#**"ויאמר משה**= אל ה' בי ה' לא איש דברים אנכי וגו'" (שמות ד, י). יש להקשות, משה שהיה לו כל המעלות, ואף שלימות הגוף היה לו, כמו שאמרו על קומתו, ובכל דבר, איך היה זה שלא היה איש דברים, והוא נחשב מן השלימות.

#**דע**=, כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח בלתי נבדל מן החמרי כמו הפה והלשון, שכח הראיה והשמיעה אין פעולתם בתנועה, רק בהנחה\*, כמו שהוא לאוזן ועין, שפעולתם במנוחה. וזה ענין שכלי, כי הגשמי פועל בתנועה. ולכך לא היה למשה כח הדבור, שהוא גשמי.

#**ואם קשה**= לאדם\* מה שיתבאר לקמן (פס"ד) אצל "פה להם ולא ידברו" (תהלים קטו, ה), ששם משמע כי הפה הוא עיקר האדם. שאין\* דבר זה קשיא למבין, כי הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי. אבל הוא על ידי שכל, שיודע לצרף הדבור, כמו שהבאנו ראיה (להלן פס"ד) מן התינוק שיש לו הכלים שהם מחתכים הלשון, ואין לו הדבור, שחסר\* לו צרוף הלשון. ולא היה למשה חסר אלא חתוך הדבור, והוא בודאי פעל גשמי.

#**וכאשר תבין זה**=, תבין גם כן מה שאמרו רז"ל בפרק המפלת (נדה ל:) כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו "סטרו על פיו". כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה, שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר. וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף, נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי.

#**וכן תרגם אונקלוס**= (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", "והוה לרוח חיה ממללא". כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא חבור\* נשמה עם הגוף, כמו שיתבאר. וכח המדבר הוא גמר צורתו, וכל זמן שהוא בבטן אמו אין לו רוח ממללא, עד שהוא יוצא לאויר העולם. והכאה הזאת שהוא מכה על פיו, רצה לומר גמר צורתו, ונקרא זה הכאה "על פיו", כי כן גמר צורה של כלי נקרא 'מכה בפטיש', המכה על הכלי בגמר מעשה, זהו גמר מלאכתו, כן גמר צורתו, שהוא חי מדבר, הוא נעשה על ידי גמר פיו, ששם כח הדברי.

#**והגמר הוא**= הכאה, ושם נגמר ונעשה האדם מורכב מן הנשמה השכלית וגוף. וזה כי פועל הדבור על ידי גוף, ואי אפשר זה בלא נשמה שכלית, כמו שאמרנו למעלה כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר. וכן הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית. ובא לומר כי גמר צורתו של אדם, שזהו גמר מלאכתו, נעשה בגמר פיו שבו כח הדברי, ולכך קאמר (נדה ל:) משכח ממנו כל התורה כולה. שהיה קודם חבור הנשמה השכלית בגוף לומד כל התורה, והיה שורה בטובה כל זמן שלא היה חבור לו אל הגוף הגשמי.

#**וכאשר משה**= היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי, כי אם אל מעלה הנבדלת, היה חסר גמר פטיש זה. ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, "ותחסרהו מעט מאלקים" (תהלים ח, ו), לכך היה חסר לו דבר זה, והבן זה, כי הוא דבר ברור. ואמרו חכמים "מרבה דברים מרבה שטות", כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון.

#**ורמזו דבר זה**= בענין נעלם, כהא דאיתא בפרק קמא דתענית (יא:), במה שמש משה בימי המלואים. רב כהנא מתני, בחלוק\* לבן שאין לו אמרא. רמז על שלימות הנבדל השכלי בחלוק לבן ולא היה לו אמרא. וראוי היה לשמש בזה, ודבר זה הוא מדתו, חלוק לבן שאין לו אמרא, שלא היה בעל אמירה, רק היה לו חלוק לבן, המורה על השכל, שהוא לבן וצח. ואין אני אומר כי מה שלא היה לו אמרא רמז בלבד, מה שיקרא שפת הבגד גם כן 'אמרא', כמו הדבור. אבל יש לך לדעת כי נקרא שפת הבגד 'אמרא', כי הדבור הוא גמר צורת האדם וסופו כמו שהתבאר, וכן האמרא הוא תכלית וסוף צורת הבגד, שהוא מדת האדם. ולפיכך ראוי למשה לשמש בחלוק לבן שאין לו אמרא, שהבגד הזה מתיחס לו וראוי לו, במה שמשה היה חסר הגמר שבו נעשה אדם גשמי, ובגד זה חסר הגמר גם כן.

#**ותדע כי**= האמרא של בגד והדבור ענין אחד, שדרשו במדרש (איכ"ר א, א) "בצע אמרתו" (איכה ב, יז), בצע פורפירא דיליה. הרי שהם מפרשים "בצע אמרתו", שהוא לשון דבור, "בצע פורפירא דיליה", בגד שיש לו אמרא, והדברים ידועים למשכילים, והבן. ובספר גור אריה בפרשת צו תמצא פירוש אחר, אך כי הם קרובים, ודבר אחד למבין, עיין שם.

#**"ויחר אף ה' במשה"**= (שמות ד, יד). בגמרא בפרק טבול יום\* (זבחים קב.), "ויחר אף ה' במשה", אמר רבי יהושע בן קרחה, כל חרון אף שבמקרא עושה רושם, וכאן אין עושה רושם. רבי שמעון בן יוחאי אמר, אף זה נאמר בו רושם, שנאמר (שם) "הלא אהרן אחיך הלוי", והלא כהן הוא. אלא אמרתי שאתה תהיה כהן, והוא לוי. ועכשיו אתה לוי, והוא כהן.

#**פירוש**=, כאן אין עושה רושם, מפני שלא היה משה מכוון לחטא, אלא עשה בשביל ענוה, שלא רצה ליטול גדולה על אחיו. ורבי שמעון בן יוחאי סובר שאף כאן עשה רושם, והרושם שעשה שהיה משה לוי ואהרן כהן. פירוש, עכשיו שנתן משה לאלקים, דכתיב (שמות ד, טז) "והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה [לו] לאלקים", ו"אלקים" הוא מדת הדין, לכך אתה תהיה לוי, שמדתו מדת הדין. ואם לא עשית כך, אלא הלכת בשליחות, לא היה לך דבר זה, והיית כהן, שאין מדתו מדת אלקים, שהוא מדת הדין.

#**ועוד**=, אם הלכת בשליחות, היית מוכן לשליחות ישראל, וזה ראוי להיות כהן, כי הכהן הוא שליח ישראל להקריב קרבנותיהם, ומשמש לפני הקב"ה. עכשיו שלא רצית ללכת בשליחות הקב"ה, אין ראוי לך להיות כהן, שהוא שליח ישראל, והמשמש לפני המקום. וראשון עיקר.

<> לשונו למעלה פ"ז [שנא.]: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". ולמעלה פ"ט [תפט:] כתב: "משה, שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו". ולמעלה פט"ז [לאחר ציון 14] כתב: "כי כאשר [יוכבד] ילדה את משה רבינו עליו השלום, שהיה על כל בני אדם במעלה". ולמעלה בכת"י ר"פ יז [שעא:] כתב: "כאשר אנו רואים ענין משה רבינו עליו השלום, שהתורה ניתן על ידו, תראה מזה שהוא היה מבחר המין האנושי". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך, יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ובמו"נ ח"ב פל"ג כתב על משה רבינו ש"הוא הנכבד מכל נולד". והנפש החיים שער ג פי"ד כתב: "והיה [משה] הולך וגדול בזאת המדרגה כל עת עד שעלה בידו וזכה אליה קודם סלוקו מן העולם בשלימות היותר אפשרי בכח האדם לזכות בעודו בזה העולם... וזה שאמרו ז"ל [ראה זוה"ק ח"ג רלב.] 'שכינה מדברת מתוך גרונו של משה'... ולזאת המדרגה בשלימות עדיין לא זכה אליה שום אדם זולתו מעת חטא אדה"ר, וגם לא יזכה אליה שום אנש על יבשתא עד ביאת הגואל במהרה בימינו. כמו שהעידה התורה הקדושה [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה כו''... ולכן אמרו בתנא דבי אליהו רבה [פכ"ה] 'חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב', ולא אמרו 'למעשי משה רבינו עליו השלום'" [ראה למעלה פ"ז הערה 154, פ"ט הערה 222, פט"ז הערות 15, 93, פי"ח הערה 80, פי"ט הערה 20, בסמוך הערה 3, ופ"ל הערות 83, 84].

<> לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 8]: "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". ואודות שהקומה מורה על הגוף, כן כתב בדר"ח פ"ו מי"א [שצז:], וז"ל: "אמר [חולין ס.] 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 34, ופי"ח הערה 152]... כמו שהקומה היא שלימות הגוף, כך הדעת היא שלימות הנפש". ובאור חדש פ"ג [תשכד:] כתב: "יש אדם שיש לו שבח מצד הגוף, שהוא בעל קומה". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] בביאור דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקומה, כתב: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף".

<> כמו שאמרו חכמים [נדרים לח.] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה... כל הנביאים עשירים היו, מנלן, ממשה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב: "כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש. עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו... כשם שמדרגת משה רבינו ע"ה בעולם הנבדל, כך היה מדרגתו בעולם הזה, ולשתי שלחנות זכה. ומזה תראה שהיה למשה, שהוא בפרט מוכן לקבל התורה, שלטון בעולם הזה. ודבר זה מדרגה עליונה למשה, שהיה חלקו בכל, כי הוא עיקר המציאות בכלל, כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". ושם בסוף הפרק [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 פט"ז הערות 16, 93, פי"ח הערה 80, ולהלן פכ"ט הערות 56, 117].

<> כן הקשה הר"ן בדרשותיו, הדרוש השלישי, וז"ל: "אמנם יש לעיין כאן שאלה, איך היה שלא השלים השם יתברך למשה רבינו שלימות גמורה... כי אין ספק שענין משה ומדרגתו היה למעלה מן הטבע, ושהשלימו השם יתברך בענין נסיי במה שאין בכח האדם ויכולתו להשיג... ואם כן יש לתמוה, אחר שהשלימו השם יתברך במה שהשלימו שהוא למעלה מן הטבע האנושי, איך רצה השם יתברך שיחסר לו דבר מהשלמות שהם בטבע האנושי... איך יתכן שתחסר למשה רבנו ע"ה מעלת שלימות הדבור... וראינו עוד לרבותינו ז"ל מרחיקים עוד שיהיה לו למשה מום גופני כלל, אמרו בפרק המקנא [סוטה יב:], 'והנה נער בוכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה' [שמות ב, ו]. קרי ליה 'ילד' וקרי ליה 'נער', אלא הוא ילד, וקולו כנער [דברי רבי יהודה]. אמר ליה רבי נחמיה, אם כן עשיתו למשה בעל מום. ואחרי אשר תמהו על זה, איך לא תמהו על המבואר בכתוב היותו כבד פה וכבד לשון". והאברבנאל [שמות ד, י] הביא קושיא זו בשם הר"ן, וז"ל: "וכבר שאל הר"ן בדרשותיו למה היה משה רבינו ע"ה חסר הדיבור וערל שפתיים, בהיותו שלם בכל השלמויות הגופניים והנפשיים". והר"ן תירץ בזה"ל: "לזאת הסבה נשלם משה בכל שלמות נביא להאמין שענינו בכח אלקי, והוסר ממנו בהשגחה גמורה הדבור הצח, למען לא יחשב שהיות כלל בני ישראל וגדוליהם נמשכים אחריו, יהיה להמשכם אחר צחות דבריו. כמו שידוע שיאמר על מי שהוא צח הדבור שימשיך לב ההמון אחריו, ושהשקר ממנו יחשב אמת. וזה הדבר כולו בהפך במי שהוא כבד פה, כי גם האמת ממנו לא יקובל כי אם בחוזק הגלותו. ולזאת הסבה היה כבד פה וכבד לשון בהשגחה גמורה, לא שיהיה דבר נופל במקרה". וכן חזר וכתב שם בדרוש החמישי. והמהר"ל יבאר באופן אחר, וכמו שיתבאר.

