#**"ויגדל הילד**= ותבאהו אל בת פרעה" (שמות ב, י), דרשו במדרש (שמו"ר א, כו) כ"ד חדש [הניקתו], ואת אמרת "ויגדל הילד". אלא מלמד שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ. פירוש, דגבי יצחק כתיב (בראשית כא, ח) "ויגדל הילד ויגמל", הכתוב מפרש גידול\* זה, שהיה גדול עד שהיה ראוי להגמל. אבל גידול הילד הזה שלא כמנהגו של עולם. והוא דבר נפלא על משה רבינו עליו השלום, להורות מדריגת משה. וזה כי בני אדם אשר נכללים בכלל אחד, מפני שכל אחד חלק מן הכלל, לכך גידול שלו כמו החלק, שאינו בשלימותו, כי החלק במה שהוא חלק אינו\* בעצמו דבר שלם. אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל. ובשביל כך היה קומתו שלימה. ואמרו רבותינו ז"ל כי היה קומת משה רבינו עליו השלום י' אמות, כדאיתא בפרק המצניע (שבת צב.), ובפרק מומין אלו\* (בכורות מד.), כי מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל. לכך לא היה קומתו פרטית כשאר בני אדם שהם פרטים, לכך קומתם פרטית. ומספר עשרה הוא מספר כללי. וענין זה שהיה קומתו עשר אמות, אין כאן מקומו לבאר, שכל דבר זה נתבאר בספר באר הגולה, כאשר תראה שעור מופלג יוצא מן השעור. גם יש לך להבין זה ממה שהתבאר למעלה (פי"ב) אצל שהיו יולדים ששים בכרס אחד (שמו"ר א, ח).

#**"ותבאהו לבת פרעה"**= (שמות ב, י). נתעוררו רבותינו ז"ל במדרש רבות בפרשת שמות (א, כו) על הסבה שנתגדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, והיה אפשר שיבא הצלה למשה רבינו עליו השלום על ידי [אחד] אחר מן המצרים, ולא יהיה בבית פרעה. וזהו שאמרו במדרש רבות (שם) "ותבאהו לבת פרעה" היתה בת פרעה וכו'. ואף מלך המשיח שעתיד להפרע מאדום, יושב עמהם במדינה, שנאמר (ישעיה כז, י) "שם ירעה עגל ושם ירבץ וגו'", עד כאן.

#**והדבר הזה**= מופלא מאוד למבינים, כי ההעדר דבק בנמצאים, ומצד ההעדר שדבק בנמצאים תחול צורה אחרת. נמצא כי הצורה שתחול נמשך אחר הדבר שבו ההעדר, שההעדר אשר יש בנמצא עצמו מביא אל צורה אחרת. לכך אמר כי מלך המשיח יושב עמהם במדינה. פירוש, שהצורה שתחול, שהיא מלכות המשיח, נגרר אחר הדבר שבו ההעדר. כי מצד שההעדר דבק\* במלכות אדום, מקבל העולם מלכות מלך המשיח, כאילו הם דבוקים זה בזה לגמרי. ולזה הטעם היה ידו של יעקב אוחזת בעקב של עשו (בראשית כה, כו), שהרמז בזה כי יעקב נאחז ונדבק בהעדר עשו, שהוא נרמז בעקב שלו, שהוא הסוף של דבר. וכאשר לא היה מלכות המשיח על השלימות, נגרר מלכות המשיח אל אדום. וזהו דכתיב (ישעיה כז, י) "שם ירעה עגל ושם ירבץ", קרא מלך המשיח כאשר לא נמצא עדיין בשלימות מעלתו כמו "עגל", שלא נשלם גידול שלו.

#**וזהו שאמרו**= בסוף פרשת שמיני בויקרא רבה (יג, ה), "ואת החזיר" (ויקרא יא, ז), זו אדום. "והוא גרה לא יגר" (שם), שאינה גוררת מלכות אחריה. ולמה נקרא שמה "חזיר", שמחזרת עטרה לבעליה. הדה הוא דכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה". ולפיכך יושב עמהן במדינה, שהרי כרוך וקשור בהעדר שלהם, שההעדר שלהם מביא לקבל מלכות אחרת.

#**ותבין בזה**= דברים עליונים, והוא כי האומה הנזכרת מצד עצמה מחזרת את המלכות לבעליה. כי יש לזאת האומה ולזאת המלוכה אפיסה מן המלכות, מאשר היא מלכות נפסדת מצד עצמה. ולא תהא אפיסה הזאת אפיסה מוחלטת אל לא דבר לגמרי, דהיינו שלא יהיה מלכות בעולם, כי אין הנהגת העולם חסר מלכות. ולפיכך גורם שתהיה אפיסה זאת אל מלכות שמים.

#**וזהו שרמזו**= חכמים בהגדת חלק (סנהדרין צח.), שאמר אליהו ז"ל לרבי יהושע בן לוי "היכן יתיב", אמר לו אליהו ז"ל שהוא יושב על פתח המדינה של מלכות רביעית\*. הראה לו הֶקְשֶר המשיח, שהוא דבק ומחובר בעצמו אל מלכות רביעית בסוף שלהם. וזהו שאמר אפתחא של מדינה, שהוא סוף העיר, שההעדר כרוך בסוף. והבן זה היטב, ויתבאר בספר הנצח (פכ"ח) בעזרת השם יתברך. ומזה הטעם היה גדל משה רבינו עליו השלום בפלטין של מלך פרעה, כמו שהמשיח יתיב אפתחא דמלכות רביעית. כי לולא\* אותו ההעדר שיש בנמצא, לא תחול צורה אחרת המקוימת אחר כך.

#**ועוד יש**= לך להבין, כי מלכות ישראל בהתחדשה, כמו שהיה ביציאת מצרים שהתחיל ממשלת ישראל, שלא היה מלכות קודם זה לישראל. ולעתיד מלכות המשיח, שתתחדש מלכות חדשה, היא יוצאה מן המלכות הראשונה שלפני זה. וזה כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה. שכך ראוי למלכות, שיש לה מעלה אלקית, מעלה פנימית. והכל רמזו במה שאמר (יחזקאל כח, יח) "ואוציא אש מתוכך", כי יציאת הקדושה, הנמשלת באש לדקות האש, תצא מתוך דבר חול, ושורף את הכל. וכן תמצא שהפרי כאשר הוא בלתי נשלם, הוא בתוך הקליפה, עד שהפרי גדול ועומד על שלימותו, ואז כאשר הפרי גדול, נפסדה הקליפה מכח גידול הפרי. שכל דבר שיש לו מדריגה פנימית, הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו. ולכך היה גדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, להיות יוצאת המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה מתוך דבר החמרי. דאם לא כן, לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית. והבן דבר זה כי הוא עמוק מאוד, והוא ידוע למי שיודע בענין דברים הנבדלים היוצאים ומתעלים מתוך הדברים החמרים. וכן משיח יושב במדינת אדום. והנה הארכנו בזה מאוד, כי הוא דבר גדול מאוד להבין הסבה למה נתגדל משה רבינו עליו השלום בבית פרעה, ודי בזה.

#**"ותקרא שמו**= משה כי מן המים משיתהו" (שמות ב, י). בשמות רבה (א, כו) מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים כו'. ונראה לפרש, כי התורה כל "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), ונקראת בשביל זה "תורת חסד", דכתיב (משלי לא, כו) "תורת חסד על לשונה". ולפיכך השם שקראה לו בתיה, שהיתה גומלת חסד, הוא עיקר בתורה. ואף הקב"ה לא קרא לו שם אחר כשהיה מדבר עמו דברי תורה, שדרכיה נועם.

#**אלא שיש**= לדקדק במה שאמרה "כי מן המים משיתהו", והוי לה לומר "כי מן היאור משיתהו", להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם "משה" הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל (שמות א, כב) "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכלים הנבדלים הם צורה בלבד, ומי שהוא קרוב אל מעלת השכלים הוא קרוב אל הצורה. ולכך היה מעלת\* משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים\*.

#**והמים הם הפך**=, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב (דברים לד, י) "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה", וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא "משה", שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת. לכך האצטגנינים אמרו שעתיד מושיען של ישראל ללקות על ידי מים (סוטה יב:), שראו על ידי האצטגנינות קדושתו של משה רבינו עליו השלום, שהוא צורה נבדלת בתחתונים. וראו גם כן שאין דבר מתנגד לו רק המים, שהם הסבה שיהיה נלקה על ידם, כמו שהתבאר שם. לכך לא היה בא המיתה למשה, שהוא צורה נבדלת, רק על ידי מי מריבה (במדבר כ, יב). וכאשר רצה הקב"ה למחות כל צורה, הביא עליהם מבול מים למחות הצורה, שכן משמע לשון (בראשית ז, כג) "וימחו", שבא עליהם מחוי הצורה, כמו שהתבאר אצל (שמות א, י) "הבה נתחכמה".

#**ומזה תבין**= דברי חכמים שאמרו במדרש (ב"ר כו, ו) "בשגם הוא בשר" (בראשית ו, ג), "בשגם" בגמטריא "משה". "והיו ימיו מאה ועשרים" (שם), בשביל זכות משה רבינו עליו השלום נתן הקב"ה אריכות זמן להם מאה ועשרים, שהרי משה רבינו עליו השלום היה חייו מאה ועשרים (דברים לד, ז).

#**וטעם המדרש**= כמו שאמרנו, כי מפני שהיה משה רבינו עליו השלום הצורה הנבדלת כמו שהתבאר, נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם שהיו בדור המבול, שלא יהיו נמחים במים הבאים לאבד הצורה. ובשביל זכות של משה רבינו עליו השלום, שהיה צורה שלימה בתחתונים, נבדל מן המים, נתן הקב"ה אריכות לאותו דור. רצה לומר, שיש לצורת העולם מעלה גדולה מאוד, 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.

#**ולכך בת פרעה**= אמרה "כי מן המים משיתהו", כי המים בצד עצמם הם הפך למשה רבינו עליו השלום, ולכך היו רוצים לאבד את משה רבינו עליו השלום במים. ועם כל זה "מן המים משיתהו", שנשמט\* והוסר מן המים, עד 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.

#**הנה שם**= משה רבינו עליו השלום, שנקרא בשם משה "כי מן המים משיתהו", בזה בעצמו הוראה על עיקר מעלתו, שהיה צורה קדושה נבדלת, שהשכינה היתה מדברת עמו פה אל פה (במדבר יב, ח), והיה נבדל מן האשה (שבת פז.), ולא כהתה עינו\* ולא נס ליחה שלו (דברים לד, ז). כי מאחר שהוסר מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר, ונשאר במעלת הצורה בלבד.

#**וכאשר אמרו**= חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו (אבות פ"ג מ"א) "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת מטפה סרוחה". הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה. ומעלת משה רבינו עליו השלום בהפך זה, שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה, והיה משוי מן המים. ולפיכך שם "משה" הוא שם עצמי לו בודאי, מורה לך מעלתו העצמית.

#**"ויגדל משה**= ויצא אל אחיו" (שמות ב, יא). דרשו ז"ל (תנחומא ישן וארא יז) מהו "ויגדל" "ויגדל" ב' פעמים, אלא הראשון לקומה, השני לגדולה, ומהו הגדולה, "ויצא אל אחיו". פירוש, כי "ויגדל" השני נכתב שהיה (-לבוש-) [בו נפש] גדולה, משום כך היה יוצא לראות בסבלות אחיו. שאילו לא היה בו נפש גדולה, לא היה מקפיד על שיעבוד אחיו. כי מי שיש בו מן השפלות, אינו מקפיד בזה, וזה ממעלת הנפש.

#**"ויצא אל אחיו**= וירא בסבלותם" (שמות ב, יא). מהו "וירא בסבלותם", שהיה רואה בסבלותם וכו'\*. ביאור דבר זה, כי לשון "וירא" לתנא קמא נותן\* לבו על סבלותם, והיה מסייע לכל אחד ואחד. ולרבי יוסי הגלילי לא היה מסייע, שאין ראוי למלך להיות מסייע, אבל היה מיישב את המשא שלהם, כאשר ראה שנוי במלאכה שלהם, היה מחליף המשאות. ומפני שהניח עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, שנראה בזה כי משה לא היה משמש לעצמו, שאילו היה משמש לעצמו, לא היה מבטל את עסקיו לראות בצערן של ישראל. בשביל זה היה משה רבינו עליו השלום מציאות כולל. ולפיכך אמר הקב"ה, גם אני אניח עליונים ותחתונים, ואדבר עמך. כי השם יתברך מדבר עם אחד שהוא כולל, בעבור שהוא יתברך כלל המציאות. ולפיכך מניח עליונים ותחתונים, שהם נחשבים פרטים כלפי משה. כי מצד שהיה משה משלים את ישראל, שנחשבים קנין אחד, כמו שמים וארץ, כי שמים וארץ קנין אחד, דכתיב (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ". ישראל קנין אחד, דכתיב (שמות טו, טז) "עם זו קנית". ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות, ושניהם ביחד קנין אחד נקראים. אבל ישראל בעצמם קנין אחד. ולפיכך אניח עליונים ותחתונים, ואדבר עמך.

#**בשמות רבה**= (א, כז), שתי יציאות יצא אותו צדיק, וכתבן בתורה זו אחר זו; ביום ראשון יצא, ועשה מעשה שהרג את המצרי (שמות ב, יב). וביום השני יצא ואמר לרשע (שם פסוק יג) "למה תכה רעך". כלומר, שהיה לו להיות מתירא לעשות מעשה ביום השני, ועם כל זה לא נתירא ועשה מעשה, ואמר לרשע "למה תכה רעך".

#**"וירא איש מצרי**= מכה וגו'" (שמות ב, יא). מהו "וירא", אמרו רבותינו ז"ל נוגשים היו מן המצרים ושוטרים מן ישראל וכו', עד וראה מה עתיד לעשות לו בשדה וכו'. אבל בסנהדרין בפרק ארבע מיתות (נח:), אמר רבי חנינא, גוי\* שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר (שמות ב, יב) "ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול". סבירא לן דחייב מיתה אף בבית דין של מטה מחמת הכאה זאת שהכה אותו. והטעם הוא דבר חכמה מאוד, ואין כאן מקומו.

#**ומדכתיב**= (שמות ב, יב) "ויך את המצרי" סבר רבי אביתר באגרופו הרגו (שמו"ר א, כט), ולפיכך כתיב "ויך" בהכאה בלבד, ולא כתיב "ויהרוג". מפני שהיה מצרי רשע, שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר. ומצאתי נוסחא; במה הרגו, באגרוף, דכתיב (ישעיה נח, ד) "להכות באגרוף רשע", וזה ראיה על פירוש זה. ויש אומרים, שנטל מגריפה והוציא את מוחו (שמו"ר שם). סבירא ליה כי לגודל התעוררות של משה עשה בו מכה גדולה להוציא את מוחו בפעם אחת, ולא באגרוף, שאין התעוררות כל כך. ולדעת רבנן (שם), שֵׁם המפורש הזכיר עליו. דבר זה ראוי להרוג הרשע בכח השם הגדול, וזה נעשה יותר במהירות וביותר כח, והוא יותר התעוררות. וכל אחד מן התנאים נקט דבר שהיה בו יותר בכח.

#**"ויטמנהו בחול"**=, פירשו ז"ל (שמו"ר א, כט) שנמשלו ישראל לחול. וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן מפני דקותו אשר בו, והדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים. ולפיכך לא נודע החול כאשר ינטל, שכל דבר שהוא דק, כמו העפר והחול שהוא דק, לא נשמע כלל. וכן ראוי להם לישראל, אשר יש להם המעלה הבלתי גשמית, להיות כל דבריהם בלתי נודע ובלתי מורגש. שכל דבר אשר הוא בלתי גשמי אינו מורגש, והגשם ומשיגי הגשם הם מורגשים. ולכך ישראל, שיש להם מעלה הנבדלת מן הגשם, אין ראוי שיהיה עניניהם במורגש אך בנסתר. ולפיכך כתוב "ויטמנהו בחול", הרמז כי החול שיש בו דקות, ואין לו התפשטות הגשם, לכך אינו נשמע ואינו מורגש, כי ההרגש הוא לגשמי. וכך ישראל אשר נבדלים בלתי גשמים, דומים לחול, לא יהיו עניניהם בגלוי, ולא יגלו את זה, שהם כמו החול, ופירוש זה ברור. ועוד יתבאר בפרק שאחר זה.

<> בתמיה.

<> לשון המהרז"ו שם: "שלא נתנתו לה אלא שתניקהו, ולא לגדלו, וכמו שנאמר [שמות ב, ט] 'והניקהו לי וגו' ותניקהו', וימי יניקה כ"ד חודש, ולא יותר [כתובות ס.], ומהו 'ויגדל הילד ותביאהו'. על כן דרש שבימי היניקה נתגדל".

<> ופירש רש"י שם "ויגמל - לסוף כ"ד חודש". ומעיר מדוע אצל יצחק לא נתקשו חז"ל כיצד ניתן לומר עליו "ויגדל" לאחר כ"ד חודש, ורק נתקשו כן במה שנאמר אצל משה "ויגדל הילד".

<> פירוש - אצל יצחק התורה מפרשת ש"ויגדל" הוא ביחס ליניקתו, שנגמל מלינק מאמו, שלשון הפסוק הוא "ויגדל הילד ויגמל". וכן כתב הרד"ק שם, וז"ל: "ויגדל הילד ויגמל - נשלמה יניקתו, והוא לעשרים וארבעה חודש משנולד, כמו שאמרו רבותינו ז"ל, כי כן דרך התינוק לינק". ואפשר להטעים זאת, כי "גדול" פירושו עומד ברשות עצמו ואינו נסמך על אחרים, וכמו שאמרו חכמים [ב"מ יב:] "לא גדול גדול ממש, ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שלחן אביו, זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול". לכך כאשר התינוק נגמל ואינו זקוק יותר לאמו, זהו "גדול". לכך נאמר "ויגדל הילד ויגמל", שביחס ל"ויגמל" הוא נעשה גדול.

<> פירוש - אצל משה רבינו לא נאמרה תיבת "ויגמל", אלא נאמר סתם "ויגדל הילד". לכך אי אפשר לפרש שהכוונה היא שגדל עד שראוי להגמל, אלא שהיה גדול מצד עצמו, והוא שלא כדרך הטבע. וכן כתב בכת"י [שפא.], וז"ל: "גבי יצחק כתיב 'ויגדל הילד ויגמל', הכתוב מפרש גידול זה, שהיה גדל עד שראוי להגמל. אבל כאן כתיב 'ויגדל הילד', ולא פירש אחריו 'ויגמל'. ואין לפרש יותר מכ"ד חודש, שאם כן למה לא הביאתו לבת פרעה מיד שגמלה אותו, שהרי לא נתנה לה רק להניק. אלא לכך כתיב 'ויגדל הילד' ללמד שהיה גדל הילד שלא כמנהגו של עולם".

<> פירוש - בני אדם רגילים, אינם נבדלים מכל הבריות, אלא הם חלק מכל הבריות. ובדר"ח פ"ג מ"י [רמ.] כתב: "אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל". ושם פ"ה מט"ז [שצד.] כתב: "הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל, שהם עם אחד לגמרי". ובח"א לר"ה יח. [א, קיט.] כתב: "כי היצורים יש להם התקשרות אחד... והאדם הוא בפני עצמו כל אדם ואדם, ועם זה יש לו סדר וחבור עם שאר בני אדם... כי הם מתקשרים בקשר אחד, ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד... כי הוא נכלל עם האחר וגם מסודר הוא בסדור אחד, עד שהם כלל אחד". וראה להלן הערה 12, ופל"ח הערה 61.

<> פירוש - הואיל ואדם רגיל הוא חלק מהכלל, לכך היותו "חלק" היא הגדרתו ומהותו. וכאשר האדם גדל, הוא גדל כפי "חלק", כי כל עניניו נעשים בהתאם להיותו חלק, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו להלן פ"ס: "החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר". ובדר"ח פ"א מי"ח [תכ.] כתב: "כל אחד חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד". ושם פ"ג מי"ג [רצט.] כתב: "מזה תבין עוד מה שאמר [תענית ח:] 'עשר בשביל שתתעשר'. כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד. אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר" [ראה להלן פל"ד הערה 114]. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק... ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם". ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "החלק הוא חסר". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו:] כתב: "כי כאשר נמצא האחד בלבד, הוא חלק בלבד. וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל. ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד, ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". ונאמר [עובדיה א, יח] "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", וכתב על כך רש"י [בראשית ל, כה] "אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח [צד.] כתב: "פירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות... ולפיכך נקרא יעקב 'אש' ובית יוסף 'להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה'". ולמעלה בהקדמה שלישית [קמח:] כתב: "כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק", ושם הערה 107. וראה למעלה פ"ג [רד.], פ"ח הערה 88, ופ"ט הערה 210.

