

❧ ריש מילין ❧

מוגש בזאת מחידושי הסברי ועיוני על התורה ועל כמה מהנ"ך.

חלק גדול מהדברים נתפרסמו ברבים אם ע"י אמירתם בשיעורים בפני ציבור ת"ח ואם דברים שנתפרסמו בכתב, בחסדי ד' הדברים נתקבלו ברצון ובשמחה, התגובות הטובות וההערות הבונות שקבלתי הביאוני לפרסמם עתה בספר.

כיון שהדברים לא נכתבו ברצף אחד ובזמן אחד אלא הם אוסף מזמנים שונים באו כאן כאחד ביאורים חידושים והערות בפשטי המקראות יחד עם ביאורי סוגיות בעניני הלכה ואגדה ודרוש השייכים לעניני הפרשה. כמו"כ באו הדברים בכמה מיני סגנונות פעמים בארוכה ופעמים בקצרה.

*

הדברים יוצאים לאור לזכרון ולעילוי נשמתו הטהורה של בנינו הבכור היקר המופלא בבחורים **העלם יהודה אריה** זכר צדיק לברכה אשר עלה לגנזי מרומים בעש"ק י"ד ניסן זמן קצר לפני התקדש חג הפסח שנת תשע"ב, תהא נשמתו הזכה צרורה בצרור החיים ויעמוד לגורלו.

ויה"ר שיהיו הדברים לתועלת לתוספת עיון והעמקה בלימוד התורה"ק.

* * *

שירת יהודה.....

שירה על שום מה?

על שם נשמתו הענוגה של בנינו בכורינו **יהודה** ז"ל שהיתה כולה שיר וזמרה, שירת חיים רעננה.

מילדותו שמחת החיים פרצה ועלתה ממנו בצחוק פעמונים מלא קסם, בשמחתו סחף את סביביו ושימחם.

מטל ילדותו שר את שירת החכמה והתורה בכשרון ובתבונה וחוץ רב הוצק בשפתותיו, ומאז כשגדל הוסיף מעלה על מעלתו בהחכימו ובקנינו קניני התורה בקדושה ובטהרה וברננה, וכל מהותו פנימיותו וחיזוניותו אמרה שירה ותהילה לבורא עול, וכששר

❧ ריש מילין ❧

תפילת דבקותו לבורא עולם ראית לפניך שירת הנברא הצמא לבוראו, חשת שלפניך
נשמה גדולה המבקשת להידבק ולהתחבר לבוראה.

וכל רואיו ומכיריו רבותיו וחבריו הביטו ואמרו ראו בריה שברא ד' עלם לתפארה נטול
קנאה נטול חמדה נטול שפלות עולם, כולו עלייה מתמדת ושאיפה לעוד קושיא עוד
העמקה בסוגיא עמוקה עוד חידוש של תורה, כולו הלבנת שיניים לכל חבר ולכל אדם,
אח מסור בכל נפשו לכל משפחתו, ולהוריו הוא עטרת תפארת, מכבדם ביראת
הרוממות ובשמחה ואהבה אין קץ.

ואז יצאה בת קול ממרומים ואמרה: גזירה גזרתי כך עלתה במחשבה לפני זו תורה וזו
שכרה, קבלו עליכם צדיקים וידידים משפחתו הקרובה ידידיו ומעריציו את גזרותי:

שש עשרה וחצי שנה למד יודלה תורה במתיקות אין קץ עד כלות הנפש ועתה **ישיר**
בדממה זועקת שירת היסורים במשך כעשר שנים, **פה קדוש** שמעולם לא דיבר שפה
שאינה נקיה ומזוככת או שפת שקר, לא לשה"ר או רכילות רק היה מתגבר בתורה
בריתחא דאורייתא בחשק נדיר ובכ"כ הרבה חן ויופי, פה המתפלל לבוראו בדבקות,
יאלם

רגלים שרצו בכ"כ הרבה אהבה וחשק ללמוד תורה בבית המדרש יומם ולילה בזמן
ובבין הזמנים.

וידיים עסקניות במצוות ושציירו בילדות ברוב כישרון וברוב דבקות הנפש ציורי כלי
המקדש, בגדי הכהונה לשיטותיהם, בנין בית הבחירה ועבודות הכהנים, **ישבותו**

עיניים טהורות שראו רק טוב בכל הבריאה ולא ראו רע מעולם, לא ילמדו עוד בעיון או
בבקיאות....

וכל גופו הקדוש והטהור ישבות, **ורק נשמתו אומרת שירה על כל נשימה ונשימה.....**

ולאחר עשר שנות צער וסבל בדממה זועקת מסוף העולם עד סופו... בי"ד ניסן עת היתה
הקרבת קרבן הפסח במקדש, פרח ועלה למרומים נער שכולו שלהבת אש של תורה
שלהבת קודש ומקדש, ומיכאל שר הגדול המקריב נשמותיהן של צדיקים [תוס' מנחות
קי א'] הקריב נשמתו הטהורה להדבק בשורשו להתענג על ד'.

ויענו הוריו ויאמרו: לך ד' אזמרה... חסד ואמת אשירה... שירה על החסד שנתת לנו
פקדון של נשמה גבוהה וענוגה גם אם זה לזמן קצר כ"כ..

✧ ריש מילין ✧

שירה על כי אנו מחזירים לך אותה טהורה יותר ומזוככת בכ"כ הרבה יסורים...

זוהי שירת יהודה....

התורה איקרי שירה.. היא שירת החיים, "לולי תורתך שעשועי אז אבדת בעוניי" – ביסורי.. עתה שזכינו **לשירת יהודה** "חסד ואמת אשירה" – אין אמת אלא תורה.

ויהי נא לרצון **תווי שירתינו** בפני **מביני שירה** ויה"ר שנזכה במהרה ליום שנשמע בו **שירה חדשה**.

כה דברי המחבר, בלב נשבר ידבר, ובכלל עם ד' המצפים לישועה קרובה, מצפה אף הוא לבנין בית הבחירה ולהתגשמות דברי נחמת הנבואה כולה.

מנחם אב תשע"ב

ספר זה מוקדש בכבוד ומורא להורי היקרים שליט"א שטוב ליבם ומסירותם למשפחתם הקרובה והרחבה ולכל אדם הוא לשם ותהילה ולרעיתי אשת בריתי גיבורת החיל אם המשפחה ומחנכת בחסד שאפשרה לי ללמוד וללמד בכתב ובע"פ באהבה יה"ר שיזכו לחיים טובים ושמחים יחד עם כל משפחתינו.

ועתה יו"ל בהוצאה מורחבת ומחודשת בחודש מרחשון תשפ"ב

בשם הקל הגדול והנורא, אתחיל לכתוב חידושים בפירוש התורה, באימה ביראה ברתת בזיע במורא. [מהקדמת הרמב"ן לפי' עה"ת]

דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר כי ע' פנים לתורה ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן ולזה תמצא שהאמוראים אין בהם כח לחלוק על התנאים במשפטי ה' אבל בישוב הכתובים ובמשמעותן מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר. [מדברי האור החיים הק' בריש בראשית]

סימן א

הערות והארות בדברי הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה

והנה בגמ' [ברכות ו, א] אמרו: מנין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך', גם כאן דרשו ענין אזכרת ה' על עסק בת"ת, ולפי הנ"ל מובן היטב דהתורה כולה מכונה שמותיו של ה', [אך יעו"ש רש"י "בכל מקום אשר יזכר שמי על מצוותי ודבריי"], ויעו"ש מהרש"א בח"א שפירש "הכי מפרש לה בעוסק בת"ת וה"ק בכ"מ שאתן לך רשות להזכיר את שמי דהיינו בדרך לימוד אבל בע"א אסור להזכיר ש"ש לבטלה", והיינו דפי' כאן "שמי" כפשוטו הזכרת ש"ש ממש, אכן לדבריו בגמ' [ברכות כא] הנ"ל א"צ לכך, ודברי הגמ' [ואזכיר את שמי] מתפרשים כפשוטו על הזכרת ד"ת ועל דרך הרמב"ן שכל התורה שמות הן.

ומפני זה ס"ת שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ס"ת שיחסר בו ו"ו אחד ממלת

"עוד יש בדינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות כגון בראש יתברא אלקים וכל התורה כן".

[עי' בהערות רח"ד שוועל כאן שכ"ה בזה"ק פ' יתרו דאורייתא כולא שמא דקב"ה. וציין לדרשת הרמב"ן במעלת התורה].

סמך גדול לרמב"ן הם דברי הגמ' [ברכות כא, א]: מנין לברכה"ת שהיא מה"ת שנאמר 'כי שם ה' אקרא ה'בו גודל לאלהינו', פי' כיון דכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה הרי יש לברך על לימודה ברכה"ת וכ"כ המהרש"א [שם ח"א]: "מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכה"ת כי שם ה' אקרא דכשאני קורא בתורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות".

"אותם" שבאו מהם ל"ט מלאים בתורה או שיכתוב הו"ו באחד משאר החסרים וכן כל כיו"ב אע"פ שאינו מעלה ואינו מוריד כפי העולה במחשבה.

בח"י הרמב"ן [מגילה יז, כ, א] שבס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול [וזהו שאמרו [שם ח, ב] בתרגום שכתבו מקרא כגון ונשמע פתגם המלך אינה מטמאה את הידים, אלמא משום תיבה זו פסולה] [וכ"ד הרשב"א ומאירי [גיטין ס, א], ולא כן דעת התוס' [מגילה ט, א] דדוקא אם חסירה יריעה פסולה ע"ש] ואמנם כאן הוסיף הרמב"ן ומדגיש שכל השמטת אות פוסלת בס"ת אף במלא או בחסר.

וכבר העירו מדברי הרמב"ן כאן על דברי המנ"ח במצות כתיבת ס"ת שר"ל דשינוי בס"ת מתיבה מלאה או ממילה חסרה כשאין נפק"מ לדינא בשינוי זה אין פוסל הס"ת, וכאמור בד' רמב"ן כאן כ' דגם זה פוסל הס"ת.

ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות והיה אפשר קריאתה שתקרא על דרך השמות ותקרא על דרך קריאתינו בענין התורה והמצוה ונתנה למשה רבינו על דרך חלוק קריאת המצוה ונמסר לו עפ"י קריאתה בשמות.

[א] בגמ' [שבת פח, ב] מבואר שהמלאכים אמרו להקב"ה בשעה שעלה מרע"ה למרום לקבל התורה, מה לילוד אשה בינינו כו' תנה הודך על השמים פי' למלאכים

והוצרך מרע"ה לענותם תשובה, כלום למצרים ירדתם כו' כתוב בה לא תרצח כו' כלום קנאה ויצה"ר יש בכם מיד הודו לו ואמרו 'ה' אלקים מה אדיר שמך בכל הארץ' יעו"ש כל הסוגיא. והנה מאי ס"ד דהמלאכים שהתורה תינתן להם וכי בני בחירה הם שיהיו שייכים במצוות התורה הכתובים בה?

אמנם הביאור הוא עפ"י הרמב"ן המובאים כאן בראש הדברים, הלא התורה"ק אינה רק כפי מה שנגלית לנו רק היא כוללת בתוכה המון עולמות עד אין חקר ונדרשת היא באופנים של צירופים שונים ממה שנמסר לנו ע"י מרע"ה במתן תורה וכפי שהיתה כתובה לפני מ"ת ועוד לפני שנברא העולם וכפי שהביא כאן הרמב"ן. וזה אשר בקשו המלאכים שהתורה שהיא "הודו" של הקב"ה שכולה שמותיו הק' לאין שיעור של עומקים תינתן על השמים והם ישתעשעו בה בצירופיהם של השמות כפי עומק הבנתם ואשר בני אדם בדרך כלל אין רובם מגיעים אליה כלל, וא"כ "מה אנוש כי תזכרנהו", היינו מ"ט לתת את התורה בצורתה כפי שהיא אצלנו בצירופיה כפי שניתנה למרע"ה במתן תורה בצורה של תורה ומצוות. [ועי' במהרש"א שם שג"כ כתב בקצרה שטענת המלאכים היתה על סודות התורה שתינתן למלאכים] וע"ז ענה מרע"ה: כלום יצה"ר יש בכם כו' והיינו דאמנם יש לתורה צירופים שונים אך מ"מ משלמותה של תורה היא שתוכל להתפרש גם באופן של צירופי המצוות כפי שמרע"ה קיבל מהקב"ה במ"ת, וכיון שכן

בדין שהתורה תהיה אצל עם ישראל שהם יקיימוה ויפרשוהו ויעסקו בה באופן זה של מצוות ונמצא שיהיה בידם באופן הנגלה וגם מיחידי הסגולה שבכל דור יוכלו להגיע להבנה נוספת של צירופי השמות בתורה באופנים של הנסתר וזהו שלימותה של תורה משא"כ אם תהיה רק בשמים הרי אין אפשרות להגיע לצירופים של צורת המצוות.

[ויעזי' בהקדמה לאבי עזרי [מהדורא רביעית] שכתב כדברים הללו והסביר תשובת מרע"ה למלאכים בסגנון אחר קצת "והיינו שכל זה מה שנכללה בתורה חכמת ה' חכמת הבריאיה ומעשה מרכבה כו' זהו רק אם יש בה הנגלה לנו של יצי"מ ודין חיובי המצוות כולם אז יש בה גם את מעלת הנסתר אבל בלי הנגלה לנו פרוחה גם הנסתר ואילו לא ניתנה תורה לישראל אין שום תועלת ממנה גם לעליונים וכך גזרה חכמתו יתברך וכששמעו זאת מיד הודו".]

ונתנה למרע"ה על דרך חלוק קריאת המצוות ונמסר לו ע"פ קריאתה בשמות.

[ב] נראה הביאור כאן ברמב"ן דאמנם מה שניתן הצירוף של התורה כיום זהו רק דין בכתיבת הס"ת דנאמר דין שתיכתב בצורה כזו שיהיו ממנה צירופים של מצוות אלו. אמנם מבחינת דין לימוד תורה נשארה התורה בשלל גווני צירופיה הקודמים גם כן ולמי שבא בסוד ה' ושמותיו הנה מצות ידיעת ת"ת [בחלק הנסתר שבה] תכלול נמי ידיעתה והבנתה בצירופיה האחרים וכמו

שכל ס' תקו"ז בנוי ע"ז הדרך של צירופים שונים כו' וזהו מש"כ הרמב"ן כאן שנמסר למרע"ה ע"פ קריאתה בשמות פי' בע"פ נמסר לו הבנתה השלימה גם לפי צירופיה השונים ממה שהיא נכתבת דכתיבה כיום היא אך דין בהל' כתיבת הס"ת [וידיעה זו שנמסרה למרע"ה בשלימות צירופיה של תורה בכל גווניה נראה שזהו בכלל כונת מאמרם ז"ל בנדרים לח. דמ"ט שערי בינה ניתנו למרע"ה].

[ג] בגמ' [כתובות י, ב]: מאי אלמנה א"ר חנא אלמנה ע"ש מנה, אלמנה דכתיבא באוריתא מאי איכא למימר? [פירש"י: ועדיין לא נתקנו כתובות] דעתידין רבנן דמתקני לה מנה. ומי כתב קרא לעתיד? אין דכתיב "ושם הנהר השלישי חידקל הוא ההולך קדמת אשור" ותנא רב יוסף אשור זו סליקא, ומי הווה אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה, ע"כ. ופירש"י "ומי הוי סליקא" העיר בנויה בבריאת עולם דכתיב ההולך קדמת אשור". ובתוס' שם הקשו עדרש"י: "אבל קשה דמאי מייתי מאשור דאע"ג שלא הוי בבריאת העולם כיון דהוי בימי משה שפיר הוי ליה למיכתב, אבל "מנה" לא היה לו לכתוב כיון שלא היה בדורו [ולפיכך פי' תוס' דקושיית הגמ' דקים ליה לגמ' דסליקא לא הוי בימי מרע"ה ורק אשור היה בימי מרע"ה והחידקל סביב סליקא הולך ומזה מוכח שהכתוב כותב ע"ש העתיד, עכ"ד].

ולכאורה יש ליישב פירש"י בפשטות. דאמנם מרע"ה כתב את התורה וא"כ בזמנו יתכן שכבר היתה עיר אשור אך מ"מ ראיית הגמ' שהכתוב ע"ש העתיד

נכתב קיימת וניצבת, שכן הרמב"ן כאן בהקדמתו לתורה כותב שהתורה כולה קדמה לבריאת העולם ומרע"ה כתבה כמו שמעתיקה מספר קדמון וא"כ נמצא שהקב"ה הקריא למרע"ה את הפסוק "ושם הנהר השלישי חידקל הוא ההולך קדמת אשור" כקורא מספר ומתוך כך מוכיחה הגמ' שפיר שהמקרא כתוב ע"ש העתיד שהרי אף אי נימא שאשור היתה קיימת בימי משה מ"מ איך כתוב היה בספר התורה שקדם לעולם "ההולך בקדמת אשור" ואז עדיין לא היתה אשור אע"כ שהתורה כתובה ע"ש העתיד וא"ש פירש"י.

[ואף] שכל התורה כולה קדמה לבריאת העולם וא"כ לכאורה מכולה אפשר ללמוד שהתורה נכתבה ע"ש העתיד, זה אינו קשה, שכונת הגמ' ע"ש העתיד פי' שכותבים ומתארים דבר בזמן מסויים שבאותו זמן עדיין לא היה פרט מסויים קיים וכמו "אשור" שמוזכר בתיאור בריאת העולם ועדיין לא היה אשור אז ובהכרח דע"ש העתיד נכתב פרט זה בתיאור זמן הבריאה].

[ד] אכן נראה שהיטב הקשו תוס' על רש"י שכן הרמב"ן כאן בהקדמתו כתב שהתורה שהיתה כתובה כבר לפני בריאת העולם לא היתה כתובה בצורה של צירופי מילים כפי שכתובה אצלנו אלא בצירופי מילים אחרות ורק במתן תורה כשנאמר למרע"ה לכתוב התורה הכתיב לו ה' בצורה של צירופי האותיות והמילים כפי שהיא אכן אצלנו, וא"כ נמצא שגם המקרא "חדקל הוא ההולך קדמת אשור" כפי שאר

הפסוקים שבתורה לא בהכרח היה כתוב מעיקרא בתורה כך בצירוף האותיות והמילים כפי שידוע לנו עתה ממרע"ה וא"כ אין להביא ראיה ממנה שע"ש העתיד נכתבה ממה שבזמן בריאת העולם לא היתה קיימת דאולי עד נתינתה למרע"ה לא היה כתוב בצירוף מילים ואותיות "קדמת אשור" ובהכרח צריך להיות כל הראיה מזמן מרע"ה כשהוא כתב מקרא זה כצורתו הזו והשתא אי היתה בימי מרע"ה א"כ אין ראיה דכתובה ע"ש העתיד ומה א"כ ראית הגמ' ועל כרחך דידוע לך שלא היתה בימי משה וכמו שפי' תוס'.

[ואולי] יש לפרש לפירש"י: דאף שהצירוף של "קדמת אשור" נקבע לך השתא ע"י מרע"ה מ"מ אין הפי' שלפני"כ לא היה צירוף כזה כלל רק לפני"כ היתה התורה מתפרשת באופנים שונים ורבים של צירופים ולא היה לה נוסח אחד של צירוף מסוים ולמרע"ה נאמר שיתן לישראל בצירוף זה דוקא כדי ליכתב כך [כמו שנתבאר לעיל בסק"ב] ואמנם א"כ יש לנו שפיר ראיה מ"קדמת אשור" דזה שיש לנו עתה בכתיבת התורה צירוף כזה מראה לך שגם לפני"כ צורת צירוף כזה היה אחד מהגוונים שהתורה היתה מתפרשת בהן [ורק השתא ניתנה הלכה לכתובה רק כך] וא"כ יש אפשרות להביא ראיה דע"ש העתיד נכתבה דהרי בזמן בריאת העולם לא היתה עדיין אשור וגם לפני מתן תורה כבר היה צירוף מילים אלו גם כא' מהדרכים בצורת לימודה וא"כ מזה שהיתה ש"מ דע"ש העתיד נכתבה להיכתב בתיאור בריאת העולם.

סימן ב

סוגית מבוא לתורה הק'

הגישה הנכונה להבנת מעשי התנ"ך

העגל וכן בדברי חז"ל האריכו בביאור ענין אכילת אדם הראשון, מ"מ בסוגיא דשבת לא מצינו לשון חכמים על זה "אינו אלא טועה".

ב

ונראה בביאור הענין דהלא דבר ברור הוא לכל מבחין ומשכיל על דבר אמת שהתורה האלוקית אינה כספר שכתבוהו בני אדם בשר ודם ויש להבינה בהבנה עמוקה היותר עליונה. וכן ברור לכל מי שניגש לעיין בתורת האלוקים והוא בר דעת ובר ליבב להבין נשגבות מעלת אישי התורה אשר עליהם אמרו חז"ל ראשונים כמלאכים ומעשיהם וכוונתם בהתאם ושגבו עומק פעולתם מאוד ופשיטא א"כ שאין לפרש הקורות עימהם כמעשי בני אדם פשוטים.

ועל כן אין כלל צורך לומר שחטא אדם הראשון באכילת עץ הדעת לא היה מעשה של תאוות אכילה חלילה כפשוטו ובודאי הוא ענין עמוק ונסתר מכבשונו של עולם היצירה האלוקית, סוד ה' ליראיו [וכפי שהאריכו בזה חכמי האמת בספריהם הק' להטעים מעט מצפיחית הדבש אשר בזה], הוא הדין בענין מכירת יוסף ודאי שלא היה כאן שנאה כפשוטה, כן הדבר הוא גם במעשה העגל שאין הקורא בר הדעת שכבר ספג בקרבו פנימה את האמת

באור סוגיית הגמ' בשבת נה-נו

א

מצינו סוגיא שלימה במס' [שבת נה-נו] בה חז"ל דנו והאירו על מעשי אישים שונים שבתנ"ך ובאו ללמדינו דעת שלא נטעה ונחשוב שבאמת עברו עבירות חמורות חלילה ואמרו דלא כן הדבר ואין מעשיהם כמחשבתינו, ולא נחה דעתם בזאת עד שקבעו: כל האומר שפלוני... חטא אינו אלא טועה. כך ביארו בסוגיא על מעשה ראובן, בני עלי, ודוד.

והנה המעיין בסוגיא זו מתקשה מדוע בחרו חכמי התלמוד בסוגיא זו להאיר ולהסביר רק אישים אלו שבתנ"ך בעוד שבתורה עצמה אנו מוצאים עוד פרשות הנראות לקורא כמעשים תמוהים [והם אף מוקדמים בזמנם לאישי התנ"ך המוזכרים בסוגיא בשבת] חטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת וכמכירת יוסף ע"י אחיו וכחטא העגל ואותם אין הסוגיא מאירה באור יקרות ועליהם לא נאמר בסוגיא "כל האומר אדם הראשון חטא אינו אלא טועה או כל האומר אחי יוסף חטאו אינו אלא טועה או דור המדבר בחטא העגל" והלא דבר הוא. [ואף שבמדרשים מצינו הרבה שלימדו זכות על מכירת יוסף, וכן במפרשים האריכו בענין זה וכן בענין

הראשונית הזו על נשגבות מעלת דור דיעה אשר פנים בפנים דבר עם ה' חושב שהדבר היה כפשוטו חטא של ע"ז ממש להשתחוות לעץ ואבן מעשה ידי אדם, רק ענין עמוק של טעות בהתקשרות לכוחות עליונים [וכמו שכתבנו בזה לקמן בפ' כי תשא סימן קז].

ועל כן פשוט שעל מעשים אלו א"צ לדבר בסוגיא בשבת שכן ודאי לכל לומד התורה האלוקית שמעשיהם של אישי התנ"ך אבות האומה הישראלית היו גבוהים מהשגתינו וכך צריך להילמד. אמנם הסוגיא במסכת שבת באה לאלפינו דעת בפרשיות כאלו אשר חסרים לנו פרטים במעשים עצמם או שחז"ל כפי קבלתם האמיתית באו לומר לנו שאין המעשים המתוארים בתנ"ך היו כלל כפי שנכתבו בפשוטו של מקרא כגון אצל דוד שלא היתה אשת איש כלל [כפי שהיה משמע מהפסוקים], וכן אצל ראובן שלא היה כלל הפעולה שמתוארת במקרא ועל כן בכל הסוגיא דשבת באו חז"ל לעקור את הפשט אשר נראה מהכתובים ולגלות שהמעשים היו אחרים לגמרי מהנראה.

ומשא"כ בחטא אדם הראשון ומכירת יוסף ומעשה העגל הנה הפעולות היו אכן כפי שכתובים במקרא אלא שהביאור למעשים אלו שגבו עד מאוד מההבנה הפשוטה שלנו ועל פרשנות ההבנה ודאי שאין צורך להכביר מילים שלא היו כפשוטו שהרי כמו שנתבאר כל מי שבא ללמוד ספר תורת האלוקים מבין שאישים אלו המה יצורים עליונים בעלי מעלה וצריך ללמוד ולהבינם כפי רום מעלתם.

הכלל: רק באלו האמורים בסוגיא והדומים צריכה הסוגיא ללמדינו אמיתות הדברים עפ"י קבלתם האמיתית משום שבאו לעקור את פשט הפסוקים אבל בשאר מעשי התנ"ך לא הוצרכו להסביר לנו צורת ההסתכלות עליהם כי פשוט הדבר לכל בר דעת, בינה זאת!

[דברים] אלו נדפסו בשמי כבר לפני כמה שנים בקונטרס "תפארת אבות" וכאן באו הדברים בצורה מושלמת.

סימן ג

פתיחה לספר בראשית

ספר בראשית – ספר הישר

ישרותם של האבות הק'

[א] ספר בראשית נקרא בפי הנביאים "ספר הישר" כדאיתא במסכת [ע"ז כה, א] על המקרא "הלא היא כתובה על ספר הישר" ועוד קרא, ומפרש שם ר' יוחנן זה ספר

אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים שנאמר "תמות נפשי מות ישרים". וכן מצינו עה"פ [משלי ב, ז]: "יצפון לישרים תושיה", ואיתא בתנחומא [הובא שם בילקו"ש] "שצפן ה' את התורה עד שנתנו לאברהם אבינו", והיינו דאברהם ושאר האבות נקראו ישרים.

ויעוי' בפתיחה להעמק דבר לגאון הנצי"ב שהסביר מ"ט נתכנו האבות הק' בשם ישרים דוקא ולא צדיקים או חסידים, ופירש דלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' עוד היו **ישרים בהתנהגותם** עם אומות העולם אפי' אלו שעבדו ע"ז וחשו לטובתם ולהתפלל על שלומם עי"ש. [ועיין מש"כ לקמן בפ' וירא עה"פ ויגש אברהם יח, כג. כסי' מח ע"ד הנצי"ב הללו].

ב] אכן נראה בחז"ל ביאור אחר במה שנקראו האבות "ישרים", דכך איתא בילקו"ש [שיר השירים סימן תתקפב] עה"פ "נזכירה דודיך מיין" [שקאי על האבות כפירושם שם] "מישרים אהבוך", א"ר אייבו: **בישרות גדולה עבדו אותך האבות שלא היה בליבם נבלה ולא רננו אחר דברך, לאברהם אמרת "כי את כל הארץ לך אתננה"**, וכשבא לקבור את שרה נתן ד' מאות שקל כסף ולא רינן אחריו. הרי דמידת "הישרות" של האבות לדעת ר' אייבו פירושה עבודת ה' בלא להתלונן על מידותיו יתברך וקבלו באהבה כל המאורעות שארעו להם והאמינו בה' בלא ערעור והרהור, ומובן שלכך נקראו האבות ישרים דעבודת ה' שלהם התייחדה במה שהיתה באופן נעלה זה.

וכ"כ במדרש זוטא שיר השירים עה"פ מישרים אהבוך ביושר ליבם אהבוך ולא הרהרו בליבם ולא חינו אחר דבריו כו'.

ומש"כ בילקו"ש הנ"ל "שלא היה בליבם נבלה ולא רננו אחר דברך", נראה

שלשון "נבלה" ככאן ענינו הרהור אחר מידת הדין, וכן מצינו בריש איוב שעל דברי אשתו "ברך א' ומת" ענה לה איוב "כאחת הנבלות תדברי גם את הטוב נקבל מאת ה' ואת הרע לא נקבל" [ביז], הרי דלשון "נבלה" אמור על הרהור אחר מידת הדין של הקב"ה, וזה שאמר לה שדבריה להרהר אחר מידת הדין [ומתוך כך אמרה לו: ברך כו'] הרי זה בגדר נבלה. ובפרשת האזינו [לב-טו] מצינו **"וינבל צור ישועתו"** ופירש"י: גינהו וביזהו. וכן נאמר "הלה" תגמלוהו זאת עם נבל ולא חכם", ופירש"י: ששכחו את העשוי להם, ומבואר דכפירה בטוב מכונה "נבלה" וכך הוא במי שמהרהר אחר מידת הדין והריהו כופר בטובתו של המקום].

ומצינו עוד בדברי חז"ל שהגדירו כך את יחוד עבודת האבות. כן אמרו בגמ' [סנהדרין קיא, א] א"ל הקב"ה למשה: חבל על דאבדין כו' ושם ברש"י: איני יכול למצוא חסידים אחרים כמותם [היינו כאבות הק'] שאין אתה כאברהם יצחק ויעקב שלא הרהרו אחר מידותי. וכן אמרו במדרש "משנת רבי אליעזר בר"י הגלילי" [פרשה שישית] **"האבות כשהיה הקב"ה מצוה אותן לפנות מארץ לארץ לא היה מביטחן מהו עושה להן, מפני מה, מפני שהיו בעלי אמונה** [אבל שאר הנביאים כמה הבטחות הבטיחן והלואי ויאמינו בני דורם" עכ"ל]. והרי זה כמו שנתבאר שבהא נתייחדו האבות הק' בעבודת חייהם.

ויעוי' בגמ' [תענית טו, א] לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה

וישרים לשמחה דכתיב אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. ואיתא שם ברש"י דישירים עדיפי מצדיקים, ולפי הנתבאר לעיל **דהישרים הם המיוחדים במידתם שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה ע"כ** מעלתם עדיפה ממעלת הצדיקים שאין להם מעלה זו, וממילא מובן גם מה שהכתוב אומר שחלקם של הישרים היא שמחה כיון שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה במה שעובר עליהם הריהם מלאים בשמחה בכל מצב, משא"כ הצדיקים שאינם שלמים במידת הישרות הזו אף ששלמים במעשיהם כיון שלא זכו להגיע לדרגה ומעלה זו של הישרים שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה אזי אין בליבם שמחה תמידית אלא אורה של תורה בלבד].

ג] בדברים הנאמרים לעיל, שמידתם המיוחדת של האבות הק' היתה שהיו ישרים ולא הרהרו אחר מידת הקב"ה. **נוכל להבין יפה פרשה אחת בספר איוב**. דהנה על דברי השטן שאומר להקב"ה [בפרק א] "החנם ירא איוב אלוקים הלא את שכת בעדו כו' ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו" באים חז"ל [בב"ב טו, בן ומכניסים בדברי השטן את הדברים הבאים "אמר לפניו השטן שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם שאמרת לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה ואפ"ה בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה לא הרהר אחר מידותיך" [וכך אמרו חז"ל עה"פ ויהי היום בפרק בן, וצ"ב מנלן הא לחז"ל לדרוש את דברי הקטרוג של השטן והמו"מ עם הקב"ה בדבר איוב כהשוואה על

צדקותו של אברהם אבינו, והיכן מצאו רמז ע"ז בקרא? ואף שי"א שאיוב הי' בדורו של אברהם וילפוהו מהמקרא הנאמר אחרי פרשת העקידה שנתבשר א"א שילדה מלכה לבתואל את עוץ ובאיוב כתיב איש הי' בארץ עוץ איוב שמו ודרשו הוא עוץ הוא איוב [כ"ד וירא פרשה זו אות ד] מ"מ עדיין אין הכרח להשוות ביניהם בענין הנסיונות.

[ובפשטות י"ל דאחר שאברהם עמד בנסיונות ונשאר ביראתו ע"כ דרשו חז"ל שהנסיון שנעשה לאיוב לבחון צדקותו מתאים שנעשה כהשוואה לאברהם אבינו שעמד בצדקותו, אכן עדיין יש לראות איפה יש רמז לכך במקרא גופא, ויעו' במהרש"א [בב"ב טו, בן] דיש רמז מל' המקרא בשטן שבא מהתהלך בארץ שזה מכוון לנאמר אצל אברהם "קום התהלך בארץ". ואולי יש להוסיף בדרך זו דיש גם רמז מלשון המקרא באיוב שאמר השטן "שלח נא ידך" וזה כעין הלשון הנאמר באברהם "אל תשלח ידך"]

אכן לפי הדברים דלעיל הדברים מאירים, שכן מצינו שהאבות נקראו "ישרים" לפי שלא הרהרו אחר מידות הקב"ה ואפי' כשנהג עימהם במידת הדין. והנה ספר איוב מתחיל כך "איש היה כו' והיה האיש ההוא תם וישר וירא א"י הנה מצויינת בכלל מידותיו מידת "הישרות" וכפי שהראנו לדעת מידה זו היא מה שמקבל מעשי ה' בלא הרהור וערעור ועל כרחך שהצטיין איוב גם בזה. ועל-כן כשבאו בני האלוקים להתייצב בפני ה' וגם השטן עימהם, פונה הקב"ה לשטן באומרו: "השמת לבך על

עבדי איוב כי אין כמוהו איש תם וישר" היינו שהוא שלם גם בזה שלא מהרהר אחר מידותי, וע"ז עונה השטן: "שלח נא ירך אם לא על פניך יברכך" פי' שיהרהר אחר מידותיך. וא"כ השטנת השטן על איוב היא על מידת "ישרותו" של איוב שאין מידתו שלא להרהר אחר מידות הקב"ה שלימה כלל שכן לא נבחן ע"ז. נמצא שהמקרא מדויק מאוד שזה היה המו"מ בין הקב"ה לשטן על תומתו של איוב וישרותו.

ועל כן דרשו חז"ל שכונת השטן להשוות בין איוב לאברהם שכן אברהם הצטיין כאמור במידת הישרות ולא הרהר אחר הנהגת השי"ת בכל נסיונותיו ואיוב לא נבחן בענין זה וזוהי טענת השטן לבחון את איוב במידת ישרותו. [ואכן מצינו עוד בדברי חז"ל בגמ' [סוטה לא, א] השוואות נוספות ביניהם באיכות עבודתם את ה' מאהבה].

ד] וראה נא דבר נפלא, שגם אחר שנבחן איוב במיתת משפחתו ובהזיק רכושו כתוב עליו [בפ"א פסוק כב] "בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תפלה לה'", ולכן גם בריש [פרק ב] כשבא השטן שוב לפני ה' אומר לו הקב"ה: "השמת לבך לכך אל עבדי איוב כי אין כמוהו איש תם וישר", שכן גם במצבו עתה לא הרהר אחר מידות ה' ולכך נחשב עדיין "ישר", אבל אחר שקיבל השטן רשות להזיק לאיוב בגופו ונתמלא שחין הנה על דבר אשתו אז "ברך א' ומות", ענה לה איוב "כדבר אחת הנבלות תדברי בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו", ואמר רבא [ב"ב טז, א] בשפתיו לא חטא אבל בליבו חטא [היינו שהרהר בליבו], הנה

מעתה כבר לא נתכנה במקרא בתואר "ישר" שהוא תואר למי ששלם בליבו עם הנהגת ה' דאיוב שהרהר אינו כבר בכלל תואר ישר. [ומובן היטב מה שמאז פרק ב פסוק י כבר לא היה עוד משא ומתן בין הקב"ה לשטן ולא אמר לו כדלעיל "הראית את עבדי איוב שהוא איש תם וישר", שכן כבר הוכרע הענין שאינו ישר משום שהרהר אחר מידותיו יתברך, ומשא"כ אברהם [כשאר האבות] בדרגה גבוהה יותר וכנ"ל.

ואחר כל דברינו הנ"ל דמעלתם המיוחדת של האבות הק' בישרותם היתה שלא הרהרו אחר מידת הדין ולא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה ולעומתם ציינו חז"ל את איוב שלא נשאר במעלה זו, יאירו באור יקרות דברי רז"ל שאמרו [בפסיקתא רבתי מח' ג' ובילקו"ש איוב כג, רמז תתקח]: "אשרי אדם שנגעו בו יסורין ולא קרא תגר אחר מידת הדין אר"ח ב"ר פפא: איוב אילולי לא קרא תגר כשבאו עליו יסורין כשם שאומר עכשיו אלוקי אברהם אל' יצחק אל' יעקב היו אומרים אלוקי איוב והוא לא כן עשה כו".

והביאור בדברים הללו מבואר עתה היטב, דהרי בגמ' [סנהדרין קז, א] אמרו דמה שהאבות זכו שיאמרו בתפילה אלוקי אברהם אל' יצחק אל' יעקב משום שנתנסו ועמדו בנסיון [ודוד שלא עמד בנסיון לא נאמר עליו אל' דוד עי"ש בגמ'], וכונת הגמ' שעמדו האבות בנסיון ולא הרהרו אחר מידת הדין [כד' הגמ' בסנהדרין קיא הנ"ל] וממילא גם איוב אם היה זוכה לכך שהיה ממשיך ומתמיד בהנהגת הישרות שלו שלא להרהר אחר מידת הדין היה נכלל

בברכת האבות בין כל הישרים בהנהגתם שזכו שהקב"ה מיחד שמו עליהם במה שלא הרהרו אחריו והיו אומרים גם עליו "אלוקי איוב" אבל הוא לא התמיד בהנהגה זו כמש"נ לעיל ולכן לא זכה.

ויתבאר בזה גם מש"כ בתנחומא [פרשת שלח סוף אות יד]: "באותה שעה של העקידה נשבע ה' שלא ינסהו את א"א עוד לעולם שנאמר בי נשבעתי א"ל הקב"ה חייך יסורין קשין ונסיונות אחרים היו ראויים לבוא עליך ועכשיו אינם באים ואלו היסורין אותן שבאו על איוב היו ראויים לבוא עליך ועכשיו אינם באים באותה שעה א"ל הקב"ה לאברהם לך אכול בשמחה לחמך". והיינו דאחר שכבר הגיע א"א לדרגת הביטול והישרות שלא הרהר אחר מידת הדין הסתיימו כבר נסיונותיו כי נסתמה מידת הדין והקטרוג ובאו לנסות באותה מידת הישרות את איוב.

[ה] וראוי לצרף לדברים האמורים כאן מש"כ לקמן בחי' עה"ת לפרשת האזינו ברכה [סי' קעא].

כתוב כפ' האזינו [לב, נ-נא]: "ומת בהר.. והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך בהר ההר. ויאסף אל עמיו" וכתב הספרנו [בד"ה ומות בהר]: "קבל עליך המיתה לכפרה על אשר מעלתם". עוד כתב שם הספרנו [על המילים והאסף אל עמך] "ובזה תאסף בצרור החיים עם הכשרים כמוך". ומשמע מדברי הספרנו שב' חלקי דבריו הם המשך וענין אחד: דהיינו שע"י שיקבל מרע"ה ע"ע את המיתה לכפרה ע"י

יאסף עם הכשרים כמוהו, [שזהו מש"כ ובזה תאסף גו' ר"ל אם יקיים את החלק הראשון שיקבל עליו את המיתה לכפרה אז יאסף אל עמיו].

וצ"ב מה הביאור בזה. וביותר צ"ב מש"כ הספרנו דיאסף אל עמיו "עם הכשרים כמוהו"! מי הם אותם כשרים שהם במעלה גדולה יותר ממרע"ה רבן של ישראל שעתה מתבשר הוא מרע"ה שיהיה שווה למעלתם?

ואשר נראה בביאור הספורנו.

דבא לפרש ע"ד הפשט מהו דאמר ה' למרע"ה שימות "כאשר מת אהרן אחיך" [ורש"י בשם חז"ל פי' דהיינו מיתת נשיקה כמיתת אהרן], וע"כ פירש הספורנו דהנה מצינו שאהרן קיבל את גזירות הקב"ה בדממה ולא עירער כלום, כך במיתת בניו שנאמר ע"ז וידום אהרן, וכן כשנגזר עליו ג"כ שימות בהר ההר ולא יכנס לא"י דמם ולא הרהר ועירער על גזירת ה' ואף לא התפלל על כך לבטל הגזירה. ואילו אצל מרע"ה מצינו שניסה לבטל את הגזירה ע"י תפילותיו הרבות. וכפי שהבאנו לעיל ד' הגמ' [סנהדרין קיא, א] דהיה קפידא על מרע"ה שהרהר אחר מידות ה' בניגוד לאבות הק' שהתייחדו במידת הישרות שלא להרהר אחר גזרות הבורא.

ומעתה נבין היטב את כל ד' הספרנו כאן: שכה אמר ה' למרע"ה עתה שיתכונן מרע"ה למות כמיתת אהרן שקיבל ע"ע ברצון והסכמה את גזירת ה' למיתתו [שהרי לא בקש אהרן רחמים לבטל הגזירה

"באותה שעה שמת מרע"ה בכה הקב"ה עליו ואמר מי יקום עם מרעים.. ומלאכי השרת בוכים.. והארץ בוכה ואומרת "וישר באדם אין", הנה ביכו את מרע"ה על מידת ישרותו.

והיינו דאף שהאבות התייחדו במידת הישרות במה שלא הרהרו על מידות ה' ועל מרע"ה היתה בחייו איזה קפידא שלא הושלם כ"כ במידת הישרות כלפי האבות הק' כגמ' הנ"ל מ"מ אחרי שמרע"ה קיבל ע"ע את מיתתו כדי להתכפר בדבר ה' הנה אף הוא במעלה זו כמוהם [וכמש"כ בביאור הספרנו הנ"ל] ואף הוא ישר באדם וכמידתם וראוי לבכות עליו את המקרא וישר באדם אין. [וע"ע עוד מש"כ שם בפרשת האזינו ברכה].

[רק קצ"ע לפי ד' הילקו"ש הנזכר דאיוב שהרהר אחר מידת הדין לא נכלל עם האבות ולכן לא אומרים אלוקי איוב א"כ תיקשי לפי"ז למה לא אומרים בתפילה "אלוקי משה" שכן מרע"ה שבסוף קבל ע"ע את הדין למה לא נכלל עימם? יתכן אולי לומר דמ"מ חרון אף ה' פעל עליו שלא נכלל עם האבות בגלל שזמן מסוים הרהר על מידת ה', אלא דעדין תקשי למה לא אומרים "אלוהי אהרן" שהוא לא ערער מעולם?]

ובשולי הדברים יש לציין הערה בד' הגמ' [בב"ב טו, ב; טז ב] כאשר חז"ל מכניסים בדברי השטן כנגד איוב שאברהם אבינו נבחן ולא הרהר [ואילו איוב לא נבחן בכך] ומוזכר שם דאברהם נבחן במה שלא

ש"מ שקיבל ע"ע בהסכמה רצון השי"ת, והמקרא [מדבר לג, לח] "ויעל אהרן אל הר ההר ע"פ ה' וימת שם", מתפרש שגם עלייתו וגם מיתתו עשה כאשר ציוה ה' לו עי"ש רש"י ושל"ח [ועי"ז יחשב מרע"ה כמעלת אהרן ושאר האבות הק' שמידתם ישרות שלא הרהרו אחר גזירות ה' וזהו מה שכתב הספרנו: "יאסף אל עמיו עם הכשרים כמוהו" והיינו הם נשמות האבות ואהרן אחיו שתמיד קבלו גזירות ה' בהסכמה ורצון ולא הרהרו אחר גזירות ה' [והיינו "כשרותם" שכתב הספרנו היא מידת ישרותם לקבל ברצון גזירות ה' בלא הרהור וכמו לשון חז"ל שאמרו "איזו אשה כשירה העושה רצון בעלה" בלא הרהור כך האבות כשרים אף הם בזה].

ומצינו בגמ' [סוטה יד, א] שדרשו את הפסוק "את עצומים יחלק שלל" על מרע"ה ששכרו בעוה"ב יהיה כאברהם יצחק ויעקב שהם עצומים בתורה ובמצוות" והיינו כד' הספרנו הנ"ל שיכלל בכלל כשרים שבעמך הם האבות הק' וכן יש להוסיף ד' הגמ' [ברכות יח, ב] עה"פ "זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם יצחק ויעקב לאמר" מאי "לאמר" אמר הקב"ה למשה לך אמור להם לאבות שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבנכם" ולפי הנ"ל מתבאר דעצם זה שנשלח מרע"ה לומר לאבות הק' מורה שנכלל הוא עימם ובמחיצתם.

[ו] והדברים מאירים מאוד בדברי רבותינו במדרש [המוכא בבעלי התוס' עה"ת פ' ברכה]:

הרהר אחר דברי הקב"ה כשנאמר לו שא"י תהיה לו וכשבא לקבור את שרה נזקק לקנות חלק ובכ"ז לא הרהר. ויש להבין למה לא מזכירים את שאר נסיונות דאברהם אבינו שנתנסה בהם ולא הרהר ובפרט נסיון העקידה שעמד בה בהצלחה עד כי נאמר לו בסופה "עתה ידעתי כי ירא א' אתה" ולא הרהר אחר מה שנאמר לו קודם "כי ביצחק יקרא לך זרע". ואמנם גם במדרש המובא

בילקו"ש שהבאנו לעיל כשבאים להזכיר מעלת א"א שלא הרהר אחר מידות ה' מוזכר ממש ענין זה דוקא שלא הרהר כשהוצרך לקנות קבר לשרה, אלא דשם ממשיך הילקו"ש "וכן אמרת לו קח נא את בנך ולא רנן כו'" והערה היא מה שבגמ' ב"ב הנ"ל לא הוזכר רק נסיון דקבורת שרה. וע' מש"כ בזה הגר"מ חדש זצ"ל בס' אחר האסף לזכרו של הגר"י סרנא זצ"ל [עמוד קכה].

סימן ד

מאמר תכלית מטרת הבריאה לקדש שמו יתברך

כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו [ישעיה מב, מהפטרות פרשת בראשית]

א

יסוד הרמב"ם דקיום מ"ע בשלימות מביאתו לעוה"ב

כתב הרמב"ם [פיה"מ סוף מסכת מכות] [על דברי ר"ח רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות]: "מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כונה מכונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה הנה זכה בה לחיי העוה"ב וע"ז אמר רבי חנניא כי המצוות בהיותם הרבה א"א שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלימותה ובעשותו אותה המצוה תחייה נפשו באותו מעשה" [וממה שיורה על העיקר הזה מה ששאל ר"ח ב"ת מה אני לחיי העוה"ב והשיבו המשיב, כלום בא

מעשה לידך כלומר נודמן לך לעשות מצוה כהוגן, השיבו כי נודמנה לו מצות צדקה על דרך שלימות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העוה"ב] עכ"ד הרמב"ם.

והנה המהר"ל [בספרו תפארת ישראל פ"ג] תמה על הרמב"ם דבאיזה גוונא קאמר הרמב"ם דמ"ע אחת מביאתו לחיי העוה"ב, דאם איירי במי שבמצבו יש לו רוב עבירות א"כ הרי דינו לגהנום כמבואר [פ"ק דר"ה די"ז] ואינו בן העוה"ב, ואי איירי במי שלא עשה עבירות ובהא קאמר הרמב"ם דבמ"ע אחת שמקיים יש לו עוה"ב הנה זה מתבאר בספ"ק דקידושין דמ"ע מכריעתו לחיי העוה"ב ואינו חידוש של הרמב"ם. ועוד הקשה על דברי הרמב"ם מהו שהצריך הרמב"ם תנאי שיעשה המ"ע בשלימות לשמה מתוך אהבת ה' ולא די בקיימו

המצוה [ולכך דחה המהר"ל בעוז דעת הרמב"ם].

ב

ביאור דברי הרמב"ם

ונראה דסתמא לשון הרמב"ם מיירי בכל אדם ואף מי שרוב מעשיו הם עבירות שדינו לגיהנום, ומ"מ אחר גמר משפטו בגיהנום והזיכוכ אשר לו הנה הוא בן העוה"ב ע"י קיום מ"ע אשר עשה בשלימות דזה כוחה הגדול של מ"ע בשלימות וזה קאמר הרמב"ם ולא קשה קו' המהר"ל.

אכן עדיין צ"ב מה שמעיר המהר"ל על הרמב"ם למה התנה דוקא שקיום המ"ע תהיה בצורה דלשמה ואהבת ה' ולמה לא סגי בעצם קיומה לענין זה?

