#**"ויקם מלך חדש וגו'"**= (שמות א, ח). בפרק קמא דסוטה (יא.), "ויקם מלך חדש", רב ושמואל; חד אמר, חדש ממש. וחד אמר, שנתחדשו גזירותיו. מאן דאמר חדש ממש, דכתיב "חדש". ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, דלא כתיב "וימת וימלוך". ומאי "אשר לא ידע את יוסף" (שמות א, ח). דהוי דמי כמאן דלא ידע ליה. ונראה למאן דאמר 'חדש ממש', הא דכתיב "חדש", ולא כתיב "ויקם מלך על מצרים". כדי שלא תאמר שהיה זה המלך בנו או בן בנו של\* הראשון, ולא הוי זה\* חדש ממש. לכך כתב "חדש", כלומר לא בנו ולא בן בנו, רק מלך חדש ממש. ולמאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, נראה לומר שלא היה המלך שהיה בימי יוסף, כי אין נראה שיהיה הרשע מאריך ימים כל כך, אלא שהיה בנו או בן בנו, וכל זה מלכות אחת נקרא. ומפני שנתחדשו גזירותיו כתב "חדש", מפני חדוש הגזירה. ולמאן דאמר 'חדש ממש', הקים השם יתברך\* מלך חדש ממש לקיים הגזירה, כי על ידי מלך הראשון כיון שידע את יוסף, לא היה בא שיעבוד ממנו. ומאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, סובר כי אף שהיה מלכות הראשון, מפני הגזירה שראויה להתחדש בזה הזמן, נתחדשו הגזירות, אף כי היה מלכות הראשון.

#**"ויאמר אל עמו"**= (שמות א, ט). תנא (סוטה יא.), הוא התחיל בעצה, לכך הוא לקה תחלה, [כדכתיב] "ובכה ובעמך יעלו הצפרדעים" (שמות ז, כט). בארו בזה כי היה המלך דוקא התחלת הגזירה, שהרי לא נתן אותם השם יתברך לעבדים רק לפרעה, ולא עבדים לעבדים. ולפיכך התחיל פרעה, ואחר כך עבדיו.

#**"הבה נתחכמה לו"**= (שמות א, י), 'נתחכמה להם' מבעיא ליה (סוטה יא.), אמר רבי יוסי בר חנינא, באו ונתחכמה למושיען של ישראל, [במה נדונם]; נדונם באש, (ישעיה סו, טז) "הנה באש ה' נשפט". בחרב, (שם) "ובחרבו את כל בשר". [אלא בואו ו]נדונם במים, שכבר נשבע [הקב"ה] שלא יביא מבול לעולם, דכתיב (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח". והם אינם יודעים שעל כל העולם אינו מביא, אבל על אומה אחת מביא. [אי נמי], הוא אינו מביא\*, אבל הם באים ונופלים לתוך המים, שנאמר (שמות יד, כז) "ומצרים נסים לקראתו". והיינו דאמר רבי אלעזר\*, מאי דכתיב (שמות יח, יא) "כי בדבר אשר זדו", בקדירה שבשלו, בה נתבשלו, עד כאן.

#**דקדקו רבותינו**= זכרונם לברכה בכתוב הזה. ואף על גב שנכתב כל הפסוק בלשון יחיד (שמות א, ט) "הנה עם בני ישראל עצום ורב", ולא נאמר "עצומים". שבודאי דרך הכתוב להזכיר בלשון יחיד העם, אבל מלת "לו", שבכל מקום נדרש למעוט "לו ולא לאחר", אין דרך הכתוב למכתב על רבים. וחלוק גדול בין "עצום" ובין מלת "לו", שהרי לא נמצא בשום מקום שידרשו לשון יחיד למעוטי, ואפשר לבא לשון יחיד על רבים. אבל לשון המשמע מיעוט, כמו מלת "לו", וכן מלת "עליו", שדרשו ז"ל בכל מקום למעוט, לא יתכן לומר על עם אשר הם רבים. לכן דרשו ז"ל שזאת המלה באה לומר נתחכמה למושיען של ישראל.

#**ואין דעת**= רבותינו זכרונם לברכה כי פירוש "לו" למושיען, רק הם מפרשים "לו" לעם כמשמעו, רק דרצה לומר\* לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד. ואל אחדות שלהם שמאחד אותם, נתחכם, וזהו "למושיען".

#**והחכמה הזאת**=, כי הוא יתברך המהווה את כל הנמצאים, ומאתו הכל, נותן הצורה והחומר. וכאשר יצאו היצורים מן הראוי, אשר יש להם לנהוג על הסדר אשר סדר אותם הקב"ה, הנה הוא\* מעביר את הצורה אשר ברא הקב"ה. וידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה.

#**ובבראשית רבה**= בפרשת "יקוו המים", אמר רבי לוי, [אמר הקב"ה], יקוו לי המים מה שאני עתיד לעשות בהן. משל למלך שבנה פלטין, והושיב בהן דיורין אלמים. מה עשו, היו משכימים ושואלים בשלום המלך\* ברמיזה ובאצבע. אמר המלך, אילו היו פקחים, על אחת כמה וכמה, הושיב המלך בהן דיורין פקחים. עמדו והחזיקו בפלטין, אמרו שלנו היא, אין פלטין זה של מלך. אמר המלך, תחזור הפלטין לכמות שהיתה. כך מתחלתו של עולם היה שבחו של הקב"ה עולה מן המים, דכתיב (תהלים צג, ד) "מקולות מים רבים אדירים משברי ים", ומה היו אומרים (שם) "אדיר במרום ה'". אמר הקב"ה, מה אלו שאין להם חכמה לא אמירה ולא דבור, כך היו מקלסין אותי, לכשנברא אדם על אחת כמה וכמה. עמד דור המבול ומרד, דור אנוש ומרד, דור הפלגה ומרד בו. אמר הקב"ה, יפנו אלו ויעמדו ויבאו אלו, דכתיב (בראשית ז, יב) "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", עד כאן.

#**ביארו בזה**= מה שאמרנו למעלה, כי מתחלת בריאתו של עולם, קודם שיצר וברא עיקר הצורה, שהוא האדם, היו המים, אשר הם פשוטים ואין בהם צורה, והם היו מציאות העולם. ואין ספק כי בהם יש גם כן מה שהם מורים על אמתת מציאותו יתברך, אף לפי מיעוט צורתן, מכל מקום יש בהם מציאות מה, ואותו מציאות יש בו שבח לממציא. ואמר הקב"ה לברוא את האדם, ויש לו מעלת הצורה, והוא יהיה מציאות יותר מורה על שבח הבורא האמיתי, ויהיה לו יתברך הקלוס השלם מן האדם, אשר יש לו צורה. וכאשר ברא האדם מחמת רוב הצורה שלו, היה נוטה לצד אחר לגמרי, לומר כי אין העולם של מלך. וזהו מחמת הצורה השלימה היה רוצה שהוא יהיה\* עיקר המציאות בעולם. אבל כאשר יש בעולם חלש המציאות, הנה אין ספק שיש כאן מציאות אמיתי, הוא יתברך. אבל האדם, לפי מעלת צורתו, היה רוצה שהוא יהיה עיקר המציאות. ולפיכך היה השם יתברך אומר יפנו אלו ויחזרו המים. כלומר כי דבר זה בא לאדם מחמת הצורה, יחזרו אלו שאין להם צורה שלימה, כי לא חפץ הקב"ה בצורה זאת.

#**ולפיכך תמיד**= היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש, ודור המבול, וסיסרא, ופרעה, במים. לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה, ומעביר אותו במה שהוא העברה אל הבריאה, כמו המים.

#**ומפני כי**= העברת מציאות הצורה על ידי מים, לכן כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח, לא הקים רק שלא להעביר המבול. ומה מועיל שלא להעביר המבול, ויכול להעביר אש וגפרית. אלא שכל ענין העברת העולם העברת הצורה על ידי המים, כאשר נתבאר למעלה. ועוד יתבאר בעזרת הצור בפרקים הבאים ענין זה.

#**ולפיכך הסכימו**= המצריים\* שלא יהיו נדונים ישראל רק במים, כי כל מדות הקב"ה מדה כנגד מדה, וכבר עשה קיום לעולם עם נח שיהיה העולם קיים, ולא יהיה לו העברה על ידי המים, שהם מעבירים הכל. אבל לא היה קיום הזה רק על הכללות, שלא יבואו המים ויעבור כלל העולם, שהוא צורת כלל המציאות, אבל דבר פרטי, אין זה כלל. ועוד, השבועה היה שלא יהיה מביא לעולם המים דרך העברה, כאשר הוא מביא המים ומגביר את המים על צורת הנמצאים, וזהו העברה. אבל כאשר זורק הנמצא אל המים, אין זה תגבורת המים שהוא מעביר צורת הנמצא, אך הוא על ידי מעשה שמשליכו במים, והוא כמו שאר פורעניות.

#**"ונלחם בנו**= ועלה מן הארץ" (שמות א, י), 'ועלינו' מבעיא ליה. אמר רבי אבא בר כהנא, כאדם שתולה קללתו באחרים (סוטה יא.). פירוש, לא היה לומר שיעלו המה מן הארץ, כי אם יעלו מן הארץ על ידי רבוים בעל כרחם של מצרים, גם כן יגרשו את מצרים מן הארץ, ולמה אמרו "ועלה מן הארץ". אלא שהיו תולים קללתן באחרים.

#**"וישימו עליו**= שרי מסים" (שמות א, יא), גם כאן דקדקו (סוטה יא.) במלת "עליו", שאין לפרש אותו על העם. מפני כי בכל מקום שכתב מלת "עליו" הוא בא למעט, ואינו כמו שאר לשון יחיד, כמו שאמרנו למעלה. לכן לא יתכן לפרש (-אותם-) [אותו] על כלל העם, שצריך לפרש "עליו" ולא על אחר, שאין כאן מיעוט. ולכך דרשו על פרעה, שתלו מלבן בצוארו של פרעה, וכל אחד שאמר אסטניס אני, אמרו\* לו כלום אתה אסטניס יותר מפרעה, עד כאן.

#**וגם זה**= נראה שאין רצונו\* לומר כי "וישימו עליו" פירושו על פרעה, דלא נזכר פרעה בכתוב. וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך. ופירוש "וישימו עליו" שעל כל העם כאחד שמו עליהם שרי מסים, כי גם המלך המאחד העם היה מסייע בבנין, ומפני זה היו כולם משועבדים כאחד.

#**ורמז לך**= הכתוב בענין זה דבר נפלא מאוד. כי כל דבר שעשו מצרים לישראל היה בענין כללי\*, שהיו משעבדים את ישראל בכלל בפעם אחד. וזה אין ספק שהוא יותר ממה שהיה השיעבוד שהיו משעבדים את כל אחד ואחד בפני עצמו. כי מפני שהיה השיעבוד כללי, מורה זה על שהיה נגזר עליהם מצד כללותיהם בגזירה אלקית. לכך בא הגזירה על כללותיהם כאחד, שהדברים המקרים פרטים הם, וענין זה לא היה מקרי, רק גזירה אלקית.

<> בכת"י [שנא.] כתב כאן בזה"ל: "'ויקם מלך חדש וגו''. רז"ל דקדקו במלת 'ויקם מלך חדש' הכתוב, דלא הוי למכתב רק 'ויקם מלך על מצרים אשר לא ידע את יוסף'. ולפיכך דרשו בפרק קמא דסוטה וכו'".

<> "דלא כתיב 'וימת מלך מצרים וימלוך תחתיו אחר'" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא אין תיבת "&**ומאי**^ 'אשר לא ידע את יוסף'", אלא סתם נאמר "אשר לא ידע את יוסף". אמנם בעין יעקב שם איתא "ומאי 'אשר לא ידע את יוסף'". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 10, פ"א הערה 9, להלן הערות 24, 92, פט"ו הערה 142, פי"ז הערה 1, ופל"ח הערה 18. ובעירובין נג. האריכו יותר, שאמרו שם "ולמאן דאמר שנתחדשו גזירותיו, הא כתיב 'אשר לא ידע את יוסף'".

<> "אשר לא ידע - עשה עצמו כאילו לא ידע" [רש"י שמות א, ח].

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י.]: "ואם תאמר, למאן דאמר 'חדש ממש' לא לכתוב 'חדש', רק 'ויקם מלך על מצרים אשר לא ידע את יוסף', וממילא ידענו שהוא חדש". ובכת"י [שנא:] כתב: "הא דהוצרך למכתב 'חדש', ולא כתיב 'ויקם מלך על מצרים', ומסתמא הוי מלך חדש ממש".

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י.]: "ויראה דמי שסובר 'חדש ממש' הוצרך למכתב 'חדש', לומר לך שלא היה זה מלך שוה לראשון, רק מלכות אחרת, שאין מלכותו מתיחס אל המלכות הראשון, ולא דומה לו, וזה יקרא 'חדש ממש'. ובשביל שהיה 'חדש ממש' ולא היה מענין המלכות הראשון, היה גוזר גזירות רעות".

<> כפי שביאר רש"י [שמות ב, כג] את רשעותו של פרעה, שכתב: "וימת מלך מצרים - נצטרע, והיה שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם". ובגמרא [סוטה יב.] הוא נקרא "פרעה הרשע".