<> פירוש - הדיבור הוא נחשב לשלימות האדם. ובכת"י בסוף הפרק [תלג:] כתב: "למה לא היה עושה לו הצלה אחרת, ולא יפגום לו הלשון, שהוא ענין חשוב באדם". [ואולי יש לגרוס "והוא נחסר מן השלימות"]. ואודות שהדיבור של אדם משתייך לשלימותו, והחסר דיבור חסר חיים, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שכה.], וז"ל: "כי החיות נקרא 'דבור', וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא'. ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהלים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.], וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... כי המתים אין להם דבור. וטעם זה ידוע למשכילים, כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה... ועל ידי הדבור האדם הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה., וראה למעלה פ"ז הערה 61]. והפסוק [איוב ה, ז] "אדם לעמל יולד" נדרש בגמרא [סנהדרין צט:] להורות שאדם נולד לעמל פה. ובתפארת ישראל פ"ג [סב:], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], נתיב התורה פט"ו [תקצא.], דרוש על התורה [י.], וח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.] ביאר את המאמר הזה. ובנתיב התורה שם [תקצג:] סיים את ביאורו בזה"ל: "הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת... כי בזה יושלם האדם... כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל".

<> בכת"י [תלג.] הקדים לכתוב כאן תשובה ראשונה [שלא הובאה בנדפס (ותשובתו השניה שם מובאת בנדפס)], וז"ל: "ויש להקשות, למה לא הסיר כבידות פיו וכבידות לשון שלו. ורז"ל [שמו"ר ג, טו] פירשו בזה 'מי שם פה לאדם או מי ישום אלם וגו'' [שמות ד, יא], ואם חפצתי שתהיה איש דברים היה כמו כן, אלא לעשות בך נס אני חפץ, שתדבר שיהיו דבריך נכונים. הדה הוא דכתיב [שם פסוק יב] 'ואנכי אהיה עם פיך וגו'', עד כאן. ולפי זה יתורץ הקושיא למה היה למשה כבידות פה וכבידות לשון. וכל זה להראות בו נס שהיו כל דבריו מפי ה', שהרי הוא כבד פה וכבד לשון כאשר ידבר מילי דעלמא, וכאשר מדבר בדברים אלו מדבר דברים כהוגן. כל זה הוראה שהקב"ה עם פיו, וכל דבריו הם מפי ה'. ולפי זה היה דבר זה ענין גדול מאוד מה שהיה כבד פה וכבד לשון, שיהיה הוכחה על כי דבריו הם דברי ה'. ואפילו אם תאמר שכל הדברים בעולם אשר דיבר משה היו כלם כהוגן, עדיין היה חדוש שמיום שבא לדבר בדברי הקב"ה מדבר דברים כתיקון, כל זה בשביל שידבר דברי הקב"ה. ועוד יש לי לומר, כי לכך היה כבד פה וכבד לשון, כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר וכו' [וכדבריו המובאים כאן בנדפס]".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פט"ז [לאחר ציון 73] כתב: "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 [לאחר ציון 101] כתב: "כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". 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". ולמעלה פי"ח [לאחר ציון 71] כתב: "כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר". ולהלן בפרק זה [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". 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". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "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" [ראה להלן הערה 38]. 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'". 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 [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתיהו', שהוסר משה מן החמרי, כי היה משה איש האלקים". וראה למעלה פט"ז הערות 54, 75, 103, פי"ז הערות 2, 121, פי"ח הערות 72, 100, פי"ט הערה 222, פכ"ד הערות 26, 28, 33, להלן ציון 39, ופכ"ט הערה 57.

<> פירוש - פעולות הפה והלשון הן גשמיות, ואינן נבדלות מן החמרי, לעומת הראיה והשמיעה, שהן פעולות שכליות, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [תלג.] כתב משפט זה כך: "כי מפני שהיה משה רחוק מן החומר, ואין כח מן הכחות שהוא חמרי כמו הפה והלשון".

<> פירוש - כח הראיה וכח השמיעה נמדדים על פי הכלים שבהם הם נעשים; הראיה נעשית בעין, והשמיעה נעשית באוזן. וכמו שהעין והאוזן פועלות במנוחה וללא תנועה, כך כח הראיה וכח השמיעה פועלים במנוחה וללא תנועה.

<> לעומת הדבור, ש"הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא על ידי תנועה, הוא פועל גשמי" [לשונו בסמוך]. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ב"ר סז, ג] "ששה דברים משמשין את האדם, שלשה ברשותו, ושלשה אינן ברשותו: העין והאוזן וחוטם, שלא ברשותו; חמי מה דלא בעי, שמע מה דלא בעי, מריח מה דלא בעי. הפה והיד והרגל ברשותו; אין בעי הוא לעי באורייתא, אין בעי לישנא בישא, אין בעי מחרף ומגדף. היד אין בעי הוא עביד מצוותא, אין בעי הוא גניב, ואי בעי הוא קטיל. הרגל אי בעי הוא אזיל לבתי טרטסיאות ולבתי קרקסיאות, ואין בעי הוא אזיל לבתי כנסיות ובתי מדרשות". והטעם שהעין והאוזן והחוטם אינם ברשות האדם, כי הם פועלים במנוחה, ובלא תנועה. אך הפה היד והרגל הם ברשותו של אדם, כי הם פועלים רק בתנועה, וברשות האדם להחליט האם יניע אותם או לא. וכן אמרו חכמים [נדרים לב:] "אמר רמי בר אבא, כתיב 'אברם', וכתיב 'אברהם'. בתחלה המליכו הקב"ה על מאתים וארבעים ושלשה אברים, ולבסוף המליכו על מאתים וארבעים ושמונה אברים, אלו הן; שתי עינים, ושתי אזנים, וראש הגוייה". ופירש הר"ן שם "שתי עינים ושתי אזנים - שבתחלה המליכו הקב"ה על אבריו שהם ברשותו ליזהר מעבירה, אבל עיניו ואזניו של אדם אינם ברשותו, שהרי על כרחו יראה בעיניו, ובאזניו ישמע. ולבסוף כשנמול, המליכו הקב"ה אפילו על אלו שלא יסתכל ולא ישמע כי אם דבר מצוה". ובגו"א בראשית פי"ז אות א [ערב.] הביא את דברי הר"ן האלו בזה"ל: "פירוש, כי קודם שנמול היה יכול להזהר מן החטא בכל האברים, חוץ מן שתי עיניו, ופעמים אדם רואה דבר אסור שלא בכוונה, ושתי אזנים שומעים דבר רע שלא בכוונה... ואחר שנמול המליכו הקב"ה על כל רמ"ח איברים, שאף עינים ואזנים לא ישתמשו רק לדבר מצוה. כך פירש הר"ן במסכת נדרים". וכאמור, הטעם ש"עיניו ואזניו של אדם אינם ברשותו" הוא משום שהראיה והשמיעה אינן נעשות בתנועה ובפעולה, אלא במנוחה, לכך אין האדם יכול להזהר בהן מן החטא, כפי שיכול להזהר בשאר האברים.

<> "ולא כן השכלי, שהוא פועל בהנחה" [הוספה בכת"י (תלג.)]. וכן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ר"פ מו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ובגו"א שמות פי"ב אות מב [רטו.] כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 46, ולהלן פל"ו הערה 39]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה [סנהדרין נח:]. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרטו:] כתב: "לא היה בשבת הויה שיש בה תנועה, לטעם אשר אמרנו, כי ההויה שיש בה תנועה הוא לגשם. אבל קבלת הצורה, שהיא הויה בלי תנועה, כי אין בקבלת הצורה התנועה... אין זה מלאכה כלל". ושם בהמשך הפרק [תרכג.] כתב: "הקדושה גם כן במן. כלומר שמה שלא ירד מן בשבת, מורה שהיום קדוש [רש"י בראשית ב, ג]. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן... כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ואמרו חכמים [שבת קיג.] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת. ובח"א שם [א, נא.] כתב: "מה שאמר שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית... כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צב.] "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה", ובח"א שם [ג, קפג.] כתב: "פירוש, כי מי שאין בו דעת אין ראוי להיות מקומו מקום אחד, כי מי שאין בו דעה שכלית הוא בעל גשם, וכל גשם הוא בעל תנועה, והתנועה הוא בגשם כמו שידוע. אבל מי שיש בו דעה השכלית, אין ראוי לו התנועה". @**ובח"א לסנהדרין צה:**^ [ג, קצה:] ביאר שהתנועה היא גשמית משום שהתנועה נעשית על ידי פסיעות מחולקות, ולא ביעף אחת, ולכך היא גשמית ["זה שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" (לשונו להלן פמ"ג), והובא למעלה פ"ח הערה 185, פי"ד הערה 16, פי"ט הערה 70, ולהלן פכ"ט הערה 72], וכלשונו: "זהו הטעם מה שקפצה לו הארץ לאליעזר עבד אברהם [רש"י בראשית כד, מב], שהיה ההליכה הזאת הליכה אלקית עליונה, עד שאין למעלת הליכה הזאת התנועה הגשמית. כי במה &**שהתנועה היא חלק**^, לכך היא גשמית, ואין ראוי דבר זה למעלת ההליכה הזאת... שכל תנועה הוא לגשם, וכל ענין האבות למעלה מזה. ולפיכך כאשר היה נשלח אליעזר עבד אברהם בשליחתו של אברהם, שכל ענין אברהם אלקי, ולפיכך ראוי שיקפוץ לו הארץ. ובמדרש [פדר"א פט"ז] אמר שקפצה הארץ לאליעזר בהליכתו לחרן, ובחזרתו. ונראה כי בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". [ואגב, לפי דבריו בח"א לסנהדרין מתיישבת הערה אלימתא; למשך שליחות אליעזר להביא את רבקה, אליעזר הזכיר תיבת "אדוני" תשע עשרה פעם (בראשית כד, יב-סה). בשמונה עשרה פעמים הראשונות הכוונה היא לאברהם, ויצחק נקרא "בן אדוני" (פסוקים לה, מג). אך בפעם האחרונה שנזכר "אדוני" הכוונה היא ליצחק, שנאמר (שם פסוקים סד-סה) "ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפול מעל הגמל ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדוני וגו'". ותמוה טובא, מדוע בפעם האחרונה להזכרת תיבת "אדוני" נתחלפה הכוונה ליצחק, בעוד שבשמונה עשרה פעמים הקודמות הכוונה לאברהם (וב"אמת ליעקב" שם עמד על כך). אך לפי דבריו בח"א לסנהדרין הדבר מתיישב באופן נפלא, שכתב ש"בהליכתו קפצה לו הארץ בשביל אברהם. ובחזרתו, שכבר עשה שליחותו של אברהם, קפצה לו הארץ בשביל יצחק, שאליו הביא לו אשה". והואיל וקורות הדרך חזרה נעשו ונעצבו מחמת זיקת אליעזר ליצחק, לכך דין הוא שדוקא בדרך חזרה יקרא יצחק "אדוני", לעומת הפעמים הקודמות].