ונראה בביאור דברי הרמב"ם, עפ"י מש"כ הרמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ה ה"י]: "העושה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ב"ה הרי זה מקדש את ה'". מבואר דקיום מ"ע מפני אהבת ה' אינו רק קיום מצוה בשלימות עם דרגא של לשמה וכמבואר ברמב"ם [הל' תשובה פ"י ה"ה], אלא שיש בקיום מ"ע באופן זה גדר חדש לגמרי **דמקיים מצוות קדוש ה'**

[וחידושו של הרמב"ם בזה הוא דמושג קידוש ה' שייך בעצם גם בקיום מצוה בצינעא ולא רק בפרהסיא כמבואר בעלמא [סנהדרין בסוף פרק בן סורר] גבי דין שצריך למסור נפשו בעבירות בפרהסיא.

ומקור דבריו נראה שהוא בגמ' [סוטה לו, ב] שאמרו שם שיוסף קידש את ה' בצינעא. והר"ם בזה לשיטתו במה שכתב ריש פ"ה דהל' יסוה"ת שבג' עבירות צריך למסור נפשו מדינא אף בצינעא מדינא דקידוש ה' ולא כ' כשאר הראשונים דהטעם בזה משום חומר העבירות ועי' במשנה [אבות פ"ד מ"ד]: "כל המחלל ש"ש בסתר כו"ו" ועי"ש בפי' רבינו יונה שהעיר הרי חילול ה' הוא רק בפרהסיא עי"ש מש"כ, אכן הרמב"ם פירש כפשוטו דח"ה שייך אף בצינעא כמו שיש קידוש ה' בצינעא והיינו דהעובר על ד"ת בשאט נפש זהו ח"ה].

והגדר לרמב"ם הוא דכל פעולה שהאדם מעמיד את רצון הבורא במרכז יסוד עשייתו [או אי עשייתו את העבירה] זהו קידוש השם דהקב"ה "תופס" אצלו מקום מרכזי בהוויתו וכן להיפך כאשר עושה עבירה והנקודה המרכזית בעשייתה הוא "להכעיס" הרי מזלזל בדבר ה' בצורה היותר גדולה וזהו ח"ה.

והנה כל מטרת הבריאה ובפרט האדם הוא כדי לקדש שמו יתברך בעולם וכדכתיב בישעיהו [בהאי קרא שהובא בראש הדברים].

וא"כ כאשר אדם זוכה לקדש שם השי"ת בעולם כבר השלים מטרתו בעולם ועל כן קאמר הרמב"ם שבקיום מ"ע אחת בשלימות וזה כולל גם שמחשבתו בעשיית המצוה תהיה רק לשמה מאהבת ה' הנה כבר זכה לחיי העוה"ב דבקימו מצוה באופן כזה הריהו **מקדש את ה'** וכבר בא לקיום

מטרתו בעולם וזה המביאתו לחיי העוה"ב.

ג

ראיות לדברי הרמב"ם מוגמ'

ונראה להביא כמה ראיות לדברי הרמב"ם [שבקיום מ"ע אחת בשלימות זוהר לעוה"ב] א' מגמ' [סנהדרין פא, א] "כשהיה ר"ג מגיע לפסוק הזה היה בוכה דכתיב [יחזקאל יח, יט]: 'וצדקה עשה את כל חוקותי שמר ויעשה אותם חיה יחיה'", [ועי' ברש"ש מש"כ] מאן דעבד לכולהו הוא דחי בחדא מיניהו לא? א"ל אלא מעתה האי דכתיב אל תטמאו בכל אלה כו' אלא באחת מכל אלה הכי נמי באחת מכל המצוות כבר חיו יחיה והיינו לעוה"ב [כפירוש המפרשים שם במקרא] ומבואר כאן כדברי הרמב"ם דאף בקיום מ"ע אחת בלבד הריהו כבר בן העוה"ב.

[ומה שהצריך הרמב"ם תנאי שתהיה המצוה בשלימות ובכונה לשמה, כבר נתבאר לעיל טעמו].

ראיה נוספת ליסוד הרמב"ם נראה מגמ' מפורשת [ע"ז ג, א] דכאשר הקב"ה בא לשלם שכרו על קיום המצוות באים גם אומות - העולם לבקש שכר ואומרים "תנה לנו מראש ונעשנה" ונתן להם הקב"ה מצות סוכה לנסותם מיד כ"א הולך ובונה סוכה והקב"ה מקדיר עליהם חמה וכל א' מבעט בסוכתו דאע"ג שישראל כה"ג נמי פטורי מהמצוה מ"מ לא מבעטי בה, ואילו אומות העולם מבעטי מיד הקב"ה שוחק עליהן, עכ"ד. הנה מבואר להדיא דכאשר הקב"ה

רוצה לנסות לאומות העולם לראות אולי יקיימו מצוותם ואף הן יהיו בכלל קבלת שכר המצוות נותן להם מצוה אחת של סוכה הרי דסגי בקיום מ"ע אחת כדי שיהיו **בני העוה"ב** [דעל זה איירי התם כדאמרינן התם "היום לעשותם ומחר לקבל שכרן" בעוה"ב כפירש"י] וכדברי הרמב"ם. [ונראה לבאר דברי הגמ' שם האומרת שכיון שאומה"ע בעטו במצוות הסוכה הפסידו שכרם, דכיון דנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם שכדי לקבל שכר עוה"ב צריך לקיים המצוה בשלימות והיינו לש"ש א"כ כאשר בעטו במצוה חזינן שלא כיונו אלא לקבל השכר ואין רצונם בקיום רצון השי"ת וזהו גופא מראה שכונתם לא היתה שלימה כלל].

ד

דן בדברי הרמב"ם אם הם אמורים רק בישראל ולא בב"נ

והנה הרמב"ם בפיה"מ הנזכר ביאר ביסודו דברי המשנה דרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תו"מ, והיה נראה לכאורה שכלל זה של הרמב"ם [שבקיום מ"ע בשלימות זוכים לעוה"ב] אמור אף לגבי אומה"ע שאם מקיימים מ"ע בשלימות הריהן בני העוה"ב [שהרי גם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב] וכל החילוק בין ישראל לאומה"ע בענין זה הוא במה של ישראל [מפני חיבתן] הרבה תרי"ג מצוות שמרבה עי"ז אפשריות לקיים מ"ע בשלימות ואילו לאומה"ע לא הרבה להם אפשריות אלו אבל מיהא אם הם יקיימו מ"ע בשלימות לש"ש ג"כ יהיה להם

עוה"ב ולכאורה ראייה לזה ששויים ב"נ לישראל בהא מהגמ' במסכתא ע"ז שהבאנו לעיל שהקב"ה בחנם במצוה אחת [סוכה] ומבואר דאם היו עומדים בזה היו מקבלים שכר עוה"ב אע"ג שזה רק קיום מצוה אחת.

[וכן יש להוכיח מגמ' ע"ז יח, א] במעשה דרבי חנינא בן תרדיון שנשרף על ק"ה ואמר הממונה עליו "רבי אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העוה"ב א"ל הן השבע לי נשבע לו כו' יצאה בת קול ואמרה רחב"ת והממונה שלו מזומנין הן לחיי העוה"ב" הרי דבקים מצוה אחת זכה לחיי עוה"ב ואף שמעשה זה בפשטות אינו מכלל ז' מצוות ב"נ מ"מ יש בהא קיום מצות חסד גדול וגוי המקיים מצוה אף שלא נצטווה בה יש לו שכר עליה כמו שכתב הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"ן], [ע"י מש"כ לקמן דדברי הרמב"ם הללו אינם פשוטים בהבנתם] ויש לדחות דהתם שאני שנשבע לו רחב"ת להביאו לעוה"ב והוי הבטחת צדיק וכמו שכתב בס' פניני קה"י בשם בעל הקה"י].

[ומ"מ גם באומה"ע לא זוכים לשכר דעוה"ב אלא א"כ מקיימים את המצוה בשלימות לש"ש כמו שהצריך הרמב"ם בישראל ובזה מובנים היטב דברי הרמב"ם [פ"ח ממלכים ה"א]: "דכל המקבל עליו ז' מצוות ב"נ ונזהר לעשותן ה"ז מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב והוא שיקבל ויעשה אותם מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרע"ה שב"נ נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם", והדברים

מחודשים שב"נ בן העוה"ב בקיום ז' מצוות ב"נ רק אם עושה אותם מפני ציווי הקב"ה ומאי טעמא הוא? אכן לפי דברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ שהבאנו הדברים מבוארים היטב דלזכות בעוה"ב א"א אלא ע"י שמקיים המצוה בשלימות לש"ש כמו שהסברנו לעיל, ולכן גם ב"נ לא זוכה לעוה"ב אלא א"כ עושה המצוות לש"ש דוקא והיינו מפני שנצטווה ע"י תורת מרע"ה ולא ע"י הכרע הדעת שאז נמצא שמקיים לא לש"ש].

ואמנם נראה יותר, דאצל בני נח באמת לא סגי להיות בני עוה"ב ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות ורק לישראל ניתן ענין זה.

[ויתפרש לפי"ז חידוש המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תומ"צ" שהוא חידוש בכפילא א] שנתן להם אפשריות הרבה להגיע לשלימות במ"ע אחת. ב] עצם הענין הזה שבקים מצוה אחת בשלימות הם בני עוה"ב גם זה בכלל החידוש שניתן לישראל מפני חיבתן ואילו אצל ב"נ לא התחדש כלל זה דאפשר לזכות לעוה"ב בקיום מצוה אחת בשלימות].

וכך נראה מלשון הרמב"ם [שהבאנו לעיל בפ"ח מהל' מלכים] שכתב "כל המקבל שבע מצוות ב"נ ונזהר לעשותם יש לו חלק לעוה"ב", שדבריו מורים להדיא דבני נח לא זוכים בחלק לעוה"ב אלא א"כ מקיימים כל ז' מצוות ב"נ אבל בלאו הכי לא סגי ואם היה דינם כמו בישראל הוי ליה לרמב"ם

לכתוב זאת שב"נ שקיים מ"ע אחת שלו בשלימות, כמו דינין שהיא בקו"ע או הוי ליה למימר דאפי' כל הנמנע מאיסור דבני נח מפני ציווי ה' הריהו כבר בן עוה"ב דגם הנמנע מעבירה הריהו בכלל מקדש את השם כמו שכתב הרמב"ם [פ"ה מ"סוה"ת].

ומה שהערנו לעיל ממה שמבואר בגמ' ע"ז שהקב"ה בחן את אומה"ע במצוה אחת של סוכה ואם היו זוכים בקיומה היו בני עוה"ב יתכן דהתם שאני שהקב"ה כדי שלא לבוא בטרוניא על בריותיו [כמבואר בסוגיא שם] נהג עימם במידת החסד לתת להם אפשרות כמו בישראל שיוכלו ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות לזכות לעוה"ב אבל אין זה מדינא [וכמו שאמרו שם בסוגיא שעצם בקשת אומה"ע אינה מדינא שהרי קי"ל ד"היום לעשותם" והם רוצים לעשות המצוה לעת"ל אלא דהקב"ה חפץ לזכותם במידת חסדו שלא יבוא בטרוניא על בריותיו יעו"ש].

וולפיי"ז דב"נ לא זוכה לעוה"ב בקיום מ"ע עד שיקיים כל הז' מצוות הנה מש"כ הרמב"ם [פ"י ה"י מהל' מלכים] הנ"ל "דב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה" יתפרש כך, דאמנם אין במעשהו זה לבדו כדי להביאו לעוה"ב עד שיקיים כל הז' מצוות דב"נ שמחוייב בהן מ"מ מחדש הרמב"ם דיכול להוסיף עוד שכר על ידי קיום מצוות אחרות שאינו מצווה בהן ולבד מזאת, הנה האג"מ [יור"ד

ח"ב סי' ז] למד בדברי הר"ם שם דבאמת אין לגוי שום שכר על קיום מצוות לבד מז' מצוות ב"נ ועי' מה שכתבתי בדברי הרמב"ם אלו בהל' מלכים במק"א]

וואמנם יש להעיר דבמדרש רבה [קהלת פ"א] עה"פ אין חדש תחת השמש משמע שיש שכר לגויים גם אם נזהרים מאיסור אחד עי"ש שכתב "לעת"ל הקב"ה מוציא כרוז ואומר: **כל מי שלא אכל בשר חזיר מימיו יבוא ויטול שכרו** והרבה מאוה"ע שלא אכלו בשר חזיר מימיהם והם באים ליטול שכרן" וענין "לקבל שכר" התם היינו לכא' לעת"ל והרי דאף בדבר א' שנמנעים מאיסור מקבלים שכרם, וצ"ע. ויש לעיין בזה מדברי מדרש משנת רבי אליעזר בר יוסי הגלילי [פרשה שישית אות כח]: "הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומה"ע דבישראל אין נקראין חסידים עד שהן עושין כה"ת כולה ובאומה"ע כיון שעושין ז' מצוות ב"נ שנצטוו ע"ז הן ודקדוקיהן נקראים חסידים, בד"א בעושין אותן מכח שצויה אותנו אבינו נח מפי הגבורה ואז יורשים עוה"ב כישראל, אבל אם עשו ז' מצוות ב"נ ואמרו מפי פלוני שמענו או מדעת עצמן שהדעת מכרעת כן אפי' עשו כה"ת אין לוקחין שכרן **אלא בעוה"ז**". הרי דלקבל שכרן בעוה"ב נראה שצריכים לקיים כל ז' מצוות ב"נ ורק משום ציווי ה' בזה ואינו מתאים למדרש קהלת הנ"ל שאי אכילת חזיר מביאו לשכר שהרי אינ"ז בכלל ז' מצוות ב"נ ואולי הכונה שם **לשכר בעוה"ז** וכד' מדרשו של ר"א בר"י ועיין].

ה

הסבר סוגית הגמ' בסנהדרין

בהנחה זו שיש הבדל בין ישראל לב"נ דישאל זוכה לעוה"ב בקיום מ"ע אחת בשלימות ואילו ב"נ אינו כן אלא רק כשמקיים כל ז' מצוות ב"נ זוכה לעוה"ב.

נראה שיש לבאר סוגיית הגמ' [סנהדרין עד, א] דהנה רש"י שם פירש דהסיבה שאדם צריך לעבור על כל התורה באונס [לבד מג' העבירות] ולא ליהרג הוא משום קרא ד"וחי בהם" אשר מחייב אדם לשמור על חייו וזה המתיר לו לא לעבור במקום אונס.

והיינו דלולי קרא דוחי בהם אדרבא הסברא אומרת שיהרג ולא יעבור על כל מה שאונסים אותו לעבור] אלא דקשה מאוד לפי רש"י מה ששם [בעמוד ב] דנו "בעו מיניה מר' אמי ב"נ מצווה על קדושת השם או אין מצווה על ק"ה" ויפלא הרי ב"נ אין לו קרא ד"וחי בהם" וא"כ מן הסברא אצלו ודאי שצריך הוא למסור את נפשו כדי שלא יעבור על ציווי ומה א"כ מבעיא לן אם ב"נ מצווה על קדושת השם? [ועי"ש תוס' ד"ה ב"נ שנתקשו בהא ופי' אחרת מרש"י].

ונראה דיש לישב לפי האמור, דבאמת יש חילוק בהא בין ישראל לב"נ דישאל מצד הסברא היה צריך למסור את נפשו על ק"ה ולא לעבור על כל מצוה ואף שעיי"ז שימסור את נפשו על ק"ה לא יוכל כבר לקיים עוד מצוות מ"מ ע"י שימסור

עצמו על ק"ה קיים כבר תכליתו בעולם לקדש ש"ש ונמצא דזכה לעוה"ב ע"י קיום מצוה אחת זו בשלימות [כדברי הר"ם הנזכר דבקיום מ"ע בשלימות לש"ש זוכה לעוה"ב] ורק משום חיוב דוחי בהם אמרינן שאסור לו לעשות זאת, אמנם ב"נ שאני שאין הוא זוכה לעוה"ב ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות אלא רק כשמקיים כל הז' מצוות ב"נ דידיה וע"כ כאשר הוא נאנס לעבור על אחת ממצותיו אמרינן ליה דמן הסברא עליו לעבור ולא ליהרג כדי שיוכל לקיים כל הז' מצוות שלו וזה יביאו לחיי העוה"ב דבלאו הכי אף שימסור נפשו על מצוה אחת ויקדש את השם בזה הנה לא סגי ליה בקיום מ"ע להביאו לעוה"ב וזהו מה שדנו בגמ' אם ב"נ מצווה על ק"ה דבלא"ה מן הסברא צריך לעבור ולא ליהרג אף שבישראל מן הסברא היה לו ליהרג ולא לעבור וכמו שנתבאר החילוק ביניהם.

ו

קטן במצות קדוש ה'

האחרונים דנו במצות קדוש ה' גבי קטנים שהרי בכה"ת קיי"ל דקטנים פטורים ולכאורה אף מצות קדוש ה' לא שונה ואמנם מצינו בכמה מקורות בחז"ל שאף קטנים מסרו עצמם על קדוש ה' [עי' במדרש דחנה וז' בניה שנהרגו על ק"ה ובנה הקטן היה בן ג' שנים כשנהרג עי' במדרש רבה [איכה פ"א ו' ובגיטין נז, ב] בד' מאות ילדים וילדות שהשליכו עצמם למצולות ים על ק"ה, ולכאורה אם פטורים הם ממצוות ואף ממצות ק"ה בכלל איך מסרו עצמם

להריגה? ויש מהאחרונים שהפריזו לומר ששאני ק"ה שאף הקטנים חייבים בה וכך פירשו את לשון הרמב"ם רפ"ה מיסוה"ת "כל בית ישראל מצוין לקדש את השם" דכונתו לכלול בל' "כל בית ישראל" אף את הקטנים [ע"י בס' אמת ליעקב עה"ת פרשת קדושים לגר"י קמינצקי שכ"כ], ואף שודאי אינ"ז נראה מוכרח כלל לפרש כן ד' הרמב"ם והוא חידוש גדול ובפשטות נראה שאף בזה קטנים פטורים, מ"מ מצינו בקהילות ישראל בזמנים של הגזירות כגון במסעי הצלב וכדו' שהורים הרגו את ילדיהם הקטנים כדי שלא ישתמדו, וצ"ב איך הותר להורים להרוג את ילדיהם ולקדש את השם ע"י מיתת הקטנים הרי הקטנים אינם מצווין על ק"ה? [וע"י בדעת זקנים עה"ת פרשת נח ט, ה שמביא דיון בזה], ומצינו כן בהורי רבינו הקדוש שסיכנו את עצמם בעת הגזירה שלא למול ומלו את רבינו הקדוש

והתם היה הגזירה להרוג גם את התינוק הנימול [כמבואר במנורת המאור נר ג כלל א פ"ב בשם מדרשי חז"ל] וצ"ע איך הותר להורים לסכן את ילדיהם ולקדש את השם על ידו הרי הקטן אינו מצווה על ק"ה? [והעיר בזה בס' מנחת אשר פרשת וארא עמ' עג].

ונראה דלפי מה שביארנו לעיל יש לומר דשאני מצות קדוש ה' מכל המצוות, **דקדוש ה' אינה עוד מצוה פרטית אלא היא תכלית מטרת בריאת האדם ואם עשה זאת זכה לחיי עוה"ב**, וכיון שכן הרי אף שאין הקטן מצווה במצוה זו ככל שאר המצוות מ"מ יכול הוא הקטן לקדש את השם דע"ז מקיים מטרתו בבריאה לקדש שמו יתברך וכן מותר להם להורים בשעת השמד וכדו' לקדש את השם גם עם ילדיהם בעת זו כשהגיע לידם הזדמנות גדולה זו לקדש את השם ולקיים מטרתם בבריאה.

בראשית

בראשית ברא [א, א]

כא וכל פרשת המרגלים שם, ושם: פ"ד, לח, מ. וכן מה שכתוב בתהילים "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים" ודי בכל זה כדי לסתום טענת אומות העולם וא"כ למה נכתב ספר בראשית?

ונראה מוכרח דהביאור בדברי חז"ל אלו שהובאו ברש"י כפי שכתב הרמב"ן בפירושו בביאור דברי רבי יצחק **שנצרך כל ספר בראשית** להסביר את הנהגת השי"ת שכל מי שחוטא גולה ממקומו כאדם מג"ע עד אומות העולם שחטאו עי"ש. ולפי"ז י"ל דהן אמנם שבשביל לסתום טענת אומות העולם סגי בפסוקי התורה המפורשים שהשי"ת נתן לישראל את א"י לרישתה מכנען וכן"ל מ"מ כונת רבי יצחק היא אחרת והוא שיש להסביר לאומות העולם את דרכי הנהגת ה' בבריאה למה ניתן לישראל דוקא ארץ שהיתה מיושבת ע"י אומות אחרות קודם ועל זה צריך להרחיב כל ספר בראשית כהטעמת כל דרכי ה' בהנהגתו את כל האומות בדרך שכר ועונש גירוש ממקומות ע"י החטא וחלוקת הארץ עפ"י מעשי האדם וכדברי הרמב"ן.

נמצא דספר בראשית כולו אינו רק סתימת טענותיהם של האומות אלא הוא הסבר רחב על טענותיהם וכמו שנתבאר.

בפירוש רש"י: "אמר ר"י לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם כו', ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו כו'".

בדברי רש"י אלו האריכו מפרשיו טובא, עי' רא"ם וגור אריה ולבוש ועוד מפרשים.

ובכל זאת אוסיף בס"ד הערה אחת להבנת דרש"י ז"ל שלא ראיתי שעומדים עליה.

מה שצ"ב רב דאם נכתב ספר בראשית כדי לסתום טענת אומות העולם על ישיבתם בא"י יקשה למה לא מספיק לומר לאומות העולם כתשובה על טענתם מה שכתוב בספרים אחרים של התורה ששם מוזכר שא"י ניתנה לעם ישראל ע"י הקב"ה ונצטווה על ידו לרישתה מכנען ודיו בכך. עיין שמות: ו, ח; שם: יב, כה; יג, יא; לב, יג; לג, א; לד, יא; ובויקרא: יח, כד [עד סוף הפרק]; פ"כ, כב, כג, כד; כג, י; פכ"ה, ב, כג, לח. ובספר במדבר: יא, יב; וכל פרשת המרגלים: פי"ד, ח, כג, כד; פט"ו, ב, יח; כ, יב; כו, נג והלאה: לב, ו, יא; לד, ב וכל הענין בגבולות הארץ. ובספר דברים מלא מענין זה: עיין [א, ח]: "ראה נתתי לפניכם את הארץ בואו ורשו את הארץ", ושם: א,

סימן ה

בדין כבוש מלחמה בארץ ישראל

[א] שם ברש"י: "שאם יאמרו אומה"ע לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות ז' גויים הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

צ"ב למה ישראל צריכים לומר לאומה"ע שארץ ישראל שייכת להקב"ה והוא נתנה למי שברצונו ולא הזכירו בטענתם לזכות חוקיות כיבושם משום דין "כבוש מלחמה" שמבואר בגמ' [גיטין לח, א] שכל אומה הכובשת מקום הריהו שלה גם ע"פ ד"ת וא"כ מה החידוש כאן בכיבוש א"י שכבשו ישראל אותה מידי הכנענים והלוא א"י לא שונה מכל מקום שאפשר לכבוש אותה ואף ישראל לא שונים בזה מכל אומה ולשון שזכותם הקנינית לכבוש ולשלוט בכיבושם? [שו"ר בס' זרע שמשון עה"ת לרבי שמשון חיים פ' בראשית בדרוש ב] שהעיר זאת ואף הביא דברי המדרש [רבה א, ב] שישראל טוענים כזאת לתובעים אותם ליסטים, שכן אתם הלוא בזוזה היא בידכם שנא' כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם וגו' אך רש"י כאן לא הזכיר זאת ולפי מה שנבאר שיש פלוגתת ראשונים בזה י"ל דבו נחלקו ב' הנוסחאות].

[ב] ונראה לומר שהתחדש כאן בדברי חז"ל שא"י [מזמן ששייכת לעם ישראל] אין נוהג בה דין כבוש מלחמה כבשאר מקומות

בעולם כיון שהיא ארץ ה' כמש"כ "כי לי כל הארץ" וכל מי שנמצא שם משולחן גבוה קא זכו ואין לאף אחד בין לישראל וק"ו לעכו"ם בה קנין כבוש מלחמה. וזה עומק המשמעות שכתבו חז"ל: כל הארץ של הקב"ה היא.. ברצונו נתנה להם וברצונו לקחה מהם ונתנה לכם [ויתפרש לפי"ז הלשון כל הארץ בעיקר לא"י ולא לכל העולם] שאין בא"י הכללים הרגילים של דין כבוש מלחמה הנוהג באומות בכל מקום אחר אלא ארץ זו מיוחדת משולחן גבוה זוכים בה ברצון הבורא ואף ישראל לא ניתנה הארץ להם כפי שארצות אחרות ניתנו לאומות העולם לקנין גמור, ועל כן לא עונים ישראל לאוה"ע בקצרה ששלהם היא א"י מדין כבוש מלחמה.

ויתבאר בזה היטב המקרא [בפ' לך לך יג, טו]: "כי את כל הארץ לך אתננה ולזרעך עד עולם" אשר לכאורה צ"ב היכן התקיים נתינת א"י לישראל עד עולם הלוא זמן רב היתה א"י בידי אומה"ע וכבשוה ושלחם היא מדין כבוש מלחמה? [כך העיר שם בס' אילת השחר] אלא דמקרא זה בא לחדש שנתונה היא א"י לישראל בלבד עד עולם והיא מופקעת מדין כבוש מלחמה כמש"נ.

[ג] ונראה להביא ראיה שאין לאומות העולם דין כבוש מלחמה בא"י, מדברי הגמ' [ע"ז נג, ב] שהקשו שם איך אסרו

הגויים ע"ז דאשרה בא"י הרי אינה שלהם [דכבר ירושה היא מזמן א"א] ומה קשה הרי הגויים כבשו את א"י ושללה היא מדין כבוש מלחמה? ולדברינו ניחא דבא"י אין דין כבוש מלחמה.

ד] ובה מיושב מש"כ תוס' [ב"ב מד, ב ד"ה דלא הוי ארעא מעולם]: "מכאן תשובה לאומרים דאין לך אדם שאין לו ד"א בא"י, דקרקע אינה נגזלת". ובס' כלי חמדה [פ' כי תבוא עמוד רעא] העיר ע"ד תוס' מהו זה שכתב "דקרקע אינה נגזלת", הלוא יש דין כבוש מלחמה? ולזה ניחא דבא"י אין דין כבוש מלחמה לעכו"ם.

ה] שו"ר בס' להורות נתן [ח"ד סי' נד] אריכות בניהון זה ממש והובא שם פלוגתת ראשונים, דבשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך ז"ל [דפוס פראג סי' תקלן] כתב בשם רב נחשון גאון: דאף מי שאין לו קרקע יכול להקנות בקנין אגב קרקע, דקים להו לרבנן דאין כ"א מישראל שאין לו ד"א בא"י, וא"ת נטלוה הגויים ואנן בגלות? קיי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא וא"י נקראת ע"ש בני"י דאפי' בזמן שישראל שרויין על אדמתן אין להם רשות למכור שדותיהן לצמיתות שנאמר 'והארץ לא תמכר לצמיתות' וכתוב 'לה' הארץ ומלואה' ועתידין אנו לחזור אליה ולירש אותה עכ"ל. הרי דא"י לא יצאה מרשות ישראל אף בשעת חורבנה וגלות בני"י.

וכ"כ הראב"ן [סי' עט] "והא דנהגו לכתוב ונתתי לו ד"א קרקע בחצרי אפי' אין

לו קרקע אין לך אדם כו' וא"י מוחזקת היא אע"ג שגויים יושבין עליה דקרקע אינה נגזלת". וכ"כ בפרדס הגדול [דף נט ב]: "דקרקע אינה נגזלת וא"י בחזקתינו עומדת לעולם אע"פ שאין אנו שולטין בה". וכ"כ בס' כלבו [סי' קכח] שאין לך כ"א מישראל שאין לו ד"א בירושלם שהרי גויים שהחזיקו בה ולכדוה אין להם חזקה דקרקע אינה נגזלת ואינה נחמסת לעולם ואע"פ שאין לנו שם שלטון". וכ"כ הר"ש סירלאו [בפ"י לשביעית פ"ו מ"א] "דגם הלוקח מהגוי חייב בשביעית ופשוט הוא דאין כבוש הגויים כיבוש", ומבואר מכ"ז דאין העכו"ם קונים את א"י בכבוש מלחמה. וזה ממש כדברי תוס' ב"ב הנ"ל. והביאור בזה לכאורה כמש"נ לעיל דא"י מופקעת מכבוש גויים שהיא ברשות גבוהה. אך לעומתם בס' התרומה [הל' א"י] כתב בפירות שקונין אף מעכו"ם יש קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר... ושפיר קונים עכו"ם קרקעות ע"י כיבוש אפי' גופו של ישראל מיושב שבי כו' גיטין לח", וכ"כ הסמ"ג [עשין קלג]. הרי דס"ל להם דגוי קונה בכבוש מלחמה אפי' בא"י.

ו] ומה שכתב הרמב"ם [פ"ו הל' בהב"ח ה"ט] דקדושה ראשונה של א"י בטלה כי מה שנתקדשה ע"י כיבוש בטל ע"י הגלות וכיבוש אומה"ע, א"כ לכאורה עולה מדבריו שגם בא"י כיבוש ישראל פוקע ע"י כיבוש אומה"ע? אמנם לק"מ דמה שישראל מקדשים את א"י ע"י כיבושם משום שסגי לזה בשליטה שניתנה להם מבורא עולם על א"י אע"פ שאינה קנויה להם למכירה

לצמיתות וכדו' ומשולחן גבוה קא זכי [וכ"כ בס' דבר אברהם ח"א סוף סי' ין ואף שאח"כ פקעה שליטתם ממנה וקדושתה ע"י הגלות מ"מ הגויים שכבשו אח"כ איה"נ דלא קנוה דאין להם דין כבוש מלחמה בא"י. [וכעינ"ז כתב בס' דבר אברהם [ח"א סי' יא סוף סק"ט] רק שלא הזכיר סברתו דא"י שאני שאין בה דין כבוש מלחמה].

[ז] בגמ' [קידושין כז] נפקא לן לקנין חזקה מקרא דוירשתם אותה וישבתם בה במה

ירשתם בישיבה, והעיר בס' המקנה [בדף יד] דלכאו' לא הוצרכו ישראל לקנין חזקה לקנות את א"י שהרי מוחזקת היתה מאבותיהם, [וע"כ צ"ל דהוצרכו לחזקה רק לקנות כ"א חלקו המגיע לו] ובס' בית הלוי [ח"א סי' כא] העיר ע"ד המקנה דבלאו הכי קנו את א"י בכבוש מלחמה עי"ש, אמנם לפי מה שנתבאר לעיל אין הדבר פשוט כלל דיתכן שאין א"י נקנית בכבוש מלחמה ושפיר לא הזכיר המקנה זאת.

בראשית ברא

פירש"י: "אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני, כמו שדרשוהו רבותינו, בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו', ובשביל צדיקים שנקראו ראשית". וכן הוא במדרשים הרבה שתכלית בריאת העולם הוא כדי שישראל יקבלו את התורה ונזכיר קצת מהם. במ"ר [בראשית פ"א אות ד-ו] דברים קדמו לבריאת העולם.. בהאבות וישראל עלו במחשבה. ועוד שם: "אילולי שצפה הקב"ה שאחר כו דורות ישראל עתידין לקבל את התורה לא היה כותב בתורה צו את בני ישראל". ומבואר דמעיקרא כן היתה תוכניתו של הקב"ה לתת את התורה לישראל וע"מ כן ברא את העולם.

ויפה ניסח זאת המבי"ט בהקדמתו לספרו קרית ספר: "בזכות התורה נברא העולם וזו היא תורה שבכתב ואח"כ ברא כסא כבודו ונפשות הצדיקים החצובות מתחתיו והתורה שבע"פ הגנוזה וסדורה

בהן ועם נפשותיהן נמלך לברוא את העולם אם יקיימו את התורה וכשקבלו עליהן ברא את העולם".

[ויתכן] דזהו מה שאומרים בש"ק בהוצאת הס"ת מארון הקודש "על הכל יתקדש שמו של ממ"ה.. בעולמות שברא העוה"ז והעוה"ב כרצונו וכרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל", וכדברי המבי"ט הנ"ל "שעם נפשות הצדיקים נמלך לברוא את העולם".

עוד כתב המבי"ט: "והתורה שבע"פ גנוזה בנפשותיהן של צדיקים כי זו היא קדושתן ומעלתן, ותורה שבע"פ היא המבדלת בין ישראל לאומות העולם ועל פיה כרת ברית עם ישראל ולא עם האומות להיות נפשותיהן של ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד ומושפעות ממנה מה שאין כן בנפשות האומות הנמשכות ממקום אשר איננו טהור ואינם ראויות לקבל שפע חכמת התורה" עכ"ל.

האיר להם לישראל וכדי שישראל ירשו את התורה בלא ערעור קנאה וקטרוג כלל".
ועוד נראה והוא עיקר כמו שכתבתי לקמן בפרשת יתרו שהכונה בדברי חז"ל שרצה ליתן לאומה"ע את התורה היינו תורת ז' מצוות ב"נ בגדרי תורה [ולא כדבר שכלי] ומעולם לא עלה על דעת הקב"ה לתת לאומה"ע תרי"ג מצוות ומשום שהתורה שייכת רק לישראל וכד' המבי"ט.

ומה שמצינו שהקב"ה חיזר אחר האומות לקבל את התורה ככתוב [ריש פרשת ברכה] שלכאורה משמע שאף להם שייכות לתורה? הנה בילקוט שמעוני [תהילים] כתב דזה היה רק כדי להרבות שכרן של ישראל כאשר האומות לא יקבלו, ונמצא דבאמת רק לישראל שייכת התורה"ק וכנזכר. [וכ"כ בזוהר [בלק קצב]. "וזרח משעיר למו ממה שאמרו בני שעיר שאין חפצים לקבלה מזה

סימן ו

מה בין מעשי הצדיקים למעשה הרשעים

וטוענים: הרבה עשינו והכל לא עשינו אלא לצורך ישראל, ואומר להם הקב"ה: **כל מה שעשיתם לא עשיתם אלא לצורך עצמכם ולא מגיע לכם ע"ז שכר.**

וביאור הגמ' כתבו הגרי"ז [ריש ספרו עה"ת] והשם משמואל [עניני ר"ה עמוד נג, וכן עניני סוכות עמוד קעג, משנת תרעט] דכמו שבתחילת הבריאה לא נברא העולם אלא בשביל ישראל והתורה.. כן כל מה שנעשה ונתחדש בעולם בתמידות מתחילת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל הוא לתכלית זה בשביל ישראל שיעסקו בתורה. ואף שהארץ נתן לבנ"א ויש בחירה חופשית ורשות לכל אחד לעשות בה כרצונו, בכ"ז אין העולם הפקר ולא נעשה בהעולם דבר מה שאינו לזה התכלית.

ומקור הדברים הוא בדברי הרמב"ם [בהקדמתו לפיה"מ]: שכתב "שכלל האנשים שריקים מהחכמה משמשים לאחד

מה תכלית מעשה הרשעים בעולם במדרש רבה [בראשית סוף פרק ב] איתא: "צפה הקב"ה במעשיהן של צדיקים ומעשיהן של רשעים, הה"ד כי יודע ה' דרך צדיקים כו' והארץ היתה תוהו ובוהו אלו מעשיהן של רשעים, ויאמר ה' יהי אור, אלו מעשיהן של צדיקים אבל איני יודע באיזה מהן חפץ אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב וירא ה' את האור כי טוב, הוי אומר במעשיהם של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהם של רשעים".
וצ"ב איך ס"ד שחפץ במעשה הרשעים? ובודאי שהביאור במדרש דהיה ס"ד דיש לו חפץ "גם" במעשה הרשעים [לבד מהחפץ במעשיהם של צדיקים] ועדיין צריכים למידע מהות ההו"א הזו.

ונראה, דידועים דברי הגמ' [ע"ז ב, ב] **דלעת"ל יבואו מלכויות האומות לפני הקב"ה וירצו לקבל שכר מעשיהם**

ההוא השלם והביא משל: שיצוה אחד לבנות ארמון ואפשר שיהי' הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים ויחסה ויהי' לו סבה להנצל מהמות כו' וכן מנהג הקב"ה וחכמתו אשר בה העביר הטבע עצות מרחוק אמונה אמן וזה הענין שברך ב"ז שברא כל אלה לשמשני".

וביותר שאת מפורשים הדברים ברכינו

יונה [בפירושו למסכת אבות פ"ג מ"ד]

שכל המאורעות שנעשים בעולם בתמידות זה ממש לתכלית האדם השלם, וז"ל "וכל הדברים אשר תחת השמים כולם סבה לסבה לצורך משמשי התורה".

ובדומה לזה [הרעיון] מצינו ברמב"ם [הל'

מלכים פי"א ה"ד מדפוס רומי שונצינו

ואמשטרדם והר' פרנקל] "אף יש' הנצרי שדימה שיהיה משיח.. כבר נתנבא בו דניאל כו' וכי יש מכשול גדול מזה.. אבל מחשבות בורא העולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו.. וכל הדברים האלו של ישו' ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינם אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כולו".

הרי דאע"ג שיש בחירה לפושעים אלו

להרשיע ולפשוע וכונתם היתה לרעה,

מ"מ באמת הם כלים ביד הקב"ה לתכלית האמונה האמיתית וזה שכ' הרמב"ם דמחשבות בורא העולם אין כח באדם להשיגם כו' פי' דאין כח אדם להבין התכלית האמיתית של מה שנעשה ע"י האנושות דאף שיש בחירה להם מ"מ הקב"ה מסובב הענינים לתכלית האמיתית שלשמה נברא העולם.

[והדברים הללו שכתב הרב כאן בקצרה הם מבוארים בארוכה בספרי הרמח"ל ז"ל בענין יחוד ה' בעולם].

ולעתיד לבוא שהאמת הגדולה הזו תתגלה

ותתבהר לעיני כל איך כל

המעשים ואף מעשי הרשעים עם כל כונתם לרעה הביאו לתכלית הנרצית לפי תוכניתו של הבורא ית' לצורך ישראל ותורתם יבואו אף הם הרשעים לתבוע שכר פעולתם אך כיון שכונתם היתה לצורך עצמם לא יקבלו ע"ז שכר.

ויש לומר שעל ענין הזה נסוב דברי

המדרש הנזכר, דהיה הו"א שאף

מעשיהן של רשעים יש בהם חפץ דהקב"ה

מסובב תכניתו האלוקית באופן כזה שגם

ע"י מעשיהם של רשעים ייצא תכלית רצונו

והתועלת לישראל ולייחוד השלם [כד' רבינו

הרמח"ל בכ"מ] וקמ"ל המדרש שהקב"ה חפץ

רק במעשי הצדיקים שגם כונתם לטובה

ואילו מעשי הרשעים אף שהקב"ה

"משתמש" בהם לצורך תכלית העולם

ותוכניתו מ"מ אינו חפץ בהם ואינם אהובים

לפניו ואף שכר אין להם וכמש"כ בגמ' הנ"ל.

ונראה שגם מזמור א' שבתהילים סובב על

ענין זה. שהמשורר מראה את האיש

הצדיק אשר לא הלך בעצת הרשעים כי אם

בתורת ה' חפצו ואחר שמראה על הצלחת

הצדיק ואי קיום מעשי הרשעים מסיים

ואומר: על כן לא יקומו רשעים במשפט

הוא המשפט ביום הדין הגדול והנורא

[כדמפרש שם התרגום] וחטאים בעדת צדיקים.

כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד.

ופירושו כדברי רש"י שם שלא תהא הקמת רגל לרשעים ליום הדין ולא יכתבו הם בעדת הצדיקים.

אשר צ"ב מה החידוש בזה הלוא ברור אף עתה שאין מעשי הרשעים רצויים לפניו ולמה א"כ מדגיש המשורר שביום הדין הגדול אז יתברר שלא רצויים הם הרשעים ולא יכתבו עם הצדיקים?

אכן כפי שראינו הלא לעת"ל ביום הדין כל המעשים שבבריאה יתבררו ויובהרו לעיני כל שאף ממעשי הרשעים הגיע התכלית הנרצית לפי תוכניתו של בורא העולם ואף שכאן בעולמינו ההבדל היה בולט בין "אשרי האיש אשר בתורת ה" חפצו" לבין מי "שהלך בעצת רשעים"... מ"מ ביום הדין הגדול יתברר שאף ממעשי הרשעים בעל כרחם ייצא התכלית הנרצית ואף הם יבואו לקבל שכרם דוקא אז ביום הדין הגדול עת שיתברר הכל.

וע"ז אומר המשורר שאינו כן, אלא השכר הוא לפי רצון האדם אם לטוב יקבל שכר ואם לרע יקבל עונשו וכיון שיודע הקב"ה את כונת הרשעים על כן לא יקבלו שכר ולא יכתבו מעשיהם עם הצדיקים.

ובמקום אחר כתבתי לבאר בזה דברי חז"ל בילקו"ש [תהילים תתמג צב]: עה"פ מזמור שיר ליום השבת מזמור זה אדה"ר אמרו, כשפגע אדה"ר בקין א"ל מה נעשה בדיןך א"ל עשיתי תשובה ונפטרתי התחיל אדה"ר מטפח על פניו אמר: כך הוא גדול כוחה של תשובה ולא הייתי יודע, מיד עמד

אדה"ר ואמר מזמור שיר ליום השבת עכ"ל, וצ"ב מה שייכות ענין מעלת התשובה למזמור שיר ליום השבת.

ויתבאר לפי שענין המזמור כולל ב' ענינים: א] שבח על יצירת הבריאה בכללותה. ב] שבח על הנהגת ה' בעולם, [וכ"כ הגרי"ז הלוי בס' עה"ת ריש בראשית], וע"ז הענין בהנהגת ה' בעולם להביאו לתכליתו אומר המשורר הא' "מאוד עמקו מחשבותיך", ונכלל בזה מש"כ לעיל דאף שיש בחירה לאדם להרשיע ולחטוא מ"מ מאחורי כ"ז עומדת מחשבת הבורא שמהכל יצא התכלית הנרצית בעיני הבורא, ונראה דגם בסוד התשובה יש בזה גם עקירת הרצון כעקירת המעשה הרע [כמש"כ הרמח"ל במס"י], אבל גם נכלל בזה הרעיון הנ"ל דכל התוצאות שנעשו מהעבירה הקב"ה מסובב שגם הם יביאו לתכלית הנרצית וזאת הבין עתה אדה"ר בעומק וע"ז אמר "מאוד עמקו מחשבותיך". [ועי' חבקוק ג, ו: "הליכות עולם לו" שהקב"ה מנהל את עולמו כרצונו ולפי התכנית האלוהית וכו'"].

*

ובדרך נוספת ושונה מהאמור לעיל נראה לבאר דברי המדרש הנ"ל, דמצינו שגם ממעשה הרשעים מתגלגל בעקיפין ענין של קדוש השם בעולם ע"י שנוקם ברשעים ושופטם כמשפט הקב"ה בפרעה ובהמן ועוד רשעים במהלך ההיסטוריה שאחר שהענישם הרי התגלה על ידי זה כבוד השם בעולם ואמיתות משפטיו.

ואך יותר מכך מצינו שאף הרשעים הנידונים בעונשם מכירים באמיתות משפטי ה' ומשבחים על כך לבוראם וכמו שאמר פרעה אחרי שהוכה "ה' הצדיק".

וכדברי המדרש רבה [וארא ז, ד] **אמר ר' לוי: משל למלך שהיה לו פרדס ונטע בו אילני סרק ואילני מאכל. אמרו לו עבדיו: מה הנאה יש לך באילני סרק הללו, א"ל: כשם שאני צריך לאילני מאכל כך אני צריך לאילני סרק שאילולי אילני סרק מהיכן הייתי עושה לי מרחצאות וכבשונות. לכך נאמר "אל בני ישראל ואל פרעה", כשם שקילוסו של הקב"ה עולה לו מג"ע מפי הצדיקים כך עולה מגיהנום מפי הרשעים..** מה הם אומרים: יפה דנת יפה טיהרת יפה חייבת כו' וכן מבואר בגמ' [עירובין יט, א] שאף הרשעים הנידונים בגיהנום מקלסין ומשבחים את הקב"ה על משפטו הנכון.

וכיון שמצינו שתכלית הבריאה היא לקדש שמו יתברך ולקלוסו [וכמש"כ

ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור [א, ג]

הרמב"ן ס"פ בא: כונת כל המצוות שנאמין באלוקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כונת היצירה... שיידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו" [א"כ יש תכלית זו גם מקילוס הצדיקים וגם מהודאת הרשעים בצדקת משפט ה'.

ועל דרך זו סובב המדרש כאן בבראשית, שהיינו סבורים שגם הרשעים ראויים לשכר טוב עקב מה שהתגלגל על ידם קדוש ה' ונמצא גם מהם בא קילוס לבורא ונעשה תכלית הבריאה אף על ידם וע"ז אמרין שאין חפץ השי"ת אלא בקילוס הצדיקים.

ויעוי' בכתוב [משלי טז, ד]: "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רשע", ופירש"י "הכל נעשה לצורך קילוסו כמו ענו לה' בתודה וגם רשע עשה להניחו ליום רעה וכל זה לקילוסו", ונראה ביאור דברי רש"י כפשוטו עפי"ד המדרש רבה וארא הנ"ל וגם ע"ד הרמח"ל הנ"ל דגם ממעשה הרשעים יוצא בסוף דבר תכלית הקב"ה בעולמו].

ואח"כ "ויברא אלקים את האדם", לא כתיב "ויהי כן".

כתב הרמב"ן: "לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית", **והביאור בזה** ד"ויהי כן" משמעותו שטבע בריאתו נקבע שלא ישתנה וע"כ דברים שהשתנו לאחר זמן לא כתיב בהם "ויהי כן", ע"כ באור שנברא ביום הראשון שנגזז אחר בריאתו כדברי חז"ל לא

כאן באור לא כתיב "ויהי כן" כמו שכתוב בשאר הבריאה. [וביום הרביעי במאורות כן נכתב "ויהי כן"] וכן בבריאה של יום חמישי: "ויאמר אלקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ" לא כתיב "ויהי כן", ובהמשך שם כתוב "ויברא אלקים את התנינים", ולא כתיב "ויהי כן". [ורק אח"כ "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן"]

כתיב "ויהי כן", [וכ"כ בזוהר [בראשית מו, א] בהשמטות "מהו דכתיב 'ויהי אור' ולא אמר ליה 'ויהי כן'? מלמד שהאור ההוא גדול ואין כל בריה יכולה להסתכל בו גנוז הקב"ה לצדיקים לעת"ל"].

[ויש להוסיף: שאצל אהרן נאמר בהדלקת המנורה יעש כן אהרן ופירש"י מלמד שלא שינה ע"כ, הרי דתיבת "כן" ענינה קבוע בלא שינוי וזהו כמש"נ לעיל דויהי כן האמור בבריאה ענינו מהלך קבוע בטבע, ואף יש שהוסיפו הסבר בדרך דרש: דאותו אור ששימש רק בתחילת הבריאה ונגנז שלא זכה שייאמר עליו בתחילה "ויהי כן" נטמן ונגנז באור המנורה ונתקן בו ואז נאמר עליו יעש כן אהרן שלא שינה, שאע"פ שבתחילת הבריאה נעשה בו שינוי ולא נקבע מ"מ במנורה הי' בדרך קבע].

והוא הטעם אף בתנינים שלא נשאר שניהם בקיומם כד' חז"ל שמלח

הקב"ה את נקבת התנין לצדיקים לעת"ל א"כ לא נקבעו לדורות, וכן בבריאת האדם שלא נשאר בצורתו וטבעו כבראשונה כדברי חז"ל לא כתיב "ויהי כן" [משא"כ בקרא "הנה נתתי לכם את כל עשב", נאמר "ויהי כן" שכן דבר הוא מוטבע לעולם שא"א לאדם שיתקיים בלי אכילה [עכ"ל ס' מאור ושמש עה"פ ויאמר יהי אור וכ"כ שפ"א].

ויש להעיר שלכא' בתנינים ובאדם יש עוד סיבה של"כ ויהי כן, דרך בריאה שנאמר בהם ל' אמירה [ויאמר ה'] כ' בזה ויהי כן לומר שאמירתו עשתה רושם ונהי' בריאה משא"כ בתנינים ואדם שכ' בהם ל' ויברא א"צ לומר ויהי כן דהלוא נעשו בבריאה [כדרש"י א, כז וראה ברבנו בחיי: "שמשום הפלגת גודל גופם של התנינים ייחס הבריאה לאלוקי" כשם שתמצא באדם למעלתו שיחס הכ' בריאותו לאלוק" וכעני"ז ברמב"ן].