<> לשונו למעלה פט"ו [לאחר ציון 96]: "כי לפי מעלת משה ומדריגתו, שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה". וכן כתב בספר זה הרבה פעמים. כגון, ולמעלה בסוף פט"ו [לאחר ציון 154] ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל". ולפי זה ביאר להלן פי"ט [לאחר ציון 97] שלכך משה הוצרך לשאת גיורת, ולא נשא בת ישראל, כי היה נבדל מהכלל. ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל... כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"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". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים" [הובא למעלה פט"ו הערה 98, ולהלן פ"ל הערה 84]. וראה בסמוך הערה 11.

<> שהיא עשר אמות, כמו שהולך ומבאר. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנז:] כתב: "ואמר 'משה כמה הוי, עשרה' [ברכות נד:], הפירוש עשרה הוא מספר שלם, שהרי אין מנין יותר, רק עשרה" [ראה למעלה פ"ח הערה 82]. ופירושו, שהואיל ומשה נבדל מכלל בני אדם, ומחמת כן אינו נחשב לחלק מן הכלל, לכך לא חל עליו חסרון החלק [היותו דבר שאינו שלם]. ומעתה שמשה רבינו משוחרר מחסרון החלק, אין אצלו שום מניעה מהיות בעל קומה שלימה. אך שאר בני אדם הנחשבים לחלק, וחסרון החלק חל עליהם, לכך מן הנמנע שיהיו בעלי קומה שלימה, כי חסרון החלק בולם כל אפשרות של ביטוי שלימות. וההבדל בין משה לשאר בני אדם כבר ניכר מעת היות משה בן כ"ד חודש, שהוא גדל באופן "שלא כדרך כל הארץ" [לשון המדרש הנ"ל]. ולהלן ר"פ כח כתב: "משה היה לו כל המעלות, ואף שלימות הגוף היה לו, כמו שאמרו על קומתו". וההעמק דבר [שמות ב, י] כתב: "ויגדל הילד. איתא בשמו"ר כ"ד חודש היניקתו, ואתה אומר 'ויגדל הילד', אלא שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ. ואמרינן בשבת פרק הזורק [צב.] שמשה היה גבוה עשר אמות. אם כן ממילא בהיותו בן שתי שנים היה גדול לפי ערך שאר הילדים בני הרבה שנים". @**ובכת"י**^ [שפא.] ביאר את חסרון החלק ומעלת משה באופן אחר מדבריו בנדפס; בעוד שבנדפס ביאר שהחלק אינו שלם, ומשה הוא שלם, הרי בכת"י ביאר שהחלק אינו הכל, ומשה הוא הכל, וכלשונו: "וזה כי הנבראים אשר משותפים יחד כמו כל בני אדם, מפני שהם משותפים יחד האחד נכנס בגבול חבירו, ולכך הם קטנים בעבור שהשתוף גורם שאין הכח מיוחד. וכיון שאין הכח מיוחד, לפיכך אינו בשלימותו. אבל כאשר הוא נבדל, כמו שהיה משה רבינו נבדל במעלתו מכל הבריות, לכך היה גידול שלו בשלימות מבלי שתוף. ודבר זה יכול האדם לדעת, כי הפרטי במה שהוא חלק הכלל אינו רק חלק, והחלק אינו הכל, ומפני שאינו הכל לא היה רק כמו חלקי. אבל במה שמשה רבינו עליו השלום לא היה חלק מכלל, כי הוא נחשב כמו הכלל כלו, לכך היה קומתו שלימה". @**ואודות שהשותפות**^ מקהה את היחידיות של כל אחד בפני עצמו, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [מז.], וז"ל: "אמרו בגמרא [ברכות סא.] שמתחלה עלה במחשבה לבראתו [אדם וחוה] שנים, ולבסוף נברא אחד. רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לברואתם היו שנים. כי כאשר הם מושכלים הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם. וזה למעלת צורת האדם השכלי, שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה כמו החומר שהוא מיוחד. שאין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי, וחומר בעל חי אינו כמו חומר הצמח. ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וכדאי לצרף לכאן את המובא בספר "בשבילי החינוך וההוראה" [עמוד 69], וז"ל: "כבר נאמר בשם החזון איש שמוסדות החינוך של ימינו מחד גיסא ביטלו את העם הארצות ששררה בארצות מסויימות, אך מאידך גיסא קצצה את כנפי הגדלות, משום שכל אחד מתפתח עד הרמה הקבועה במסגרות, ואינו ממצה את יכולתו שלו" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 53, להלן פכ"ט הערה 70, ופל"ט הערה 91].

<> כן כתב בכמה מקומות בספר זה. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב למעלה פט"ו [לאחר ציון 95] בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" וכן חזר וכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 46]. ולהלן פי"ט [לאחר ציון 152] כתב: "משה הוא שקול נגד כל ישראל, ואינו צורה פרטית. ואם היה צורה פרטית, בודאי היה לו חבור פרטי, אבל בשביל שמשה הוא צורה כללית, והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי... שלא היה משה אדם פרטי מיוחד". ולהלן פמ"ז כתב: "אין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל, שהם פרטיים". 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, פי"ד הערה 109, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 53, וראה להלן פי"ט הערות 111, 153]. @**אך קשה**^, כי למעלה פ"ט [תצ.] כתב: "כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים". וזה נראה לכאורה כסתירה גלויה לדבריו כאן. וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ובנצח ישראל פנ"ז [תתפ.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ואפשר לומר, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו" [הובא למעלה פ"ט הערה 224]. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 35, שנקודה זו התבארה שם.

<> כמו שנאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי באדם ובבהמה וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". והגו"א שם אות כד [תקכ.] כתב: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". וראה למעלה הערה 6, להלן פל"ו הערה 189, ופל"ח הערה 77. ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 48] כתב: "הפרטי זה אינו נבדל מן הכלל, כי הפרטי זה הוא חלק הכל".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פל"ד [לאחר ציון 112] כתב: "כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר מנין כללי, כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות, כדי שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר". ובאור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שֶמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנה:] כתב: "אמר [אבות שם] 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה, מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה... כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה. ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים... כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות. וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'". ושם מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 82, להלן פי"ט הערה 71, פכ"ה הערה 65, ופל"ד הערות 113, 114].

<> והרי זהו שיעור מופלג שיהיה אדם בשיעור כה גדול.

<> בבאר החמישי [צב.], ובבאר הששי [קפד:], ויובאו בהערה הבאה.

<> לשונו בבאר הגולה בבאר החמישי [צב.]: "פרק אלו מגלחין [מו"ק יח.] אמר אביטל משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה... ודבר זה צחוק והתול בעיניהם, שיהיה אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע דברי חכמים, אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו, לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו''. כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול, ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה, ופרמשתקו [אמתו] אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית". ושם בבאר הששי [קפד:] כתב: "מה שאמרו [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכי דרקיע אלף פרסה, אל יעלה על דעתך כי שעור זה נתנו לעולם כאשר הוא נמדד בשעור הגשמי. אבל דע לך כי חכמים לא דברו מזה כלל, כי דבר שאינו מגיע אל מהות העולם ואמיתת מהותו, לא דברו מזה כלל. אבל מה שאמרו כי העולם הזה הוא ששה אלפים, רצה לומר כי מהות השעור הזה הוא אל העולם, מבלי הבטה אל שעור הגשמי, ולא עיינו חכמים רק במהות, ולא בגשמי. ודבר זה הוא מיסודי החכמה, וכבר התבאר זה בכמה מקומות ענין זה, כי נתנו חכמים שעור קטן, ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כן. כמו שאמרו [מו"ק יח.] פרעה שהיה בימי משה היה כך וכך קטן, ודברו עליו מצד מהותו, וכך תמצא הרבה. וכך להפך, אמרו שיעור גדול, וזה הוא מצד עצם מהותו. ואף אם הוא קטן, אין זה מצד עצם מהותו". ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "כבר אמרנו כי כל השעורים האלו אינם גשמיים חמריים, רק שבא לומר כי דבר זה מצד צורתם המופשטת, וכיון שכך הוא מצד הצורה המופשטת אמרו חכמים עליו השעור הזה. כי לא יביטו חכמים אל החומר, מאחר שכך הוא מצד הצורה, ודבר זה היו יודעים חכמים כאשר עמדו על אמתת הוייתם... ואם שאינו נמצא מצד החומר, כי החומר מונע ומעכב הדבר הבלתי טבעי, סוף סוף צורתו המופשטת ראוי אל שעור זה. ולכך כאשר בחנו השעור מה שראוי מצד הצורה, יאמר עליו שכך וכך שעורו מצד הצורה המופשטת. ולכך תמצא דבר זה בכמה מקומות, וכמו ששערו ארץ ישראל שהוא ארבע מאות על ארבע מאות פרסה [מגילה ג.], ומשה כמה הוי עשר אמה [שבת צב.], כי לא יביטו חכמים רק אל הצורה המופשטת מצד עצמה. והבן זה כי אי אפשר לכתוב יותר" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. וראה להלן הערות 19, 30.

<> פירוש - יש לך להבין יסוד זה [שחז"ל דיברו על המהות, ולא על הבפועל].

<> לשונו למעלה פי"ב [תקפד.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם ושיעור אדם, שיהיה עד כאצבע או מעט יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם, היו עד ששים. שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול. ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם... ועוד, כאשר כח הולדה שלהם ראוי להיות עד ששים מצד עצם התולדה, נקרא שהיו מולידים ששים. משל מי שמוליד אדם, ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד. אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר עד שחסר להשלים אצבע החמישי, יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות. וכך אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד, מכל מקום צורת ההולדה שלהם כך הוא, והבן זה מאוד". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "כי מה שאמר כי [עתידה] אשה שתלד בכל יום [שבת ל:], פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד... כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו... ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... מכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. &**ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד**^... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתו, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר", ושם הערה 48 [ראה למעלה פי"ב הערה 132].

<> רומז כאן שקומת משה רבינו לא היתה בפועל עשר אמות, אלא כך היה ראוי שתהיה קומתו. וכן כתב להדיא בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה... כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו היה לו בגדלות" [הובא למעלה פי"ב הערה 132]. וכן משמעות דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.]. @**ויש להעיר**^ על כך, כי הגמרא [שבת צב.] למדה מקומתו של משה הלכה למעשה בדיני הוצאה בשבת, שאמרו שם: "המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב, שכן משא בני קהת ["מעבירו באויר בידו, ואינו על כתפו, וגבוה מן הארץ עשרה קאמר... והא דתנן (שבת ק.) הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר, אלמא אין למעלה מעשרה רשות הרבים, דווקא זורק, אבל מעביר חייב, דיליף מבני קהת במשכן" (רש"י שם)]. ומשא בני קהת מנלן, דכתיב [במדבר ג, כו] 'על המשכן ועל המזבח סביב', מקיש מזבח למשכן; מה משכן עשר אמות, אף מזבח עשר אמות. ומשכן גופיה מנלן, דכתיב [שמות כו, טז] 'עשר אמות אורך הקרש'. וכתיב [שמות מ, יט] 'ויפרוש את האהל על המשכן', ואמר רב, משה רבינו פרשו. מכאן אתה למד גובהן של לויים עשר אמות ["דקא סלקא דעתך שאר הלוים נמי גביהי כמשה" (רש"י שם)]. וגמירי דכל טונא דמידלי במוטות, תילתא מלעיל, ותרי תילתי מלתחת, אישתכח דהוה מידלי טובא ["וכיון דמזבח עשר אמות, והוא נושא בכתף... והלוים עשר אמות, כי מדלו ליה תילתא למעלה מראשיהן או מכתיפו, נמצא גבוה מן הארץ קרוב לשליש של עשר אמות, דהוו טובא טפי יותר מעשרה טפחים" (רש"י שם)]". אך אם קומתו של משה רבינו היתה פחותה מעשר אמות [כגון שהיתה שבע אמות או פחות], שוב אין המזבח מתרומם מעל הארץ יותר מעשרה טפחים [כי המזבח היה שש אמות ושני שליש האמה למטה מראשיהן, כאשר גובהן היה שליש האמה יותר מכך]. הרי נמצא שמשה רבינו היה בפועל גובה עשר אמות, ולא רק במהות. ואולי יש לומר, שדיניה של תורה נקבעים על פי הראוי, ולא על פי המצוי. והואיל והיה ראוי שקומת משה תהיה עשר אמות, לכך ההלכה נקבעה בהתאם לכך. ואע"פ שבפועל המזבח לא התרומם מעל לארץ יותר מעשרה טפחים, אך הואיל והיה ראוי שכך יתנשא, שפיר ילפינן מכך ד"המוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב". אך כמובן לומר יסוד כזה בעי ראיות מוצקות. @**אך עדיין קשה**^, שאם קומת משה רבינו לא היתה עשר אמות בפועל, יתמה כיצד הצליח לפרוש את יריעות העזים על המשכן. דהריטב"א [שבת צב.] כתב: "משה רבינו פרשו - ולא היה יכול לפרשו אלמלא שהוא גבוה עשר אמות, כגובה המשכן... והא דלא גמרינן מדכתיב [במדבר ד, יד] 'ופירשו עליו כסוי עור תחש'. יש לומר, דמשום שאינו סימן לגודל הגוף אלא בפורש אוהל על המשכן, שהיה ארכו שלשים אמה [רש"י שמות כו, ה], אבל במזבח שהוא קצר, אפשר לפרשו עליו על ידי זריקה". הרי שפרישת היריעות התאפשרה רק מחמת שבפועל קומת משה רבינו אכן היתה עשר אמות. אך אם קומתו היתה פחותה מעשר אמות, יתמה כיצד משה הצליח לפרוש את היריעות על המשכן. ויל"ע בזה.

<> כמו שנאמר [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר וגו'". ורש"י [בראשית ו, יד] כתב "עשה לך תיבת - הרבה ריוח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 81] כתב: "מפני שמגלגלין זכות על ידי זכאי [שבת לב.], ואם לא היתה [בת פרעה] זכאית, לא בא זכות כזה על ידה. ואי אפשר לומר שהיתה בת פרעה מצלת את משה אם היתה מתנגדת אל משה ואל עמו, כי הדברים המתנגדים הם פועלים דברים מתנגדים, כמו שמתנגדים הדברים שמהם יבאו אותם הדברים, ואיך היתה סבה שתהא בת פרעה מצלת מי שהוא הפך לה. והרבה ריוח והצלה לפני המקום להציל את משה". ובודאי שדברים אלו כחם יפה גם בנוגע לבית פרעה [ראה למעלה פי"ז הערה 87].

<> לשון המדרש במילואו "'ותביאהו לבת פרעה וגו'', היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאילו הוא בנה, ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך. ולפי שהיה יפה, הכל מתאוים לראותו, מי שהיה רואהו לא היה מעביר עצמו מעליו. והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו, כמו שעתיד לעשות לו כשהיה גדול. וכן הקב"ה אמר לחירם [יחזקאל כח, יח] 'ואוציא אש מתוכך היא וגו''. וכן בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה". ובכת"י [שפב.] הביא את לשון המדרש במילואו. וראה להלן הערה 55.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ה [רעו.] כתב: "כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 11] כתב: "כי כל התחתונים, אף שהם שלמים, יש להם צירוף אל הרע, ואינם נבדלים ממנו לגמרי". ובתפארת ישראל פי"א [קעב.] כתב: "כל הנמצאים יש בהם מן החסרון... כי אין נברא בלא חסרון". ושם פכ"ג [שדמ.] כתב: "ההעדר הדבק בנמצאים, כי בנמצאים דבק ההעדר בהם". ושם פמ"ז [תשל:] כתב: "בכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך'". ובאור חדש פ"ג [תערב:] כתב: "כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא". ובח"א לשבועות ט: [ד, יב.] כתב: "כי כל הנבראים התחתונים דבק בהם העדר וחסרון. ולכך השמש שהיא מאור הגדול אינה מושלת רק ביום בלבד, ובלילה היא נעדרת". ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... והחסרון הוא מצד העולם שהוא עלול, ומזה ימשך חסרון". וראה וראה להלן פי"ח הערה 22, פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ט הערה 66. @**אמנם בטעמו**^ של דבר [שהעלול מחוייב להיות חסר] מצינו בספריו שני טעמים; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא. ואודות טעמו הראשון, כן כתב להלן פ"ל [לאחר ציון 78]: "כי לעולם העלול חסר מן העלה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.] כתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו". וקודם לכן בנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". **@ואודות טעמו**^ השני, כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:], וז"ל: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף". @**אמנם נראה**^ שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא לאחר שנעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני טעמים אלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 54, פ"ה הערות 25, 124, 130, פי"ז הערה 13, להלן פ"ל הערה 79, פל"ד הערה 6, ופל"ו הערה 77].

<> כי ההעדר הוא סבת ההויה שתבוא לאחריו, וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ושם פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". ושם פכ"ו [תקמה.] כתב: "כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר יתחדש, ולכן ההוויה, קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ג] 'יהי אור'... שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [נב:], באר הגולה באר השני [קנו.], דר"ח פ"א מי"ח [תיח.], שם פ"ה מכ"ב [תקנ.], שם פ"ו מ"ז [קפז.], נר מצוה [נח:], וח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:, רז:]. וראה למעלה פי"ב הערה 24, ולהלן פל"ד הערה 6.

<> פירוש - ההעדר הוא הסבה לצורה החדשה, ולכך הצורה שתחול נמשכת אחר ההעדר, כפי שהמסובב נמשך אחר הסבה. ואודות שהמסובב נמשך אחר הסבה, הנה בגזירת המן הרשע על ישראל נאמר [אסתר ג, יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים וגו' ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבוז", הרי התיבות "ושללם לבוז" נאמרו בריחוק מן התיבות "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". ואילו כאשר היהודים עמדו על נפשם נאמרו התיבות "ושללם לבוז" בצמוד למלים "להשמיד ולהרוג וגו'", שנאמר [אסתר ח, יא] "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל חיל עם ומדינה הצרים אותם טף ונשים ושללם לבוז וגו'". ובביאור הבדל זה כתב באור חדש פ"ג [תשכח:] בזה"ל: "כי כאן [בגזירת המן] הרשע היה רוצה לכלות את ישראל [פירוש - עיקר כוונת המן היתה לכלות את ישראל, ורק באופן דממילא יוצא מזה ששללם יהיה לבוז]. אבל כאשר השם יתברך נותן הרשע לפני הצדיק, נותן השם יתברך הרשע ואת שללו ביחד לצדיק, והצדיק בולע את הרשע ואת השלל. והשלל שרוצה השם יתברך לתת לצדיק הוא סבה אל אבוד הרשע, שהשם יתברך רוצה שיבא השלל ממנו אל הצדיק, ולפיכך כתיב שם [אסתר ח, יא] 'להשמיד ולהרוג ולאבד ושללם לבוז' הכל ביחד". הרי שאצל עמידת היהודים נמצא המסובב ["להשמיד ולהרוג ולאבד"] יחד עם הסבה ["ושללם לבוז"], ורווח לא יבוא בין הדבקים. וראה בסמוך הערה 27.

<> אודות שמלכות המשיח היא הויה וצורה חדשה בעולם, כן כתב כמה פעמים. וכגון, בנצח ישראל פכ"ט [תקפב:] כתב: "כי התבאר לך כי הישועה שתהיה לעתיד שיהיה אז האדם בפועל לגמרי, מה שלא היה עד ביאת המשיח". ושם הקדיש את כל פל"ב לבאר את ההפסד שיוקדם לביאת המשיח. ושם ר"פ לה [תרס:] כתב: "קודם שיבוא המשיח ראוי שיהיה נמצא הפסד גמור, כיון שיהיה הויה חדשה, ויהיה כמו עולם חדש. שקודם זה הגיעו ישראל עד עפר, ועתה ירום קרנם עד שמי שמים, וכי אין דבר זה הויה חדשה. ולכך כאשר תחול הויה חדשה, אז יהיה בטילה הויה הראשונה, ותתבטל צורת העולם הראשון". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] כתב: "כי ביאת המשיח, שבו התחדשות הויה, יגרום הפסד הויה ראשונה, כי כל הויה חדשה אי אפשר שיהיה קודם הפסד הויה ראשונה לגמרי. כי כל זמן שעדיין יש הויה ראשונה, לא תחול צורה אחרת. כי הצורה הראשונה היא צרה לאחרת שתבא, וכל אשר הוא הויה חדשה יותר, קודם לה בטול הויה הראשונה לגמרי... ולכך דור שבן דוד בא תלמידי חכמים מתמעטין. ואם לא כן, לא תחול הויה אחרת כאשר נמצא עדיין הויה ראשונה. אבל כאשר אין כאן הויה ראשונה כלל, ההעדר הזאת היא סבת ההויה".