<> לשונו בגו"א שם [י:]: "וכאשר תבין ענין זה תדע, שאין צריך לך לומר אף למאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו' לומר שהיה זה פרעה הראשון אשר היה בימי יוסף, כי קשה לומר שהיה רשע כל כך חי ימים הרבה". וכוונתו, כי פרעה הראשון כבר מָלַךְ כאשר יוסף היה בן שלשים שנה [בראשית מא, מו], והשעבוד החל צ"ד שנה לאחר ירידת יעקב מצרימה [רש"י שמות ו, טז, וגו"א שם אות לא (קיח:)]. נמצא שאם מדובר באותו פרעה שהיה בימי יוסף, הרי הוא היה חי עוד ק"ג שנה מעת מינוי יוסף למלך [תשע שנים עד שירד יעקב מצרימה (גו"א שם), ועוד צ"ד שנה]. ומן הסתם כבר היה גדול בשנים בעת שמינה את יוסף למלך, ואם כן יוצא שהיה זקן מופלג בימי משה. [ויש להעיר, כי בגו"א בראשית פכ"ו אות כא (לא.) כתב שבימי האבות ממוצע חיי האדם היה קנ"ח שנה אף לרשעים (ראה שם הערה 50), וא"כ מהו הפלא שפרעה האריך ימים כל כך. ויל"ע בזה]. וכן בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רלט:] הקשה כן על עוג, וז"ל: "ואולי אם יתמה האדם שיהיה הרשע כל כך חי". וברסיסי לילה אות מד הקשה על רשע אחד שהאריך ימים, ש"הרי אמר [תהלים נה, כד] 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם'", ובגמרא [סנהדרין סט:, שם קו:] למדו מכך שכמה רשעים מתו בחצי ימיהם [דואג, אחיתופל, ובלעם]. ובתורה שלימה בראשית מז, ו, אות טו הביא בשם המדרש הגדול שפרעה שבימי יוסף האריך ימים מחמת ברכתו של יעקב [בראשית מז, ו] שבירכו "יתוספו משנותי על שנותיך". וכן הוא בספר חמדת הימים, פרשת בשלח, עמוד רה. @**ועוד אודות**^ שהרשע אינו זוכה לאריכות ימים [לעומת הצדיק], כן נאמר [משלי י, כז] "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה". ובנתיב יראת ה' פ"א [ב, כ:] כתב: "כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה. ולפיכך אמר שלמה גם כן 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה" [ראה להלן פט"ו הערה 21]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, פ"ח הערה 102, ופ"ט הערה 228]. ולהלן פס"ד ביאר שלא ראויה המיתה לצדיקים, ומכך מובן שאין ראויים החיים לרשעים, שאף בחייהם קרויים מתים [ברכות יח:].

<> בכת"י [שנב.] הוסיף כאן "וכתב שפיר 'ויקם מלך'".

<> ר"ה ב: "מת [המלך הראשון] באדר, ועמד אחר תחתיו בניסן, מונין ראשונה לראשון ושניה לשני. פשיטא, לא צריכא דאימנו עליה מאדר, ומלך בן מלך הוא, מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין, קא משמע לן", ופירש רש"י שם "וטעמו של דבר לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו'". ובגליון הש"ס שם [על המלים של רש"י "לפי שהמלכות ירושה היא"] ציין לדברי הגמרא בכריתות ה:, שאמרו שם שאין מושחין מלך בן מלך משום שהמלכות ירושה היא, ומלכות הבן אינה התחלת המלכות אלא הֶמְשכה [רש"י שם], נמצא דמלכות הבן היא אחת עם מלכות האב. ובאור חדש פ"א [רס.] כתב: "כי כאשר הוא מלך בן מלך אז אין כאן שנוי". והצפנת פענח בהלכות שקלים פ"ד ה"ד [דף לד טור רביעי] חקר בדין זה [ש"אין מושחין מלך בן מלך"], וז"ל: "פסקינן דהמלכות הויא ירושה ואין צריך למושחו, אם רצה לומר דהמשיחה שמשח את אביו פועל גם בהם [בבנים], והם הוו כמו אביהם. או דרצה לומר דאינם צריכים למשיחה. ונפקא מינה לפי מאי דקיימא לן בכריתות [ו:] דהסך למלכים ולכהנים בשמן המשחה פטור משום דלאו זרים מקרי, אם סך למלך בן מלך, דהוא אינו נמשח, אם חייב, אם הויא בגדר זר או לא". ושם נוטה יותר לומר ד"שלמה, כיון דאביו נמשח, הוה הוא גם כן כנמשח, והסך אותו בחנם פטור". וכן בספר גבורת יצחק על שקלים פ"ו ה"א [עמודים קסה-קסו] הביא דברים אלו, והוכיח שמשיחת האב מהני לבנו, ונחשב שבנו נמשח מחמת אביו. ופשטות רהיטת לשון המהר"ל משמע כן, שכתב כאן "שהיה בנו או בן בנו... מלכות אחת נקרא", לכך משיחת האב חלה על בנו. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמא:] כתב: "דהא מצאנו שנקרא האב ובנו ובן בנו בשם אחד". ובפחד יצחק שבת, קונטרס הרשימות ג [אות ג] כתב: "אין המלך המשיח צריך משיחה חדשה... משיחת דוד היא אותה המשיחה ממש של משיחת מלך המשיח".

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [יא.]: "העיקר הוא שראוי לך לדעת כי כל מלכות אשר ימלוך הוא ובנו ובן בנו נקרא הכל מלך אחד. וכן צריך אתה לומר בכמה מקומות שכל המלכות אשר ימלוך בהמשך מלכותו, הכל מלך אחד יקרא. והתחדשות המלכות אשר אינו מענינו של המלך הראשון, זה נקרא 'מלך חדש'... היה מענין מלכות הראשון או מזרעו, רק מפני שנתחדשו גזירותיו נקרא 'מלך חדש'".

<> נקט בלשון זה ["הקים מלך חדש ממש"] כי כך הוא לשון הפסוק כאן "ויקם מלך חדש על מצרים". ומה שתולה זאת בהקב"ה, כי נאמר על הקב"ה [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", ופירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם]. וראה בסמוך הערה 15.

<> ואז היה מחובר אל יוסף, כי הידיעה היא חבור, וכמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו", ובנתיב התורה פט"ו [תרו:] הביא פסוק זה, וכתב: "נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". וראה להלן פכ"א הערה 33.

<> נראה שלומד כן מסמיכות רישא דקרא לסיפא דקרא; נאמר [שמות א, ח] "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף". הרי התורה מציינת שאיירי במלך חדש, ושהמלך החדש הזה לא ידע את יוסף. ומה סיפא דקרא ["אשר לא ידע את יוסף"] באה ללמדנו, ומדוע זהו הדבר היחידי שנאמר על המלך החדש. אלא שסמיכות זו מלמדת אותנו שהמלך החדש בא לעולם משום שהוא לא ידע את יוסף, ולכך הוא היה יכול לשעבד את ישראל. ומכך משתמע שמלכותו של המלך הראשון הופסקה משום שהוא ידע את יוסף, ש"כיון שידע את יוסף לא היה בא שיעבוד ממנו". כי חבור המלך אל יוסף [אם היה "יודע" את יוסף] היה מונע ממנו לשעבד את ישראל, שנקראו על שם יוסף [כמבואר למעלה פי"א הערה 42]. והטעם הוא, כי שעבוד מצרים הוא עשיית דין בישראל [ח"א לב"ב טו. (ג, סט:)], ואי אפשר לעשות דין על ידי מי שמחובר לנדון. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ח [קסז.], וז"ל: "כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו... כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט:], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו" [ראה להלן פכ"ג הערה 185]. ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור... כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 82, פ"ד הערה 123, להלן פכ"ג הערה 185, פל"ז הערה 12, ופל"ט הערה 15]. @**ובכת"י**^ [שנב.] הוסיף כאן: "ולפיכך הוקם מלך חדש, כי היה מלך חדש שלא היה [לו] יחוס והצטרפות בינו לבין הראשון, וממילא אין לו הצטרפות אצל יוסף עמו".

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ו [י:]: "ונראה כי שני האמוראים טעם מחלוקתם וסברתם הוא זה; שמי שסובר מלך 'חדש ממש' סובר שהתחדשות המלך על מצרים גרם להם השעבוד, כי המלכות כאשר תמשך בהמשך אחד לא יבא שינוי לאשר בארצו, והקב"ה מהעדא מלכין ומוקים מלכין [דניאל ב, כא], ותחת אותו המלכות ראוי ישראל לשעבוד גדול. ומאן דאמר 'שנתחדשו גזירותיו', מפני שהגזירה היא מהקב"ה שיהיו ישראל בשעבוד, אין צריך עתה רק התחדשות הגזירה".

<> בכת"י [שנב.] הוסיף כאן: "וסבירא ליה שאין ראוי שיהיה מלך חדש לגמרי, כי כל רד"ו שנה ראוי להיות גזירה אחת תחת מלכות אחת. ולפיכך סובר שנתחדשו גזירותיו". @**ודברים אלו**^ קשורים ליסוד עתיק בספרי המהר"ל, שדברים רוחניים הם מאוחדים, ואילו דברים גשמיים הם מחולקים. וכגון, להלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". והואיל וגזירת רד"ו שנה היא גזירה אלקית, לכך ראוי שתהיה גזירה אחת ותתקיים תחת מלכות אחת. וראה למעלה פ"ח הערה 185, להלן הערה 109, פט"ז הערה 53, פי"ט הערה 70, ופכ"ח הערה 11.

<> ונאמר [שמות ז, כח] "ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך וגו'", ופירש רש"י שם "בביתך - ואחר כך 'ובבית עבדיך' [שם]. הוא התחיל בעצה תחלה 'ויאמר אל עמו', וממנו התחילה הפורענות". ויש להעיר, שרש"י כתב כן על הפסוק הקודם [שמות ז, כח], ואילו חז"ל דרשו כן מהפסוק שלאחריו [שם פסוק כט] "ובכה ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים". וכבר העיר כן המהרש"א [סוטה יא.], וז"ל: "ויאמר אל עמו גו' תנא כו' לפיכך לקה תחלה כו' דכתיב ובכה ובעמך גו'. ולא מייתי קרא דמקמיה גבי צפרדעים דכתיב כהאי גוונא 'ועלו ובאו בביתך גו' ובבית עבדיך ובעמך גו'', משום דכן דרך הכתוב להזכירם בפרט, החשוב חשוב קודם, אבל אידך קרא מיד בתריה יתורא הוא. גם שינוי הוא דכתיב 'ובך ובעמך ובעבדיך', שהקדים בהאי קרא 'בעמך' ל'עבדיך', ועל כן דרשו מהאי קרא דלפי תחלת העצה שנאמר 'ויאמר אל עמו גו'', דמשמע הוא התחיל, ואחר כך עמו, ואחר כך עבדיו, כך היה קללתן, כמפורש בהאי קרא בתרא דגבי צפרדעים... אבל רש"י ז"ל לקח לעצמו דרך אחרת, והביא דרשה דהכא אקרא קמא דגבי צפרדעים, ודרכו לא ידענא".

<> במה שאמרו שפרעה "התחיל בעצה".

<> כמו שנאמר [שמות כ, ב] "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ופירש רש"י שם "מבית עבדים - מבית פרעה, שהייתם עבדים לו. או אינו אומר אלא 'מבית עבדים' שהיו עבדים לעבדים, תלמוד לומר [דברים ז, ח] 'ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים'. אמור מעתה עבדים למלך היו, ולא עבדים לעבדים". וכן נאמר [ויקרא כו, יג] "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים וגו'", ודרשו בתו"כ שם "עבדים היו למלכים, ולא היו עבדים לעבדים". אך יש להעיר ממה שאמרו [קידושין כב:] "אמר הקב"ה, אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים". ושם איירי כלפי פרעה, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:], וז"ל: "ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה" [הובא למעלה פ"ט הערה 131]. הרי שגם היותנו עבדים לפרעה היא "עבדים לעבדים". ואולי יש לומר, כי כלפי הקב"ה פרעה נחשב לעבד. אך כלפי ישראל פרעה נחשב מלך.

<> בכת"י [שנב.] סלל לו דרך אחרת, וז"ל: "בארו בזה כי היה המלך יותר מתנגד לישראל, ומזה תלמד כי מה' [היה] זאת שיהיו ישראל משועבדים למצרים. ומפני כך היה מתחיל המלך הגזירה, כי כל דבר שבא מסבה עליונה התחלתו במי שהוא חשוב יותר במדריגה. ולפיכך התחיל פרעה, ואחר כך עבדיו". ויש להעיר על כך מגזרת פורים, שהתחילה מהמן ולא מאחשורוש [אסתר ג, ח], וכמו שנאמר [תהלים קכד, ב] "לולי ה' שהיה עלינו בקום עלינו אדם", ואמרו על כך [מגילה יא.] "אדם ולא מלך", ופירש רש"י שם "זה המן". וכן ציין מספר פעמים באור חדש [פתיחה (ר:), פ"ג (תשיא:), פ"ד (תשנה:), פ"ה (תתצד:), ועוד]. ויל"ע בזה.

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אמר רבי חמא ברבי חנינא".

<> "ונתחכם למושיען - לבקש לנו חכמה כנגדו" [רש"י שם].

<> "במה נידונם - שלא יוכל לדון אותנו בו, שידענו מדרכיו שמדד מדה כנגד מדה לדור המבול ולאנשי סדום" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 85.

<> "וכן ישיב לנו גמול" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו הביאו קודם גם את הפסוק שלפניו [ישעיה סו, טו] "כי הנה ה' באש יבוא". אך בעין יעקב הובא רק הפסוק "הנה באש ה' נשפט". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה הערה 3. וראה להלן הערה 80.

<> "נדונם במים - [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''" [רש"י שם (ע"פ גירסת הב"ח)].