סימן ז

מהות האור הגנוז

וירא אלוקים את האור כי טוב ויברל [א, ד]

אכתרי' ענינו שראה אור גדול אור הכבוד והוא האור הנברא תחילת כל הברואים ומטרת האור הזה לברר ולחזק את האמונה בעיני הנביא או הצדיק הרואה אותן כדי שיידע כי הדבר הנשמע אליו הוא מאת ה' וזה נודע לו בבירור ע"י האור הבהיר הזה וכן כל נביא וחווה שרואה את האור הזה

כתב רש"י: "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעת"ל". יש לבאר מאמר זה בצורה מחודשת. על פי שמצאנו בתשובות הגאונים ע"ד הגמ' [ברכות ז, א] שרבי ישמעאל כהן גדול אמר: ראיתי אכתריא' כו' וא"ל ברכני כו'. וביאר שם דהאי "ראיה" הנאמר שם שראה את

ואולי זהו גם מה שאיתא במדרשי חז"ל שאותו אור מופלא שנברא תחילה נגנז "בתורה" והיינו דבתורה ניתן אותו **כח לעמל בה שיתברר לו אמיתות התורה** בלא ספק כלל שהיא אלוקית, כשם שאותו אור גנזו הנראה לנביאים וצדיקים מוכיח להם אמיתות נבואתם שהיא מאת ה'.

ובירושלמי [ברכות פ"ח סוף ה"ו דס"א בד' וילנא] ובבראשית רבה [פ"ג ו]

אמרו עה"פ ויבדל אלוקים דהיינו **הבדילו לו לצורכו** וכן איתא במדרש תהילים [מזמור כז]: "הבדילו לעצמו -משל למלך שראה מנה יפה אמר זה שלי הוא, כך כשברא הקב"ה את עולמו וברא אור גדול אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בה אלא אני כו'.

ולפי הנ"ל יל"פ הענין שהקב"ה הבדיל אור ברור זה לצורכו היינו לצורך אמיתת התגלותו לנביאים וחזנים וכדברי הגאונים הנ"ל.

יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ [א, יד]

העקירת בבריאת המאורות לאותות ומועדים ולא כדעת בני אדם שחושבים שלהאיר על הארץ היא העיקרית] ואילו בפסוק יז כתוב רק את המטרה "להאיר על הארץ"??!

והנה לבד מהתשובה הפשוטה שאמנם עשיית המאורות נועדו בעיקרם לאותות ומועדים ורק פסוק יז מתאר שעתה

הבהיר אומר "ראיתי את ה'" ופירושו ראיתי את אות ה' ומופתו המעיד על כבודו [וכענין האמור אצל יחזקאל "וארא כעין חשמל במראה אש"] ועל זה הדרך הוא בדברי רבי ישמעאל שראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הנברא תחילה ושם הצורה הזו הוא אכתריא' [ואין אנו אומרים שרבי ישמעאל שראה זו הצורה הוא נביא לפי שאין כל הרואה מלאך נביא הוא אבל רבים שראו מלאכים ואינם נביאים] עי"ש שהאריך.

מתבאר בדבריו שיש אור שמברר לנביאים וצדיקים אמיתות התגלות נבואה או חזיון אלוקי אשר להם ולשון הגאונים "שהוא האור הנברא תחילת כל הברואים" לכאורה מכוון לדברי חז"ל אלו שהקב"ה בתחילת הבריאה ברא אור מופלא ויתפרש הלשון "וגנזו לצדיקים" ענינו לצורך נביאים וצדיקים שיוכלו לדעת נאמנה אמיתות נבואתם וחזיונם [ולעת"ל] אינו בדוקא לעולם אחר אלא לעת התגלות נבואה וחזיונות העתידים להיות להם בדבר ה'.

וכן כתיב [פסוק יז]: "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ".

ההבדל בין הפסוקים בולט שבתחילה כ' שהמטרות העקריות בבריאת המאורות היו להבדיל ולאותות ומועדים וכדבר אחרון כ' גם המטרה "להאיר על הארץ" [וכהסבר הח"ח עה"ת שזהו המטרה

מיועדות לאותות ולמועדים [שזה דברים הנוהגים בהמשך הדורות ממתן תורה] **לאוריי דבר זה שבריא אתם של המאורות מותאמת לכל הדורות ולא רק לאותם דורות הראשונים** [בשונה מכל מה שנברא מתחת לגלגלים] **ולבסוף כ' גם המטרה להאיר על הארץ שזה דבר נוגע גם לאותם דורות הראשונים**. ואמנם פסוק יז מתאר את התפקיד שנהג רק עתה בדורות הללו להאיר על הארץ.

נמצא כאן מבואר החילוק הגדול בין בריאת המאורות לבריאת שאר הבריאה שמתחת הגלגלים וכמש"נ.

[כשלא נהגו עדיין ענין מועדות ואותות] נתלו המאורות רק בשביל להאיר על הארץ] **הנה י"ל עוד** בהסבר הבלטת הקדמת הזכרת המטרות "לאותות ולמועדים" הכתוב בתפקיד המאורות דכפי שבארנו בסוף הפרשה הנה כל הבריאה שנבראה הותאמה במיוחד לאותם דורות הראשונים שנתייחדו באיכותם המיוחדת [ולכן כשחטאו אותם דורות נמחו ועימהם נמחה כל הבריאה כדברי רבותינו] **משא"כ המאורות נבראו מראש באופן שיהיו מתאימים בשביל כל הדורות** [ולכן גם לא נימחו במבול ע"ש בדברינו לקמן] וע"כ כ' כאן [בפסוק יד-טו] בבריאת המאורות סדר הדברים שהם

ולהבדיל בין האור ובין החושך [א, יח]

אבל בעם ישראל לא יתכן מצב כזה שכל האומה תעבוד ח"ו ע"ז [יעו"ב כפי' רח"ד שוועל שהביא כן ממפרשי ר' בחיי].

והשתוממתי בראותי בס' המצויין מרגליות הים [סנהדרין נו, ב אות יב] המביא דברי ר' בחיי הללו בנוסח אחר וזה לשונו שם: וראה כפי' רבינו בחיי עה"פ "ולהבדיל" שכתב שהקב"ה נתן רשות ביד כל אומה שיעבדו לכל מי שירצו [שהנכרי האמין בסיבה ראשונה כאלוה אלוקים שחלק כח לכוכב פלוני על אומה פלונית אינו נחשב עובד ע"ז] עכ"ד. [והביא דברים אלו בנוגע למו"מ אי ב"נ מצווה על השיתוף] והדברים הללו לא נמצאים אצלנו ברבינו בחיי אלא כמו שכתבנו לעיל, ומצוה לתקן הדברים, והוא רחום יכפר כו'.

ראיתי לציין כאן מש"כ על פסוק זה רבינו בחיי ז"ל וזה לשונו: וכבר ידעת כי חכמי ישראל הוצרכו לכתוב לתלמי המלך "אשר חלק להאיר" כדי שלא יאמר שנמצא להם מזה פתח לעו"ג ויאמר כי מן הכתוב הזה התיר לעו"ג שיעבדו ע"ז מאחר שכתוב בתורה בפירוש שהקב"ה נתן אותם לחלק העמים ויבין מלת "חלק" כמו "גזר" ולא כן הענין אבל הקב"ה נתן הבחירה ביד כל אומה ואומה שיעבדו לכל מי שירצו הן להקב"ה [און] אם לע"ז וזהו לשון "חלק" נתן הרשות בידם, משא"כ בישראל שאם ירצו ח"ו לעבוד ע"ז אינם יכולים שאמר הנביא "אם לא ביד חזקה כו' אמלוך עליכם" עכ"ד. וביאור דבריו, דאצל האומות יש להם בחירה גם באופן כללי ויתכן מצב שאומה שלימה מאומות העולם תעבוד ע"ז

ויברא אלקים את התנינים הגדולים [א, כא]

ולא כן מצינו גבי חוה אע"ג דאמרו חז"ל בגמ' [ב"ב נח] דכולם בפני חוה כקוף נחשבו הרי דהיתה חוה מיוחדת ביופיה ולא הוזכר זה בכתוב כלל, **אכן לנאמר לעיל** א"ש דזה פשיטא דאדה"ר וחוה ברואי מעשי ידיו של הקב"ה בתחילת הבריאה היו בשיא תכלית השלמות וכשם שאדה"ר הי' בתוקף תכלית החכמה כך חוה אף ביופיה היתה בשלימות [כיון דאחד מדרכי השלימות של האשה שתהיה יפה כד' חז"ל סוף מסכת תענית אין אשה אלא ליופי] ואין צריך המקרא לציין זאת, ורק בדורות מאוחרים יותר הי' צריך להדגיש זאת.

ונראה דזה נמי המכוון בד' תוס' [מגילה טו, א ד"ה ארבע] שכתב דמה שלא מנו בגמ' שם בכלל ארבע נשים היפיפיות שהיו בעולם את חוה "דלא חשיב אלא אותן שנולדו מאשה" עכ"ד, ור"ל דחוה שנבארה בידי הקב"ה ודאי שהיתה בכלל השלימות היותר אפשר ואין רבותא בזה כדי למנותה וכמו שנתבאר לעיל דלכן לא היה המקרא צריך להזכיר את יופי דחוה ורק הוצרכו למנות ולשבח בבריתא את אלו שנולדו.

כתב רש"י: זכר ונקבה בראם ומלח את הנקבה לצדיקים לעתיד לבא. וראה בס' חפץ חיים עה"ת [שהו"ל ר"ש גריינמן ז"ל] שכתב, מפני מה היו צריכים למלוח דג ישן מששת ימי בראשית בשביל הצדיקים שיעמדו לתחיה והלא אפשר לצוד אז דגים חיים טריים שהנאתם מרובה? אבל האמת הברורה שהנבראים הראשונים שברא הקב"ה בעצמו בששת ימי המעשה יתר שאת ויתר עוז להם על התולדות שיצאו מהם במשך השנים.. הן בכח המזין הן בכח הקדושה וכן מצינו בשור שהקריב אדה"ר שהקפיד להקריב דוקא משור הראשון שיצא מן הארץ ע"י מאמר ה' וכן לענין יין המשומר של הסעודה העתידה לעת"ל אמרו שיהי' מיין המשומר בענביו מששת ימי בראשית וכן על אדה"ר עצמו אמרו ששני עקביו היו דומים לשני גלגלי חמה, הרי מבואר דבריאה הראשונה שיצאה מפי ה' היא במעלה עליונה הרבה מהתולדות עי"ש בד' הנעימים,

ובזה ניחא גם מה שמצינו בתוה"ק הרבה ששיבחו את אמותינו הק' ביופיים

נעשה אדם [א, כו]

שהוא עושה צדקות וכו' מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה וגו'."

הביאור בזה, בטענת אלו הכת דמלאכים שאומרים שהאדם לא יברא, דאף

איתא בבראשית רבה [פרשה ח' ס' ה]: "א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתיים כיתים וחבורות חבורות מהם אומרים אל יברא שכולו שקרים ומהם אומרים יברא

שגם המלאכים הללו יודעים שכל הבריאה נבראה היא בשביל התורה ובלי האדם מי יקיים את התורה, רק אלו המלאכים שאמרו כן סברי שבשביל התורה א"צ לברוא את האדם וכטענת המלאכים להקב"ה במקום אחר בזמן נתינת התורה למרע"ה שאמרו "תנה הודך על השמים" כדברי הגמ' [שבת פח, ב] וכפי' המפרשים שם שטענת המלאכים שהם יעסקו ברוחניות התורה. [וכן מה שטענו חלק מכת המלאכים אל

יברא האדם שכולו שקרים היינו "כיון שעיקר הבריאה בעבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי בתורה ואינו אמת בערך השכלת השכלים הנבדלים איך יברא אדם ויתן לו את הכרעת הדין וע"ז אמר הקב"ה "אמת מארץ תצמח", דחפץ הוא שיהיה דין התורה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצינו" [לשון בעל הקצה"ח בהקדמת ספרו].

תכלית בריאת האדם

נעשה אדם [א, כו]

בפירוש רבינו בחיי [פרשת אחרי מות יח, כט] עה"פ "ונכרתו הנפשות", כתב דמה ששנינו בר"פ חלק במנין אלו שאין להם חלק לעוה"ב פירשו "שאיין להם חלק ידוע בפני עצמן אבל הן נהנין וניזונין מכמה אוצרות של צדקה הגנוזין לאותן שלא זכו, כעני שאין בידו מה יאכל וסמוך על שלחן חבירו" עכ"ד. [ועי"ש שמסביר הפי' בכת "ונכרתה מעמיה" שנכרתת ממקום אשר חוצבה ממנה ונהנית ומתענגת במק"א לא בשיעור התענוג שהיתה ראויה לו במקומה הראשון] [וכ"ה גם בריקנטי ובמדרש תלפיות] וראה בשמות רבה [סוף פרשה מה] עה"פ וחננתי את אשר אחון "באותה שעה הראה לו הקב"ה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנים לצדיקים ואח"כ ראה אוצר גדול א"ל מי שיש לו אני נותן לו משכרו ומי שאין לו אני עושה לו חנינם ונותן לו מזה,

שנאמר וחננתי את אשר אחון". ולכאורה זהו כדברי הבחיי הנזכר.

ולכאורה איזה עונש זה מה שתנן התם דרשעים אלו אין להם חלק לעוה"ב כיון דמקבלים הם מאוצרות של צדקה?

אכן הדבר פשוט דהנה כתבו בסה"ק דכל מטרתו של בריאת האדם שיזכה לשכרו בעוה"ב ע"י מעשיו ולא יהיה בידו השכר כמתנת חנינם דהוי כנהמא דכיסופא וצער גדול מאוד בזה לקבל התענוג בחינם.

ומעתה מובן היטב מש"כ רבינו בחיי דאותם רשעים שאין להם חלק לעוה"ב אשר זוכים לשכר ממתנת חנינם כעני שסמוך על שלחן אחרים הרי בזה התבטל אצלם מטרת הבריאה וצערם ובושתם גדול דמקבלים מתנת חנינם והוי

ליה נהמא דכיסופא [וזהו מש"כ רבינו בחיי דהמה מתענגים לא בשיעור הראוי להם דהתענוג הראוי להם היה תענוג שע"י מעשיהם ולא תענוג דמתנת חינם].

נעשה אדם

איתא במדרש [בראשית רבה ח, ה]: "בשעה שבא הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתים וחרבורות חבורות מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו. חסד אומר: יברא שהוא גומל חסדים. אמת אומר: אל יברא שכולו שקרים. צדק אומר: יברא שהוא עושה צדקות. שלום אומר: אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד אמת מארץ תצמח".

שלוש אמר **כולו קטטה**, ואף שיש אנשים שלא רבים עם אף אחד?! מ"מ האדם כולו במריבה תמידית בין תשוקות נפשו הבהמית לנפשו האלוקית ואיה השלום? לזה ניתנה לאדם תורה שעושה שלום בין כל כוחות נפשו וכלשון הרמב"ם סוף הלכות חנוכה "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" הכללי ובעולם של האדם שהוא עולם קטן, ויהי לאדם!

נעשה אדם

פירש"י: נמלך במלאכים. בבריאת האדם נמלך במלאכים, אבל כשברא את האשה לא נמלך במלאכים אלא עשה כרצונו בלבד! ובזה יש לבאר את הברכה

הנה נתתי לכם את כל עשב... לכם יהיה לאכלה.. ויהי בן [א, כט ל]

הביאור בזה דהקב"ה ייעד שהירק וכל הצומח ישמש לאדם [ולבע"ח לא הוכנו והותרו הפירות לאכילה עי' מלבי"ם כאן], ועתה באמירתו הכין שכל חומרי המזון הנצרכים לאדם יהיו בצומח ויתאימו לתזונתו של האדם ולחייו ולולי שהי' אומר

לעשות כן לא היו כל אבות המזון הנצרכות
לאדם מתאימים לו באכילת הצומח וזהו
שכ' כאן "ויהי כן". [ובטור עה"ת פי' באופן

ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוקים ביום השביעי [ב, א-ג]

בהמשך [פסוק ד] כתיב: "אלה תולדות
השמים והארץ בהבראם ביום
עשות ה' אלקים ארץ ושמים".

וכבר תמהו חז"ל [בירושלמי ברכות פרק א' ה]
מה ענין זה אצל זה [פי' דפסוק אלה
תולדות השמים כו' אינו מתפרש כהקדמה

לפסוקים שאחריו שאינם עוסקים כלל
בתולדות השמים והארץ, ואכן רש"י
בפירושו עה"ת פי' הפסוק כסיום לפרשת
הבריאה ולא כהקדמה לפרק הבא. אך
הרמב"ן פירשו כהקדמה לפסוקים הבאים
ע"ש. ואמרו: אע"פ שיום נכנס ויום יצא
כו' מ"מ "אלה תולדות השמים והארץ
בהבראם ביום עשות" כו' היינו דכונת
הפסוק לומר דבכל שעה הן נראים כחדשים

ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי
מכל מלאכתו אשר עשה ויברך אלקים את יום השביעי.. כי בו שבת
מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות [ב, ב]

יש בפסוק שינוי בין תחילת הפסוק
"מלאכתו אשר עשה" ולא כתיב **מכל**
מלאכתו אשר עשה כפי שכתוב בהמשך
[פסוק כ] וישבות **מכל מלאכתו** !?

ונראה ד"מלאכתו" ענינו בדרך כלל
מלאכת היצירה [וכמש"כ לקמן בריש
במדבר] והיצירה שנוצרה במאמר דיבורו של

הקב"ה בששת הימים לא הושלמה עדיין
כיון שתכלית יצירתו היא השלמה ע"י
האדם כפי שחז"ל [במדרש] דורשים סיפא
דקרא "אשר ברא אלקים **"לעשות" ע"י**
האדם כחיטה שמצמיח הבורא ומצפה
שהאדם ישלימנה ויאפה אותה וכמילה
שהיא השלמה לערלים. וע"כ לא כ' ויכל א'

מכל מלאכתו אשר עשה, שכן עדיין יצירתו של הבורא היא מכל מלאכתו אשר ברא מחכה להשלמה של האדם.. אמנם השביתה לעשות.

סימן ח

ביאור ענין נשמה יתירה בשבת קודש

ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו [ב, ג]

א

וכה כתב הר"ח: שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את שמים ואת הארץ וביום השביעי [שבת וינפש] כלומר כל שנבראו בעולם להתענג מהן נשמתן ביום השביעי נבראו ומתרווחות ומתגדלות בשבת, וכיון ששבת וי אבדה נפש כלומר נתמעטה הנשמה, עכ"ל הזהב והמופלא.

הנה ברור למתבונן בדבריו שדרשת הגמ' אינה רק ממילת "וינפש" אלא דהכי מתפרש כל המקרא שם, כי ששת ימים פי' כל מה שברא הקב"ה במשך ימי הבריאה הרי בש"ק יש התרווחות והתגדלות הנשמה בכל הבריאה [ועכ"פ בודאי שבכל מין האדם] שמביא למצב של התענגות ובמוצ"ש מתמעטת נשמה ותכונה זו.

[קצת משמע כן שהוא ברכה כללית בכל הבריאה והאנושות כולה מלשון הגמ' "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם" ולא נאמר בישראל דוקא וע"ע תוס' [יבמות סא, א ד"ה ואין] שדנו מתי לשון אדם כולל גם גוי. [וע"ע בזוהר [בראשית מו, ב]: "מלמד שכל יום ויום יש לו מאמר אחד שהוא אדון לו.. פעלו כולם פעולתם וקיימו מעשיהם לבד בא יום השביעי ופעל פעולתו שמחו

נראה דבהאי קרא מבואר מה שגילו לן חז"ל בגמ' [ביצה טז, א] דבש"ק יש נשמה יתירה, דזהו ענין פשוטו של מקרא מה שכתוב "ויברך את יום השביעי" דהברכה היא התוספת וכך כתוב כאן בפירוש הספורנו "כל יום שביעי העתיד, ברכו שיהיה יותר מוכן משאר ימים בנפש יתירה לאור באור החיים, כאמרם: 'כיון ששבת וי אבדה נפש יתירה'". וכך אומר גם האבן עזרא כאן "פירוש ברכה תוספת ברכה וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח בתולדות, ובנשמות כח ההיכר והשכל", הנה כי כן זה מה שטמון בברכה האמורה בתורה על השבת: תוספת טובה בגופות ובנפשות.

ונראה לפי המבואר שברכה זו האמורה היא ביסודה של בריאת יום השביעי ונאמרה **בכל הבריאה** אשר היתה מצויה עד כה, והדברים מתבארים להדיא בלשון הזהב של רבינו חננאל ע"ד הגמ' בביצה שם [שנשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ונוטלה במוצ"ש שנאמר "שבת וינפש" וי אבדה נפש].

כולם.. ולא עוד שגדלה נשמתו דכתיב וביום השביעי שבת וינפש" וכלשון הר"ח הנ"ל].

ב

והנה בביאור מהות ענין "נשמה יתירה" לכאורה מצינו סתירה גלויה בראשונים בסוגיא זו. דרש"י פירש במסכת ביצה שם "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" ובפשטות המובן בזה ענין ריבוי גשמיות ולא הזכיר כלל רש"י ענין ריבוי ושפע רוחני הנכלל ב"נשמה יתירה" אמנם בשטמ"ק שם פירש אחרת "חל עליו שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשי ה'", הרי דפירש ענין נשמה יתירה כהשפעה רוחנית ושכלית,

ובמבט ראשון נראה דדברי רש"י והשטמ"ק הם ב' פירושים שונים ומנוגדים זל"ז, ובגמ' [תענית כו, א] מפורש כרש"י דענין נשמה יתירה שאמר ר"ל עכ"פ כולל נמי ענין הרחבת דעתו לאכילה ושתיה שלכך ביום א' לא התענו מפני קושי השינוי שבזה מריבוי אוכל לצום, אכן לאור דברי האבן עזרא דלעיל שברכת השבת היא כפולה בהשפעתה בין בגופות ובין בנשמות שבשניהם יש תוספת ברכה נמצאו שדברי רש"י והשטמ"ק הם גילוי ב' הפנים שבברכה והשפע אשר יורד משמיא ביום קדוש זה דבגופות יש שפע של **רוחב לב** ותאבון רב ובנשמות תוספת הכרה והבנה **בתורה ובמעשי ה'** ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי הני ראשונים.

ואמת נכון הדבר: שכל אחד מבני אנוש נוהג בבחירתו האיך לנצל את השפע

המבורך שיורד משמים ביום זה אם לריבוי אכילה ושתיה בלחוד או ע"י תוספת השכלה בתורה ובמעשי ה'. [ויתכן עוד, שמה שהדגיש רש"י ענין ריבוי האכילה והשמחה בלחוד בלא להזכיר ענין הברכה ברוחניות, משום דדברי ר"ל "נשמה יתירה באדם" איירי בכל אדם ואף באומות העולם וכמו שכתבנו לעיל, ועל כן פירש ענין הברכה בענין הגשמי לכלול כל מין האנושי בכלל זה].

ג

לעיל ראינו בדברי השטמ"ק דברכת השבת בחלק הרוחני היא "תוספת שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשי ה'". והנה בס' שפת אמת עה"ת [פרשת כי תשא] כתב דהלימוד בש"ק יש בו סגולה שלא חלה בו שכחה, ונראה דדבריו מתבארים לפי"ד השטמ"ק הנ"ל דכיון דהנשמה יתירה מביאה תוספת ברכה בלימוד התורה הרי אין בה שכחה דענין שכחה היפך הברכה היא.

ומש"כ השטמ"ק דיש בה שפע שכל יותר **לעיין במעשי ה'** נראה הביאור דש"ק הוא יום מיוחד לדביקות בבורא עולם והדרך לדביקות היא ע"י שמתבונן במעשי ה' ובתורתו, וכמש"כ הרמב"ם [בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ב ובסה"מ במצות אהבת ה'], ויעזי' בשו"ת הרמ"א [סי' ז] במכתבו למהרש"ל שמעיר לו על לימודו חכמת הקבלה והפילוסופיא "אני אומר על שתיהן כי שניהן כא' טובים וצדיקים ילכו בה כו' ומ"מ אני אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו [הקבלה] אלא בשבת ויו"ט

וחול המועד בשעה שבנ"א הולכין לטייל כו" [עכ"ד הרמ"א שם] ולדרכינו י"ל דבש"ק דוקא הזמן ראוי לעסוק בענינים רוחניים שתוכנם במעשי ה' כאגדה וחכמת האמת ולכך הרמ"א למד אז חכמת האמת שמביאה את לומדיה לדבקות בה' ובש"ק יש שפע מיוחד להצלחה בה כד' השטמ"ק. וכן מצאתי בס' אור נערב לרבינו הרמ"ק [בח"ג פ"א] שכ' דמן הזמנים הראויים לחכמת הקבלה הוא שבת קודש דיומא קגרים ליה, וזהו כמש"כ, וראה לשון היעב"ץ [גיטין ס, א]: "והיו מעיינין בשבת בדברי אגדה שמושכת הלב מפני עונג שבת וקדושת היום מסייעתם להשכיל ולהבין בחכמה הנעלמה קודש קודשים היא ואמרו רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למד אגדה". וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בס' פרי צדיק [ח"ד פר' בהעלותך קיז, ב ד"ה ומן] "שבת שהיא מעין עוה"ב מסוגל ללימודי קבלה וסודות התורה כמש"כ המקובלים".

[ויש לרמז בזה דבר נפלא שבמסכת חגיגה בפרק שני האריכו חז"ל שם בשמעתתא דאגדתא בענינא דמעשה מרכבה ומעשה בראשית, ולכאורה צ"ב מה השייכות בין ענינים הללו למסכת חגיגה העוסקת בחובות הקורבנות הנוהגות ברגלים וכבר ייסד לן רבי צדוק הכהן מלובלין ז"ל בספריו דמיקומם של אגדות חז"ל במסכתות אינו בדרך מקרה אלא הם משום שייכותם הפנימית לסוגיות הש"ס וכגון עניני החורבן במסכת גיטין לפי שאף ענין הגירושין הוא גדר חורבן השכינה השורה בביתו של ישראל כד' חז"ל שלהי

מסכ' גיטין דהמזבח מוריד דמעות כו' אכן לפי הנתבאר א"ש דימי המועדים ובודאי מועדי הרגלים ימים מרוממים הם שסגולתם ותכליתם לרומם את האדם שיבוא לעסוק בהם בענינים רוחניים ו"לעיין במעשי ה'" [כלשון השטמ"ק הנ"ל וכפי שהרמ"א הנזכר כותב שאז התעסק בחכמת הקבלה] ועל כן הכניסו את עניני מעשה המרכבה ומעשי בראשית בכלל מסכת חגיגה דמישך שייכא זל"ז, ואמנם משום הא בלבד אפשר היה להכליל זאת גם במסכתא שבת או מסכת יו"ט [ביצה] אלא שיש הסבר נוסף במה שנכללו אגדות דמעשה מרכבה במסכת חגיגה דוקא שכיון שכל ענינו של מצות עליה לרגל הוא לקבל פני שכינה כי אז יש במקדש גילוי עליון של שכינה מתאים א"כ במסכת המיעודת להלכות ראיית פני שכינה שיביאו שם עניני מעשה מרכבה שהוא לימודי השגות אלוניות עליוניים]. וע"ע במש"כ לקמן פרשת וירא בפרשת העקידה בסימן?

ד

בזאת נבוא לפתוח שערי אורה בסוגיא [מגילה יב] דהכי איתא שם על הפסוק "כטוב לב המלך ביין" והקשו בגמ': אטו עד השתא לא טב ליביה בחמרא? [היינו מה ענין ריבוי השכרות ליום השביעי לשתיה וכי עד עתה לא באו לשכרות] אמר רבא: יום השביעי שבת היה שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות, אבל עו"כ שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות וכן בסעודתו של אותו רשע [אחשורוש] כו' עכ"ד הגמ'. וכבר תמה

הגר"א [בביאורו על מגילת אסתר] דלכאורה לשאלת הגמ' מה ענין של יום השביעי דוקא לשכרות לא בא ע"ז תירוץ הגמ' בדברי רבא דאמנן השתא ידענן דיום השביעי לא שביעי לשתייה היה אלא ש"ק, אך עדיין קשה מה לש"ק ולשכרות שהיתה אז? והרי גם אם היה זה יום אחר כיון שרבו בשתייה היו משתכרים, ודברי הגמ' מופלאים [ויעוי' בפ' הגר"א שפי' דהמלך קאי על הקב"ה עי"ש]. אכן למה שנתבאר לעיל שענין נשמה יתירה הוא שפע של ברכה היורד משמים המשפיע לכל הבריאה ולכל האנושות ומתבטא בכמה גוונים בגופות בתוספת תאבון ושמחה ובנפשות בתוספת חכמה וכל אחד יכול לנצל את השפע לפי דרכו אם בהתגשמות גדולה או בהתעלות רוחנית.

הנה לפי"ז נבין היטב דברי הגמ' דהנה שאלת הגמ' מה המיוחד ביום השביעי לשכרות ולהוללות שהיה שם בסעודה הרי גם אם היו שותים ג' ימים היו משתכרים כן וע"ז עונה רבא דלא היה זה יום שביעי לשכרות אלא שבת היה אותו יום וסגולתו של יום זה הוא שיש ריבוי של ברכה בעולם אלא שישראל משתמשים עם שפע זה היורד משמיא לתוספת ברכה בד"ת ודברי תשבחות [והם ב' ענינים שהוזכר לעיל בשטמ"ק ריבוי בחכמת התורה ותשבחות כנגד התבוננות במעשי ה'] ואילו אומות העולם משתמשים בשפע זה החודר אליהם בתוספת הוללות ותיפלות וזה מה שהיה שם באותה סעודה שהשפעת השפע שיורדת

משמיא בשבת הביאתם לריבוי השכרות וההוללות וזה תירוץ רבא.

[ובס' נביאים שופטים פרק יד פסוק טו כתוב "ויהי ביום השביעי ויאמרו לאשת שמשון כו" וברש"י שם דהאי שביעי לא למשתה הוא אלא לימי השבוע דשבת היה. ולדברינו הנ"ל יומתק מאוד, דהדגשת המקרא בא לומר דשבת גרמא לריבוי שמחתם ולכן דיקא ביום זה אמרו כן וארע כל האמור שם].

ה

אלא דבמסכת סופרים [פי"ז ה"ה] איתא דאין אנשי מעמד מתעניין בא' בשבת משום דבבין השמשות בע"ש נתוספה נשמה יתירה לישראל ולאחר השבת נוטלין אותה הימנו, [והיינו טעם קושי השינוי מריבוי האכילה לצום כמבואר בגמ' [תענית כו, א] ובגמ' [שם כו, ב] רק התם לא כתוב הלשון "לישראל"] ומבואר דלא כמו שכתבנו לעיל דנשמה יתירה הוא בכל הבריאה ואף לאומות העולם [והתם איירי בענין ריבוי האכילה ומשמע א"כ דאף כח ברכה זו ניתן רק לישראל ולא רק כח הברכה הרוחני] וכן יעוי' בס' סידורו של שבת עמוד מט דנקט פשוט שענין נשמה יתירה הוא רק לישראל, אלא שיש לומר שיש בענין זה כמה דרגות ובחינות ולישראל ניתן בכל בחינותיה ופניה.

ו

ואמנם נראה יותר דביאור עומק הענין כך הוא. דהנה כבר הערנו לעיל בלשון רש"י שפירש ענין נשמה יתירה "רוחב לב

למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" דיפלא שלרש"י כל ענין נשגב זה של נשמה יתירה הוא רק ריבוי גשמיות ויש לפרש בדרש"י [עכ"פ ככונה שניה בלשונו וקצת בדרך דרש] דהנה כידוע הגוף והנפש צרות המה זו לזו דהנפש שואפת לרוחניות וקדושה ואילו הגוף שואף לתאוות העוה"ז ומלחמה ביניהם כל ימי חיי האדם, ואמנם בש"ק האכילה והשתיה שהם למצוות עונג אינם תענוגות המפריעות לנפש אלא אדרבא גם הנשמה נהנית בזה וסופגת היא קדושה מזה ומתעלה כידוע בסה"ק [ויעוי' בבית הלוי פרשת תרומה שכתב "באכילה של שבת גם אם האדם מכויץ בו לתענוג ג"כ למצוה יחשב דבשבת כתיב וקראת לשבת עונג דמצוה להתענג בשבת וא"כ כונתו הוא למצוה ומשא"כ ביו"ט כו"ל], וזהו מש"כ רש"י בלשונו הזהב דבש"ק מתכונת נשמה היתרה שיש בה יכול אדם לאכול ולשתות ובכ"ז אין נפשו קצה עליו פירוש דאין הנפש והנשמה קצה במאכלי השבת דאדרבא היא עילוי לה ואין מתנגדת להם כפי שבמשך כל השבוע, נמצא דאדרבא ברש"י מבואר גודל ענין כח השבת דהכל רוחני בה אף האכילה והשתיה.

ושמחתי לראות אחר זמן בספר גליוני הש"ס [לר"י ענגיל ז"ל על ביצה טז, א] שפירש כן וז"ל: "מה שכ' בגמ' דנשמה יתירה לא אודיענהו לגויים נראה דטעמא משום דלא שייך בעכו"ם אכילה של קדושה ונראה דה"ט דמ"ד דעכו"ם מקריבין רק

עולות דכליל ולא דבר הנאכל לאדם [עי' מנחות עג, ב ושם ברש"י "דגוי ליבו לשמים"] וזה כפי ענינם דאין אצלם אכילה של קדושה. וגם למש"כ רש"י דנשמה יתירה ענינו "רוחב לב למנוחה ולשמחה". והיינו דיש שמחה של קדושה בהאכילה וזה לא שייך אצלם כי האכילה אצלם מגושמת ולשמחה זו מה היא עושה" עכ"ל הנפלא, וזהו ממש על דרך שפירשתי בדברי רש"י [נע"ע בלקט שיחות מוסר לגר"א שר ז"ל עמוד תד בענין זה].

ולפי"ז מתבאר דמש"כ בגמ' דנשמה יתירה לא הודיע הקב"ה לאומה"ע אין הביאור דהם מופקעים לגמרי מענין דנשמה יתירה אלא מפאת עוצם גשמיותם ואופיים של אומה"ע לא שייכים המה בדרגה הגבוהה של נשמה יתירה השורה בישראל עם קדושים שכן רק אצל ישראל שייך ענין קידוש החומר וזהו כל ענינם של כנסת ישראל לקדש את החיים ולהם יאה להיות בדרגת נשמה יתירה הנ"ל אמנם אצל אומות העולם אין אצלם הבנה ותפיסה כלל בגדר קידוש החיים אלא רק בדרך גשמי לגמרי [או בדרך התרחקות מן החיים לגמרי כהנזכר לעיל דרך קרבן עולה שייך אצלו דזהו הבנתו] וממילא אתי שפיר היטב מה שכתבנו לעיל דהשפע משמיא ששורה ביום ש"ק יורד הוא על כל העולם אלא דישאל משיגים בשפע זה הדרגה העליונה הנרצית של קידוש החומר ואכילה ושמחה בדרך קדושה ואילו אומה"ע לא שייכים בדרגת הקדושה ואדרבא מתגשמים יותר באכילה ושתיה ביום זה וכמו שנתבאר לעיל.

ודוק בלשון הגמ' במגילה [שהבאנו לעיל באות ד] אשר מתארת את ההבדל בהתנהגות ישראל מול אומה"ע ביום השבת דישראל ביום ש"ק אוכלים ושותים ואומרים שירות ותשבחות היינו דישראל גם פעולתם הגשמית כאכילה ושתייה מביאתם לרוממות וקדושה ושמחה ואילו אומה"ע אכילתם מביאתם להתגשמות והתבהמות יותר וזהו נקודת ההבדל העמוקה בין קדושת ישראל המרוממים את חייהם בכל הפרטים מול אומה"ע שלא יודעים לקדש ולרומם את חייהם.

ז

ובביאורי התפילה שלי ביארתי בזה דבר נפלא מש"כ התוס' [חגיגה ג, ב ד"ה ומי] דאמרו במדרש שלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה כו' הקב"ה ושבת מעידין על ישראל שהם יחידים באומות ועל זה סמכין לומר במנחה בשבת "אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" אע"פ שאינו מדבר מענינא דיומא דשבת כמו תפילת ערבית ושחרית, עכ"ד תוס'. ועדיין צ"ב למה דוק במנחה תקנו חז"ל לומר שבח זה על ישראל שהם גוי אחד בארץ נבדל ומיוחד משאר האומות מה שאינו שייך לכאורה לענין השבת כלל?

וזהו ביאור עומק הפשט במה שקבעו לנו חז"ל בתפילות של ש"ק בתפילת שחרית "עם מקדשי שביעי כולם ישבעו ויתענגו מטובך" היינו דישראל "מקדשי" שביעי שיודעים מהות הקדושה לרומם את החולין הם דוקא יכולים לשבוע ולהתענג בגשמיות ממש ועם זאת להיות בדרגה כזו שידעו שזהו "מטובך" ודרגה זו "לא נתתו ה' לגויי הארצות" וכן זהו מה שאומרים בתפילת מנחה של ש"ק "ומי כעמך ישראל גוי א' בארץ כו' יום מנוחה וקדושה לעמך נתת מנוחת אהבה ונדבה מנוחת אמת כו' מנוחה שלימה שאתה רוצה בה יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך" היינו דאף ענין הגשמי של מנוחה ישראל יודעים ומכירים לקדשו ולרוממו ושהוא מאתו יתברך [וזהו "על מנוחתם יקדישו את שמך" לשון קדושה בדוקא].

אמנם הביאור בזה כמו שנתבאר לעיל דיחודה של כנסת ישראל משאר האומות היא לא רק בפעולות הרוחניות דעבודת ה' שלהם ששונה מעבודת גילולים דשאר אומות אלא אף במנוחתם הגשמית שונה היא בעיקרה ממנוחת האומות דאצל ישראל אף מנוחתם מקודשת ומביאתם לידי רוממות, משא"כ אצל שאר אומות העולם, והנה בשעת המנחה כשכבר אכלו ישראל והתענגו בסעודות השבת אז הזמן היותר בולט הוא לאיכות מנוחתם הקדושה של ישראל ונראה אז בחוש מה שאמרו חז"ל [מגילה יב, ב] "כשישראל אוכלין ושותין מתחילים בד"ת ובדברי תשבחות, אבל עכו"ם שאוכלין ושותין אין מתחילים אלא בדברי תפלות כו'" עי"ש, וע"כ זהו שאנו בעת המנחה משבחים את ישראל שהם מיוחדים משאר אומות אף במנוחתם "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" שאצלם "על

מנוחתם יקדישו את שמך" היינו שמרוממים את המנוחה ובאים לידי קדושה כמש"נ לעיל.

[ועיין במשנה ברורה [סי' רצב סק"ב] אומרים "ואני תפילתי במנחה של שבת, ע"פ המדרש שאמר דוד לרבש"ע אין אומה זו כעו"כ ששותין ומשתכרין ואנו לא כן אע"פ שאכלנו ושתינו ואני תפילתי עכ"ל. וזהו כמש"כ והרחבנו באר היטב למה דוקא בעת זו שייכא זה.]

וכעין זה כתב בשו"ת הרשב"א [ח"ה סי' א] "כי ביום השבת הוא יום מנוחה מכל מלאכה ועיתות המנוחה מוכנים לבטלה ומשיחין בדברי הבאי, וכל שאחרין משיחין בד' הבאי ובטלה, ומתוכם יפרוש להיות נעצר לפני ה' ולהתפלל ולעסוק במצוה יותר ראוי להתקבל תפילתו", וזה כמש"כ לעיל דבעת זמן המנחה הנהגתם הטובה של ישראל לעומת התנהגות אומה"ע בעת מנוחתם בולטת יותר ויש בה לגרום שתפילתם אז תתקבל ברצון].

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם [ב, ד]

במדרש רבה [יב, ט] דרשו: בהבראם אותיות אברהם. יתכן הביאור בזה עפ"י מש"כ בחז"ל [הבאנו הדברים לקמן

בכ"מ] שאברהם בא לתקן חטא אדה"ר וא"כ ע"י מעשיו נחשב כנותן משמעות חדשה ועמידה לבריאה.

ויצו ה' אלוקים על האדם [ב, טז]

כתב הנצי"ב בפירושו "לא כתב "ויאמר" רק "ויצו" זוהי תורה שבע"פ וכדאיתא בגמ' [ברכות ה, א] "והמצוה זו המשנה" ע"כ נתן לאדם תורה שבע"פ דמלבד המאמר בפירוש "מכל עץ הגן כו" שהיא תורה שבכתב למדו הקב"ה לאדם ז' מצוות שמרומזו בזה האזהרה כו' וזה היה תורה שבע"פ אשר בזה היה לאדם לעסוק "לעבדה ולשמרה" עכ"ד. [כדברי חז"ל עה"פ לעבדה ולשמרה "להיות עובד בתורה ושומר מצוותיה" לשון יוב"ע ותרגום ירושלמי שם וזוהר בראשית דף כז:] והיינו דמלבד גוף ז' המצוות היה לו תורה שבע"פ

על אלו המצוות. ונראה כדבריו במדרש שוח"ט [א] עה"פ כי אם בתורת ה' חפצו כו' א"ר לוי: שש מצוות שנתן הקב"ה לאדם הראשון שנאמר "ויצו ה' על האדם", ובתורתו יהגה אלו שש מצוות שנתן לו. ע"כ. [ושש שנקט הוא כפי שיטת הרמב"ם רפ"ט ממלכים שנקט שש ולא שבע ואכמ"ל], הרי נקט המדרש ב' ענינים שנתן הקב"ה לאדם הראשון. א] מצוות הרמוזות בקרא ויצו כו' כדרדשי הגמ' [סנהדרין נו, א]. ב] תורה שבה יהגה, והיינו תורה בע"פ על מה שנמסר לו גוף המצוות בכתב.

סימן ט

ביאור ענין עונש המיתה ע"י אכילת עץ הדעת

ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות [ב, טז-יז]

[א] מצינו שאף הבהמות והחיות נגזרה עליהן מיתה ומהחטא דאכילת עץ הדעת הם לא חיים לעולם, וכתב רש"י [ג], ו: עה"פ "ותתן גם לאשה" שחווה נתנה אף להם ולכך נקנסה עליהם מיתה. [ועי"ש שפתי חכמים] והנה בפשטות הם לא נצטוו לא לאכול ולמה א"כ נענשו?

[ב] ובזה מובן מה שכתוב [פ"ג פסוקים טז-יט], בקללות שהקב"ה מקלל את האדם וחווה והנחש לא מוזכר בצורה מפורשת העונש שמעתה לא יחיו לעולם רק בדרך ממילא [עד שובך אל האדמה כו"], משא"כ שאר הקללות והעונשים מבוארים באופן מפורש, והביאור בזה, שכן יש חילוק בין דין המיתה של הבריאה לשאר הקללות שנתקללו. דדין המיתה זהו מציאות שנוצרה ע"י האכילה [ולכן זה מבואר בדרך ממילא ולא בהדיא כי זה תוצאת האכילה ולא עונש] ואילו שאר הקללות שנתקללו המוזכרות בקראי זהו עונש על מה שלא שמעו בקול ה' ולכן הם מוזכרים במפורש כעונש. וכ"כ הגר"א בס' אדרת אליהו ס"פ אחרי מות "דאמר הקב"ה ביום אכלך ממנו מות תמות וכשאכל נקנס כמה קנסות זולת המיתה? אלא שזה שימות הוא מצד הטבע דטבע עץ הדעת לגרום מיתה למי שיאכלנו והקנסות הם על מה שלא שמר ציווי השי"ת" וזה כדרך הר"ן הנ"ל.

[ואמנם בפרקי דר"א פי"ג איתא שאף הם נצטוו ולכך נענשו במיתה, והביאוהו מפרשי המדרש רבה פי"ט ג, א, אך זהו מחודש ואינו לפי פשוטם של המקראות].

והנראה, דמה שאמר ה' "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" אינו גדר עונש וקללה גרידא אלא זהו גילוי מציאות בבריאה שהאוכל מפרי זה לא יחיה לעולם אלא ימות דכך טבעו של הפרי להביא לזאת.

וכבר האריך הר"ן בדרשותיו [דרשה א] במהלך זה עי"ש היטב ולכן גם הבהמות והחיות שלא נצטוו ע"ז מ"מ אכילתם גרמה להם מציאות זו.

[ולפי"ז מה שאמרו בפרקי דר"א פי"ג ובמ"ר שאמר הנחש לחווה: נגעת בעץ ולא מתי כו' הינו דאף שלא נצטוה לא לאכול ולא ליגוע מ"מ עצם האכילה

ג] ובהכי נמי ניחא מה שחזינן שהבהמות והחיות לא נתקללו כמו אדם וחיה בקללות של צער גידול בנים [כלשון הספורנו **פ"ג טז**]: תגדלי חיה אותם בצער יותר משאר בע"ח ולא צער הפרנסה כדברי הגמ' סוף גמ' קידושין "לא מצינו ארי סבל" כו', ומ"ט נתקללו החיות והבהמות רק בקללת המיתה ולא בשאר הקללות? שכן כל שאר העונשים [כצער גידול בנים וקושי הפרנסה] הוא תוצאה של מה שעברו על הציווי לא לאכול ולכן הם שלא היו מוזהרים על האכילה אין להענישם בעונשים אלה על אכילתם אבל ענין המיתה הנובע מהאכילה היא **מציאות ולא עונש גרידא** ולכך אף הם בכלל מציאות זו של מוות.

ד] והנה אמרו בגמ' [סנהדרין נו, ב] עה"פ "ויצו ה' א' על האדם לאמר" כו', ז' מצוות נצטוו ב"נ ויליף לה כולהו מהאי קרא, ויעו"ש בתוס' והר"ן שאדם הראשון נצטוו בכל הני ז' מצוות, וצ"ב, דלכאורה אצל אדם הראשון היו ח' מצוות משום דאצלו היה גם איסור אכילת עץ הדעת ולמה אמרו שאדם נצטוו רק בז' מצוות? ולכאורה צ"ל דהפירוש הוא דאדם הראשון נצטוו לבד מהציווי במפורש [שלא לאכול מעץ הדעת] בז' מצוות. אך זה קצת דוחק. וראה לשון הרמב"ם [ראש פ"ט ממלכים]: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון על ע"ז ושפ"ד כו'" [והיינו דס"ל דעל אבר מן החי לא נצטווה אדם הראשון ודלא כדעת תוס' ור"ן ואכמ"ל בזה] ובלשונו קשה לומר כמו שכתבנו בלשון הגמ' דהרי מזכיר מה

שנצטווה אדם הראשון, ושוב קשה למה לא נמנה איסור אכילת עץ הדעת בין האיסורים שנצטוו עליהן אדם הראשון? [אך עיין בכס"מ שם שכתב: דהא שלא מנה הרמב"ם בין המצוות שנצטווה אדם הראשון גם את האיסור "שלא לאכול בשר" משום שמנה רק מצוות שנוהגות לדורות ואיסור זה לא נוהג לדורות עכ"ל, וממילא מובן גם שאין למנות את האיסור שלא לאכול מפרי עץ הגן בכלל שאר המצוות של אדם הראשון שהם לדורות].

ה] ונראה לומר, דחלוק האיסור שנצטווה אדם הראשון לא לאכול מעץ הדעת משאר ו' או ז' מצוות האחרות שנצטוו בהן [והם ז' מצוות בני נח] דשאר ז' מצוות גרדן הוא תורה של ז' מצוות כשם של ישראל יש תורה של תרי"ג מצוות שהרי כל הדורות מאדם עד נח היו חייבין בכל הני ז' מצוות בלא שנצטוו עליהן באופן פרטי אלא שהציווי שנצטווה בהן אדם הראשון מחייב גם אותם דאדם הראשון נצטווה בהן וחייב ללמד אותן לבניו אחריו ולמסור אותן הלאה ומשום שהני מצוות הן תורת בני נח כדרך שישראל קבלו במתן תורה תרי"ג מצוות וזה מחייב את כלל ישראל לדורותיו. [ויעו"י בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הנ"ל שכתב אחר מה שהביא דין ז' מצוות ב"נ כו' בסוף דבריו: עד שבא מרע"ה ונשלמה תורה על ידו כו' והיינו דגם אצל אדם הראשון היה דין תורה ו' מצוות ואצל נח היה תורה ז' מצוות וכן הלאה עד שאצל מרע"ה נשלמה תורה של תרי"ג מצוות וזה כמו שנתבאר], ומשא"כ האיסור לא לאכול

מעץ הדעת היה אזהרה פרטית שנאמרה לו ולחווה והוי כהוראת שעה של איסור ולא היה ע"ז שם תורה ולכך איסור זה לא נמנה בכלל הז' [או ו' לשיטת הרמב"ם] מצוות דגדרו שונה לגמרי מהם. [ואולי יש לכוון ביאור זה בכלל דברי הכס"מ שהבאנו שהרמב"ם לא מנה בכלל המצוות שנצטווה אדם אלא מצוות שנוהגות לדורות, וי"ל דהיינו כמש"נ דרך אלו שנוהגות לדורות מוגדרות כתורת ב"נ ואילו מה שנצטווה ולא נוהגות לדורות [כאיסור אכילת עץ הדעת ואכילת בשר] אינם תורת ב"נ אלא כהוראת שעה].