<> לשונו בנר מצוה [נו.]: "כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות, ולכך במלכות רביעית דבק ההעדר... כי כל המלכיות אין דבק בהם ההעדר, שהרי גררה מלכות אחריה. ואף על גב דגם כן כל מלכות ומלכות כאשר גררה מלכות אחריה, זה גם כן העדר שמגיע בסוף, מכל מקום אין דבק ההעדר בעצמו של מלכות, רק במלכות רביעית, שדבק בה ההעדר הגמור". וראה להלן ציון 35.

<> פירוש - הואיל ומלכות המשיח מתקבלת בעולם מחמת ההעדר שנמצא במלכות רביעית, לכך כאילו מלכות המשיח ומלכות רביעית דבוקות זו בזו, וכפי שהמסובב והסבה דבוקים זה לזה, וכמבואר למעלה הערה 24. ובכת"י [שפב.] כתב: "ההעדר דבוק במלכות אדום, ואחר אותו העדר ימשך מלכות מלך המשיח בזה לגמרי. לכך ראוי שיהיה יושב עמהם במדינה, שהרי מתחברים זה לזה".

<> רש"י בראשית כה, כו: "בעקב עשו - סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנה". ובגו"א שם אות לח [טו:] כתב: "פירוש, קודם שיצא הראשון היה האחרון מתחיל לצאת. וזה יורה שהראשון לא יגמור גדולתו, עד שיקח אותו האחרון. ומה שידו היה אוחזת בעקב, יורה לקיחה בידים. ובסוף מלכותו, דהיינו העקב, יקח אותה". ובנצח ישראל פכ"ח [תקע:] כתב: "אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם... וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך... והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו, שהעקב הוא סוף האדם, והוא כינוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח". וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:]. וראה להלן הערות 36, 43.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב:] כתב: "אמר הכתוב על הנחש [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי סוף האדם שם הוא העדר האדם". ואמרו חכמים [סנהדרין קח:] שהמבול בא מבין עקבי רגליהם של דור המבול. ובח"א שם [ג, רנו:] כתב: "כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם, שבו כרוך הנחש, אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הוויתם". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלז.] כתב: "עקביו הוא סוף שפלות האדם, שהרי הוא רחוק מן הפנים, שהוא עיקר הצלם" [ראה למעלה פ"ג הערה 98, ולהלן הערות 41, 42].

<> פירוש - כל עוד שלא הגיעה שעתה של מלכות המשיח להתגלות ["על השלימות"], היא נמשכת אל אדום, כי שם סבתה. ואם תאמר, בשלמא צורת מלכות המשיח שיצאה אל הפועל היא תולדה מההעדר של אדום, כי ההעדר הוא סבה להויה, וכמו שנתבאר. אך כל עוד שצורת מלכות המשיח לא יצאה אל הפועל, והיא אינה בשלימותה, במה היא שייכת להעדר של אדום. ונראה, שבסמוך יביא את דברי הגמרא [סנהדרין צח.] שאמרו שם שרבי יהושע בן לוי שאל את אליהו "והיכא יתיב" [היכן יושב המשיח], ואליהו ענה לו שהוא יושב על פתח של מלכות רביעית. ובנצח ישראל פכ"ח [תקסט:] כתב: "אל תטעה לומר כי דבר זה שאמר כאן 'והיכא יתיב' הוא דבר מוחש כלל, אבל אין כאן דבר מוחש לעין. רק כמו שבארנו לך פעמים הרבה, כי דברי חכמים מצד ענין המופשט מן הגשמי [ראה למעלה הערות 16, 19, 30]. ואין ספק כי אף קודם שיצא המשיח לפעל לגמרי, הנה סדר המושכל שלו נמצא מופשט מן הגשמי. ועל זה אמר... שיתחבר בעיון אל המושכל המופשט בענין של משיח, ואז יעמוד על ביאתו. ומה שאמר 'דיתיב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית". הרי שאף לפני התגלות מלכות המשיח, סדר המושכל שלה נמצא בעולם, ובסדר המושכל אין הבדל בין לפני או אחרי ההתגלות בפועל, כי הסדר המושכל מופשט מהבטוי בפועל. ואדרבה, לאחר שמלכות המשיח מגיעה לשלימותה היא מחריבה את מלכות אדום [רש"י במדבר כד, יט, נצח ישראל פי"ח (תז., ויובא להלן הערה 49), ושם פל"ג (תרמ:)], ולא תהיה דבוקה במלכות אדום. נמצא שרק לפני התגלות מלכות המשיח תהיה מלכות זו דבוקה באדום, ולא לאחר התגלותה. וכן כתב כאן בכת"י [שפב.], וז"ל: "ולזה הסימן היה ידו של יעקב אוחזת בעקב עשו... החבור והדבוק הזה בעוד שלא נמצא מלכות המשיח [בשלימות], מתחבר אל אדום".

<> ר"ה י. "כל מקום שנאמר 'עגל' בתורה סתם, בן שנה. 'בן בקר', בן שתים. 'פר' בן שלש". ועוד אמרו [ב"ק סה:] "גנב עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו".

<> לשונו בנר מצוה [נח:]: "וכל העדר מביא הויה חדשה, כמו שידוע. ולכך ההעדר הזה מביא שתחזיר ההויה לישראל. ולכך מלכות ד' נקראת 'חזיר', שתחזור המלכות לישראל. כלומר שמצד ההעדר שדבק במלכות ד', מביא ההויה אל מלכות ישראל, כי ההעדר הוא סבה אל ההויה, כמו שידוע דבר זה למשכילים בחכמה, ולכך מלכות ד' הוא חזיר".

<> לשונו בכת"י [שפב.]: "בארו בזה כי מלכות אדום, היא מלכות רביעית, מחזרת העטרה לבעליה, מצד שהמלכות מצד עצמה כרוך בה ההעדר, שתהיה המלכות נעדרת לקבל צורה אחרת, מלכות שמים. ולפיכך נקרא שם המלכות מצד עצמה 'חזיר'".

<> מאשר היא - מחמת שהיא.

<> כמבואר בהערה 26.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ח [תקע:]: "כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח, כי אין העולם חסר מלכות". והטעם הוא כי המלך שומר על הסדר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 68, והקדמה שלישית הערה 74]. והסדר הוא שומר על הדבר המסודר, ו"כל אשר תחת הסדר יש בו שמירה" [לשונו בנתיב הלשון פ"ג (ב, ע.), והובא למעלה הקדמה שניה הערה 253]. ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, זה חורבנו ובטולו". לכך לא יתכן שתהיה הנהגת העולם חסרה מלכות, כי לא יתכן שה' לא ישמור על העולם. ולהלן פס"ז כתב: "הוא יתברך שומר את העולם". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו". @**וצרף לכאן**^ שנאמר [אסתר ב, כא-כב] "בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך קצף בגתן ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף ויבקשו לשלוח יד במלך אחשורש ויודע הדבר למרדכי ויגד לאסתר המלכה ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". ובאור חדש שם [תקפו.] כתב: "ויש לשאול, למה עשה מרדכי זה, שהיה מציל הרשע, הרי אם נותנים לו סם המות, היה מציל את אסתר... כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו, אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". הרי ש"אין הנהגת העולם חסר מלכות", משום ששמירת העולם תלויה במלכות.

<> מה שנקט "מלכות שמים" [ולא "מלכות המשיח"], כי בא לבאר את דברי המדרש הנ"ל, שהמדרש סיים דבריו בפסוק "ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה", ומבאר שאפיסת מלכות רביעית מביאה למלכות שמים. ובכת"י [שפב:] הוסיף כאן: "לכך מלך המשיח יושב עמהם במדינה מטעם זה, שאף שנתן השם יתברך ארכא למלכות זה, דהיינו למלכות רביעית, אל תאמר רק שדבק בהם ההעדר... אף שהוא נמצא במציאות, יש בו דביקות אל ההעדר, אשר מפני אותו העדר יקבל הפסד הגוף. ובאותו העדר דבק מלכות שמים, שזה גורם הנהגת וסדר העולם. כי מפני האפיסה הזאת תבא ותתגלה מלכות שמים, ולכך מלך המשיח יושב עמהם במדינה".

<> דע שזו הפעם היחידה בספריו שמכנה את פרק חלק בשם "הגדת חלק", כי בכל מקום אחר כתב "בפרק חלק". והתוספות [חגיגה כז., יבמות קט:, ומנחות כט.] כתבו "בהגדת חלק".

<> צריך לומר שרבי יהושע בן לוי שאל את אליהו [היכן יושב המשיח].

<> כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסז:], וז"ל: "היכי יתיב, אפתחא דמלכות רביעית". ובגמרא שלפנינו אמרו "אפיתחא דקרתא", ובעין יעקב שם איתא "אפתחא דרומי", וכן הגיה הגר"א בגמרא שם.

<> כן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקע:] ויובא בהערה 43. ויש להעיר, כי לכאורה בח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב להיפך, וז"ל: "מצד הפתח... דומה אל האדם, שהפנים שלו מאירות... ודוקא פתח העיר... כי הפתח הוא הפנים, שהוא נבדל". ואילו כאן משוה את פתח העיר לסוף העיר, והסוף הוא העקב. והרי הפנים והעקב הם דבר והיפוכו, וכמבואר למעלה הערה 29. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה הערה 29.

<> לשונו שם [תקע.]: "מה שאמר 'דיתיב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית, כי כן אמר במדרש רבות בפרשת שמות [א, כו] משה נתגדל בפלטין של פרעה. ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם, שנאמר 'שם ירעה עגל ושם ירבץ כפיר'. וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך, כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח... כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח. ולפיכך אמר שיושב על פתח מלכות רביעית, שהפתח הוא סוף העיר, ושם דבק המשיח בהעדר שלהם. ולפיכך בסוף העיר של מלכות רביעית, שם דבק משיח. ובחבור גבורות השם שם תמצא עוד מבואר". וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:].

<> כן מצוי שבספר זה מתייחס לספר הנצח כדבר שיהיה בעתיד [לעומת מה שכתב למעלה (לפני ציון 15) "נתבאר בספר באר הגולה", "נתבאר זה בספר גור אריה" (להלן פי"ט (לפני ציון 80), פל"ד, ועוד), "כמו שנתבאר בספר דרך חיים" (להלן פכ"ג, פמ"ד, ועוד)]. וכגון, למעלה פ"ח [שסו:] כתב: "והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו, ובספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פנ"ד כתב: "וכל הדברים האלו יש להם טעם מופלג, יתבאר בספר הנצח בעזרת השם יתברך". ולהלן פ"ס כתב: "ודבר זה יתבאר בזכות בעל הרחמים בספר הנצח... ועוד יתבאר זה בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". ולהלן ס"פ עב כתב: "ודבר זה יתבאר עוד בהרבה פנים מאוד בעזרת השם יתברך בספר נצח ישראל". אך לעומת זאת להלן פכ"ד [לאחר ציון 56] כתב: "וכבר נתבאר בספר הנצח... כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח", וכן כתב להלן פס"ז [יובא בסמוך]. ומעין הערה זו מצינו ביחס לספר תפארת ישראל; להלן ס"פ לו [לאחר ציון 182] כתב: "כאשר יתבאר בפירוש עשרת הדברות בסדר חג השבועות בספר תפארת ישראל, בעזרת נותן התורה". ולהלן פס"ו כתב: "ועוד יתבאר בספר תפארת ישראל". אך להלן פס"ז כתב: "ודבר זה יותר נתבאר בספר תפארת ישראל, גם בספר נצח ישראל".

<> צריך ביאור, מדוע לא מצינו אצל משה שהוא ישב על &**ההעדר**^ של בית פרעה [כגון פתח הבית וכיו"ב], כפי שהמשיח ישב על פתח העיר. ובישוב הדבר ראה הערה הבאה.

<> אמרו חכמים [איכ"ר א, נא] שהמשיח יושב בבירת ערבא. ובנצח ישראל פכ"ו [תקנ:] כתב על לבאר: "כל הדברים האלו בלתי גשמיים, רק כי הכל מחייב הסדר השכלי, שהמשיח הוא בבירת ערב, ורוצה לומר שיש לו צירוף וקישור לשם. ודבר זה ענין מופלא, כי אין ראוי שיהיה אצל ישראל, שקודם הגאולה אין ראוי להם מדריגת המשיח, ודבר זה מדבר קודם הגאולה. ודבר זה עצמו שגדל משה בבית פרעה, ולא בבית אביו. וזה כי בוודאי חטא מצרים מתועבתם היה גורם שיפקד השם יתברך על חטאם, וכמו שהוא מפורש בכתוב. ולכך המצרים בעצמם הם הם שמגדלים הגואל, אשר על ידי הגואל יהיה השם יתברך נפרע מהם, ולכך היה גדל משה בבית פרעה. וכך הערביים, אצלם גדל מלך המשיח, כי האומה הזאת מגיע לה הקצה, ומצד הקצה שיש לאותה אומה נמשך מלכות המשיח, אשר ביאתו נמשך אחר הקצה והסוף של אותה אומה. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות השם, עיין שם ותמצא מבואר ביותר. ולכך אמר כאן כי דירתו הוא בבירת ערבא, כמו שהיה משה רבינו עליו השלום גדל בפלטין של פרעה. כי המשיח הוא דבק בהעדר אותה אומה, כמו שפרשנו לפני זה, לכך המשיח הוא בבירת ערבא". @**ויש להעיר**^ על כך, מדוע המשיח יושב בבירת ערבא סתם, ולא בפתח בירת ערבא, כפי שהמשיח אינו יושב במדינת מלכות רביעית סתם, אלא בפתח המדינה. וכן יעקב אינו אוחז בעשו סתם, אלא בעקב עשו [ראה למעלה הערה 28]. ויש לומר, דמלכות רביעית היא מלכות תקיפה וחזקה עד למאוד, וכמבואר בארוכה בנצח ישראל פרקים טז-יח, עיי"ש. וההעדר שיחול במלכות רביעית הוא רק בסופה של אותה מלכות, וכמו שכתב רש"י [בראשית כה, כו] "בעקב עשו - סימן שאין זה מספיק לגמור מלכותו עד שזה עומד ונוטלה הימנו". לכך אין ההעדר של מלכות רביעית מתבטא אלא רק בפתח המדינה, ולא במדינה עצמה. אך האומה הישמעאלית משוללת מלכות בעצם, ונקראת "אומה שפלה" [כתובות סו:]. ולמעלה פ"ד [רכז:] כתב על הישמעאלים שהם "אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל. וכאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה פחותה כמו אלו" [הובא למעלה פ"ד הערות 56, 104]. לכך אין צורך שהמשיח ישב בפתחה של בירת ערב כדי להדבק בהעדר של הישמעאלים, כי אף בירת ערבא גופא מורה על ההעדר הדבק בהם. והשתא דאתינן להכי לא יקשה מדוע משה גדל בפלטין פרעה סתם, ולא בפתח הפלטין וכיו"ב [ראה הערה קודמת], כי כבר נאמר על המצרים [בראשית טו, יד] "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו'", ולכך הם בני העדר בעצם, ולא רק בסופם. לכך ישיבת משה בפלטין פרעה אינה צריכה להיות בפתח הפלטין, כפי שישיבת המשיח בבירת ערבא אינה צריכה להיות בפתח המדינה. @**ונראה שקושי זה**^ [מדוע משה לא גדל בהעדר של פלטין פרעה] עמד לנגד עיניו בכת"י [שפב:], שכתב שם את הדברים הבאים: "ומזה הטעם היה גדל משה רבינו עליו השלום בפלטין של מלך... כי מפני שהיה ראוי להיות מלכות מצרים לקבל הפסד, מפני שהיו משעבדים בישראל, וכמו שאמר 'וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי'. וזה יהיה על ידי משה רבינו עליו השלום, אשר הוא היה המביא הנגעים אל פרעה ועל עמו, ונוטל המלכות מן פרעה... כי מצרים היו ראוים לזה. ומאחר שמצד עצמם ראוים לזה, לכך היה משה גדל בבית פרעה, כי הצורה תחול בדבר על ידי ההעדר שדבק בנמצא... וכאשר היה דבק במלכות מצרים העדר צורת מלכות שלהם, ויקבל אותו משה רבינו עליו השלום לזה ההעדר שהיה במלכות מצרים מצד עצמם, היה ראוי להיות משה גדל בבית פרעה. כי מצד פרעה בעצמו, שהיה נושא אל העדר המלכות, אחר זה נמשך התגברות מלכות משה רבינו עליו השלום, ולפיכך היה גדל משה בבית פרעה".

<> מביא הסבר שני לבאר מדוע משה נתגדל בבית פרעה, ומשיח יושב בפתח מלכות רביעית. ועד עתה ביאר שההעדר של מלכויות פרעה ומלכות רביעית מביא לצורה החדשה של מלכות משה ומשיח. ומעתה יבאר שהדברים הנבדלים והפנימיים יוצאים ומתעלים מתוך דברים חומריים. ובכת"י [שפג:] ביאר יותר את ההבדל בין שני הסברים אלו, וז"ל: "ההפרש שבין פירוש זה [השני] ובין הפירוש הראשון; כי בתחלה אמרנו כי מלכות המשיח מתקשר במלכות רביעית מפני כי העדר המלכות של מלכות רביעית הוא הסבה שתבא מלכות מלך המשיח, כי באבוד זה יבא זה. ולפירוש הזה [השני] אינו כך, אלא מפני שהמלכות שיש בעולם תתעלה מתוך המלכות הרביעית אל מלכות שהוא יותר במדריגה, והוא מלכות המשיח. נמצא כי המלכות שיש בעולם תתעלה מתוך מלכות רביעית. וכן אצל משה רבינו ע"ה, שמתוך מלכות מצרים היה מתעלה המלכות שבעולם אל מדריגה יותר נפלאה ועליונה, ולפיכך נמצא היה משה רבינו ע"ה גדל בבית פרעה".

<> לפי המשך דבריו מבואר שכוונתו למשה רבינו, שהוא זה שחידש והתחיל את מלכות וממשלת ישראל. וכן אמרו חכמים [זבחים קב.] שמשה רבינו היה נחשב למלך. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "וכן ענין משה שהיה מלך על ששים רבוא, והיה מתנשא על פרעה". ובדר"ח פ"א מט"ו [שעב:] כתב: "כי משה מלך היה". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמד.] כתב: "על ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל, והמלך הוא אחד... היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד" [ראה להלן הערות 60, 114]. ויש לדייק בלשונו, שמעיקרא כתב "כי מלכות ישראל בהתחדשה", ומיד בהמשך כתב "כמו שהיה ביציאת מצרים שהתחיל ממשלת ישראל" [פתח במלכות ישראל וסיים בממשלת ישראל]. ויש לומר, שהואיל ולמשה לא היתה המלכות להורישה לזרעו [זבחים קב.], אלא רק לעצמו ניתנה המלכות, לכך אין זה נחשב למלכות גמורה, אך מ"מ יש בזה "ממשלת ישראל", שישראל היו תחת הנהגתו של משה רבינו, ולא היו נתונים תחת רשות של מלך אחר. ולפי זה תתיישב שאלה נוספת; מחד גיסא מצינו שמשה היה נחשב למלך, ומאידך גיסא מצינו בכמה מקומות ששאול היה נחשב למלך הראשון, וכמו שאמרו חכמים [ויק"ר כו, ז] "והראהו שאול ובניו נופלים בחרב, אמר לפניו [משה להקב"ה], מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב". והראב"ע [במדבר כד, ז] כתב "וירום מאגג מלכו - נבואה על שאול, שהוא המלך הראשון, כי קודם שאול היו שופטים ולא מלכים". וכן רש"י [שם] כתב "מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק", וזה מוסב על שאול שכבש את אגג [ש"א טו, ח]. והרמב"ן [שמות יז, טז] כתב: "כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון". וכיצד אפשר לומר שמשה הוא מלך. אמנם לפי המתבאר כאן לא קשה, כי למשה לא ניתנה מלכות לזרעו, אך לשאול מעיקרא ניתנה לו מלכות עולמית, ורק לבסוף ניטלה ממנו ומזרעו. וכן כתב רש"י זבחים קב. [ד"ה שאני שאול], וז"ל: "כשפסקו לו לשאול מלכות, מלכות עולמית פסקו לו, אבל הוא גרם לעצמו שתנטל הימנו". וכמו שאמרו חכמים [יומא כב:] "שאול באחת ועלתה לו", ופירש רש"י שם "מצינו שאול נכשל באחת [מעשה דאגג], ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה לבטל מלכותו" [ראה למעלה פ"ט (תסז.)]. וראה להלן פי"ט הערה 235.