<> "שבשלו - לשון [בראשית כה, כט] 'ויזד יעקב נזיד'" [רש"י שם].

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ז [יא:]: "ורז"ל הוקשה להם דהוי למכתב 'להם', לפיכך דרשו כי 'נתחכם לו' רצה לומר למושיען. והא דלא דרשו במלת 'עצום ורב', אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד". וכן הקשה הרא"ם [שמות א, ט], וז"ל: "ולא ידעתי למה לא הוקשה להם על 'רב ועצום' ועל כל הנמשכים אחר מאמר 'נתחכמה לו', שהם בלשון יחיד ["וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ" (שמות א, יב)]. וליכא למימר הוא הדין נמי דאיכא למפרך בהו, אלא דחד מינייהו נקט, משום דתשובתם 'נתחכם למושיען של ישראל' אינה נופלת רק על מלת 'לו'... ולא על האחרים". ויבאר כאן כהסברו השני בגו"א שם. והסברו הראשון יובא להלן הערה 98.

<> כמו [בראשית מא, נה] "ותרעב כל ארץ מצרים ויצעק העם אל פרעה ללחם". וכן [שמות ד, לא] "ויאמן העם". וכן [שמות ה, יב] "ויפץ העם בכל ארץ מצרים לקושש קש לתבן". וכן [שמות יב, לד] "וישא העם את בצקו". וכן [שמות טו, טז] "עד יעבור עמך ה'". וכן [במדבר כב, ה] "הנה עם יצא ממצרים", ועוד.

<> לדוגמה; "ועשית לו כאשר זמם וגו'" [דברים יט, יט], ודרשו חכמים [מכות ב.] "לו ולא לזרעו". וכן [קדושין טו.] "'הענק תעניק לו' [דברים טו, יד], לו ולא למוכר עצמו". וכן [ב"ב קיא:] "'בכל אשר ימצא לו' [דברים כא, יז], לו ולא לה". וכן [חולין קלז.] "'תתן לו' [דברים יח, ד] ולא לשקו". וכן [ביצה כ:] "'לכם' ולא לכותים, 'לכם' ולא לכלבים", ועוד.

<> לשון הכתב והקבלה [במדבר כא, כב]: "השמות הכוללים המורים על קבוץ יחידים רבים, כעם, צאן, וזולתם, פעמים מצאנום קשורים עם פעל בלשון יחיד, ופעמים עם פעל בלשון רבים. הלא תראה [דברים ד, כט] 'ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך'. פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד, והדבור מוסב על העם. והנראה בזה, כי המדבר אל הרבים או על הרבים יוכל לדבר בהם באחת משתי בחינות; אם שידבר בבחינת היותם אישים הרבה, איש איש נבדל מחבריו, ואז יבא הפעל בלשון רבים 'ובקשתם משם', איש איש מכם ישוב בתשובה לבדו. ואם שידבר בבחינת היותם כגוף אחד הכולל חלקים הרבה, ואז יבא הפעל בלשון יחיד, כי עם הכלל כלו ידובר".

<> שנאמר כאן [שמות א, יא] "וישימו עליו שרי מסים וגו'", ודרשו בגמרא [סוטה יא.] "'עליהם' מיבעי ליה... מלמד שהביאו מלבן ["כמין דפוס שבו עושים הלבנים" (רש"י שם)] ותלו לו לפרעה בצוארו, וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו כלום איסטניס אתה יותר מפרעה", ויובא להלן לאחר ציון 95.

<> לדוגמה; "אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו" [שמות כא, ל], ודרשו חכמים [ב"ק כו.] "עליו [על השור] ולא על האדם". וכן "אם זרחה השמש עליו וגו'" [שמות כב, ב], ושאלו על כך בגמרא [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה". וכן [פסחים סב.] "'ונרצה לו לכפר עליו' [ויקרא א, ד], עליו ולא על חבירו". וכן [יבמות פו.] "'ויסף חמישיתו עליו' [ויקרא כב, יד], עליו ולא על מעשר". וכן [הוריות יב:] "'כי נזר שמן משחת אלקיו עליו' [ויקרא כא, יב], עליו ולא על חבירו", ועוד. וראה להלן ציון 96.

<> פירוש - תיבת "לו" נדרשת לומר "למושיען של ישראל", אך תיבת "עליו" נדרשת על פרעה, וכמובא בהערה 31. ובגו"א שמות פ"א אות ז [יג:] כתב: "ויש לומר גם כן שרז"ל דרשו מלת 'לו' ו'עליו' מפני שהם יותר לשון יחיד, ולא בא הך לישנא על עם שהם רבים. תדע דכל מקום דרשו מלת 'לו' למעט 'לו ולא לאחר', וכן 'עליו' דרשו למעוט, וכל שאר לשון יחיד לא דרשו, שהוא לא בא למעט דבר. ולפיכך הוקשה להם אף על גב דמלת 'עצום ורב' שייך על עם, אבל 'לו' ו'עליו' דהוא מיעוט לגמרי, לא יתכן עליו, כיון שהם רבים". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; ידועה השאלה אודות דברי הבן החכם והבן הרשע המובאים בהגדה; החכם שואל "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" [דברים ו, כ]. ואילו הרשע אומר "מה העבודה הזאת לכם" [שמות יב, כו]. בעל ההגדה גוער ברשע ואומר לו "'לכם' ולא לו, ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר". לעומת זאת אין בעל ההגדה גוער בחכם, אף על פי שגם הוא אמר "אתכם" ולא "אותנו", ומאי שנא. וכן העיר להלן פנ"ג. ולפי דבריו כאן שאלה זו מתיישבת ברווחה, כי החילוק בין החכם לרשע הוא מחוור למדי; הרשע נקט בתיבת "לכם", שהיא תיבת מיעוט, וכמו שמבאר כאן. לכך בעל ההגדה מיד מרגיש בזה ואומר לו "'לכם' ולא לו". אך החכם לא נקט בתיבת מיעוט, שאמר "אתכם" ולא "לכם", וכוונתו לשאול את אביו שיצא ממצרים "מה העדות וגו' אשר צוה ה' אלקינו אתכם", ואינו בא להוציא את עצמו מן הכלל, לכך אין מקום לגעור בו. וקצת קשה שלהלן פנ"ג יישב שאלה זו באופן אחר, עיי"ש.

<> ולא לעם.

<> רש"י שמות א, י "נתחכמה לו - לעם, נתחכמה מה לעשות לו. ורבותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל". ובהשקפה ראשונה נראה שפשוטו של מקרא מבאר שתיבת "לו" מוסבת על העם, ואילו הדרש מבאר שתיבת "לו" מוסבת על מושיען של ישראל, ולא על העם. ולאפוקי מכך מבאר כאן שגם לפי הדרש תיבת "לו" מוסבת על העם, ורק שהמאחד את העם הוא הקב"ה, וכמו שמבאר והולך. ואודות שדרשות חז"ל צריכות להיות מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 25]. וראה להלן פט"ו הערה 57, ופ"ל הערות 45, 47.

<> לשונו למעלה פ"ג [רג:]: "מצד שישראל הם אומה יחידה... ומפני זה ראוי לאומה יחידה ושלימה בעולם המספר הזה, שהוא שש מאות אלף כאשר היו ביציאת מצרים". ואודות שישראל הם אומה יחידה, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, ובספר הגבורות כתב כן כמה פעמים [למעלה פרקים ג, יא, יב, ולהלן פרקים יט, מז, ר"פ ס, ועוד]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכד.] כתב: "דבר זה בפרט בישראל... שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות". ובנר מצוה [י:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'... ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערות 2, 60, להלן פכ"ג הערה 205, פכ"ט הערה 5, ופל"ט הערה 64]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ לח [תרצג:]: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחה של שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וקודם לכן בנצח ישראל ר"פ י [רמח:] כתב: "כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [אמנם כאן איירי לפני קבלת התורה, ועם כל זה ישראל כבר היו באחדות, וראה להלן הערה 40]. ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "עלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [בפיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, 'יחידה ליחדך'" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 100, פ"ג הערה 60, פ"ח הערות 147, 185, להלן הערה 40, פכ"ג הערה 13, פכ"ט הערה 5, פל"ה הערה 62, ופל"ט הערה 64].

<> איכה א, כא "שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל אויבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "כי אתה עשית - אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ובמדב"ר כב, ב אמרו "אמר משה, רבון העולמים, אם היינו ערלים או עובדי עבודת כוכבים או כופרי מצות לא היו שונאין אותנו, ואינן רודפין אחרינו אלא בשביל תורה ומצות שנתת לנו". ובנר מצוה [קכג.] כתב: "ישראל הם עם אחד, מחולק בדתם ותורתם, דבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". ואודות שישראל נבדלים מכל האומות, כן כתב בהקדמה שניה לדר"ח [ביאור משנת "כל ישראל"], וז"ל [פד:]: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". [הובא למעלה פ"ג הערה 60]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל וישראל נבדלים מן האומות, לכך הם עם אחד העומד בפני עצמו, כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ורבינו בחיי [שם] כתב: "לשון 'בדד' הוא יחיד, כענין שנאמר [איכה א, א] 'איכה ישבה בדד'. ונקרא היחיד 'בדד', לפי שהיחיד מתבודד, ומלת 'לבדד' כוללת 'בדד' וכוללת 'לבדם', כי התיבה תשמש לשתי פנים. והכוונה כשאמר 'לבדד', כי הוא עם מיוחד לא יתחשב בשאר העמים, אבל הוא מובדל מהם בתורתו ואמונתו, וכענין שכתוב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי'. וכשאמר 'לבדד' הכוונה שהם עם מיוחד לבדד, כלומר לשם המיוחד שכתוב בו [דברים לב, יב] 'ה' בדד ינחנו'. ומפני זה הזכיר 'לבדד', כי היה ראוי לומר 'הן עם בדד ישכון', כענין שאמר משה [דברים לג, כח] 'וישכון ישראל בטח בדד'. אבל הענין לרמוז כי העם מיוחד, בשאר הגוים לא יתחשב, והוא מיוחד לשם המיוחד, שהוא אלקי ישראל, אשר באלהי הגוים לא יתחשב". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם". ושם ר"פ כד [תקח.] כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראויה שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע" [הובא למעלה פ"ג הערה 60. וראה להלן פכ"ג הערה 205, ופכ"ט הערה 5].

<> לשונו בגו"א שמות פ"א אות ז [יב:]: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו', דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך, וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם, והרי הכתוב הוא כמשמעו" [הובא למעלה פ"ג הערה 60, ופ"ח הערה 147]. @**ובכת"י כאן^** [שנב:] כתב: "לכך נאמר 'נתחכמה לו' על העם, רוצה לומר לאחדות העם, והוא האל, כי כלם עובדים לאל אחד, ובזה נעשים ישראל עם אחד. ושייך בזה לומר 'הבה נתחכמה לו', כי במה שהוא יתברך אלקיהם בזה נעשים אחד לגמרי. לכך יש לפרש 'נתחכמה לו' למושיען. ופירוש זה, נתחכמה לאותה סבה המאחד את העם עד שהם אחד לגמרי. וזהו מלך ישראל המושיע את ישראל, הוא הסבה שבו נעשים אחד. ויש לך לדעת כי המלך הוא אחד בעמו, ונבדל מן העם, ובמה שהוא מלכם אשר הוא אחד, נעשים העם אחד גם כן, והבן זה. ולפיכך כתב 'נתחכמה לו' למושיען". ולכאורה משמע שבכת"י מבאר שני טעמים כיצד הקב"ה מאחד את ישראל; (א) הוא אלקיהם. (ב) הוא מלכם. ולפי זה בנדפס הזכיר רק את הטעם הראשון [אלקיהם], ולא את הטעם השני [מלכם], שכתב כאן "במה שהוא יתברך אלקיהם", ולא הזכיר תיבת "מלך" כלל. @**אמנם להלן**^ [לאחר ציון 102] כתב: "וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך", וכוונתו שם לדבריו כאן [כמבואר שם בהערה 103]. ומוכח מכך שדבריו כאן מיישך שייכי גם למלכות, ולא רק לאלקות. וכן בכת"י שהובא כאן לא כתב "ועוד" או "אי נמי" לפני שהזכיר "וזהו מלך ישראל", שהיה מורה שזהו הסבר שני. הרי מוכח שגם בכת"י כוונתו לומר שהאלקות מאחדת את ישראל כפי שהמלכות מאחדת את העם. וראה להלן הערות 105, 107 בביאור הצורך להוסיף לכאן מלכות, ולא לומר רק אלקות. ואם תאמר, תיקשי לך לאידך גיסא, מדוע הוזקק להזכיר כאן אלקות [ולרמוז שהאלקות מאחדת כפי שהמלכות מאחדת], ולא הזכיר מלכות בלבד. ויש לומר, כי כאשר ישראל היו משועבדים במצרים הקב"ה עוד לא היה מלכם, כי הקב"ה נהיה מלכם כשיצאו ממצרים. לכך עד יציאת מצרים הקב"ה הוא אלקי ישראל, אך לא מלך ישראל. ובתפארת ישראל פל"ז [תקלח.] כתב: "על ידי שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קבלתם אותי למלך, ותהיה עבדים לי". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "כי על ידי יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך על האדם, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'... כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם... כי לכך אני אלקיך ומולך עליך ואתה קנוי לי לעבד בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים". וראה להלן פכ"ג הערה 13 שהוקשה שם שבעוד שכאן מתבאר שהקב"ה הוא אלקיהם של ישראל כבר בתחילת שעבוד מצרים, הרי שם מתבאר שאלקותו יתברך חלה על ישראל משעת יצ"מ ומתן תורה, ולא לפני לכן.