[ו] ויש להוסיף על זה עוד, עפ"י מה שנתבאר לעיל דהדין מיתה שהיה על איסור אכילת עץ הדעת היה מציאות בבריאה ולא סתם עונש א"כ מוסבר ביותר החילוק שיש בין איסור זה [של אכילת עץ הדעת] לשאר ז' מצוות, שכן שאר ז' מצוות שנצטווה אדם הראשון ועונשן מיתה [כדין בן נח שאזהרתו היא מיתה] הביאור בהן דהחיוב מיתה הוא מהלכות תורת בני נח ויש בהא גדרי עונש דבעינן ע"א ודיין אחד כמבואר כל זה [ברמב"ם פ"ט ממלכים], אבל דין המיתה שהיה על אכילת עץ הדעת אינו מהלכות עונש אלא מציאות הבריאה ולכך לא נמנה איסור זה בכלל שאר איסורין.

[ז] אמנם בעיקר דברי הר"ן הנ"ל דענין המיתה הבא ע"י האכילה אינו עונש גרידא אלא מציאות הוא, לכאור' אינו נראה כן מדברי הגמ' לפי' התוס' על הא דאמרו [סנהדרין נח, ב] מפני מה לא נשא אדם הראשון את בתו [כדי לעשות חסד עם בנו קין שישא את אחותו] כתבו שם תוס' "שכשאכלה חוה מעץ הדעת היתה ראויה למות מיד, [היינו עוד לפני שנתנה לאדם מהפרי האסור, מהרש"א שם] ואי משום אדם שהיה שרוי בלא אשה היה יכול ליקח בתו, ומסיק כדי שישא קין את אחותו עכ"ל תוס'. ונמצא דחס עליה רחמנא והמתין בעונש מיתתה של חוה כדי שאדם יקיים ממנה את העולם. וכל זה ניחא אם ענין קנס המיתה ענינו עונש על האכילה ולכן המתין בעונשה לצורך קיום העולם אך לדברי הר"ן שמיתה היא תוצאה מכח האכילה מכח בריאתה לכאורה א"א לומר כן בגמ' וצע"ע.

וכן משמע במדרש שהובא בחזקוני [בראשית ג, יז עה"פ בד"ה ולאדם אמר], אמר ר' יהודה מ"בראשית" ועד "ולאדם" יש ע"א אזכרות כנגד ע"א סנהדרין, מלמד שדנו בסנהדרין גדולה לקנוס עליו מיתה עכ"ל, הרי שהיה זה משפט עונש מיתה ולא מציאות טבע האילן.

סימן י

האם איסור אכילת עץ הדעת בגדר מאכ"א או איסור גזל

ויצו ה' על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טור לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות [ב, טז]

משום ב' איסורים איסור מאכ"א ואיסור גזל, ואי נימא דיש בהא רק איסור גזל היה מתישב ממילא מה שהערנו לעיל [סי' ט' סק"ד] בדברי הגמ' למה אמרו שאדרה"ר נצטוה בז' מצוות והלוא נצטוה בח' היינו איסור אכילה מעץ הדעת עיין מש"כ לעיל, ולזה נִיחא דהלא זה נכלל אצלו בכלל איסור גזל, דאצל אדרה"ר אף זה היה בכלל אי' גזל ואינ"ז איסור נפרד לגמרי.

ואולי היה מתישב בהא עוד דבר שלכאורה הלא נראה דחטאו של אדרה"ר באכילת עץ הדעת יש להגדירו ודאי כמכשול ולא כחטא במזיד ממש [וכ"כ באור החיים [ג, יב] שהי' כשוגג או כאנוס במה שסמך על האשה ולא חקר אם הוא הפרי האסור עליו] וא"כ יקשה איך נכשל אדרה"ר בחטא זה והא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במידי דאכילה [כד' תוס' גיטין ז, א]? ולזה נִיחא דלא היה זה בגדר איסור מאכ"א רק בגדר איסור גזל. [ואמנם דעת רמב"ן עה"ת [פ' חיי שרה כד, לב] גבי גמלי אברהם אבינו שגם באיסור גזל אמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, והאריך בזה בקוב"ש לרא"ו ח"א פסחים ס"ק קיב].

ולפי האמור יש לבאר טענת אדם "האשה אשר נתת עימדי היא נתנה לי מן העץ

יל"ע בגדר איסור זה אם הוא כגדר איסור מאכ"א, או שהוא בכלל איסור גזל שכן את שאר המאכלים התיר לו הקב"ה לאכול, ואילו עץ הדעת לא נכלל בהיתר וממילא הוי בכלל איסור גזל, שכן מצינו בגמ' [סנהדרין נו, ב] מנה"מ מכל עץ הגן [ילפי' שמוזהר] ולא מהגזל, ופירש"י מכל עץ הגן כו' מדאיצטריך למישרי ליה ולהפקיר לו עצי הגן ש"מ [שמה] שאינו מופקר לו נאסר לו עכ"ל, היינו דהקב"ה הוצרך להתיר לו בהיתר מיוחד את שאר עצי מאכל וזה בגדר הפקר לו [וכ"נ מרש"י עה"ת ט, ג כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, וכ"כ רש"י [שם א, כא] כירק עשב שהתירתי לאדרה"ר], וממילא עץ הדעת שלא הותר לו נשאר באיסור גזל [וכ"כ בתנחומא ר"פ קדושים שאמר הקב"ה למלאכים על אדרה"ר **גנב הוא זה** שנאמר ותאכל מן העץ]. [ואע"פ שהדבר קשה להבין מה שייכא איסור גזל באדרה"ר אחר שלא היה אז רשות אחרים מ"מ מבואר בגמ' ורש"י הנ"ל שאף אצל אדרה"ר היה שייכא גזל אם לא שהותר לו במיוחד כל עצים].

וממילא י"ל דאיסור אכילה מעץ הדעת אינו כלל בגדר מאכ"א אלא רק בגדר איסור גזל. [ואע"פ שמהא אין ראייה מוכרחת מהגמ' הנ"ל לומר שאין בהא

ואוכל" היינו כיון דאינ"ז איסור מאכ"א רק איסור גזל א"כ האשה בלבד עשתה את מעשה הגניבה והגזילה במה שתלשה את הפרי מעצו ואצל אדה"ר הוי רק כחולק

מכל עץ הגן אכל תאכל [ב, טז]

א [מצינו עוד פסוק המתיר לאדם אכילת הצומח [לעיל א, כט] "הנה נתתי לכם את כל עשב.. ואת כל העץ אשר בו פרי.. לכם יהיה לאכלה", ועל כן יל"פ לפי פשוטו דהאי "תאכל" [שכתוב כאן] אינו רק היתר לאכול מכל פרי עץ הגן כהקדמה לאיסור אכילת עץ הדעת, [שכן כהיתר לאכול כבר ידענו מקרא דלעיל] אלא שכאן הכונה הוא אף למצוה לאכול מכל פרי עץ הגן וכד' הירושלמי סוף קידושין דאדם יתן את הדין על כל מה שלא נהנה מהעולם עי"ש, ויתכן דיש בהא גם רמז למש"כ חז"ל בגמ' [חולין קט, ב] דכל מה שאסרה תורה יש היתר כנגדו ממש בטעמו כגון אסר דם התיר כבד כו' והענין בזה גם דאין רצונו ית' למעט הנאותיו של האדם רק לחנכו וזהו שכנגד כל טעם איסור יש כנגדו ממש טעם היתר להנאתו, ולכן לפני שאסר הקב"ה כאן מעץ הדעת הקדים לומר לו דשאר הנאות העולם מותר ומצוה היא לו. [וכן נמצא בספר קדמוניות היהודים ל'יוסף בן גוריון המכונה פלביוס] שכתב "וכן ציוה א' לאדם ולאשה לטעום מכל הצמחים ולהנזר מעץ הדעת". הרי דפירש שהרישא היא ג"כ מצוה לטעום מהכל [ושו"ר כן במש"ח שפי' המקרא כמצוה אלא שלדעתו באה כאן הקדמת

מהגנב דלא פסול לעדות כמש"כ הרמ"א [חור"מ סי' לח] בשם ריב"ש [וכהסבר הקצה"ח ונתה"מ שם דאין איסור גניבה וגזילה אלא בהוציאו מבית האיש].

העשה ללאו כדי שתהיה לו קיום העשה כמגן להינצל מהאיסור].

ויתבאר בזה מש"כ בחז"ל עה"פ "ויניחו לעבדה ולשמרה" לעבדה במ"ע ולשמרה בל"ת [זוהר בראשית כז]. היינו מ"ע לאכול מהפירות כמשנ"ת והל"ת להימנע מעץ הדעת [וכמובן שגם בלא הא מתפרשים ד' חז"ל אלו על כל התורה כולה שלימדו והזהירו על כה"ת וכמשנ"ת לעיל].

אמנם לכאורה נראה בדברי חז"ל שלא פירשו כן לפי מדרשו, שכן בגמ' [סנהדרין נט, ב] דרשו האי קרא דמכאן שנצטווה אדה"ר על איסור גזל ופירש"י שם דממה שאיצטריך האי קרא למימר שמכל עץ יאכל ש"מ דהקב"ה התירם והפקירם לו כל עצי המאכל [ומזה נלמד שאם לא היה מתיר לו במיוחד היה נאסר לו משום גזל], ואם נאמר דקרא "מכל עץ תאכל" יש בו מ"ע של אכילה א"כ מנלן למידרש איסור גזל מהך קרא? וע"כ צ"ל דלפי מדרשו של הקרא יש כאן ייתור ובא ללמד איסור גזל. [אא"כ נימא דכונת הגמ' דכיון שיש כבר פסוק המתיר אכילה כמש"כ לעיל פ"א פסוק כט ומשם ילפי' שאם צריך היתר ש"מ

דבלא זה הכל הי' אסור ומשום גזל וכדרש"י שם וא"כ מש"כ כאן קמ"ל דיש גם מצוה לאכול כמש"נ].

ב] ולכאורה יל"פ עוד למה בעינן ב' קראי להתיר אכילה [פסוק הנאמר בפ"א פסוק כט והפסוק כאן] דהנה כ' בפרשת בן פקועה ששרי באכילה שנא' [דברים יד, ו] כל בבהמה תאכלו, ומ"מ דמו אסור וכ' הר"ן שם [בחולין פרק בהמה המקשה דף עד] "דליכא למיגמר שריותא מכל בהמה תאכלו אלא במידי דבר אוכלא כגון חלב וגיד הנשה דתאכלו כתיב, אבל דמו כיון דמשקה הוא לא נפיק משריותא דכל בהמה תאכלנו דאע"ג שאשכחן אכילה בדם אפ"ה הכא כיון דאיכא לאוקמי אמידי דבר אכילה לא מוקמינן ליה על דם" עכ"ל הר"ן. מבואר בר"ן דרך משום שכ' בבן פקועה לשון היתר

אכילה פעם אחת בלבד אין אנו כוללים בו גם שתיה אבל אם כ' כמה פעמים לשון אכילה יש לכלול בו גם היתר שתיה שכן גם בדם מצינו לשון אכילה וממילא מובן היטב מש"כ כאן פעמיים לשון היתר אכילה באדה"ר כדי לכלול גם שתיה.

אך נראה דלא דמי כלל לדברי הר"ן הנ"ל, דהתם בבן פקועה חידוש הוא שהותר בלא שחיטה ואף דבר אסור כחלב וגיד ואמרינן דאין לך להתיר מגזה"כ אלא חידושו ומה שמוכרח מלשון התורה ואולי שתיה אינו בכלל אכילה כאן ולכן דמו אסור, משא"כ כאן שהקב"ה התיר לאדה"ר כל מה שצריך לחיותו אין לחלק בין אכילה לשתיה ובודאי עכצ"ל דשתיה בכלל אכילה וז"פ. [ועיין בס' נאות אפרים עה"ת בראשית סי' ג].

סימן יא

מאמר ענין הבחירה לפני אכילת עיץ הדעת

ויצו ה' אלקים על האדם לאמר [ב, טז]

בגמ' [סנהדרין נו, ב] מכאן רמז לו' מצוות שנצטוו ב"נ [ואף א"א נצטווה עליהן].

לכאורה נראה שאמנם מיד שנאמר לו לאדם הראשון האי קרא נצטווה עליהן. [שהרי חז"ל דרשו ורמזו אותם בהאי קרא כאן] אלא שיעויין ברש"י [לקמן ג, ז]: "וידעו כי ערומים הם" שהביא דברי המ"ר "ערומים" מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו

ממנה ע"כ. וקשה למה אמרו דרך מצוה אחת היתה בידם והלא כבר נצטוו הם בו' מצוות [או ו' לשיטות האחרות כנ"ל] וצ"ע. [עי' בכלי חמדה שהביא הערה זו].

ואשר נראה בביאור המדרש, דיש לחדש דאמנם קודם החטא לא היו מצווין אדם וחווה בו' מצוות ב"נ אלא באיסור האכילה בלבד ורק אחר החטא שירדו ממדרגתם אז נצטוו בו' מצוות נח.

וביאור הדברים הוא על פי הקדמה אחת.

דהנה הרמב"ן [בפ' נצבים ל, ו] עה"פ "ומל ה'" כתב: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם בטבע לא יתאוו להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפץ בו כלל והיא המילה הנזכרת כאן כי החמדה והתאווה ערלה ללב כו' וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשנו בס' בראשית", ובבראשית [ב-ט] כתב "האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם כו' ובעת הזאת לא היה בין אדם ואשתו המ' לתאווה אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו ולכן היו האברים כולם בעיניהם כפנים וידיים ולא יתבוששו בהם, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון שיבחרו הבחירה וברצונו להרע או להיטיב בין לו ובין לאחרים" עכ"ד. יוצא שלפני החטא לא היתה לאדם בחירה ורק אחר אכילת עץ הדעת נולדה בו תכונת הבחירה לטוב ולרע.

וכן מבואר בדברי הרמב"ן [פ' נצבים], דכשאינן בחירה אין יצה"ר ואין זכות וחובה היינו דאין שכר ועונש. [וכ"כ תוס' ב"ב יז, א ד"ה שלשה].

אמנם צ"ב לפי הרמב"ן איך היה שייך לצוות את אדם הראשון על אי אכילת עץ הדעת והרי כל זמן שאין בחירה

לטוב ורע אין שכר ועונש ואדם הראשון לפני שאכל לא היה לו בחירה ולא היה בו יצה"ר, וכן צ"ב איך באמת חטא והרי לא היה לו יצה"ר? ובספר שם משמואל [על המועדים עמוד צה-צו, שבת שובה] עמד בזה והסביר: דמה שכתב הרמב"ן דאדם הראשון לא היה בעל בחירה [קודם שאכל] פירושו שהיתה הבנתו כ"כ בהירה במהות החטא שלא נופל על זה ענין בחירה לחטוא כמו שאדם יכול להכניס ידו לאש אבל משום ידיעתו הברורה בסכנה הרי שכלו שולל מעשה זה ואינו מאפשר בחירה בכה"ג והכי נמי בחטא. [עכ"ל השם משמואל].

וכ"כ האו"ש [פ"ד מהל' תשובה] בשם זקנו, בביאור הענין מה שמרע"ה לרוב בהירותו העצומה באלוקות ובמהות המצוות היה משולל הבחירה בענין אמונה ומצוות עי"ש, ונראה דזהו נמי הביאור במה שמצינו בדברי חז"ל על מלאכי מרום שחטאו ונענשו [עי' חגיגה טו, ב] ועוד. ותמוה הרי אין להם בחירה ויצה"ר?

אכן י"ל הביאור בזה דהא דאין להם בחירה הוא משום עוצם בהירותם והשגתם וע"כ בדרך כלל א"א להם לחטוא אבל אפשרות של טעות עדיין יש להם וז"ל האור החיים ריש בראשית "ולא יקשה לך מה משפט יערוך ה' לבני אילים והגם שאין להם יצה"ר עם כל זה ימצא בהם הטעות כי לפעמים לא יכוונו אל האמת ויענישום אף על השוגג" ויתכן ביאור דבריו על דרך שכתבנו. וע"ע במהרש"א [חגיגה טו, ב] שכתב שלא שייך עונש במלאכים ובס' חסידים סי' תקל באורך ואכמ"ל].

ואמנם בענין חטא עץ הדעת כותב השם משמואל הנזכר כיון שהיה בזה נסיון לו היה חסר לאדם הראשון ברירות במהות החטא ולכך היה שייך בזה טעות ורצון לאכול עכ"ד השם משמואל שם.

וביאור דבריו דהן אמנם שהקב"ה חפץ שאדם הראשון יהיה גם עתה בדרגתו נטול בחירה כנ"ל כמלאכים בלא נטיה לרע ולהרע אלא דכדי לתת לו שכר נתן לו נסיון דעץ הדעת ונשאר בנטייתו הטבעית רק לטוב כד' רמב"ן אלא שהיה יכול להיות ניסת ע"י יצה"ר חיצוני כפי שאכן היה שניסת מבחוץ וכן חוה הוסיפה ע"י נחש אבל לענין שאר דברים נשאר בדרגתו וממילא לא שייך היה לצוות עליו בשאר ז' מצוות דב"נ כיון דהיה בלי רצון ובחירה להרע.

ורק אחר החטא שירד מדרגתו ונהיה אדם עם בחירה ונטיה לרע כמו לטוב אז שייך לצוותו על ז' מצוות ב"נ [שהם דברים ששייך בהן רק אדם שיש לו נטיה לרע כמו לטוב] שכן מעתה יש לו אפשרות לבחור ברע ממש [ולא רק בנסיון כעץ הדעת].

ומעתה מובן היטב מה שכתב רש"י דבאותה שעה היתה להם רק מצוה אחת דקודם שחטאו לא היה שייך לצוותם בז' מצוות ב"נ דלא היה להם יצה"ר פנימי ולא היו בני בחירה לזה וכמש"נ.

ומדויק מאוד לפי"ז מה שחז"ל דרשו וסמכו הרמז לז' מצוות ב"נ בהאי קרא דוקא שכן רק אחר פסוק זה של איסור האכילה והעונש יש אפשרות לצוות אותם על ז' מצוות ב"נ.

סימן יב

כמה מאמרים ורעיונות בעניני נישואין

לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו [ב, יח]

חשיבות הנישואין

א [בתחילת הבריאה אמר הקב"ה על כל יום וירא כי טוב ונראה שהכוונה בזה שמה שנברא מכון לתכליתו וזהו טובו וא"כ כאן כשנאמר "לא טוב היות האדם לבדו" המובן בזה שהאדם בלא אשה לא הגיע עדיין לתכליתו בבריאה.

והנה חז"ל אמרו [פסחים ג, א] לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי

עיקם הכ' ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה אשר איננה טהורה. ולמה לא הביאו חז"ל דוגמא מכאן שנא' לא טוב [ולא כ' רע]? שכן כאן המובן לא טוב אינו במובן שזה רע אלא במובן שלא הגיע לתכליתו וכמש"נ.

ב בגמ' [יבמות סג, א] אשכחיה ר' יוסי לאליהו א"ל כתיב "אעשה לו עזר כנגדו" במה אשה עוזרתו לאדם, א"ל אדם

מביא חיטין חיטין כוסס פשתן פשתן לובש לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו ע"כ. דברי הגמ' צ"ב בהבנתם מה שאלה זו במה עוזרתו וכי לא ידע את התשובה הזו ולשם כך נצרך לאליהו ז"ל.

ועוד צ"ב תשובת אליהו דנראה שר"י קשיא ליה על המקרא והרי תשובת אליהו לא עונה על אדם הראשון שכן המקרא הזה כ' עוד קודם החטא כשהיו בג"ע ועל תקופה זו אמרו חז"ל [בסנהדרין נט, ב] מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין כו' כך שלא היה נצרך לענינים גשמיים לעזרתו של חוה וא"כ איך תתפרש תשובת אליהו על האי קרא גבי אדם הראשון?

ונראה ד"אעשה לו עזר" פירושו עזר לתפקידו ותכליתו בעולם וע"כ גבי אדם הראשון וחוה שהיו שניהם שוים בתחילה בדרגתם הרוחנית [וכמו שנביא לקמן ג, יב בשם אדרת אליהו להגר"א] הנה עזרה לו כפשוטו באופן ישיר לתכליתו הרוחנית אבל השתא אחר החטא שאינם שוים בדרגתם הרוחנית [וכדברי הגר"א שם], א"כ קשיא ליה במה עוזרתו בתפקידו הרוחני וע"ז אמר לו אליהו דע"י שמסייעת לו בדברים גשמיים נמצא שפנוי הוא לדברים רוחניים וזה עזרתה ועי"ז מעמידתו על רגליו ומאירה עיניו. [שו"ר כעינ"ז בס' טעמא דקרא אך כאן יש תוספת דברים].

[ודע], שאף שכ' הגר"א הנ"ל שלפני החטא היו שניהם שוים ברוחניותם ובמעלתם מ"מ אמרו [באדר"ן פ"א] "שאיין חוה קוראה לאדם הראשון מתחילה אלא

"רבי" [בלשון כבוד] והיינו דמצידה מיהא כיבדה אותו כאדם גדול ממנה במעלה ומבואר מכ"ז דמש"כ הרמב"ם [סוף פט"ו מהל' אישות] שתהיה האשה מכבדת את בעלה יותר מידי כו' ויהיה בעיניה כמו שר או מלך כו' **נהג אף קודם החטא** אע"פ שהיו שוים במעלתם וטעם הדבר משום דהאדם הוא עיקר הבריאה והיא נעשתה לעזר לו ולא להיפך לפיכך חייבת בכבודו.]

ג] בגמ' [יבמות סב, ב] א"ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, ברכה טובה כו' שנאמר לא טוב כו' במערכא אמרי בלא תורה בלא חומה ע"כ.

יש להבין מה שדוקא במערכא אמרו והוסיפו גם "בלא תורה" מה שלא אמרו זה בבבלי? ונראה דדנו בגמ' [קידושין כט, ב] איך הדרך אם קודם ללמוד תורה או לשאת אשה, והסיקו הא לן והא להו. ופירשו בתוס' דבני בבל שאינם יכולים להניח משפחותיהם וללמוד ועוד שהיו עניים לפיכך לשיטתם תורה קודם ואח"כ נישואין אבל בני א"י שיכולים ללמוד במקומם ועשירים היו להם טוב שישאו אשה ואח"כ ילמדו תורה בטהרה עכ"ד. ולפירושם ניחא מאוד דברי הגמ' ביבמות הנזכרת. דבני מערבא לשיטתם שהסדר היה קודם נישואין ואח"כ תורה אמרו דהשרוי בלא אשה שרוי בלא תורה דאחר הנישואין ילמד תורה בדרגה טפי בלא הרהור [וזהו שאמרו בלא תורה פ' תורה בקדושה וכן אמרו בלא חומה שזה הגנה מהיצה"ר] אבל בבבלי לא אמרו זאת דאדרבא עיקר תורתם היה לפני

הנישואין ונישואין אצלם היה בחשש של טירדה מתלמודם.

ד] והנה בגמ' [ברכות ח, א] אמרו "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא" אר"ח "לעת מצא" זו אשה שנא' מצא אשה מצא טוב, **במערכא** כי נסיב איניש איתתא א"ל הכי מצא או מוצא [מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה', מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה כו'] וצ"ב למה דוקא במערכא אמרי כן לחתן [מצא או מוצא] וגם צ"ב מה כוננתם בשאלתם זו.

ונראה עפ"י האמור לעיל דבא"י היו נוהגים קודם לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה הנה רצו לידע אם האשה הזאת מוכנה לתת לבעלה אפשרות לשקוד בתורה ולהתעלות בה ולכן הקדימה הגמ' מימרא דר"ח "לעת מצא זו אשה שנאמר מצא אשה מצא טוב" ואין טוב אלא תורה [כך אמרו [לעיל ה, א] אין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי] שע"י האשה הראויה שתתן לו לשקוד בתורה יהיה התכלית הנרצית שהיא הטוב. וע"ז אמרו דבמערכא דוקא שהיו נישאין ואח"כ לומדים תורה נהגו לברר [ולשאול את החתן] אם אשה זו תהיה לו לעזר בלימוד התורה [ואז היא טובה לו כאמור] או לא [ואז היא לו מר ממות וכדברי המדרש רבה שם בקהלת על האי קרא "שמבקשת הימנו דברים שאינו יכול לעמוד בהם" והיינו דע"ז יוצא מלימודו], אבל בבבל שהיו לומדין קודם הנישואין א"צ לשאול כן האם היא מסייעתו לתורה דכבר מלאו כריסם בתורה והתבססו בתורה הרבה קודם הנישואין.

ה] ונראה להוסיף עוד בהאי גמ' בברכות [במה ששאלו את החתן מצא או מוצא] דלכאורה נראה מוזר שאלה זו דאיך יעברו על לאו דלשה"ר לומר שאשה זו היא מר ממות, ואדרכא חייבו לשמח חתן במקחו [ע"י כתובות יז, א] ומצינו [ב"מ נח, ב] דבמערכא זהירי בענין אחרורי אפי' [היינו שלא לבייש] ואיך כאן נהגו היפך הקפדתם שלא לבייש וכאן יביישו את כלתו?

ונראה כביאור הענין בעז"ה עפ"י הגמ' [סנהדרין כב, ב]: "דמקרי ליה רב יהודה לר' יצחק בריה, ומוצא אני את האשה מר ממות, וא"ל כגון מאן? א"ל כגון אמך. והרי א"ל פעם אחרינא דאין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו הראשונה וא"ל כגון מאן? וא"ל כגון אמך, ותיצרו בגמ' דמיתקף תקיפא עיבורי מעברא במילה" עכ"ד הגמ'. והיינו דכ"כ גדולה היא מעלתה של אשה ראשונה שאין אדם מוצא קורת רוח אלא ממנה וע"ז חידש שאע"פ שהיא רוגזת וכועסת ויש לקרוא עליה באותו זמן את המקרא "מר ממות" מ"מ "עיבורא מעברא במילה" דקל לפייסה ובהכי שוב מוצא בה קורת רוח.

ומעתה נראה דזה הכונה בדברי הגמ' ברכות, דבאו לומר לכל חתן שנשא אשת נעוריו דכ"כ חשובה אשה זו שרק בה מוצא קורת רוח שגם אחת כזו שהינה כעסנית ורגזנית שיש לקרוא עליה מר ממות מ"מ עדיין טובתה גדולה שכן ע"י שמפייסה נוחה וקורת רוח ימצא הימנה [ומשא"כ באשה שניה אינו מוכרח שיהי' כן], ומעתה הכל תלוי בבעל אם יידע

לפייסה ייטב לו אפי' כשהיא בטיבעה קשה במידותיה. [וזהו שאומרים לחתן שיבין היטב מה טיבעה של אשתו אם טובה במידותיה או לא ואז ידע להרבות בפיוסיה ולהשתדל לרצותה כדי שייטיב גם לו בהכי וכל זה משום גודל ענין של אשת נעוריו כנ"ל] ולפי זה אין כאן ענין של שאלת סרק ולשה"ר רק הדרכה ישרה לחתן ליישר אורחותיו ולשמור על שלום ביתו. ונראה שביאור זה אמת לאמיתה בע"ה.

חשיבות שמחת חתן

[ו] בגמ' [ברכות ו, ב] כל המשמח חתן זוכה לתורה [שניתנה בחמישה קולות] וצ"ב הרי בעלמא הכלל שהשכר הוא מידה כנגד מידה [וכך גם בעונש] וא"כ בדין שהמשמח את החתן יזכה כנגד זה בשכר שמחה עצומה ולמה שכרו דוקא שזוכה לתורה ועל דרך הדרוש י"ל, דהנה מנהגן של ישראל כשמשמחים את החתן מפליגים בשבחו בלמדנותו ובמידותיו ושאר מעלותיו ואיך שיכול בהם להיות מאור גדול כו'. ונראה שמנהג זה אדניו בנויים על הבנה נכונה בכוחות נפש האדם שאם משבחים את האדם ומראים לו באצבע את גודל כוחותיו החיוביים ואיך יכול לגדול ולהצליח למאוד הנה עי"ז גופא הוא מאמין בעצמו ומצליח לעשות גדולות ונצורות להוציא את כל הכוחות הטמונים בו [לא כן כשלא מאמינים באדם וביכולתו להצליח הרי באמת לא מנסה ולא יצליח] ובמשלי כו, א: "לא נאווה לכסיל כבוד" כתב המלבי"ם שם "שאם יתנו כבוד לחכם עי"ז יעוררו כוחותיו הנפשיים

להוציא את כל מה שבכוחו אל הפועל" וזה כמש"נ. [ומובא בשם החת"ס מליצה נאה ע"ז מקרא "ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה" שהליץ כך: מה תאמר להם? אשר מלאתיו רוח חכמה וזאת כדי להוציא לפועל את כוחותיו הטמונים בו], ועל כן כשהוא עתה מתחיל לבנות ביתו ונכנס לשלב חדש בחיים עומדים אנו ואומרים לחתן שיכולתו הגדולה להצליח בתורה ובכל דרכו הטובה ועי"ז שאנו מאמינים בכוחותיו הגדולים בפומבי הנה זה עצמו מעורר אותו להוציא לאור גודל כוחותיו במלואם ונמצא דהרבה מההצלחה שיצליח החתן מעתה בתורה ובכל מעלה יהיה ע"י העידוד שקיבל החתן בשלב חשוב זה של חייו ועל כן מי ששבחו ועודדו לגדלות בתורה זוכה מידה כנגד מידה כנגד מעשהו בשפע של תורה בעצמו.

[ז] בגמ' [פסחים מט, א]: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת"ח וישיא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת ע"ה משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל [ויעו"ש במהרש"א הדמיון לגפן] הנה כ' כאן שאדם צריך לעשות מאמץ גדול כדי לשאת בת ת"ח או להשיא בתו לת"ח [ימכור כל מה שיש לו] מה שאינו חייב לעשות בשביל שאר מצוות [ואפי' מצוות עוברות] "שאינו צריך לבזבז הון רב" [שו"ע או"ח תרנו וע"ש משנ"ב סק"ז-ח] והכל משום החשיבות הגדולה שיש בהקמת בית של תורה שבו מתגדל הת"ח ועימו כל בני הבית וכידוע שכך היא דרכה של תורה פת במלח

כו' עד שזוכה לשכרה גם בעוה"ז וממילא הרבה קשיים יכולים להיות בהקמת בית כזה של עמלה של תורה ומלבד זה הרבה מאמצים צריכים להשקיע בזה שיהיה הבית שמור מרוחות רעות שבעולם ויהיה מקום גדול לתורה ולשכינה, ונראה דע"ז הביאו את המשל דוקא של עץ הגפן דהנה כ' תוס' [כתובות עט, א ד"ה אילנן] "דקל עדיף שאין צורך להוציא עליהם כלום כדי לתקן אבל גפנים צריכין יציאה מרובה לזמר ולתקן הכרם דאל"כ מתקלקל ומי שיכול לטרוח לעובדם ולשומרם כראוי יש בהן ריווח גדול" הרי דגפן יש לו תכונה מיוחדת שהוא עץ שצריך מאמץ רב לגדלו אבל אם משקיע יש לו רווח גדול ממנו. וזה הדמיון לבניית בית של ת"ח שאמנם צריך להשקיע רבות אבל השומר כראוי יש לו בזה רווח גדול. והדברים נפלאים [מבני יקירי הרב יצחק

זאב נ"י מחבר ס' ברכת יהודה על ברכות].
ח [בגמ' [קידושין כט, ב] אמרו דמגיל כ' ולא נשא אשה הקב"ה אומר תיפח עצמותיו [ועי"ש מהרש"א ביאור הלשון] וצ"ב מנלן לחז"ל גיל כ' לענין זה והרי כבר מגיל יח חייב בפו"ר. והיה אפ"ל בגמ' דאף שחייב יש כבר לפני גיל כ' מ"מ רק מגיל זה **נענש** ח"ו דאין ביד של מעלה דן ומעניש עד גיל כ', אבל הנה הרמב"ם כ' בפט"ו מהל' אשות ה"ב דין זה גם גבי **חיוב** שכן כתב דעד גיל כ' אינו נחשב מבטל מ"ע ומכ' נחשב **מבטל מ"ע** וא"כ צ"ב מהו גיל זה? ונראה דבמדרש רבה [פרשה יד אות ז] אמרו דאדם הראשון נברא בצביון בן כ' ובאותו יום נשא אשה וא"כ חזינן מזה דזהו הגיל הראוי לנשואין ולכן אף שאמרו מבין י"ח לחופה אינו נחשב מבטל מ"ע עד גיל כ' שהוא עיקר הזמן הראוי.

ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל חית השדה [ב, כ]

בגמ' [חולין קכז, א] אמרו שכל מה שיש ביבשה יש כנגדו ממש בים וא"כ כשקרא שם לחיה או בהמה ביבשה ממילא יש בזה קריאת שם גם לשכנגדו בים [כי על אלו שבים לא קרא באופן ישיר כמו שלא קרא לדגים שבים ראה לקמן] ומתאים מאוד לשון המקרא **שמות** [בלשון רבים] לכל בהמה ולכל חיה דאותו שם נחשב כב' שמות שנצרך לבע"ח שבים [ס' זרע שמשון לרבי שמשון חיים].

ובענין קריאת השמות הוסיף שם [בס' הנ"ל] וביאר מש"כ [פסוק יט]: "וכל

אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" אשר תיבות **נפש חיה** הוא שמו צ"ב כאשר עמד ע"ז רש"י, ונראה הביאור בזה, שהרי אצל האדם כתוב "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", שהיינו שאז נתלבש באדם הרוחניות והכ"נ אומר הכ' שאותו הרוחניות שנתכון אדה"ר להלביש לכל החיה והעוף נעשה על ידו ע"י קריאת שמם [שע"י השם הלביש בהם רוחניות וזה הצינור להמשיך עליהם קיום ושפע מהעולם העליון] וזה המובן **כל אשר יקרא לו זה נפשו הרוחנית**.

ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה [ב, כ]

ולבהמות שביבשה היו גם ממילא קריאת שם לשכנגדן שבים, שכן לבע"ח שבים לא קרא להן באופן ישיר כמו שלא קרא לדגים שבים [כמש"כ תוס' חולין סו, א תוד"ה כל שיש, ורד"ק וחזקוני עה"פ ב, יט וס' פענח רזא פ' שמיני].

ועל כן בבהמות והחיות שקריאת השם כוללת גם אלו שביבשה וגם אלו שבים אמרה תורה שהוא קרא שמות [הכפולים כנ"ל] לכל הבהמה ולכל החיה [לכלול את הבהמות והחיה שביבשה ואלו הנקראות כך ממש בים] אבל בעופות שאין ע"ז את הכלל [שכל מה שיש ביבשה יש בים] לא נקטה תורה לשון לכל העוף.

יש לדקדק מה שאצל הבהמה וחית השדה כתוב בפסוק "כל" ואילו אצל עוף השמים לא כתוב "כל" עוף השדה? ויש לבאר עפ"י מה שכתב ברבינו בחיי לעיל על האמור בבריאה דיום החמישי "ויברא אלקים את כל עוף כנף למינהו" [א, כא], דזה כולל נמי את המלאכים שנקראו עוף והם גם נבראו ביום חמישי עי"ש. [וכ"כ בזוהר בראשית מו, ב עה"פ ועוף יעופף על הארץ ול"כ יעוף אמר ר"ש ועוף זה מיכאל] ולכן כאן לא כתוב "כל עוף השמים" דמיעט את המלאכים שנקראים עוף שאדם לא קראן שמות.

וי"ל עוד, דלפי מה שהבאנו לעיל בשם ס' זרע שמשון שקריאת אדה"ר לחיות

ויפל ה' אלקים תרדמה וגו' [ב, כא]

הקב"ה בעצמו ולא ע"י שום מלאך כלל עי"ש"ה שהאריך. ולכאורה כונתו ללשון המקראות שבלשון המקראות מבואר שכל פעולות אלו עשה הקב"ה בעצמו לאדם הראשון קודם החטא, אך בדברי חז"ל מצינו שגם קודם החטא נעשו לו צרכיו ע"י מלאכים וכדבריהם בגמ' [סנהדרין נט, ב] "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין", ועדיין צ"ע בדבריו.

כתב בס' "לשם שבו ואחלמה" [ס' הכללים הקדמה אות ח] קודם חטא עץ הדעת ועד שגורש אדם הראשון מג"ע, הנה לא השתמש הקב"ה בכל עניני אדם הראשון ע"י שום מלאך מאומה אלא הקב"ה בעצמו טיפל בו בכל צרכיו ועניניו וכמ"ש ויפל ה' אלקים תרדמה.. ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה ויבן ה'.. ויביאה אל האדם ויקח ה' אלקים וינחהו בג"ע ויעש ה' כותנות עור כו', הרי לנו כי עד אחר שגורש מג"ע הנה נעשה כל צרכיו ועניניו ע"י

והנחש היה ערום מכל חית השדה [ג, א]

בשם "חיה" ואחרי שנקצצו רגליו נקרא בשם "חיה הרומשת" ועל כן לא הוצרך הקב"ה בקללת הנחש להזכיר פרט זה שמעתה יהיה כנוע לאדם כשאר הבע"ח שכן מעתה נכלל גם הוא בכלל החיה הרומשת על הארץ [משא"כ לפני"כ שהיה נקרא בשם חיה ה' מעמדו כמלך הבע"ח ולא ה' כנוע לאדה"ר כ"כ] ורק התחדש שאיבה אשית בין האדם וחיה לנחש.

והנה אמרו חז"ל [במדבר רבה בהעלותך טו] **"כל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו לעשות מלך"**, ממני אתה למד מאברהם ע"י שנתיירא מהקב"ה נעשה מלך שנא' כי אתה ידעתי כי ירא א' אתה ונעשה מלך שנאמר עמק המלך" כו', ולפי"ז בודאי מי שאינו ירא אלוקים אינו שייך למלכות, וא"כ הנחש שבתחילה הומלך ע"י הקב"ה למלך על הבהמה והחיה ע"י שחטא והחטיא בניגוד לדבר ה' הרי הראה שלא ירא אלוקים הוא והתבטלה מלכותו.

בבראשית רבה [פרשה כ ס"ה]: "אמר הקב"ה לנחש אני עשיתך מלך על הבהמה ועל החיה. אני עשיתך מהלך קוממיות כאדם ואוכל מאכלות כאדם", הרי שהשתנה לטובה מכל הבהמות והחיות ובאבן עזרא כאן כתב שגם דיבר כאדם והיה בר דעת א"כ ה' כממוצע בין אדם לבעלי החיים ויתכן שאע"ג שגם הוא נברא לשמש את האדם וכדברי האדר"ן [פ"א ז] "שאלולי חטא הנחש ונתקצצו רגליו היה לכל א' מישאל שני נחשים שמביאים לו מרגליות מקצוי ארץ, מ"מ לא היה כנוע תחת האדם כשאר הבע"ח ורק אחר החטא ועונשו שנתקצצו רגליו ובטלה מלכותו על הבע"ח ואדרבא נתקלל יותר מכל הבע"ח בהריונו ז' שנים ובמאכלו חזר להיות נכנע תחת האדם וכלול גם הוא בדבר ה' [א, כח] ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ". וכד' התוס' [נדה כג, א] שבתחילה שהנחש היה מהלך על רגליו נקרא הוא

והנחש היה ערום... ויאמר אל האשה: אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ הגן [ג, א]

השם, כך טען כאן הנחש: באמת שהכל אסור וממילא אי אפשר לעמוד בזה וא"כ תתירו לכם הכל... [וכנגד זה כבר אמרו חז"ל [חולין קט, ב] כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה כו' ודרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום "וכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", כדברי הרמב"ם סוף הל' חנוכה].

בתרגום יוב"ע פירש: "והנחש היה חכם לרע מכל חיות השדה.. ויאמר לאשה האמת שאמר ה' לא תאכלו מכל עץ הגן" [וזהו "אף כי" בקרא] כך דרכם של "הנחשים" מאז ועד היום לומר ש"האמת" היא שהקב"ה והתורה אוסרת היא ומגבלת היא את האדם מכל וכול וכל זה כדי להרחיק את האדם מעבודת

סימן יג

איסור אכילת עץ הדעת ואיסור נגיעתו וברין כל תוסיף

ותאמר האשה אל הנחש כו' ומפרי העץ אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון [ג, ב-ג]

שהיא אחת מז' מצוות ב"נ ואף שמנו רק ז' מצוות ב"נ זהו הכללים אבל בהן יש פרטים הרבה וכמו שאנו מונים להם מצוה אחת של עריות והיא כוללת להם הרבה עריות [כמו אם ואחות אם וא"א] הכא נמי בענין גזל אחר שהוזהרו בגזל ממש הוזהרו ג"כ בכל הרחקותיו וכאילו אמר להם אל תגזלו בתכלית אבל תתרחקו בתכלית ובכלל ההרחקה שלא לחמוד, עכ"ד. מבואר בדעת החינוך שז' מצוות ב"נ כוללות נמי חובת התרחקות מהעבירה עצמה ולכן אסור לב"נ לחמוד כי זה מבוא לגזל. ומעתה כאשר הקב"ה ציוה אותם לא לאכול סברה חוה שכלול בזה נמי איסור נגיעה בעץ כהרחקה שמא יבואו לאכול מהפירות [ובפרט כפי שציין כאן התו"ת באות ב' דבכה"ג ששאר פירות העולם שרי יש יותר חשש שמא יאכל פרי האסור] ועונש המיתה הוא אף על הנגיעה [וכפי שעל איסור חימוד בב"נ לפי החינוך יש דין מיתה כגזל עצמו].

וע"כ נתפתתה חוה בדברי הנחש שאם נגיעה לא הביאתה למיתה ה"ה נמי באכילה דאף שה' לא אמר להם להדיא איסור נגיעה מ"מ בחכמתה הסיקה ד"ז שמדין סייג אסור להם נגיעה וכו"ל.

[א] בגמ' [סנהדרין כט, א] אמר חזקיה מנין שכל המוסיף גורע שנאמר "אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו", ופירש"י: הקב"ה לא הזהירם על הנגיעה ומתוך תוספת גירעו [שדחף הנחש את האשה על האילן עד שנגעה בו וא"ל ראי שאין מיתה על הנגיעה אף על האכילה לא תמותו] ופשטות דברי הגמ' שחזקיה יליף זאת מהתוספת של חוה וכ"ה להדיא ברש"י על האי קרא וז"ל: "הוסיפה על הציווי לפיכך באה לידי גירעון". וכבר תמהו המפרשים שאם האשה הוסיפה מעצמה איסור נגיעה איך נתפתתה בדברי הנחש שאמר לה "כשם שנגיעה לא ממיתה כך האכילה", והרי ידעה שאיסור הנגיעה היא תוספת שלה? ובגו"א למהר"ל ביאר, דחשבה שאמנם הקב"ה לא ציוה להדיא אלא האכילה אבל גם הנגיעה בכלל זה [דהנגיעה מסוכנת להם כמו האכילה] והוצרך הקב"ה להזהיר יותר על האכילה כי נחמד הוא למראה כו' וע"י התוספת נכשלה [ובאמת לא צדקה דה' לא ציוה על הנגיעה כלל] זה תו"ד.

[ב] ונראה בדרך אחרת. דהנה החינוך [מצוה תטז לאו דלא תתאוה] כתב דבלאו זה גם אומות העולם חייבים בזה לפי שהיא [איסור תאוות ממון] ענף למצוות גזל

ג] ואמנם בהא כיוונה בחכמתה לדעת עליון שאסור גם הנגיעה בעץ כהרחקה לאכילה וכל טעותה היתה במה שהוסיפה באיסור הנגיעה ג"כ **עונש מיתה** ולא כן הוא, דאף שכונת הבורא היתה שלא יאכלו ולא יגעו [כהרחקה כנ"ל] מ"מ **דין מיתה נאמר רק על גוף האזהרה של איסור אכילה ולא על הסייג דנגיעה** [והיא שהוסיפה באה עי"ז לחסר ולעבור על ציווי ה'] **וטעמא דמילתא**: דהכא על הסייג לא היה דין מיתה [ואילו בשאר סייגים דב"נ לדעת החינוך יש בהם דין מיתה כמו בגוף העבירה שאסורה להם] לפי מה שהתבאר לעיל [סי' ט סק"ה בפרק ב' פסוק טז] דחלוק ענין המיתה שכתוב על איסור אכילת עץ הדעת מתורת עונש מיתה שיש בז' מצוות ב"נ. דבז' מצוות ב"נ המיתה הוא מתורת **עונש** [ככל תורת עונשין בתורת ישראל רק לב"נ יש גדרי עונשיהן המיוחדים], ומשא"כ מיתה על אכילת עץ הדעת הוא ענין אחר **שמציאאות אכילה זו מביאה את האדם למצב אחר בדרגת בריאתו וזה מביאו למציאות מיתה** [והכרחנו זאת מחיות ובהמות שבפשטות לא הוזהרו לא לאכול ובכ"ז מתו באכילתם דזהו ענין מציאות ולא גדר עונש עי"ש].

וע"כ רק בז' מצוות ב"נ שדין מיתה שלהם תורת עונש הוא על האזהרה אמרינן דאותו דין עונש מיתה קיים אף בסייגים ובהרחקות שמצוים בהם [כמש"כ החינוך הנ"ל] משא"כ הכא שענין המיתה הוא מציאות זה שייך רק באכילת שמשנה עי"ז טבע יסודות האדם [כמו שהסביר זאת הר"ן בדרוש אן ולא עי"י נגיעה בעץ. וזו היתה

טעותה של חוה שחשבה שהכא גדר האיסור לא לאכול שווה בגדרו לכל תורת ז' מצוות שהמיתה בהן הוא עונש על האזהרה ועל המרידה בציווי ה' וע"כ הוסיפה שיש גם בסייג דנגיעה דין "עונש" מיתה ועי"י הוספה זו באה לידי עבירה, אע"פ שבאמת כיונה לדעת עליון שאסור הנגיעה מדין סייג והרחקה.

ד] ובזה מיושב הערת המנ"ח [מצוה תנד] שהעיר במה שגיננו חז"ל את ההוספה של חוה אע"ג דצריך לעשות סייג עי"ש] ולזה ניחא דמ"מ לא היתה צריכה להוסיף על הסייג שלה את עונש המיתה וכמו שנתבאר.

ה] בדרך נוספת יש להסביר [והוא כנ"ל אבל בשינוי קצת] די"ל דסברה חוה שאמנם יש איסור גם בנגיעה ומטעם סייג כנ"ל אבל ידעה שאין חיוב מיתה על הנגיעה. וכן יש לדייק מלשון חוה האמור במקרא "לא תאכלו ולא תגעו פן תמותון" ויש לדקדק בלשון "פן" תמותון שמשמעותו הוא לשון ספק והרי נאמר להם בצורה ודאית שימותו ביום אוכלם וא"כ היה לה לומר "כי" תמותון בלשון ודאי? אמנם כך יש לפרש דבריה. דמילת "פן" [תמותון] מוסבת על הנגיעה שהזכירה חוה וכך אמרה: דא' אמר לא תאכלו וגם לא תגעו "פן" תמותון היינו מה שנאסרה לנו נגיעה מחשש שמא נמות עי"י האכילה [שו"ר כעינ"ז בנצי"ב] וזה היה הוספה שהוסיפה חוה שכן באמת לא נאמר להם כלל תוספת סייג זה של נגיעה.

[ומה שנתפתתה חוה ע"י דבור הנחש באומרו שאם נגיעה לא הזיקתה הכי נמי האכילה אע"פ שידעה שבנגיעה לא הוזהרו, מ"מ אולי טעתה בחושבה שבכ"ז

היתה צריכה להרגיש ע"י נגיעתה בעץ האסור איזה מיחוש ומכאוב או כעין טעויות כאלו וכבר פי' כן מהמפרשים].