<> כי אין מלך בלא עם, וכמבואר להלן ס"פ מז, וז"ל: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 124]. וישראל נעשו לעם רק כשיצאו ממצרים [כמבואר להלן פנ"ט, וראה למעלה פ"ג הערה 22], ולכך ברי הוא שלא היתה לישראל מלכות לפני שיצאו ממצרים. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם". וכמו שלא היתה תורה לאבות, כך לא היתה מלכות לאבות, כי התורה ומלכות שייכות רק לעם.

<> אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מישראל, ואלו הן; ראש גולה שבבבל, ונשיא שבארץ ישראל". ובח"א שם [ג, קמז:] כתב: "פירוש, כי מלכות משיח מלכות חדש הוא, וצריך שיהיה בטל קודם כל השררה של ישראל, ולא יהיה להם שום שררה בעולם, ואז תתחדש הממשלה לישראל מחדש. ואין החומר מקבל צורה אחרת עד שיפשוט צורה הראשונה, ולכך אין בן דוד בא, שהוא צורה אחרת לגמרי, עד שיפשטו כל צורה שיש להם, שהוא הממשלה שנחשב צורה". ובח"א לכתובות קיא. [א, קסד:] כתב: "כי כאשר יבא מלך המשיח, מפני כי יבא לעולם ענין חדש שלא היה מעולם, ובשביל כך יהיו חבלים. שכל שנוי יש לו חבלים, כמו חבלי יולדת, שהולד שבא לעולם הוא שנוי שלא היה בעולם, ולכך יש חבלים... וכך יהיה בעולם חבלים כאשר יתחדש מלך המשיח". ואודות שעולם המשיח בעצמו יהיה הויה חדשה בעולם, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמז:], וז"ל: "כי יהיו ישראל נחשבים [בימי במשיח] כאילו נולדו, וכדכתיב [תהלים כב, לב] 'ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה'. ועוד כתיב [ישעיה סו, ח] 'היוחל ארץ ביום אחד היולד גוי פעם אחד'. ועוד כתיב [תהלים קב, יט] 'תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל וגו'', ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... שיוצא לפעל הכח הנסתר העליון הפנימי, הוא עולם המשיח" [הובא למעלה פ"ח הערה 333]. וכן הוא שם ר"פ לו [תרע.]. ושם פמ"ו [תשעז:] כתב: "כי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה, שלא מענין עולם הזה". ובכת"י [שפג.] כתב: "ביאת משיחנו, דבר חדש ועולם חדש". @**ואמרו חכמים**^ [פסחים נד:] "שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה... ומלכות בית דוד מתי תחזור". ובנצח ישראל פי"ח [תו:] כתב: "ואין האדם יודע מלכות בית דוד כשתחזור. וגם דבר זה חוץ לגבול וגדר האדם. ותראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן. וזהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כדאי להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד. ולפיכך אין אדם יודע מתי תחזור מלכות בית דוד. ואם לא היה בית דוד כל כך במעלה, לא היה אפשר במלכות בית דוד לבטל מלכות רביעית [ראה למעלה הערה 30]. ולפיכך בהכרח צריך אתה לומר שמלכות בית דוד מעלתו במעלה שאין ידיעת האדם תופס שם". וכל זה מורה באצבע שמלכות המשיח היא מלכות חדשה, ואינה שייכת כלל לימי העולם שקדמו לה.

<> פירוש - מלכות ישראל שהתחדשה ביציאת מצרים, ומלכות המשיח שתתחדש לעתיד לבא במהרה בימינו, שתיהן יוצאות ממלכויות חומריות שקדמו להן, וכמו שמבאר. ובכת"י [שפג.] כתב כאן: "כלל הדבר, כי מלכות הקדושה אינה שוה למלכות שאינה קדושה, ואינה כמו שאר מלכיות, כי בעבור ששניהם אינם קדושות, אין האחת יושבת בתוך האחרות. אבל מלכות הקדושה יושבת במלכות שאינה קדושה. וזה כי כח קדוש נבדל משאינו קדוש, ובמה שהוא נבדל משאינו קדוש, הוא [יושב] בתוך אותה שאינה קדושה... כי שאר מלכיות אשר מלכות האומות, מלכות זו בפני עצמה ומלכות זו בפני עצמה, אינם יוצאים זה מזה. אבל מלכות ישראל הקדושה היא יוצאת מן המלכות שלפניה, ובתוכם יושב משיח, כמו שהיה משה יושב בתוכם. וזה מפני כי התחלת הקדושה, כאשר הקדושה תתחיל היא יוצאת מכח שאינו קדוש, כאשר היה באברהם, שהיה התחלתו שהיה יוצא מתרח".

<> הנה כמה פעמים ביאר שמלכות בית דוד היא מלכות אלקית. וכגון, להלן פמ"ז כתב: "מלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל, ובזכות הנהגה הזאת האלקית המביא אל השלימות, השם יתברך מנהיג אותם אל השלימות גם כן להביאם אל בית המקדש". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ושם פנ"ט [תתקה:] כתב: "המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד, שהיה מלכותו נמשכת". וכן כתב בח"א לשבת קמט: [א, עט:], ח"א לסנהדרין צז. [ג, רד:], ועוד. אך כאן מדובר במלכות של משה [ראה למעלה הערה 48], ולכאורה אין למלכות משה מעלת מלכות בית דוד, כי משה הוא משבט לוי, ודוד הוא משבט יהודה. אמנם אמרו [מכילתא הקדמה לפרשת בא] "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר דוד, יצאו כל ישראל". לכך יש למלכות משה דין של מלכות בית דוד, כי כל עוד שלא נבחר דוד, כל ישראל ראוים למלכות. וכן מבואר בשם המהרי"ל דיסקין, והובא בספר משאת המלך [שמות ג, ה], וז"ל: "'ויאמר אל תקרב הלם של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא' [שם]. איתא בשם המהרי"ל דיסקין לבאר גמרא דזבחים [קב.] ביקש משה מלכות, ולא נתנו לו, דכתיב 'אל תקרב הלום', ואין 'הלום' אלא מלכות וכו'. וביאר הטעם שביקש עתה משה מלכות, לפי שעתה היה לו צורך בזה, כדי שיוכל לחלוץ נעליו בישיבה. ובלא מלכות אי אפשר לו לישב כאן, דהמקום הוא אדמת קודש כקדושת עזרה, ואין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד [סוטה מא:], עד כאן תוכן דבריו. מבואר מדבריו דסבירא ליה דמה דאמרו 'אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד' אין זה דוקא דין בבית דוד, אלא עיקרו שאין ישיבה בעזרה אלא לעיקר המלכות של ישראל. ומאחר שמלכות ישראל נמסרה לדוד, ממילא רק למלכות בית דוד יש ישיבה בעזרה. אבל אם היתה נמסרת המלכות לאחר, וכמו למשה, אזי היה הדין ישיבה שייך לאותה משפחה שהם מלכים, ושנמסרה להם מלכות ישראל". לכך כל דברי המהר"ל אודות קדושת מלכות בית דוד, כחם יפה גם לקדושת מלכות משה, כי שתי מלכויות אלו הן מלכות ישראל [ראה להלן הערה 60]. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "ישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי... וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, ולהלן פ"כ הערה 94], והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות... ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל". וכן הוא בנר מצוה [י:]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכז:] כתב: "יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:]. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 84, פי"ד הערה 109, ולהלן פי"ט הערה 235]. וראה הערה הבאה.

<> אודות מדריגתו הפנימית של המלך [שזו נקודתו העיקרית כאן, שמלכות דקדושה צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה], כן כתב בח"א לר"ה כא: [א, קכג.], וז"ל: "כי מצד מדריגות המלכות יש מדריגה גדולה, ובפרט מלך ישראל, כמו שלמה שנאמר [דהי"א כט, כג] 'וישב על כסא ה'', שהיה מולך על עליונים ועל תחתונים [סנהדרין כ:], אשר ראוי אליו מצד המלכות מדריגה פנימית". ואמרו חכמים [ר"ה ח:] "מלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין ["כשהקב"ה דן אותם, מלך נכנס תחילה" (רש"י שם)]... מאי טעמא, אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי". ובח"א שם [צג:] כתב: "פירוש, כי לעולם מדריגתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תעט:] כתב: "לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי, כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין". וראה להלן פכ"ב הערה 70.

<> צרף לכאן מאמרם [סוטה י:] "כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה, זוכה ויוצאין ממנה מלכים ונביאים". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.] כתב: "כי הצניעות מביא המלכות, שהוא המדריגה העליונה. כי לפי מדריגת הצניעות, שהוא צנוע ונסתר, מגיעה למדריגה העליונה, שהמדריגה צנועה ונסתרת מן הכל". ועוד אמרו חכמים [ברכות לד:] "חציף עלי מאן דמצלי בבקתא", ופירש רש"י שם "דמצלי בבקתא - בבקעה, שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך, ולבו נשבר". הרי אימת מלכות חלה רק במקום צנוע, כי כל מלכות היא מדריגה פנימית. וראה להלן פכ"ב הערה 70.

<> פסוק זה הובא בהמשך המדרש [שמו"ר א, כו] שהביא למעלה [לאחר ציון 20], שאמרו שם "וכן הקב"ה אמר לחירם 'ואוציא אש מתוכך היא וגו''. וכן בת פרעה מגדלת מי שעתיד ליפרע מאביה. ואף מלך המשיח, שעתיד ליפרע מאדום, יושב עמהם במדינה" [ראה למעלה הערה 21]. ומיד בסמוך יבאר שה"אש" הנזכרת בפסוק מורה על יציאת הקדושה מהבלתי קדושה. ויש להעיר על כך ממה שאמרו בויק"ר יח, ב, וז"ל: "מסורת אגדה היא חירם בעל אמו של נבוכדנצר היה, עמד עליו והרגו, הדה הוא דכתיב 'ואוציא אש מתוכך היא אכלתך'". וכן ביארו מפרשי המדרש [שמו"ר א, כו] שם. ולפי זה לא מדובר ביציאת הקדושה מהבלתי קדושה, אלא ביציאת נבוכדנצר מחירם, ובודאי אין יציאת נבוכדנצר דבר שבקדושה. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו בכת"י [שפג:], שכתב: "והכל רמזו במה שאמר 'ואוציא אש מתוכך', כי האש דבר דק נבדל, יוצא מתוך דבר חמרי גופני. כך יוצא הקדושה הנמשלת באש וכו'". ולפי זה אין כוונתו לומר שהאש שנזכרת בפסוק "ואוציא אש מתוכך" איירי ביציאת הקדושה, אלא שכמו שהאש הנבדלת יוצאת מדבר חומרי, כך יוצאת הקדושה, הנמשלה לאש, מתוך דבר חול.

<> אמרו חכמים [שבת קיט:] "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חילול שבת". ובח"א שם [א, סה.] כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.]. וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:]. וכן בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר מים עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ובח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:] כתב: "אמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם. כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש, וכמו שאמרו גבי תלמיד חכם [תענית ד.] דאי חזית תלמיד חכם דרתח, אורייתא דקמרתחא. ולפיכך הכהנים רתחנים היו". ובח"א לע"ז יז: [ד, מג.] כתב: "עונש מי שחוטא בדבר שהוא קדוש [הוא שריפה]. וכך תמצא בכל הדברים הקדושים, כמו קדשים שנפסלו, שדין שלהם בשריפה, ואין דין זה בחולין. והטעם, כי האש מורה על הקדושה; מה אש אין ראוי להתקרב אליו, כך אין ראוי להתחבר עם דבר הקדוש, כי קדוש הוא, ואין חבור אליו". @**ומוסיף כאן**^ שהקדושה דומה לאש "לדקות האש". וכן להלן פע"ב כתב: "התורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר... דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:] כתב: "התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "אמר במדרש [ויק"ר ז, ו]... כל המתגאה נדון באש... כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים... וזה שאמר במדרש שכל המתגאה נדון באש, כי המתגאה הוא הפך האש לגמרי. כי המתגאה הוא נוטה אל הגוף... כי המתגאה הוא בעל גוף... ולכך נדונין באש הדק" [ראה להלן הערה 151, ופל"ו הערות 142, 144].

<> נקודה זו [שהאש יוצאת מתוך החול ואז היא שורפת הכל] מבוארת בתפארת ישראל פמ"ז [תשל.], וז"ל: "וזה שאמר [דברים ה, כ] 'ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך'. ביאור זה, כי אף שבכל הנמצאים דבק ההעדר שנקרא 'חושך', אבל התורה אין ההעדר דבק בה, והיה הקול יוצא מתוך החושך. וכל אשר יוצא מתוך דבר אחר, אי אפשר שלא יהיה גובר עליו. שאם לא כן, לא היה יוצא ממנו, שהיה ההעדר מבטל שלא היה יוצא אל הפעל. וכאשר הקול, שהוא יציאת התורה אל הפעל... מתוך ההעדר, מזה תדע כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר". לכך הקדושה שיוצאת מתוך דבר חול, מורה על התגברות הקדושה על דבר חול, והתגברות זו היא היא "ושורף את הכל". וכך משה איבד את המצריים, ומלך המשיח איבד את מלכות רביעית.

<> ברכות לו: "היכא אמרינן דנעשה להו שומר לפירי, היכא דאיתיה בשעת גמר פירא. האי קפרס ליתיה בשעת גמר פירא", ופירש רש"י שם "כשמגיע סמוך לבשולו הוא נופל ממנו" [ראה להלן פכ"ג הערה 201]. והנה לא כתב כאן רק "ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה", אלא הוסיף לזה "מכח גידול הפרי", לאמר שגידול הפרי הוא הסבה להפסד הקליפה, ולא רק שנזדמנו לפונדק אחד גידול הפרי והפסד הקליפה. ונקודה זו תתבאר להלן הערה 62.

<> בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז:] הביא תחילה את הפירוש הראשון שכתב כאן [שההעדר הוא סבת ההויה שתבוא לאחריו], ולאחר מכן כתב את הפירוש השני שכתב כאן בזה"ל: "ועוד פרשנו טעם אחר [כוונתו לדבריו כאן בגבורות ה'], כי מלכות ישראל הוא מלכות נבדלת מן מלכות האומות, ולכך הוא מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות, כמו שיוצא הפרי מתוך הקליפה. וכך מלכות ישראל הוא נבדל מן מלכות האומות, ומלכות האומות נחשב כמו קליפה אל מלכות ישראל. וכמו הפרי שהוא גדל בתוך הקליפה, כאשר הפרי על שלימתו אז הקליפה נופלת, ומכל מקום תחלת הגידול הוא תוך הקליפה, כך ישראל מלכות שלהם היא מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות. והיינו שמכח מציאות מלכות האומות וממדריגתם, מתעלה אל מדריגה יותר עליונה. וכאשר מלכות ישראל בשלימות, אז יסולק מלכות האומות, כמו שמסולק הקליפה כאשר הפרי על שלימותו". וכן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פכ"ח [תקעא.]. וראה בסמוך הערה 62. ולהלן פכ"ג [לפני ציון 200] כתב: "כי ישראל מתחברים אל האומות בעבור שהאומות הם נחשבים כמו קליפה לפרי".

<> מה שכתב "המדריגה הקדושה האלקית שהיה למשה" נראה שאין כוונתו למדריגה האלקית של משה רבינו מצד עצמו, אלא למדריגה האלקית של מלכות ישראל המתגלמת במשה רבינו, וכמבואר למעלה הערות 48, 52.

<> פירוש - אם הדבר הנבדל לא היה יוצא מתוך דבר חומרי, אזי לא היתה לדבר הנבדל מדריגה פנימית, כי "פנימי" פירושו דבר שהוא במעמקים ובהחבא ואינו נראה לעין, ולכך הוא חייב לצאת מתוך חיצוניות חומרית המכסה עליו, וכקליפה המכסה את הפרי. וראה הערה הבאה.

<> היה נראה לבאר שהטעם שהפנימי יוצא מהחומרי הוא מחמת שהעולם הזה הוא עולם גשמי, ואילו "השכל הוא גר בעולם הגשמי" [לשונו למעלה פ"ט (תקח:)]. לכך כל מימד רוחני שיש בעולם הזה אינו יכול לבא לעולם בפני עצמו, אלא רק לאחר שקדם לו הדבר החומרי. לכך שבת קודש מגיעה לעולם רק לאחר ששת ימי המעשה, והנשמה ניתנת ביום הארבעים ליצירה, לאחר שבשלשים ותשעה הימים הראשונים נברא הגוף [גו"א דברים פכ"ה אות ג (שפב:)], וישראל באו לעולם לאחר שבעים האומות, "כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו" [לשונו להלן פכ"ט]. ובנתיב התורה פ"ג [קלג:] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי" [הובא למעלה פ"ט הערה 303]. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסז:] כתב: "דע כי החומר מדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה" [ראה להלן פכ"ד הערה 27]. באופן שהרוחני יכול לבא לעולם רק כטפל וכמיעוט לגשמי, בבחינת [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והן מועטין". לכך כל מדריגה פנימית צריכה להתחיל מתוך דבר חומרי, כי מן הנמנע שבעולם הגשמי תהיה התחלה שאינה גשמית, כי בעולם הזה יש לגשמי חזקת מרא קמא. @**אך אין**^ זה מספיק, כי הא תינח שהרוחני בא לעולם רק דרך החומרי, אך המשל של הפרי והקליפה מורה שלאחר בואו של הרוחני אזי מסתלק החומרי, וכפי שהקליפה מסתלקת מהפרי. ונקודה זו אינה מתבארת על פי מה שנכתב עד כה. זאת ועוד, שבנצח ישראל פכ"ח [תקע.-תקעא:] הביא את שני הפירושים שכתב כאן בביאור שהיית משה רבינו בבית פרעה [(א) ההעדר הוא סבת ההויה. (ב) הפנימי יוצא מתוך החומרי], ולאחר שהביא את הפירוש השני [כמובא בהערה 59] כתב: "ודבר זה עצמו פירוש הראשון כאשר תבין". הרי שחיבר להדדי את הפירוש השני עם הפירוש הראשון. וכל עניינו של הפירוש הראשון הוא שיחס החומרי לרוחני הוא כיחס ההעדר אל ההויה. נמצא מה שהקליפה נופלת אינה דבר צדדי, אלא נפילה זו היא הסבה לשלימות הפרי, כפי שההעדר הוא הסבה לצורה החדשה שתחול, וזה צריך ביאור. @**לכך נראה**^, כי מה שהקליפה נופלת כשהפרי נשלם, אין זה על צד הזדמן, אלא שהשלמת הפרי היא המביאה לנפילת הקליפה, כי הפרי שואב מן הקליפה את כל הלחלוחית שהיתה בו, ומחמת כן הקליפה מתייבשת ומתה [ראה בספר בהיכל המהר"ל, סוף עמוד רסח שכתב כן]. וזהו מה שכתב למעלה "ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה &**מכח**^ גידול הפרי" [ראה הערה 58]. נמצא שלא רק שהרוחני בא לעולם דרך החומרי, אלא שפעמים שהרוחני בא לעולם על חשבון חיותו של החומרי, בבחינת [יחזקאל כו, ב] "אמלאה החרבה", ולא נתמלא הרוחני אלא מחורבנו של החומרי. ודברים אלו נאמרים במיוחד בשלשה דברים אלו [שלימות הפרי, מלכות ישראל ביצ"מ, ומלכות המשיח], כי שלשה דברים אלו הם שלש תכליות מובהקות שלמענן נעשו כל האמצעים שקדמו להן. ואודות שהפרי של האילן וישראל הם התכלית הנרצית לכל מה שקדם להם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.], וז"ל: "כמו האילן שהוא נטוע... תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו. וכן ישראל שיצאו באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל העולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות" [ראה להלן פכ"ג הערה 175, ופל"ט הערה 147]. ובגמרא אמרו [סנהדרין צח:] "לא אברא עלמא אלא למשה... אלא למשיח", הרי שמשה ומשיח הם תכלית העולם [כמבואר בנצח ישראל פמ"ג (תשמו:), ובאר הגולה באר החמישי (קכח.)]. לכך האמצעים שהביאו לתכליות אלו אינם עומדים לעצמם, אלא הם בטלים אליהן.

<> לשון המדרש במילואו: "'ותקרא שמו משה', מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים; אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה [משה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח, טוביה, שמעיה, בן נתנאל, הלוי (ויק"ר א, ג), הימן (ב"ב טו.), וראה להלן פי"ט הערה 249], לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה. ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר" [ראה להלן הערות 66, 67].