<> בא לבאר מהי החכמה שיש באיבוד במים, שעל כך נאמר "הבה נתחכמה לו". וחותר לבאר מהו העומק שהקב"ה נשבע שלא יאבד את העולם במים דייקא.

<> פירוש - הקב"ה ברא את כל הנמצאים, ונותן להם הויה ומציאות. והרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק, ביסוד הראשון, כתב: "להאמין מציאות הבורא יתברך, והוא שיש שם נמצא שלם בכל דרכי המציאות, הוא עילת המציאות, הנמצאים כולם בו קיום מציאותם, וממנו קיומם. ואל יעלה על הלב העדר מציאותו, כי בהעדר מציאותו נתבטל מציאות כל הנמצאים, ולא נשאר נמצא שיתקיים מציאותו. ואם נעלה על לבנו העדר הנמצאים כולם זולתו, לא יתבטל מציאות השם יתברך, ולא יגרע... כי הוא מסתפק במציאותו, ודי לו בעצמו, ואין צריך במציאות זולתו. וכל מה שזולתו מן המלאכים וגופי הגלגלים ומה שיש בתוכם, ומה שיש למטה מהם, הכל צריכין במציאותם אליו". ולמעלה בהקדמה שניה [עד.] כתב: "עצמותו הויה פשוטה, יתחדש ממנו הוייות בעולם מהוייה פשוטה. ואף על גב שהנבראים הם גשמיים, מתהוים ממנו יתברך, מפני שהוא יתברך הויה פשוטה, לא יוגדר, ומהוייתו נמצא כל הוייות... מן הוייתו נתהוה הכל... שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [נב.]: "ולכך ברגע אחד יתהפכו המים לדם, שהוא פועל ברצונו בלבד, וברצונו נתהוה החומר והצורה לפי רגע אחד". ולהלן פכ"ד [שפא:] כתב: "וכאשר תבין עוד תדע כי לכל הנמצאים יש חומר וצורה. ויש בנמצא דברים נמשכים אחר החומר, ויש בנמצא דברים נמשכים אחר הצורה". ולהלן פנ"ו כתב: "כי הנמצאים בכלל יש להם שני דברים; החומר והצורה, ורמזו חכמים דבר זה באמרם [ב"ב עד:] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם. כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע. והחומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא, ואין נמצא בעולם שאינו מחומר וצורה, והוא יתברך המזווג והמחבר אותם כאחד". ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו [צז.] כתב: "כל דבר יש בו שני דברים; חומר וצורה". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצג.] כתב: "אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. ולמעלה בהקדמה שניה הערה 56 נתבאר שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ולכך יש בו הויה והפסד. וראה להלן פי"ט הערות 132, 136, ופכ"ד הערה 101.

<> אודות שראוי לכל הנמצאים לנהוג על פי הסדר שסדרם הקב"ה, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [נז.], וז"ל: "סדר העולם... ראוי לעולם להיות נוהג על פי טבעו והנהגתו", ושם הערה 72. ובהמשך שם [פח.] כתב: "וזה שאמרו ז"ל [שבת קיח:] האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף. פירוש, כי ההלל תקנו על הנסים ועל הנפלאות שהשם יתברך עושה בעולמו. ומי שאמר הלל בכל יום, כלומר שהוא יתברך עושה נסים בכל יום, מחרף ומגדף, שהרי אומר כאילו העולם אינו נוהג על הסדר, והכל שלא כטבע ושלא כסדר הראוי לפי מנהגו של עולם, ואין זה חכמה וסדר אל הנבראים שנבראו בשמו, ואין ספק שזהו חרוף". ובדר"ח פ"ו מ"ט [רפה:] כתב: "העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר... וזה שאמר כי נאה הוא לעולם כאשר העולם נוהג כסדר... ובודאי שדבר זה שבח גדול ויופי גדול הוא אל העולם, כאשר העולם נוהג כסדרו, שכל סדר הוא נאה ויפה, והיוצא מן הסדר מגונה". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כי גסות הרוח מדה רעה יוצא בה מן סדר העולם, עד שכל כך יוצא מן סדר העולם, עד שהשכינה מייללת על זה [סוטה ה.]. וכך אמרו גם כן [חגיגה ה:] שהשם יתברך בוכה על הפרנס המתגאה על הצבור. וכל זה כאשר נמצא דבר זה יוצא מן הסדר ומן מנהגו של עולם, נקרא שהשם יתברך בוכה על שנוי הסדר". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו" [ראה להלן הערה 78, ופי"ט הערה 26, ופמ"א הערה 115]. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאם לא כן לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג".

<> לשונו להלן פנ"ו: "כי מאתו יתברך חבור החומר והצורה, וכאשר הנמצאים יוצאים מן הסדר, אז השם יתברך אשר מאתו חבור הזה, מתנגד אל החבור... שהיה מתנגד השם יתברך אליהם". אמנם שם דיבר על החבור שבין החומר לצורה [ולא על הצורה בלבד], ואילו כאן מדגיש ש"מעביר את הצורה" דייקא, וכמו שמבאר בהמשך דבריו. וכן אמרו חכמים [נדה ל:] "כיון שבא [האדם] לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו... ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו... ומה היא השבועה שמשביעין אותו. תהי צדיק, ואל תהי רשע... והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא. אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הריני נוטלה ממך. תנא דבי רבי ישמעאל, משל לכהן שמסר תרומה לעם הארץ, ואמר לו, אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הריני שורפה לפניך". הרי כאשר אדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה בא ונוטל את הצורה האלקית של האדם, ובזה מת האדם. וראה הערה הבאה.

<> לא ברור מהי הדגשתו במלים "אשר ברא הקב"ה", ומה היה חסר ללא מלים אלו. ואולי בא לבאר מדוע הקב"ה מעביר את הצורה של אדם, ולא מבטל את החומר של אדם. ועל כך מבאר שהואיל והצורה של אדם מתייחסת יותר לפעולת השם יתברך [כמבואר בסמוך], לכך כאשר האדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה בא ונוטל את שלו, ו"שלו" היא הצורה "אשר ברא הקב"ה". ואודות שהצורה של אדם מתייחסת להקב"ה יותר מחומרו, כן אומרים בסליחות "הנשמה לך והגוף פעלך", הרי הנשמה מתייחסת לה' יותר מהגוף. ובגו"א דברים פכ"א אות כ [שמז:] כתב: "הפחיתות הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. לכך אם האדם נתלה [מחמת חטאו], שהוא בצלם אלקים, יאמרו [הבריות בטעות] כי הצורה המשותפת נתלה, שיש פחיתות בצורה. וזה גנאי שתהיה בצורה המשותפת חסרון... ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'" [ראה להלן הערה 66]. ולמעלה פ"ד הערה 87 נתבאר שהחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, עיי"ש [ראה למעלה פ"ט הערה 131]. @**ומן הראוי**^ לצרף לכאן דבריו של החיד"א בספרו "דברים אחדים" דרוש א לשבת תשובה [הוצאת יהדות עמוד ד], שכתב: "מבואר בחושן משפט סימן קע"ו [סעיף טו בהגהה] דיש מחלוקת בין הר"מ והמרדכי היכא שביטל תנאי השותפות, דהרמב"ם סבר [הלכות שלוחין ושותפין פ"ד ה"ד] דיתקן אשר עיותו, והשותפות קיים, כדקאי קאי. אמנם המרדכי סבר [כתובות סימן רלח] דאם אחד מהשותפין ביטל תנאי השותפות, הרשות ביד שותפו לבטל השותפות. ואמרו רז"ל [נדה לא.] ג' שותפין באדם, אביו, ואמו, והקב"ה. ואמרו בנדה [ל:] שבעת צאתו לעולם משביעין אותו תהיה צדיק ואל תהי רשע... ונשמה שנתן בך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה, מוטב. ואם לאו, הוא נוטלה ממך עכ"ל. נמצא דעל תנאי כן נברא לקיים התורה ולהיות צדיק. וכשחטא וביטל התנאי, לפי סברת המרדכי הרי נתבטל השותפות, וימות... אמנם נראה דהא דאמרינן דסבר הרמב"ם דאם תיקן אשר עיות השותפות קיים, היינו בסתם. אבל אם פירש בתנאי השותפות גם כן שאם יעבור על איזה תנאי, השותפות בטל, נראה פשוט דגם לדעת הרמב"ם כל תנאי שבממון תנאו קיים [כתובות נו.], והשותפות בטל. והכא הרי התנה בראש אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו הוא נוטלה ממך. ונמצא דלכולי עלמא השותפות בטל... וליקח חלקו, היא הנפש, ויגוע וימות". לכך כאשר האדם יוצא מן הסדר הראוי, הקב"ה "מעביר את הצורה" משום שתנאי השותפות לא קויימו.

<> בכת"י [שנג.] הוסיף כאן בזה"ל: "וידוע כי אין דבר בעולם אשר אין לו צורה, רק המים אשר אין להם צורה, ואינם שומרים שום תמונה וצורה. וידוע לכל משכיל וכו'".

<> לשונו להלן פכ"ד [לאחר ציון 29]: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסט.] כתב: "מצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "כל דבר שהוא כלה... מתיחס לחמרי, כי הצורה היא מקוימת. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ:] כתב: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה". וכן כתב להלן פמ"ד. ובנתיב התורה פי"א [תסח:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם, שתתן לו הצורה קיום, כי הצורה נותן הקיום". וראה למעלה פ"ז הערות 76, 135, להלן פי"ח הערה 78, פכ"ג הערה 193, פכ"ד הערות 30, 31, פכ"ה הערה 64, ופל"א הערה 39.

<> לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם, כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'. אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה" [ראה להלן פט"ז הערה 82, ופי"ח הערות 71, 72, 79]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכג:] כתב: "המים הם בעצמם דבר של אפיסה, כדכתיב 'וימס לבבינו ויהי למים', 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין המים דבר מקוים". וכן האריך בזה להלן פי"ח [לאחר ציון 69]. ולהלן פס"ב כתב: "'ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים' [תהלים קיד, ח]. כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם, לעשות ממנו אגם מים, שהוא דבר נמס כמו המים. וכל זה מפני שלא יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו, והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך חזקו ותקפו ללא דבר, נאמר 'ויהי למים', כדכתיב 'וימס לבב העם ויהי למים'". וכן הוא בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'" [ראה להלן הערה 51]. ולהלן פי"ט כתב על משה ואהרן "שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם".

<> אלא נאמר [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' ורוח אלקים מרחפת על פני המים". ואמרו חכמים [חגיגה יב.] "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה... רוח ומים, דכתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים'". הרי המים נבראו ביום ראשון למעשה בראשית, אך לא נאמרו עליהם לשונות של בריאה ויצירה. וכן העיר האדרת אליהו [בראשית א, א] בשאלתו השביעית שם, וז"ל: "מדוע לא נזכר בתהו וכו' וכן במים לשון בריאה". אמנם רש"י [בראשית א, א] כתב: "בראשית ברא - לא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו... ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו... אם כן תמה על עצמך שהרי המים קדמו, שהרי כתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים', ועדיין לא גילה המקרא בריית המים מתי היתה... על כרחך לא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום". ולכאורה לפי דבריו כאן אין מקום לומר "ועדיין לא גילה המקרא בריית המים מתי היתה", כי אי אפשר לומר לשון בריאה על המים מחמת מיעוט צורתם, לכך אין להוכיח דבר מהשמטת בריאת המים. ודע, שאכן זהו עומק שאלתו בגו"א שם [אות יג (י:)] על דברי רש"י אלו, שכתב שם: "אבל קשיא לי, מאי קושיא זאת 'ועדיין לא גלה בריאת המים מתי', שמא הא דכתיב 'ורוח אלקים מרחפת על פני המים' זו היא בריאתן". ופירושו, שמחמת שאי אפשר לומר להדיא על המים לשון "ויברא", הרי מה שניתן לומר הוא רק "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", ומכך נשכיל שאכן המים נבראו, וכפי שלמדו כך בגמרא [חגיגה יב.] שהובאה כאן. אמנם במדרש [שמו"ר יז, א] אמרו "וכן ברא המים ביום ג', שכינסן מעל הארץ [בראשית א, ט], ומשם קלוסו עולה".

<> הנה פתח בלשון "בריאה ויצירה" ["לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית"], וסיים בלשון "יצירה" ["וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם"]. והדבר מבואר על מי שכתב בדר"ח פ"ו מי"א [שפט:] בביאור ההבדל בין בריאה ליצירה, וז"ל: "כי לשון 'בריאה' נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי [ראה להלן פ"מ הערה 107]... ולשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה". לכך בתחילה נקט בשתי הלשונות שהיו ניתנות להאמר על בריאת המים [בריאה ויצירה], ומבאר שלשונות אלו לא נאמרו מחמת מיעוט הצורה של המים. לכך לבסוף נקט בלשון "יצירה", כי תיבה זו מורה יותר על הצורה, ש"הוא מלשון צר צורה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לו [עא.] ש"יצירה" מורה על הצורה, והובא למעלה פ"ד הערה 27, ובסמוך הערה 59. ובכת"י [שנג.] כתב: "במים אין קיום כאשר נגרים ארצה, ואין להם עמידה וקיום. ותראה בזה שהם רחוקים מן הצורה, נוטים אל פשיטות החומרי, ואין צורה בהם [ראה בסמוך הערה 60]. ומפני מעוט צורתם אשר בהם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית. ואף באור, שהוא דבר דק, נאמר [בראשית א, ג] 'יהי אור', ובמים לא נאמר 'יהי מים'... נמצא כי המים ענינם שאין בהם יצירה ובריאה". @**ומשמע מדבריו**^ כאן שיש על כל פנים צורה מסויימת למים, רק שהוא "מיעוט צורתם". וראה להלן הערה 63. אמנם להלן פס"ב כתב: "ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "המים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר נגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי" [הובא למעלה הערה 49]. ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים". ויל"ע בזה. וראה להלן פי"ח הערה 78. @**ואמרו במשנה**^ [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'". ובתפארת ישראל שם [ברכות פ"ו מ"ח אות מ] כתב: "שהכל נהיה בדברו - נראה לי דרצה לומר אף שלא נאמר במים בריאה בפירוש, ולא שייך לומר בהן 'אשר ברא', על כל פנים כיון ד'בראשית' [בראשית א, א] נמי מאמר הוא [ר"ה לב.], נודה לך 'שהכל נהיה בדברו' גם [על] המים, שלא נאמר בהם בריאה בפירוש".