ביאור טענת הנחש בהסתתו

כי יודע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע [ג, ה]

ופירש"י: והייתם כאלקים יוצרי עולמות, עכ"ד. ונראה דטענת הנחש היתה שיש ב' דרכים לעבודת ה' דרך א' שהרע מבחין לליבם וכמצבם עתה, וכמו שהסברנו לעיל באורך [בסי' יא בפרק ב פסוקים טז] ענין הבחירה בזמנם קודם החטא. ודרך הב' עבודת ה' יותר קשה באופן דהטור' מעורבב בקרבם וטען להם שעדיף שיהיו במצב של עבודה קשה טפי והנסיון גדול והשכר בהתאם דלפום צערא אגרא [ופיתה אותם שהאיסור רק לתועלתם שלא יתקשו בדרך הזו בעבודת ה' אבל האמת אדרבא עדיף להם לעמוד במלחמת היצר כשהוא בליבם פנימה להיטב להם באחריתם] ויהיה הפירוש בקרא "יודעי טוב ורע" על דרך

[וע"ז כתיב [קהלת ז, כט]: "אשר עשה האלוקים את האדם ישר- והמה בקשו חשבונות רבים" ופירש"י שם: אשר עשה הקב"ה את אדם הראשון ישר והמה אדם וחווה כשנעשו שנים בקשו חשבונות מזימות ומחשבות של חטא" עכ"ל שם, היינו להתחכם כביכול בעבודת ה' כנ"ל וע"ע מש"כ לקמן פרק ג, יז בסי' טז סק"ה במאמר קללת הפרנסה]

ויתכן שזהו גם המובן בד' רז"ל שאמרו [חולין ה, ב]: "אדם ובהמה תושיע ה'" אמר רב יהודה אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמם כבהמה" והיינו דעל אף חכמתם בדעת ה' ומבינים שיש כל מיני מעשים שיכולים להביאם לידי דבקות מ"מ מבטלים דעתם ורצונם אל ציווי הקב"ה במצוותיו ולא מתפרצים לעלות אל

והאדם "ידע" שהוא לשון "חיבור" והכי נמי הכא "יודעי" טוב ורע שיהיה הטור' בקירבם ויהיו מחוברים ודבקים בו ולא מבחין כהשתא [וכמו שהארכנו לעיל בביאור דרגתם ומצבם]. ומה שכ' רש"י "יוצרי עולמות" אין הפירוש כפשוטו חלילה [שזה אינו מן הדעת] רק הפי' כמש"כ הנפש החיים שכל מעשי האדם

הקודש שלא כדת. ויעו"ש ברש"י שכתב
 "שהן ערומים בדעת" "כאדם הראשון".

ויש לדקדק בלשון רש"י למה לא פירש
 כפשוטו את דהג"מ דאדם אלו אנשים
 שיש להם דעת ומשימין עצמם כבהמה ומה
 זה שנקט דוגמא דוקא **כאדם הראשון**? ויש
 לומר בדרש"י [עכ"פ ככונה שניה] על פי
 מה שביארנו לעיל בכונת מאמר זה, דמשבח
 את מי שמבטל דעתו בפני ציווי ה' ולא
 מתפרץ כנגד ציווי ה' אף אם חושב
 שמעשהו יביאהו לידי דבקות יותר ועבודת
 ה' עליונה וע"כ נקט רש"י דוגמת אדם
 הראשון שהוא ראש וראשון למי שאינו כן
 שהרי כאשר אכל מעץ הדעת התחכם

ותאכל ותתן גם לאשה [ג, ו]

ברש"י: "גם" לרבות בהמה וחיה ובש"ח
 שם כ' שלכן נקנסו אף הן במיתה.
 ע"כ והנה לכאורה צ"ל דגם הנחש אכל
 שהרי גם עליו נקנסה מיתה [אע"ג שלא
 כתוב זאת להדיא בעונשו], וצ"ב והרי הוא
 רצה שהאדם ימות והוא ישאנה כד' חז"ל
 א"כ בודאי נזהר שלא לאכול בעצמו דידע

גם לאשה עמה ויאכל [ג, ו]

כתב רש"י: "גם" לרבות בהמה וחיה.
 ונראה דה"ה דגים שגם עליהם נגזר
 מיתה באכילת עץ הדעת ובע"כ שאף הם
 אכלו כבהמה וחיה, וכן מבואר בחי' הר"ן
 [שבת קח, א] בספק הגמ' אי פסקא זוהמא
 מהדגים "הנכון בספק הגמ' דכשבא נחש על

לחשוב שעי"ז אדרכא יתעלה טפי וזה שכ'
 רש"י דכאן משבח את מי ששכלו כאדם
 הראשון ואינו מחפש חשבונות הרבה אלא
 הולך בתמים לעשות רצון קונו בביטול
 הדעת.

ואולי גם זה בכלל מש"כ בספרי חכמי
 האמת דאברהם אבינו בא לתקן
 חטאו של אדם הראשון והיינו כמש"נ דזה
 היה תוכן חטאו דאדם שחיפש חשבונות
 הרבה ואילו מעלת אברהם אבינו היתה
 שביטל חשבונותיו ומחשבותיו הרוחניות
 כלפי רצון הקב"ה ועשה הכל בתמימות
 כדבר ה' אליו אתהלך לפני ואהי' תמים,
 וכמש"כ לקמן בפ' וירא בסי' מה.

שהדבר מזיק ומסוכן? ונראה דהנחש אף
 שלא אכל מהפרי מ"מ נקנס במיתה והיינו
 טעמא דזהו עונשו של המביא תקלה כדתנן
 בסנהדרין נד. שנסקלת הבהמה [שבא האדם
 עליה] משום תקלה וכבר כתבו תוס' [סנהדרין
 כט, א] שנחש נענש [בכל עונשו הכתוב
 בקרא] משום דין זה שבא תקלה על ידו.

חזה הטיל זוהמא עלי' ועל כל בריות
שבעולם היינו אף על הדגים ובהר סיני
 פסקה זוהמא זו והספק [שם בגמ'] אם אף
 הדגים שלא היו בהר סיני פסקה זוהמתן זו
 עי"ש.

וישמעו את קול ה' מתהלך בו' ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' [ג, ח]

רגליו ולא היה מתיירא כיון שחטא כששמע קול הדבור נתיירא ונתחבא" ונראה הביאור בזה, דהנה מצינו גבי אברהם אבינו [לקמן יז, ג] ויפול אברהם על פניו ופירש"י ממורא השכינה שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת עליו, וביאר המש"ח שם דכל זמן שלא נצטוה על המילה לא היתה הערלה מאוסה ויכל לעמוד בשומעו דבר ה' אבל אחר שנצטוה על המילה היתה הערלה מאוסה והפריעה לו לעמוד בשומעו דבר ה' ולכן ויפול על פניו עכ"ד, הרי לנו שחלות שם "ערלה" מפריע לנביא לעמוד בשומעו דבר ה' וכן הדבר גבי אדם הראשון שחלות "ערלה" הפריע לו שלא יכול "לעמוד" בשומעו דבר ה' מתהלך בגן וזהו מה שאמרו בשהש"ר הנ"ל שקודם שחטא היה אדם "עומד על רגליו" בשומעו דבר ה' דלא היה לו עדיין מציאות ערוה ואילו אחר שחטא "היה מתיירא ומתחבא" פי' שלא יכל כבר לעמוד ולשמוע ואדרבא "התיירא" ממורא שכינה [וכלשון שהבאנו גבי אברהם אבינו שנפל "ממורא שכינה"] והתחבא.

ביאר הגרי"ז כאן טיבה של התחבאות זו שהיתה כדין דע"י החטא נתחדש בהם דין "ערוה" שלכן עשו להם מיד חגורות לכסות ערוותם אמנם כאשר שמעו דבר ה' מתהלך בגן ונמצאו כעומדים בפני המלך לא סגי להם בכיסוי ערוותם אלא בעינן נמי בכיסוי הלב כבתפילה [שג"כ מוגדר ברש"י ברכות כה, א: "כעומד לפני המלך"] ע"כ התחבאו בתוך העץ לכיסוי ליבם וזהו מה שאמר אדם "את קלך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא", היינו שהיה לו מורא שכינה כעומד לפני המלך ולכך התחבא וע"ז היתה תביעת הקב"ה מה שנתחדש אצלו דין ערוה שלא היה לו לפני"כ שנצרך להתחבא וש"י. [וכבר קדמו סבו הנצי"ב בפי' העמק דבר].

ויש להוסיף בזה דברי חז"ל [שהש"ר ג, ה] "עד שלא יחטא האדם נותנים לו אימה ויראה והבריות מתפחדין הימנו כיון שהוא חוטא נותנין עליו אימה ויראה ומתפחד מאחרים תדע לך שכן, עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול הדבור עומד על

ויאמר האדם: האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל [ג, יב]

ראוי לעבור על מצוותי בעבור עצתה, עכ"ל. נראה להרחיב ולבאר דברי הרמב"ן. דידוע במדרשים גודל חכמת אדם הראשון ומובן שכך היתה גם חכמתה של חוה שהרי נעשתה לו לעזר כנגדו ובודאי שהיתה

כתב רמב"ן: כלומר האשה אשר אתה בכבודך נתת אותה לי לעזר היא נתנה לי מהעץ והייתי חושב שכל אשר תאמר אלי יהיה לי לעזר ולהועיל, וזהו מה שאמר בעונשו כי שמעת לקול אשתך שלא היית

שקולה לו בחכמה [עי' לקמן בשם הגר"א] ואמנם גם גדולה ממנו בבינה כדבריהם ז"ל שבינה יתירה באשה וע"כ סבר אדם הראשון שעליו לשמוע בקולה כי גדולה היא ממנו [וכדרך שאמרו חז"ל אצל שרה שגדולה מאברהם בנבואה וכל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כתיב] ובודאי מצאה היא שערי היתר לדבריה. (ויעוי' באור החיים כאן שכ' דטענת האדם היתה שסמך עליה שלא תכשילו) ואמנם זו היתה טעותו דאמנם כן בענינים גשמיים יכול לסמוך עליה אבל לא כן בדברים השייכים למצוות ולרוחניות בזה אדרבא צריך לחקור בעצמו עד כלות.

מעשה נבין היטב מש"כ הגר"א [באדרת אליהו] שקודם החטא אדם וחווה היו שוים במדרגתם השכלית והרוחנית לא כן אחר החטא ירדה האשה ממדרגתה ותהי רק

"אם כל חי" עי"ש. ומשום שכל החטא היה ע"י שסמך אדם הראשון על חכמתה ודעתה של חווה גם בענינים רוחניים לפיכך קבע הבורא אחר החטא את הסדר הנכון ביניהם. שאדם מעתה יהיה השולט והמכריע בענינים רוחניים דמעתה בדרגתם הרוחנית אינם שוים עוד.

והנה אמרו בגמ' [ב"מ נט, א] דבענינים הנוגעים לשמיא דעתו של האיש קובעת בבית ובענינים דעלמא דעתה של האשה מכרעת בעניני הבית. ונראה דדבר זה נעוץ בגזירתו של מלך כאן בפרשתינו דאמנם קודם החטא היו שניהם שוים גם בדרגתם הרוחנית והכרעתה היתה שווה לשלו אבל אחר החטא נקבע דמציאות רוחניותה פחותה משל האיש וע"כ דעתו בענינים רוחניים היא הקובעת בביתם. [ועי' רמב"ן פרק ג' פסוק טז ד"ה והנכון בעיני].

סימן יד

בחטא הכשלת חווה לאדם

ויאמר כו' המן העץ אשר צויתך לבלתי אכול כו'. ויאמר ה' לאשה מה זאת עשית כו'. ויאמר ה' אל הנחש כי עשית זאת כו'. ולאדם אמר כי שמעת כו' ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל [ג, יא-יז]

יש כאן דקדוק בלשון התורה. דגבי האדם מודגש בדבר ה' אליו מה שעבר על הציווי שנצטווה לא לאכול, ואילו אצל חווה והנחש לא הוזכר זאת בדבר ה' אליהם מה שעברו על הציווי ורק כתוב "מה זאת עשית" וכן אצל הנחש "כי עשית זאת"

וקצת צ"ב הרי גם האשה נצטווה שלא לאכול וכמו שכתב הרמב"ן [פרק ג פסוק יג]: "מה זאת עשית לעבור על מצוותי כי האשה בכלל אזהרת אדם כי היתה עצם מעצמיו בעת ההיא" וכ"כ החזקוני בפסוק טז בשם המדרש. וכן יקשה לפי הפרדר"א שהבאנו

לעיל שאף החיות נצטוו לא לאכול א"כ
למה לא הוזכר זאת בקראי בטענה על חוה
והנחש?

ועיין ברמב"ן [פסוק יג] שכתב "ולא אמר
באשה ותאכלי מן העץ" כי היא
נענשה על אכילתה ועל עצתה כאשר נענש
הנחש ועל כן אמרה "הנחש השיאני ואוכל"
כי העונש הגדול על האכילה". הנה להדיא
שהרמב"ן הקשה דיוק זה למה אצל האשה
יש שוני בלשון הבורא בטענתו אליה מאשר
אצל אדם הראשון דאצלה לא נזכר להדיא
חטאה שהיא אכלה ועל"ז עונה הרמב"ן כי
היא האדם נענש רק על זה שעבר ואכל
והאשה על האכילה ועל "עצתה" ונראה
כונתו דעל כן טענת ה' "כי עשית זאת"
פירושו כי עשתה כפליים לחטא [ואולי יהיה
זה גם הביאור אצל דבר ה' לנחש "כי עשית
זאת" היינו ג"כ כפליים לחטא האכילה
והעצה הרעה. והרמב"ן כ' דהאשה נענשה
"כאשר נענש הנחש" ולכאורה כונתו לזה
דגם הנחש חטא בשתיים עצם האכילה
האסורה והעצה ונמצאו חוה ונחש שוים
בחטאם, וזה ודאי יעלה שפיר לפי ד'
הפרד"א שאף החיות נצטוו שלא לאכול
דאל"כ אין להשוות נחש לאשה וכמו
שנתבאר.

ומה שכתב הרמב"ן: "ועל כן אמרה
האשה הנחש השאני ואוכל, כי העונש
הגדול על האכילה" לכאורה כונתו כך.
דהנה האשה מתנצלת בדבריה רק על מה
שאכלה והרי הקב"ה טען לה במילת
"עשית" גם חטא עצתה לתת לבעלה
המאכל וע"ז לא ענתה כלום? וע"ז כתב

רמב"ן דעיקר העונש הוא על האכילה ועל
זה התנצלה. [אף שעל ענין עצתה הרעה
לאדם לא התנצלה כלום].

אח"כ כתב הרמב"ן: "והנה מכאן נוכל
ללמוד עונש למחטיאי אדם בדבר
כאשר למדונו רבותינו בפסוק ולפ"ע לא
תתן מכשול". פי' דחוה נענשה מלבד על
אכילתה גם על עצתה הרעה שנתנה לאדם
ויסוד החטא בזה הוא שהכשילה את אדם
בדבר האסור לו והרי לן עונש על הכשלה
בחטא. והנה מה שנענשה על לפ"ע אע"ג
דאינ"ז בכלל ז' מצוות ב"נ נראה דהגדר
בלפ"ע אינו לאו כללי בלבד שלא להכשיל
באיסורין, רק הוא חלק מכל איסור פרטי
דמחלקי כל איסור בתורה הוא גם שלא
להכשיל את השני באיסור זה וכמו שמצינו
שהי' צד בראשונים [ע' נ"י ס"פ בן סורר יח, א
בד' הרי"ף] דלפ"ע דג' עבירות חמורים טפי
ונחשבים ג"כ כאביזרייהו דידם ומשום
דהכשלת ע"ז מחלקי איסור ע"ז היא [אמנם
הרמ"א יור"ד קנז ס"א הסיק לקולא] וכן על
דרך זו כיון דנאסרו לאכול מעץ זה כלול
בזה גם שלא להכשיל מי שהוזהר על זה.

והנה לולי דברי הרמב"ן [שנענשה על
הכשלה שהוא גדר לפני עיור] היה
אפ"ל ב' גדרים אחרים במה שנענשה על
שנתנה לאדם לאכול. אופן א' דהנה מצינו
בתוס' [סנהדרין כט, א] שכתבו שמה שהנחש
נענש על הסתה [אע"ג שלא הוזהר שלא
להסית] זהו משום שבאה תקלה על ידו.
וכנראה דכונתם כהא דמצינו במשנה
[סנהדרין נד, א] דהבא על בהמה היא נסקלת
משום שבאה תקלה על ידה והכי נמי הנחש

נענש משום הא. והנה גדר זה של עונש משום תקלה מצינו לא רק בבע"ח אלא אף באדם עי' רמב"ם [הל' איסור' ב פי"ב ה"י] ובאור החיים [ס"פ בלק]. ולפי"ז כשם שהנחש נענש בעצתו הרעה משום שבאה תקלה על ידו כד' תוס' הנ"ל הכי נמי האשה ב"עצתה הרעה" לאדם יש לעונשה משום הא שבאה תקלה על ידה.

דרך שניה היה אפשר לומר בהסבר חטא חוה ועונשה במה שנתנה לאדם לאכול דהנה א' מז' מצות ב"נ הוא דינין ודעת הרמב"ם בהל' מלכים דענינו שהרואה ב"נ שעובר על א' מו' מצות ב"נ ולא דנו חייב [הרואה] מיתה. וא"כ ברור הדבר מק"ו דב"נ שמכשיל את חברו הב"נ באיסור הרי המכשיל עובר על דינין שלא די שלא מנעו מהאיסור ולא דנו ע"ז אלא עוד הכשילו שיחטא וא"כ חוה שעשתה כן י"ל דעברה על איסור דינין דב"נ. אך נראה דאינ"ז נכון

ויאמר ה' אל הנחש כו' [ג, יד]

בגמ' [סנהדרין כט, א] אין טוענין למסית כו' מנין מנחש הקדמוני. ומסית היינו לע"ז עירש"י והא דנחשב הסתת הנחש הסתה לע"ז כ' החזקוני כאן מדקאמר הנחש "והייתם כאלוקים" [וכ"כ בס' מרגליות הים בסנהדרין שם אבל יל"ע דבתרגום אונקלוס ואבן עזרא ועוד פי' "והייתם כאלוקים" היינו כמלאכים ולפי"ז לכאורה אין כאן כפירה. וצ"ע] ועי' בגמ' [סנהדרין לח, ב] אדם

שכן כ' הרמב"ם שאשה לא דנה [אף בב"נ] וא"כ אינה מצווה בדינין ולבד מהא כבר כתבתי [פ"ב פסוק טז בס' יא] שנראה שבז' מצוות נצטוו אדם וחוה רק אחר אכילת עץ הדעת וממילא אזלא לה הסבר שני זה וראשון נראה עיקר.

[ובעיקר מה שנראה מהרמב"ן שאצל האשה היה חטא כפול וגדול מאצל האיש נראה בזה להסביר מה שכתבו בתוס' [סנהדרין נח, ב ד"ה מפני], דחוה היתה צריכה למות מיד כשאכלה ולא מתה כדי שתעמיד המשך הדורות עי"ש, ומפשט לשונם נראה דרק אצל חוה אמרו כן שהיתה צריכה למות מיד ולא כלפי אדם, וצ"ב מאי שנא הרי אדרבא הוא בעיקר נצטווה שלא לאכול ולא היא? אמנם יש להסביר דברי התוס' עפ"י האמור ברמב"ן שחטאה היה כפול וחמור טפי.

הראשון "מין היה" וברש"י שם "נוטה לע"ז היה" [והיינו בשעת אכילתו דאח"כ היה חסיד גמור עי"ש בס' מרגליות הים], אבל יעויין בפ"י הר"ח שם בדל"ח שכתב דמש"כ דמין היה כך היא טענת המינין אבל חכמי הש"ס ח"ו שאומרים כן על אדה"ר ויעו"ש ביד רמה שהביאו וכ' דלשון הגמ' לא משמע כן.

ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה [ג, יד]

בגמ' [בכורות ח, א] פירשו חז"ל ענין הקללה לגבי עיבור הנחש שהוא יותר מהחיה והבהמה עי"ש ויתכן דפירשו כן לענין העיבור ולא לענין משום דמסתבר דכשם שהאשה התקללה להדיא בצער העיבור אף הנחש כן.

וראיתי להביא כאן הערה נפלאה מס' זרע שמשון זי"ע שהעיר הנה האדם חוה והנחש שלשתם חטאו בענין אכילה והי' ראוי שיהי' עונשם ג"כ מידה כנגד מידה בעניני אכילה, ואמנם גם אדהר וגם הנחש כתוב במקרא במפורש שנתקללו שניהם בעניני אכילה ועפר תאכל.. בזעת אפך תאכל לחם. אך האשה נתקללה במקרא בענין הריון ולידה ולא בעניני אכילה ואיפה כאן ענין עונשה בגדרי מידה כנגד מידה?

אמנם הביאור הוא: עפי"ד חז"ל [שבת קמו, א] שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמא וזה גרם לה שתאכל מן העץ על דרך עבירה גוררת עבירה נמצא שהאשה חטאה בשתי עבירות [בביאה אסורה עם הנחש והאכילה] לזה נאמר לה ארבה עצבונך שיש לך זוהמת הנחש בבטנך [שהביאתה לאכול] וממילא נגזרת נמי אחר קללת האדם בעצבון תאכלנה שזה גרם לאדה"ר הקלקול [נמצא שכן נענשה בכללי מידה כנגד מידה שעל עוון הביאה עם הנחש נענשה בצער הריון ולידה ועל האכילה שנגרם מזה נכללה בקללת בעצבון תאכלנה] וכן הנחש נענש בכפילא על ב' עוונותיו על הביאה שבא על חוה נענש שעיבורו ז' שנים ועל שגרם האכילה לחוה נענש שעפר יאכל, ומה נאים הדברים.

ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחנך תלך ועפר תאכל [ג, יד]

בגמ' [בכורות ח, א] איתא דקללה זו ענינה שימי עיבורו של נחש ז' שנים כפול ז' מכל עיבור בהמה. עוד איתא שם דכל בע"ח משמשינ פנים כנגד עורף חוץ משלשה, אדם נחש ודג הואיל ודברה שכינה עימהם. [בנחש נאמר כאן ויאמר ה' אל הנחש ובדג נאמר ויאמר ה' לדג לפלוט את יונה הנביא, רש"י]. וברבינו גרשום [שם ע"ב] איתא עוד דכיון שמשמש נחש פנא"פ כאדם ע"כ גם משמש אף בימי עיבורו כאדם [ולא כשאר בע"ח] ולכאורה המשמעות בדברי

הגמ' הוא שעל ידי זה שדיבר הקב"ה עם ג' אלו הוי חשיבי ולכן משמשים פנים א"פ. אך זה צ"ב דזה ניחא גבי אדם ונחש שאפ"ל דמכאן ואילך שדבר עימם ה' החלו לשמש פא"פ אבל דג שלא מצינו שדיבר עימו ה' אלא בתקופת יונה האם נימא שרק מאז התחיל לשמש פא"פ, וע"כ צ"ל דכשם שבדג מעולם היה כן ששימש פא"פ הכ"נ בנחש ואדם כן וא"כ צ"ב מאי דאמרה הגמ' דמשום שדיבר הקב"ה עם ג' אלו השתנו למעליותא, והעיקר הוא מה שצ"ב

דלכאורה מדברי הגמ' נמצא דעתה בדבר ה' אל הנחש **התחדש** לא רק קללות ועונש לנחש אלא אף זכה לכמה מעלות רמות כאדם [שישמש פנים אל פנים כאדם ושישמש גם בעת עיבורו] וכל זה ע"י שהקב"ה דיבר עימו, ואיך יתכן שיזכה אותו רשע [כלשון הגמ' בכורות שם] **בעת הקללה למעלות ושכר** על חטאו הגדול? [והלוא הקב"ה יכל לתת לנחש את עונשו באופן שלא ידבר עימו ישיר ואז לא יקבל הנחש את מעלותיו הנ"ל שזכה משום שהקב"ה דיבר עימו אלא יאמר לאדם וחזה על עונש הנחש].

ונראה דהביאור בדברי הגמ' כך, דהלוא איתא במדרשים שמעיקרא הנחש היה במעלה גדולה יותר **מכל הבע"ח** בדיבורו ובהילוכו ועוד הרבה וכשנענש נתמעט ממעלותיו ונתקלל וא"כ יתכן לומר

ועפר תאכל

בגמ' [יומא עה, א] עה"פ "ונחש עפר לחמו", ר"א ור"א חד אמר אפי אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר וחד אמר אפי אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר.

והנה אם נפרש שהנחש אין לו טעם במאכליו רק כטעם עפר בלבד איך נבין דיני גילוי שאמרו לנו חז"ל בכ"מ

דמעיקרא טרם חטא הנחש שימש כמו בנ"א פנים כנגד פנים וכן שימש בעיבור כאדם, [וכבר אז הי' לא כשאר בע"ח] אלא שע"י חטאו היה צריך להיות דגם בזה ישתנה הנחש לרעה וע"ז אמרי' דכיון שהקב"ה דיבר עימו להודיע לו את עונשו בפניו הרי בזה גופא **מוכח שבענין זה** לא נתמעט ממעלותיו הקודמות **והמשיך** לשמש פנים כנגד פנים כאדם ורק בשאר הקללות נתקלל בעיבור ז' שנים ועוד, **נמצא** דאין הפי' שבעת הקללות זכה הנחש לכמה מעלות חדשות מעתה אלא רק שמעלות הללו שהיו עימו מימים ימימה נשארו וכשם שאדם ודג מעולם שימשו פא"פ וידעינן זאת ממה שה' דיבר איתם, שזה רק הוכחה לכך שמעלתם רבה על שאר בע"ח בענין זה הכ"נ בנחש מזה שדיבר ה' עימו זה הוכחה שגם הנחש נשאר שונה משאר בע"ח למעליותא בזה.

בש"ס בבלי וירושלמי [תרומות פ"ח] שיש מאכלים מסוגים שונים שמתרחק מהם הלוא בכולם טועם טעם אחד של עפר ולמה ירחיק ממאכלים מסוימים? י"ל או שבחוש אחר [מלבד חוש טעם] מבחין להתרחק מהם או שנאמר שאף שודאי שיש לו חוש טעם במאכלים שונים מ"מ תמיד טועם בכל דבר בנוסף טעם עפר.

סימן טו

ביאור האיבה בין האדם לנחש

ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעה כו' [ג, טו]

עיין ברכינו בחיי שהעיר על האי קרא "אין לנו איבה עם הנחש יותר מבשאר שרצים" וכונתו להעיר, מהו האיבה המיוחדת שיש בין האדם לנחש יותר מבשאר שרצים ובע"ח. והיינו דכך הוא הטבע דכל בע"ח המסכן את האדם וכ"ש אם הרג אדם הרי שבנ"א מסלקים אותו מהעולם ומרחיקים אותו ואף דין תורה הוא כדכתיב ובערת הרע מקרבך ואמרו בחולין קלט ע"א דעוף שהרג את הנפש בעי לאתויי לבי דינא לקים בו ובערת הרע כו'.

ונראה לבאר את משמעות האי קרא דינא קמ"ל וזה עפ"י דברי הרמב"ם [פ"ה מהל' סנהדרין ה"ב] כתב דחלוק דין נחש שהמית אדם משאר חיות ובהמות שהמיתו אדם, דבכולן צריך בי"ד שיפסוק להן דין מיתה ואילו נחש שהמית אדם כל המוצאו הורגו בלא פסק בי"ד [ועי"ש נו"כ שם ששו"ט בדבריו הסוגיא] וי"ל שדין זה המיוחד בנחש הוא מחמת הקללה שכתוב בהאי קרא שנחש השתנה דינו משאר בע"ח גם בהא. שאיבה יש בין האדם לבינו דכאשר הנחש ישופנו בעקב וימית עי"ז [כדברי רש"י בפסוק] הנה האדם ישופנו בראשו ויהרגנו גם בלא צורך בבי"ד כשאר בע"ח

אלא דהותר דמו לכל א'. וייתשב בהא הערת הר' בחיי. [ושו"ר בס' צפנת פענח עה"ת ובס' מרגליות הים [סנהדרין טו, ב] שכתב דמקור הרמב"ם לחילוק בין הנחש לשאר בע"ח הוא מהאי קרא. אלא דהם קיצרו ובדברינו נתבאר היטב].

וראיתי לציין פירוש נחמד שראיתי ביישוב הערת ר' בחיי הנזכר והוא בספר "בעי חיי" לגאון האדיר רבי יעקב שור אב"ד קיטוב [עי"ש שהגאון "שואל ומשיב" בהסכמתו לספר כתב שהמחבר הפליא לעשות ואף הוא השתדל להוציאו לאור] וז"ל הביאור [באיבה המיוחדת בין האדם לנחש] לפי ד' הגמ' [סנהדרין נט, ב] שהנחש היה מעותד להיות שמש גדול לאנושות להביא מצפון ומדרום דברים יקרים שבעולם ואחר שנענש הפסיד האדם שמש מצוין זה. ולפי"ז מובן בפשטות האי קרא דכיון דהנחש היה מיוחד משאר שרצים לשמש האדם ועתה אחר העונש הפסדנו אותו הנה יש בנחש ייחוד של הפסד שאין בשאר השרצים דמעתה ישרוד איבה בינו לאדם ויהיו מרוחקים הנחשים מחברת בנ"א לא כפי שהיה צריך להיות מעיקרא. עכ"ד.

אל האשה אמר הרבה כו' [ג, טז]

צ"ע דגבי הנחש והאדם מקדים ה' לדברי העונש **"כי עשית זאת"** וכן **"כי שמעת לקול אשתך"** היינו נתינת טעם לקללה ואילו אצל האשה לא כתוב בלשון זה [היינו **"כי אכלת"** או **"כי שמעת לקול הנחש"** כו'] רק מיד כתוב עונש הקללה. וצ"ב הטעם. ואולי משום דאצלה שאכלה בראשונה מפרי האסור ועוד נתנה לאדם מהפרי א"צ להסבר מיוחד מה שיש להענישה דאין לה הוראת היתר מבוססת ורק אצל האדם ואצל הנחש שהיה להם איזה הוראת היתר לאדם מה ששמע בקול אשתו וכפי שטוען להקב"ה **"האשה אשר נתתי עמדי היא נתנה לי ואוכל"**, [וכהסברים הרבים שכתבו המפרשים בביאור טענתו: שחשב שהיא נעלה ממנו בדעתה וכמו אצל אברהם אבינו ששמע בקול שרי אשתו והסברים נוספים עיין באדרת אליהו להגר"א ועוד] וכן הנחש שהיה לו טענת דברי הרב ודברי תלמיד מי שומעין כדברי הגמ' [סנהדרין כט, א] להם צריך הקב"ה להדגיש **"כי עשית זאת"** דאין טענתו טענה וגם אין טוענין למסית וכן אצל האדם נאמר **"כי שמעת לקול אשתך"** שאין לקבל תירוצו ששמע לקול אשתו, ופשוט.

[והנה] כתבו חז"ל דתיבת **"כי"** משמשת ד' פנים אי דלמא אלא דהא, ולדוגמא כתב רש"י לקמן [פ' וירא יח, יד] גבי **"ותכחש שרה כי יראה"** דכי יראה משמש לפי שיראה

ומש"כ אח"כ **"כי צחקת"** ענינו אלא כלומר לא כדברך הוא אלא שצחקת עכ"ל רש"י, וי"ל דגם כאן משמש תיבת **"כי עשית זאת"** וכן האמור **"כי שמעת בקול אשתך"** במשמעות כפולה א' במשמעות לפי שזה נתינת טעם לעונש וכן במשמעות אלא היינו דלא כמו שחשבתם שיש להם טענת היתר בהיסת הנחש או במה ששמע בקול אשתו אלא דרק עוון יש כאן בלא היתר כלל].

לאחר שנים ראיתי בס' זרע שמשון [לרבי שמשון חיים ב"ר מיכאל נחמני זי"ע] שג"כ עמד ע"כ וכ' לבאר בדרך אחרת מה שלא נאמר לחוה **כי שמעת לקול הנחש!** שהרי כונת הנחש היתה רק שחוה תתן לאדה"ר לאכול וימות ויוכל הנחש לשאת את חוה והיא לא עשתה כך אלא מקודם אכלה בעצמה ורק אח"כ נתנה לאדה"ר לאכול א"כ אכילתה בעצמה מהעץ היתה בניגוד לרצון הנחש אלא עשתה זאת ברצונה ולפי הבנתה מדברי הנחש [וא"א לומר ע"ז כי שמעת לקול הנחש וכיון שכבר עברה ואכלה שלטה בה זוהמת החטא ועבירה גוררת עבירה ונדבקה בנחש [ומשא"כ אדה"ר שאכל היה זה רק מחמת ששמע בקול אשתו ששיכנעה אותו לאכול וע"כ נאמר לו כי שמעת לקול אשתך עכ"ל ורש"י].

הרבה ארבה עצבונך והרנך...

פירש"י: "עצבונך" זה צער גדול בנים, 'והרנך' זה צער העבור, 'בעצב תלדי בנים' זה צער הלידה, וכ"ה בגמ' [עירובין ק, ב] ולכאורה למה הקדים הכתוב קללת צער גדול בנים לקללת צער עיבור והריון היפך הסדר בטבע? אמנם כיון דחיה התעברה וילדה את קין ותאומתו עוד טרם החטא [כדברי הגמ' [סנהדרין לח, ב] שעה שמינית עלו למטה וירדו ד' עי"ש ובתוס' שם ועירש"י עה"ת עה"פ והאדם ידע את חוה אשתו שקאי לפני החטא] א"כ היה להם צער גדול בנים קודם צער עבור ולידה.

[מס' מרגליות הים לרבי ראובן מרגליות ז"ל סנהדרין לח, ב].

ויש להוסיף על הנ"ל אם נפרש דאף הבל נולד קודם החטא כדמשמע בגמ' [עירובין יח, ב] שאחר שחטא אדם פרש מאשתו ק"ל שנים, דמצינו [סנהדרין יט, ב] דאמרו על יעקב שהיה לו צער גדול בנים ולפי' תוס' שם היינו צער מחלוקת יוסף ואחיו ולפי"ז גם הכא מיד היה לאדם וחיה צער גדול בנים ממריבת קין והבל והריגתו ע"י ורק אח"כ צער עבור והריון לאחר ק"ל שנה בלידת שת].

סימן טז

מאמר בגזירת עמל הפרנסה לאנושות

וההנהגה המיוחדת עם העמלים בתורה

בעצבון תאכלנה כל ימי חיך... בזעת אפך תאכל לחם [ג, יז-יט]

א [האי "בעצבון" שבפסוק יז פירש"י [קהלת י, ט] דהוא לשון "יגיעה", וכ"כ רש"י [משלי יד, כג]: "עה"פ בכל עצב יהיה מותר": "בכל יגיע מלאכה יהי' רווח". וצ"ב דנמצא שכפל דברים לכאורה יש כאן, כי גם לשון הכתוב [פסוק יט]: "בזעת אפך" איירי על **טירחת** האדם בהשגת מזונותיו, וכפרש"י שם: "בזעת אפך לאחר שתטרח בו הרבה".

ב [ויתכן לומר דיש כאן ב' קללות שונות: א] גזירת **טירחה** מרובה להשגת צרכיו.

ב [שהשגת המזונות והפרנסה הזו **תבוא ע"י טירחא עם צער** וחוסר סיפוק ואדריבא זה היה עיקר הגזירה והקללה שיהיה נצרך לעבודה ואומנות שיש עימה צער. וא"כ ביאור ב' המקראות הם כך, דמש"כ [פסוק יז] "**בעצבון תאכלנה**" ענינו **בעצב** וברוגז יאכל פרי האדמה [וזה אמור בראשונה כי היא עיקר הקללה שמעתה יצטרך להתעצב לפרנסתו], ואילו מש"כ [פסוק יט] הקללה ענינה **הטירחה** ולכן אמר "בזעת אפך תאכל לחם", היינו **בטירחה ועמל הגוף** וב' קללות

נפרדות הן דיש אנשים שעמילים וטורחים ומאושרים בעמלם ויש שלא מאושרים ומסופקים בעמלם וזה אמור כאן במקראות דלהשגת לחמו גם יטרח וגם ייעצב בזה. [ולשון המצו"ד משלי יד, כג "עצב" גם העמל נקרא עצב כי עצב בעמל וזה כמש"נ. [ומצינו ברש"ש [כתובות ד, ב] דפירש הרבה ארבה עצבונך במובן של צער וז"ל שם: "הנשים מפני רכות לבן מתפעלות ומצטערות הרבה על צרה שלא תבוא יותר מהאנשים, ולכן לבן נשבר כאשר יעידון מהכתובים ומהנסיון וזה אצלי כונת הכתוב "הרבה ארבה עצבונך" דכל מאורע רע יעציבך ביותר" עכ"ד. והכי נמי נל"פ כאן [פסוק יז] בעצבון לשון צער כמש"נ].

[ויצוי' ברש"י [תהילים קכז, ב] עה"פ "שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אכלי לחם העצבים" דכתב רש"י בזה"ל, בעלי האומניות המשכימים ומאחרים למלאכתם ומתפרנסים בעצבון וביגיעה בלחם העצבים של טורח" עכ"ל, ומהו כפל לשונו של רש"י "בעצבון וביגיעה"? ומבואר כדברינו שזה קאי על ב' הקללות אשר נתקלל האדם שיאכל ויתפרנס א] ביגיעה וטירחה. ב] בצער הרוגז ואי סיפוק.

[ולשון רש"י [משלי פרק ה] על מש"כ בפסוק י' "ועצבך" יגיעך שנעצבת וטרחת בו" הנה כתב ב' ענינים שהעושר בא ע"י טרחת הגוף וצער הרוגז ושניהם רמוזים בתיבת "עצבך", והמה ב' הקללות שנתקלל האדם בפרנסתו כמש"כ, וכענינ' כתוב בביאור הגר"א [משלי י, כב] עה"פ "ולא יוסיף עצב עמה": "שעצבון

הוא שתי משמעויות אחת לשון טירחא והשניה לשון דאגה" והכל אחד שמי שיש לו טרחה וצריך ליגע הרבה הוא בדאגה" עי"ש ולדרכינו פעמים שהם ב' ענינים שונים וב' קללות נפרדות].

[ג] והכי תנן במשנה [סוף קידושין] לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר בידו שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות שלא עניות והעשירות מהאומנות אלא לפי זכותו, רשב"א אומר ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והם מתפרנסים שלא בצער ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי [לכאורה היינו בחטא אדה"ר ונתקלל בקללות האמורות כאן בפסוקים] עכ"ד.

והנה גם בע"ח נזקקים לטירחה ופעמים לטירחה רבה כדי לטרוף מזונותיהם ומה איפוא ההבדל בין אדם לבע"ח שמצביעה המשנה להבדל ביניהם [שהם מתפרנסים שלא בצער]? אמנם נראה מלשון המשנה שעיקר ההבדל נעוץ במה שבע"ח אין להם צער בהבאת המזונות ואילו האדם מתפרנס בצער, וצער זה כפול א] דאע"פ שטורח באומנות עדיין אינ"ז מבטיח לו פרנסתו ברויח שלא האומנות מכריחה את העושר כד' המשנה ועוד יש לו שפעמים רבות יש לו צער ואי סיפוק בעצם עבודתו שמתעסק לצורך מזונותיו, וזה לא נמצא אצל בע"ח, והסבר הדברים דמה שעוסק ברצונו אין לכנות פעולה זו כצער כגון המתעסק באיזה עיסוק להנאתו אף אם

יטרח הרבה בו אינו מרגיש בצער הטירחו ורק במה שנאלץ לעשות פעולה שתכליתה לאיזה דבר אחר מוגדר ע"י כצער ובוזה ההבדל בין בנ"א לבע"ח דבע"ח בעת שטורחים בצידה לצורך מזונותיהם אינו צער אצלם אף אם טורחים הרבה במהלך הציד כמו שהרבה גויים עוסקים במלאכת הציד להנאתם ושעשועם ואין הטירחו הרבה בזה להם לצער כלל אלא לתענוג עילאי משא"כ בנ"א נצרכים ונזקקים לצורך פרנסתם ומזונותיהם לעשות פעולות שאינם לרצון להם כלל ואין להם בזה סיפוק נפשי ונחת רוח אלא שע"ז מקוים שיזכו לממון שיביא פרנסתם וזוהי עיקר קללת הפרנסה שעליה אמרה המשנה "ואני מתפרנס בצער" וכמש"נ.

ד] והנה כאן במקרא [בעצבון תאכלנה ובזעת אפך תאכל לחם] נגזרה גזירת עמל לפרנסת האדם מה שאין לשאר בע"ח וכמו שאמרו בגמ' סוף מסכת קידושין לפי שקיפחתי את מעשי, ולפי"ז צ"ב מה שכתוב במקרא דתהילים הנזכר דמה שבעלי האומניות משכימים ומאחרים למלאכתם ומתפרנסים ביגיעה כן יתן ה' פרנסה למי שעמל בתורה, והלא גזירה זו דבעצבון תאכלנה וגו' לכאורה היא פרוסה על כל האנושות?

ומבואר מזה ומוכרח הוא, דעל מי שעמלו בתורה אין כלל גזירה זו דבעצבון תאכלנה וגו' שיצטרך לעמול לפרנסתו מתוך יגיעה ועיצבון.

ה] וביאור הדברים נראה, דהנה הקב"ה ברא מראש את אדה"ר באופן שלא

יצטרך לטרוח לפרנסתו וכשם שאיתא בחז"ל שהיו מלאכי השרת צולין לאדה"ר בשר וכו' והנחש היה צריך להיות משמשו להביא דברים יקרים מקצוי ארץ, אלא דהוא ע"י חטאו עם חוה שביקש חשבונות הרבה ואמר נהי' כא' יודעי טוב ורע וחשב עי"ז שיעבוד את הקב"ה באופן יותר נעלה וכמש"כ בסה"ק [וכמש"כ לעיל ג, ה בקרא והייתם כא' יודעי טו"ר] שינה סדר הדברים ושינה ההנהגה, וע"ז הענין נאמר במקרא [קהלת ז, כט]: "אשר עשה הא' את האדם ישר והמה בקשו חשבונות הרבה ופירש"י שם אשר עשה את אדה"ר ישר ומשנודגה חוה לו ונעשו שנים ונקראו המה בקשו מזימות וחשבונות של חטא עכ"ל, אמנם מי שפורק מעצמו עול החשבונות הרבים והולך ישר כאשר בראו אלוקים אינו בכלל אותה גזירה וקללה של בעצבון תאכלנה ובזעת אפך תאכל לחם, והם דברי הפוסקים בתהילים הנזכרים שהעוסק בתורה אינו בכלל גזירת לחם העצבים. [ומצינו כעני"ז בקללת העצבון שנאמרה לאשה בענין ההריון והלידה שאמרו חז"ל [סוטה יב, א] דנשים צדקניות לא היו בפתק דחוה ובכלל גזירת הריון ולידה עי"ש רש"י וא"כ ה"ה בקללה אשר נאמרה לאדם בעמל הפרנסה י"ל דלצדיקים עמלי תורה לא נאמרה עליהם].

ו] והנה ידועים הם דברי הרמב"ם [סוף הל' שמיטה] שכתב: דלא שבט לוי בלבד אלא כ"א מכל באי עולם אשר נדבה רוחו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשאו

הא' ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם ה"ז נתקדש קוד"ק ויהי' ה' חלקו ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כו'. [ודברי הרמב"ם הללו נראה שמקורם ברוך בדברי המקראות הנזכרים לעיל מתהילים "שוא לכם משכימי קום" וגו' שכ' בהם שעמלי תורה ניזונים בלא צער כשאר אנשים וכפירש"י שם שהבאנו לעיל].

ולפי מה שביארנו יאירו לשונותיו [של הרמב"ם] במאוד, במה שנקט "והלך ישר ופרק מעליו עול החשבונות הרבים" דנקט לשונות הללו שהם מילות הקרא דקהלת הנ"ל דהא' עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, שזה קאי על אדה"ר וחווה שמשום שבקשו מחשבות של חטא פגמו בהנהגה דמעיקרא כשהיה ישר בבריאתו דהיה האדם מתפרנס בלא טורח ועמל ועצב כלל וע"ז אמר הרמב"ם דמי שפרק מעליו עול חשבונות הרבים וחוזר ליושר האדם הריהו מופקע מגזירה וקללה זו של טורח הפרנסה וניזון מיד ה' כפי שהיה קודם החטא כשהיו ישרים כאשר בראם. והדברים מאירים ומשמחים.

בזעת אפך תאכל לחם

בפשוטו ענינו הוא עפ"י דברי הגמ' [סנהדרין נט, ב] דלפני החטא היה הנחש מיועד לעזור לאדם להביא לו אבנים טובות מקצווי ארץ וכן היה מועיל במה שיפשיל רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר

[ז] והנה על אותו דור שנשתעבדו בעינוי במצרים איתא בכתבי האריז"ל שהם תקנו את חטא אדה"ר, ולפי האמור מובן היטב למה זכו למן מהשמים וכל צרכיהם היו בלי טירחה מצידם, דכיון שתוקן אצלם חטא אדה"ר הופקעו מקללה ד"בזעת אפך תאכל לחם" וזכו להנהגה אשר מתנהג בה הקב"ה עם אלו ההולכים בדרך הישר ופרקו מעליהם עול חשבונות הרבים כפי שקבע הקב"ה מראש לפני חטא אדה"ר וכשם שאדה"ר לפני החטא מלאכי השרת צלו לו בשר וכו' כד' חז"ל כך אותו דור אכל לחם אבירים מאת ה' [ועל זה אמרו חז"ל דלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן כו' ובמכילתא [פ' בשלח] עה"פ קח צנצנת "הוציא להם צלוחית של מן ואמר להם הדור אתם ראו דבר ה' אף אתם אם תעסקו בתורה הקב"ה יפרנסכם מזה]. ואמנם קללה דמיתה עדיין לא תוקן אצלם עד מתן תורה שאז נזדככו ועמדו להיות חרות מן המות כדברי חז"ל [ע"ז ה, א] עה"פ אני אמרתי א' אתם. [וע"ע מש"כ לקמן בספר שמות [פ' בא יב, לז] בסי' בענין שלל מצרים דיצאו כל השבטים ברכוש גדול אף שבט לוי שלא נשתעבדו].

לגנתו ולחורבתו כו' וא"כ האדם לא היה נצרך לטרוח למאכלו ואילו עתה אחר שהנחש התקלל ולא הוי עתה ראוי למלאכה הוי קללה נמי זה אצל האדם דמעשה יצטרך האדם לטרוח בזעתו להביא לחמו.

סימן יז

בענין חטא אדם וחווה

העצומה היה יצרם גדול מאוד] ומשא"כ אנחנו שיש עלינו תרי"ג מצוות הנה מלחמת היצה"ר לא מתמקדת במאוד על דבר מסויים אחד אלא היא מתרחבת על כל המצוות והאיסורין לכן יכולים אנו [עם סייעתא דשמיא כפי"ד חז"ל שאילמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול ליצה"ר] לעמוד בכמה ענינים שכן אין עוצמת היצה"ר נלחם בנו בדבר אחד בכל עוצמתו.

ולפי"ז אפשר להסביר עוד טעם, מה שרק אחר החטא דאדם הראשון הצטוו בז' מצוות וכמו שהבאנו לעיל עה"פ ויצו ה' על האדם לאמר דכיון שראה הקב"ה שלא יכול לעמוד בנסיון במצווה אחת ויחידה שכן המלחמה נגד היצר בזה היא גדולה מאוד הזהירו בז' מצוות שאז מלחמת היצה"ר לא תהיה ממוקדת על דבר אחד ובוזה יוכל לנצחו. ועל דרך צחות אפשר להסביר בזה ד' המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" שקשה להבין איך משום שרצה לזכותם הרבה להם תורה ומצוות? [וידוע פי' הרמב"ם בזה והארכנו בדבריו לעיל [סי' ד א, כו] עה"פ "נעשה אדם"], אכן לנאמר כאן יל"פ דכיון שלא רצה שמלחמת היצה"ר תתמקד עליהם בדבר אחד ואז המלחמה כנגדו תהיה קשה מאוד לפיכך הרבה להם תורה ומצוות ואז המלחמה של היצר אינה על דבר אחד בכל כוחותיו ויוכלו להתגבר עליו.

יש לעיין איך יתכן שלא עמדו אדם וחווה בנסיון זה של אי אכילת פרי אחד משאר כל פירות שבגן שהותרו להם והלוא עם ישראל שמוזהר בהרבה מאכלות אסורות עומד באזהרות אלו וכל קטן שבישראל נוהר במאכלות אסורות [ואף בהרחקות חז"ל כגון בעניני בשר וחלב וכדומה] ואיך יתכן שגדולי עולם אלו [שחז"ל האריכו בגדלותם העצומה] לא עמדו בנסיון זה שלא לאכול סוג מסויים של פרי בעוד שהכל הותר להם ואין להם עוד שום אזהרה ומצווה, וכמו שדרשו חז"ל עה"פ וידעו כי ערומים הם מצוה אחת היתה להם והארכנו בזה [לעיל סימן יא] עה"פ ויצו ה' לאדם שלפני חטא עץ הדעת אכן לא נצטוה עדיין בז' מצוות רק באזהרה לא לאכול עץ הדעת. **[ואף]** שכמובן אין לנו שום השגה במהות החטא של אדם וחווה, וא"כ ודאי שהיה היצה"ר בענין הזה דק למאוד ונשגב מבינתנו מ"מ כיון שהתוה"ק **כתבה זאת לחנך וללמוד ממעשה זה** יש לנו להסביר במושגיני המועטים ענין נסיון אדם וחווה]. **ונראה**, דאדרכא כיון שלא נצטוו אדם וחווה אלא באיסור אחד א"כ כל המלחמה העצומה של היצה"ר כנגדם התמקדה במאוד נגד ענין זה של איסור האכילה והיה זה מלחמה עצומה וגדולה וניסה הנחש [הוא היצה"ר] בטענות גדולות ועצומות להביאם לידי מכשול [ובודאי גם כפי מה שאמרו חז"ל דלפי גדלות האדם גדל עוצם יצרו עליו הנה לפי גדלותם

סימן יח

משמעות קריאת שם חוה אחר החטא

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי [ג, כ]

[שעל כן סיבה חשובה זו דוחה את עונשה למות מיד] ולכן הגדיר את מהותה בשם חוה אם כל חי. [וגם יתכן דמזה גופא שנתקללה בעיקר בענין צער העיבור והלידה ש"מ דמעתה זה עיקר תכליתה ולכן בזה צריכה לעבור תיקונה דכל ענין הקלות ודאי הוא לתיקון אדם וחיה והבריאה ככל עונשי ומשפטי הקב"ה].