<> כי הוא נעשה על ידי חתוך הדבור, שהוא תנועה, וכמו שיבאר בסמוך.

<> יותר מראיה ושמיעה, שעמד שם על סדר המקרא [תהלים קטו, ה-ו] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו אף להם ולא יריחון", וכלשונו: "זכר חסרונם, מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחלה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואחר כך זכר העינים, שהוא הראות, שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור, והוא יותר נכבד מן השמיעה, שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע, ולפיכך הסכימו שהראיה היא יותר רחוקה מן הגשמית [ו]מן השמיעה... ואחר כך הריח, שהוא פחות מן השמיעה, ששומע יותר מרחוק ממה שהוא מריח. ולפיכך השמיעה יותר מופשטת מן החומר מן הריח, וזה הסכמת הכל". וכן הביא דברים אלו בנצח ישראל פ"ה [צ.]. ואילו כאן מבאר להפך; הדיבור הוא יותר גשמי מראיה ושמיעה, שיש לדבור תנועה, ולכך לא היה למשה כח הדבור מפאת היות הדבור גשמי. וראה הערה הבאה, והערה 23.

<> כן הביא ראיה זו להלן פס"ד, והובא בהערה הקודמת. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הדבור הוא על ידי הלשון, שהלשון כלי גופני, וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'" [ראה מו"נ ח"ב ר"פ לו]. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". אמנם בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". הרי שכתב שם ש"גם לתינוק יש לו שכל זה" של דיבור. וצריך לחלק ולומר ששם כוונתו לתינוק מעל ג' שנים [שמדבר], ואילו בשאר מקומות כוונתו לתינוק פחות מג' שנים [שאינו מדבר (ראה תפארת ישראל פ"ג הערה 44)], וכמו שכתב להלן פס"ד ש"הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד". ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "כאשר [התינוק] מתחיל מתחיל לספר, אז יש לו שכל הדברי". וראה באור חדש פ"א הערה 1236 מה שנתבאר שם, ולהלן הערות 23, 36.

<> כאן כתב "צרוף הלשון", ולמעלה כתב "יודע לצרף הדבור". ונראה שהכוונה בשניהם היא שהשכל יודע לצרף האותיות לתיבות. וכן כתב במאמרי אדמו"ר האמצעי [קונטרסים (עמוד תקמח)], וז"ל: "כמו התינוק שאינו יודע לצרף אותיות הדיבור, מפני שלא נשלם בו הארת החכמה עדיין". וראה בנצח ישראל פ"ה [צ.], ושם בהערה 132.

<> כי הוא נעשה על ידי תנועה, וכמו שנתבאר. ואודות הפעולה הגדולה שיש בחיתוך הדבור, כן כתב בגו"א כמה פעמים. וכגון, בשמות פ"ו אות ד [ק:] כתב: "כל דבור לשון קשה [רש"י שמות לב, ז], והטעם לפי שהמדבר מחתך הקול בכח, לכך כל לשון דבור הוא קשה". ושם פי"ט אות ו [נח:] כתב: "הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי". ושם ויקרא פ"י אות כ [ריח:] כתב: "הדבור הוא על ידי חיתוך הלשון בכח, לכך כל דבור הוא קשה". ושם במדבר פי"ב אות א [קעג.] כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". ושם דברים פ"ב אות יב [מו.] כתב: "כי הדבור הוא קשה בשביל שהוא נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח, ולפיכך הוא קשה".

<> אודות שמהות האדם היא היותו "חי מדבר", כן היא חלוקת הנמצאים; דומם, צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם". וכן כתב בהרבה מאוד פעמים. וכגון, להלן פס"ו כתב: "גדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם, הכולל הגוף והנפש". ובדר"ח פ"א מי"ז [תד:] כתב: "כי צורת האדם חי מדבר". ושם פ"ג מי"ז [תלה:] כתב: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים". ושם פ"ו מ"ח [רסט:] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ושם פ"ה מ"ב [סג:] כתב: "מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה מה שהאדם בו אדם חי מדבר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם... הדבור היא צורה נבדלת של האדם, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', והיא צורה לאדם. ואין השכל הדברי מוטבע בחומר לגמרי, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא. אבל 'לְנפש חיה' כתיב, וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשׂוּם אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". ושם פ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי שהוא צורת האדם, אשר נקרא 'חי מדבר', ודבר זה עיקר ושורש האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ובפתיחה לאור חדש [קסא.] כתב: "הדבור הוא צורת האדם, שהרי נקרא האדם 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו" [ראה להלן הערה 23]. וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. ובגו"א שמות פ"כ אות ה [צב:] עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר". וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג [עמוד 7], ולמעלה פי"ד הערה 67.

<> כמו שנתבאר כאן שהדיבור הוא גשמי, כי חתוך הדבור נעשה על ידי תנועה, והתנועה היא לגשם. ועוד אודות שהדיבור הוא גשמי, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [שצו.], וז"ל: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' [אבות פ"א מי"ז], רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש" [ראה להלן הערה 46]. וכן כתב בח"א לערכין טו. [ד, קלב:], ויובא להלן הערה 32. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך הפרק.

<> פירוש - היות האדם בעל דבור עושה אותו בריה גשמית, וזה גופא משכיח ממנו כל התורה, וכפי שמבאר והולך. וראה להלן הערה 24.

<> "כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד" [לשונו בסמוך]. ואודות שהאדם הוא חבור של גוף ונפש [נשמה], כן כתב להלן פמ"ג, וז"ל: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ושם שמות פכ"ה אות י [רנט.] כתב: "וידוע כי האדם הוא אדם על ידי נפש וגוף". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובאור חדש פ"ט [תתשע:] כתב: "יש באדם שני דברים; הגוף והנשמה". ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים" [הובא למעלה פ"כ הערה 22].

<> לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.]: "ואמר [נדה ל:] 'ונר דלוק על ראשו' [של העובר במעי אמו]. כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף, אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם... ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו, וזהו הנר שהוא על ראשו, רצה לומר שהוא נבדל ממנו... לכך קודם שנתנה הנשמה בגוף, ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה... ומלמדים אותו כל התורה... כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:] כתב: "ואמר ומלמדין אותו כל התורה. וזה כמו שאמרנו כי אז נבדל מן החומר, וכאשר נבדל מן החומר אז יש בו כל התורה כולה, כי החומר הוא שמונע להבין ולדעת התורה, אבל כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנפש מוטבע בחומר, אז הנשמה יודעת כל התורה כולה". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב לבאר זאת בשני הסברים [והסברו השני הוא כדבריו כאן], וז"ל: "כאשר הוא בבטן אמו ואינו חסר דבר, אז מלמדין אותו כל התורה. ורצה לומר כי מה שאין האדם יודע כל התורה, זה בעצמו מפני שכל אדם הוא חסר, והתורה היא תמימה. ולכך כאשר נתנה תורה לישראל לא היה בהם בעלי מומין ובעלי חסרון כלל [רש"י שמות כ, טו]... וכל זה מפני כי תורת ה' תמימה, ומפני כך ראוי שלא יהיה האדם חסר במה... גם יש לפרש כי לכך הנר הוא הניצוץ מן העליונים זורח עליו, מפני שאין הנשמה דביקה בגוף לגמרי עד שיצא לאויר העולם, ולפיכך זורח עליו נר ה', הוא ניצוץ עליון עד שיצא לאויר. וכן מלמדין אותו כל התורה כולה קודם שיצא לאויר העולם, כי עדיין אין לנפש שלו חבור כלל בגוף" [הובא בחלקו למעלה פכ"ג הערה 21].

<> מה שכתב "והנשמה תתחבר לחומר" [לשון עתיד], ולא כתב "והנשמה מחוברת לחומר", הוא משום שבסמוך יבאר שחיבור הנשמה לגוף יעשה כשהמלאך סוטרו על פיו, ואינו נעשה מאיליו. לכך בעת יציאת הולד לעולם הנשמה ראויה להתחבר לחומר, אך לא שהיא כבר מחוברת לחומר. לכך כתב כאן "והנשמה תתחבר לחומר", שעומדת להתחבר לחומר.

<> כפי שיבאר בסמוך, שחבור הנשמה לגוף מביא את כח הדבור לאדם. ומבואר מדבריו שתינוק בן יומו ["בעת יציאתו"] נקרא "חי מדבר". ויש להעיר על כך, שלהלן פס"ד כתב ש"הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת" [הובא למעלה הערות 13, 14], ובהספד [סוף עמוד קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר". וכן בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "אמנם מן הכתוב שאמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לְנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', בזה משמע כי אין האדם גם כן צורתו השכל הדברי, כי לא נברא עם האדם השכל, שהרי כאשר נברא האדם אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך, ויוצא אל הפעל" [ראה למעלה הערה 17]. וכיצד כתב כאן שבעת לידתו "נעשה אדם חי מדבר גשמי". וכדבריו כאן משמע מדבריו בדר"ח פ"א מי"ח [תיד:], וכמבואר שם הערה 1533. ואולי יש לבאר זאת על פי דבריו בבאר הגולה באר החמישי [קד.], שכתב בזה"ל: "יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". אמנם אין בזה כדי להעלות ארוכה, כי כל זה איירי באלם, ש"יש לו מונע מצד החומר". אך לתינוק בן יומו יש מונע מצד השכל הדברי [כמבואר למעלה, וראה הערה 14], ומנין לומר שעם כל זה הוא יחשב בעת לידתו ל"חי מדבר". ויש לעיין בזה [ראה דר"ח פ"א הערה 1533].

<> יסוד נפוץ בספריו [שהגשמי מרוחק מן התורה]. וכגון, בנתיב התורה ר"פ ג [קכד.] כתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל... ואם כך הוא, יותר צריך אל האדם הכנה הזאת שלא יהיה בעל תאוה גופנית, כי בדבר זה נוטה לגמרי אל הגשמי, ואיך יהיה בו נמצא השכל שהוא הפך הגשמי... כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף. ולפיכך אם האדם... אינו מקפיד על אכילתו, בזה נראה שהאדם הזה אינו נוטה אל התאוה הגופנית, ולכך הוא מקבל השכל לגמרי, ויש אל תורתו קיום. שכאשר האדם אינו גופני, השכל קיים בו. ואם לאו, אין תלמודו מתקיים, כי נראה שהוא בעל גוף גשמי, ואין לו יחוס אל השכל כלל". וכל הפרק שם הוקדש ליסוד זה. ובדר"ח פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ושם פ"ד מט"ו [שטז.] כתב: "בגמרא בפרק חבית [שבת קמז:], אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא ["שם נהר שמימיו מלוחים" (רש"י שם)], וחמרא דפרוגיתא ["שם מדינה שיינה משובח" (רש"י שם)] קפחו עשרת שבטים מישראל ["שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" (רש"י שם)]... כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים... ולכך אמר [שבת קמז:] כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר [שם] 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה [אבות פ"ו מ"ט], ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם". ושם פ"ו מ"ה [קיא:] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". ואמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ז] שהקנין העשרים ושלשה של תורה הוא "במיעוט תענוג". וכתב שם לבאר [קעח.]: "דבר זה, כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה". ואמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [קנג.] כתב על כך: "בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בודאי משתכח ממנו התורה". ועוד אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה" [הובא למעלה פ"ז הערה 162]. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה לתורה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל [ירושלמי כרך ד אות לא] כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". וראה בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצא:], ושם הערה 1065, ולהלן הערה 37.