<> חגיגה יב. "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחושך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה... חושך, דכתיב [בראשית א, ב] 'וחושך על פני תהום'". הרי החושך נברא ביום הראשון למעשה בראשית, אך לא נאמרו עליו לשונות של בריאה ויצירה, כי החושך מורה על ההעדר, וכמו שכתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה פ"ח [תטז:] כתב: "כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא 'חושך'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה" [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערה 243, להלן פל"ג הערה 78, ופל"ד הערה 5, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה]. ובכת"י [שנג.] כתב: "וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה, מפני מיעוט הצורה שיש בו. וכל הדברים אשר אין בהם צורה לא נאמר בו בריאה ויצירה". @**ואם תאמר**^, והרי נאמר [ישעיה מה, ז] "יוצר אור ובורא חושך", ומדוע שם נאמרה לשון בריאה על החושך. והחזקוני [בראשית א, ב] כתב: "וחושך על פני תהום - א'ברא' קאי, הקב"ה ברא חושך על פני תהום, שהחושך בריאה היא, כדכתיב 'יוצר אור ובורא חושך'". וההעמק דבר [בראשית א, ה] וקול אליהו [שמות י, כא] הוכיחו שהחושך הוא בריאה מהפסוק "ובורא חושך". ואולי המהר"ל יבאר זאת כפי שכתב הרמב"ן [שמות ד, יא], וז"ל: "והרב אמר במורה הנבוכים [ג, י] כי המסיר קנין יאמר בו שפעל האפיסה, כי יאמרו במי שיכבה הנר שהביא החושך. וכן על דעתו 'יוצר אור ובורא חשך'". ובדרשות הר"ן, הדרוש השלישי כתב: "החושך שהוא העדר האור אינה נתלה בפועל, רק בהעדר סבת האור. ולכן לא תתכן בו פעולה ובריאה כי אם בהעדרה, לפי שאיננו ענין בעצמו, רק העדר ענין אחד... אמנם, כבר כתבו החכמים שעל צד ההעברה הלשונית יאמר על מי שהוא ביטל סבת הקנין שהוא חידש ההעדר. וזה אמרו 'יוצר אור ובורא חושך'. אע"פ שלא תתכן בחושך בריאה, כי אין עלתו רק העדר סבת האור. ועל זה הענין יאמר במי שכבה הנר שהוא חידש החושך". הרי אמירת לשון בריאה על החושך היא "ההעברה הלשונית" וביטוי מושאל. לכך בתחילת התורה, כאשר תיבת "ברא" מוזכרת לראשונה, היא תאמר בצורתה הנכונה והמדויקת, ולא בהעברה לשונית ובבטוי מושאל. וכבר השריש רבי צדוק הכהן בספרו ישראל קדושים, תחילת אות ז, וז"ל: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר בפעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה למעלה פ"ט הערה 155, ולהלן פל"ז הערה 45.

<> פירוש - המדרש מחולק לפרשיות, ופרשה זו מתחילה במלים [בראשית א, ט] "ויאמר אלקים יקוו המים", והוא בב"ר ה, א, בשנויי לשון.

<> "דרש מדכתיב 'יקוו'... פירושו יהיו נקווים לצרכי לעתיד לדור אנוש ודור הפלגה" [מתנו"כ שם].

<> לפנינו במדרש ליתא לתיבת "דיורין", אך כך אמרו בב"ר כח, ב, ובילקו"ש ח"א רמז ז.

<> "שלא היה אז בעולם רק מים" [מתנו"כ שם].

<> לפנינו במדרש הלשון הוא "אמר הקב"ה, יפנו אלו, ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם".

<> שאין למים צורה שלימה, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קצד.]: "[ישראל] הם צורה אל כלל העולם, כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין נחשב לכלל... ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל, כי כל הדברים הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה... כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". ובנצח ישראל פי"ד [שמח.] כתב: "שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים... ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה, רודה בדגת הים וכו'. לא זכה, נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 71, להלן פי"ט הערה 75, וראה בסמוך הערה 67]. @**ובגו"א בראשית**^ פ"ב אות לו [עא.] ביאר את המושג "צורה". ומדובר שם ביחס של אדם הראשון לבעלי החיים, שבטרם שנברא האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על בעלי החיים [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם בזה"ל: "אל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא. כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את בעלי החיים] שיהיו תחת האדם". הרי ש"צורה" היא נותנת כיוון ומטרה אל החומר. לכך כל עוד שלא נברא האדם, היו בעלי החיים משוללים כיוון ומטרה, ורק לאחר יצירת האדם נקבע הכיוון והמטרה של בעלי החיים [הובא למעלה פ"ד הערה 27, להלן פכ"ג הערה 181, ופכ"ה הערה 84].

<> לשונו בכת"י [שנג.]: "במים אין קיום כאשר נגרים ארצה, ואין להם עמידה וקיום. ותראה בזה שהם רחוקים מן הצורה, נוטים אל פשיטות החומרי, ואין צורה בהם" [הובא למעלה הערה 51]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי המים הם פשוטים ביותר". וראה בסמוך הערה 63.

<> דברים אלו מבוארים היטב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח:], וז"ל: "כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן... וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות... ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם... שאף על גב שהיה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן, שכאשר נברא העולם היה תוהו ובוהו, אם כן נחשב זה בריאה, מכל מקום אחר כך נחרב, כאשר נבראה הבריאה אשר רצה השם יתברך, ואז נחרבו אותם שהיה שם מציאות עליהם... כלל הדבר, שביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור, כמו שאמר הכתוב בפירוש [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום'. והכתוב משמע שבתחלת הבריאה לא היה עדיין הבריאה שלימה, ולא היה שם מציאות גמור... שהיה עליהם שם מציאות בתחילת הבריאה, ואחר כך נחרבו, ואין נכללים עם המציאות שהוא מציאות גמור" [ראה להלן פכ"ג הערה 48].

<> במים.

<> לשונו בכת"י [שנג.]: "אף לפי מעוט צורתן, והם פשוטים, ואין בהם מציאות גמור". ולמעלה בהקדמה שניה [קיג:] כתב: "כל מים יש בהם הרכבה, ואינם פשוטים לגמרי", ושם הערה 379.

<> אודות שמכל מציאות עולה שבח לממציא, כן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א] מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה. אבל המדרש הזה בא לומר כי אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך... כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם, רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו' [ראה ברכות מג:]. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ז [קפז.]. ובנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.] כתב: "הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך [כתובות ח.]. כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו". וראה להלן פל"ו הערה 92.

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [רכ.]: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם" [ראה להלן פכ"ג הערה 48]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 27, ולהלן פכ"ב הערה 112].

<> יש להבין מהי הדגשתו "הבורא האמיתי", ומה היה חסר ללא תיבת "האמיתי". ובכת"י [שנג.] כתב משפט זה כך: "ואמר הקב"ה לברוא את האדם עיקר היצירה והבריאה, והוא יהיה הוראה על הבורא האמיתי". ונראה ש"הבורא האמיתי" הוא כמו לשונו שכתב למעלה [לאחר ציון 62] "אמתת מציאותו יתברך", שהאדם מורה ביותר על אמתתו יתברך, מצד שיש לו צלם אלקים, ובזה יש לו צורה משותפת עם הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 46.

<> מבאר שעדיפות האדם על פני שאר נבראים היא מפאת שאדם "יש לו צורה". וכן מוכח מהמדרש [ב"ר ח, א], שאמרו שם "אף בקילוס אינו בא [האדם] אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב [תהלים קמח, א] 'הללו את ה' מן השמים וגו'', ואומר כל הפרשה. ואחר כך [שם פסוק ז] 'הללו את ה' מן הארץ וגו'', ואומר כל הפרשה. ואחר כך אומר [שם פסוקים יא-יב] 'מלכי ארץ וכל לאומים בחורים וגם בתולות'. אמר רבי שמלאי, כשם שקילוסו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף, כך ברייתו אינה אלא אחר בהמה חיה ועוף. מה טעמיה, שנאמר [בראשית א, כ] 'ויאמר אלקים ישרצו המים', ואחר כך [שם פסוק כד] 'ויאמר אלקים תוצא הארץ וגו'', ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויאמר אלקים נעשה אדם וגו''". והרי הטעם שאדם נברא לאחרונה הוא מחמת היותו הצורה לעולם [כמבואר למעלה הערה 59], וזה נתלה בקילוסו שבא לאחר קלוסם של שאר הנבראים, נמצא מוכח שהיותו צורה לעולם מרוממת את קילוסו מעבר לקילוסם של שאר הנבראים. @**ואם תאמר**^, הרי במדרש שהביא למעלה [ב"ר ה, א] תלו את עדיפות קילוס האדם על פני שאר הנבראים במה שהאדם הוא מדבר, שאמרו שם "אמר הקב"ה, מה אם אלו שאין להן לא פה ולא אמירה ולא דיבור, והרי הן מקלסין אותי, כשאברא אדם על אחת כמה וכמה". ואם כן קשה, מנין למהר"ל לפרש שכוונת המדרש היא לעדיפות האדם מחמת צורתו, ולא לעדיפות האדם מחמת דיבורו, וכפי ההבנה הפשוטה של המדרש. ויש לומר, שהוקשה לו מדוע המדרש מעמיד רק את קילוס המים כנגד קילוס האדם, ולא את קילוסם של כל הנבראים שאינם מדברים כנגד קילוס האדם, שהרי כל הנבראים מקלסים את ה', וכמבואר במדרש שהובא בתחילת הערה זו. ובעל כרחך שיש כאן "זה לעומת זה" מיוחד ומסוים בין מים לאדם. והואיל והמאפיין המובהק של מים הוא מיעוט צורתם, בהכרח שהמאפיין המובהק של האדם העומד כנגדם הוא רבוי צורתו. ועוד יש לומר, שאם כוונת המדרש היא לכח הדיבור בלבד, לשם מה נקט ברבוי לשונות, שאמרו במדרש [ב"ר ה, א] "מה אם אלו שאין להן לא פה, ולא אמירה, ולא דיבור, והרי הן מקלסין אותי". ובאיכ"ר [א, נב] הוסיפו בבא רביעית, שאמרו: "ומה אם אלו שאין להם לא פה, ולא לשון, לא אמירה, ולא דיבור, כך מקלסין אותי". ומדוע לא אמרו רק "ומה אם אלו שאינם מדברים" [השוה לרש"י במדבר כ, יב שכתב "ומה סלע זה שאינו מדבר"]. לכך אין לומר שאיירי רק בדיבור של האדם, אלא בצורה של אדם המתבטאת בכל מערכת הדיבור של פה, לשון, אמירה ודיבור [יבואר בסמוך]. ועוד יש לומר, שמשמעות המדרש היא שמעלת האדם שהביאה בתחילה לבריאתו בעולם, היא גופא הביאה לבסוף לסילוקו מהעולם [בדור המבול הפלגה ואנוש]. ובאיכ"ר [שם] מבואר כן להדיא, שאמרו שם "ומה אם אלו שאין להם לא פה ולא לשון לא אמירה ולא דיבור כך מקלסין אותי, &**לכשאברא בני אדם**^ על אחת כמה וכמה. &**וכיון שברא בני אדם**^ עמדו דור אנוש ודור המבול ומרדו בו". ואם איירי בכח הדיבור גרידא, יתמה מדוע דיבורו של אדם מביאו למרוד בה'. אך אי איירי בצורת אדם שעליה מורה הדיבור, יובן היטב כיצד רבוי הצורה של אדם מביאו למרוד בה', וכפי שמבאר והולך. @**ומעתה מוטל**^ עלינו לבאר, כיצד דיבורו של אדם מורה על צורתו. ודבר זה נתפרש בכמה מקומות בספריו. וכגון, להלן פכ"ח [לאחר ציון 26] כתב: "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר שהוא חבור נשמה עם הגוף כמו שיתבאר, וכח המדבר הוא גמר צורתו". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "בפרק קמא דתענית [ה:]... אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה... ואף על גב שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כל כך שמא יקדים קנה לוושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבא לידי זה. מכל מקום מאחר כי דבר זה דהיינו לשיח בסעודה הוא יציאה מן הסדר, כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו, שהוא חסר. והדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו, ומצד הצורה האדם מושלם ואין צריך לקבל השלמה, כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר [ראה להלן פי"ז הערה 15]. ולכך אמר שאין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לוושט, כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר, והוא מקבל האכילה. והדבור הוא לאדם מצד השלמתו, במה שהוא חי מדבר. ולכך יש להם גם כן כלים מיוחדים, דהיינו הוושט לקבלת הסעודה, והקנה שהוא לדיבור. כי האחד משמש לגוף, הוא הוושט, והשני כלי לצורה, הוא כח הדברי... ולכך אין לשיח בסעודה, כי מחולקים הם אלו שנים". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם... הדבור היא צורה נבדלת של האדם, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', והיא צורה לאדם. ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא. אבל 'לנפש חיה' כתיב, וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "הפה שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה... והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה... כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה, והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי". ובפתיחה לאור חדש [קסא.] כתב: "הדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר'" [הובא למעלה פ"ג הערה 73]. ובח"א לשבת לג. [א, כה:] כתב: "חטא זה נקרא 'נבול פה', שמנבל את פיו, והוא חוטא בצורת האדם, שהוא הפה. ולכך אמר לפני זה שבשביל חטא נבול פה צרות רבות וגזירות מתחדשות, כל זה בשביל שחוטא בצורה, שהוא כל האדם... כי צורת האדם הוא הפה, ועל ידי הפה הוא מציאות האדם, שהרי מציאות הדבר כאשר נגמר צורתו". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון [של חטא המרגלים], כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". וראה להלן פכ"ח הערה 17.