ויש להוסיף עוד הארה מחודשת בביאור מה שהתורה מסיימת פרשת החטא והעונש בקריאת שם חוה. ונראה שאין זה דבר צדדי רק זה מגדיר היטב את מהות הקללות שהקב"ה קילל את האשה. ויתבאר זה עפ"י ד' הגמ' [כתובות סא, א] שפירשו את שמה חוה "אם כל חי" "לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה" וילפינן מהך דינא "עולה עמו באיכות חייה ולא יורדת עמו" [דמילת "חיים" כפולה היא במשמעותה חיים ולא מוות וכן אושר החיים עיין כאן בהעמק דבר לנצי"ב וכן בס' תו"ת] ולכאורה יפלא מה שאמרו חז"ל כאן על האי קרא הפרשה זו "לחיים ניתנה ולא לצער" והרי ב' קללות נתקללה חוה [ככתוב בקרא ונתפרשו היטב בגמ' עירובין ק, ב ובאדר"ן פא, ז] ואיך אפ"ל שלחיים ניתנה ולא לצער? אכן הביאור. דבאמת מהותה של האשה לתענוג לה נבראה ומה שנתקללה ע"י הקב"ה זהו

לפירש"י נראה שקריאת שמה היתה לפני החטא, אך מדברי תוס' במושב זקנים והספרנו והאלשיך ועוד מפרשים נראה שהיה זה אחר חטאם ויש לתת טעם מה שהמקרא מכניס את קריאת שם חוה בהמשך וכסיום ענין תיאור החטא והעונש דמה שייכות יש ביניהם? והגר"א [אדרת אליהו] פי' נפלא דיש בנתינת השם משום הגדרת מהותה ומדרגתה המחודשת של האשה שבעוד שקודם החטא היו שניהם [האיש והאשה] שוים בדרגתם הרוחנית הנה עתה אחר החטא ירדה האשה ממעלתה הרוחנית ותהיי רק כאם כל חי יוצרת החיים ולא עוד כמעלת האיש [ועי' מה שכתבנו ג, יב וע"ע מש"ח ד-א עה"פ קניתי איש]

ונראה להוסיף תבלין בזה, דלכאורה יש לדעת מנין יסד אדם הראשון שמעתה עיקר מטרתה של חוה היא להיות אם כל חי עד כדי כך שלכך קרא לה בשם חוה להיותה אם כל חי? ונראה לבאר זאת עפ"י מש"כ תוס' [סנהדרין נח, ב ד"ה מפני:] "שכשאכלה חוה מעץ הדעת היתה ראויה למות מיד ומה שלא מתה מיד זהו כדי שיתקיים העולם על ידה ותלד את קין והבל" עי"ש, וכל זה ידע אדם הראשון ממה שלא מתה מיד על אכילתה והבין שמוכת שזוהי תכליתה העיקרית של חוה מעתה

ניתנה" היינו לאושר החיים ולתענוגם וע"כ
דייקא אחר הבנתו את הקללות קרא שמה
"אם כל חי".

ויש להוסיף עוד בזה. דלפי שנתקללה
האישה בריבוי עיצבון והבאנו לעיל
[סי' טז סק"ב] פי' הרש"ש דצערה של האשה
בעת צרה מרובה משל איש ע"כ קאמר הכא
רחמנא, שכנגד קללה זו התחייבנו לשמחה
בריבוי עונג ואיכות חיים ואושר בעת הרגיל
ולכך עולה עמו בבית בעלה בריבוי כבוד
ואושר ולא יורדת עמו.

לא לצורך לענותה חלילה רק הענין דבמצב
החדש שאחר החטא הבינה חכמתו ית'
דבהכי תתקן האשה ותבוא לידי תכליתה
[מה שלא היה נצרך קודם החטא] אמנם
בדברים אחרים שלא שייכים למה
שנתקללה אין לצערה חלילה ואדרבא עולה
עמו באיכות חייה ובתענוג.

והנה כל זה הבין אדם הראשון בחכמתו
שהקללות שהתקללה חוה אין
מטרתם וענינם עינוי אלא תקונה ותקון
הבריאה במצב זה החדש שאחר החטא אבל
האשה בעצמה נשארה במהותה "לחיים

סימן יט

משמעות הלבשת אדם וחווה בכותנות העור

ויעש ה' לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם [ג, כא]

אך סוד הדבר מבואר כאן בדברי חז"ל
בקצרה ועלינו החובה להרחיבם ביאור
היטב. הכי נאמר במדרש רבה כאן [כ, יב]
בשם רשב"ל **בגדים אלו שהלבישם הקב"ה**
"בכורות היו משתמשין בהם", היינו דעד
שנבנה המשכן היתה העבודה בבכורות [עי'
זבחים קיב, ב וירושלמי מגילה א, יא] ועל כן כאן
הקב"ה הלביש לאדם הראשון בגדים אלו
לעבודת הקרבנות ונתן לו אותם **בגדי**
כהונה וכמו שמבואר כאן בבעל הטורים
וז"ל: "ב' במסורה "וילבשם" הכא וגבי
אהרן הכהן, ללמד שעשה הקב"ה לאדם
הראשון בגדי כהונה ואי' במ"ר שבהם היו
עובדים הבכורות", נמצא דבגדים אלו היו
בגדי שירות לעבודת הקרבנות וענין שורה

[א] לעיל כתיב [ג, ז]: "ויתפרו עלה תאנה
ויעשו להם חגורות", [היינו בעצמם]
והכא נראה שהקב"ה הוצרך לעשות להם
את הכותנות עור ולא הם לעצמם. הביאור
בזה בפשטות דהרי לאדם הראשון נאסר
להרוג בע"ח כמבואר [סנהדרין נו, ב] ובתוס'
שם. ורק בהמה מתה הותרה להם [כמש"כ שם
בתוס' וכ"ה ברש"י נז, א] וא"כ לא יכלו לעשות
בעצמם כותנות עור ורק הקב"ה עשה להם
זאת ומשא"כ חגורות תאנה יכלו בעצמם
[כך ראיתי בס' אחד לחכ"א].

אמנם עדיין זה אינו עונה על מה שכתב
כאן הכתוב **"וילבישם"** שאינו מובן
לשם מה הוצרך הקב"ה כביכול להלבישם
האם אינם יכולים ללבושם לבד?

היה בלבושם דנתמנה כאן ככהן גדול [הכי איתא במדרשים] ולכן הדגיש הכתוב דהקב"ה עשה את הבגדים הללו המיוחדים לעבודה והלבישם ומשום דהכי מצינו תמיד במינוי לשררה שהדרך הוא שמלבישים את המתמנה בבגד כביטוי לשררה עיין פרשת תצוה [כח, מא] "והלבשת אותם את אהרן אחיך כו'" הנה הלבישם כמינוי לשררתם.

והכי נמי כאן ע"י הבגדים הללו מינם לכהונה גדולה והחזירם שוב לשררתם על העולם, דאף שאדם הראשון היה בתחילה כמושל על הבריאה כמו שנאמר [תהילים ח]: "תמשילהו במעשי ידך", מ"מ אחר שחטא צריך היה למנותו שוב כמושל על הבריאה וזהו שמספר לנו המקרא כאן שהקב"ה במה שהלבישם הכתירם שוב כמושלים על הבריאה. [ומיהו יתכן שהיה שינוי בממשלת האדם בבריאה כמש"כ בזוהר חדש דלולי שהיה חוטא היה מושל בעליונים ותחתונים ואח"כ כבר לא משל כבתחילה].

[ב] ומצינו שנמרוד לקח בגדים אלו של אדם הראשון [עי' כלי יקר בראשית כז, ג] וממנו הגיעו לעשו "והיה משמש בהן בכהונה גדולה" [כדין בכור אז] [ועי' רש"י פסחים נד, ב בגדי אדה"ר שנבראו בע"ש], וכל זה משום שבגדים אלו סימלו ביניהם את ענין השררה והכהונה ועשו ונמרוד חפצו בשררה זו. ובזה נבין היטב מה שרבה כאשר שולחת את בנה יעקב לקבל הברכות כתוב לאמר: "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה

הגדול החמודות [אשר אתה בבית] ותלבש את יעקב בנה הקטן".

אשר צ"ב למה היא הלבישה לו את הבגד ולא הוא בעצמו כפי שיכל? [עי"ש באוה"ח שכנראה כיון לבאר זאת דהיא תקנה את הבגד ממידות עשו הגדולות ליעקב הקטן ממנו ועוד עי"ש בדעת זקנים לבעלי התוס' שם שהעירו על דברי חז"ל שבגדי החמודות אלו הם מה שחמד עשו מנמרוד, ותמהו למה הלבישתם רבקה ליעקב אז ותי' כדי לדמות לעשו לגמרי].

אכן הביאור בזה, דבגדים אלו הם היו סמל השררה והכהונה ועשו ויעקב נחלקו מי הבכור ולמי ממילא השררה ומינוי העבודה ועתה כאשר רבקה רוצה שיעקב יקבל את הברכות כדין בכור ומשום דידעה שיעקב הוא הבכור [וקנאו מעשו כדת וכדין] ע"כ היא לוקחת את בגדי החמודות הללו שהיו אצל אדם הראשון כמינוי לכהונה ושררה ומלבישתם ליעקב להכתירו בכהונתו הראויה לו, והדברים מאירים.

[ונמצא] דמה שהלבישה רבקה את יעקב בבגדי החמודות לא היה זה רק כדי שלא יזהה יצחק את זרועותיו החלקות [וכמש"כ הדעת זקנים לתוס' הנ"ל], אלא היה במעשה זה משום קביעה של רבקה שיעקב הוא הבכור האמיתי ולו השררה ויתכן עוד שהבגדים הללו היו אצלה למשמרת משום שעשו הרי ערער על מכירת הבכורה וממילא על הזכות מי ילבש בגדים אלו שמסמלים את השררה כנ"ל וע"כ היו אצלה

והיא עתה קבעה שיעקב הוא הראוי לשררה ולבכורה ויש לתת לו הברכות].

וכך גם מצינו בפרשת וישב בהנהגת יעקב עם יוסף בנו "וישראל אהב את יוסף מכל בניו ועשה לו כתונת פסים". ויש בסידורים [בתפילות ר"ה ויו"כ פ בנוסח הנאמר ע"י השומעים בברכת כהנים בתפילת מוסף] "וכשם שנתת את יוסף צדיקך בשעה שהלבישו אביו כתונת פסים", הרי שעשה לו כתונת פסים והלבישו וביאור הדברים גם כן בדרך האמורה לעיל ממש. וכמו שכתב שם הכלי יקר וז"ל: "נראין הדברים אחר שכבר בלב ראובן יצועי אביו ניטלה ממנו הבכורה ועכשיו מסרה ליוסף ועל שם זה עשה לו כתונת פסים לפי שהעבודה בבכורות והיה הכהן כהן לקל עליון על כן עשה לו לכבוד ותפארת כתונת זו דומה לבגדי כהונה כו' ולו המלוכה". והרי זה כמו שנתבאר לעיל דרך היה הדרך בזמנם למנות אדם לשררה ולכהונה ע"י בגדי שררה ולהלבישו, ובהלבשה זו הוא הכתיר את יוסף בנו לבכור בשררת החשיבות, וכך כתוב בתרגום יונתן ב"ע ותרגום ירושלמי שם פרשת ויחי עה"פ [מח, כב]: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך": "נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך את לבושו של אדם הראשון שאותו לקח אברהם סבי מידי של נמרוד הרשע ונתן אותו ליצחק ויצחק נתן אותו לעשו ואני

לקחתי אותו מידי של עשו אחי", והיינו כמבואר דבגדים אלו שלבש אדם הראשון בגדי שררה הם והלובשם הוא העובד עבודת הקרבנות ועליהם רבו יעקב ועשו מי ילבשם היינו מי הבכור ולמי השררה ויעקב נתן אותם והלבישם ליוסף כאשר נהיה הוא הבכור תחת ראובן.

[ג] בדברינו האמורים נבין היטב דברי הגמ' [ע"ז יא, ב]: "עוד אחרת יש להם ברומי אחת לע' שנה מביאין אדם שלם (רמז לעשו) ומרכיבין אותו על אדם חגור (רמז ליעקב שצלע על ירכו) ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון ואומרים: אחוה דמרנא זייפנא [ופירש"י: יעקב אחי אדונינו עשו זייפן הוא שרימה לעשו וחשב ליטול ברכה להיות גביר לאחיו], הנה הצגה זו באה לבטא אצלם ענין הויכוח שהיה בין יעקב לעשו למי הבכורה והשררה להיות גביר לאחיו, ואמנם צ"ב מה ענין לבישת בגדי אדם הראשון להצגה זו המבליטה ענין ויכוח יעקב ועשו? אכן הן הן דברינו דלעיל, דבגדי אדם הראשון הם ביטוי השררה והבכורה שהיה לאדם הראשון ועשו לקחם לו לאות כי הוא הגביר לאחיו ולו יאתה השררה והבכורה ועל כך היה לו המריבה עם יעקב וזהו שבני רומי מלבישים את האדם השלם בבגדי אדם הראשון להורות כי עשו הזוכה ולו השררה והבכורה.

סימן כ

ביאור ענין הקרבת קין והבל

ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו..
וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה [ד, ג-ה]

לכאורה נראה דהראשון להקריב היה קין ואח"כ הבל, אך ביוב"ע כאן [פסוק ח] כתב ויען הבל ויאמר לקין: ברחמים נברא העולם ובפרי מעש"ט הוא מתנהל, ומפני שפרי מעשים שלי היו טובים משלך וקדמו לשלך נתקבל ברצון קרבני, עכ"ל. וכנראה מפרש היוב"ע שהבל הקריב קרבנו לפני קין, ויתפרש לפי"ז הקרא והבל הביא גם הוא היינו שהביא כבר לפני קין, ולפי דבריו מבואר עוד דיוק בפסוק מה שנאמר בפסוק ה' "ואל קין ואל מנחתו לא שעה" אשר הם צ"ב דאם קין הקריב לפני הבל, מילים אלו שלא שעה אל מנחת קין היו צריכים להיכתב כבר לפני"כ אחר פסוק ג' כשמוזכר מנחת קין? אבל אם מנחת הבל קדמה בזמן מדוקדק לשון המקרא, דה"ק, דהתוה"ק מספרת עתה [בפסוק ג] שקין הביא מנחה, וממשיך לומר דהבל גם הוא כבר הקריב לפני"כ קרבנו, ועתה בלט מאוד ההבדל ביניהם, דבעוד דמתחילה במנחת

עוד יש להסביר בדרך נוספת, מה שהמקרא כתב "ואל מנחת קין לא שעה" רק אחר הזכרת ב' ההקרבות, [אף אי נימא כפשוטו שקין הקריב קרבנו תחילה] לפי מש"כ כאן בס' נחלת בנימין עפי"ד הרמב"ם [פיה"מ סוף זבחים] שכבר מזמן בריאת העולם מאז ומעולם היה הדין שהבכור לבדו עושה את פעולת ההקרבה וא"כ קין הקריב ב' הקרבנות בין קרבן שלו ובין קרבן של הבל עי"ש, ומובן מעתה הדגשת התורה שאף שקין עשה ב' פעולות ההקרבה הנה בלט מאוד הענין שהקב"ה שעה למנחת הבל ולא לקרבן קין אף שמעשה ההקרבה בשניהם פעל קין וממילא בלט מאוד ההבדל והוכח אז שהחיסרון לא בפעולת ההקרבה אלא בקרבן עצמו ובבעליו.

סימן כא

דין הידור בקרבן וביאור במו"מ בין הקב"ה לקין

הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח הטאת רובין ואילך
תשוקתו ואתה תמשול בו [ד, ז]

הקרבנות . [הערה ד' זו ראיתי בס' שיח דוד
עה"ת].

ונראה לבאר, דהנה קי"ל בכל המצוות
שצריך להדר את המצוות וזהו מדין
כבוד המצוות ואמנם מלבד זה מצינו עוד
גדר בזה במצוות ובקרבנות וכמש"כ
הרמב"ם [סוף הל' איסור"מ]: "ומאחר שכולן
כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה
שאינן למעלה ממנו והשוה והפחות,
שהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב
ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר
שבאותו המין שיביא ממנו הרי נאמר בתורה
והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו
ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו,
והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הקל הטוב,
שיהיה מהנאה והטוב אם בנה בית תפלה
יהיה נאה מבית ישיבתו האכיל רעב יאכיל
מן הטוב והמתוק שבשולחנו כסה ערום
יכסה מן היפה שבכסותו הקדיש דבר יקדיש
מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב
לה'.

הנה כאן לא הזכיר דין הידור במצוות
הכללי שנלמד מקרא דזה קלי ואנוהו
רק ענין אחר לגמרי [ונלמד מקרא דכל חלב]
שבכל דבר מצווה שהוא לשם הקל הטוב
יביא מן הנאה והטוב ומדגיש הרמב"ם

הנה בענין הבאת מנחת קין והמסתעף
ממנה יש כמה דברים הצ"ב, א, חז"ל
במ"ר [כב, ה] כ' דקין הביא קרבנו מן
הפסולת, משל לאריס רע שהיה אוכל את
הבכורות ומכבד למלך את הסיפות.
ובפדר"א פכ"א ובתנחומא כאן [ט] כ'
"מפרי האדמה" מהו מן מותר מאכלו"
ובפשטות היינו דהיה זה דבר גרוע וכ"נ
מרש"י כאן בפ"י עה"ת שכתב מן הגרוע,
אמנם הדברים צ"ב, א [איך יתכן שקין
שהיה אדם גדול ונביא יביא קרבן מן הפחות
ומהגרוע. ב] אפי' אם נאמר שרשע היה
[ולכן הביא מהגרוע] מ"מ אינו מובן מה
שמתפלא קין על שהפלה הקב"ה בין קרבנו
לקרבן הבל עד כי נפלו פניו והלוא הוא
עצמו יודע ההבדל ביניהם שהוא הקריב
מהגרוע והבל מהמשובח. ג] עוד יותר יפלא
שהקב"ה בדבריו לא עונה לו דבר פשוט זה
שקרבנו לא התקבל משום שהיה זה מן
הפסולת ואף לא מצינו בדבר ה' שמוכיחו
בישירות על עוון זה הגדול שהקריב לפניו
מן הפחות והפסולת, וכן לא מצינו שנענש
על עבירה חמורה זו, וכל זה תמוה. ד] הנה
גם גוף דברי הקב"ה לקין אם תיטיב שאת
כו' ואתה תמשול בו כו' צ"ב מה שייכים הם
כל עניני כפיית היצר ע"י האדם למעשה
קרבן קין וטענתו להפליה בין קבלת

בדבריו שיביא **מהטוב שבנכסיו** ויסוד דין זה אינו סתם מפני כבוד המצווה אלא לזכות עצמו ולכוף יצרו הרע [ודוק ותשכח בלשון הרמב"ם שכל הדוגמאות שהזכיר הרמב"ם שם הם סוגי מצוות שנותן אותם לאחרים כצדקה והכנסת אורחים או בניית בכנ"ס לצבור ולא בעניני מצוות כלולב וכדומה שהם חפצי מצוה שמקיימם ברכושו דהמייפה את לולבו יש כאן כבוד המצוה אבל אין כאן ייחוד של כפיית יצרו הרע של קמצנות כו' שזהו רק בדברים שנותן מרכושו לאחרים].

והמעין היטב בלשון הרמב"ם נראה דיוצא שלבד ממה שיש דין בהחפצא שיהיה מהמשובח [וזה מדין כבוד המצוה] יש עוד דין שיהיה מהמשובח שבנכסיו [כפי שהדגיש שם "האכיל רעב יאכיל מהטוב שבשולחנו כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו" וזה לא מדין כבוד המצוה [שלוה די במה שהחפץ מצד עצמו הוא משובח ונאה] אלא כדי לכוף יצרו הרע שפתח ביה הרמב"ם. [שזה הוא עיקר גדול בקיום המצוות]. (אמנם קצת צ"ע דיש לדקדק דבתחילת אותה ההלכה כתב הרמב"ם: יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מהיפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו" ולא כ' המשובח ביותר שבאותו המין והמשובח ביותר ממה שיש בנכסיו, כפי שכ' בהמשך גבי המקדיש והנותן לרעב והמכסה ערום כו').

ובספר שית דוד כתב דעפי"ד הרמב"ם הללו מובן היטב הערה ד' שהבאנו

בשמו לעיל, דכיון דמבואר ברמב"ם הנ"ל שהמביא קרבן משובח כהבל יש בהא משום **כפיית היצר** וקין לא כפה יצרו הרע ע"כ הקב"ה מוכיחו על ענין כפיית היצר דאתה תמשול בו כו' ודפח"ח וש"י.

אמנם לפע"ד נראה להוסיף על זה ולבאר בכך כל שאר ההערות שהערנו לעיל, דנראה לומר דודאי שקין הביא פרי נאה ומשובח לקרבנו אלא שלא היה זה מהסוג הטוב והנאה ביותר **שהיה לו ברשותו בנכסיו** (ויתבאר כך ד' המדרשים שהובא לעיל דהוי זה פסולת לגביו אע"ג דלענין עלמא היה זה משובח ביותר). [והכי איתא בס' עה"ת מבעל החרידים שי"ל [מכת"י בשנת תשס"ג] וז"ל: דכיון דכתיב הבל הביא גם הוא מבכורות צאנו היינו המובחרים הרי דגם קין הביא מסוג מובחר דאל"כ היכי קאמר שהבל הביא גם הוא מהמובחר ש"מ דאדרבא קין התחיל להביא קרבן מובחר והבל למד ממנו עכ"ד].

ונמצא שלא היה גריעותא בעצם קרבנו ולא פגם בכבוד המצוה והקרבן [וע"כ קין עצמו לא הבין מה סיבה היה להפלות בין הקרבנות אחר שגם הוא הביא מהסוג המובחר ואין כאן פגיעה בכבוד המצוה] ולכן גם אי אפשר היה לבוא אליו בטענה על איכות החפצא של הקרבן וכל התביעה כנגדו היתה **למה לא כפה את יצרו** לתת מהמשובח שבנכסיו ואכן זה ענה לו הקב"ה והוכיחו שלבד מדין כבוד המצוה והקרבן יש עוד יסוד בהבאת הקרבן מהמשובח שבנכסיו שיסוד דינו הוא לכפות היצר ובזה טען לו ה' דהיה לו למשול ביצרו

הרע, ומובן היטב כל הדין ודברים שאמר לו הקב"ה בדבר כבישת הייצר.

סימן כב

ביאור חדש בענין הקרבת קין

ואל קין ואל מנחתו לא שעה.. ויאמר ה' הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואלריך תשוקתו ואתה תמשל בו... ויצא קין וישב בארץ נוד.. וידע קין את אשתו [ד, ה-יז]

כשאינו נשוי ולא בקרבות חיוב כחטאות וכדו'.

ולפי"ז יש לחדש שקרבן קין לא התקבל משום שלא רצה לישא אשה וע"כ קרבנו מתועב כלשון הזוהר, וזה שא"ל הקב"ה "אם תיטיב שאת" היינו אם ישא אשה שעל זה נאמר **טוב** [כי לא טוב היות האדם לבדו] **שאת** יוכל להתרומם, ואם לא תיטיב [לשאת אשה הקרויה טוב] יפול בחטאים ולפתח חטאת [כד' חז"ל שאשה משמרתו מן החטא], ורק ע"י זה יוכל למשול ביצר, ואמנם אחר שחטא קין והרג את הבל נשא אשה, וזהו שכתב זאת רק בפסוקים טז-יז [וידע קין את אשתו] להורות שקודם לכן לא הי' נשוי, והוא רחום יכפר.

לולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש להסביר מה שהקב"ה לא שעה אל מנחת קין, וזה בהקדם דברי הזוהר עה"פ "אדם כי יקריב מכם" האמור [ריש ויקרא] בקרבן עולה, שכתב שרק הנשוי ראוי להביא קרבן וקרבנו מתקבל ע"י הקב"ה, אבל מי שאינו נשוי אין קרבנו מתקבל אלא מתועב בעיני ה' כי הוא מסולק מהשכינה ושרוי בלא ברכה, וכ"כ בזוהר גבי נדב ואביהו שהקטרת קטורת שלהם לא התקבלה משום שלא היו נשואים [הו"ד בס' מעם לועז [ויקרא עמוד יג] וכעני"ז בזהר [בראשית נה, א]: "כל אתר דלית.. לית תמן שכינתא", ועי' מש"ח וישלח לג, יט עה"פ ויקן] [ומן הנראה דכ"ד הזוהר הללו הם בקרבות נדבה **שלא ראוי לו להתנדב קרבן**

אם תיטיב שאת

שהוא טוב או רע במעשיו? נראה הכונה שהבכור מלבד שמגיע לו בירושה יותר גם **זוכה למעלות רוחניות יותר** וזה תליא במעשיו וזה המכוון בדברי חז"ל הנ"ל שהקב"ה אמר לקין שאם תיטיב מעשיך תזכה לשפע רוחני הראוי לבכור.

כתב הרמב"ן: ועל דעתי אם תיטיב יהי' לך יתר **שאת** על אחיך כי אתה הבכור כו' והיינו לשון 'שאת' זה תוספת. וכן הוא בזוהר [בראשית לז, א] "מאי שאת כדכתיב [בראשית מט] 'יתר שאת' דהא בוכרא שבחא אית ליה בכלא תדיר ותלייא בעובדוהי", ומש"כ הזוהר שתלי במעשיו אף שדיני בכור בין

סימן כג

ביאור דברי קין גדול עוני מנשוא

גדול עוני מנשוא [ד, יג]

משפ"ד... אין בהם השחתה של עולם כשפ"ד.. כל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין.. צא ולמד מאחאב שהי' עובד ע"ז וכשנסדרו עונותיו וזכותיו לא נמצא עון שחייבו כליה ולא היה שם דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות.. ק"ו להורג בידו עכ"ל הרמב"ם. מבואר בדבריו דמצד חומר העון יש עונות החמורות משפ"ד, ומ"מ יש לה חומרה של השחתת העולם שמצידה מכריעה את הכף לחובה ואין כל המצוות שעשה מכריעות לכף זכות. [וכנראה ביאור דברי הרמב"ם הללו הוא דעבירה שיש בה ענין השחתת העולם שהוא היפך כונת הבורא דברא את העולם לא לתוהו אלא לשבת יצרה חומרה יתירה יש בה עד כדי שהיא מטה את הכף לחובה].

ומעתה נראה דזה המכוון כאן בדברי קין שאומר "גדול עוני מנשוא" שכוון בזה על מידת "נושא עון ועובר על פשע" שלדעה קמא במדרש הנ"ל קאמר קין בלשון תמיה ושאלה הרי יש עונות חמורות משפ"ד וכיון שהקב"ה נושא עון ומכריע לכף זכות ועובר על פשע למה אינך מכריעני לזכות, ולדעה שניה במדרש הנה התוודה קין והבין שאין עבירת שפ"ד דומה לשאר עונות ואי אפשר כאן לקיים מידת נושא עון ועובר על

לשון רש"י בתמיה, אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני א"א לטעון. ואילו הרמב"ן כתב הנכון בפשט שהוא וידוי אמר אמת כי עוני גדול מלסלוח וצדיק אתה ה' וישר משפטיך אע"פ שהענשת אותי הרבה מאוד. כו' עכ"ל הרמב"ן. ומצינו שב' פירושים אלו הם ב' דעות במדרש רבה [פכ"ב פסקא יא]: "גדול עוני מנשוא לעליונים ותחתונים אתה סובל ולפשעי א"א סובל, [וזה הפי' שהביא רש"י] דבר אחר: גדול עוני משל אבא, אבא עבר על מצוה קלה עבר ונטרד מתוך ג"ע זו שפ"ד שהיא עבירה חמורה על אחת כו"כ גדול עוני". [וזה כפירוש הרמב"ן שהיה כאן הודאה בגודל החטא ובגדר וידוי].

ובביאור הלשון "גדול עוני מנשוא" נראה עפ"י ד הגמ' [ר"ה יז, א] המבארת מידת רחמים דהקב"ה שהבינונים לא יורדים לגיהנום דהקב"ה מידתו רב חסד ומטה את ההכרע לצד זכות. ולחד דעה שם הקב"ה עושה זאת ע"י שהוא נושא עון ועובר על פשע [ופירש"י נושא עון מגביה כף מאזנים של עון, ועי"ז מכריע את הפשע לחסד].

וא"כ כך היא מידת טובו של הקב"ה להכריע לזכות אפילו רשעים.

ואמנם הנה כתב הרמב"ם [הל' רוצח פ"ד ה"ט] אע"פ שיש עונות חמורין

פשע וזהו שאמר בלשון הודאה "גדול עוני מנשוא" שאין הקב"ה יכול לישא ולהגביה את כף עונותיו כשעומד לנגדו עון דשפ"ד וכדברי הרמב"ם הנ"ל "שכל מי שיש בידו עון שפ"ד הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין".

וז"ל המדרש רבה דברים [ריש נצבים]: "מיד עמד קין ונתודה לפני הקב"ה שנאמר גדל עוני מנשוא אמר לפניו: רבש"ע כל העולם אתה סובל ולעוני אי אתה סובל

כתבת "נושא עון ועובר על פשע" סלח לעוני שהוא גדול, מיד מצא חסד לפני הקב"ה ונמנע ממנו נע חצי הגזירה" ע"כ, הנה מבואר דבלשון "גדול עוני מנשוא" כיון למידת "נושא עון" וכמו שביארנו. [וכן בס' תומר דבורה לרמ"ק בתחילת ספרו במידת נושא עון שהיא מידת הסבלנות של הבורא כלפי החוטא כ' "והיינו שאמר קין גדול עוני מנשא.. ועוני כבד שאין אתה יכול לסבלו פי' לפרנסו עד שאשוב ואתקן"].

סימן כד

בגדר וידוי דקין

הנה איתא במדרש [רבה נצבים]: "רצונך לידע כחה של תפילה אם אינה עושה כולה חציה היא עושה קין עמד על הבל אחיו והרגו יצאה גזירה נע ונד תהיה בארץ מיד עמד ונתודה לפני הקב"ה שנא גדול עוני מנשוא אמר לפניו רבש"ע כל העולם אתה סובל ולעוני אי אתה סובל כתבת נשא עון.. סלח לעוני מיד מצא חסד לפני הקב"ה ונמנע ממנו נע חצי הגזירה שכן כתיב וישב בארץ נוד מכאן אתה למד שגדולה התפילה" עכ"ל.

וצ"ב דפתח בכוחה של תפילה והוכיח מוידוי של קין ואיה כאן התפילה? ומוכח להדיא דס"ל למדרש דגדר וידוי הוא תפילה ותחנונים לכפרת עונותיו וכדברי רש"י [יומא לו, ב ד"ה חוזר ומתודה] בתמיהא אם על זדונות ימחלו לו א"צ לבקש שוב על

השגגות עכ"ל. הרי דס"ל דוידוי ענינו בקשה לכפרה וע"כ שאלה הגמ' דאם כבר ביקש המתודה על בקשת חמורות והתכפר לו א"כ א"צ לבקש כפרה על הקלות, [דאם ענין וידוי לגלות בפיו שמתחרט מעונותיו אכ פשיטא דיש לו להודות ולהתחרט מהחמורות ושוב להתחרט אף על הקלות יותר ומה פריך הגמ' [והנה דברי המדרש הללו ראייה ברורה להגדרת רש"י בדין הוידוי. ואמנם בחי' על הרמב"ם [הל' תשובה] כתבתי דיש לומר דרק ביוהכ"פ שיש חובה על האדם להתכפר ע"כ גדר הוידוי ענינו בקשה להתכפר משא"כ בכל השנה שאין חיוב על האדם להתכפר [כמש"כ שם בחידושינו בשיטת הרמב"ם] י"ל דענין הוידוי אינו אלא ביטוי בפה של חרטתו עי"ש בדברינו.

ומעתה נראה דאין ראייה מד' המדרש הללו לכל וידוי דכל השנה, שכן במקרא כתוב שקין והבל הביאו קרבנם ולאחר מכן כתיב מיד ויאמר קין אל הבל אחיו בהיותם בשדה וכל הסיפור, משמע שזה היה בהמשך מיד למעשה ההקרבה ולא היה הפסק זמן בין ההקרבה לרצח הבל, והנה מתי היה יום ההקרבה דקין והבל יש כמה דעות עיין בס' מעם לועז [בראשית עמוד קפג] שאסף המקורות י"א בר"ה וי"א שהיה זה אחרי ק"ץ ימים לבריאה ואם העולם נברא בתשרי היה זה בי' ניסן ואם נימא דבניסן נברא היה זה ביוהכ"פ עכ"ל.

א"כ לכאורה גם הרצח דקין את הבל היה ביוהכ"פ ובאותו יום התוודה על חטאו ועל וידוי כזה של קין שהיה ביוהכ"פ שפיר קורא לזה המדרש תפילה **שכן וידוי דיוהכ"פ הוא בגדר תפילה** [ואף אצל קין הי' כפרת יוכ"פ נוהג שכן "מתחילת בריאת העולם יעדו הקב"ה ליום כיפור וקדשו לכך לכפרת חטאים לשבים" כלשון החינוך מ"ע קפה ע"פ ד' הב"ר ב,ג דדרשו קרא דתהילים קלט,טז ימים יוצרו ולו אחד בהם זה יוהכ"פ] אבל אין ראייה מכך לוידוי דכל השנה ונפלאים הדברים.

הן גרשת אותי.. והייתי נע ונר והי' כל מוצאי יהרגני [ד, יד]

מבואר ברכנו יונה [שע"ת שער ד פסקא א] שנגזר על קין מיתה [היינו שיוכל כל אחד להורגו וסר ממנו השגחת ה' עליו] מזה שכ' והי' כל מוצאי יהרגני, אלא **שע"י התשובה [ששב]** נסלח רב עונו וסר ממנו עיקר העונש [שזהו מיתה] ונמלט מהמות כמו שכ' וישם אות לבלתי הכות אותו כל מצואו, ונשאר עליו עונש הגלות, ואמרו חז"ל כי גם ענש הטלטול גם הוא הקל מעליו אחרי התשובה שנא' וישב בארץ נוד [בלא נע] עכ"ל. מבואר בדברי ר"י שקין עשה תשובה [וכך משמע מהמדרש שהבאנו לעיל שהתודה] וכן איתא בזוהר חדש פר' בראשית [דף כה.] "שקין עשה תשובה כשהודה על חטאתו וקבל עליו עונשו דתנינן כל המתודה חטאתו ומתבייש בהן מוחלין לו מיד על כל עונותיו ההד ומודה ועוזב ירוחם".

[ובדרך] צחות נאמר ע"י רבי מאיר הלוי ז"ל מו"צ בוילנא נו"נ לבעל הפרדס זי"ע שהי' בזמן הגר"א שפירש דברי קין "הן גרשת אותי והיה כל מוצאי יהרגוני", היינו שהרי אמרו חז"ל "והיה" לשון שמחה וא"כ כך אמר קין שישמח מאוד שהלואי ויהרגוני כעונש על עונוי משום שהמעשה אשר עשיתי חמור הוא מאוד ולכך שמע ה' לחרטתו וא"ל לכן כל הורג קין וגו' היינו שמחל לו במקצת העונש כדברי חז"ל].

ולעומת זאת בס' תומר דבורה [ספ"ד] כתב: אם קין [היה] **שב בתשובה** ונתקן הנה זדון אדה"ר שבו הוליד את קין קינא דמסאבותא היה נחשב לו לזכות בסוד ברא מזכה אבא אמנם **לא רצה לשוב** ולכן כל סטרא דשמאלא נמשך משם עי"ש. ואולי

העליונה, ויתכן הכונה שלא שב תשובה שלימה.

זה גם הביאור בד' חז"ל שהביא רש"י עה"פ [יד] ויצא מלפני ה' יצא בהכנעה כגונב דעת

ומפניך אסתר... ויצא קין מלפני ה' [ד, יד-טז]

עוד נראה לבאר מש"כ בקרא "ויצא מלפני ה'" לפי מש"כ הרמב"ן לפני"כ דקין התודה, והנה מצינו בוידוי שהגדיר אותו הרמב"ם [הל' תשובה]: "חייב להתודות לפני ה'" וביארנו בחידושינו על הרמב"ם שם, דמדקאמר הרמב"ם שיתודה לפני ה' ולא קאמר בסתם שיתודה להשם ש"מ דלא משמיענו הרמב"ם דיהיה הוידוי לא בפני אנשים או ציבור או ב"ד אלא המשמעות אחרת לגמרי דכשם שמצינו שבתפילה צריך המתפלל לידע ולחוש שעומד הוא עתה בעת התפילה לפני המלך כדרש"י בברכות כה. וברמב"ם בהל' תפילה [וידועים ד' הגרח"ס בספרו הגדול בזה דמי שלא חשב כן בעת כל תפילתו הוי כמתעסק ואינה תפילה כלל] כך הוא צורת וידוי שיכיר ויחוש המתוודה בעת וידויו שהוא עומד בפני המלך ומספר לו עניני עזיבת החטא וחרטתו וקבלתו.

ויש אמנם להסביר דין זה, משום דהאדם בחטאו התרחק בהכרתו ודעתו מאת השי"ת ולכן כאשר בא לבקש את כפרת הקב"ה ע"י הוידוי [כשיטת הרמב"ם דהוידוי הוא גורם הכפרה] מחוייב הוא בעת הוידוי להכיר ולחוש מחדש את קרבת ה' אליו ורק כך קובע מקום הוידוי ככפרה.

והוספנו שם בחידושינו, דלפי מש"כ דוידוי כולל גם גדר תפילה

כתב הרמב"ן שם: "ומפניך אסתר" כי לא אוכל לעמוד לפניך להתפלל או להקריב קרבן ומנחה כי בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי... ועוד שם ברמב"ן [פסוק טז]: "ויצא קין מלפני ה' כי עוד לא עמד לפניו לעולם כטעם שאמר ומפניך אסתר עכ"ל, כלומר שקין אחר חטאו יצא ממצב שהיה פעם עומד לפני ה' ומעתה שוב לא עמד לפניו יתברך, אלא מפניו יתברך יסתתר. ולביאור הרמב"ן משמעות הדברים לומר שלא עמד קין לפניו יתברך יותר בתפילה ובקרבן.

ומבואר בזה ברמב"ן דלעמוד לפני ה' פירושו לעמוד בתפילה כדרש"י [ברכות כה, א] דתפילה הוי עומד לפני המלך, וגם הקרבת קרבן הוי כעומד לפני ה' יתברך [דתפילות כנגד קרבנות תקנום וא"כ בודאי דקרבנות מוגדרות כעומד לפני המלך, ונראה דבודאי הדבר כן לפי דעת הרמב"ן [ריש ויקרא א, ט] שענין קרבנות הוא לקרב כל הכוחות העליונים עי"ש וכתבנו בריש ויקרא דלרמב"ן י"ל דקרבנות מעלתם עדיפא מתפילה עי"ש וממילא אם תפילה הוי כעומד לפני המלך בודאי שקרבנות כן], ויתכן דזהו פשט המקרא בריש ויקרא אם עלה קרבנו וגו' יקריב אותו לרצונו "לפני ה'" דהקרבת הקרבן נחשבת היא עמידה לפני ה'.

שמתפלל לכפרתו, א"כ ברור מאליו החיוב להתודות במצב של עומד בפני המלך כגדרי תפילה.

ולפי"ז הביאור במש"כ "ויצא מלפני ה'" דעתה אחר הוידוי יצא ממצבו שעמד בפני ה' במהלך הוידוי.

ויהיו כל ימי אדם אשר חי כו' [ה,ה]

ידועה ההערה על הדגשת לשון התורה במנין שנות חיי אדם הראשון **"אשר חי"** מה שלא נזכר כאן בפרשה במנין שנות חיי האנשים שאחריו [וידועים הם הדברים המיוחסים להגר"א ולתלמידו הגר"ח שאמנם אדם לא מיצה את כל שנות חייו המלאים שכן מעיקרא היה עליו לחיות אלף שנה ונתן ע' משנותיו לדוד המלך ע"ה].

ושמעתי ממורי חמי הגרי"ד גרודזיצקי זצ"ל הסבר נוסף: דידוע שהחיים האמתיים הם חיי הדעת, כעין דברי הרמב"ם [הל' רוצח פ"ז ה"א]: "וחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא ת"ת כמיתה חשובין". והנה אדם הראשון הוא היחיד בבריאה שמרגע שנוצר היה שלם בדעתו [כדברי חז"ל במ"ר שאדם וחוה נבראו כבני כ' שנה שאז הוא

תוקף האדם בצורתו ושכלו] ולא היה ככל האנשים שדעתם אינם שלימה כשהם נולדים וכן בעודם תינוקים ומתפתח שכלם מגיל הילדות עד שמגיעים לגדלות שאז הם נהיים לברי דעת ונמצא שאצל כל האנושות אי אפשר לומר שהם "חיים" את כל חייהם בדעת ורק אצל אדם הראשון אפשר לומר זאת ועל כן רק אצלו מתאים הלשון "אשר חי" יותר מכל האנושות שאחריו שכן מרגע יצירתו ועד מותו היה חי בתכלית שלימות הדעת וש". [שו"ר בכלי יקר ריש פרשת חיי שרה שהסביר מה שכתוב בחיי אברהם **"אשר חי"** [כה, ז] "כי היה איש חי רב פעלים בידיעת ה' כל ימי חייו כי בן ג' שנים הכיר בוראו" עכ"ל. וזה קרוב לדברים הנזכרים כאן באדם הראשון].

ויהי נח בן חמש מאות ויולד [ה,לב]

וברש"י: כבש מעיינו של נח ולא הוליד עד שהי' בן חמש מאות שנה כדי שלא יהי' יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, פי' שאף אם יהי' רשע ינצל מהמבול לפי שעוד לא הי' בן ק' שנה ואז הי' נחשב בגיל כזה לאו בר עונשין בעונשי מעלה [כשם שלאחר מתן תורה בי"ד של מעלה מענישים רק מבן כ' ומעלה]. ויל"ע א"כ הרבה אנשים שהיו בדור המבול פחות

מגיל ק' למה נענשו במבול אף שהיו רשעים הלוא אז לא הענישו בעונשי מעלה בגיל כזה? ואולי י"ל דכיון שאז לא נענשו בדיני שמים פחות מגיל ק' **נחשבים לענין עונשין כקטנים** וע"כ מתו הרשעים הללו בחטאי אבותיהם כמש"כ [בגמ' שבת לב ובתוס' שם כה, א ד"ה כרת] שבניו **הקטנים** של אדם מתים בחטאי האבות [וכשם שממתן תורה בניו קטנים שמתים בחטאי ההורים היינו עד גיל

אע"ג שכבר לפני"כ מחוייבים בעצמם בשבע מצות ב"נ [ואע"פ שא"כ אינ"ז שווה לדיני ישראל דבדיני ישראל מאז שהבן מצווה בעצמו אינו נענש בחטאי הוריו, ב"נ שאני ויכול להענש בעון הוריו עד גיל ק' וצ"ע אם אפ"ל כן].

יג שמאז מתחייב הבן בעצמו במצוות וכמש"כ חז"ל [ילקו"ש רות סי' תר]: "עד יג שנה בן לוקה בחטאי אביו" וכ"כ המג"א בסי' רכה סק"ה בשם הלבוש בהסבר הדין שהאב מברך ברוך שפטרני והכ"נ לפני מתן תורה הגדרת קטנים שנענשים בחטאי ההורים היתה כוללת את הבנים עד גיל ק'

סימן כה

ביאור מאמר משה מן התורה מנין

ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה [ו, ג]

הנעלה שנתן בו [ואדרבא הגשימו את שכלם עיין בנצי"ב].

[ב] הנה ידענו שהתורה היא המרפא לנפש האדם להעלותו וליישרו כדבריהם ז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין לו ורק ע"י עסק התורה וקיום מצוותיה יהיה האדם ישר כאשר בראו השם והופך החומר לרוחני לא כן בלא עסק התורה אף נפשו יורד מטה ויהפכה לחומריות.

[ג] הנה מצינו משרע"ה היה שליח הקב"ה לנתינת התורה וברור לכל בר דעת שאין זה במקרה שמרע"ה נבחר לתפקיד זה בזמנו אלא מעיקרא לכך הוכנה נשמתו הגדולה וכדברי חז"ל בב"ר שכמה דברים עלו במחשבה עוד קודם בריאת העולם ואחד מהן הם האבות ועוד שם [פרק א סימן ד] העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות התורה רב ברכיה אמר בזכות משה שנא' וירא

[א] בגמ' [חולין קלט, ב] אמרו רמז למשה רבינו מן התורה [פירש"י בתורה לפני ספר שמות ששם מופיע משה רבינו כסדר] שנאמר בשגם [שעולה בגימטריא משה] כו' והיו ימיו מאה ועשרים שנה [שני חיי מרע"ה] וכמובן שצ"ב מאמר זה לשם מה בכלל נצרך רמז למשה רבינו בחומש בראשית אחר שמאז לידת מרע"ה ועד מותו נזכר בדברי התורה ? ועוד מה ענין הרמז כאן במקרא זה ? [ועיי' מהרש"א בח"א שם].

ונראה בהסבר מאמר זה בהקדם כמה הקדמות:

[א] מה שהרמב"ן והנצי"ב פי' מקרא זה כהודעת הקב"ה שאותו דור נמשכו בני האדם אחר הברש והתאוות הגופניות ולא היו כבראשונה כאשר עשה אלוקים את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש

ראשית לו עי"ש ומשום דמעיקרא הוכנה נשמתו הגדולה של מרע"ה הראויה להיות מקבל התורה. [ועיין לשון הרמב"ם בהל' ע"ז סוף פ"א "ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו ורבין של כל הנביאים" היינו דיצרו בצורה מיוחדת הראוי לתפקידו הנעלה].

[ד] אמרו חז"ל בזה"ק שדור המבול היה דור גבוה מאוד ונעלים בנפשותם ואילו זכו היה מרע"ה נותן אז את התורה.

מעשה נבין היטב שזה חז"ל ביקשו לומר לנו "מנא לן רמז למשה רבינו מן

התורה" אף בספר בראשית להורות שאף קודם לידת מרע"ה כבר יש רמז בספר בראשית לזה שמרע"ה מוכן מבריאית העולם להיות מקבל התורה וע"ז הביאו מהאי קרא העוסק בדור המבול והשחתתו דהסיבה שהיות אותו דור מופלג מאוד בהשחתה ובהפיכת מעלת נפשו לחומר הוא משום שאותו דור שהיה נשמתם גדולה מאוד לא זכו [משום חטאיהם הרבים] לקבל את התורה ע"י מרע"ה ולא היה בידם כלי חמדה לתקן את נפשותם אלא אדרבא הורידו מטה את נפשם הגדולה וכדברי הרמב"ן והנצי"ב הנזכרים.

סימן כו

שקילת זכויות האדם בדין

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום [ו,ה]

ביאור המקרא עפי"ד הרמב"ם

כתב הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"ב]: אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנא' על רב עונך, וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אוכדת שנא' זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו', וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהן מרובים מזכויותיהן מיד הן נשחתין שנא' **וירא ה' כי רבה רעת האדם** ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם יש זכות שהוא כנגד כמה עונות... ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע האין עורכין הזכויות כנגד העונות. ע"כ.

הנה הרמב"ם פירש דמש"כ הקרא "כי רבה רעת האדם" היינו שעונותיהם מרובות על הזכויות וזה הסיבה לגזר דינם לרעה.

אלא דצ"ב א"כ מהו המשך הכתוב "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" למאי נפק"מ בזה לסיבת מחייתם הלא העיקר מה שעונותיהם מרובים מזכויותיהם?

והנה מש"כ הרמב"ם הנזכר דשקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם. בפשטות כונתו היינו לפי איכות

רק רע כל היום" וממילא זה מגדיר אותם לרשעים ואין להם תיקון אלא אבדון.