<> מביא ראיה מאונקלוס שכח הדיבור של אדם היא צורת האדם, כי כל חיותו של אדם נקראת על שם היותו מדבר, וצורת אדם היא חבור נשמה לגוף, וכמו שמבאר והולך.

<> ראיה זו מהאונקלוס [להורות שצורת האדם היא היותו מדבר] היא נפוצה מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ו מ"ח [רסט.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים הרבה, כי אונקלס תרגם [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובנתיב התורה פ"ד [רכו:] כתב: "אמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'". והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם, דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם, שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בודאי דבק בתורה, שהיא אריכות ימיו של אדם, על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם". ושם ס"פ יב [תקב.] כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ובח"א לע"ז יט: [ד, נ.] כתב: "כי הלשון הוא חיות האדם... כי כך כתיב בכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה' ותרגום אונקלוס 'לרוח ממללא', הרי הדבור על ידו נקרא 'נפש חיה'. וכאשר נוצר לשונו מרע, יש לו סם חיים, הוא הלשון, שעל ידו נקרא 'נפש חיה'... מאחר שהלשון עצם החיים". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח:] כתב: "כי האדם עצמו הוא 'חי מדבר', אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן הוא בנתיב הלשון פ"א [ב, סו:], פ"ב [שם סז:], פ"ו [שם עה.], פ"י [שם צד:], נתיב אהבת ריע ס"פ ג, באר הגולה באר השביעי [שסד.], נר מצוה [מח.], ח"א לשבת קנב: [א, פה.], ועוד.

<> בהמשך הפרק. והנה פסוק זה גופא שאנו דנים עליו מורה שחבור הנשמה לגוף מוליד כח הדיבור, שלשון הפסוק במילואו הוא "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה [גוף] ויפח באפיו נשמת חיים [נשמה]", וכתוצאה מכך נאמר "ויהי האדם לנפש חיה". הרי לאחר חבור העפר עם הנשמה נאמר "ויהי האדם לנפש חיה", שתרגומו "והות באדם לרוח ממללא".

<> פירוש - כאשר צורת האדם נשלמת בתכלית, אז יש לאדם כח הדיבור. נמצא ש"המכה בפטיש" של צורת אדם הוא כח המדבר, וכפי שיבאר בסמוך. ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סח.] כתב: "ומה שאמר [ערכין טו.] שלא נחתם גזר דינם [על אבותינו במדבר] רק בשביל לשון הרע [חטא המרגלים], כי מדריגת הדבור ראוי שיהיה בו החתימה... כי ראויה העבירה זאת שבה יהיה נגמר העונש שלם, כמו שהדבור הוא השלמה וגמר האדם, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', כי הדבור הזה משלים את האדם, ולפיכך מיוחד הדבור לכל השלמה. ולכך גמר חטא שלהם בעבירה זאת". ובח"א למכות כג: [ד, ז:] כתב: "הרי לך שלשה חלקים אשר הם חלקי האדם; הגוף, הנפש, והדעת. ואחר כך זכר רביעי... נגד הלשון, שהלשון הוא הדבור, הוא דבר רביעי, שאלו שלשה דברים הם חלקי האדם, והלשון הוא גמר צורתו, לפי שהאדם הוא 'חי מדבר'". ונראה שלכך הדיבור הוא "גמר צורתו", משום שהדיבור חייב להשתמש עם כל חלקי האדם [גוף, נפש, ושכל], וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ויובא להלן בהערה 36. והואיל והדיבור משתמש בשלשת חלקי האדם, בהכרח שהדיבור יבוא לבסוף, לאחר שקדמו לו ג' חלקי האדם, לכך הדיבור הוא "גמר צורתו" של אדם.

<> נראה מה שנקט כאן בלשון אונקלוס ["כל זמן שהוא בבטן אמו אין לו &**רוח ממללא**^ עד שהוא יוצא לאויר העולם"], ולא כתב "אין לו כח המדבר" [כפי שנקט במשפט הקודם], כי בא להדגיש שאין לעובר כח הדיבור, והדגשה זאת נעשית במה שתולה את כח הדיבור ברוח, שהמדבר מוציא רוח מפיו כשמדבר, וכמו שכתב רש"י [חבקוק ב, ג] "'ויפח' לשון דבור הוא, והרבה יש בספר משלי, ועל שם שהדבור אינו אלא רוח היוצא מן הפה קורהו 'פיח' וקורהו 'רוח', כגון [תהלים לג, ו] 'וברוח פיו כל צבאם'". וברי הוא שלא שייך שתהיה לעובר בבטן אמו אפשרות להוציא רוח מפיו, וכמו שכתב הגר"א [ישעיה ט, ה] "ילד היינו בבטן אמו, ואז אין בו כי אם הנפש, ולא הרוח, כי אינו יכול לשאוב שם אויר נקי, והיה התינוק נחנק". וזהו הרמז בהמשך לשונו כאן "עד שהוא יוצא לאויר העולם", שאז יכול לשאוב אויר נקי.

<> רש"י שבת עג. "מכה בפטיש - הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה, ומתניתין נמי לא מיחייב ליה אלא בגמר מלאכה". ושוב כתב רש"י [שבת קב:] "משום מכה בפטיש - שהיא גמר מלאכת הלול, וכל מידי דהוא גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש". וכן כתב הרע"ב שבת פ"ז מ"ב "מכה בפטיש - הוא גמר מלאכה, שכן אומן מכה בסדן בגמר מלאכה, ואין מכה בפטיש חייב אלא בגמר מלאכה". והתפארת ישראל שבת פי"ב מ"א [אות ד] כתב: "והמכה בפטיש - הוא שם לכל גמר מלאכה, כמו מי לאחר שחצב רוב האבן ממחצבו, או שנסר רוב הקורה לחתכו, הוא מכה עליהן מכה גדולה עם פטיש, והן נופלין, ונגמר מלאכת הכריתה". נמצא שכל מכה בפטיש הוא גמר מלאכה, וכן כל גמר מלאכה הוא מכה בפטיש.

<> רמז לדבר הוא מה שאמרו חכמים [ברכות סא.] "תנו רבנן, כליות יועצות, לב מבין, לשון מחתך, פה גומר". ובנצח ישראל פ"ט [רכה:] כתב: "ודע כי העין היא התחלה, כי מתחלה הוא רואה, ואחר כך עושה. וכמו שהעין הוא התחלה, כן הפה גומר, שהוא מוציא הדיבור לפעל". ובנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:] כתב: "הפה גומר... כי הפה הוא השלמת הדבור... שהפה הוא משלים את הדבור". הרי עניינו של הפה הוא לגמור את הדבר.

<> לשונו בח"א לערכין טו. [ד, קלב:]: "דע כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל העיוני אינו צורת האדם, כי האדם לא נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר גשמי, הוא הלשון, הוא צורת האדם. כי האדם יש בו שני חלקים; שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל גם כן. והדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעלי חיים הדבור, רק האדם שהוא שכלי, יש לו הדבור. ואי אפשר שיהיה הדבור רק על ידי כלים גשמיים. ואין הדבור נבדל לגמרי, וזהו צורת האדם, שהוא 'חי מדבר'" [ראה למעלה הערה 18].

<> הוא הלשון [ראה להלן הערה 36].

<> לפני ציון 14.

<> אודות שיש לבהמה כלי הדבור, הנה אמרו חכמים [חולין קלד:] לגבי המתנות של זרוע קיבה ולחיים "דורשי חמורות היו אומרים, הזרוע כנגד היד, וכן הוא אומר [במדבר כה, ז] 'ויקח רומח בידו'. ולחיים כנגד תפלה, וכן הוא אומר [תהלים קו, ל] 'ויעמוד פנחס ויפלל'. קבה כמשמעה, וכן הוא אומר [במדבר כה, ח] 'ואת האשה אל קבתה'". ובח"א שם [ד, קטו:] כתב: "פירוש, אלו ג' דברים הם חלקי האדם, לומר כי הכהן הוא נבדל לקדש בכל דבר, הן בגוף, הן בנפשו, הן בנפש המדברת שלו. וכנגד הגוף צריך ליתן לו הקיבה... והזרוע הוא כלי שעל ידו פעולות הנפש, שהזרוע הוא כח הפועל ביותר... הלחיים הוא כלי הדבור, וזה שאמר הלחיים זו תפילה, שהוא מן נפש המדברת. ואף על גב שאין לבהמה הדיבור, סוף סוף הלחיים הוא כלי הדבור. והכהן קדוש בכל חלקיו אל השם יתברך, ולכך [פנחס] היה פועל בכל אלו חלקים עבודת בוראו; שלקח רומח בידו, והיה פועל בנפשו. שהיה מתפלל אל השם יתברך בדבור. והרג את המדינית וידקור אותה אל קבתה, וזהו בטול גופה... והכל בשביל כבוד השם יתברך, ובשביל כך יש לתת אלו שלשה דברים אל הכהן".

<> כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג (נד:), והובא למעלה פ"ח הערה 230]. ואודות שהדיבור כולל כל חלקי האדם, כן כתב להלן פס"ו, וז"ל: "ברכת השם הוא לאדם במה שהוא אדם מחובר מגוף ונפש, כי ברכת השם הוא חוטא בלשון, שמברך השם, וגדר האדם שהוא חי מדבר, והנה הדבור הוא צורת האדם הכולל הגוף והנפש. ולפיכך ברכת השם בלשונו חטא האדם בכללו, כמו שחטא עבודה זרה הוא בנפשו, ועריות בגופו, ברכת השם בדבור הלשון, שהדבור הוא כולל האדם". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "ואמר [ערכין טו:] כי לשון הרע שקול כנגד כולם [ג' עבירות חמורות]... וזה כי האדם יש בו שלשה חלקים; גוף, ונפש, והשכל. הערוה הוא חטא בגופו... ושפיכות דמים חוטא בנפש האדם... וע"ז הוא החטא בשכל ובמחשבה... ולשון הרע שהוא לנפש המדברת, אשר הוא צורת כל האדם. וכל האדם שהוא כולל שלשה החלקים אשר אמרנו, צורתו 'חי מדבר'. לכך כאשר החטא בלשון שהוא נפש המדברת, שזה כל האדם, הוא שקול כמו כל אלו שלשה, שהם חלקי האדם. ועוד, כי לשון הרע הוא על ידי אלו ג'; וזה כי הדבור הוא ע"י הלשון, שהלשון כלי גופני. וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת [ראה למעלה הערה 14], ונקרא 'שכל הדברי'. ולכך חטא הלשון הרע, שהחטא הוא על ידי גוף ונפש ושכל, הוא שקול כמו אלו ג' חטאים, שהם לגוף ולנפש ולשכל, והבן זה". ומעין זה כתב בדרשה לשבת תשובה [עח:].