<> "רוב הצורה שלו" - רבוי הצורה שלו, לעומת המים שיש להם "מיעוט צורה".

<> פירוש - לעומת המים שהיו מקלסים לה' ואומרים [תהלים צג, ד] "אדיר במרום ה'", בני אדם נטו לצד האחר לגמרי, ואמרו "אין פלטין זו של מלך, שלנו היא" [לשון הב"ר ה, א].

<> נראה לבאר דבריו, שכבר השריש כמה פעמים שאין שתי צורות יכולות להיות ביחד, אלא הן נעשות צוררות זו לזו. וכגון, למעלה פ"ג [רי.] כתב: "כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו". ולמעלה פ"ד [רמב:] כתב: "כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה... כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה". ובבאר הגולה באר החמישי [כח:] כתב: "ואין צורה מקבל צורה". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] כתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [ראה למעלה פ"ג הערות 73, 84, פ"ד הערות 129, 133, פ"ט הערה 242, פ"י הערה 58, פי"ג הערה 37, ולהלן פי"ט הערה 133]. לכך היות האדם בעל צורה מביאתו שימרוד בה', שה' הוא צורת העולם. ולהלן פכ"ה [לאחר ציון 63] כתב: "כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים".

<> כמו המים שהיו בתחילת הבריאה.

<> "ואין ספק כי בהם [במים] יש גם כן מה שהם מורים על אמתת מציאותו יתברך, אף לפי מיעוט צורתן, מכל מקום יש בהם מציאות מה, ואותו מציאות יש בו שבח לממציא" [לשונו למעלה לאחר ציון 61].

<> "אמר הקב"ה, יפנו אלו, ויעמדו ויבואו אותן שישבו בהן מקודם" [לשון הב"ר ה, א].

<> אמרו חכמים [סנהדרין צב:] "ואם תאמר אותן שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהן את עולמו... צדיקים מה הן עושין ["ויהיה עולם זה חרב אלף שנים, אותן צדיקים היכן הם, הואיל ואינן נקברין בארץ" (רש"י שם)]. הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים, ושטין על פני המים". ובח"א שם [ג, קפו.] כתב: "דבר זה יש להבין מה שאמר ש'שטין על גבי מים', כי המים הם התחלת העולם, וכאילו אמר כי יהיה להם להצדיקים מדריגה למעלה שהיא על תחלת העולם. וזה שאמר שיעשה להם כנפים ושטים על המים". @**ובמוסף של יוה"כ**^ בפיוט על עשרה הרוגי מלכות, אומרים "שרפי מעלה צעקו במרה זו תורה וזו שכרה... ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים". ובספר בית קלם [כרך א, עמוד תלו], מובא: "כה אמר הגאון הצדיק רבי דניאל מובשוביץ זצוק"ל הי"ד, ראש בית התלמוד בקלם, לתלמידיו הקדושים והטהורים כשעמדו למסור נפשם בשמחה לקדש שם שמים: הרי השאלה היא גדולה ועצומה 'זו תורה וזו שכרה', ומה פרושה של התשובה 'אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים'. אלא שהעולם הגיע למצב כזה שלא היתה לו יותר זכות קיום, והוא היה ראוי לכליון מוחלט... לכן נבחרו עשרה הרוגי מלכות כדי שהם במותם על קידוש ה' יכפרו על העולם כולו. ואם שרפי מעלה יעכבו את הגזרה, לא יהיה מה שיכפר על העולם, ולא תהיה ברירה אלא להפכו למים". והפירוש הוא שבאותה שעה לא היה לעולם קיום כפי שהוא בעל צורה, אלא יהיה צורך להחזירו למצבו הראשוני של [בראשית א, ב] "ורוח אלקים מרחפת על פני המים". וזהו המשך הפיוט שם "אהפוך את העולם למים, לתוהו ובוהו אשית הדומים", וכמבואר כאן בדברי המהר"ל. @**והנה בספר**^ דף על דף [שבועות לו.] כתב: "קשה, כיצד 'ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים', והלא הקב"ה נשבע שלא יביא עוד מבול לעולם [זבחים קטז.]. ותירץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהמבול הינו עונש מחייה ע"י מים, ומוגבל בזמן ככתוב [בראשית ז, ד] 'אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את כל היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה'. מה שאין כן 'אהפוך את העולם למים' הנאמר בפיוט, שהכוונה להחזרת העולם למצב ההתחלתי של בראשית לפני בריאת האור והחושך שביום הראשון, ככתוב 'והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים'. נמצא שההבטחה שלא להביא עוד מבול היתה הבטחה שלא להעניש ולמחות את החוטאים בעונש כזה על ידי מים, ומוגבל בזמן. אבל אם יווצר מצב שאין לבריאה זכות קיום, או אז יחזור העולם למצבו כבראשית לפני הבריאה. ועל זה אמר בפיוט כי אם אשמע קול אחר הרי זה יחשב שאין לעולם זכות קיום, וממילא יחזור העולם לבראשית, ויהפך כולו למים".

<> אודות דור אנוש שנאבדו במים, כן כתב רש"י [בראשית ו, ד] "ראו באבדן של דור אנוש, שעלה אוקיינוס והציף שליש העולם". וסיסרא נאבד על ידי נחל קישון, וכמו שנאמר [שופטים ה, כ-כא] "מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא נחל קישון גרפם וגו'", ופירש רש"י [שם פסוק כא] "גרפם - טאטם מן העולם, כמגרפה זו שגורפת את האפר מן הכירה". ופרעה נאבד בקריעת ים סוף [שמות יד, כח]. ואמרו בגמרא [גיטין נו:] שטיטוס הרשע אמר "כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים", ופירש רש"י שם "סיסרא - נחל קישון גרפם". ובמדרש שהביא למעלה [ב"ר ה, א] הזכירו גם את דור ההפלגה. ובב"ר [לח, י] ביארו שעל דור הפלגה "הציף עליהן הים, והציף שלשים משפחות מהן".

<> לשונו להלן פי"ח [לאחר ציון 84]: "כאשר רצה הקב"ה למחות כל צורה, הביא עליהם מבול מים למחות הצורה, שכן משמע לשון 'וימחו' [בראשית ז, כג], שבא עליהם מחוי הצורה, כמו שהתבאר אצל 'הבה נתחכמה'". ולהלן בכת"י [שצח:] כתב: "כבר רמזנו לך שאין דבר מתגבר על האדם כמו מים, כאשר רמזנו לך בפרק י"ג [בנדפס הוא פרקנו]". וראה להלן פ"כ הערה 13.

<> לשונו להלן פי"ח [לאחר ציון 89]: "שיש צורה הגוברת על המים, והיא צורה של משה רבינו עליו השלום, ובשביל אותה מעלה שיש בעולם, לא היו קלים לאבד על ידי מים צורת העולם... שלא היו יכולים לו המים להיות גוברים על הצורה. וזהו טעות האצטגנינים של פרעה, שהיו סוברים שיהיה מושיען נלקה על ידי מים בלא חטא, וזהו טעותם, כי בלא חטא אין המים גוברים עליו ושולטים עליו כלל, רק על ידי חטא היה". ומתק לשונו כאן מורה שהחטא ממעט את צורת האדם, שכתב כאן "וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר הצורה". וכן אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר [תהלים מט, יג] 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "פירוש מפני כבוד הצלם אשר הוא נבדל, ולפיכך מוראו של אדם שנברא בצלם אלקים, על כל חיות השדה... שהצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי מצד הצורה נחשב האדם מלך בתחתונים... ובשעה שהאדם חוטא נראה האדם כמו בהמה, וצורה האנושית נטלת ממנו" [הובא למעלה פ"ד הערה 70].

<> בכת"י [שנג:] הוסיף כאן: "והבן זה מאוד איך המים הם ראשונים להעביר את הצורה. כי כאשר אין הצורה ישרה בעיני ה', הנה הוא מעביר אותה במעוט צורה. ולפיכך גוברים המים אשר הם קודמים לצורה, ובהם מעביר הצורה, והבן דבר זה היטיב". ואמרו בגמרא [גיטין נו:] שטיטוס הרשע אמר "כמדומה אני שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא במים, בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים", ובנצח ישראל פ"ה [קכו.] כתב: "אין גבורתו אלא במים. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח כל היקום'. כי האדם יש לו צלם ודמות. ומפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קז:] כתב: "הקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים', שנתן לו צורה. והקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם... ואל יקשה לך, שדבר זה שייך בצורה המצויירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמכל מקום אבוד המים מחוי נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו אבוד לעצם שלהם. ובחבור גבורות ה' נתבאר זה בכמה מקומות. ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא" [ראה להלן פי"ח הערה 85]. ואודות כח השטיפה של מים, כן ביאר בדר"ח פ"ב מ"ו [תר:]. ובדרוש על התורה [לב:] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא ב'קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים... לפעמים השם יתברך מחריבם ושוטפם [את הרשעים] לגמרי, והוא בדמיון 'וענן כבד'. כי הענן בו המים השוטפים את הכל, עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול, פרעה, וסיסרא, וכיוצא. ולכך אמרו ז"ל כי השם יתברך נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע אין כחו אלא במים כמו שאמר שם בגיטין [נו:]. והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל" [ראה למעלה הערה 44].

<> בראשית ט, ט-יא "ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם אחריכם וגו' והקמותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ". אמנם לפני כן נאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה, אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה, וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". ובגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "והקשה הרא"ם [שם], שלמה לא הביא ראיה ממה שכתוב [בראשית ט, יא] 'והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת וגומר', ולמה הוצרכו להביא ראיה מן 'אשר נשבעתי מעבור מי נח'. ויראה דחילוק יש בין ברית לסתם שבועה. כי כריתות ברית הוא בין שני אוהבים, ואם האוהב האחד מפיר הברית והאהבה, הברית בטל. ואם היו חוטאים בעלי הברית, לא היה הברית מועיל, רק אם היה צדיק אחד בעולם לא היה מביא המבול. ולפיכך נשבע, כי דווקא הברית שהוא בין שני אוהבים אם האחד אינו עושה כמו האוהב ונעשה שונאו, הברית בטל, ויכול השני לעבור הברית, אבל השבועה היא על כל פנים, ולא תליא בשום אהבה, רק שכך נשבע שלא יביא מבול" [ראה להלן פי"ז הערה 143, פכ"ז הערה 11, ופל"ו הערה 97]. ואם כן, מדוע כאן מגביל את דבריו לברית ["כאשר הקים הקב"ה ברית עם נח"], הרי נעשתה כאן שבועה המחייבת יותר. ויל"ע בזה.

<> של מים, אך יכול להעביר אש וגפרית.

<> פירוש - אם מטרת הברית עם נח היתה למנוע השחתת העולם בעתיד, הרי מטרה זו לא תושג, כי עדיין השחתת העולם אפשרית על ידי מבול של אש וגפרית. ומה שנקט ב"אש וגפרית" אינו במקרה, אלא מביא בזה את לשונו של רבי מאיר בתוספתא תענית פ"ב מי"א, שאמרו שם "'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי וגו'' [ישעיה נד, ט], רבי מאיר אומר, מבול של מים אין, אבל מבול של אש ושל גפרית יש... רבי יוסי אומר, מבול של מים אין, אבל מבול של דבר לעובדי כוכבים לימות המשיח יש". הרי שנקט בלשונו של רבי מאיר. ומרבי יוסי משמע שאף מבול של אש וגפרית לא יביא, ורק לעתיד לבא יפר הקב"ה את הברית הזאת, ויביא על האומות מבול של דבר. ועל פי זה תתישב סתירה גלויה בין שתי גמרות; בגמרא בסוטה [יא.] אמרו "באו ונחכם למושיען של ישראל, במה נדונם. נדונם באש, כתיב [ישעיה סו, טז] 'כי באש ה' נשפט וגו'' ["וכן ישיב לנו גמול" (רש"י שם)]... אלא בואו ונדונם במים, שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר [ישעיה נד, ט] כי מי נח זאת לי וגו'" [הובא למעלה לאחר ציון 21]. הרי ששבועת הקב"ה היא לא להביא מבול של מים דוקא, אך יוכל להביא מבול של אש. אך בגמרא בזבחים [קטז.] אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... אמר להם [תהלים כט, י] 'וישב ה' מלך לעולם', כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם. אמרו לו, מבול של מים אינו מביא, אבל מבול של אש מביא, שנאמר [ישעיה סו, טז] 'כי באש ה' נשפט'. אמר להן, כבר נשבע שאינו משחית כל בשר". ופירש רש"י שם "אמר להם וישב ה' מלך לעולם - כבר נשבע שיהא מלך לעולם על בריותיו, ולא ישחיתם". הרי ששבועת הקב"ה היא לא להשחית את העולם גם באופן של "מבול של אש", ודלא כגמרא בסוטה. והמהרש"א שם בזבחים עמד על זה, וז"ל: "יש להקשות דמהכא משמע דבכלל שבועת מי נח דגם באש ובשאר דברים אין הקב"ה מביא מבול לעולם, ובפ"ק דסוטה... משמע מזה דשבועת מי נח לא היה על מבול של אש" [ותשובתו שם אינה כדעת המהר"ל]. והמהר"ל יוכל לתרץ שהואיל ומצינו בזה מחלוקת תנאים בתוספתא בתענית, ניתן לומר שהגמרא בסוטה היא כר"מ, והגמרא בזבחים היא כרבי יוסי [ראה בספר זבחי אפרים (זבחים שם)].