<> מבאר שהפסוק "דרכי דרכי נועם וגו'" מטעים ומסביר את הפסוק "ותורת חסד על לשונה" ["כי התורה כל 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום', ונקראת &**בשביל זה**^ 'תורת חסד'"]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה.], וז"ל: "מדת אברהם היא מדת התורה, כי התורה תקרא 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. וזה מצד כי התורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ואף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע... ומפני זה אברהם שהיה מדתו החסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא תורת חסד, וזהו מדתו של אברהם". ומה שהפסוק "תורת חסד" נצרך לסיוע של הפסוק "דרכיה דרכי נועם וגו'", ואינו עומד בפני עצמו, זהו משום שהיה מקום לומר שהואיל ויש בתורה דברים הנראים לכאורה שלא כחסד ["מיתות וכריתות"], לכך שמא השם "תורת חסד" מתייחס רק לחלקי התורה הנראים כחסד, ולא לכל התורה כולה. ולהוציא ממחשבת פיגול זו הקדים [כאן ובתפארת ישראל] את הפסוק "דרכיה דרכי נועם &**וכל**^ נתיבותיה שלום", להורות שכל התורה כלה היא "תורת חסד", ואף ה"מיתות וכריתות" שבה לא באו אלא להעמיד את הטוב בעולם [ואולי לכך כתב כאן "כי התורה &**כל**^ דרכיה דרכי נועם &**וכל**^ נתיבותיה שלום", הוסיף תיבת "כל" ברישא דקרא, אע"פ שלא נאמר כן בפסוק, כדי להורות שזו מגמתו בהביאו פסוק זה]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכד:], וז"ל: "כי התורה הנושא שלה הטוב והזכות, כמו שאמר הכתוב 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". הרי שהפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" מורה שאף המיתות שבתורה באו להעמיד הטוב. @**ויש להעיר**^ מדבריו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב:], שכתב שם: "כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא 'משפט', מצד שכל דבריה הם במשפט. ואם יעבור דבר אחד מן התורה, נקרא עובר משפט. ונקראת גם כן חסד גמור, כדכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. והיא גם כן שלום, וכדכתיב 'כי כל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ולפיכך התורה כוללת שלשתן". ובהשקפה ראשונה נראה שמבאר ש"חסד" לחוד, ו"משפט" לחוד, ו"שלום" לחוד, ולא כדבריו כאן שהפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" מורה שהכל הוא חסד. אמנם לכשתדקדק בלשונו שם תראה לא כן, שהנה כתב שם "ונקראת גם כן חסד &**גמור**^, כדכתיב 'ותורת חסד על לשונה'". ומה פשר הוספת תיבת "גמור", דבר שלא עשה בשאר מקומות בספריו כשהביא פסוק זה. אלא ששם כוונתו לומר שלולא הפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" היה מקום לחשוב ש"תורת משפט" ו"תורת חסד" הם "שני כתובין המכחישין זה את זה", כי בפשטות "חסד גמור" אינו דר בכפיפה אחת עם "תורת משפט". אך לאחר שבא הכתוב השלישי "דרכיה דרכי נועם וגו'" ומכריע ביניהם, אז ידעינן שכל התורה כולה היא אכן חסד גמור, ואף המשפט שבה אינו אלא כדי להעמיד הטוב בעולם [וכן ה"חסד גמור" שבה הוא על פי המשפט]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה בגו"א דברים פל"ג אות ד [תקז.] כתב: "כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה', ונאמר 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]". הרי שוב חיבר את הפסוק "ותורת חסד על לשונה" עם הפסוק "דרכיה דרכי נועם", ושניהם ביחד יוצרים שם אחד [לעומת השם השני "תורת אמת"]. אך בגו"א שם הביא רק סיפא דקרא "דרכיה דרכי נועם", בדילוג רישא דקרא "דרכיה דרכי נועם", ודבר זה אומר דרשני. אך לפי המבואר כאן הדבר יתיישב ברווחה; נתבאר כאן שהחיבור של הפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" עם הפסוק "ותורת חסד על לשונה" נועד להורות שגם עונשי מיתות וכריתות באים להעמיד הטוב. והנה כל עונשי מיתות בי"ד הם על מצוות לא תעשה [רמב"ם הלכות סנהדרין פט"ו הלכות י-יג]. וכן רובא דרובא של חייבי כריתות הם על מצוות לא תעשה [כריתות ב.]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכה.] ביאר ש"דרכיה דרכי נועם" נאמר על מצוות עשה, ואילו "וכל נתיבותיה שלום" נאמר על מצוות לא תעשה. והואיל ומגמתו להורות שעונשי המיתה [שהן רק על מצוות לא תעשה] באו להעמיד הטוב, נקט רק בסיפא דקרא ["וכל נתיבותיה שלום"], כי אותה אנו מבקשים.

<> "שגמלה חסד עם משה, שלקחה אותו מן היאור. ואם לא היתה עושה זאת, היה מגיע לו המיתה" [לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמט:)].

<> כן מדויק מלשון המדרש, שאמרו שם "'ותקרא שמו משה', מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים; אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם &**בכל התורה**^ אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה" [הובא למעלה הערה 63]. הרי מדובר בקריאת שמו של משה בתורה דייקא.

<> המשך לשון המדרש שם: "ואף הקב"ה לא קראהו בשם אחר" [הובא למעלה הערה 63].

<> מדגיש כאן שנותנת השם [בתיה] היתה גומלת חסד, אך אינו מדגיש שהשם "משה" גופא מורה על החסד. אמנם בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] הדגיש גם נקודה זו, וכלשונו: "ובמדרש 'ותקרא שמו משה', ראה כמה גדול כח גומלי חסדים לפני הקב"ה. שבעה שמות היה למשה, וכולם לא נתקיימו חוץ משם 'משה', שנאמר 'ותקרא שמו משה כי מן המים משיתהו'. וביאור זה כמו שאמרנו, כי כאשר האדם הוא טוב ועושה טוב לאחר, הוא מתדבק במדריגה שיש לה קיום. ובת פרעה בשביל שגמלה חסד עם משה... וקראה שמו על שם החסד שעשתה, שקראה שמו 'משה' על שם 'כי מן המים משיתהו', היה השם הזה נשאר למשה. כמו שראוי אל מדריגת החסד שהוא קיים לעולם". @**ובכת"י [שפד.]**^ כתב שני טעמים בביאור המדרש הנ"ל [וטעמו השני הוא כדבריו בנדפס], וז"ל: "נראה כי בתיה בת פרעה קיימה מציאות משה רבינו ע"ה, ולפיכך ראוי היה שיהיה גם כן מקוים לו זה השם, כי על ידי בתיה בת פרעה היה לו קיום. ואף הקב"ה אשר על ידו היה הכל, ומאתו בא הקיום של משה רבינו ע"ה על ידי בתיה בת פרעה גם כן, לא קראו בשם אחר. כי מאחר שהיה השם יתברך מסבב קיום משה רבינו ע"ה על ידי בתיה בת פרעה, קראו בזה השם. ויש לפרש גם כן, כי בתורה לא נקרא לו שם אחר, כי התורה כל 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. ונקראת בשביל זה 'תורת חסד', דכתיב 'ותורת חסד על לשונה'. ובמסכת סוטה בפרק קמא [יד.], דרש רבי שמלאי, תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסד, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' לאדם כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא', עד כאן. הרי שהתורה תסוב על גמילות חסד. ולפיכך השם שקראה לו בתיה, שהיתה גומלת חסד, עיקר בתורה. ואף הקב"ה לא קראו לו שם אחר כשהיה מדבר עמו. כי מאחר שהקב"ה היה מדבר עמו דברים בתורה, לא קראו לו הקב"ה שם אחר, כאשר ראוי לקרות בתורה".

<> נראה לבאר את שאלתו על פי דבריו של הים של שלמה [קידושין פ"א אות סה], שכתב: "כי הוא היה נקרא 'משה' על שם היאור, 'כי מן המים משיתהו'". ואם כוונת בת פרעה לקרוא את משה על שם היאור, היה מן הראוי שתאמר כן בפירוש "מן היאור משיתהו". ועוד אפשר לבאר, שככל שניתן להגדיר ולדייק בדברים, כך ראוי לעשות. לכך במקום לומר "מן המים משיתהו" [שאז נאמר "המים" באופן סתמי ולא מבורר], היה עדיף לומר "מן היאור משיתהו", שזה מורה מאיזה מים הוציאה אותו. ואודות שראוי להגדיר ולדייק בדברים, כן כתב בדר"ח פ"א מט"ז [שפה.], וז"ל: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ושם פ"ו מ"ז [קצ:] כתב: "דבר זה ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב. וכזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.], אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם הזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ובנתיב התורה פ"ח [שמב:] כתב: "כל שכל הוא מבורר לגמרי, שזה ענין השכל שהוא מבורר". וכן מצינו בברכות הנהנין, שברכה המפרטת את שבחו של ה' היא שבח יותר גדול מברכה שאינה מפרטת את השבח, שדבר שברכתו "בורא פרי העץ" ודבר שברכתו "שהכל", ברכת "בורא פרי העץ" קודמת [ברכות לט.], שהיא ברכה חשובה יותר שמיוחדת ומפורטת לפרי העץ בלבד, מה שאין כן ברכת "שהכל" שהיא ברכה כללית. וכן ברכת "בורא פרי האדמה" חשובה יותר מברכת "שהכל" מטעם זה עצמו [טושו"ע או"ח סימן ריא סעיף ג, ומ"ב ס"ק טו].

<> נראה שבא להדגיש שאל תבין מדברי המדרש [שהשם "משה" נקבע בתורה משום שבתיה היתה גומלת חסדים] שבעצם אין השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו, ורק נקבע בתורה משום גמילות חסדים של בתיה. אל תאמר כן, אלא השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו [כמו שיבאר], וכוונת המדרש היא שהואיל ובתיה היתה גומלת חסדים, לכך עלה בידה לתת למשה שם שיורה על עיקר ענינו ומעלתו. ולפי זה מובן שהתחיל תשובה זו במלים "ואומר אני", שמבאר כאן עומק חדש במדרש, שאינו נראה בהשקפה ראשונה. וכן יובן מדוע פתח שאלתו בתיבת "אלא" ["&**אלא**^ שיש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו'"], כי בא לערער על ההבנה הפשוטה העלולה להיות בדברי המדרש [שאין השם "משה" מורה על עיקר ענין משה ומעלתו]. וראה להלן הערה 105 שנקודה זו מוכחת משם.

<> למעלה פי"ז [לאחר ציון 114] הביא את דברי הגמרא [סוטה יב:] שהאצטגנינים ראו שמשה לקה במים, ולכך גזרו "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו", והם לא ידעו שעל מי מריבה הוא נלקה. ושם [לאחר ציון 121] כתב: "ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים, שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים. ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום". ולמעלה פי"ד [לאחר ציון 46] כתב: "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 [ראה להלן הערה 78]... 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". ולהלן ס"פ כג [לאחר ציון 240] כתב: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 172] כתב: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולהלן פ"מ כתב: "כי ענין אחד למים עם המצרים; כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו. ולפיכך המים מתנגדים אל ישראל, כמו שהתבאר כמה פעמים". וכן בשאר ספריו ביאר ענין זה בהתבסס על דבריו כאן בביאור הפסוק "מן המים משתיהו". וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קסט:] כתב: "המים הם מתיחסים אל החמרי. ודבר זה ענין עמוק, בארנו אותו בחבור גבורות ה' אצל 'כי מן המים משיתיהו', וגם בשאר מקומות הרבה, כי המים הם הפך הצורה, כמו שהתבאר". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים... ולא נלקה משה אלא במים, כי המים היו כנגדו. ומתחלה אמרו אצטגניני פרעה להשליכו אל המים שהם כנגדו, ובת פרעה קראה אותו משה על שם 'מן המים משיתיהו'. והארכנו בזה עוד מאוד, כי המים הם חמרים ביותר מכל". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה.] כתב: "כי כבר התבאר שאין דבר יותר חמרי גשמי מן המים... והוא מבואר בחבור גבורות השם אצל 'כל הבן הילוד היאורה תשלכוהו', עיין שם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטו:] כתב: "לכך נקרא משה על שם 'כי מן המים משיתיהו'. וכל זה כי משה הוא קדוש, איש אלקים לגמרי, נבדל מן החומר. והמים הם חמריים, ואין בהם צורה כלל, למי שיבין ענין המים ומדריגתן. כי הצורה הוא דבר מקוים, ואילו המים דבר ניגר ונמס, ולכך הם חמריים לגמרי". וראה למעלה פי"ד הערה 49, הערה הבאה, ולהלן הערות 78, 79, 95.

<> לשונו למעלה פט"ז [לאחר ציון 73]: "משה רבינו עליו השלום, אשר הוא הצורה השלימה, והוא נבדל מן החומר, כאשר יתבאר. עד שלא היה אדם נבדל מן החומר כמו משה רבינו עליו השלום". ושם בסוף הפרק כתב: "משה, בו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה... כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומרי". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי". ולהלן פכ"ח [לאחר ציון 38] כתב: "כאשר משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי כי אם אל מעלה הנבדלת... ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ולהלן פמ"ז כתב: "כי משה בפרט היה נבדל מן העולם הגשמי, ולפיכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים'... שהיה מדריגת משה נבדל מן הטבע, והיה אלקי". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה [שבת פז.] מורה שאף לא היתה לו חמדה ותאוה לכך, שאם לא כן "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לך לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה, ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובדר"ח פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ושם פ"ו מ"ב [לז.] כתב: "כי משה רבינו עליו השלום היה 'איש האלקים', עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "המים הוסרו מן הצורה מכל וכל, ודבר זה התבאר אצל משה שהיה נקרא על שם 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "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'... ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [ראה למעלה פ"ז הערה 153, פי"ד הערה 49, פט"ו הערה 98, פט"ז הערה 75, פי"ז הערה 24, בסמוך הערות 79, 96, 97, להלן פי"ט הערה 222, פכ"ב הערות 82, 102, פכ"ד הערה 26, 27, 28, 33, ופכ"ח הערה 7].

<> פירוש - המלאכים הם צורה בלבד, ללא שום חומר. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ג כתב: "המלאכים אינם גוף וגויה אלא צורות נפרדות זו מזו". ובמו"נ ח"ב ר"פ ו כתב: "הוא [אריסטו] יאמר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ובתפארת ישראל ר"פ יא [קע.] כתב: "מהות הגלגלים והמלאכים, שיקראו צורות הנפרדות". ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "מלאכים... הם צורות נפרדות זה מזה". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "המלאכים... מחולקים מצד צורתן, שיקראו צורות נפרדות". ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "רק כי הם צורות נפרדות, אין הבדל שלהם כמו שהוא בבני אדם, שהצורה שלהם אחד, והבדל שלהם על ידי גשם מחולק. שאלו אין להם חומר וגשם, ועל כרחך יהיה ההבדל שלהם ע"י צורתם הנבדלת, שאין צורה זאת כמו צורה זאת. וכמו האש והמים שהם נבדלים בצורתם, כך ענין המלאכים נבדלים בצורתם". וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ה, וז"ל: "במה יפרדו הצורות זו מזו, והרי אינן גופין. לפי שאינן שוין במציאותן, אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חבירו". וראה למעלה פ"ז הערה 83, פי"ז הערה 23, להלן פכ"ב הערה 95, ופכ"ה הערה 96.

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.]: "מה שנקרא משה 'טוב' [מנחות נג:], מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'" [הובא למעלה פ"ז הערה 153]. וצרף לכאן מה שנאמר [במדבר כ, טז] "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויוצאנו ממצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". ואמרו חכמים [יומא ד:] "לשומו [את משה] כמלאכי השרת".

<> "באר מים חיים" [בראשית כו, יט], "והכית בצור ויצאו ממנו מים" [שמות יז, ו], "ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם וגו'" [שמות טו, כג], "ולקח הכהן מים קדושים" [במדבר ה, יז], "ויצאו מים רבים" [במדבר כ, יא], ועוד.

<> לשונו להלן פ"ס: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים". ובדר"ח פ"ב מ"ו [תרה:] כתב: "המים הם נקראים בלשון רבים בכל מקום, ולא תמצא לשון יחיד במים". וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קס.]. והתוספות הרא"ש [שבת קמג:] כתב: "מים בכל מקום לשון רבים". והרד"ק בספר השרשים, שורש מי כתב: "'מים רבים'... ולעולם הוא לשון רבים". והגר"א באדרת אליהו [בראשית א, ט] כתב: "'מים' נקראים בלשון רבים, כמו ידים רגלים רחיים... נקרא חלק האחד בלשון רבים". וראה להלן הערה 79, ופ"כ הערה 82.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ג [תקיא:]: "כי הצורה מאחד ומקשר הכל... וידוע כי הצורה היא מקשרת ומאחד הכל". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שסט:] כתב: "וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה שאין בה חלוק כלל". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... לכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד... כי משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם... המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח" [הובא למעלה פט"ז הערה 6]. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד. ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי. כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם, עד שנעשה עם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד" [ראה להלן פל"ט הערות 52, 65].

<> הלשון "בלי צורה גמורה... בלי צורה מקוימת" מורה שמ"מ יש למים צורה מסויימת, ורק שאין למים צורה גמורה ומקוימת. וכן למעלה פי"ד [לאחר ציון 46] כתב: "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", הרי שיש למים מיהא "מיעוט צורה". אך בכמה מקומות כתב שאין למים צורה כלל. וכגון, להלן פס"ב כתב: "דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים". ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'". 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 ניגר 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". ויל"ע בזה [ראה למעלה פי"ד הערה 51, ופרק זה הערה 71]. ואודות שהצורה היא דבר מקוים, ראה למעלה פי"ד הערה 48.

<> לשונו להלן פ"ס: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים. ופירשנו הטעם בפסוק 'כי מן המים משיתהו', כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". 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. ולפיכך היה משה משוי מן המים, כי משה היה נבדל לגמרי מן החמרי, עד שהיה מסולק ונבדל ממנו לגמרי, ולכך היה משוי ויוצא מן המים" [הובא למעלה פי"ד הערה 49, ולמעלה הערה 72]. והשם משמואל פרשת ויחי, שנת תרע"ז, כתב: "הדברים הנוזלים, כגון יין שמן ודבש, נמי יש בהן התאחדות בצד מה, ואינם ממהרים להריק כמו מים... ורש"י [בראשית מט, ד] כתב שהמים ממהרים לצאת... ועל כן לא תמצא לעולם מים בלשון יחיד, אלא שם 'מים' הוא לשון רבים. והטעם מפני שאינם מתאחדים כלל, אלא לעולם הם מפורדים קצתם מקצתם. וזה עצמו הוא טבעם שבמקום מדרון ביותר הם ממהרים במרוצתם מכל המשקים, כי הם מפורדים... ובכן הנמשל למים הוא מי שבו היפוך ענין התאחדות".

<> ויחוד מדריגתו בנבואה מורה על יחוד מדריגתו הכללית, וכפי שכתב למעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "משה רבינו עליו השלום, היה על כל בני אדם במעלה, כדכתיב 'לא קם נביא כמשה עוד'". ולמעלה פ"ז [שנא.] כתב: "הנה אדון הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 16, להלן פי"ט הערה 20, פכ"ח הערות 1, 3, ופ"ל הערה 83].

<> הנה נאמר [שמות יח, ז] "ויצא משה לקראת חותנו וישתחו וישק לו וישאלו איש לרעהו לשלום וגו'", ופירש רש"י שם "וישתחו וישק לו - איני יודע מי השתחוה למי, כשהוא אומר 'איש לרעהו', מי הקרוי 'איש', זה משה, שנאמר [במדבר יב, ג] 'והאיש משה'". ובגו"א שם אות יח [יט.] כתב: "ומה שנקרא משה 'איש', מפני כי מלת 'איש' בא על המיוחד, שהוא איש פרטי בדבר, ולפיכך 'איש' לא יתרבה, ויאמר 'אנשים' לשון רבוי, ולא 'אישים'. ומפני שמשה היה מיוחד פרטי, שנאמר 'ולא קם נביא כמשה עוד', נקרא משה 'איש'". ויש בזה הטעמה מיוחדת; משה נקרא "איש", והוא הפך למים. והפכיות זו מתבטאת בכך שתיבת "מים" אינה יכולה להאמר אלא בלשון רבים [כמבואר כאן], ותיבת "איש" אינה יכולה להאמר אלא בלשון יחיד [כמבואר בגו"א הנ"ל, ובנתיב התורה פי"ג (תקט.)]. זאת ועוד, להלן ס"פ כג כתב: "'זה' שהוא שם משה, כמו שנאמר [שמות לב, א] 'כי זה משה האיש'. ושם 'זה' יבא על הרמוז, שיש לו צורה מיוחדת נבדלת, והוא מעלת משה. וזהו הפך המים, שאין להם צורה מיוחדת". וגם תיבת "זה" אינה יכולה להאמר בלשון רבים [והרבוי של "זה" הוא "אלה" (רבינו בחיי שמות לב, ד)].