<> כי על ידי קבלת הדיבור נעשה האדם לחי מדבר גשמי, ובזה גופא משתכחת ממנו התורה, וכמבואר למעלה הערה 24. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה כולה. גם שם נתבאר כי זהו חבור הנפש המדברת, שהוא רוח ממללא, עם הגוף, עד שהנפש מוטבע בחומר. וכאשר הנפש מוטבע בחומר דבר זה משכח ממנו כל התורה, כי כאשר האדם מכה על דבר הוא מחבר אותו אל אשר הוא מונח עליו. וזה שהוא מכה על פיו, מחבר נפש המדברת אל הגוף עד שהוא מוטבע בחומר, וזה שהוא משכח ממנו כל התורה כולה. ועוד בארנו זה באריכות בחבור גבורות השם, עיין שם ובשאר מקומות". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] כתב כך בהסברו הראשון, והוסיף הסבר שני, וז"ל: "ועוד בארנו בו כי רצה לומר סוטר אותו על פיו, ומבטל ומוחק צורתו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי ענין סטירה בא על מחיקת וביטול הצורה, ושמשו בלשון זה כאשר מוחק צורת המטבע, ונעשה בטל מן הצורה. ולפיכך אמר כאן כי מלאך בא וסטרו על פיו, כלומר שבטל ממנו צורתו שהיה לו בראשונה, ונעשה גשמי, ובזה נשתכח ממנו התורה כולה כאשר נעשה גשמי".

<> נוקט בלשון הגמרא [נדה ל:] "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים [של חודשי ההריון], שנאמר [איוב כט, ב] 'מי יתנני כירחי קדם כימי אלוק ישמרני', ואיזהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים, הוי אומר אלו ירחי לידה, ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו'". ומבאר שהטובה הזאת היא מחמת "שלא היה חבור לו אל הגוף הגשמי". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט.] ביאר יותר, וז"ל: "ואמר ואין לך ימים שהאדם שורה בטובה כמו ימים אלו. ודבר זה מבואר, כי הדבר הנבדל הוא בטובה, וכבר התבאר זה במסכת מנחות [נג:] אצל 'יבא טוב ויקבל טוב', ועיין שם ותמצא מבואר. וכל אלו הימים אין אדם מוטבע בחומר, וכיון שאינו מוטבע בחומר הוא שרוי בטובה, ואין לו מתנגד כלל, ולכך הוא שרוי בטובה". ואודות שהנבדל מהחומר הוא טוב, ראה למעלה פ"ז הערה 153, ולמעלה הערה 7. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] סלל לו דרך אחרת לבאר טיבה של טובה זו, וכלשונו: "ואין לך ימים שהאדם שורה בטוב מבאותם ימים, ודבר זה מבואר, כי הולד בבטן אמו אין לו חסרון, אבל כאשר יוצא לאויר העולם תיכף ומיד הוא בעל חסרון, שהרי הולד בוכה תיכף ומיד כשיוצא לאויר העולם, ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר, אבל בבטן אמו אינו חסר. ומפני שהאדם בבטן אמו אינו חסר, ולכך ימי העבור ט' חדשים, שהאדם בבטן אמו הוא דבק בטי"ת, שהוא הטוב, כמו שאמרו בבבא קמא [נה.] הרואה ט' בחלום סימן טוב הוא לו". וכן כתב בדרשה לשבת תשובה [עד:]. וברי הוא שטעמו השני [שאין לולד שום חסרון] הוא מיישך שייך לכך שאין לו חבור אל הגוף הגשמי, כי הגשמי הוא לעולם חסר, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 36, פי"ד הערה 67, פט"ו הערה 21, פי"ז הערה 15, ופ"כ הערה 88.

<> כמבואר למעלה הערה 7.

<> כי המכה בפטיש הזה מטביע את הנשמה בגוף, ועושה את האדם מורכב בשוה מנשמה וגוף. אך אצל משה לא נתקיים השויון של נשמה וגוף, משום ש"משה היה נבדל במעלתו, לא היה נוטה אל הגשמי, כי אם אל המעלה הנבדלת" [לשונו כאן]. לכך משה יצא לאויר העולם ללא המכה בפטיש של גמר צורתו, וממילא אין צורת משה "חי מדבר", כפי שהוא אצל שאר בני אדם.

<> כי לא נתקיים בו "וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה" [נדה ל:], לכך נשאר עם ידיעת התורה שהיתה לו ממה שהעובר "מלמדין אותו כל התורה כולה" [שם]. וחזינן מדבריו שמה שמלמדין את העובר כל התורה כולה היה נוהג אף קודם מתן תורה, שהרי משה נולד לפני מתן תורה, ומ"מ במעי אמו למד כל התורה כולה. ויש לדחות, כי שאני משה רבינו שעתיד לקבל תורה בהמשך חייו, ולכך המלאך לימדו תורה במעי אמו. אך אין מכך ראיה שאף הדורות הראשונים שלא היו בעולם בעת מתן תורה, שאף אותם המלאך היה מלמד. אך עוד יותר מתחדש כאן, שמשה ידע את כל התורה כולה מיום הוולדו, כי מעולם לא שכח מה שלמד בבטן אמו. ויש להעיר על כך מכמה מקומות; (א) רש"י [שמות לא, יח] כתב: "ככלתו - כתיב חסר, שנמסרה לו [למשה] תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה". ואם בלא"ה משה כבר ידע את כל התורה מיום הוולדו, איזו מתנה נוספת היתה באותם ארבעים יום. (ב) מדוע רש"י קבע שמשה "לא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה" אם כבר ידע כל התורה מיום הוולדו. (ג) רש"י כתב [דברים א, יד] "ותענו אותי וגו' - חלטתם את הדבר להנאתכם, היה לכם להשיב; רבינו משה, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך, לא ממך שנצטערת עליה". ואם משה ידע כל התורה מיום הוולדו, מהו הצער שנצטער משה בלימודה. (ד) אמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו'". ובח"א שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף, לכך לא היה חבור אל משה אל התורה". ואם הגוף של משה לא השכיח ממנו את התורה ביום הוולדו, מדוע בהמשך חייו יעמוד אותו גוף לרועץ. ויל"ע בזה. ולא מצאתי מקור או חבר לומר חידוש זה.

<> פסוק זה נדרש על משה רבינו, וכמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים'". ובתפארת ישראל ס"פ כא [שכג.] כתב "[למשה היה] מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה". וראה למעלה פט"ז הערה 16, ולהלן פכ"ט הערה 117. ומביא כאן פסוק זה להורות על מעלת משה רבינו הנבדלת, ש"לכך היה חסר לו דבר זה" [המשך לשונו כאן]. אמנם יש להעיר, דמנין לומר שפסוק זה ["ותחסרהו מעט מאלקים"] נאמר על משה כבר משעת לידתו [שלכך היה חסר ההכאה על פיו], שמא משה הגיע למדריגה נבדלת זו בהמשך חייו [במתן תורה וכיו"ב], אך לא שנולד במדריגה זו.

<> השם משמואל, פרשת חוקת, שנת תר"ע, הביא את תוכן דברי המהר"ל כאן, והקשה עליו מהמדרש, וז"ל: "הנה במדרש [דב"ר א, א], משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו [שמות ד, י] 'לא איש דברים אנכי', כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו והתחיל לדבר דברים. ויש להבין, הלא מה שמרע"ה היה כבד פה לא היה גרעון אצלו, כי כח הדיבור הוא מחמת הרכבת הגוף והשכל... וכאשר מרע"ה היה נבדל במעלתו, ולא היה נוטה אל הגשמי כלל, כי אם במעלה הנבדלת, היה חסר גמר זה התחברות הנשמה אל החומר לגמרי, ולכך אף אחר שיצא לאויר העולם ידע כל התורה, ולא נשכח ממנו מה שהיה יודע בעודו בבטן אמו. עד כאן תוכן דברי מהר"ל ז"ל בגבורת ה'. ולפי זה קשה מה שאמרו במדרש 'כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו', שלפי דברי מהר"ל ז"ל הנ"ל הוא להיפוך [שככל שמשה התעלה יותר, כך דיבורו היה צריך ללקות יותר]. אבל הפירוש הוא שעל ידי שזכה לתורה נזדכך גם גופו, ונתעלה למדרגת הנפש, ואז לא היה גרעון לנשמתו להתחבר לגופו, ועל כן השיג כח הדיבור אז". @**ובאופן אחר**^ מבאר הפחד יצחק [פסח מאמר טו, ד] מדוע משה זכה לכח הדיבור בעקבות מתן תורה, וז"ל: "הפסוק במעשה בראשית המשמש מקור לחבור זה של נפש האלוקית לנפש הטבעית הוא הכתוב של [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', דהיינו שעל ידי ההרכבה של 'ויפח באפיו' [שם] עם 'העפר מן האדמה' [שם] נעשה האדם לנפש חיה. ומכיון שדוקא מלים ד'נפש חיה' תרגם אונקלוס [שם] 'לרוח ממללא', למדים אנו כי דוקא המזיגה של נפש האלוקית ונפש טבעית היא היא שילדה וחידשה שרשו של כח הדיבור... ומאירים דברי המהר"ל שכתב על זה שאמר משה 'ואני ערל שפתים' משום ששכלו של משה היה נבדל מן החומרי, להכי היה ערל שפתים. והיינו שזה שייך לדרגא של משה שהיה בבחינת יוצא מן הכלל לגבי הכלל של מין האנושי, ויציאה מן הכלל של התקשרות הגשמי ברוחני היא היא תוכנה של מדריגת משה הקרויה 'ערל שפתים'. ולא עוד, אלא שבהמשך ישר לזה באים הם דברי חז"ל כי אותו הפה שאמר לפני מתן תורה 'לא איש דברים אנכי', אמר לאחר מתן תורה 'אלה הדברים אשר דבר משה' [דברים א, א]. מפני שעל ידי מתן תורה נתהווה חבור חדש בין עליונים ותחתונים, וכמו שאמרו [שמו"ר יב, ג] שעד מתן תורה לא ירדה שכינה למטה, ולא עלה אדם למרום. ובשעת מתן תורה [שמות יט, כ] 'וירד השם על הר סיני', 'ומשה עלה אל האלקים' [שמות יט, ג]. באופן שמצד עצמו של משה היתה המדרגה שלו 'ערל שפתים' מפני ההבדלה בין עליונים ותחתונים שהיתה בו בעצמו. ורק החבור החדש בין עליונים ותחתונים על ידי מתן תורה, הוא שגרם לידי שינוי ממדרגת 'לא איש דברים' למדרגת 'ואלה הדברים'". וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] שביאר שבמתן תורה משה רבינו היה האמצעי בין עליונים ותחתונים, ועל כך מורה אותיות שמו "משה" [הובא למעלה פט"ז הערה 16]. הרי שבמתן תורה נחתחברו עליונים ותחתונים על ידי משה רבינו, וק"ו שבתוך משה רבינו עצמו יעשה אז חבור דומה. וראה בנצח ישראל פנ"ד הערה 40 שנקודה זו נתבארה שם.

<> אבות פ"א מי"ז "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא". ונאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים". וראה במכלול המאמרים והפתגמים, כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר של "מרבה דברים מרבה שטות". ובדר"ח כמה פעמים המהר"ל התייחס למשנה זו במלים "מרבה דברים מרבה שטות". וכגון בפ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות'", וכוונתו למשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה", וכמבואר שם הערה 733. וכן שם פ"ו מ"ז [קעז.] בביאור הקנין של "מיעוט שיחה" כתב: "כבר התבאר זה למעלה כי 'מרבה דברים מרבה שטות', והארכנו במקומו אצל 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה'".

<> ברבוי דברים. ובלשון המהר"ל "רוב" הוא רבוי והרבה, ולא רוב לעומת מיעוט, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 13, ופ"ז הערה 50.