ויש להוסיף בזה מה שראיתי שמביאים בשם הגאון רי"מ מאוסטרבצא זי"ע שדייק בלשון המקרא "כי רבה רעת האדם ויצר האדם רק רע כל היום" שבמעשים הרעים [רעת האדם] כתיב "רבה" לשון רוב משום שבדר"כ גם לרשע יש מעט מעש"ט ואילו לגבי מחשבותם [ויצר האדם] כ' רק רע כל היום דהיו מושחתים במחשבתם לגמרי עכ"ל, וזה מתאים למש"כ לעיל שכוונת התורה לומר שנטיית הדור ההוא היתה רק לרע ומשום זה נגזר דינם כרשעים גמורים למיתה וכליון וכמש"נ].

הזכויות או העוונות. אמנם בס' לב אליהו [לרא"ל ח"ג קונטרס מערכות התשובה עמוד ת] ביאר דכונת הרמב"ם דהדיון הוא מהי נטיית האדם אם לדרך טובה [ואז אף אם רבים עונותיו הוי צדיק בדין] או רעה ובינוני ענינו מי שלא הכריע עצמו לאיזה כיוון ודרך נוטה, ודבר זה רק הקב"ה יודע להיכן האדם נוטה אם לדרך טובה ואז נחשב צדיק או לדרך רעה ונקרא רשע עיש"ה.

ולפי דבריו הרי מבואר היטב מש"כ כאן במקרא דאחר שאומרת התורה דרבה רעת האדם ור"ל דיש להם עונות רבות יותר מזכויות הוסיפה התורה לומר דאף נטייתם היא רק לדרך הרעה "כל יצר מחשבות לבו

סימן כז

סיבת כילוי בע"ח ולא שאר מזלות ודגים

אמחה את האדם.. מאדם עד בהמה [ו, ז]

ופירש"י [שם] שאף בהמה וחיה ועוף נזקקין לשאינן מינן עכ"ל. וא"כ לשם מה הביא רש"י עוד פירוש שני כשפירוש א' מבואר להדיא בקרא? ולמה לחפש טעמים אחרים ממה שמבואר בתורה? ונראה, דאף שהשחיתו אף הבע"ח דרכם, מ"מ בפרשת נח [פסוק יג]: מבואר בקרא "קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס", ופירש"י דלא נחתם גז"ד אלא על הגזל, והיינו דאף שגם עוון ג"ע היה מ"מ לולי הגזל לא היה נחתם גז"ד. וא"כ טעם זה ניחא אצל בני האדם שגזלו אבל בהמות ועופות שלא גזלו זה

א] הוקשה לרש"י אם אדם שחטא נגזר דינו לכילוי מפני מה בע"ח נגזר דינם כן, וכתב ב' פירושים: א] כי אף הם השחיתו דרכם. ב] הכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו עכ"ל רש"י. ויל"ע מה הוקשה לרש"י למה נגזר דין הבע"ח לכילוי והביא ב' פירושים הלא הפירוש הראשון שכתב רש"י שאף הבע"ח השחיתו דרכם ולכן נחתמו לכילוי, מפורש הוא בפסוק להדיא [לקמן ו, יב]: "וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ",

מזה למה אף עליהם נחתם גז"ד? ועל כן נצרך הטעם השני שכתב רש"י דכשאר אדם א"צ בבע"ח.

ב] והנה פירושו השני של רש"י דאף הבע"ח נמחו משום דהכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו, צ"ב מה פשר המילים הללו "מה צורך באלו", הלוא ודאי יהיה צורך בכל הבריאה לאנשים שישארו אחר המבול לנח ושאר האנשים שינצלו ויבנו את העולם מחדש ולהם יהיה תועלת בכל הבע"ח? ומוכרחים אנו להבין מזאת דכל הבריאה שנוצרה בבריאת העולם הן המין האנושי הן הבע"ח היו מיוחדים בבריאתם ושונים במהותם לגמרי מהבריאה שנוצרה אחר המבול כמו שמבואר במדרשים הפלגת מעלתם של אותו דור בכוח ובשאר דברים והיו מתאימים הם זל"ז באותו דור דוקא ולא היו מתאימים לדור אחרי המבול שהשתנתה מהות הבריאה לגמרי, ועל כן מובן מה שאומר רש"י שאין הבע"ח וכל הבריאה שהיו אז ראויים כלל לדור שאחר המבול שהשתנה איכות הבריאה [כמש"כ במלבי"ם ובנצי"ב], ועל כן כשיכלו אנשי אותו דור א"א להשאיר את שאר הבע"ח באותו דור לדור שאחר המבול.

ג] והנה מביאים בשם הגרי"ז הלוי ז"ל לדייק מדברי רש"י אלו [שהבע"ח נמחו משום שנבראו לצורך האדם וכשהוא נמחה אף הם נמחים] שמשמע מזה שהנבראים העליונים כחמה וירח שלא נמחו במבול הם לא נבראו בשביל האדם, והראה הגרי"ז בלשון הרמב"ם [הקדמה לפירוש המשנה]

וז"ל: "יש לדעת שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו וכ"כ שם "כל היצורים שמתחת גלגל הירח הנכבד מהם הוא האדם" עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם מה שתחת גלגל הירח דוקא נברא לצורך האדם עכ"ד, והביאו רמ"ש בס' פניני הגרי"ז [עמוד כג], ושם ציין לדברי יד רמה [סנהדרין לו, א] שכתב "כל הנבראים בעולם של מטה לא נבראו אלא בשביל האדם" עכ"ל. משמע שה"מ בעולם של מטה ולא הנבראים העליונים עכ"ד.

וצ"ע בדברים הללו הלוא הפסוק אומר להדיא [בראשית א, יד]: "יהי מאורות להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות" [ופירש"י כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם, וא"כ זה מטרת בריאתם לסמן לעולם], "ולמועדים" [וברש"י שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, וא"כ זה תכלית בריאתם] "והיו להאיר על הארץ" ופירש"י שיאירו לאנשי הארץ [כד' הש"ח שם ברש"י] וכן כתיב [פסוק יז]: "ויתן אותם אלוקים ברקיע השמים להאיר על הארץ", א"כ מבואר במפורש שעיקר תכלית חמה וירח לצורך האדם. גם הטור בהקדמתו לאהע"ז כתב "גם את העליונים נתן לשמשו לאדם כדכתיב והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ" ויל"ע.

ובעיקר הערת הגרי"ז הנ"ל א"כ למה לא נחרבו חמה ולבנה וכל מזלות שגם הם לכא' נבראו לצורך האדם. נראה בזה לפי מה שכתבנו [לעיל בסק"ב] הביאור בדרש"י שם שכל מה שנברא בעולם היה מותאם במיוחד לאותם דורות הראשונים

וכמו שאותם דורות היו מופלגים באיכות בריאתם כך היו הבע"ח וכל מה שנברא אז באופן מיוחד המתאים בהפלגתו דוקא לאותם דורות וא"א להשתמש בכל הבריאה לצורך הדורות הבאים עי"ש, ומעתה יש לחלק שאמנם כל זה הוא רק במה שנברא מתחת לגלגלים אבל מה שנברא מעל זה נברא באופן כזה שמוותאם מראש לכל הדורות ולא רק לאותו הדור הראשון שנברא.

וכך גם נראה עולה מהאמור יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים.. להאיר על הארץ, והרי ענין המועדים לא היה נוהג עד מתן תורה! ש"מ שבריאתם של המאורות מראש נבראו כך שיוכלו לשמש לכל הדורות ולא היו רק מותאמים לאותם דורות הראשונים וא"כ אע"פ שגם עולם הגלגלים כו' נברא לצורך האדם מ"מ א"צ להכחידו במבול שכן זה מתאים לשימוש גם שאר הדורות.

ד] ואמנם בעיקר הערת הגרי"ז הנ"ל נראה לומר עוד דרך יותר פשוטה. דהנה לכאורה עוד יש להעיר בדרש"י הנ"ל דאם הטעם שבע"ח נמחו רק משום דהם משמשי

האדם וכשאין את האדם בעולם אין סיבה לקיומם, א"כ למה הדגים מהאי טעמא לא נמחו שהרי אף שלא חטאו מ"מ אין סיבה לקיומם? ונראה לומר דודאי גם לטעם השני ברש"י הנ"ל [שבע"ח נמחו משום שהם משמשי האדם] נצרך להיות שיש איזה תביעה מוקדמת של חטא ועוון מסוים על הבע"ח כמו שאמרו חז"ל שבע"ח ג"כ חטאו בג"ע אלא דזה לבד לא די משום שגז"ד נחתם על הגזל וזה לא היה בבע"ח וע"כ אמרין דבהיותם משמשי האדם כשהאדם נחתם לכילוי הם כלים עימו [משום חטאם בג"ע], [ולא נשאר אותם לשמש לדורות הבאים שאחר המבול ומיושב ההערה שכ' לעיל למה לא נשאר אותם לאחר המבול? שכן ע"י חטאם בג"ע עם צירוף הסיבה שהם נועדו לשמש את האדם באו לידי חיתום כליה], אבל הדגים שלא חטאו כלל אין לחתום עליהם כליה אלא אדרבא י"ל שישארו לשמש את בני האדם שלאחר המבול, וא"כ ה"ה שאר ברואי עליונים כחמה ולבנה ושאר מזלות אפי' אם עיקר תפקידם בעולם לשימוש האדם מ"מ כיון שהם לא חטאו כלל אין לומר עליהם גז"ד דכילוי ואדרבא ישארו לשמש את הדורות הבאים לאחר המבול.

פרשת נח

את האלוקים התהלך נח [ו, ט]

מספרים כי רא"ז מלצר כשהגיע לא"י להיות ראש ישיבת עץ חיים שבירושלים בהליכתו להרצות את שיעורו בהיכל הישיבה עבר דרך הקומה הראשונה שם למדו הקטנים בחידר ושמע שהמלמד לכיתות הראשונות מלמד בקול רם את הילדים הקטנים בניגון ואומר "את האלוקים מתהלך נח" כלומר נח קיים שיויתי את השם לנגדי תמיד... ניגש אח"כ רא"ז ואמר למלמד שמעתי אותך מלמד כ"כ יפה אבל מה פשר תרגומך לפסוק הזה? ענה לו המלמד: זה ביאור הגר"א מפורש בתחילת

השו"ע ע"ד הרמ"א שכתב שיויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלקים וכו', וכתב ע"ז הגר"א: **זש"כ אצל נח את הא' התהלך נח.. כי זה כל מעלת הצדיקים**!... אמר רא"ז בענוותו לעצמו אם כאלו המלמדים לקטנים פה בעץ חיים איך יש לי מקום ללמד את הגדולים...

[כדברי הגר"א בביאור הפסוק את האלקים התהלך נח שקיים "שיויתי לנגדי תמיד" כ"כ החיד"א בס' חמת אגן].

סימן כח

מאמר התיבה במקום חינוך וקנין מידות ההטבה ופרישות ד"א

ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך [ו, יח]

[א] אומרים חז"ל: האנשים לבד והנשים לבד. מכאן שנאסרו בהיותן בתיבה בתשה"מ. וכ"ה בירושלמי [תענית פ"א ה"ו]. ואח"כ אמרו שם דרך הדין גם בשנת רעב [דאסורין בתשה"מ] ולמדו זאת מקרא האמור ביוסף. ועוד שם דמי שלא קיים פו"ר מותר גם אז, וכן איתא בגמ' [תענית יא, א].

ויש שהקשו דא"כ למה נאסרו בניו של נח בתשה"מ הלא עדיין לא קיימו פו"ר?

ואף שנחלקו הראשונים אם ב"נ נצטווה על פו"ר ע"י תוס' [חגיגה ב, ב וסנהדרין נט, ב ומל"מ הל' מלכים פ"י ה"ז], מ"מ ההיתר בשעת רעב למי שאין בנים נראה שאינו משום המצוה שבזה אלא כמש"כ בירושלמי הנ"ל ד"תאבי בנים" שרי דכל האיסור רק לתענוג ולא נאסר למי שצער גדול ולא נבנה וע"י במשנ"ב [ס' תקעד סק"ב ובשער הציון שם אות ט], וא"כ הכא היו בכלל ההיתר ולמה נאסרו.

ובס' דרשות הר"י אבן שועיב [תלמיד הרשב"א ז"ל] כתב בישוב קושיא זו דמצינו במדרש רבה [פל"ו סימן ז] שהתיבה מכונה **אהלו של מלך** היינו אוהלו של הקב"ה ובגלל הקדושה שבה נאסר התשמיש שם עכ"ד. והדברים טעונים הסבר.

[ב] ונראה בביאור הדברים. יש לידע שענין התיבה לא היה רק כמקום מקלט ומסתור מהמבול הבא על העולם דזה ברור שיכל הקב"ה להצילם [את נח ומשפחתו] גם בדרכים אחרות בלא צורך להיות בתיבה בצורה כזו עם חיות ובהמות בכפיפה אחת ובטורח הגדול שהיה כרוך בזה. [ואף שרש"י בפסוק יד עה"פ עשה לך תבה כ' "הרבה רווח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה? כדי שיראוהו אנשי דור המבול כו' מ"מ זה תשובה על עשיית התיבה אמנם להינצל ממי המבול היה אפשר להצילו בדרך אחרת.

וכך אמרו בזה"ק [פרשת ויקהל קצו] א"ר שמעון: **בא וראה וכי לא יכל הקב"ה לשמור את נח באיזה מקום בעולם שיהיה מבול בכל העולם ולא יהיה במקום ההוא** [כמו שכתוב בגדעון יהי נא חרב אל הגזה לבדה] **או לשמור אותו בא"י שלא ירד עליה מי המבול?** עי"ש שתירץ דכיון דהמשחית ירד לעולם מי שאינו סוגר עצמו בבית ונמצא לפניו בגלוי נתחייב בנפשו וצ"ב, דלכאורה אין כאן ישוב לשאלתו דהן הקושיה היתה שנח יהיה בזמן המשחית בא"י שם לא היה המבול ומה תירצו ע"ז? ונראה דבדברינו הבאים יתבארו נמי דברי

הזוה"ק. וכן איתא עוד בזה"ר ריש פרשתינו [דף ס, ב] אוף הכא לא אפיק תולדין למפרי בעלמא עד דעאל בתיבה ואתכנש כלה בה והוו גנזין בה ולבתר מינה נפקו למיפרי בעלמא ואלמלא דנפקו מגו תיבה לא יתקיימו בעלמא עכ"ל. וצ"ב מהו סוד התיבה שהיה מוכרח שיהיה נח ובניו שם ורק אח"כ יקימו את העולם מחדש.

[ג] והביאור בסוד הדברים כך הוא. **התיבה ביסודה שימשה כיצירה חינוכית לנח ובניו.** שכן הדור של המבול היה שטוף במידות רעות ומושחתות בדרגה הגרועה ביותר והחדירו את תאוותיהם ומידותיהם הרעות בכל הבריאה [ואף בנח ומשפחתו] היתה השפעתם רעה במידה מסויימת כל שהיא, וכמו שהאריך כאן בס' בית הלוי עה"ת בהשפעתו הגדולה של הרע בעולם עי"ש היטב].

וכדי שהדור החדש הבונה את העולם אחר המבול ישתנה ויתרפא מתחלואיו היה צריך לחנכם במשך זמן מסוים בתוך מקום שנבחר לכך. זהו יסוד ענין הימצאותם בתיבה.

ומשום שכך הדבר הנה כיון שמהותו של דור המבול היה היפך ההטבה לזולת ורק חשבו איך להרע לאחר [וכמבואר במדרשים רבים] גזרה חכמתו יתברך שנח ובניו ישהו משך זמן ארוך בתיבה בצוותא חדא עם יצורים אחרים ויתחנכו במידה מופלגת מאוד של מידת החסד עם הבע"ח כדי שישורישו בנפשם מידת ההטבה לתקן רוע הלב של אותו הדור

שחדר אף בנפשם [במידה מה כמובן], ואכן עשו כן כדאמרינן בגמ' [סנהדרין קח, ב] א"ל אליעזר לשם בן נח אתון היכן הויתון א"ל צער גדול היה לנו בתיבה בריה שדרכה להאכילה ביום האכלנוה ביום שדרכה להאכילה בלילה האכלנוה בלילה כו' [וזה"ל המש"ח בפרשה עה"פ "כי אותך ראיתי צדיק": "כן נסיון של נח היה העמל והסבלנות לכלכל כל מינים שונים לפי כלכלתם ולעשות רצונם ולסכול טירדתם מה שלא ישוער בשכל" עכ"ל]. ולא רק בחינוך לחדד התחנכו בתיבה אלא אף בהגבלת מידת התאוה לעריות חונכו שם שכן גם במידת תאוות העריות נשחתו מאוד דור המבול ככתוב במקרא ובמדרשים לרוב, ולכן כאשר רצה הקב"ה לתקן את נח ובניו [ואת כל החיות עמו] ממידה מגונה זו אמר להשריש זאת ע"י מידה היפכית של הגבלתם בתשה"מ לגמרי בהיותם בתיבה, וכדרך שכתב הרמב"ם [פ"ב מהל' דעות] שהתיקון הראוי לחוטא במידותיו הוא לנהוג זמן מסוים במידה ההיפכית עי"ש.

וע"כ כולם נאסרו בהיותם בתיבה בתשה"מ האדם [היינו נח ומשפחתו] והבהמה [כמש"כ חז"ל שאף החיות נאסרו לשמש בתיבה], ומשום דאף החיות היו מושחתות במידה מגונה זו באותו דור כמש"כ חז"ל לפיכך אף הן הוצרכו לשרש מקירבם מידה גרועה זו ולכן נאסרו לשמש בתיבה.

ונמצא שהסיבה לאיסור תשה"מ אצל הנמצאים בתיבה לא היה מאותו

טעם וסיבה שנאסרים בתשה"מ בימי צער ורעב [שהתם הוא כדי להשתתף עם צערם של הבריות], ואילו הכא בזמן המבול הטעם משום חינוך לבניית העולם המתחדש וכמו שנתבאר לעיל.

[ד] מעתה נבין היטב מה שנאסר אצלם אפי' כשלא קיימו עדיין פו"ר, שכן היה האיסור אצלם ענין מיוחד לאותו דור בלבד מהסיבה שביארנו לעיל כדי לשרש מהם את השפעת התאוה הנפרזה שהיתה באותו דור מושחת.

וזהו ביאור דברי הר"י בן שועיב שהבאנו לעיל, "דהתיבה היתה אהלו של מלך ולכן נאסרו בתה"מ" היינו: כיון שהתיבה שימשה כמקום חינוך ותיקון לתחלואי אותו דור לפיכך נאסרו במה שהיה אותו דור מקולקל ונגוע ביותר כדי לשרשם ממידות רעות אלו.

[ומצינו בחז"ל במדרש רבה הו"ד בילקוש שם סי' תתמה עה"פ "שתולים בבית ה' בחצרות א' יפריחו" [תהילים צב, יד] שדרשו "בית ה'" זה התיבה ששתל בה הקב"ה את נח. ומה שכינה לתיבה בית ה', [וכן אמרו בכ"מ בזהר] שהתיבה היא בית ה' ונח ה' אורח של הקב"ה שם ומכאן יליף ד"א שאורח לא יכנס לבית המארח בלא רשותו [עי' זוהר נח סז, א]. נראה דמלבד מה שהיה שם הנהגה ניסית כמש"כ הרמב"ן עה"ת בענין מידותיה, הרי להנתבאר לעיל הדבר מובן באופן נוסף שכן התיבה שימשה לבית

חינוך וראוי ע"כ לקרותה בשם בית ה' וכמש"כ].

זהו גם הביאור בדברי המדרש רבה [פרק לא אות ט] עה"פ "קנינים תעשה לך את התיבה" מה הקן הזה מטהר את המצורע אף אתה תיבתך מטהרתך" וביאור הדברים כמו שהסברנו דהתיבה חינכה וטיהרה את נח ובניו וכל הנמצאים שם מזוהמת אותו דור שהיה מושחת במידות רעות של הרעה לזולת והפרזת התאוה לעריות וא"כ התיבה שימשה לו לכפרה ולטיהור מכל רבב זוהמת הדור שנדבק בהם כל שהוא.

ומצאתי במש"ח לפרשתינו עה"פ [ח, יט] "למשפחותיהם יצאו", שכתב:

"היות כי השחית כל בשר את דרכו ונשחת תכונת הבע"ח לגמרי וטבעם היה לאהוב הרע והחמס לזה היה צריך חנוך י"ב חודש ולהיות נעצרים מתשמיש ומורגלים בצמצום מזונותיהם ולהיות ניזונים מידו של אדם ויהיה מוראו עליהם ואחרי שיהיו מגודלים בחינוך טוב וישר כזה אז כשיצאו לאויר העולם יחיו בהנהגה מיושרת וכמו שאמרו חז"ל שמן המבול ואילך גדרו עצמם בעריות ובזה הסביר שם ד' חז"ל שדרשו עה"פ "למשפחותיהם יצאו" ולא הם, היינו שנשתנה טבעיהן הרע ע"י החינוך שהיה להם בתיבה עכ"ל, ונראה א"כ שכלל בדבריו הקצרים כל מה שביארנו בתוכן ענין התיבה.

[ה] דבר נוסף נבין בביאורינו זה בענין התיבה. והוא מה שמצינו במקרא [בפ"ח טו-טז] שהקב"ה היה צריך להתיר לנח

לצאת מהתיבה [עי"ש בפירש"י]. [ונח עצמו ידע זאת ואיתא בפדר"א [פכ"ג]: "שהיה מבקש כל אותם יב חודש רחמים לפני המקום ואומר: רבש"ע הוציאני מן המסגר הזה כי עייפה נפשי מריח אריות ודובים שנאמר הוציאה ממסגר נפשי"]. והוצרכו נח ומשפחתו לזכירה מיוחדת של הקב"ה כדי שיוכלו לצאת מהתיבה ככתוב "ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה", והסביר הרמב"ן שם: "אבל הזכירה בהם כי זכר את דבר קדשו שאמר והיה העולם והרצון אשר לו בכריאת העולם עלה לפניו ורצה בקיום העולם.. וראה עתה להוציאם שלא יכלו בתיבה" הרי דלבד ממה שנצלו בתוך התיבה היה עוד נידון אם יצאו ומתי יצאו, ועל כך אנו אומרים [במוסף דר"ה בזכרונות] ע"כ זכרוננו בא לפניך ה"א להרבות זרעו.. ככתוב בתורתך ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה כו אשר אתו בתבה ויעבר אלקים רוח על הארץ וישוכו המים".

ואם היה ענין השהות בתיבה רק משום ענין הצלה בלבד מה היה צריך היתר לצאת בזמן מסוים, והרי כשיוכל לצאת ייצא ומה היה צריך זכירה מיוחדת על נח להוציאו מהתיבה הלא כל עיקר התיבה להצילו היתה ופשיטא שייצא אח"כ? וכן מצינו במקרא שהוצרך הקב"ה להתיר להם תשמה"מ בצאתם מהתיבה כמש"כ רש"י [נח, טו] בשם חז"ל. [וכלשון האור החיים [פסוק טז] צא מן התיבה "שכל עוד הם בתיבה הגם ששלמו ימי הצרה הם באיסור הזיווג עד אחר יציאה"].

וצ"ב הלוא כבר בטלה הסיבה לאיסור תשה"מ שכן לא נשאר מהעולם הקודם אף אדם ואין כאן ענין להשתתף בצערם של הבריות בעת צער? **אכן** למאי דנתבאר אתי שפיר, שכן השהות בתיבה היה ביסודו לתכלית חינוך הנמצאים שם לכן הוצרכו לגילוי מהקב"ה שכבר קנו בקירבם המידות הראויות לבנין העולם מחדש בצורה מתוקנת יותר [בין בענין מידת החסד ובין בענין הרחקה מעריות ואביזרייהו] ולבד לא היו יודעים שאכן גמרו והשלימו חינוכם זה. (וע"כ התפלל נח שכבר יסתיים תקופת חינוכו שם בתיבה ויוכל לקבל ההיתר לצאת כמשנ"ת). ולכך הוצרכו לזכות מיוחדת וזכירת מהשי"ת לכך שכבר ראויים כבר לצאת בקנותם דרכי החינוך הראויות.

ואכן כך מצינו בילקו"ש [תהילים פל"ז אות תשכח] "אמר אברהם למלכי צדק: כיצד יצאתם מן התיבה? א"ל בצדקה שעשינו שם א"ל ומה צדקה עשיתם בתיבה וכי עניינים היו שם?! והלא לא היו שם אלא נח ובניו ועם מי עשיתם צדקה? א"ל עם הבהמה וחיה ועוף, לא היינו ישנים אלא נותנים היינו לפני זה ולפני זה. אותה שעה אמר אברהם ומה אלו אילולי שעשו צדקה עם בהמה וחיה ועוף לא היו יוצאים וכיון שעשו צדקה יצאו" עכ"ל. מבואר להדיא בדברי המדרש כמו שכתבנו דכדי לצאת מהתיבה היו צריכים להשיג את מידת החסד והצדקה בשלימות ומשום שזה היה תכלית הימצאותם בתיבה, וכמש"נ.

[ו] בדרך זו נראה לפרש דברי תשובת הזוה"ק שהובא לעיל, שהצורך בתיבה היה משום שסכנה לנח היה להראות בחוץ בעת שהמשחית נמצא, ותמהנו הלוא שאלת הזוהר היתה שיינצל ע"י שישהה בא"י בעת הדין? אלא דכונת הדברים דגם נח היה בעצם בסכנת השמדת אותו הדור משום דבמידה דקה גם הוא הושפע על ידם [וכך איתא בד' חז"ל להדיא עה"פ ונח מצא חן דחנינה היתה מאת ה' עליו ומשום דרק הושפע מהדור הרע בדקות אבל בעיקרו צדיק היה] והיה סכנה להשאירו באותו מקום ואף להביאו למק"א והוצרך לחנכו בתיבה וכמש"נ.

[ז] והנה כתיב [לקמן ז, כג]: **"וימח את כל היקום"** ופסוק זה נאמר **אחר מ' יום** שאז כבר נימוח כל היקום, וא"כ מהו שאיתא במשנה [עדויות ב, י] שמשפט דור המבול **יב חודש** הלא כבר נמחו במ' יום? וע"כ כונת המשנה **על נח**.

שגם הוא נחשב בכלל דור המבול שהי' בדורם ובפרט שהיתה עליו תביעה שלא ביקש עליהם רחמים וגם שניצל בחנינה בלבד כד' חז"ל הנ"ל] שהי' סגור בתיבה יב חודש וזהו דינו וכמש"כ לעיל שהיותו של נח בתיבה מלבד שהיתה לו להצלה מהמבול היתה לו למקום חינוך ולזינוך במידותיו ולדבר זה קוראים חז"ל במשנה **משפט דור המבול** היינו דין כמהותו של כל משפט שבא לזכך ולתקן המעשים.

וכן מצינו בזוהר [פ' נח סח, ב] אמאי הי' נח בתיבה יב חודש פליגי בה ר' יצחק ור'

יהודה חד אמר דכך היא דינא דחייבא נ"ב
 חודש משפט הרשעים כד' המשנה עדויות
 הנזכר] וחד אמר לאשלמא צדיק דרגין
 תריסר ושאר דרגין דאתחזי לאפקא מן תיבה
 עכל הנה כמשנת דדין יב חודש הי' לנח
 בתיבה כי כן משפט הרשעים ובא לזכרו

בתיקון המידות של הטבה וחסד והרחקה
 מערווה ובזה ישתלם במעלותיו וב' הדעות
 שכ' בזהר הם ב' בחינות של אותו ענין
 משפט ודין שתכליתו תיקון ורוממות
 דרגותיו.

סימן כט

השפעת המקום על האדם

וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על
 הארץ [ו, יב]

איתא בגמ' [סנהדרין קח, א] מלמד שהרביעו
 בהמה על חיה כו', ובמ"ר איתא
 דכולם קלקלו מעשיהם הכלב הולך אצל
 זאב כו' ומשמע דמאליהן עשו כן. ובס' בית
 הלוי תמה כאן בשלמא האדם בעל בחירה
 הוא, אבל הבע"ח שעשייתו רק בדרך טבעי
 איך הגיעו לכל זה? והאריך בדברים יסודיים
 ונעתיק כמה מדבריו [בתוספת קצת כמה
 דברים]: "האדם פועל במעשיו בכל העולם
 התחתון בכולו ולא מבעי אם חטא
 בפרהסיא ודאי גורם לאחרים ללמוד ממנו
 אלא אפי' אם חוטא בצינעא מ"מ ע"י
 המשכו אחר איזה תאוה הוא מגביר כוחה
 של התאוה בעולם עד שמשרישה בטבע
 הבריאה והברואים להיותם נמשכים אחר זה
 יותר ממה שנמשכו מקודם, כי כן יסד מלכו
 של עולם שטבע הבריאה נמשך אחר מעשה
 האדם ולא על האנשים בעולם השפעתו
 אלא אף על הדוממים.

[יש לציין בזה את דברי המסילת ישרים
 פ"א שכתב כבר יסוד זה: "כי אם
 האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו
 הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו ואם
 הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש
 מהעולם להיות לו לסיוע לעבודת בוראו
 הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו,
 ועילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם
 משמשי האדם השלם". והאריך בזה].

וממשיך הבית הלוי: "וענין זה אף כי לא
 נוכל להשיגו בשכל הנה כל אדם
 יוכל להרגישו בחוש ממש בבואו לאיזה
 מדינה אחרת חדשה שהיא פרוצה באיזה
 פרט מהפרטים **ימצא גם בעצמו** איזה נטיה
 והמשכה לזה הפרט יותר ממה שהיה לו
 בהיותו במדינה אחרת" עכ"ד הבית הלוי.

[**אשר** מאריך בזה להסביר איך ע"י
 מעשיהם הרעים של דור המבול

הביאו את הבריאה כולה להיותם חוטאים ממילא בדרך ההשחתה].

ויש לציין כאן כמה ראיות לדבריו במה שכתב שכל מדינה יש לה את האופי המיוחד לה באיזה נטייה אם לטובה או לרעה ושהאדם הנמצא בה מושפע על ידה לנטיה מסוימת.

דז"ל הרמב"ם [פ"ב מהל' תשובה ה"א]:
 "איזה תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשות ופירש ולא עשה מפני התשובה. כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו לה ובכח גופו ובמדינה **שעבר בה** ופירש ולא עבר ה"ז בעל תשובה גמורה" ע"כ. [ומקורו בגמ' יומא פו, ב]

והיינו דהיה לו אותם תנאים וסיבות לעבירתו ופירש. וצ"ב, בשלמא מש"כ "והוא עומד באהבתו אליה" ובכח גופו ניחא שאלו תנאים שהיו לו בעבירתו. אבל מהו שכתב שנמצא "באותה מדינה" שעבר אז העבירה מה למדינה ולסיבות שהביאו אותו לחטא? אכן לפי דברי הבית הלוי אתי שפיר שכן גם המקום שבה נמצא זהו מהתנאים המביאים אותו לידי חטא דכל מקום יש לו השפעה על נטיות האדם וע"כ אין התשובה גמורה אלא א"כ היה שוב באותה מדינה שבה חטא ואשר שם היה תוקף לתאוה זו ובכ"ז פרש אז הוי בעל תשובה גמור שכן היה בכל אותם תנאים ואותם גורמים וסיבות שהביאוהו אז לחטא ועתה נבדל [ועי"ש ביומא פו, ב ברש"י ויש לכוון דבריו על דרך זו שכתבנו].

[וע"ע ברמב"ם [הל' דעות רפ"ו ה"א]: "דרך בריתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו" והנה בשלמא להיות נמשך אחר רעיו וחבריו זה מובן לפי שלומד ממעשי חבריו הקרובים אליו אבל מהו זה שכ' שנמשך אחרי מנהג **אנשי מדינתו** שאינם רעיו וחבריו הלוא לא לומד מהם כלל? ולכאור' מוכח מזה שמקום המדינה משפיע בעצם גם ללוא שהם רעיו וחבריו, כ"כ בס' שיח צדק ויש לדחות ששם זה השפעה סביבתית ולא ענין סגולי דוקא].

וכן איתא בס' חסידים [סימן תתשסז] שכתב וז"ל: ארץ שיש בה יצר תקיף אם חוטאין באותה הארץ יותר מאותה שאין בה כ"כ יצר, לפי היצר דן נפש אנשי המקום כו' [פי' דהיכן שיש יותר תוקף ליצר עונשו קטן יותר ממקום שאין כ"כ יצר לזה ואין כ"כ נסיון] הרי ג"כ מבואר מדבריו **שיש מקום שהיצר גדול לעבירה יותר ממקום אחר ומקומו גורם לזה**. ואיתא בסה"ק דמצרים נקראת "ערות הארץ" משום דמיוחדת בטיבעה למידת התאוה דעריות והיינו כנ"ל. וע"ע בתורת משה לחת"ס עה"ת ריש פרשת מסעי עה"פ "ויכתוב משה את מוציאהם למסעיהם ואלה מסעיהם למוציאהם" יש לפרש ד"מוציאהם" היינו היכא שחטאו ויצאו מרשות ה' ומשה רבינו שלמד זכות על ישראל **יחס החטאים למקומם מלמד שהמקום גורם** כעין עגל היה במדבר שור ששלט שם סם [אולי צ"ל: שר] של שור וכן כל החטאים יחס למדבר

הזה שולט בכס יצה"ר והייתם קשים מבני אדם", הרי דאותם מלאכי מעלה שבהיותם במקומם העליון לא שולט בהם יצה"ר דעריות הנה אם יהיו בעולם התחתון יושפעו וישלוט בהם יצה"ר בתוקף הרבה, הרי לנו מה כוחה של השפעת המקום על יושביו.

ומקום ההוא כו" עי"ש הרי ג"כ כיסוד זה דהמקום גורם ומסייע לחטא.

[וכ"כ בס' המידות לר"נ ערך בית אות טו "יש מקום הגורם לעבור עבירות"].

וכעינ"ז מצינו בילקוט שמעוני [בראשית סי' מד] שאמר הקב"ה למלאכים "גלוי וידוע לפני שאם אתם שרויין בארץ

וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ [ו, יב]

טבעם ונתקלקל, והיו נזקקין לבעלי חיים אחרים שאינן בני מינן. עי' מש"כ בדברי רש"י אלו לעיל [ו, ז].

פירש"י: לא נאמר "כל אדם", אלא "כל בשר", ללמד שלא רק האדם חטא, אלא אפילו בהמה וחיה ועוף, נשחת

הסיבה להשחתת האדמה עצמה

קץ כל בשר בא לפני.. והנני משחיתם את הארץ [ו, יג]

זה ינחמנו" מביא רש"י דברי המדרש "דעד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם ולכן נרמז שמו נח". מבואר איפוא, שעם הופעת נח באה לאותו דור תוספת קידמה מיכנית בעלת משמעות טכנולוגית בחיי האנושות [והיא התבטאה במחרישה] ואמנם אנו רואים שקידמה זו בחייהם בעניניהם הגשמיים לא הלכה יד ביד עם קידמה מוסרית ורוחנית אלא אדרבא השתמשו הם בשיכלול זה ובכשרונות ושאר המתנות הברוכות שקיבלו מאת הבורא רק לחשוב "רע כל היום" וכמבואר במקרא. [ובמדרשים רבים האריכו בפרטים הרבה בענין זה].

יעויין ברש"י שפירש את הכתוב "את הארץ" שהשחתה תהיה עם הארץ שאף ג' טפחים של עומק המחרישה נימוחו במבול. ע"כ.

ויש להבין מה המשמעות בזה שגם גובה הארץ בג"ט שהמחרישה מעמיקה בה נימחה גם היא, והלא העונש היה במידה [וכדברי חז"ל בכל מקום שהעונש הוא מידה כנגד מידה כדי להורות דרכי חינוך לאדם] וא"כ איזה הוראת חינוך היה במעשה זה?

ונראה דהנה עה"פ האמור בסוף פרשת בראשית "ויקרא את שמו נח לאמר:

ולפיכך כאשר ניחם ה' מדור זה והחליט למחותם צורת הכליון היא אף על ג' טפחים של קרקעות האדמה עד עומק **שהמחרישה מגיעה שם** להורות על נקודת חטאו של אותו דור **שהקידמה המכנית** [שהמחרישה סימלה אותה יותר מכל דבר אחר כדברי חז"ל הנ"ל שבלידת נח המציאוה] לא סייעתם להטיב את מעשיהם אלא להיפך השתמשו בה לרעה.

ולימוד יש בכך לדורות: שקידמה מיכנית ללא קידמה אנושית מוסרית סופה לההפך לרועץ והשמדה... [וכן חזינו בדורינו האחרון במדינה הארורה באשכנז

שעם כל "תרבותם" קידמתם ושיכלוליהם המיכניים השתמשו בה לרוע שלא היה כמוהו מיום ברוא אדם ..]

באופן אחר קצת, יש להסביר מה שהארץ עצמה נשחתה בעומקה, על פי דברי הבית הלוי המובאים לעיל שהשפעתם הרעה של יושבי הארץ היתה כ"כ רבה עד כי השפיעה גם על המציאות בעולם כולו ואף הארץ עצמה הושחתה בטבעה [והיינו שהחלה להשפיע על בני אדם להרע וכמו שהבאנו לעיל דברי הבה"ל בענין זה של השפעת טבע המקום על האדם] וע"כ אף **מעטפת האדמה הוצרכה להימחות.**

סימן ל

מה בין נח לבין אברהם אבינו

ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התיבה כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה [ז, א]

שהוא צדיק ולכן ינצל מהגזירה על כל דורו, ומה ענין לומר לו זאת עתה כשמקבל ציווי להיכנס אל התיבה? וצ"ב. ויתכן דהנה לעיל כתב רש"י עה"פ "את האלוקים התהלך נח" דנח היה צריך **סעד לתומכו** אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו עכ"ל רש"י, וצריך להבין מה הכוונה בזה דנח היה צריך סעד לתומכו ואילו אברהם היה מתחזק מעצמו, והלוא חז"ל אומרים דבכל יום יצרו של אדם מתגבר עליו ואילולי הקב"ה עוזרו לא היה יכול לעמוד כנגדו, א"כ ודאי דהאדם נצרך לסיוע הקב"ה?

עיין ברש"י מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו ולא כולו, אמנם יל"ע [א] לשם מה בכלל שיבח הקב"ה עתה את נח בקצת שבח בפניו, [דהלוא כיון שהוא יודע שינצל בתיבה בשונה מכל הדור הרי ברור לו א"כ שהוא צדיק מאותו דור ולשם מה הוזקק הקב"ה לומר זאת להדיא]. [ב] כאשר אמר לו לפני"כ [מאה ועשרים שנה קודם] לבנות את התיבה [שם ו, יג-יד]: "קץ כל בשר בא לפני והנני משחיתם את הארץ" אז היה לו לומר: "ואותך ראיתי לפני צדיק בדור הזה", ולכן עשה לך תבת עצי גופר כו' כי מצד הסברא היה מתאים יותר לומר לו אז

ונראה דהביאור בזה דהנה מצינו שהקב"ה ניסה את אברהם אבינו ב' נסיונות וכאשר ניסהו לא ביאר לו מעלתו, לדוגמא בנסיון העקידה אמר לו קח את בנך כו' ולא הקדים לו כי **אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה ועל כן קח בנך כו'** [ורק אחר שעמד בנסיון זה שי"א שהיה הנסיון האחרון אז אמר לו עתה ידעתי כי ירא אלקים עתה כו' והבטיחו בהבטחות לו ולזרעו אחריו משום עמידתו בנסיון] והיינו דזהו גופא ענין הנסיון שיתחזק האדם מעצמו לעמוד בזה בלא שום סיוע של עידוד וסעד מהקב"ה, אמנם הכא אצל נח **כאשר הלך עתה לנסיון להיות בתיבה עם הבע"ח ולטרוח בעמלם** באופן הקשה ביותר [שהמש"ח כתב ע"ז פ"ז פ"ז ש"נסיון זה דנח בעמל וסבלנות

לכלכל כל מינים שונים לפי כלכלתם ולעשות רצונם ולסבול טרדתם **מה שלא ישוער בשכל**], הנה רצה הקב"ה להקל הנסיון **בהקדמת דברי שבח לעודדו** ולכן הקדים עתה דוקא בבואו לתיבה [ולא לפני"כ בציווי לבנות את התיבה] "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה" כדי לסעדו שיוכל לעמוד בנסיון זה. מעתה מובנים היטב דברי רש"י הנ"ל דהחילוק בין נח לאברהם הוא דנח **בנסיונו** היה צריך סעד מאת הקב"ה לשבחו ולעודדו כדי שיוכל לעמוד בנסיון [דידע הקב"ה דבלי סעד זה לא יוכל לעמוד כלל], ואילו אברהם לא היה זקוק לסעד כזה מאת הקב"ה בשביל לעמוד בנסיונותיו.

סימן לא

דגים ברמז לעריות

מכל אשר בחרבה מתו [ז, כב]

פירש"י: "ולא דגים שבים". ובגמ' [קדושין יג, א] כל שאינו יודע בטיב גו"ק קשין לעולם יותר מדור המבול שנא' אלה... דמים בדמים נגעו גו' ותירגם התרגום דמולידין ממזרין וכתוב וגם דגי הים נאספו ואילו בדור המבול לא מתו הדגים, פי' מהרש"א דאף שגם בדור המבול חטאו בעריות דאשת איש מ"מ לא הי' שם ענין ממזרות והכא איכא גם ממזרות וזה גורם שאף דגים מתים. ע"כ. נמצא דעריות עם תוספת חומרא של ממזרות גורמת מיתה אף לדגי הים.

בזה נראה להסביר נפלא דברי הגמ' [יומא עה, א] עה"פ "זכרנו את הדגה אשר אכלנו חינם במצרים", שהכונה שהתלוננו על עריות שנאסרו עתה יותר מעריות שנאסרו בתור ב"נ, וכ' רש"י דדגה לשון תשמיש ע"ש וידגו לרוב, ולדרכינו נראה דהכינוי "דגה" בטענתם לעריות הוא דהתלוננו דעתה לא די שנתווספו להם איסורי עריות רק נאסר להם עריות עם דיני ממזרות שזה חמיר טפי כמש"נ בגמ' קידושין הנ"ל, וחומר זה מביא מיתה גדולה אף לדגי הים ולכן רמזו זה בתיבת הדגה.

ובזה יש עוד להוסיף הסבר בדברי הגמ' [שבת קח, א] דדנו אם עור דגים נפיש וזהמיהו, ופי' בחי' הר"ן שם דהיינו **זוהמא רוחנית** שניתנה בכל הבע"ח [אף הדגים] מזמן חטא אכילת עץ הדעת ובמתן תורה פסקה זוהמתם בכל האדם ובע"ח שהיו במתן תורה ואילו דגים לא היו שם ומ"מ דנה הגמ' אם פסקה זוהמא אף בדגים, עכ"ד הר"ן, וצ"ב מה הצד לומר שגם בדגים פסקה זוהמה במתן תורה הלא לא היו במתן תורה

כשאר בעלי החיים וכמש"כ הר"ן, ויל"פ דאף **שלא באו הדגים למתן תורה מ"מ כיון דמתן תורה** נוגעת לישראל גם לענין דגים [חדא שיש מעתה הלכות כשרות דגים] וגם דין **עונש** נתווספה בהן דע"י מתן תורה נתחדש דין ממזרות בעריות ומעתה אף הדגים בכלל עונש מיתה כד' הגמ' קידושין הנ"ל, א"כ **שייכא הדגים למתן תורה** וע"כ יש צד דאף בהם פסקה זוהמה ממתן תורה.

סימן לב

בדברי הרמב"ם הל' בהב"ח בדבר מזבח נח

ויבן נח מזבח לה' ויקח כו' ויעל עולות במזבח [ח, כ]

כתב הרמב"ם [פ"ב מהל' בית הבחירה ה"ב]: ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגרן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא. ע"כ.

יש דקדוק בלשונו, דגבי אדם וקין והבל כתב דבמקום זה בנו מזבח והקריבו עליו, ואילו אצל נח לא כתב אלא שבנה בו ולא הוסיף שהקריב עליו, [והרי בפסוק כאן כתוב שנח גם הקריב קרבנות] [והערה זו שמעתי מבן אחותי המצוין רבי שמואל ברוך גנוט].

והיה נראה לבאר לשון הרמב"ם דבדוקא גבי נח לא כתב שהוא גם הקריב וזהו עפ"י דברי המדרש רבה [פ' נח פ"ל ו] דאחר שהכיש האריה את נח בתיבה נפסל הוא להקרבה והקריב שם תחתיו והוא היה כהן לק'ל עליון. [ומש"כ בקרא על נח "ויעל עולות" היינו ע"י שליח] ולכן שינה הרמב"ם גבי נח ורק כתב שהוא בנה במקום הזה ולא כתב דאף הקריב. אלא שאין זה מיישב דברי הרמב"ם דא"כ היה לו להוסיף שזה המקום שעליו הקריב שם קרבנות, ועוד דגבי דוד ושלמה נמי נקט הרמב"ם לשון שבנו שם המזבח ולא הזכיר שהקריבו שם נמי. וע"כ עדיין צ"ע בלשונו.

סימן לג

קרבנות ב"נ לפני מתן תורה עולה או שלמים

ויבן נח מזבח.. ויעל עולות וירח ה' את ריח הניחוח [ח, כ-כא]

והנה לפי"ז יל"פ דנחלקו ב' דעות אלו
בחז"ל האם ב"נ אלו שהקריבו
קרבנות לפני מתן תורה כבר עלו ונתעלו
להבנת גדר קידוש החומר שהוא דרגת
"שלמים" או שעדיין לא הגיעו לזה ולכן
הקריבו רק עולות.

א] במדרש רבה כאן [לד, ט] נחלקו ר"א
ור"י ב"ח אם הקריבו ב"נ [לפני מתן
תורה] גם קרבנות שלמים [ורק אחר מתן
תורה נאמר דגוי לא מקריב שלמים] או דב"נ
לא הקריבו שלמים אלא עולות בלבד. וכן
איתא [זבחים קטז, א].

וכך יש להסביר מה שאחר מתן תורה
לכו"ע גוי לא מקריב שלמים, משום
דבמתן תורה נהיה ענין דקידוש החומר ע"י
תורה ומצוות שנעשים במעשים גשמיים
דוקא ודבר זה הובן רק ע"י עם ישראל
שקבלו את התורה ומשא"כ אומות העולם
שלא באו לידי הבנה זו איך המצוות
המעשיות בדברים גשמיים מביאים לקדושה
לכן נשאר דינם רק בעולה ולא בשלמים.

ויתכן בהסבר מחלוקתם עפ"י המבואר
בגמ' [מנחות עג, ב] דשלמי עו"ג דין
עולות להם ואמרו הטעם "שכן עו"כ ליבו
לשמים" ויעו"ש ברש"י שהסביר "דאינו
יודע בטיב קרבן וכי נדר בליבו לשמים נדר
הלכן כליל הוא לשמים" וכבר ביארו דברי
רש"י הללו, שגוי מבין רק מושג של
רוחניות לבד אבל אינו יכול להבין את מושג
של קידוש החול שהוא לרומם את החול
בקדושה ולכן יכול הוא להבין רק גדר
"עולה" שהוא כליל לה' אבל אינו יכול
להשיג את ענין קרבן "שלמים" שהכהן
אוכל ובעלים מתכפרים שענינו לקדש
החומר וזה מש"כ רש"י שאינו מבין בטיב
קרבן דהגדר האמיתי בקרבן הוא קידוש
החומר. ועי' מש"ח [שמות כ, יח] שהסביר כך
ענין שלמים לעומת עולה "כי המושכלות
האמיתיים בהתבודדם אינם מקדשים את
החומר רק ההנהגה במעשים ובענינים
חומריים עפ"י התורה הם המקדשים את
החומר וכוחותיו ולכן רק השלמים בכוחם
לקדש את החומר" עי"ש דברים משמחים.

ב] ובזה מתבאר היטב פשט לשון
התנחומא פרשת צו עה"פ זאת תורת
זבח השלמים: שאומה"ע תמהו למה אין
להם קרבנות וענה להם בלעם על שלא קבלו
את התורה דכתיב בה' יברך את עמו
בשלום ושלמים עושים שלום בין כולם
עכ"ל, הנה נראה דעל עולה לא קשיא ליה
לאומה"ע, שהרי קיי"ל שגויים מביאים
עולה וכולו לשמים אכן על קרבן שלמים
קשיא ליה אמאי נמנע זה מהם. ונראה

דהביאור בתשובת בלעם הוא כמש"כ דשלמים שענינו קדוש החומר זה נמנע מאומה"ע שרק ישראל שקיבלו את התורה שכתוב בה שלום שהיא מביאה שלום בין כל כוחות נפש האדם ע"י שאף את כוחות הכהים והחומריים שבו היא מרוממת ומקדשתו מבינים ענין זה של קדוש החומר ויכולים לכן להביא קרבן שלמים משא"כ אומה"ע שא קבלו את התורה עליהם נשארו בהבנתם שהרוחניות לבד והחומריות לבד ואינם בהבנת קרבן שלמים.