<> הנה עד כה [מציון 71 ואילך] נקט כמה פעמים שהיתה למשה רבינו מעלת הצורה הנבדלת, אך כאן לראשונה מוסיף "צורה נבדלת &**בתחתונים**^". ואולי משום שבא לבאר כיצד האצטגנינים ראו דברים של קדושה, הרי כחם הוא על ידי המזל [כמבואר למעלה פי"ז הערה 121], והמזל הוא גשמי [שם, ולהלן פל"ו הערה 46], וכיצד דבר גשמי יראה את קדושת משה רבינו. ועל כך מיישב שהואיל ומשה רבינו הוא צורה בתחתונים, לכך אף ענין זה נכלל בראייתם של האצטגנינים [ראה למעלה פ"ז הערות 84, 86]. ואודות כח המזלות לשלוט על התחתונים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74, פ"ז הערה 80, פי"ז הערה 95, ולהלן פל"ב הערה 77]. וראה בסמוך הערה 89.

<> למעלה פי"ז [לאחר ציון 119], וז"ל: "ואם תאמר, איך אפשר שהאצטגנינים היו רואים מה שלקה משה רבינו עליו השלום על מי מריבה בשביל שאמר [במדבר כ, י] שמעו נא המורים', שדבר קשה הוא לומר שהאצטגנינים יהיו רואים דבר זה, דלא תליא ענין משה רבינו עליו השלום במזל. ויש לך לדעת ענין זה, מה שהיו רואים האצטגנינים שיהיה נלקה במים, שהיו רואים מה שהוא מתנגד למשה, והיו רואים כי המים הם מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, וכמו שיתבאר לקמן איך המים תמיד מתנגדים למשה רבינו עליו השלום, ודבר זה היו רואים האצטגנינים, התנגדות המים בלבד. וכאשר היה משה רבינו עליו השלום צדיק גמור, לא היה בא על ידי אחד מן הנמצאים תקלה לצדיק זה, חוץ מן המים, שהיו מתנגדים למשה בעצמן, כאשר יתבאר עוד, והתבאר למעלה באריכות, עיין שם. ולפיכך בא תקלה למשה רבינו עליו השלום על המים. ולא ראו ענין המריבה בפירוש, רק שראו את התנגדות המים מתנגדים למשה רבינו עליו השלום".

<> "כי המים והצורה שני הפכים" [לשונו בכת"י (שפד:)]. ואודות שההעדר יבוא רק ממתנגדו והפכו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו". ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש" [הובא למעלה פ"ה הערה 98, ולהלן פי"ט הערה 59, פכ"ז הערה 5, ופ"מ הערה 124]. ושם בהמשך הפרק מי"ז [תיג:] כתב: "כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר. וכאשר... אין כאן מתנגד כלל, הוא קיום הדבר". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד" [הובא למעלה פ"ד הערה 8, ופי"ב הערה 37]. לכך המיתה של משה יכולה לבוא רק מחמת המים, המתנגדים לצורתו הנבדלת של משה. @**אך לשונו**^ הזהב מורה שרומז לענין נוסף; לולא מי מריבה משה רבינו לא היה מת כלל, שכתב: "לא היה בא המיתה למשה, שהוא צורה נבדלת, רק על ידי מי מריבה". ומשמע לולא מי מריבה "לא היה בא המיתה למשה". ובשו"ת חת"ס או"ח סימן לז כתב: "לפי קבלת חז"ל אילו נכנס משה לא"י היה חי לעולם", ומצויין שם שמקור הדברים הוא בפרשת דרכים דרוש ח [ד"ה עוד נקדים]. וכן הוא במגלה עמוקות אופן כ, וספר עשרה מאמרות חיקור הדין ג פ"ד. אמנם בתחילת ההספד [מודפס בגו"א סוף ספר במדבר, הוצאת בני ברק] הביא את המדרש [דב"ר ט, ד] "אמר לו משה, רבש"ע, אחר כל אותו הכבוד ואותה הגבורה שראו עיני, אני מת. אמר לו הקב"ה משה, 'מי גבר יחיה ולא יראה מות' [תהלים פט, מט]. מהו 'מי גבר יחיה', אמר רבי תנחומא, מי גבר כאברהם, שירד לכבשן האש וניצל, ואחר כך [בראשית כה, ח] 'ויגוע וימת אברהם'. מי גבר כיצחק, שפשט צוארו על המזבח, ואחר כך אמר [בראשית כז, ב] 'הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי'. מי גבר כיעקב, שנתפגש עם המלאך, ואחר כך [בראשית מז, כט] 'ויקרבו ימי ישראל למות'. מי גבר כמשה, שדבר עם בוראו פנים בפנים, ואחר כך [דברים לא, יד] 'הן קרבו ימיך למות'". ובהספד שם [קעח] כתב: "הרי משה היה מדבר עם השכינה אף כאשר היה עם גופו, ולא היה מעכב עליו גופו הדבור עם השכינה פנים אל פנים, ואם כן למה הגיע לו המיתה... אבל טעם זה כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה, כאשר נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מכל מקום לא היה במחיצה עליונית לגמרי. וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה". הרי המדרש מבאר שאף משה רבינו לא היה יכול להמלט ממיתה, ועליו נאמר "מי גבר יחיה ולא יראה מות". ואילו מדבריו כאן משמע שלולא מי מריבה משה היה חי לעולם. ויל"ע בזה. ולמעלה פט"ו הערה 36 נתבאר שההעדר של הצורה בא עליה מבחוץ, לעומת ההעדר של החומר שבא עליו מעצמו.

<> למעלה פי"ד [לאחר ציון 74], וז"ל: "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". ועוד אודות מחוי הצורה שנעשה ע"י המים, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קכו.], וז"ל: "אין גבורתו אלא במים [גיטין נו:]. 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" [הובא למעלה פי"ד הערה 78].

<> לשון הב"ר שלפנינו "אפילו נח שנשתייר מהם, לא שהיה כדי, אלא שצפה הקב"ה שמשה עתיד לעמוד ממנו, שנאמר 'בשגם' זה משה, דחושבניה דדין הוא חושבניה דדין. רבנן מייתו לה מהכא, 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', ומשה חי מאה ועשרים שנה". ובגמרא [חולין קלט:] אמרו "משה מן התורה מנין, 'בשגם הוא בשר'", ופירש רש"י שם: "בשגם הוא - 'בשגם' בגימטריא כמו 'משה'. וכתיב שם 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה', וכך היו ימי חיי משה, כלומר עתיד לבא 'בשגם' משה מן הנולדים, וכן ימיו". אמנם לא מצאתי מקורו לומר שהמבול נתלה ונתעכב מאה ועשרים שנה בזכות משה. ואולי למד כן ממה שחכמים ביארו ש"בשגם" זה משה, ופשוטו של מקרא מורה שהמבול נתעכב במאה ועשרים שנה, שנאמר [בראשית ו, ג] "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה", ופירש רש"י [שם] "והיו ימיו וגו' - עד ק"ך שנה אאריך להם אפי, ואם לא ישובו אביא עליהם מבול". וצירוף דרשת חז"ל ["בשגם" זה משה] עם פשוטו של מקרא מורה שהמבול נתעכב בזכות משה. וכן כתב בשער הפסוקים [לאריז"ל] בראשית סימן ו, וז"ל: "כי בדור המבול כתיב [תהלים כט, י] 'ה' למבול ישב', פירוש 'ישב' נתעכב מלהביא את המבול עד ק"ך שנה בזכות משה, שהוא הבל, הנרמז בסופי תיבות 'ה' למבול ישב'". וראה להלן פכ"ג הערה 237.

<> בא לבאר כיצד זכות משה רבינו [היותו הצורה הנבדלת] אהני שהקב"ה דחה את המבול במאה ועשרים שנה.

<> מה שכתב "נתן הקב"ה אריכות לצורת העולם" ולא "אריכות לעולם", כי רוצה לחבר את צורת העולם עם צורתו הנבדלת של משה, שצורת משה תועיל להגן על צורת העולם, וכמו שמבאר והולך. ו"צורת העולם" כוללת כל הנמצאים שבעולם, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד [רכד:], וז"ל: "כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם".

<> כאן מובן מאוד מדוע נקט בתיבת "בתחתונים" [ראה למעלה הערה 82], כי בא לבאר כיצד צורת משה רבינו תתחבר לצורת העולם כדי להגן על דור המבול מפני מי המבול. לכך יש לציין שצורת משה היא בתחתונים, ושייכת לבני אדם הנמצאים אף הם בתחתונים.

<> לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטו:]: "דבר זה ענין מופלג מאוד מאוד מה שנרמז משה בדור המבול, שהוא היה מגין על המבול כמנין שנותיו, שנאמר [בראשית ו, ג] 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה'. ודבר זה נשגב מאוד מאוד במעלת משה, שנאמר עליו [שמות ב, י] 'מן המים משיתיהו', שמשה הוסר [מן] המים. הרי כי המים הם היו רוצים לאבד משה, והוסר מהם, עד שלא יוכלו לו. ותמיד המים מתנגדים למשה והיפך למשה, כי הוא בקע הים, והיה גובר עליו".

<> לשונו בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]: "ולכך מה שאמר בזכות משה, רצה לומר כי העולם הזה מוכן למעלה העליונה, שיהיה בעולם אדם שהוא כולה צורה אלקית נבדלת. ודבר זה מושל על המים החמרים, עד שלא יהיה המבול גובר על העולם להפסיד הכל. כי מה שמוכן העולם הזה אל הצורה האלקית, אינו מניח זה כלל". וראה להלן פכ"ג הערה 237.

<> הנה לא נתבאר כאן כיצד שנותיו של משה רבינו [מאה ועשרים] מצטרפות לכאן, עד שאריכות הזמן שניתנה לדור המבול היה כמספר הזה [בראשית ו, ג]. אך בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] ביאר זאת, וז"ל: "ואין ספק כי מה שהיו ימי משה מאה ועשרים שנה, הוא דבר מופלג בחכמה. כי 'משה' י"ב במספר קטן, והם ק"כ כאשר כל אחד נחשב לעשרה. וכן נקרא משה 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א]. ומספר 'זה' י"ב, והוא מספר ק"ך... כלל הדבר כי מספר ק"ך ראוי למשה. ובמה שנקרא משה 'זה', בזה עצמו יש להבין כי משה מבטל המים. כי 'זה' נקרא בשביל הצורה השלימה שנקראת 'זה'. שמלת 'זה' בא על דבר הניכר, ובצורה הדבר ניכר ונודע. ולפיכך היה זכות משה מבטל מי המבול מאה ועשרים שנה, כמספר 'זה' שהוא מעלת הצורה המושל על המים, שלא נמחה צורת העולם, כדכתיב [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום וגו''. כי עצמו של משה צורה נבדלת אלקית, ולכך היה דבר זה מגין מאה ועשרים שנה. ודבר זה הם דברים מופלגים ועמוקים מאוד". @**ויש להבין**^, מדוע הרמז למשה הוא דוקא בתיבת "בשגם" [בראשית ו, ג], הרי תיבה זו מדגישה את הגנאי של האדם שהוא גופני, שנאמר "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" [כפי שביארו מפרשי המקרא שם]. וכיצד תיבה המורה על שפלות וחומריות האדם היא זו הרומזת לצורתו הנבדלת של משה רבינו. ויש לומר, שאמרו בגמרא [כתובות סו:] "תנו רבנן, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה יוצא מירושלים... ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים... בכה רבן יוחנן בן זכאי ואמר, אשריכם ישראל; בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם. ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה". ולמעלה פ"ד [רכה:] הביא גמרא זו, וכתב לבאר [רכז:]: "כי מהו השבח והודאה שנתן רבי יוחנן בן זכאי על זה ואמר 'אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, וכשאין אתם עושים רצונו של מקום מסרן ביד בהמתן של אומה שפילה'. אבל הן הן הדברים אשר אמרנו למעלה. כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי, ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן. שבזה כאילו אין להם מציאות נחשבים, אחר שהם נמסרים ביד אומה שפילה, שהם עצמם פחותי המציאות, והנמסרים בידם כאילו נעדרים לגמרי ואינם בעולם... שכלל המאמר הזה בא להודיע כי כאשר אין עושים רצונו של מקום אין לישראל מציאות נחשב כלל, ולכך הם נמסרים ביד בהמה, שמפני שהבהמה חמרית, מציאותה מציאות פחות ושפל. ומאכל החמרי שהבהמה מוציאה היתה מלקטת". @**נמצא שכאשר**^ נמצא לפניך התדרדרות עד לדיוטא התחתונה של החומריות, בהכרח שאין זה אלא משום שיש כאן צורה נבדלת שנחסרה, "כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון, והיא שלימה. ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת" [לשונו למעלה פ"ד (רכד:)]. ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית ו, ג] בביאור תיבת "בשגם", וז"ל: "והנכון בעיני, כי יאמר לא יעמוד רוחי באדם לעולם, בעבור שגם האדם הוא בשר, ככל בשר הרומש על הארץ בעוף ובבהמה ובחיה, ואיננו ראוי להיות רוח אלקים בקרבו. והענין לומר, כי האלקים עשה את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש שנתן בו. והנה נמשך אחרי הבשר ובתאוות הגופניות, נמשל כבהמות נדמו. ולכן לא ידון עוד רוח אלקים בקרבו, כי הוא גופני לא אלקי". ורבינו בחיי [שמות לה, א] כתב: "כאשר האדם מגביר שכלו על טבעו, הנה הוא מלאך ה' צבאות. וכאשר יגביר טבעו על שכלו, נמשל כבהמות נדמו". לכך תיבת "בשגם" המורה על בני אדם שהתדרדרו למדריגת "כבהמות נדמו", היא גם המורה על מדריגתו הנבדלת של משה רבינו.

<> האצטגנינים.

<> בכת"י [שפה.] הוסיף כאן: "שהצורה המקוימת אין המים שולט עליהם, עד שבסוף על ידי מי מריבה, שגרם החטא להיות המים גוברים על הצורה". ואודות שכאשר הצורה בשלימותה אז היא גוברת על החומר, כן ביאר למעלה פ"ד [רכט.], וז"ל: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים', רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה, והאדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה... [ו]כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". וראה הערה הבאה, ופי"ט הערה 75.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטו:] כתב: "דבר זה שראו האצטרולוגים, שידעו כח משה, וכי המים מתנגדים למשה. רק שראו וטעו, כי בודאי המים מתנגדים למשה כאשר היה שם חטא, כמו שהיה אצל [במדבר כ, י] 'שמעו נא המורים'. ובלאו הכי משה הוא גובר על המים, לא המים על משה, ולא יכלו לו".

<> לשון הפסוק הוא "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט וגו'". וזו מדריגת "אספקלריא המאירה", וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שכט.]: "משה רבינו ראה באספקלריא המאירה, רצה לומר כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו 'פה אל פה וגו'', אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי". ומדריגת "אספקלריא המאירה" מורה על היות משה נבדל מן החומר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], וז"ל: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה" [הובא למעלה הערה 72]. ומה שכתב כאן "&**שהשכינה**^ היתה מדברת עמו פה אל פה", כן הוא בתיקוני זוהר סוף תיקון לח, שאמרו שם "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'". ולהלן פמ"ז כתב: "היה מסתכל באספקלריא המאירה, ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי". ולמעלה פי"ז [לאחר ציון 23] כתב: "מדריגת משה שהיה נבדל לגמרי מן הגשמית, עד שהיה לו מעלה נבדלת לגמרי, שהרי כשנולד נתמלא הבית אורה [סוטה יב.], והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם, וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש... ולפיכך נתמלא כל הבית אורה... משה רבינו עליו השלום היה מתנבא בשם המיוחד, הוא אספקלריא המאירה, ולכך נתמלא הבית אורה". הרי מה שנתנבא באספקלריא המאירה שייכת ל"נתמלא הבית אורה", ו"נתמלא הבית אורה" מורה על מדריגת משה הנבדלת.

<> וזה מורה שהיתה למשה "צורה קדושה נבדלת", וכמו שכתב להלן ס"פ סו, וז"ל: "בא משה והיה צדיק, שפירש מן האשה. בזה תדע שלא היה החמדה עם משה, שאילו היה החמדה עם משה לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "זה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר, ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש, ומפני שהיה צורה נבדלת, היה פורש מן האשה שהיא חומר" [הובא למעלה הערה 72].

<> אף ענין זה מורה שמשה רבינו היה נבדל מהחומרי, וכפי שכתב להלן פכ"ד, וז"ל: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף... ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ולהלן פמ"ז כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן. שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו... הרי כל מדריגת משה שהיה אלקי, ולא היה טבעי".

<> מה שכתב "כי &**מאחר שהוסר**^ מן המים המורים על ענין החמרי, היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר", יוטעם על פי דבריו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.], וז"ל: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם פ"ג תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". לכך היות משה רבינו נמצא במים אך לבסוף נמשה מהמים ["מאחר שהוסר מן המים"], זה מורה בעליל שהוא ההפך הגמור למים. והואיל והמים "מורים על ענין החמרי", לכך בהכרח ש"היה משה רבינו עליו השלום מעלתו פשוט מן החומר". וראה להלן פי"ט הערה 198.

<> אודות שמשה רבינו נשאר במעלת הצורה בלבד, וכאילו אין לו גוף כלל, כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [קלא.], וז"ל: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו שנקבר שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך [דברים לד, ו] 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד, וזה אין שייך בשאר צדיקים" [הובא למעלה פט"ז הערה 75].

<> לשון המשנה במילואה הוא "עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון. מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה. ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". ומבאר כאן שהדבר הראשון "מאין באת מטפה סרוחה" בא להורות "על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר". אמנם בדר"ח שם [כד.] ביאר ששני הדברים הראשונים מורים על שפלות האדם, אך לא הדגיש שהם מורים על היותו בעל חומר, וכלשונו שם: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר... ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע". ובעל כרחך לומר שהם הם הדברים, שביטול חשיבות האדם נובע מחמת שהוא בעל חומר, והחומרי מופקע מחשיבות. ואמרו חכמים [נדרים לא:] "מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הרשעים, שנאמר [ירמיה ט, כה] 'כי כל הגוים ערלים'". ובח"א שם [ב, ה.] כתב: "המאוס הזה מה שבעל הערלה הוא רחוק מן הצורה... ומפני זה הערלה היא מאוסה, שכל דבר חמרי לגמרי והוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה... הערלה שהיא כקליפה שלו, מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". @**וכן כתב**^ בעוד מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פי"ז הערה 18, להלן פכ"ג הערה 177, פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124]. ובספר חובת הלבבות שער ששי, שער הכניעה, פרק ה, כתב: "ואמר אחד מן החכמים, אני תמה ממי שעבר במעבר השתן והדם פעמיים, היאך יתגאה ויגבה לבו, כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה. כמו שאמר דוד המע"ה [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו'. ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה'. ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'". וראה להלן פכ"ט הערה 41.

<> לשונו להלן פס"ז: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד, הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". ובנר מצוה [קיח:] כתב: "[האדם] אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף, שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר... היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום", וראה הערה 104.

<> אודות שטפה סרוחה נחשבת למים, כן אמרו חכמים [סנהדרין צא.] על בריאת כל אדם ואדם "מן המים צר", ופירש רש"י שם "הקב"ה... מן המים הוא מצייר, דמטפה סרוחה שהיא כמים הוא מוליד".

<> חידוש נשגב יש בדבריו כאן [שמשה רבינו נבדל מפחיתות הטפה הסרוחה]. כי בכמה מקומות כתב שמעלה זו תושג רק בתחיית המתים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"א [כח:] כתב: "הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה". ושם פ"ד מי"ז [שסג.] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד". אך כאן מחדש שאצל משה רבינו אף בהיותו בן שלשה חודשים כבר "הופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה". ועוד, כאמור בנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום" [הובא למעלה הערה 102]. וכי משה רבינו לא נולד ערום ועם שאר גנות של הגוף. ועוד יש להעיר, שאמרו חכמים [שבת פח:] "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנא:] כתב: "מפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם, שאין שייך בהם ילוד אשה, רצה לומר בעל חומר, שזה נקרא 'ילוד אשה', והמה נבדלים. ולכך אמרו 'מה לילוד אשה בינינו'". הרי המלאכים קראו למשה "ילוד אשה" המורה על חומריותו, ויחד עם זאת משה הופשט ונבדל מפחיתות הטפה סרוחה. מיהו זה אפשר ליישב, כי כאן כתב [לאחר ציון 101] "כי החומר &**הפחות**^ שבאדם הוא מן הטפה סרוחה", אך החומר שאינו פחות אינו מן הטפה סרוחה, ועל חומר זה אמרו המלאכים "מה לילוד אשה בינינו". אך שתי הקושיות הראשונות עדיין קשות. ויל"ע בזה.