<> יסוד נפוץ בספריו, ובמיוחד בספר דר"ח. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ז [שצו:] כתב: "ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה... כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף, שהוא השכל הדברי, פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים [קהלת ה, ב], שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, אינו פועל בדבור הגופני" [ראה למעלה הערה 18]. ושם פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל... כי השכל והכח הדברי מחולקים, כי כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד". ושם פ"ד מ"ז [קנה.] כתב: "ואמר [שם] 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה... כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש [ב"ר פ, ו] 'והחריש יעקב עד בואם' [בראשית לד, ה], 'ואיש תבונות יחריש' [משלי יא, יב]. כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות". ושם פ"ו מ"ז [קעז:] כתב: "כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [אבות פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ואמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "הכנור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים. וכן הנשים, לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים".

<> נקט בתיבות "פה ולשון", כי כך נאמר בפסוק [שמות ד, י] "ויאמר משה אל ה' וגו' לא איש דברים אנכי וגו' כי כבד פה וכבד לשון אנכי". ורבינו בחיי [שם] כתב: "כתב רבינו חננאל, מה שהזכיר שני דברים 'כבד פה וכבד לשון', יורה כי משה רבינו לא היה צח הדיבור באותיות זשרס"ץ, שהן אותיות השינים, זהו שאמר 'כי כבד פה'. גם לא באותיות הלשון, שהם אותיות דטלנ"ת, ועל זה אמר 'וכבד לשון'". @**ויש להעיר**^ על עיקר דבריו, שאם כבידות פה של משה באה לו מחמת שהיה נבדל במעלתו, מדוע לא מצינו שבשאר פעולות גשמיות של האדם לא תהיה למשה שייכות גמורה אליהן. וכגון, אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקדש כמלאכי השרת. שלשה כבהמה; אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה". ואם דיבורו של משה לקה בחסר מחמת נטייתו למעלה הנבדלת [כי הדיבור שייך גם לגשמי], ק"ו שפעולות גשמיות מובהקות של האדם [שהוזכרו בגמרא הנ"ל] יהיו צריכות להמצא אצלו בחסר, וזה לא מצאנו [שמעתי להקשות מידי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א]. ויש לומר, דבודאי היה למשה גוף גשמי, וכמו שנקרא [דברים לג, א] "איש האלקים", ודרשו חכמים [דב"ר יא, ד] "מהו 'איש האלקים', אמר רבי אבין, מחציו ולמטה 'איש', מחציו ולמעלה 'האלקים'". לכך לא נחסרו ממנו פעולות גשמיות של האדם, שהרי "מחציו ולמטה 'איש'". אך שונה כח הדיבור, שהוא נעשה דוקא מחמת השילוב והאיזון המוחלט של נשמה וגוף, והואיל ומשה היה נבדל במעלתו ולא נטה אל הגשמי, לכך נחסר ממנו האיזון הנצרך לכח הדיבור, שהוא כח ש"ארכביה אתרי רכשי" [כתובות נה:]. ודו"ק.

<> "משה לא נשתמש בבגדי כהונה, דכתיב [שמות כח, ב] 'ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך', והוא היה זר אצלן, ועל פי הדבור שימש, ולא הוזכרו בגדים" [רש"י ע"ז לד.].

<> "אימרא - שפה. יש אומר שלא יחשדוהו ששם בה מתרומת המשכן. ולאו מילתא, שהרי כבר נגמרה המלאכה, ובשעת עבודה מהיכן שקיל" [רש"י ע"ז לד.].

<> פירוש - חלוק לבן ללא אמרא מורה על השלימות הנבדלת השכלית שהיתה למשה, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות ההתאמה שיש בין האדם ללבושו, כן כתב בגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.], וז"ל: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב [מ"ב א, ח], שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו". ולהלן פנ"א כתב: "כשנכנס [הכה"ג] לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובבאר הגולה באר הששי [שנה:] כתב: "הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע [יומא עא:], ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה". ובח"א לשבת י: [א, א:] כתב: "המלבוש שייך לאדם הלובש אותו". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 363, פ"ח הערה 161, בסמוך הערה 54, ואור חדש פ"ה הערה 4.

<> ו"לבן וצח" מורה על הנבדל והטהור, לעומת הגשמי שהוא עכור וחשוך [ראה להלן הערה 59]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [פט.] כתב: "הפשתני זה שאינו כותש רק הפשתן שהוא יפה, ומפני שהוא מכה עליו נעשה לבן וצח. וכך כאשר באין יסורין על הצדיק, נעשה נפשו זכה וטהורה". ומקור הבטוי הוא בשיה"ש [ה, י] "דודי צח וגו'", ופירש רש"י שם "דודי צח - לבן". ובתשובות הרשב"א ח"א סימן מב כתב: "נראה דמשום דמעיל של כהן גדול תכלת [שמות כח, לא], נעשה של משה לבן, להפריש ביניהן". אמנם לפי זה לא נתבאר מדוע נעשה דוקא לבן, דכל צבע אחר [שאינו תכלת] היה סגי לכך. ואודות שהחושך ועכירות מורים על הגשמי, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:], וז"ל: "כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ולהלן ר"פ סה כתב: "כבודו יתברך שהוא נבדל מהטבע החמרי, וזהו הכבוד. כי אין כבוד יותר מזה כאשר הוא נבדל מן כל צירוף ויחוס גשמי. שהגשמי, או אשר מצורף אל הגשם, אין בו תפארת, כי יש בו עכירות וגסות גשמי, ודבר זה נתבאר בהקדמה". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "הידור מצוה... מצד שהיא מצות השם יתברך היא מצוה אלקית, ומפני שהיא אלקית ראוי שתהיה מהודרת. כי הדבר שהוא חמרי גשמי, כל שהוא גשמי יותר אינו הדור ומפואר... כי תראה הארץ אשר יש בה עבות החמרי לגמרי... ואין צריך לזה ראיה כי החמרי אין בו הדור ונוי. ומפני כי המצוה היא אלקית, ראוי שתהיה המצוה מהודרת ומפוארת. וכן אמרו [שבת קלג:] 'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב], התנאה לפניו במצוות. כי כאשר מתנאה לפניו במצוות, וזה מפני כי המצוה האלקית אינה גשמית, שהרי היא מצוה אלקית, וכאשר מתנאה לפניו אף במצוות, מורה כי הוא יתברך בלתי גשמי לגמרי, ועל זה אמר 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות". וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נצח ישראל פ"ז [קצ:], תחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 52, 54].

<> למעלה מאחרי ציון 27 ואילך.

<> "מדת האדם" - הבגד תואם למדת האדם הלובשו ["מדו בד" (ויקרא ו, ג), "'מדו', שתהא כמדתו" (רש"י שם)]. וכנראה גם מתכוון לומר שהבגד תואם למהות אדם הלובשו, וכמבואר למעלה הערה 51.

<> נמצא שעשיית שפה לבגד היא "המכה בפטיש" של הבגד. וכן אמרו [שבת עד:] "חייטיה לפומיה", ופירש רש"י שם "לעשות לה שפה", שחייב גם משום מכה בפטיש [שו"ת פי אריה סימן ז סעיף א].

<> לשון המדרש: "קרא הקב"ה למלאכי השרת, אמר להם, מלך בשר ודם כשמת לו מת, והוא מתאבל, מה דרכו לעשות. אמרו לו... מבזע פורפירא שלו. כך אני עושה, דכתיב [איכה ב, יז] 'עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו', רבי יעקב דכפר חנן מפרש ליה, מהו 'בצע אמרתו', מבזע פורפירא שלו". ובמתנו"כ [ויק"ר ו, ה] כתב "בזע פורפיריה - קרע בגדיו כאבל כביכול". ובאיכ"ר [שם] כתב המתנו"כ: "אמרתו - שפת הבגד, לשון 'אמרא' בלשון רז"ל". וראה הערה הבאה.

<> לשון רבינו בחיי [שמות יג, א]: "דרשו חכמי האמת 'בצע אמרתו', זו פורפירא שלו. ויש לך להתבונן איך עשאוהו מלשון אמרא. ופירוש 'פורפירא' מעיל, כלומר שפת המעיל". וראה הערה הבאה.

<> נראה שכוונתו ש"בצע פורפירא דיליה" קשור במיוחד ובמסוים ל"אמרא". ונקודה זו התבארה בדברי רבינו בחיי [שמות יג, א], וז"ל: "ועל דרך הקבלה... כבר ידעת כי הדיבור פנימי יותר מן האמירה, כי הדיבור הוא התורה שבכתב, והאמירה היא התורה שבעל פה, וזה ידוע לחכמי הקבלה. וזהו מה שדרשו חכמי האמת 'בצע אמרתו', זו פורפירא שלו... ומפורש אמרו חז"ל [איכ"ר פתיחתא ב] 'כי מאסו את תורת ה' צבאות' [ישעיה ה, כד], זו תורה שבכתב. 'ואת אמרת קדוש ישראל נאצו' [שם], זו תורה שבעל פה". הרי שהאימרא קשורה ל"מלכות פה", ש"'מלכות פה' תורה שבעל פה קרינן" [תיקוני זהר יז.]. ולכך בשעת החורבן הקב"ה קרע את הבגד [תורה שבעל פה] המורה על מלכותו. ובפרי צדיק פרשת נח, אות ג, כתב: "מלכות פה תורה שבעל פה, ועל זה נאמר [דברים לב, ב] 'תזל כטל אמרתי'. ופירש הרקנטי [שם] מלשון 'בצע אמרתו', דאמרינן במדרש רבה 'בזע פרפורין שלו'". @**ולפי זה**^ תתיישב שאלה מתבקשת; אם שפת הבגד מקבילה ומתייחסת לדיבורו של אדם, מדוע היא נקראת על שם האמירה ["אימרא"], ולא על שם הדיבור. אמנם לפי הנ"ל הדבר מובן, כי "הדיבור פנימי יותר מן האמירה" [לשון רבינו בחיי הנ"ל], וכל בגד מצד עצם עניינו הוא חיצוני ולא פנימי, ולכך שפת הבגד נקראת ע"ש האמירה החיצונית, ולא ע"ש הדיבור הפנימי. @**ודע**^, שכאן מבאר "בצע אמרתו" הוא מלשון אמירה ודיבור, אך להלן פס"ה לכאורה ביאר באופן אחר, שכתב: "לפיכך חלוק של תפארת שהיה בתחלה אל השם יתברך מן הנבראים, קרעו [בעת חורבן הבית]. ולפיכך אמר הכתוב 'בצע אמרתו', כי 'אמרא' מלשון פאר, כמו [דברים כו, יז-יח] 'את ה' האמרת וה' האמירך וגו'', לפי שהתפארת שהיה לו מן התחתונים, הוא בית המקדש, קרע ובטל אותו". אמנם לפי המתבאר כאן לא קשיא, כי "התפארת שהיה לו מן התחתונים" היא היא התורה שבעל פה, וכמו שאמרו בפרקי היכלות פרק כח, ה: "אמר רבי ישמעאל, כך אמר רבי עקיבא משום רבי אליעזר הגדול, מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון [בית שני] תורה נתנה, הדרה, יקרה, גדולתה וכבודה ותפארתה, אימתה, פחדה ויראתה, עשרה, גאותה וגאונה, עוזה ועזוזה וכבודה לא נתנו עד שנבנה בית אחרון", והכוונה היא לתורה שבעל פה, וכמבואר בפחד יצחק חנוכה מאמר י, אות ג. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט.] כתב: "התורה שבעל פה יוצא מן התורה, הוא לפוף התורה, והוא כמו מלבוש לתורה". והם הם הדברים.