<> בפרק זה. ומבאר שהברית עם נח לא נועדה למנוע השחתת העולם בעתיד, אלא למנוע העברת צורת העולם בעתיד, והעברה זו שייכת רק על ידי מבול של מים, ולא על ידי מבול של אש וגפרית. ונקודה זו מבוארת היטב בח"א לגיטין נו: [ב, קז:], וז"ל: "הקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אף על גב שהאש שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומכל מקום אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה".

<> "ענין זה" - העדר הצורה של מים. והוא להלן פרקים יז, יח [הערה 84], מ, סב. ולהלן ס"פ כג כתב: "וזהו הפך המים שאין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". וראה להלן פי"ז הערה 128. והנה הבטוי "בעזרת הצור" אינו נמצא כלל בספריו, ובספר זה כתב הרבה פעמים "בעזרת ה'" [למעלה בהקדמה שניה לפני ציונים 246, 344, ס"פ ד, ס"פ י, להלן פל"ו, ס"פ מד, ס"פ מט, ס"פ עב, ועוד]. אך הואיל וכאן עוסק בענין של צורה, לכך נקט בלשונו "בעזרת הצור", לשון נופל על לשון. ובדרשת שבת תשובה [עז.] כתב: "הצד"י גדולה של 'הצור' [דברים לב, ד (ראה מנחת שי שם)], כי ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה... שהרי האדם נברא בצלם אלקים, ולכך כתוב 'הצור תמים פעלו', שהשם יתעלה שהוא הצור, ברא האדם, וברא היוצר הצורה בצלמו ודמותו, הכל שיהיה בריאתו שלימה ותמימה". ולהלן סוף פל"ו [לאחר ציון 182] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות, בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". הרי כאשר עוסק בענייני מתן תורה כתב "בעזרת נותן התורה". וכן הוא בתפארת ישראל ר"פ ב. וראה להלן פט"ו הערה 35, ופל"ו הערה 184.

<> סנהדרין צ. "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ולהלן פל"ב [לאחר ציון 63] כתב: "כל מדותיו של הקב"ה הוא מדה כנגד מדה, [לכך] צריך אתה לומר שהיה במכות גם כן מדה כנגד מדה, שאם לא כן לא הביא הקב"ה עליהם מכה זאת, אף על גב שטעם יש בה, סוף סוף צריך שיהיה שעבוד ישראל דומה אל המכה כדי שיקיים בהם [בראשית טו, יד] 'וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי', ודין הקב"ה מדה כנגד מדה". ובגו"א בראשית פל"ח אות יד [רנ:] כתב: "כי מדותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה". ובדר"ח פ"ה מ"ח [ערב:] כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". @**ובביאור הנהגה זו**^ מצינו שביאר שני טעמים; (א) בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך" [ראה להלן פט"ז הערה 90, ופכ"ג הערה 37]. ולפי טעם זה יש לדון מדוע יש "מדה כנגד מדה" גם בנוגע למתן שכר, וכמו שאמרו [סוטה יז.] "בשכר שאמר אברהם אבינו [בראשית יד, יג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל', זכו בניו לב' מצות; חוט של תכלת, ורצועה של תפלין". וכן כתב רבינו בחיי [שמות יד, לא] "הכל מדה כנגד מדה בין בעונש בין בשכר". (ב) בח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקז.]: "בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם איירי בעונש של "מדה כנגד מדה" כמו שמבאר שם. ולפי טעם זה לא יקשה ממתן שכר, כי גם מתן שכר צריך להיות דומה אל המעשה שעשה. וראה להלן פל"ב הערה 64.

<> פירוש - המצריים ידעו שהנהגתו של הקב"ה היא "מדה כנגד מדה", ולכך תפסו תחבולה לשעבד את ישראל באופן שהנהגה זו לא תוכל להתבצע, וזהו לדונם במים, כי הקב"ה כבר נשבע שלא יביא מבול מים, ועונש אחר לא יביא, כי אין זה "מדה כנגד מדה". וכן פירש רש"י [סוטה יא.] "במה נידונם - שלא יוכל לדון אותנו בו, שידענו מדרכיו שמדד מדה כנגד מדה לדור המבול ולאנשי סדום" [הובא למעלה הערה 23].

<> בא לבאר את המשך דברי הגמרא [סוטה יא.] "והן [המצריים] אינן יודעין שעל כל העולם כולו אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא", והובא למעלה לאחר ציון 25.

<> לשונו בכת"י [שנג:] "אבל צורה פרטית אין זה בכלל". ונראה לבאר זאת כי לצורה פרטית אין את מעלת הצורה "כי הצורה היא התפשטות החמרי" [לשונו בח"א לשבת סג. (א, מ.)], והפרטי בעצם הוא דבר חומרי, וכמו שכתב להלן פט"ז [לאחר ציון 51], וז"ל: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי פרטי". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם [ראה להלן פ"מ הערה 107]... [אבל] כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי". לכך אין בהעברת צורה פרטית ביטול מעלת הצורה בעולם, כי מעיקרא לא היתה לצורה פרטית את המעלה העליונה שיש לצורה. וראה להלן הערה 109, ופט"ז הערה 53.

<> בא לבאר את הטעם השני שאמרו בגמרא [סוטה יא.] בביאור טעותם של המצריים, שאמרו שם "אי נמי, הוא אינו מביא, אבל הן באין ונופלין בתוכו. וכן הוא אומר [שמות יד, כז] 'ומצרים נסים לקראתו'", והובא למעלה לאחר ציון 25.

<> פירוש - מחוי הצורה על ידי מים נעשה דוקא באופן דממילא, ולא על ידי מעשה מוגדר ומסויים. שכאשר הצורה שרויה במים העולים ומתגברים עליה, אזי המים [החסרים צורה] מטשטשים את הצורה, ובזה הם מבטלים את יחודה, שהצורה נסתלקה והלכה לה מפאת התגברות המים המטשטשים אותה.

<> פירוש - כאשר משליך את האדם אל המים, בזה הוא כמו משליך את האדם אל כל דבר שיכול להמיתו, שעל ידי מעשה ההשלכה לדבר הממית יומת האדם. ואין הבדל בין השלכת אדם למים לבין השלכת אדם לאש, שבשתיהן נעשה מעשה מוגדר ומסוים הממית את האדם, ואין זה נדון כמחוי הצורה על ידי מים. ובכת"י [שנד.] הוסיף כאן: "ולא היה השבועה רק שלא להעביר מי המבול, שזהו העברת [צורת] הנמצא על ידי העברת המים".

<> "ועלינו מן הארץ מבעי ליה - יגרשונו מן הארץ, מאי 'ועלה', הלואי שיצאו שונאיהם מארצם, הואיל ויראים מפניהם" [רש"י שם]. ופירושו, שפשוטו של מקרא מורה שהמצריים פחדו שישראל יעזבו את ארצם. ועל כך תמוה, מדוע שיפחדו מכך, אדרבה, זהו טובתם ורצונם, שישראל המייראים אותם יעזבו את ארץ מצרים וישארו את המצריים לבדם. אמנם המהר"ל בסמוך יבאר באופן אחר. ונראה שלא פירש כרש"י בגמרא, כי רש"י בחומש [שמות א, י] יישב הערה זאת, שכתב: "ועלה מן הארץ - על כרחנו". ובגו"א שם אות ח [יד.] ביאר דברי רש"י, שכתב: "ועלה מן הארץ על כרחנו. דאם לא כן, מאי אכפת להו, כל אדם רוצה שיעלו לוחמיו מן הארץ". אבל עכשיו שישראל יעלו מן ארצם על כרחם של המצריים, שוב אין זו טובה למצריים, אלא רעה, וכפי שביאר הרא"ם שם, וז"ל: "עלה מן הארץ על כרחנו. פירוש, אף על פי שהנלחם עם אנשי המדינה, כשיעלה משם וילך לו, הוא לטובתן של אנשי המדינה, מכל מקום מצד שהיו [המצריים] תופשין אותן בהכרח, ועכשיו [ישראל] יצאו מידם בעל כרחם, נחשב להם זה לרעה".

<> בגמרא שלפנינו איתא "כאדם שמקלל את עצמו, ותולה קללתו בחבירו". ובעין יעקב איתא "כאדם שמקלל את עצמו, ותולה קללתו באחרים". הרי שהשמיט את התיבות "שמקלל את עצמו", וכתב "קללתו באחרים" כעין יעקב, ולא כתב "קללתו בחבירו" כגמרא. וכבר נתבאר למעלה [הערה 3] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

<> פירוש - אם כוונת המצריים באומרם "ועלה מן הארץ" היא שישראל יעזבו את ארץ מצרים, אזי לא היה להם לומר כך, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם המצריים חששו שישראל יהיו כל כך רבים וחזקים מהם שיוכלו לצאת ממצרים בעל כרחם, מדוע לא חששו המצריים לצרה גדולה יותר, והיא שישראל יטלו מהם את ארצם, ויגרשו אותם ממנה. ובגו"א שמות פ"א אות ח [יד.] כתב שהצרה הגדולה יותר שהיה למצריים לחשוש ממנה היא שישראל יהרגו אותם, ויובא בהערה הבאה.

<> פירוש - המצריים אכן חששו שהם עצמם יגורשו מארצם, וביטאו חשש זה בכך שאמרו שישראל יעלו מן הארץ, אך כוונתם היתה שהם עצמם יעלו ויגורשו מארצם. וכן כתב רש"י [שמות א, י]: "ורבותינו דרשו כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים, והרי הוא כאילו כתב ועלינו מן הארץ, והם יירשוה". ובגו"א שמות פ"א אות ח [יד.] כתב: "ורז"ל הוקשה להם, כי אחר שילחמו בהם ישראל, יהרגו גם כן את מצרים, ולמה להם לומר 'ועלה מן הארץ', ולא יותר. ולפיכך דרשו ז"ל כאדם שתלה קללתו בחבירו, והכוונה להם שהם יעלו מן הארץ, כי ישראל ילחמו בהם, ואם לא יברחו המצריים ויעלו מן הארץ, יהרגום". ובכת"י [שנד.] כתב את דבריו כאן ודבריו בגו"א כשני הסברים שונים, וז"ל: "פירוש, מדכתיב [שמות א, ט] 'עצום ורב ממנו', לא היה לומר שיעלה המה [ישראל] מן הארץ, כי אם יעלו [המצריים] מן הארץ על ידי רבויים בעל כרחם של מצרים, גם כן יגרשו את מצרים מן הארץ, ולמה אמר 'ועלה מן הארץ'. ועוד, שכתב [שמות א, י] 'ונוסף גם הוא על שונאינו', כמו שהשונאים אינם רוצים לעלות מן הארץ, רק לכבוש את הארץ בכח, והם [ישראל] הנוספים עליהם, אם כן יהיו רוצים ישראל לכבוש הארץ, ולא לעלות. אלא שהיו תולים קללתם באחרים".

<> כמלוקט למעלה הערה 32.

<> לאחר ציון 30.

<> פירוש - אם תיבת "עליו" מוסבת על העם, אין כאן שום מיעוט, ולכך בהכרח שאין היא מוסבת על העם. ובכת"י [שנד:] כתב משפט זה ביתר בהירות, וז"ל: "לא יתכן לפרש אותו על כלל העם, שצריך לפרש 'עליו' ולא על אחר, וזה לא יתכן, שהרי אם נפרש זאת 'עליו' על הכלל, אין כאן מיעוט". ובהמשך הכת"י שם הביא טעם אחר מדוע הוקשה לחז"ל לומר על העם לשונות של "לו" ו"עליו", ולא הוקשה להם לשונות של [שמות א, ט] "רב ועצום". ודבריו שם הם כהסברו הראשון בגו"א שמות פ"א אות ז [יא:], שלא הובא עד כה. ונביא את דבריו בגו"א שם, כי הם כתובים באופן ברור יותר מהנכתב בכת"י, וז"ל: "והא דלא דרשו במלת 'עצום ורב', אף על גב דהוא גם כן לשון יחיד, היינו טעמא שהוקשה לרז"ל למה קראו המצריים עצמם לשון רבים לומר [שמות א, י] 'ונוסף גם הוא על שונאינו' [ולא אמרו "ונוסף גם הוא על שונאי"], וישראל קראו בלשון יחיד תמיד. והסברא אינו נותן כך, דאדרבא מפני שהיו מדברים ברבוים של ישראל, הוי להו להזכיר ישראל בלשון רבים. ולפיכך דרשו ז"ל 'נתחכם למושיען', לכן אמרו בלשון יחיד. והשתא דהוצרך למכתב בלשון יחיד, כתב כל המקרא בלשון יחיד, דלא יתכן לכתב לשון 'עצומים' ולכתוב אחריו 'נתחכמה לו'. ומה שדרשו גם כן 'וישימו עליו שרי מיסים', מלמד שתלאו מלבן בצוארו של פרעה ואמרו לכל אחד כלום חשוב אתה מן המלך, ולא נאמר גם כן דכיון דכתיב כבר בלשון יחיד 'נתחכמה לו', אם כן צריך למכתב אחריו גם כן לשון יחיד 'וישימו עליו'. דלא דמי כלל, דודאי 'הנה עם בני ישראל וגו'' וכן 'הבה נתחכמה לו', הכל הוא לשון פרעה, ואיך ישנה הכתוב לכתוב פעם לשון יחיד ופעם לשון רבים. אבל 'וישימו' הוא לשון הכתוב שמדבר מן המצריים, הוי מצי שפיר למכתב 'וישימו עליהם', שהכתוב קורא אותם לשון רבים, כמו 'וימררו את חייהם' [שמות א, יד] שכתב בלשון רבים. לכך דרשו גם כן שהוא נאמר על פרעה".