<> לכאורה אינו ברור מה בא להדגיש במשפטו האחרון ["ולפיכך שם 'משה' הוא שם עצמי לו בודאי, מורה לך מעלתו העצמית"]. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 70 ניחא. כי מגמתו באריכות דבריו כאן [מציון 69 ואילך] היא להורות שאין לומר שהשם "משה" אינו מורה על מהותו של משה, ורק נקבע כך בתורה כשכר על גמילות חסד של בתיה, אל תאמר כן, אלא ששם "משה" מורה על מעלתו העצמית, וכמו שנתבאר. ואודות שהשם מורה על מהותו של בעל השם, כן כתב להלן פכ"ה [לפני ציון 81], וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש" [ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, להלן פי"ט הערה 248, פכ"ד הערה 24, ופכ"ה הערות 8, 81]. ואודות שכאן מבאר שהמים מורים על החומריות, ואילו חכמים אמרו [ב"ק פב.] "אין מים אלא תורה", וכן אמרו [תענית ז.] "נמשלו דברי תורה למים", ראה בנתיב התורה פ"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הששי הערה 611, בשני הסברים לדבר.

<> כי בפסוק שלפניו [שמות ב, י] נאמר "ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה וגו'", ומיד אחריו [שם פסוק יא] נאמר "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וגו'". ורש"י [שם] כתב: "ויגדל משה - והלא כבר כתיב 'ויגדל הילד'".

<> רש"י שמות ב, יא "הראשון לקומה והשני לגדולה, שמינהו פרעה על ביתו". אמנם המהר"ל מבאר "השני לגדולה" אינה שררה וגדולה, אלא גדלות הנפש, שהיתה בו נפש גדולה, ומחמת כן הקפיד על שעבוד אחיו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מי שנפשו שפלה עליו אינו מקפיד על בזיונו או על בזיון אחיו. וכן כתב הכלי יקר [בראשית יב, ג] "כי השפל אינו מקפיד על בזיונו". אמנם בשערי קדושה ח"ג שער ח כתב: "ויתרחק מהגאוה והכעס והקפדנות והעצבות, ויתנהג בענוה ובשפלות". ומכך משמע שיש להתנהג בשפלות ולא להקפיד על בזיונו. ומרן החפץ חיים [שמירת הלשון ח"ב פי"ח] כתב כן על משה רבינו עצמו, וז"ל: "'ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות וגו'' [במדבר יב, א]. מפרשה זו אנו למדים... שאיסורו [של לשון הרע] הוא אפלו אם האיש שדיבר עליו הוא ענו ושפל רוח, ואינו מקפיד על מה שדובר עליו. דלפיכך נסמך [שם פסוק ג] 'והאיש משה ענו מאד'". ומכך משמע שמשה עצמו היה שפל ולא הקפיד על בזיונו. מכל מקום כל זה הוא בנוגע למשה עצמו, אך בנוגע לאחרים, בודאי משה היה מקפיד על שפלותם ושעבודם. ומי שנפשו שפלה עליו לגמרי, אינו מקפיד אף על שעבודם של אחרים. @**וצרף לכאן**^ דברי הראב"ע [בפירושו הארוך, שמות ב, ג], שכתב: "ומחשבות השם עמקו, ומי יוכל לעמוד בסודו, ולו לבדו נתכנו עלילות. אולי סבב השם זה שיגדל משה בבית המלכות, להיות נפשו על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות, ולא תהיה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים. הלא תראה, שהרג המצרי בעבור שהוא עשה חמס [שמות ב, יב]. והושיע בנות מדין מהרועים [שם פסוק יז], בעבור שהיו עושים חמס להשקות צאנן מהמים שדלו". ושם [שמות יד, יג], כתב הראב"ע: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם. ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם. התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים, ונפשו שפלה. ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו. והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה. הלא תראה כי עמלק בא בעם מועט, ולולי תפלת משה היה חולש את ישראל [שמות יז, ח-יג]. והשם לבדו שהוא עושה גדולות, ולו נתכנו עלילות, סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים. כי אין כח בהם להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר, דור המדבר, שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה".

<> בכת"י [שפה:] כתב כאן: "אבל בשביל שהיה בו נפש גדלות, יצא אל אחיו לראות בסבלותם".

<> בא לבאר את דברי המדרש [שלא הזכירם אלא ברמז]. אך בכת"י [שפה:] הביא את כל המאמר. וזה לשון המאמר [שמו"ר א, כז]: "'וירא בסבלותם'. מהו 'וירא', שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר, חבל לי עליכם, מי יתן מותי עליכם, שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט. והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן. רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, ראה משוי גדול על קטן, ומשוי קטן על גדול, ומשוי איש על אשה, ומשוי אשה על איש, ומשוי זקן על בחור, ומשוי בחור על זקן. והיה מניח דרגון שלו ["טכסיס של מלכות" (מתנו"כ שם)] והולך ומיישב להם סבלותיהם ["דבר הצריך תיקון בו, והיינו ליישב לכל אחד ואחד הראוי לו" (חדושי הרד"ל שם)], ועושה כאילו מסייע לפרעה. אמר הקב"ה, אתה הנחת עסקיך ["שררותך וגדולתך" (מהרז"ו שם)] והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים. אני מניח את העליונים ואת התחתונים, ואדבר עמך. הדה הוא דכתיב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות', ראה הקב"ה במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם, לפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". וראה למעלה פט"ו הערה 67, ולהלן הערה 127.

<> רש"י שמות ב, יא "וירא בסבלותם - נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם".

<> "והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן" [לשון המדרש, והובא בהערה 110]. ואף סיוע זה הוא מכלל "וירא", שמשה התבונן בסבלם של ישראל, והשתתף בצערם, ומחמת כן היה מסייע לכל אחד ואחד, כי השתתפות בצער פירושה לסייע לבעל הצרה, ולא רק השתתפות בלב. ובאבות פ"ו מ"ז הקנין הל"ח של התורה הוא "נושא בעול עם חבירו". ובדר"ח שם [ר.] כתב: "פירוש, אם אירע דבר לחבירו, והדבר עליו למשא, וצריך חבירו לטרוח עד שינצל מן המשא, אז הוא נושא בעול עם חבירו, ונכנס עם חבירו באותו עול... כי מה שהוא נושא בעול עם חבירו, היינו שאם הגיע אליו דבר קשה, הוא נושא בעול עמו על מנת לסלק מאתו מה שהגיע אליו". מבואר מדבריו ש"נושא בעול עם חבירו" פירושו שהחבר מסייע לבעל הצרה עד שמציל אותו מן הצרה, ולא רק שמשתתף בצערו בלבו. וכן כתב המסילת ישרים [תחילת פי"ט], וז"ל: "ההטבה שיהיה האדם לעולם מטיב לבריות, ולא מריע להם... שיהיה משתדל לעזור כל אדם במה שיוכל, ויקל משאם מעליהם. והוא מה ששנינו [אבות פ"ו מ"ז] 'ונושא בעול עם חבירו', ואם מגיע לחבירו איזה נזק בגופו, והוא יוכל למנוע אותו, או להסירו, יטרח כדי לעשותו". וכן כתב השפת אמת פרשת תצא [שנת תרל"ו], וז"ל: "בפסוק [דברים כב, ד] 'הקם תקים עמו'. כפי מה שאחד עוזר לחבירו, כענין אמרם 'הוי נושא בעול עם חבירך'".

<> לפנינו במדרש איתא "רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי" [הובא למעלה הערה 110].

<> לכאורה כוונתו שמשה נחשב למלך [זבחים קב.], וכמבואר למעלה הערה 48, ואין ראוי למלך שישתווה עם העם, אלא עליו להיות מרומם מהם [רמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ה]. ואם תאמר, שלמעלה ס"פ יד [לאחר ציון 95] הביא את מאמר חכמים [סוטה יא.], שאמרו "'וישימו עליו שרי מסים' [שמות א, יא], 'עליהם' מיבעי ליה. תנא דבי רבי אלעזר ברבי שמעון, מלמד שהביאו מלבן ותלו לו לפרעה בצוארו, וכל אחד ואחד מישראל שאמר להם איסטניס אני, אמרו לו, כלום איסטניס אתה יותר מפרעה". ושם [לאחר ציון 105] כתב: "כי גם המלך המאחד העם היה מסייע בבנין, ומפני זה היו כולם משועבדים כאחד". ומשמע שאף המלך מסייע במלאכה [כן העירו בגבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל, הערה 31]. אמנם זה לא קשה, כי אין ראוי למלך למחול על כבודו ולהשתוות לאחרים ע"י שמסייע להם במלאכתם. אך פרעה היה מסייע בבנין בכדי שתהיה לו אמתלא לשעבד את ישראל ביתר שאת, שלא יוכל הישראלי לומר "איסטניס אני". וא"כ הסיוע בבנין מגביר את כח המלך, ובכגון דא בודאי אין לחוש "שאין ראוי למלך להיות מסייע". @**אך יש להבין**^, שמבאר שמשה היה נחשב למלך על ישראל אף בהיותו עדיין בבית פרעה, וזה טעון ביאור. דבשלמא מה שמשה היה אז קטן בן יב שנים [שמו"ר ה, ב, וראה רמב"ן שמות ב, כג, ולהלן פכ"ו הערה 27], לא קשה, כי גם שלמה היה בן יב שנים במלכו [סדר עולם רבה פי"ד]. וכן יאשיהו היה בן שמונה שנים במלכו [דהי"ב לד, א]. והתומים סימן ז סק"ג ביאר ששלמה ויאשיהו יכלו למלוך למרות היותם קטנים, כי בדורות ראשונים נעשו לגדולים לפני יג שנים [ראה חבצלת השרון, פרשת שמות, עמוד לד שדן בענין זה, ומביא את דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז, שכתב "הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדיל"]. אך דבר זה תמוה מצד אחר, שהרי משה עדיין לא מלך על ישראל, ולא הנהיג אותם, ומדוע שיהיה לו דין מלך. ויש בזה דעות שונות ממתי משה היה נחשב למלך, אך אף אחת מהן אינה סוברת שהיה מלך בעודו בבית פרעה; בתנחומא עקב, סוף סימן ט, אמרו "'פסול לך' [דברים י, א], חייך שאני עושה אותך מלך". ומקרא זה ["פסול לך"] נאמר לאחר חטא העגל, ונמצא שרק לאחר מכן משה נעשה מלך. ומדברי רש"י [זבחים קב. ד"ה היתה אלישבע יתירה] מבואר שמשה נעשה מלך ביום שהוקם המשכן, וזה היה בר"ח ניסן [שמות מ, ב (כשנה לאחר יצ"מ)]. והמשך חכמה [שמות יח, יב] תמה כיצד משה "היה עומד ומשמש לפניהם" [רש"י שמות יח, יב], והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [קידושין לב:]. ותירץ בזה"ל: "אכן הלא דרשו [שמו"ר ב, ו] על 'ויהי בישורון מלך' [דברים לג, ה] זה משה, וכתיב [שם] 'בהתאסף ראשי עם', וזה בעת מתן תורה יום הקהל [דברים ט, י], אבל יתרו בא קודם מתן תורה [זבחים קטז.]". ומרן הגרי"ז [מובא בספר גבורות יצחק וארא ריש סימן עח] ביאר שמשה נעשה מלך בעת שנאמר [שמות ו, יג] "וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" [ועיין בספר גבורות יצחק שם, שהאריך בזה]. אך לומר שמשה היה כבר מלך בעודו קטן בבית פרעה, כאשר עדיין לא היה ממונה על ישראל, הוא דבר שאינו מובן. ולולא דמסתפינא היה נראה להגיה דבריו ולומר "שאין ראוי לבן מלך להיות מסייע", כי הואיל ומשה היה נחשב לבן של בתיה, לכך הוא כמו בן המלך, ואין ראוי לבן המלך שיסייע במלאכה. והחתם סופר בפרשת בשלח [שמות יג, יט] כתב: "משה בנעוריו היה בן מלך, ואחר כך לא היה במצרים, אם כן אין לו רשות ליטול מביזה". וראה להלן פי"ט הערה 235.

<> כמו שאמרו במדרש [שמו"ר א, כז] "אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים" [הובא למעלה הערה 110].

<> פירוש - משה לא עומד לעסוק בצרכיו האישיים, אלא בצרכי ישראל. דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". וקודם לכן שם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם" [ראה להלן פכ"ט הערה 36, ופל"ז הערה 97]. ובהקדמה לספר נפש החיים כתב רבי יצחק מוולאזין אודות אביו רבי חיים מוולאזין בזה"ל: "וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם, לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכחו לעשות".

<> כי הטפל בטל לעיקר, אך אין העיקר בטל לטפל. ואם היה משה משמש לעצמו, אז היו צרכי עצמו עיקר, ולא היו מתבטלים לצרכי ישראל הטפלים. ולהלן פמ"ד כתב: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר, והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [ראה להלן הערה 153].

<> לשונו בכת"י [שפה:]: "מפני שהניח עסקיו והלך לראות בצערן של ישראל, שנראה בזה כי משה לא היה מציאות פרטי, אלא מציאות כללי של כל ישראל, שהרי מבטל עסקיו והלך לעיין בצורך של כלל ישראל, וזה [מורה] שאינו פרטי לעצמו. שאילו היה פרטי לעצמו והיה משמש לעצמו, לא היה מבטל את עסקיו. ועכשיו שהיה מבטל עסקיו, והלך וראה בצערן של ישראל, בשביל זה היה משה רבינו עליו השלום מציאות כולל".

<> לשון המדרש [שמו"ר א, כז] "אמר הקב"ה, אתה הנחת עסקיך והלכת לראות בצערן של ישראל, ונהגת בהן מנהג אחים. אני מניח את העליונים ואת התחתונים, ואדבר עמך" [הובא למעלה הערה 110]. והנהגה הפוכה לזאת היא שמי שאינו משתתף בצערן של ישראל, אזי הקב"ה לא יתעסק עמו. וכן נאמר [אסתר ד, יד] "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רווח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו", ובאור חדש שם [תתכב.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנו], 'כי אם החרש תחרישי', אם את שותקת עכשיו, סופך שהקב"ה שותק לך... ופירוש זה, כי אם אין את משגיחה בצערן של ישראל, ואת יכולה לעזור אותם, סוף תהיה בצרה ותצעקי אל השם יתברך, והוא שותק לך ומניח אותך בצרה גם כן".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד [ריג.] כתב: "זה שאומרים אלקי אברהם. פירוש, כי הבטיחו הקב"ה שיהיה ממנו [מאברהם] אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו, דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות האומה... רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה הקב"ה מייחד שמו עליהם" [ראה להלן פכ"ה הערה 48]. ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "יש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים... טובת הצבור הוא מילי דשמיא". ושם פ"ג מ"י [רלג:] כתב: "רוחו של מקום ורצונו דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות". ובנתיב התורה פ"ד [קעו.] כתב: "הצבור במה שהוא צבור והם הכלל, הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ו"קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. וראה למעלה פי"א הערה 61, פט"ז הערה 53, להלן פכ"ה הערה 107, ופל"ח הערה 63. @**ואודות שהקב"ה**^ הוא "כלל המציאות", כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קכד:], וז"ל: "כי השם יתברך אליו הכל, וכל חלופי המציאות וחלופי הכחות הכל שלו". ולהלן פי"ט [לאחר ציון 241] כתב: "הוא אלקי האלקים כולל הכל... והוא יתברך כולל כל הכחות", ושם הערה 242.

<> כפי שהולך ומבאר. ואודות שמעלת משה היא יותר מעליונים ותחתונים, כן כתב בתחילת דרשת שבת תשובה, וז"ל: "במדרש [דב"ר י, א] אמר הקב"ה, אם הטית אזנך לדברי תורה, כשתבא לפתוח בדברי תורה, הכל משתתקין לפניך ושומעין דבריך, כשם שהטית אזנך לשמוע דברי תורה. ומהיכן אתה למד, ממשה רבינו עליו השלום, שעל ידי שהטה אזנו לשמוע דברי תורה, בשעה שבא לפתוח בדברי תורה נשתתקו עליונים ותחתונים, והאזינו דבריו. מנין, ממה שקרינו בענין [דברים לב, א] 'האזינו השמים ואדברה' [עד כאן]. ובמדרש זה יש לדקדק... מנין שנשתתקו עליונים ותחתונים. אבל פירוש זה, דמדכתיב 'האזינו השמים ואדברה', ולא 'האזינו השמים דברי', על כרחך הכי קאמר; 'האזינו השמים' אתם תהיו שותקים ואני אדבר, כלומר שאני יותר במעלה מן השמים, לכך אתם תהיו שותקין ותהיו שומעין לי. וכן אמר 'ותשמע הארץ אמרי פי' [שם], כלומר שאף על גב שהם 'אמרי פי', ואני בשר ודם, יש לכם לשתוק ולשמוע אמרי פי. ומפני זה אמר 'האזינו השמים ותשמע הארץ', כלומר שאני גוזר על השמים שישתקו וישמעו דברי, וממילא תשמע הארץ אמרי פי, שאין הארץ בחשיבות כמו השמים. וכל זה מפני התורה היא של תלמיד חכם, ולכך אמר 'ואדברה', שהתורה היא שלי, כי אני מדבר, וכן 'אמרי פי'... וראוי שישתקו הכל ממנו מפני מעלת בעל תורה" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 32, הקדמה שניה הערה 322, והקדמה שלישית הערה 138].

<> לשונו להלן פי"ט [לאחר ציון 130]: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [י:] כתב: "שקול משה כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]... והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם" [ראה להלן פי"ט הערה 108]. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא נברא העולם רק למשה [סנהדרין צח:], מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר מפני שהוא התחלה, ואחר התחלה ימשך הכל" [הובא למעלה פ"ח הערה 215, ולהלן פל"ז הערה 101].

<> פירוש - ישראל הם קנין אחד של הקב"ה בעולם, כפי ששמים וארץ הם קנין אחד של הקב"ה בעולם, וכמו שמבאר והולך.

<> בברייתא שלפנינו [אבות פ"ו מ"י] הביאו פסוק אחר להורות על הקנין של שמים וארץ, שאמרו שם "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד... שמים וארץ מנין, דכתיב [ישעיה סו, א] 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי'. ואומר [תהלים קד, כד] 'מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך'. אברהם מנין, דכתיב [בראשית יד, יט] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ'. ישראל מנין, דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית'". הרי הפסוק המורה על קנין שמים וארץ הוא [ישעיה סו, א] "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו'", ולא [בראשית יד, יט] "קונה שמים וארץ", שהוא אמנם מורה שאברהם הוא קנין אחד, אך לא ששמים וארץ הם קנין אחד. זאת ועוד, בדר"ח שם [שלט.] העיר על כך מדוע לא הובא הפסוק "קונה שמים וארץ" להורות על קנינם של שמים וארץ, וכלשונו: "ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב 'קונה שמים וארץ'". ובהמשך שם [שנג:] יישב זאת, [יובא בהערה הבאה]. וצריך לומר גם כאן שלאו דוקא נקט בפסוק "קונה שמים וארץ".

<> לשונו להלן פמ"ז: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנב.] כתב: "כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב [ישעיה מח, יג] 'קורא אני עליהם יעמדו יחדיו', כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יב.], שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד... ומפני כך לא רצה להביא מקרא [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', כי משם יש לדחות, דאפשר לומר... שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב 'קונה שמים וארץ'. אבל מדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם 'קנין', כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שסג:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כג [שו.] כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ. לכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ'. ופעמים מקדים ארץ לשמים, דכתיב [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים', לומר לך כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו], לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 31, ולהלן פל"ד הערה 120].

<> כעין דבריו כאן בהבדל שבין ישראל לשמים וארץ, כן כתב להלן פמ"ז בהבדל שבין בית המקדש לשמים וארץ, וז"ל: "ואמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ; שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים'. ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה, כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד. ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק... וזה שנברא בשתי ידים. ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל, ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר ועד היכן הוא קדושתו עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי". ובדר"ח פ"ו מ"י [שסא:] כתב: "נקרא 'קנין' שמים וארץ... אם כן מקדש, שהוא קרוב אל השם יתברך עוד יותר, מכל שכן שהוא יותר נקרא 'קנין' להקב"ה".

<> לשונו בכת"י [שפה:]: "ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות... אבל ישראל הם יחידים, ונקראים 'קנין'. ולפיכך כתוב [שמות ג, ד] 'וירא ה' כי סר לראות'. פירוש כי ראה השם יתברך אשר סר לראות עסק ישראל, ולפיכך [שם] 'ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה'". וכן מבואר בשמו"ר א, כז, והובא למעלה הערה 110.

<> שנאמר [שמות ב, יא] "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וגו'".

<> עד כאן דברי המדרש. ויבוא לבאר מהי הרבותא שמשה רבינו יצא שתי יציאות יום אחר יום.