<> לשונו בגו"א ויקרא פ"ח אות ח [קעז.]: "אמרו בגמרא שהיה [משה] משמש בחלוק לבן שאין בו אמרא, והוא חלוק לבן מיוחד למשה, מורה על מעלת משה. כי היה לו מעלה שהוא כמו שכל פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך היה משמש בחלוק לבן שאין לו אמרא. כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות. ומה שאין לו אמרא הוא מורה פשיטות גם כן, כי כפל האמרא בסוף הבגד אינו פשיטות, אבל בלא אמרא הוא פשוט. וראוי היה למשה רבנו עליו השלום למעלתו, שהיה כמו שכל פשוט כאשר ידוע ממעלת משה, שיהיה מדו חלוק לבן שאין לו אמרא, רק פשוט לגמרי. ואם היה לו אמרא, לא היה פשוט מדו, ומדתו של משה שהוא פשוט, כי הוא שכל פשוט. ולכך היה משמש בחלוק לבן שאין לו אמרא". וזה נראה לכאורה הסבר אחר מדבריו כאן; בגו"א הסברו נסוב סביב הציר של פשיטות משה, ובגד ללא אמרא מורה על פשיטות, וכן צבע לבן מורה על פשיטות. ואילו כאן הסברו נסוב סביב הציר של ריחוק משה מהחומר, ובגד ללא אמרא חסר הגמר הגשמי שלו [כפי שמשה היה חסר הגמר שעל ידו נעשה אדם גשמי], וכן צבע לבן מורה על זכות וטהרה ["לבן וצח" (ראה למעלה הערה 52)].

<> כן כתב גם בגו"א שם [קעח:]: "ובספר גבורות ה' פרשנו גם כן פירוש, והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". ונראה הביאור לאחידות זו, כי פשיטותו של משה [דבריו בגו"א] היא המונעת שהוא יורכב לגמרי בשוויון של מחצה על מחצה מנשמה וגוף [דבריו כאן], כי זו הרכבה גמורה. לכך פשיטות זו מונעת שיחול בו ה"מכה בפטיש" שיצרף ויחבר להדדי את הנשמה אל הגוף, ולכך נחסר ממנו חיתוך דיבור גשמי. ומה שכאן הדגיש את ריחוקו של משה מהחומרי [לעומת דבריו בגו"א], כי כאן בא לבאר מדוע משה לא היה איש דברים. וביחס לדיבור יש צורך להדגיש שהדיבור מחייב חבור גמור בין נשמה לגוף, וריחוקו של משה מהחומר מונע חבור כזה. אך בגו"א בא לבאר עניינו של חלוק לבן ללא אמרא, ובודאי ההבנה הראשונה בצבע לבן היא שהוא מורה על הפשיטות [כמבואר למעלה הקדמה שניה הערה 123]. וכן בגד נטול אמרא [שאין לו כפל שפה בסוף הבגד (הדגשה שכתב רק בגו"א)] מורה קודם כל על הפשיטות.

<> הובא בהערה 59. ודרכו של המהר"ל לומר שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד. וכגון, למעלה פכ"ד [לאחר ציון 110], לאחר שהביא כמה הסברים, כתב: "והכל דרך אחד למבין". ולהלן פל"ט [לאחר ציון 115] כתב: "ולקמן יתבאר... קצת בסגנון אחר, והכל דרך אחד". ולהלן פ"ס כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובאור חדש פ"ג [תרעד:] כתב: "כך הוא פירוש זה, ועם כי כבר נתבאר למעלה ענין זה גם כן, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ושם פ"ו [תתרטו:] כתב: "אמנם בהקדמה פרשנו טעם אחר... ושניהם נכונים, והם ענין אחד למבין". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [רצד:] כתב: "והכל הוא דבר אחד וענין אחד כאשר תבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד [עא:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:] כתב: "והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד". ושם [תג:] כתב: "שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת". ובמפתח ערכים לדרך חיים ערך מהר"ל [עמוד תקלד, סוף טור אמצעי] מצויינים שלשה עשר מקומות שכתב כן בספר דרך חיים. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 225, ופכ"ד הערה 111, ולהלן פל"ט הערה 117].

<> "נאמר בו רושם - סימן מה של חרון היה שם; פעמים הכאה, פעמים נזיפה, פעמים קללה וגידוף" [רש"י זבחים שם].

<> "ולא מצינו שבא עונש על ידי אותו חרון" [רש"י שמות ד, יד].

<> "הלא אהרן אחיך - שהיה ראוי להיות לוי, ידעתי כי דבר ידבר הוא, ומשם זכה לכהונה" [רש"י זבחים שם].

<> לפי דעת רבי יהושע בן קרחה [הדעה הראשונה בגמרא].

<> "ומפני זה אין עושה רושם" [הוספה בכת"י (תלד:)]. ורש"י [שמות ד, י] כתב "שלא היה [משה] רוצה ליטול גדולה על אהרן אחיו, שהיה גדול הימנו ונביא היה". וכן נאמר [שמות ד, יד] "הלא אהרן אחיך הלוי וגו' וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו", ופירש רש"י שם "וראך ושמח בלבו - לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה". ומקור הדברים בתנחומא שמות, אות כז, שאמרו שם "בשעה שאמר הקב"ה למשה שילך בשליחותו אצל פרעה, ואמר לו [שמות ד, יג] 'שלח נא ביד תשלח', את סבור שמא עכב משה שלא רצה לילך, אינו כן, אלא כמכבד לאהרן. אמר משה, עד שלא עמדתי היה אהרן אחי מתנבא להם במצרים שמונים שנה... אמר משה, כל השנים האלו היה אהרן אחי מתנבא, ועכשיו אני נכנס בתחומו של אחי ויהיה מיצר, לכך לא היה רוצה לילך. אמר ליה הקב"ה למשה, לא אכפת לאהרן בדבר זה; לא די שאינו מיצר, אלא עוד שמח. תדע לך שאמר ליה 'וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו', אינו אומר 'ושמח בפיו', או 'ושמח' בלבד, אלא 'ושמח בלבו'". @**ומה שהכניס**^ לכאן ענוה ["אלא עשה בשביל ענוה, שלא רצה ליטול גדולה על אחיו"], ובתנחומא לא הזכירו כלל ענוה. נראה שבא ליישב שאלה מתבקשת; הא תינח שלא רצה ליטול גדולה על אחיו, אך הקב"ה בכבודו ובעצמו אמר למשה שיטול גדולה זו, וכיצד יכול לסרב להקב"ה בדבר זה, ועדיין לא יצאנו מהחשש שבהתנהגות זו של משה מעורב בה חטא. ועל כך מיישב שסירובו של משה ליטול גדולה נובעת ממדה טובה [ענוה], ואין בזה שום סרך של חטא. דוגמה לדבר; משה רבינו ע"ה נצטווה בפירוש מאת הקב"ה [במדבר לא, ב] "נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים". וכתוב אחרי זה [שם פסוק ו] "וישלח אותם משה ואת פנחס בן אלעזר הכהן לצבא". ובילקוט שמעוני שם [המשך רמז תשפה] שאלו "הקב"ה אומר למשה רבינו 'נקום' בעצמך, והוא שולח לאחרים. אלא על ידי שנתגדל במדין אמר אינו בדין שאני מצר למי שעשו לי טובה, המשל אומר באר ששתית ממנו מים אל תזרוק בו אבן". וקשה על כך, כיצד נדחה ציווי של "נקום נקמת בני ישראל" בגלל חשבונות של הכרת הטוב ודרך ארץ. וביאר הגר"ח שמואלוביץ [שיחות מוסר ח"ב מאמר לב] שחיוב הכרת הטוב מפרש ומבאר את כוונת ציווי ה', והרי זה ככל המדות שהתורה נדרשת בהן. על כן כשמשה רבינו שמע את הציווי "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים", הוא חשב שלא יתכן שכוונת ה' שהוא עצמו יצא למלחמה [משום חיוב הכרת הטוב המוטל עליו], לכן משה פירש את הציווי שהכוונה שהוא ימנה שליח. והוא הדין לסירובו של משה ללכת מצרימה, שהכל נבע ממדות טובות [ענוה], ולא יתכן שה' יצווהו להתעלם מכבוד אחיו. אמנם יש להבין לפי זה, מדוע היה כאן כלל חרון אף, הרי משה לא התכוון לחטא. ויש לומר, שהואיל ורצון ה' הוא שמשה ילך בשליחותו, ורצון ה' לא התממש מחמת סירובו של משה, לכך הרצון שאינו מתממש מביא לחרון אף [מפי ידידי רבי שלמה מלכיאל שליט"א]. @**ומה שהנהגה זו**^ נקראת "ענוה", הביאור הוא כי ענוה פירושה האפשרות להרגיש בצער הזולת, וכמו שכתב רש"י [בראשית א, כו] "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים, ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהן". וכן כתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וז"ל: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש... שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש". הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להרגיש ולהשתתף בצערם של אחרים. וראה בדר"ח פ"ד הערות 280, 1464, שנקודה זו התבארה שם.

<> וכן נאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", ופירש רש"י שם "נתתיך אלקים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". אך לא הביא כאן פסוק זה, כי כוונתו להורות על היחס שבין משה לאהרן, שמשה נהיה אלקים לאהרן, שכך לשון הפסוק [שמות ד, טז] "והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה &**לו**^ לאלקים", וכמו שפירש רש"י שם "לאלקים - לרב ולשר" [ולא פירש "שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין" כפי שפירש כלפי פרעה]. ואם משה היה הולך לשליחות זו, לא היה נצרך להיות אלקים לאהרן. אך הפסוק "ראה נתתיך אלקים לפרעה" איירי ביחס שבין משה לפרעה, ויחס זה אינו שייך לדבריו כאן.

<> ב"ר לג, ג "בכל מקום שנאמר 'אלקים' הוא מדת הדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז [יא:] כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד [נז:] ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים". וראה להלן פל"ו הערה 115.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם". ושם פכ"ג [תצה:] כתב: "כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלוים היו משוררים דוקא [ערכין יא.], ודבר זה ידוע למשכילים". וכן הוא בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:] אות באות. ולהלן פס"ד כתב: "בכל ההלל לא זכר 'בית הלוי', והטעם מפני כי כל ההלל על החסד והטוב שהקב"ה עושה עם ישראל, ומפני שהלוים דבקים במדת הדין, ולא יבא מזאת המדה החסד והטוב, לכך בכל ההלל לא נזכר כלל 'בית הלוי'". ומקור הדברים בזוה"ק [ח"ג קעט:]. ובגו"א שמות פכ"ט אות ב [שנט:] כתב: "היה משה לוי, נקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'".