<> "כמין דפוס שבו עושים הלבנים, שממלאין אותו טיט, ומחליקין אותו, והיא הלבנה" [רש"י שם].

<> "אסטניס - מפונק, ואינו יכול לעשות מלאכה" [רש"י שם].

<> בא לבאר שגם לפי הדרש התיבות "ישימו עליו" מוסבות על העם, ולא על פרעה. וזהו "וגם זה נראה", כי כך גם ביאר למעלה [לאחר ציון 33] את דרשת "למושיען של ישראל", ש"אין דעת רז"ל כי פירוש 'לו' למושיען, רק הם מפרשים 'לו' לעם כפשוטו, רק דרצונו לומר לעם שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד... ואל האחדות שלהם שמאחד אותם נתחכם, וזהו למושיען" [לשונו למעלה לאחר ציון 33]. וכן הוא בגו"א שמות פ"א אות ז [יג.].

<> אמנם רש"י בגמרא [סוטה יא.] יישב קושיא זו, שכתב "ותלו לו לפרעה - דעליה קאי קרא, ומיניה סליק [שמות א, ט-יא] 'ויאמר אל עמו וגו' הבה נתחכמה לו וגו' וישימו עליו שרי מסים'".

<> לאחר ציון 35 שהקב"ה מאחד את ישראל. אמנם שם הזכיר רק את אלקותו של הקב"ה שמאחדת את ישראל כאיש אחד, ולא הזכיר את מלכותו יתברך, שכתב שם: "שהם מיוחדים ונעשים כאיש אחד, וזה במה שהוא יתברך אלקיהם, ובזה הם נבדלים מכל האומות, ונעשים עם אחד". אמנם למעלה הערה 40 הובאו דבריו בכת"י שכתב להדיא שהקב"ה מאחד את ישראל מצד שהוא אלקיהם ומלכם. ומכאן מוכח שגם בנדפס כוונתו לכך. ואין לומר שכאשר כתב כאן "וכבר אמרנו למעלה" שמא כוונתו לפרקים הקודמים, דזה אינו, משום שני טעמים; (א) לא נמצא שהזכיר כן בפרקים הקודמים. דאמנם למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 91] כתב שהמלכות היא האחדות, אך לא ביאר שהמלך עושה את העם כאיש אחד. (ב) בח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב אות באות כדבריו כאן, וגם שם כתב "וכבר אמרנו למעלה כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך", ובח"א שם לא נמצא כלל שקודם לכן עסק בנושא זה. לכך בהכרח שכוונתו כאן [ובח"א] למה שכתב למעלה שאלקותו יתברך עושה את ישראל כאיש אחד [ודברים אלו הובאו גם בח"א שם]. וראה הערה 105.

<> אודות שהמלך מאחד את העם שתחתיו, כן כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג, וז"ל: "ציונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד". ובדר"ח פ"ג מ"ב [סא.] כתב: "כי המלך הוא מאחד ומקשר הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [שבת עז:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל" [ראה להלן פכ"א הערות 12, 15, ופל"ב הערה 95]. ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך, שהוא אחד". ובכת"י [שז:] כתב: "וידוע כי המלך עושה שלום בין הבריות, לפי שהוא מחבר את הבריות" [ראה למעלה פ"ו הערה 80, פ"ט הערה 238, ולהלן פל"ט הערה 52].

<> אודות שכולם תלוים במלך, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 84], וז"ל: "הוא יתברך מלך הנמצאים מצד שהנמצאים צריכים למלכות שמים". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "התפלה היא שהאדם נתלה בו יתברך כאשר מתפלל אליו, וזהו בודאי מלכות שמים שלימה [ברכות יד:]. כי המלך שלימותו כאשר העם תלוים בו וצריכים אליו, ואם לא מצד השם יתברך שהוא נותן לו, אין האדם כלום". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו עניין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים, לכך ימנו למלך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 85]. @**וחידוש גדול**^ יש בדבריו כאן; כי בהרבה מקומות ביאר שהמלך מאחד את העם [ראה הערה קודמת], וכן ביאר בכמה מקומות שהעם תלוי במלך [כמובא בהערה זו], אך כאן מחבר את שתי הנקודות האלו, שכתב שתלות העם במלך מביאה לאחדות העם. באופן שתלות העם במלך היא הסבה, ואחדות העם על ידי המלך היא המסובב. ונראה ביאור הדבר, כי תלות העם במלך מחייבת קבלת העם מהמלך, וקבלה יוצרת דביקות בין המקבל לנותן. וכן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". ורש"י [במדבר לג, א] כתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג [תקלז:]: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב". ובדר"ח פ"א מ"א [קלו.] כתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". ושם במשנה ג [רכו.] כתב: "כי גם זה אהבה היא, שהרי אוהב אותו יתברך בשביל הטוב שעשה לו" [ואהבה היא חבור ודביקות (כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 69, ולהלן פל"ז הערה 8)]. וכן כתב שם במשנה ה [ער.], משנה י [שיד:], פ"ג מי"ד [שסה.], שם פ"ד מי"ג [רמג:], ושם משנה כג [תקג:]. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] ביאר לפי זה מדוע מצות הלואה נוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". והואיל וכל העם התלוים במלך הם מקבלים מהמלך, ומחמת כן הכל דבקים במלך, וממילא הכל מתאחדים על ידי המלך, המדביקם להדדי. @**אך עדיין**^ יש להבין, מה ראה כאן להוסיף נקודה מחודשת זו [שהתלות במלך מביאה לאחדות העם], ולא הסתפק במה שכבר כתב כמה פעמים שהמלך מאחד את העם מחמת שהוא יחיד בעמו [כמבואר בהערה קודמת]. וראה להלן הערה 107 בישוב שאלה זו.

<> פירוש - פרעה היה מלך על ישראל גם כן, שישראל היו משועבדים אליו. לכך השתתפות פרעה בבנין שהוטל על ישראל לבנות מאחד את ישראל, כי המלך מאחד את עמו. וראה הערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים יותר בכת"י [שנד:], וז"ל: "מפני זה היו כולם משועבדים כאחד, ולא היה אחד פטור מן השעבוד. והשתא יהיה דרש 'נתחכמה לו' ודרש 'וישימו עליו' שוים. ופירוש 'ונתחכמה לו' לישראל במה שהם אחד, וזה מצד מלך עליון, אשר הם מקושרים בו, וזהו מלכות שמים. 'וישימו עליו שרי מסים' מצד שהם אחד מצד מלך הפחות, אשר הם תחתיו, עד שבזה היו כולם כאחד משועבדים". הרי שבא להשוות את הדרשות מ"נתחכמה לו" ו"ישימו עליו" להדדי, ולחבר בין אחדות ישראל ע"י ה' לבין אחדות ישראל ע"י מלך מצרים. לכך תתיישב השאלה שנשאלה למעלה [בסוף הערה 105] מה ראה צורך לבאר שהמלך מאחד את העם מחמת תלות העם במלך, נקודה שלא ציין בשאר ספריו. והתשובה היא, שהואיל וכאן בא להורות על הצד השוה בין אחדות ישראל שנעשית על ידי ה' לבין אחדות ישראל שנעשית על ידי מלך מצרים, כאשר האחדות הראשונה היא מחמת אלקות, והאחדות השניה היא מחמת מלכות, הוכרח לציין שהצד השוה בין אלקות למלכות הוא התלות. כי העובד תלוי באלקיו לקבל ממנו, והעם תלוי במלכו לקבל ממנו. אך אם היה מבאר כאן שהמלך מאחד את עמו מצד שהוא יחיד בעמו, לא היה בזה מספיק כדי להשוות אלקות למלכות. ואודות הקבלה מאלקות, כן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ו [רעז.]: "אלוק לעזרו ולסייעו, שזה מעשה אלוק". ושם פל"ה אות ד [קעה:] כתב: "הוא אלקי ישראל, שעשה עמו נסים, והוא אלקיו להצילו". ורש"י ע"ז יז: כתב "כמי שאין לו אלוה - להגן עליו". וראה למעלה הערה 40, ולהלן פכ"ג הערה 14.

<> במה שנאמר "וישימו עליו".

<> אודות שהדבר האלקי הוא כללי ולא פרטי, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פט"ז [לאחר ציון 52] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החמרי, כאשר ידוע מענין הפרטי, שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי פרטי". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ט הערה 224, להלן פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 11, ופי"ט הערה 111]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא:] הביא את מאמרם [שבת לא.] שאמרו "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו... עסקת בפריה ורביה", וכתב: "וכן 'עסקת בפריה ורביה'. כמו שאמרנו, שראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי... כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד. אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסד:] כתב: "הכלל קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... [אבל] כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 84, פרק זה הערות 16, 87, להלן פט"ו הערה 99, פט"ז הערה 53, פי"ח הערה 52, פי"ט הערה 70, ופכ"ג הערה 158.

<> פירוש - כאשר דבר חל בפעם אחת, ולא שלב אחר שלב, זה מורה שאיירי בדבר כללי ולא פרטי. לדוגמה; בדר"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, להלן פכ"ז הערה 20, פל"ד הערה 77, ופל"ז הערה 17]. הרי מחמת שהמצרים טובעו בים בפעם אחת, זה מורה שיצאו מהאומה המצרית בכללותה, ולא רק מהמצרים שבאותו הדור. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב: "לא היה אדם כמוהו [כמו עוג] מתנגד לישראל, שהיה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת [ברכות נד:]. אין זה רק שהיה מתנגד לכח קדוש, הוא כח ישראל". וכן יסוד זה מתבאר מדבריו באור חדש פ"ג [תרט.], ושם פ"ח [תתשיח.], עיי"ש. וראה להלן פי"ח הערה 142.

<> לשונו להלן פע"ב: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה". ובגו"א ויקרא פי"ט אות נה [צב.] כתב: "כי המכחישין מכחישין בהשגחת השם יתברך ובידיעתו, שאין לו ידיעה בפרטים כלל. וזה מפני כי רבוי הפרטים הם במקרה, אינם בעצם, ואין בידיעת השם דבר במקרה, רק יודע דבר שהוא בעצם, כי המקרים משתנים, ואין ידיעתו משתנה". ושם במדבר פט"ו אות לה [רלז:] כתב: "כי הפרטים מפני שהם מתחדשים במקרה, ולא כמו הכללים שהם בעצם, אבל הפרטים מתחדשים במקרה". וראה להלן פל"ד הערה 81.

<> בח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב משפט זה כך: "וענין מצרים לא היה מקרי, רק גזירה אלקית, ולכך היה על הכלל, לא על הפרט". העמיד כאן ב"זה לעומת זה" את המקרה לעומת הגזירה האלקית; המקרה הוא פרטי, ואילו הגזירה האלקית היא כללית. ואודות שהמקרה עומד כנגד דבר אלקי, כן כתב להלן ר"פ ע, וז"ל: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם. וכבר הוכחנו למעלה שאין חבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "אין ספק שאין מספרם ומנינם של המצות האלקיות היו במקרה, כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים". ובבאר הגולה באר החמישי [סז.] כתב: "אין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר כן שיהיה ענין משה, אדון כל הנביאים, במקרה" [ראה להלן פי"ט הערה 102]. ונראה לבאר זאת, כי כבר השריש שדברים גדולים אינם במקרה, ואין דבר יותר גדול מדבר אלקי. ולהלן ר"פ יט [לאחר ציון 2] כתב: "אי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה... ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן" [ראה שם הערות 8, 9, ולהלן פל"ד הערה 43]. אך נראה דמלבד זאת, יש בדבר אלקי מימד נוסף, והוא שאצל הקב"ה אין דבר שהוא מקרה, אלא הכל הוא בעצם, וכפי שכתב בנתיב התשובה פ"ג [מט.], וז"ל: "כל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך, אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס [יומא פו:]". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעו:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה" [ראה להלן פכ"ה הערה 6, פל"א הערה 23, ופ"מ הערה 83]. ועוד נראה לומר, כי בנתיב התורה פ"ד [קפג:] כתב "כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם", ומה שייך חלילה לומר על דבר אלקי שהוא טפל לדבר אחר. וראה להלן פל"ה הערה 15, ופל"ח הערה 37.

גבורות ה', פרק יד עמוד PAGE ח

PAGE קצט

PAGE ח GH17