<> לשונו בכת"י [שפו.]: "נתעוררו חז"ל בכתוב הזה שכתוב שתי יציאות זו אחר זו... וביאור הדבר, כי חשובין אלו יציאות מפני שהם מורים על גודל לבו להציל עשוק מיד עשקו... לכך כתב לך אלו שתי יציאות זו אחר זו, כלומר שהיה לו לירא מלעשות מעשה ביום הב' וכו'".

<> לשון המדרש [שמו"ר א, כח] "'וירא איש מצרי', מה ראה... אמרו רבותינו ז"ל נוגשים היו וכו'". הרי המלים "אמרו רבותינו ז"ל" נאמרו במדרש עצמו [לשון המדרש יובא בהערה הבאה].

<> לשון המדרש [שמו"ר א, כח] הוא "אמרו רבותינו ז"ל, נוגשים היו מן המצריים, ושוטרים מישראל; נוגש ממונה על עשרה שוטרים, שוטר ממונה על עשרה מישראל, והיו הנוגשים הולכים לבתי השוטרים בהשכמה להוציאן למלאכתן לקריאת הגבר. פעם אחת הלך נוגש מצרי אצל שוטר ישראל, ונתן עיניו באשתו שהיתה יפת תואר בלי מום. עמד לשעת קריאת הגבר והוציאו מביתו, וחזר המצרי ובא על אשתו. והיתה סבורה שהוא בעלה, ונתעברה ממנו. חזר בעלה ומצא המצרי יוצא מביתו. שאל אותה, שמא נגע בך. אמרה לו, הן, וסבורה אני שאתה הוא. כיון שידע הנוגש שהרגיש בו, החזירו לעבודת הפרך, והיה מכה אותו ומבקש להרגו, והיה משה רואה אותו ומביט בו, וראה ברוח הקודש מה שעשה בבית, וראה מה שעתיד לעשות לו בשדה. אמר ודאי זה חייב מיתה... והיינו דכתיב [שמות ב, יב] 'ויפן כה וכה וגו'', ראה מה עשה לו בבית, ומה עשה לו בשדה". וזו דעת תנא קמא. ובהמשך המדרש [שמו"ר א, כט] מובאות דעות נוספות, ובכת"י [שפו.] האריך לבאר את כל הדעות. ובביאור דעת תנא קמא [המובאת כאן בנדפס], כתב שם בזה"ל: "נתעוררו רז"ל בכתוב הזה, דלא הוי למכתב 'ויפן כה וכה', אלא הוי למכתב 'וירא כי אין איש'... ולכך סבר תנא קמא שפירוש 'ויפן כה וכה' מה עשה לו כבר, ומה עתיד לעשות, שאם לא יהרגנו היה המצרי הורג את הישראל. ולפיכך כתיב 'ויפן כה וכה', שהיה רואה לב' צדדין, במה שעבר, ובמה שעתיד להיות. ובשביל זה ראה ברוח הקודש שחייב מיתה מחמת הניאוף, דכתיב [ויקרא כ, י] 'מות יומת הנואף והנואפת', ומחמת שהוא רוצה להרגו, והדין הוא מי שבא להרוג, השכם להורגו [סנהדרין עב.]. ואילו היה מעשה אחד בלבד, כיון שהיה בנסתר ולא בפני עדים, לא היה חייב מיתה, דבן נח צריך לכל הפחות עד אחד שיהיה חייב מיתה [סנהדרין נז:]. אבל שלא בעדות כלל, אף שידע ברוח הקודש הדבר, אינו חייב מיתה בבית דין של מטה. לכך אמר 'ראה מה שעשה לו בביתו, ומה עשה לו בשדה', ורבוי חטאיו אשר עשה עשו הדבר כמו עדים... כי שני הדברים יחד, מה שעשה לו בבית ומה שעשה לו בשדה, עשה את הדבר מפורסם וגלוי, ובזה נתחייב מיתה".

<> "ויך את המצרי - משום דהכה איש עברי" [רש"י שם].

<> פירוש - בגמרא מבואר שהמצרי חייב מיתה מחמת הכאת היהודי שמשה ראה במו עיניו, ולא מחמת ראיה על פי רוח הקודש. ולכך כתב "חייב מיתה אף בבית דין של מטה", כי מדובר בראיה חושית, הדומה לראיתם של עדים. וזה דלא כמבואר במדרש שמשה ראה ברוח הקודש שחייב מיתה [מחמת הניאוף שהיה ושפיכות דמים שתהיה], וזה ודאי לא ניתן להמיתו בבית דין של מטה. והצל"ח [סנהדרין נח:] כתב: "דאף דקיימא לן [סנהדרין נז:] דבן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד, מכל מקום בידיעה בלא עד וראיה כלל אינו נהרג... ועל מה שידע משה ברוח הקודש אפילו עד אחד לא היה שם, ואינו חייב מיתה על זה". וראה למעלה הערה 132. אמנם הרמב"ם הלכות מלכים פ"י ה"ו כתב: "גוי שהכה ישראל, אפילו חבל בו כל שהוא, אף על פי שהוא חייב מיתה, אינו נהרג", הרי שאינו חייב מיתה בבית דין של מטה.

<> נראה שכוונתו לומר שהטעם שגוי המכה את ישראל חייב מיתה "הוא דבר חכמה מאוד". ולא מצאתי שיבאר דבר זה במקום אחר.

<> לשון המדרש שם "'ויך את המצרי', במה הרגו. רבי אביתר אמר, הכהו באגרוף".

<> לשונו בכת"י [שפז:]: "לפיכך כתיב 'ויך', רצה לומר הכאה בעלמא, דלא כתיב 'ויהרוג', אלא בהכאה הרגו". וכוונתו היא שלא הרגו בכלי או בחרב, אלא שהכהו בידיו.

<> וחייב מיתה על כך, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 133].

<> שלא הכהו בכלי או בחרב, אלא במו ידיו, וזה מורה על התעוררות משה לפעול, שהכהו בלא אמצעי, אלא במו ידיו. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו וגו'", ופירש רש"י שם "שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים". ובגו"א שם אות סו [מד:] כתב: "דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 27]. ולהלן ר"פ כ כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז], מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו' [שמו"ר א, לב]. דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין. וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "משה היה בו היושר ביותר, עד שלזה התפעל ונתחרה בראותו דבר יוצא מהשווי והיושר במוחש, בהרגו את המצרי. וכתיב [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל', והוא דבר ידוע". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי, והיה עושה בו דין, ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שמות ב, יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר". וראה להלן פ"כ הערה 5.

<> כן הוא בויקרא רבה לב, ד, וילקו"ש ח"א רמז קסז.

<> פירוש - הואיל ומוזכר בפסוק תיבת "רשע", זה מורה שמשה הכה באגרוף מחמת הרשעות ועיוות הדין שראה, ופעל מתוך הדין, וכמבואר בערה 139.

<> פירוש - כאשר המיתה חלה בפעם אחת, ולא שלב אחר שלב, זה מורה שההכאה נעשתה בכח גדול, וכמו שכתב באור חדש פ"ג [תרט.], וז"ל: "לפי גדלו [של המן] היה רוצה [המן] לכלות את ישראל בכחו הגדול, ולכך בא עליו העונש בכח, עד שנתלה עם עשרה בניו בפעם אחד" [ראה למעלה פי"ד הערה 110]. ואין כוונתו שם לומר שהמן ובניו נתלו בזמן אחד, כי המן נתלה בחודש ניסן [אסתר ז, י], ובניו נתלו באדר שלאחריו [שם ט, יד]. אלא כוונתו שעשרת בניו נתלו ופרחה נשמתן בבת אחת [מגילה טז:]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנו:] כתב שעוג בכחו הגדול "היה רוצה לאבד את ישראל בפעם אחד בזריקה אחת". ובנצח ישראל פי"ד [שנב.] כתב: "לכך תמצא בעונשם [של ישראל] אשר מביא 'ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם' [ויקרא כו, יח]. ואין הפירוש שהשם יתברך מייסר החוטא שבע פעמים על מה שעשה, חס ושלום לומר, כי הוא יתברך אינו נפרע מן האדם יותר ממה שחטא. אבל הפירוש, כי הוא יתברך אם היה מביא המכה בפעם אחד כפי מה שעשה, אין ספק שלא היה יכול לעמוד מפני המכה של הקב"ה, לכך מביא המכה מחולקת". הרי מכה הבאה בפעם אחת היא באה בכח ובחוזק גדול. וכן מצינו במדה טובה, שנאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויברך - ברכו במן, שכל ימות השבוע ירד להם עומר לגלגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג [נג.] כתב: "ויש להקשות, דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות. ונראה לומר, דודאי ברכה הוא כאשר הוא נותן הרבה בפעם אחת, מאשר נותן מעט כל יום ויום".

<> לשונו בכת"י [שפח.]: "שמכה זאת היא יותר נקמה, כי היא מכה גדולה להוציא את מוחו בפעם אחד. ובאגרוף, כיון שאין המכה כל כך, אין הנקמה גדולה כל כך".

<> במדרש [שמו"ר א, כט] אמרו "רבנן אמרי, הזכיר עליו את השם והרגו". ורש"י [שמות ב, יד] כתב "מכאן אנו למדים שהרגו בשם המפורש". והרמב"ם בפיהמ"ש סוטה פ"ז מ"ו כתב "הוא הדבר הנקרא מיו"ד ה"א וי"ו ה"א, וזהו שם המפורש הגדול". וראה הערה הבאה, ולהלן פכ"ו הערה 28.

<> "השם הגדול" הוא שם הויה, וכמו שכתב להלן פס"ה, וז"ל: "ויש בהלל הגדול כ"ו 'כי לעולם חסדו' [תהלים קלו, א-כו], כי שם בן ד' עולה במספרו כ"ו, והוא המפרנס לכל, והמחלק לכל בריה מזונות. כי זה השם הוא הנקרא השם הגדול והמיוחד, והוא שם העצם המקיים את כל הנמצאים, וממנו הפרנסה, שהוא קיום הנמצא. לפיכך יש כ"ו 'כי לעולם חסדו' נגד השם הגדול הזה". ומה שעבר מ"שם המפורש" ל"השם הגדול", כי "השם הגדול" מורה על הכח והחוזק, וכמו שכתב בגו"א במדבר פי"א אות ו [קסב.], וז"ל: "נעשים הנסים והנפלאות בכח השם הגדול" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 209, שהובאו שם מקבילות נוספות להורות שהנסים באים בכח השם הגדול, וכן להלן פל"ט הערות 5, 10]. ובדרשת שבת הגדול [רכב.] כתב: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם" [הובא למעלה פ"ט הערה 99]. הרי הנסים מורים על גבורתו יתברך, והנסים באים מכח השם הגדול.

<> אודות שהנעשה על פי השם הגדול "נעשה יותר במהירות", הנה אמרו חכמים [קידושין מ.] "אין מקיפין בחילול השם... מאי 'אין מקיפין', אמר מר זוטרא שאין עושים כחנווני", ורש"י [שם] פירש: "אין עושין לו כחנווני המקיף לאדם פעמים רבות, וגובה כל הקפותיו יחד, אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד". ובביאור הנהגה זו כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [פז.] בזה"ל: "תבין החומר שיש לחלול השם למר זוטרא, שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין [לט.] אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז:] כתב: "ומזה הטעם כל העבירות יש לו זכות תולה לו עד שנים ושלשה דורות, אבל בשבועת שקר נפרע מיד. כי החטא הוא במהות השכלי, אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי אשר אינו תחת הזמן, ולכך נפרע בחטא הזה מיד, ואינו ממתין כלל". וזו היא כוונתו כאן, שכאשר משה הרג את המצרי בשם הגדול, הדבר "נעשה יותר במהירות", כי השם הגדול אינו נופל תחת הזמן. ומה שכתב "וביותר כח" נתבאר בהערה הקודמת [ראה להלן פל"ו הערה 39].

<> פירוש - שלש הדעות שהובאו כאן אודות האופן שמשה רבינו הרג את המצרי [באגרוף, במגריפה, ובשם המפורש] נאמרו באופן של "מוסיף והולך"; הדעה השניה [במגריפה] נוקטת בדבר שהיה בו יותר כח מהדעה הראשונה [באגרוף], והדעה השלישית [בשם המפורש] נוקטת בדבר שהיה בו יותר כח מהדעה השניה [במגריפה].

<> לשון המדרש: "'ויטמנהו בחול', שלא היה שם אלא ישראל, טמנו בפניהן של ישראל, שנמשלו לחול ["ויטמנהו בחול הוה ליה למימר 'ויקברהו', ומה לנו לידע אם בחול ואם בעפר הארץ. על כן דורש שטמן סוד זה בין ישראל שנדמו לחול" (פירוש מהרז"ו)]".

<> המשך לשון המדרש שם "אמר להם, אתם משולים כחול; מה חול הזה אדם נוטלו מכאן ונותנו לכאן, ואין קולו נשמע. כך יטמן הדבר הזה ביניכם, ולא ישמע". ובכת"י [שפח.] כתב: "פירוש דבר זה, כי ישראל נמשלו לחול... כי החול הוא דק ואין לו שיעור גדול והתפשטות גדול. ולפיכך אמר 'מה החול הזה אדם נוטלו מכאן ונתנו לכאן ואין קולו נשמע, כך יטמן הדבר בכם'". וראה למעלה הערה 56, והערה הבאה.

<> "דקותו אשר בו" - דקות היא קטנותו, לעומת דבר גס, שהוא עב וגדול. דוגמה לדבר; אמרו במשנה [אבות פ"ג מי"ז] "אם אין קמח, אין תורה". ובדר"ח שם [תמד:] כתב: "ואמר 'קמח' ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד מתיחס אל השכלי. אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי". ויחס הדק אל הגס הוא כיחס הקמח ללחם. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהדק מתייחס לשכלי, והגס אל הגשמי, כן מבואר בהערה הקודמת. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 53]. ובהמשך שם [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש הרי מדתו נוטה אל הגשמי, ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס:] כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" [הובא למעלה פ"ח הערה 230, פט"ו הערה 137, ולהלן פי"ט הערה 217]. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [הובא למעלה הערה 56]. ובהמשך שם [ריז:] הוסיף: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע, כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי".

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [קכט:]: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]. וזה מפני כי הצדדים, מפני שהם צדדים, יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים. אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים, ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן ר"פ מו כתב: "שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית, בעבור שכל צד יש לו רוחק, וזהו גדר הגשם". ולהלן פ"ע כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם. ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ושם פ"ו מי"א [שצז:] כתב: "כי הרחקים שייכים לגשם" [ראה להלן פכ"ח הערה 2]. ובנתיב התורה פ"ב [קה:] כתב: "הגשם יש לו רחקים מוגבלים". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל ענין האומות גשמי, ולכך בגדולתם הם מגדילים עצמם. ודבר זה מבואר במקומות הרבה מאוד, שכל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי, וסימן זה שרוחק והגודל גדר הגשם. ואף על גב שהגודל שנאמר כאן אין זה גודל גשמי, מכל מקום גדלות אחד הוא, למי שמבין את זה. וכאשר יראה עצמו גדול, הוא בעל גשמי". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], שם פ"מ [תריג.], נצח ישראל פ"ז [תלו.], שם פכ"ז [תקסב.], שם פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 34, להלן פי"ט הערה 203, ופכ"ד הערה 86].

<> לעומת אומות העולם. והנה נדמה שאין לך יסוד נפוץ יותר בספריו מיסוד זה [שלישראל יש מעלה בלתי גשמית, לעומת האומות]. וננקוט בכמה דוגמאות הנמצאות בספר זה. וכגון, למעלה פ"ד [ריט:] כתב: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות... וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ולמעלה פ"ח [שסה.] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי", ושם הערה 28. ולהלן פי"ט [לאחר ציון 42] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי". ולהלן פמ"ד כתב: "הרי כל ענין ישראל מורה שהם נבדלים מן החומר, וכל ענין האומות מורה על חומרי... וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות. לכך אמר אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [ראה למעלה הערה 117]. ולהלן פמ"ה כתב: "אין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". ולהלן פס"ז כתב: "ואם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל. ודבר זה יש לך לדעת כי אחר שאמרנו שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה... כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון, וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון, מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידות, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך, הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי. ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן. וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו. משל זה אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח... רק נברא האדם והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב. ואם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי. כי זה לא נמצא, ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה... וכמו שלא תמצא זה בבריאת האדם, שלא יהיה באדם דבר פחות. כך לא תמצא זה במין האנושי, שהוא כלל האדם, שיהיה הכל נברא בשלימות... הנה התבאר לך כי העלול בעצם מן השם יתברך הם ישראל, ולא נבראו שאר האומות עמו רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השם יתברך". ולהלן ר"פ עב כתב: "כאשר ראינו בעם ישראל הכנתם לקבל מעלה עליונה, כי לא היה דבר זה מקרי בישראל מה שקבלו המעלה העליונה אשר זכרנו, כי דבר זה אי אפשר... כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי ואינו מאודי, ובישראל היו נסים הרבה מאוד שלא תמצא לשאר אומות. וכן היו נמשכים בהמשך הזמן, עד שאי אפשר לך לומר רק כי יש לישראל הכנה בעצמם לקבל המעלה העליונה, מה שאין בשאר אומות... ועוד, כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה. ומצאנו נסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים, ובאר, ומן, ומפלת סנחרב, והרבה משיספר. ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן, ולמה היה זה לאומה זאת בכללה, ולא למקצת או לאיזה אנשים. וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל, ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל מוכנים לקבל המעלה האלקית הנבדלת, ולכך היו דביקים במעלה אלקית עליונה, שהיה הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 61]. ולהלן בסוף הספר כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים, ולקחם אליו". וראה להלן פי"ט הערה 43.

<> דוגמה מובהקת לכך [שהרוחני הוא שקט, והגשמי הוא רועש], הם דברי חכמים [ב"מ פה:] "מאי דכתיב [משלי יד, לג] 'בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע' ["מודיע לכל ומתפאר בכתרה (רש"י שם)]. 'בלב נבון תנוח חכמה' זה תלמיד חכם בן תלמיד חכם. 'ובקרב כסילים תודע' זה תלמיד חכם בן עם הארץ. אמר עולא, היינו דאמרי אינשי, אסתירא בלגינא ["סלע אחד בלגינא" (רש"י שם)] קיש קיש קריא ["מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול" (רש"י שם)]. הרי שהדבר הפנימי אינו משמיע קול, ואילו הדבר הפחות פנימי משמיע קול.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתפד:]: "מה שאמר [ילקו"ש ח"א רמז קכ] שהעפר מכלה המתכת, והיא קיימת, וכך ישראל מכלים האומות. ודבר זה ענין נפלא, כי האומות נמשלו למתכת, שהרי דניאל ראה מלכות בבל של זהב [דניאל ב, לח], מלכות מדי של כסף [שם פסוק לב], מלכות יון של נחושת [שם], וראה מלכות רביעית פרזלא [שם פסוק מ]. ודבר זה, כי כל מתכות משמיע קול, וממנו נעשה הפעמון, שמשמעת קול. ודבר הנשמע נגלה, ואין לו ענין פנימי, שכל דבר שהוא פנימי אינו נשמע. ומפני כי כח המלכיות אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה, ולכך הם דומים למתכות שמשמיע קול. אבל ישראל הם הפך זה, שהם דומים לחול ועפר, כמו שאמרו במדרש [שמו"ר א, כט] נמשלו ישראל לחול, מה חול אדם נוטלו ממקום זה ונותנו למקום אחר ואין נשמע קולו, כך ישראל אין ראוי שיהיה בהם דלטוריא... שישראל יש להם מדריגה פנימית נסתרת בלתי נגלית, ולכך הם כמו החול שאין נשמע קולו... ודבר זה גם כן מצד הדקות והקטנות שיש לעפר, ובשביל כך לא נשמע קולו, כי יש לו ענין פנימי נסתר... ולכך אמר כי יש לישראל סגולת העפר, אשר אינו נשמע קולו, ולכך מכלין את כח האומות, שכח שלהם כח נגלה, כמו המתכות הזה שהוא משמיע קול, והוא נגלה" [הובא למעלה פ"י הערה 32].

<> לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.]: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות". ובנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". וכן הוא להלן ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. @**ובהקדמה לאור חדש**^ [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [ראה להלן פי"ט הערות 44, 45].

<> שמשה הרג את המצרי.

<> כי בפרק הבא יביא את הפסוק [שמות ב, יד] "ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", ופירש רש"י שם "ומדרשו, נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך". ושם יאריך לבאר שמעלת ישראל כאשר הם שומרים הסוד, וכאשר יוצאים ממעלתם, הם משתעבדים לאומות. ובתוך דבריו שם כתב [לאחר ציון 40]: "וכבר התבאר בפרק שלפני זה שגלוי הסוד ענין גשמי".

גבורות ה', פרק יח עמוד PAGE כב

PAGE קצט

PAGE כב GH21