<> אלא מדת הכהנים היא חסד, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצה:]: "ולכך אמר [אבות פ"ב מ"ח] 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ואע"פ שפסוק זה נאמר ללוי ["וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך וגו'"], מ"מ המכוון הוא לאהרן הכהן, וכמבואר בגו"א שם אות ח [תקיא.]. ואמרו חכמים "כהנים מסטרא דחסד אתו" [זוה"ק ח"א רנו:], ו"כהני אקרון חסידים" [שם ח"ג קמה:]. וכן אמרו [שם רסו:] "אהרן דרגא דיליה בהוד, אתקשר בחסד". ובדרשת שבת הגדול [ריח.] כתב: "לפיכך נאמר על אהרן 'תומיך ואוריך לאיש חסידך', כי החסיד יש בו הטוב וזכות החומר, כמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ב] 'אין עם הארץ חסיד'... והוא שנאמר [מלאכי ב, ז] 'שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא'. ורוצה לומר כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך... כי אהרן היה מיוחד במדות אלו, דהיינו שהיה סולת נקיה מפחיתות החמרי, שזהו עצם מעלת אהרן". ובפרי צדיק פרשת וארא, אות ט, כתב: "אהרן מסטרא דחסד כהן, ואברהם אבינו ע"ה שהיה מדתו חסד, כתיב ביה [תהלים קי, ד] 'אתה כהן לעולם', דקאי על אברהם [נדרים לב:]". ושם פרשת כי תצא, אות ז, כתב: "קדושת הג' אבות, נחשב אברהם מסטרא דכהן, דכתיב 'ואתה כהן לעולם', שהיה מרכבה למדת החסד. ויצחק נגד קדושת הלוים, שהיה מרכבה למדת גבורה ויראה, שהוא לסטרא שמאלא... ויעקב שנקרא 'ישראל' [בראשית לב, כט], הוא נגד קדושת ישראל".

<> יש להבין, מהו העומק בזה שהתוצאה מסירובו של משה לדבר אל העם היא שמשה נעשה אלקים לאהרן [ולכך נפסל מלהיות כהן]. ונראה לבאר זאת על פי דברי המלבי"ם [שמות ד, טז], שכתב: "הוא ידבר בשבילך, ובזה תפסיד, כי הוא יהיה לך לפה, ואתה תהיה לו לאלקים, שהאלקות ידבר מתוך גרונך עד שממך יצא הדבור האלקי, והוא יציע הדברים לפני העם בפיו. באופן שהדבור האלקי יגיע אל העם על ידי אמצעי, שהוא פיו של אהרן, שבזה יגרע כחו ממה שהיה אם אתה היית המדבר אליהם בעצמך בכח אלקות שבך". ופירושו, דיבורי ה' נאמרים בגבורה ["'אנכי' (שמות כ, ב) ו'לא יהיה לך' (שם פסוק ג) מפי הגבורה שמענום" (מכות כד.)]. ואם משה מקבל דברי ה' ומעבירם אל העם, אז הוא היה האמצעי בין הדבור האלקי והעם, ובזה היה לוקח דיבורי גבורה וממתיקם אל העם, כי העם אינו יכול לשמוע את הדבור האלקי ["ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות" (שמות כ, טז), "כי מי כל בשר אשר שמע קול אלקים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי" (דברים ה, כה)]. אך עתה שמשה לא ידבר אל העם, אלא אהרן, אם כן משה ישאר עם הדבור האלקי כפי שהוא נתקבל אצלו, ואלו הם דבורי גבורה ודין, ולכך הוא יהיה אלקים לאהרן.

<> בספר גבורות ה' הוצאת "מכון מהר"ל" [הערה 13] הקשו על דברים אלו בזה"ל: "וצריך עיון מהסוגיא קידושין [כג:], דמסיק דהני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעביד, ואיהו עבדי". ואע"פ שבנדרים [לה:] נסתפקו בדבר, שאמרו שם "איבעיא להו, הני כהני, שלוחי דידן הוו, או שלוחי דשמיא. למאי נפקא מינה, למודר הנאה. אי אמרת דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה, ואסור. ואי אמרת שלוחי דשמיא, שרי". כבר ביאר הר"ן שם "אף על גב דבפ"ק דקדושין אסיק רב הונא דשלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ואינהו עבדי, אפילו הכי בעי הכא למיפשטא ממתני' או מברייתא". והנה לא איפשטא בעיא זו בנדרים שם, ולכך נשארה מסקנת הגמרא בקידושין על כנה, שהכהנים הם שלוחי דרחמנא, ולא שלוחי דידן. וכן כתב הרשב"א [נדרים לה:], וז"ל: "איבעיא להו הני כהני שלוחי דידן הוו, או שלוחי דרחמנא הוו. למיפשטא ממתני' או ממתניתא הוא דבעי, אבל להלכתא ודאי שלוחי דרחמנא נינהו, וכדפשיט לה רב הונא בפרק קמא דקדושין מהאי טעמא, דאי אמרת שלוחי דידן הוו, מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדינן ושלוחי דידן מצי עבדי". וא"כ יקשה על דבריו כאן שכתב "כי הכהן הוא שליח ישראל להקריב קרבנותיהם", דזה לא כמסקנת רב הונא. ונראה ליישב על פי דברי תוספות יומא יט: [ד"ה מי], שכתבו בזה"ל: "תימה, דבפרק אין בין המודר מיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, או שלוחי דידן נינהו. וקאמר ת"ש ת"ש טובא התם, ולבסוף לא איפשיטא, ואמאי לא פשיט לה מדרב הונא בריה דרב יהושע... ולי נראה, דלעולם פשיטא ליה מדרב הונא בריה דרב יהושע דשלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן דווקא נינהו, ולא שלוחי דרחמנא כלל, 'מי איכא מידי כו''. והתם מיבעיא ליה אי שלוחי דידן קצת, דהוו להו שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, או שלוחי דרחמנא דווקא, והא לא מצי למיפשט מדרב הונא, דאפילו אי שלוחי דידן נמי הוו מקרבי, אע"ג דאנן לא מצינן למיעבד, כיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו", ושם מאריכים בזה עוד. נמצא שאף לפי דברי רב הונא עדיין יש מקום להסתפק אם הכהנים הם גם שלוחי דידן, או רק שלוחי דרחמנא, וזו בעיא דלא איפשטא. והקצה"ח סימן ר סק"א כתב [בשם ספר צאן קדושים] ש"כיון דלא איפשטה, אפשר לומר דהוי נמי שלוחא דידן, ולא שלוחה דרחמנא דוקא" [וכן כתב הצל"ח חולין כב:, ד"ה ואין להקשות]. לכך לא יקשה לומר שדעת המהר"ל היא שאכן הכהנים הם תרוייהו, גם שלוחי דידן, וגם שלוחי דרחמנא. וראה שתי ההערות הבאות.

<> מה שהוסיף "ומשמש לפני הקב"ה", נראה שבא להורות שסירובו של משה ללכת למצרים מורה שאינו מוכן לשני דברים; (א) להיות שליח של ישראל. (ב) להיות משמש לפני הקב"ה, שהרי הקב"ה מבקש ממנו שילך למצרים. והטעם שמוסיף נקודה זו ["ומשמש לפני הקב"ה"] הוא משום שאף אם הכהנים הם שלוחי דידן, מ"מ הם בודאי שלוחי דרחמנא גם כן [כמבואר בהערה הקודמת]. לכך ביאר שסירובו של משה להשתלח מפקיע אותו מהכהונה בשתי בחינותיה; הן ביחס לישראל, והן ביחס להקב"ה. ובגו"א במדבר פ"ה אות י [סה:] כתב: "תדע מעלת הכהן, שהכהן הוא האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". @**וצרף לכאן**^ דבריו בנר מצוה [פז.] שביאר שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש. סתם המהר"ל ולא ביאר מספיק מהי המשמעות של גימטריה זו. אמנם באור חדש פ"ב [תקמח:] כתב: "נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה". והכהן שהוא אמצעי בין ישראל להקב"ה, הוא נמצא בין המספרים של שבע [טבע] ושמונה [מעל לטבע], וכלשונו בתפארת ישראל פ"א [לו:]: "כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... השמיני הוא על הטבע". וכן יש שבע הזאות בהיכל [ויקרא ד, ו], ושמונה הזאות בקה"ק [רש"י ויקרא טז, יד], וכמבואר בדרוש לשבת תשובה [פב:]. לכך הגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, והוא נאה למספרו, ומספרו נאה לו. ואברהם אבינו, שהיה הכהן הראשון [נדרים לב:], החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש שנה [בראשית יב, ד]. וראה הערה הבאה.

<> נוקט שאיירי בשליחות הקב"ה, וקודם לכן כתב שאיירי בשליחות ישראל. וזה מורה באצבע שהכהן הוא שליח של ישראל והקב"ה, וכמבואר בשתי ההערות הקודמות. אמנם בכת"י [תלד:] איתא "עכשיו שלא רצית ללכת בשליחות", וללא הוספת "הקב"ה".

<> כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ט [ע.], וז"ל: "אלא הוא יהיה כהן וכו'. ואם תאמר, מה ענין עונש זה אל מה שלא רצה ללכת בשליחות המקום. ויש לומר, דאם היית הולך בשליחות ברצון, נראה שאתה מוכן לשליחות אל ישראל, וראוי אתה להיות כהן גם כן, כי הכהן שליח ישראל לאביהם שבשמים. אבל עתה שאין אתה הולך מרצון, אין אתה ראוי לכהן, אבל אהרן ראוי לכהן. ויש בזה עוד טעם נכון, ונתבאר בספר גבורות ה'". וכן כתב כמעט אות באות בח"א לזבחים קב. [ד, סט:]. ואודות שהליכה ברצון לקראת דבר מורה על הכנה לאותו דבר, כן כתב בגו"א במדבר פי"ח אות ט [רעח:]: "לשון 'הנה' לומר שאני מוכן ומזורז לזה, וזה מי שעושה דבר ברצונו ובשמחה". ואמרו חכמים [תענית כט.] "'ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא' [במדבר יד, א]. אמר רבה אמר רבי יוחנן, אותה לילה ליל תשעה באב היה. אמר להם הקב"ה, אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני קובע לכם בכיה לדורות", ובנצח ישראל פ"ח [ריא.] הביא מאמר זה, וכתב לבאר: "כי כל הדברים הטבעים משתוקקים אל מקומם הטבעי. ואם היה הארץ לישראל מקום טבעי, והיו משתוקקים אל הארץ, היה נשאר זה נצחי. אבל היה כאן ההפך, שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לבוא אל הארץ. לכן מורה זה שאין הארץ מקום הטבעי לישראל, ולכך לא היו נשארים שם... כי הבכיה שהיו בוכים מורה שאין הארץ שייך להם לגמרי, כי חן מקום על יושביה [סוטה מז.], וכל דבר משתוקק למקומו שהוא טבעי לו. והם בכו, וזה מורה כי אין הארץ שלהם לגמרי, ולכך גלו". הרי שהשתוקקות לדבר מורה על השייכות לדבר, והתנגדות לדבר מורה על העדר שייכות לדבר. וראה למעלה פ"ו הערה 32, פי"ט הערה 228, ופכ"ד הערה 20, שנקודה זו התבארה במקומות אלו.

<> פירוש - ההסבר הראשון שכתב למעלה [לאחר ציון 66, שסירובו של משה להשתלח הביא לכך שהוא יהיה אלקים לאהרן, ומדת הדין היא מדת לוי, ומדת החסד היא מדת כהן], הוא יותר עיקר מהסברו השני [שכתב כאן, שסירובו של משה להשתלח מורה שאין משה מוכן להיות שליח לישראל]. והנה סתם ולא פירש מדוע ההסבר הראשון הוא עיקר. ועוד יש להעיר, כי בגו"א שמות פ"ד אות ט [ע.] הביא רק את ההסבר השני [הובא בהערה הקודמת], ורמז להסבר הראשון באומרו "ויש בזה עוד טעם נכון, ונתבאר בספר גבורות ה'". ואם ההסבר הראשון הוא יותר עיקר מההסבר השני, היה לו בגו"א לנהוג להיפך; להביא את ההסבר הראשון, ולרמוז להסבר השני. ויש להתבונן בזה.

גבורות ה', פרק כח עמוד PAGE טו

PAGE קצט

PAGE טו GH31