ג] הזוהר בפרשתינו [ע, א] העיר למה הקריב נח דוקא עולות וביאר שעולה באה על הרהר הלב ונח הרהר שמא תמו זכויותיו במה שניצל. ולכאור' כונת הזוהר בשאלתו כמ"ד דב"נ יכלו להקריב לפני מתן תורה גם שלמים ולכן הוקשה לו מה שהביא דוקא עולה. אמנם הנצי"ב בהעמק דבר והמש"ח כאן כתב שהקרבנות נח היתה בגדרי קרבן ישראל דבית המקדש ולא בגדר במה וא"כ היה נח חייב להקריב דוקא עולה כדין מקדש שמקריבים שם מב"נ רק עולות ועי'

סי' לד

בענין קרבנות נח

ראיתי שואלים למה נח לא הקריב קרבנות לפני כן [ואולי הי' בזה מגן על דורו] ורק אחר המבול הקריב קרבן [ועי' בזה"ק פרשת נח בכ"מ שהעיר זאת] ובספר כרם הצבי לר' צבי הירש פרבר ז"ל מלונדון יישב נפלא עפי"ד חז"ל שבדור המבול חטאו בע"ח מין בשאינו מינו ויעויין ברש"י [ס"פ בראשית עה"פ ו, ב] ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו אף בעולת בעל אף הזכר

והבהמה עכ"ל. מבואר דהאנשים באו אף על הבהמות [ועי"ש ש"ח] וממילא הבהמות נפסלו לקרבן דהוי נרבע ותנן בזבחים שבע"ח שנתערב בנרבע כולם פסולים לקרבן ולכן לפני המבול לא יכל להקריב קרבן דכולם בספק נרבע אבל במבול איתא דמי שחטא התיבה לא קלטתו נמצא הי' לו סימן לידע מי כשר ויכל להקריב וש"י.

ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים בידם נתנו [ט, ב]

כתב רש"י שכ"ז שתינוק בן יומו חי אין אתה צריך לשמרו מהעכברים, עוג מלך הבשן כשהוא מת צריך לשמרו מהעכברים, וכ"ה בגמ' [שבת קנא, ב] כ"ז שאדם חי אימתו מוטלת על הבריות. אמנם יוצאים מהכלל הזה המה היתושים והזבובים וכדומה מסוגם שאין אימת האדם החי עליהם ורק בהשגחה מיוחדת מסתלקים הימנו כד' חז"ל עה"פ ברצות ה' דרכי איש גם אוביו ישלימו עימו שדרשו חז"ל אלו

היתושים וכן אמרו [ברכות י, ב] ידעתי כי איש קדוש הוא שלא ראתה זכוב על שולחנו.

**ומוראכם וחתכם יהי' על כל חית הארץ.. ואך את דמכם לנפשותיכם
אדרוש מיד כל חיה אדרשנו [ט, ב, ה]**

נסקלת ונענשת] מה שלא היה מציאות כזאת בזמן תחילת הבריאה שכן בתחילת הבריאה בע"ח היו אוכלים עשב ולא בשר ואף אם היו אוכלים בשר לא היו טורפים זה את זה [וק"ו לא את בני אדם] [ורק בדור המבול הופקרו בני האדם הרשעים להענש ע"י בע"ח כד' רש"י הנ"ל והיה זה השגחה מיוחדת להענש בכך] ובהאי קרא התחדש המציאות הזאת שבעלי החיים לאכילתם יטרפו זא"ז ועל כן הוצרך הקב"ה לומר עתה שמ"מ בע"ח שיטרוף אדם מיד כל חיה אדרשנו, וממילא גם הוזקק לחדש שוב ענין המורא של הבע"ח מאדם שאע"פ שהתחדש אצלם ענין טריפה לצורך אכילתם מ"מ עדיין יהיה מורא האדם עליהם שלא יתנפלו על האדם בדרך כלל.

[והנה מש"כ רש"י שכיון שחטאו דור המבול] הופקרו למאכל חיות רעות ובודאי כונתו לעונשין שהביא עליהן הקב"ה על רשעותם [ויש למצוא המקור בזה בחז"ל וצ"ע], אך מצינו כעני"ז לעיל בדברי רש"י [ז, טז] עה"פ ויסגור ה' בעדו "הגין עליו של שברוה, הקיף הקב"ה את התיבה דובים ואריות והיו הורגין בהם" אך שם היה זה ענין מיוחד רק באותו מאורע וזמן.

ברש"י [פסוק ה] וציינו שבדפוס ראשון ברש"י ליתא לדברים אלו] כתב מיד כל חיה וגו', [הוקשה לו למה הוצרך הקב"ה לומר עתה מיד כל חיה אדרשנו והרי כבר בתחילת הבריאה נאמר וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה" וחיה בכלל בהמה א"כ רידוי כולל גם שיהיו הבע"ח מתיראים מהאדם וכדאיתא בבראשית רבה עה"פ כאן [פרשה לד סי' יב] "מורא וחיתית [שהיה לפני"כ מעת בריאת העולם] חזרו ורדיה לא חזרה" עכשיו [כלומר שגם עתה שנאמר אחר המבול ומוראכם וחיתכם יהיה עדיין אינ"ז כולל רדייה שהיתה קודם] ותירץ רש"י: לפי שחטאו דור המבול והופקרו למאכל חיות רעות שנאמר 'נמשל כבהמות נדמו', לפיכך הוצרך להזהיר עליהן את החיות" עכ"ל רש"י. ודברי רש"י כוללים ממילא הסבר למה נצרך הכתוב כאן לומר מוראכם יהיה על כל חית הארץ הרי כבר נאמר בתחילת בריאת האדם ורדו בכל הבריאה? רק דכיון דחטאו והופקרו למאכל חיות רעות הוזקק להטיל עליהם מורא.

עוד נראה, דבהאי קרא שכתוב "את דמכם אדרוש מיד חיה אדרשנו" נכלל שיהיה מציאות שחיה תטרוף בני אדם [ועונשה שתטרף כמש"כ הרמב"ן] כאן שזה אינו רק עונש לבעלי החיה אלא אף חית הפקר

סימן לה

הענשת בני נח עפ"י הודאת עצמו

ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש בו' ומיר האדם [ט, ה]

בפ"ט ממלכים], ואם לא קיי"ל כירושלמי הנזכר הרי ניחא דאף את"ל שזה נחשב הודאה מ"מ א"א לדון את קין בלא עדים [וראיתי בס' באר שבע וס' צידה לדרך עה"ת פרשה א' שהקשה כעין זה למה אברהם לא הרג את ישמעאל בהיותו מצחק שזהו ע"ז וע' בס' בעי חיי עמוד יד].

[לאחר] זמן יצא לאור ס' זהב משבא עה"ת לגרמ"ש שפירא זצ"ל ר"י באר יעקב, ושם [פ' בראשית ד, כה] מביא בשם הגר"י שמה שאדם הראשון לא הרג את קין על הריגת הבל אף שידעו אדם וחווה על מעשהו וכמו שכתוב בתורה "כי הרגו קין" [ד, כה], משום דבעינן שתהיה ידיעה על פי ע"א ולא סגי בידיעה בלא עדות ולמד זאת מדברי התרגום עה"פ "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" ומפרש התרגום "באדם בסהדין על מימר דיניא" עכ"ד.

ואמנם זה מיישב רק למה לא די בידיעת אדם וחווה על מעשה קין אבל עדיין יקשה מצד הודאת קין לאדם שהרגו כדאיתא במדרש הנ"ל ולדעת הירושלמי והחינוך הנ"ל ב"נ נהרג בהודאת פיו? שוב מצאתי בכלי חמדה פרשת וזאת הברכה שכותב כשאלתינו ממש וז"ל: בירושלמי ובחינוך מבואר דב"נ נהרג עפ"י הודאת עצמו וא"כ לכאורה בקין כיון שהודה

בירושלמי [ריש פ"א קידושין] איתא דב"נ נהרג [על ז' מצוותיו] אפי' ע"י הודאת פיו, ויליף לה מקרא האמור "ומיר האדם". ועי' בס' תורה תמימה כאן שכתב "הנה הרמב"ם ושאר פוסקים לא הביאו דין הירושלמי, וכנראה דהגירסא בירושלמי אינה ברורה, ובתלמוד בבלי לא הוזכר ד"ז עכ"ל. אמנם בחינוך פרשת יתרו [מצוה כו] בסו"ד כתב להדיא כדין הירושלמי דב"נ נהרג ע"י הודאתו משא"כ ישראל שצריך עדים. אלא שבאמת נראה דהרמב"ם לא ס"ל כירושלמי שכן כתב [ספ"ט מהל' מלכים]: "וב"נ נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה וע"פ קרובין אבל לא בעדות אשה". ולא הזכיר חידוש טפי דהירושלמי שגם נהרג "בהודאת עצמו" ש"מ דלא ס"ל כן.

והנה במדרש רבה בראשית [פכ"ב אות יג] איתא: "פגע אדם הראשון בקין וא"ל מה נעשה בדייך? [מה שהרגת] א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי" מבואר דידע אדם הראשון שקין רצח את הבל ולא עוד אלא שבדברים אלו שאמר קין לכאורה יש בהם הודאה על מעשהו, וא"כ קשה לפי הירושלמי דב"נ נהרג בהודאת פיו למה לא הרג אדם הראשון את קין על הריגת הבל והרי ב"נ מצווה על הדיינין [והיינו לדון את מי שעבר על ו' מצוות ב"נ כמבואר ברמב"ם

לאדה"ר שהרג את הבל הרי היה אדה"ר מחוייב להרגו דב"נ נהרג ע"פ קרוב ועי"ש שהביא הכל"ח דברי הרס"ג באמונות ודעות [ש"ג פ"ט] שכתב יש מקשים למה לא העניש הקב"ה את קין על הריגת הבל במיתה דב"נ

חייב מיתה על שפ"ד, ותירץ מפני שלא היה עדים ודיין בהריגת הבל וב"נ אינו נידון אלא בעדים ודיין עכ"ד, ועי"ש בכל"ח שביאר דבריו הצ"ב.

סי' לו

כח הבחירה בבר דעת

שפך דם האדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם [ט, ו]

הספרנו פירש, דנתינת הטעם כי בצלם וגו' בא להסביר למה דם אדם הנהרג נדרש ולא דם שאר בע"ח כי האדם הנהרג נבדל משאר הבריאה בהיות לו צלם אלקים. ובס' בית יצחק הביא מרי"צ קלישר ז"ל הסבר אחר דבא הכתוב להסביר למה ייענש הרוצח והלא נגזר על הנרצח ליהרג [דאל"כ לא היה יכול להורגו הרוצח] אלא דאין סתירה בין ידיעת ה' לבחירה שיש ביד האדם וכמו שהאריך הרמב"ם, ועוד בענין זה, וכח הבחירה שיש לאדם זה בכלל צלם אלוקים שנתעטר בו, וזהו שאמר הכתוב דהרוצח חייב מיתה כיון דמעשהו נעשה בבחירתו ואין לפוטרו מעונש מחמת ידיעת ה' בזה. עכ"ד.

ואמנם יל"ד למה תוספת טעם זו [כי בצלם אלקים היינו הבחירה שיש

לאדם] נאמרה רק בעבירת רציחה יותר משאר עבירות כגזילה וכדו' שג"כ נצרך טעם זה איך נחייב את האדם והרי מוכרח הוא לעבור מחמת ידיעת הקב"ה וע"כ צ"ל דהאדם אחראי על מעשיו ורצונו משום כח הבחירה שיש לו.

ונראה עפ"י מש"כ בזוהר [והובא באור החיים והנצי"ב בפ' וישב והבאנו הדברים באורך לקמן פרשת וישב לו, כא בס' פא] דיתכן שאדם לא יגזר עליו למות עתה ויש לאדם שהוא בעל בחירה יכולת להורגו עיש"ה, וזהו שהדיגשה הכא התורה ד"ז בענין רציחה דוקא דשופך דם האדם יהרג ומשום שיש לרוצח כח הבחירה וכ"כ גדול כח בחירתו שזה גורם ג"כ שיוכל להרוג הנרצח אע"ג שלפעמים לא נגזר עליו שייהרג עתה.

סימן לז

שבועת ה' על המבול

והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד מימי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ. ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר [ט, יא, טו]

א מבואר כאן דהקב"ה כרת ברית שלא יהיה עוד מבול להשחית ולהכרית כל בשר, וכך אמרו בגמ' [שבועות לו, א] דכריתת ברית זו היא שבועה דנאמרה פעמיים עי"ש. וכ"ה בגמ' [סוטה יא, א] **שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם על כל העולם כולו, וכן בגמ' [זבחים קטז, א] כשניתה תורה לישראל כו' אמרו לו לבלעם הרשע מה קול ההמון הזה אשר שמענו שמא מבול בא לעולם אמר להם כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם אמרו לו שמא מבול של אש מביא אמר להם כבר נשבע הקב"ה שאינו משחית כל בשר** [ואינו מביא מבול כל עיקר שנאמר ולא יהיה עוד מבול לשחת כל בשר, שיטמ"ק שם אות יח. ולכאורה יש לתקן בדבריו שמביא את הקרא בפסוק טו שכתוב ביה "ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" ומנלן מהא שגם מבול של אש אינו מביא? ולכן צ"ל קרא שבפסוק יא דכתיב "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" ובזה לא כתיב דוקא מבול של מים כברישא דקרא שם "ולא יכרת כל בשר עוד מימי המבול" אלמא דאיכא שבועה נוספת שלא יהיה שום מבול לכלות כל בני האדם בכל סוגי מבול]

ב ומכאן יש לתמוה על מה שכתב הרמב"ם [הל' תשובה פרק ג]: "וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו' וכן כל העולם כולו אם היו עוונותיהם מרובין מזכויותיהן מיד הן נשחתין שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם, [ויאמר ה'] **אמחה את האדם וגו'** [עכ"ל. הרי דדינא הוא לעולם דיש מציאות שכל יושבי העולם ישחתו ויאבדו [כאשר כל העולם היו עונותיהם מרובים מזכויותיהם] וכפי שמביא הרמב"ם מהמקרא "וירא ה' כי רבה רעת האדם.. ויאמר אמחה את האדם", אמנם הדברים תמוהים דמקרא זה שמביא הרמב"ם אמור לפני שנשבע הקב"ה שלא ישחית כל בשר אשר על פני האדמה ואחר שנשבע אי אפשר שכל בני האדם יושחתו בשום פנים?

ג ויש שיישבו את דברי הרמב"ם עפ"י מה שיש פלוגתא בחז"ל [מובא בילקו"ש] אם שבועת הקב"ה שלא יביא עוד מבול אמורה רק על מבול במים או שאף כל מבול [של אש וכו'] בכלל שבועה זו וא"כ י"ל דהרמב"ם הכריע להלכה כמ"ד דרק מבול של מים נשבע ה' שלא יביא וממילא נכונים דבריו שיש אפשרות להשחית את כל בני

האדם באופנים אחרים [כ"כ בס' עבודת המלך שם בהל' תשובה ובציוני מהר"נ הובא בסו"ד הרמב"ם].

אמנם לכאורה דחוק לומר שהרמב"ם יכריע כדיעה זו בחז"ל נגד פשט הסוגיות שבש"ס אשר הבאנו לעיל בסוטה יא' ובזבחים קטז' שאמרו בהן להדיא דשבועת הקב"ה כללה כל מבול בין של מים בין של אש, וממילא הדרא קושיא על הרמב"ם לדוכתה.

[ד] ובספר "באר מים חיים" על הרמב"ם [לקדמון בשם רבי יצחק בן יעקב הלוי] כתב [בהל' תשובה] לבאר דברי הרמב"ם: "דהתם כתיב **לא ישחית הארץ** בזה הוא שנשבע דהכי כתיב **לא אוסיף לקלל את האדמה** אבל **את האדם** ודאי דנידון אחר ובו ונשחתין מן העולם ובוזה דייק הרמב"ם בלשונו דכתב גבי כל העולם מיד הן נשחתין הן דייקא ולא **העולם** ואילו גבי מדינה כתב הרמב"ם מיד **היא** נאבדת היינו דהעיר עצמה תחרב ולא תיבנה עוד כמו בסדום שלא נבנתה עד עולם עכ"ל וש"י. אלא דלכאורה דבריו תמוהין דאפילו אי נימא דיש שבועה שלא **ישחית הארץ** מ"מ הא ודאי הוא שהשבועה בעיקרה נאמרה על **האדם** שלא ישחית ככתוב בקראי "ולא יכרת כל **בשר**", "ולא יהיה עוד המים לשחת כל **בשר**", וא"כ איך כתב הרמב"ם **דכל אנשי העולם ישחתו**?

[ה] ואשר נראה דס"ל לרמב"ם דהשבועה היתה **לא לעשות עוד השחתה בעולם כפי שהיה המבול** והיינו דגזירת המבול

היתה השחתת העולם כולו היינו השחתת אנשים החי והאדמה בחדא מחתא כדכתיב "**קץ כל בשר** בא לפני" "והנני משחיתם את **הארץ**" ופירש"י עם הארץ וע"ז נשבע הקב"ה שלא יעשה עוד השחתה באופן כזה לתלות השחתת האנושות בהשחתת הבריאה החי והאדמה גופא.

וממילא כך מתפרשים דברי שבועת הקב"ה [בפסוק יא] "לא יכרת כל **בשר** ולא יהיה עוד מבול לשחת **הארץ**" היינו לא שאלו ב' שבועות נפרדות שלא ישחית את האדם וגם לא ישחית את האדמה אלא שהכל הם **שבועה אחת** דאופן השחתה כמו שהיה במבול באדם בחיה ובאדמה לא יהיה עוד.

ונראה דזהו פשט המקרא [ת, כא]: "וירח ה' ויאמר **לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם** ולא **אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי עוד כל ימי הארץ לא ישבותו**", היינו דמה שהיה בימי המבול שהשחתה באנושות הביאה לידי השחתה בארץ ובבע"ח זה לא יהיה יותר וזהו "לא אוסיף לקלל את האדמה **בעבור האדם**" שלא יהיה יותר עונש כזה שכלי האדם יביא כילוי באדמה גם, אמנם באנושות גופא בלבד בלא להשחית עימה את האדמה והחי על זה לא נשבע הקב"ה שלא ישחית את כל בני האדם, ואלו הן דברי הרמב"ם "שמיד הן נשחתין" היינו בני האדם ולא האדמה יחד עימם כמו במבול. [וכנראה שזו כונת הס' באר מים חיים הנזכר].

[ו] ובדרך זו יש לבאר נמי דברי הגמ' [זבחים קטז, א] הנ"ל: דכשניתנה תורה היה הקול הולך מסוף העולם ועד סופו וכל מלכי עכו"ם אחזתו רעדה נתקבצו אצל בלעם הרשע ואמרו לו: מה קול ההמון אשר שמענו שמא מבול בא לעולם כו' אמר להן: כבר נשבע הקב"ה שאינו משחית כל בשר ומה קול ההמון ששמענו כו' היינו דהתם הם שמעו וחזו שהעולם עצמו רעש ורעד וחשבו שזה סימני מבול והשחתה לעולם כפי שהיה בדור המבול שהאדמה עצמה נשחתה בעבור האדם ואמר להן בלעם הרשע: דכבר נשבע הקב"ה שלא יהיה יותר השחתה כמו בדור המבול באופן שיהיה שינוי בעולם עצמו [בין במבול של מים ובין של אש] ואף שיתכן שהקב"ה ישחית את בריותיו כדברי הרמב"ם הנראה לעיל מ"מ לא יהיה זה באופן שיש שינוי בעולם כמו שנתבאר ואם כן מה ששומעין הן שיש שינוי בעולם שהכל רועש ורועד זהו מעמד נתינת התורה.

[ז] ובכ"ר [פרשת לך לט, ו] איתא: בשעה שבקש אברהם אבינו רחמים על סדומיים אמר לפני הקבה נשבעת ואמרת שאין אתה מביא מבול לעולם ומה אתה מערים על השבועה אתמהה מבול של מים אין אתה מביא מבול של אש אתה מביא אכ לא יצאת ידי השבועה כו' ונראה דגם בסדום שהיה כילוי האנשים עם האדמה שנהפכה ונחרבה בזה דמיא למבול שנשחתו האנשים עם האדמה כמש"נ וע"כ טען אברהם אבינו שזה נגד גזירת שבועת ה' שלא יביא חורבן והשחתה כזו.

[ומה שצ"ב בדברי המדרש הנ"ל מה טענת א"א על משפט סדום שזה נגד שבועת המבול, הלא כל השבועה היתה רק שלא להשחית את כל העולם ולא על אומה ועיר אחת וכבר העיר זאת בס' זרע שמשון [פ' וירא אות י] ויתכן שהחרבת סדום שהיא בא"י שאני מפני חשיבותה של א"י ששם אף השחתת עיר שלימה היא בכלל שבועת המבול כמו השחתת כל העולם בחו"ל].

ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן [ט, כד]

לפשוטו של מקרא נראה דחם הוא בנו הקטן ממש [כ"כ הרמב"ן כאן ובריש פרשת נח ו, י] ומה שהדגישה תורה כאן לשון "בנו הקטן" נראה, דיש מ"ד בגמ' [סנהדרין ע, א] דסירסו, ונמצא דע"י מעשיו של חם נקבע באופן מוחלט שחם יהיה בנו הקטן [כי לא יוכל להוליד עוד] על כן בא כאן ההדגשה בכתוב "את אשר עשה לו [פי'

סרסו] בנו הקטן. ולקמן [ט, כח] כתוב "ויחי נח אחר המבול.. ויהי כל ימי נח.. וימת". ולא כתוב אצלו "ויולד בנים ובנות", כפי שכ' לעיל [ה, א-ב] והלאה בשאר הדורות? נראה שזה מתפרש יפה לפי הדעה בחז"ל שחם סירסו וממילא כבר לא ילד אחר ג' בנים שנולדו לו. והיא מכללא ראייה גדולה לדעה זו.

ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו [י, כה]

חם סירס את אביו כדי שנח לא יוליד בן נח שלא יזכה כלל בירושה כיון דיהיה דינו נוסף ובכך יקטן ירושתנו ועל כן קללו כעבד שכל מה שקנה עבד קנה רבו [שמעתי]

ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו. ויאמר ברוך ה' אלקי שם ויהי כנען עבד למו. יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם ויהי כנען עבד למו [י, כה-כז]

פירש"י בפסוק כו שקאי הקרא ברוך ה' אלקי שם על נתינת א"י לזרעו של שם, ואילו הקרא "וישכן באהלי שם" פ' שישרה שכינתו בישראל ומדרש חכמים שאף שכורש שה' מבני יפת בנה המקדש לא שרתה בו שכינה אלא במקדש שבנה שלמה שה' מבני שם עכ"ד, ולפי"ז שכל האי קרא מרמז על בנין המקדש ע"י אחרים והשראת השכינה בדרגה עליונה רק ע"י בנין זרע שם, צ"ב מהו סיום המקרא "ויהי כנען עבד למו"? ונראה דרומז על בנין המקדש שבנה ושיפץ הורדוס העבד דגם בבניינו לא שרתה שכינה בדרגה כמו בית הראשון, וא"כ ה"ק דאף שיהיו מסייעים בבנין המקדש מזרע יפת וחם השכינה לא תשרה בו [כ"כ] אלא במעשה זרעו של שם.

סימן לח

בענין שפה ולשון

אלה בני שם למשפחותם ללשנתם בארצותם [י, לא]. ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים [יא, א]

פירש"י: שפה אחת היינו לשון הקודש. **ובירושלמי** [מגילה פ"א ריש ה"ט] אמרו: דר' לייזר ור' יוחנן דנו בהאי קרא, חד אמר שהיו מדברים בשבעים לשון וחד אמר שהיו מדברים בלשון יחידו של עולם היינו בלה"ק.

ונראה הביאור בזה, דלכאורה קשה מה שהפסוק אומר ד"ויהי הארץ שפה אחת", משמע לכאורה שלא היתה להם עוד שפה אלא אחת, והרי לפנינו כתיב ד"נפרדו למשפחות שונות וללשנתם" הרי דהיו מדברים בכמה לשונות, וכך יקשה על מה שכתוב במקרא [יא, ז]: "ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו ע"כ קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ", ומבואר דע"י שלא ידעו שפה האחת שידעו כולם לא הבינו עוד א' שפת רעהו וכדרש"י "זה שואל לבינה וזה מביא טיט" כו', וצ"ב הרי כבר לפנינו כתיב היה כמה לשונות לכל

אחד. וידוע מה שכתבו בשם ר"פ מקוריץ וכ"כ התו"ת דודאי היו לפני"כ כמה לשונות נפרדות שכל אומה ומשפחות דברו בהם כ"א בלשונם ומ"מ היה שפה אחת שהיתה משותפת לכולם והיא לה"ק וע"י שכלל ה' שפה זו דלה"ק נמצאו כולם בלי שפה אחת משותפת שיוכלו להבין זא"ז עכ"ד וש"י.

ונראה דהכי דייקא לישנא דהמקרא דלעיל כתיב **ללשונתם** ואילו הכא בכל פרשת מגדל בכל כתיב לשון **שפה** [ויהי כל הארץ שפה אחת וכן בפסוק ו' הן עם אחד ושפה אחת, ובפסוק ז' ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו ובפסוק ט' כי שם כלל ה' שפת כל הארץ] ולא כתיב **לשון** כדלעיל [י, לא]? אלא **דהחילוק בין לשון לשפה** הוא דכידוע לה"ק היא שפה עצמית ואינה רק הסכמת בני אדם כשאר לשונות וע"כ **לשונות** הם שאר לשון ע' אומות מה שהסכימו עליהם בני אדם כדברי חז"ל [גדרים י, א] מאי כינויים **לשון** אומות הן או **לשון שבדו להם חכמים** וכד' הר"ן [גדרים ב, א] "שהרי כל הלשונות אינם אלא הסכמת אומה ואומה" וכן מצינו בס' דברים [כח, מט]: "גוי אשר לא **תשמע לשונו**" היינו לשון אומות [ואף כך נקטו חכמים בד' המשנה [סוטה] ר"פ אלו נאמרין **בכל לשון** ולא אמרו אלו נאמרין **בכל שפה**, דלשון ענינה הסכמת אומות]. [ואף שנקוט בד' חז"ל לשון הקודש משום ע' לשון אומות נקט לשון הקודש אף שהיא מכוונה במקרא בשם שפה], ואילו **שפה** ענינה הגדרות ברורות לכל עצם ודבר וזה רק לה"ק שהיא דבר עצמי.

[**וע"ע** מש"כ בעבודת משא על הרמב"ם [קמא הל' תפילה בעמוד מז-מח] דכינויים היא רק נחשבת **כלשון** המועיל היכא דבעי ביטוי שפתיים ואינה **כשפה** וד"ז מבואר ברמב"ם הל' נדרים עי"ש וזה כמש"כ כאן].

וזהו מה שלעיל כתיב "למשפחתם **ללשונם**" והכא כתיב בכל הפרשה שפה והוא מה שכתב רש"י **דשפה זהו לשון הקודש**.

[**ויש** להוסיף ולבאר דדברי המקרא כאן "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" ומהו דברים אחדים? דשפה אחת ענינה לה"ק וכפירוש הנ"ל וכמש"נ, **ודברים אחדים** היינו דאומר המקרא דמלבד לה"ק שהיא שפה מיוחדת עצמית עוד היתה ביניהם הבנה לפי הסכמות בני האדם שבהם מתארים ומגדירים **דברים אחדים** לפי הסכמת האומות וזהו **שאר לשונותיהם**].

[**ויש** להעיר ממש"כ [תהילים פא, ו]: "עדות ביהוסף שפת לא ידעתי אשמע", ופי' בגמ' [סוטה לו, ב] שגבריא'ל למדו ע' לשון אומות, הרי **דשפה** היא לשונות אומות ולא לה"ק? ובדוחק יל"פ דכונתו דיוסף כך לומר, דמעלתו על פרעה היא במה שיודע לה"ק שאין פרעה יודע כדאיתא שם בגמ' ויתפרש **שפת לא ידעתי** היינו שפת לה"ק **שפרעה** לא יודע [ותלה מפני כבודו על עצמו כריש ספר שמות ועלה מן הארץ עי"ש רש"י] אני יודע וזה מעלתי עלי].

וב"א המצוין רש"ב גנוט נ"י אמר לבאר המקראות [מה שכתוב שהיה שפה

אחת שהיא לה"ק ואילו לפני"כ כתבו דהיו כמה לשונות], דאכן רק שפה אחת היתה להם והיא לה"ק [כחד מ"ד בירושלמי מגילה הנ"ל], ומה שכתוב לפני"כ דלאוה"ע היה עוד לשונות היינו דכ"א היתה לו שפה מעין שפת לה"ק בשיבוש והוי ככינויים של לה"ק וגם כינויים אלו איקרי לשונות וי"ל דר' יוחנן הכא הוא דאמר שהיו מדברים בלה"ק ואיהו לשיטתו דאמר בנדרים י, א דכינויים דמתני' לשון אומות הם ששבשו לה"ק ואיקרו לשון, עכ"ד ודפח"ח.

ויש להוסיף על דבריו בדרך חידוד, דמעשה יל"פ דברי הירושלמי הנ"ל דלכו"ע אכן לשונותיהם של הני אומות היו

שפה שהיתה במקור לה"ק אלא שהשתבשה אצל כל אומה בנוסח אחר קצת, והני אמוראי בירושלמי פליגי אי יש על לשון זה המשובש מלה"ק שם לה"ק [וזהו דעת המ"ד שהיו מדברים בלה"ק דכל לשון של כל אומה אז שם לה"ק ע"ז], או שהיו בגדר כל לשון [וזהו דאמר שהיו מדברים בע' לשון ולא בלה"ק], ומצינו שנחלקו בהא האחרונים דבשו"ת המהרי"ט [ח"ב אהע"ז סי' טז] כתב דלה"ק בשיבוש הוי שם לה"ק ואילו בחי' הפלאה [ריש פ"ב דברכות] כתב דלה"ק משובש שם לעז ע"ז ולכן בנש"כ דבעינן בלה"ק דוקא א"א לברך בלה"ק משובש.

סימן לט

באור ענין מגדל בבל

וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. ויאמר כו' הבה נרדה ונבלה שם שפתם וגו' ויפץ ה' אותם [יא, ה-ח]

ויל"ד מה הכונה בדברי התורה וירד ה' לראות.. וכן הבה נרדה, ועוד יל"ד מה שכתוב שירד ה' לראות את העיר ואת המגדל, דלכאורה עיקר חטאם היה בבניית המגדל ולא ה' און בבניית העיר, א"כ מהו שירד לראות את העיר? ונראה דכתב הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"א וה"ב]: מי שזכיותו יתירת על עוונותיו צדיק ומי שעוונותיו יתירות רשע.. וכן המדינה אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עוונותיהן ה"ז צדקת ואם היו עוונותיהם מרובין ה"ז רשעה וכל כל העולם, אדם שעוונותיו

מרובין מיד הוא מת ברשעו, וכן מדינה שעוונותיה מרובין מיד היא אוכדת שנאמר 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', וכן כל העולם ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גדלם וד"ז אין שוקלין אלא בדעת קל עליון עי"ש. מתבאר בד' הרמב"ם, דכשם שיש דין וחשבון על מעשי האדם כשהוא בפ"ע דכשיש לו יותר עונות מיד מת ברשעו, כך יש דין וחשבון על כל מדינה ואם יש לכלל המדינה יותר עונות מיד היא אוכדת כסדום ואם למדינה אין בחשבון יותר עונות אז אינה אוכדת המדינה אף

שהרשעים שבה ודאי יענשו כ"א בעונש הראוי לו.

ולפי"ז יתבאר היטב דברי הפסוקים כאן דהן אמנם חטא אותו מקום היה בבנית המגדל ואמנם דבר ה' כאן הוא **שבא לרדת ולראות**, היינו שבא לשקול בשיקול דעת עליון מנין החטאים של **אנשי המגדל** וכן **את חטאי אותו העיר** שבו נמצא המגדל שאם ימצא שאנשי העיר הזאת יחד עם בוני המגדל יש בחשבונם יותר עוונות הרי יאבד את אותה העיר כולה כפי שכן הדין שהביא הרמב"ם הנ"ל וכדין סדום שנאבדה כל המדינה ואם יראה שאין אותה העיר נחשבת חייבת ואין לה יותר עוונות הרי לא יעניש

את כל אנשי העיר אלא רק את החוטאים הנמצאים במגדל זה וזהו מש"כ **וירד ה' לראות את העיר והמגדל** דחישב בשקילת העוונות של אנשי המגדל שחטאו ובדק לראות אם עוונות של **אנשי העיר** ג"כ מרובים שאז יאבד את כולה או רק יעניש את אנשי המגדל וזה אכן עשה שרק ויפץ אותם ולא כילה את כל אנשי העיר. [ויעוי' לקמן פרשת וירא יח, כ-כא סי' נט במעשה דסדום שג"כ כתוב **ארדה נא לראות אם כצעקתה וגו' שג"כ הביאור בזה למידת שקול דעת עליון** בחשבון זה אם כל המדינה עונם רב עי"ש היטב מה שכתבתי לקמן שם

פרשת לך לך

סימן מ

מאמר אתה בחרתנו מכל העמים

בחירת הקב"ה באברהם וזרעו

ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארצך [יב, א]

בסיבת הענין כדי שלא להאריך בדעות עובדי עכו"ם, אלו תו"ד הרמב"ן [ובביאור טוב ירושלים]. וגם הרמב"ם [במו"נ ח"ג פרק כט] כתב דברכת ה' לא"א אברכה מברכך ומקללך אאור באה בתגובה למה שנעשה לא"א לפני"כ כשחלק על דעות התועים באמונה שהיו מבזים ומקללים אותו וע"ז באה הברכה שמעתה באי יתברכו בו ויכבדוהו. אך ע"י ברכינו יונה [אבות פ"ה מ"ג] שבשביל אותו הנסיון שעמד בו באור כשדים הבטיחו ה' והביאו אל הארץ כמו שמצינו בנח שמצא חן בעיני ה' ולכך ניצל מהמבול. משמע שזה שכר על מעשיו הטובים וע"י.

[ב] אמנם עדיין לא התבאר במקרא למה באמת נבחר אברהם אבינו ע"י הקב"ה להטיב עימו ולכרות עימו ברית עולם.

והנה במהר"ל בספרו נצח ישראל [פרק יא] ביאר הערת הרמב"ן על פי יסוד גדול שכתב בבחירת הקב"ה את אברהם אבינו [ואת זרעו] "כי השי"ת בחר בישראל בעצם ולא בשביל מעשיהם הטובים שלא לומר

[א] צורת נוסח תחילת הפרשה צ"ב כאשר העיר הרמב"ן כאן בפסוק ב' "זאת הפרשה לא בארה כלל הענין כי מה טעם יאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטבה עימך טובה שלא היתה כמוה בעולם מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלוקים או צדיק תמים [כפי שכתוב לעיל אצל נח שהצילו ה' משאר העולם משום "דנח מצא חן בעיני ה'"] וכן אמר "כי אותך ראיתי לפני צדיק בדור הזה".

ואכן הרמב"ן ביאר דכל הברכות שהתברך כאן אברהם אבינו לא באו כשכר על מעשיו הטובים [שלא מתוארים כאן במקרא] אלא באו הברכות רק כדי להגדיל השפעתו להפיץ האמונה באופן שיתקבלו דבריו מעתה ויתברכו בו כל גויי הארץ ולא כפי שהיה לפני"כ שנרדף וברח מפני אנשי אור כשדים שעשו עימו רעות רבות על אמונתו בהקב"ה, וכאשר היה בכונתו לילך לארץ כנען ונתעכב בחרן הקב"ה זרזו לילך לארץ כנען ששם יגדל שמו ויתברכו בו הגויים לא כאשר עשו עימו באור כשדים וזה טעם הפרשה ולא האריכה התורה

דוקא כאשר הם עושים רצונו של השי"ת אז בחר בהם ולא כאשר אין עושין רצונו [ועי"ש שביאר אח"כ ג' סיבות לבחירתם וכל הענינים תוכנם הוא **שישראל מצד טבעם מסוגלים ביותר לבחירה** זו וכל אותן סיבות אין להן תמורה וביטול כלל], "ולכן **יתורן השאלה** שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו לך לך שלא תאמר כי השי"ת בחר באברהם וזרעו אחריו בשביל מעשיהם ואז היה לך לומר דכאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם וזוהי **בחירה כללית** אבל באומות העולם אינו כן דכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השי"ת מקרב אותם ואין הקירוב אליהם רק **מצד הפרטים** לא בחירה כללית ולכן אצל נח שקרבו בשביל מעשיו לא היתה הבחירה בזרעו עכ"ד. והאריך הרבה בדברים יסודיים אלו.

ובאמת שדבריו של המהר"ל בשורש בחירת הקב"ה את ישראל, מבוארים ומיוסדים כבר בדברי הכוזרי לריה"ל [במאמר שני] שכתב וז"ל: "מה שאנו אומרים **אהבת עולם אהבתנו** ה' אלו' הוא כדי שנשים על לבבינו **שהתחלה היתה ממנו** לא ממנו אנחנו" [והרב גניזי שם תירגמו: שתחילת אהבת ה' אלינו אינה נעוצה בסיבת מעשינו אלא הסיבה היא אך ורק בגלל רצונו ית' והוסיף הכוזרי שם: **דמעצם תכונתם של אברהם וזרעו הם ראויים לקירבת השם וחלות הענין האלוקי** [עי"ש שהאריך בכ"מ בענין יסודי זה] והן הן דברי המהר"ל הנ"ל.

ואמנם ודאי הוא שהקב"ה מוסיף לחבב את אברהם וזרעו גם בגלל מעשיהם הטובים, וכמו שמצאנו שאחר בחירת ה' את אברהם אמר הכתוב [יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו" כו', ופירש"י לשון ידיעה לשון חיבה "למה ידעתיו לפי שהוא מצוה את בניו לשמור דרכי".

וכן ביאר וסיכם זאת תלמיד המהר"ל בספרו וז"ל: "שני דברים עיקריים ישנם שהם יחד **בונים את קדושת ישראל** והתקשרות האלוקית עימם, הא' היא **סגולה** כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות והסגולה הזו הוא כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש וברצון ה' הוא כמו טבע כל דבר מהמציאות שא"א לו להשתנות כלל. והב' הוא ענין **בחירה** וזה תלוי במעש"ט ות"ת. החלק של הסגולה הוא הרבה באין ערוך כלל יותר קדוש וגדול מהחלק התלוי בבחירה" [עכ"ד].

ועל דרך זו מתפרש נמי האמור באברהם כי ידעתיו הנ"ל דאחר שבחר בו מצד טבעו כנ"ל הוסיף הקב"ה ואמר דאף משום בחירתו בדרך הטובה ובצוותו בה את בניו אחריו הוא **מוסיף לחבבו**.

וכך תקנו רבותינו בנוסח תפילות הרגלים "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו וקדשתנו במצוותיך"...

שלכאורה הנוסח אינו מכוון כ"כ, שהרי לפני שבחרים במשהו או במישהו יש סיבה המביאה לבחירה כמו מעשיו הטובים או סיבה אחרת הגורמת

אהבה לדבר ולכן נבחר וא"כ הול"ל בסדר הפוך אתה אהבת אותנו מכל העמים ולכן בחרתנו? אכן לפי הנאמר לעיל הדברים מדויקים, דאמנם הקב"ה בחר בעם ישראל היא ממידת סגולתם הטבעית שיש בה קדושה בעצם ומחמת זה אהבם. וכה נאמר [בנחמיה ט, ז]: "אתה ה' אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עימו הברית" וגו', היינו קודם כל בחרת באברהם [בלא שעשה איזה מעש"ט אלא מסיבה פנימית מעצם טבעו הראוי לקרבת ה' כנ"ל] ועכ הוצאתו מאור כשדים וראית טיב מעשיו הנשגבים ומשום זה כרות עימו ברית.

ונראה שבדרך זו יתבארו דברי ר"ת [בשבת קלז, ב ד"ה ידיד] שביאר את הנאמר בברכת הברית "אשר קדש ידיד מבטן" שקאי על אברהם אבינו שנקרא ידיד ה' ואין נחקדש אברהם אבינו כבר בבטן טרם שהתקרב לבורא ע"י מעשיו הטובים? אכן לדברי הכוזרי הנזכר אתי שפיר דעוד טרם מעשיו הטובים של אברהם אבינו כבר היה מיועד בטבעו מן הבטן להיות אדם המעלה אשר ראוי לחלות הענין האלוקי שהוא הנבואה וקרבת ה'.

[ג] אמנם נראה שראשונים אחרים חולקים על יסוד הכוזרי והמהר"ל הנ"ל, ולדעתם בחירת אברהם ע"י הקב"ה היה בגלל סיבות מסוימות כמעש"ט הנשגבים שלו וכדבר המקרא "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו" וגו' וכלשון הרמח"ל [במאמר דרך עץ החיים בהקדמתו לספר קלח פתחי חכמה]: "יבקש האדם בלבבו מה עשו

הראשונים אבות העולם שכך חשק ה' בהם" וכו', וכ"כ הרמח"ל [בס' דרך ה' ח"ב פ"ד אות ג]: "ואברהם לבדו נבחר במעשיו ונתעלה" כו'.

וראה בפי' תפארת ישראל ע"ד המשנה [אבות פ"ה מ"ב]: "עשרה דורות מנח עד אברהם.. עד שבא אברהם וקבל שכר כולם", שכתב "היינו שכר שהיו כולן ראויים לו לקרבן תחת כנפי השכינה ולהתגלות להם כמו לא"א ולכרות להם ברית וליתן לזרעם תורה ולעשות להם נסים ולהשפיע להם נבואה, כי כך היתה הכונה בתחילה מאתו ית' שיזכו כל בני האדם לכל הדברים היקרים הללו, ומשחטאו י' דורות הראשונים נדחו כולם מלבד אברהם שזיכה למובחר מזרעו לכל המעלות הללו" עכ"ד, ודרך זו שכתב מתאים לשיטות הראשונים הללו שבחירת א"א היתה משום מעשיו הטובים, אבל לפי דרך הכוזרי ועימיה מהלך הדברים אינו כן כלל, אלא מתחילת בריאת העולם עלו עם ישראל במחשבה כדברי המדרשים וכל מה שבא הקב"ה את העולם בשביל ישראל שנקראו ראשית [כדברי רש"י ריש התורה] ואברהם וזרעו נבחרו בעיקר משום שמסוגלים מטבע בריאתם לחלות הענין האלוקי כלשון הכוזרי הנ"ל, ורק להם הקב"ה חפץ לתת תורת תרי"ג מצוות [ולשאר האומות ששאל אם רוצים לקבל את התורה, כבר ביארנו בתחילת ס' בראשית שהכונה שרצה לתת להם תורת ז' מצוות ב"נ כתורה עיש"ה].

ד] וכנראה דמב' ההבנות השונות הללו בענין בחירת אברהם אבינו וזרעו

הארכתי בזה עי' בעבודת משא [תליאה
בהקדמת הרמב"ם] ואכמ"ל.

*

ה] ברמב"ן הנ"ל מבואר דאברם ברח מאור
כשדים מפני הצרים והמרעים לו **והתכון**
לילך לארץ כנען ובא לחרן ונתעכב ואמר לו
אז ה' שימשיך לילך לארץ כנען, וצ"ב
דלפי"ז מה שרצה לילך לארץ כנען היה זה
מרצונו [וכנראה משום דידע כבר שמקום זה
הוא הראוי לנבואה והיא מבחר המקומות
שבא נברא אדם הראשון ונח הקריב שם
מזבח כדברי הרמב"ם פ"ב מבית הבחירה]
וא"כ הנסיון צ"ל דלא להתעכב בחרן
כרצונו ועי' ברש"י [פסוק ב] שכתב גם
כרמב"ן "מארצך" והלא כבר יצא ובא לחרן
אלא כך אמר לו התרחק עוד משם וצא
מבית אביך עכ"ל וכנראה זה הנסיון דיצא
מחרן עוד. ועי'.

מסתעף גם שינוי ההבנה שאנו מוצאים
בדברי הראשונים לענין ההתייחסות
למעלתם של הגרים, שדעת הכוזרי [מאמר א
אות קטן] שאינם ראויים לנבואה בדרך כלל
וזה לשיטתו דזרע אברהם לבדו הוא הראוי
מעצם טבעו לחלות הענין האלוקי ולא
נכללו בכלל זה אף הגרים המצטרפים לכלל
ישראל, ואילו הרמב"ם באגרתו לתלמידו
עובדיה הגר כתב: **שגרים שווים במעלתם**
לישראל אף במעלות הנבואה, וכבר נחלקו
בזה הראשונים בד' חז"ל שאין הקב"ה
משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחדות
שבישראל אם זה בא לאפוקי גרים כדרש"י
[סנהדרין לט, ב ד"ה מפני מה זכה עובדיה לנבואה]
ודעה א' בתוס' [קידושין עא, א], או שגם גרים
בכלל שכינה ונבואה. עי' תוס' הרא"ש
[קידושין שם]. וכנראה שאף בבחירת אברהם
לא ס"ל כדעת הכוזרי וכמש"נ. ובמק"א

ואעשך לגוי גדול [יב, ב]

ולא במחזה אלא נאמר לו לך מארצך
בחלום הלילה או ברוה"ק עכ"ל, ואולי לפי
דרכו י"ל דגם ענין בניית המזבח משום דבר
ה' שבא אליו היה רק על דרגה דהתגלות ה'
אליו בנבואה ולא על דבר ה' בחלום הלילה
וברוה"ק ועי'.

צ"ב למה עתה בהיותו בחו"ל כשנאמר לו
כ"כ הרבה הבטחות לטובה [המוזכרות
בפסוקים ב-ג] לא מוזכר בקראי דבנה מזבח
והקריב קרבן על בשורות אלו ורק כשמגיע
אברם לא"י מקריב קרבנות על הבשורות
הטובות וצ"ע. והנה כתב הרמב"ן [יב, ז]
דעד עכשיו לא נראה אליו ה' לא במראה

ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחות האדמה [יב, ג]

א"ר תנחומא אם ברכך עכו"ם ענה אחרי
אמן דכתיב ברוך תהיה מכל העמים. עכו"ם
אחד פגע בו רי"ש וברכו, א"ל כבר מילתך

וכן מצינו לקמן בברכת יצחק ליעקב [כו,
טז]: "ארריך ארור ומברכיך ברוך",
והנה בירושלמי [מגילה פ"א סוף ה"ט] איתא:

אמור אחד פגע בו וקיללו א"ל כבר מילתך
 אמורה דכתיב אוררך אורר ומברכך ברוך
 עכ"ד הגמ'. וצ"ב למה אמר רי"ש מהמקרא
 המאוחר הכתוב בברכת יצחק ולא ממה
 שנאמר כבר לא"א כאן? ועי'.

[ובס' תפארת רפאל תולדות הצדיק רבי
 רפאל לוי זצ"ל כתב שפ"א רש"א
 ז"ל בדרכו ביוהכ"פ לכותל המערבי
 להתפלל שם פגשו כומר אחד ובירכו והיה
 לו עגמת נפש מפגישה זו ביוהכ"פ, ואח"כ
 כשראה את ר' רפאל וסיפר לו ענה ר' רפאל

מה שידוע לו שהגרר"ס בחתונתו בא
 למשתה גם כומר העיר ובירכו ואביו
 הביה"ל כשראה אותו עגום א"ל אדרבא
 כתיב "ברוך תהיה מכל העמים" ונחה דעתו
 ע"כ. ולכאורה לפלא שלא זכרו מדברי
 הירושלמי במגילה הנ"ל? רק אולי עגמה
 נפשם לקבל ברכה מעכו"ם בימים מיוחדים
 כיום חתונה ויוכ"פ וע"ז הביא ר' רפאל
 מהמעשה דגם ביום חתונה דבר ראוי הוא
 וכן ביהכ"פ נאמר ע"ז יום חתונתו [יום מתן
 תורה במשנה סוף תענית].

וילך אברם וגו' וילך אתו לוט ויקח אברם.. ואת לוט בן אחיו [יב, ד-ה]

הנה אף שנאמר לאברם לך מבית אביך
 ולהתרחק מהם בא עמו לוט, וביאר
 האוה"ח כאן "שהגם שנתחכם אברם לחפזו
 ללכת לבד יתחברו עמו ממולדתו ומבית
 אביו, לא הועיל בענין לוט ובא עימו עכ"ל.
 [הרי דנצטווה להתרחק ממשפחתו הרעה
 אלא דלוט בא עימו בע"כ] אמנם זה מסביר
 מש"כ "וילך עמו לוט" דהוא מעצמו בא
 עימו אבל הרי גם כתיב "ויקח אברם.. את
 לוט" מבואר דאברם לקח את לוט עימו?
 וביאר רמ"ש שפירא זל"ה בס' זהב משבא
 "שע"י שנדבק לוט לאברם כבר נעשה מבני
 ביתו של אברם עצמו ושוב לקחו אברם
 עימו, וזהו שהזכיר הכתוב פעמיים להליכת
 לוט שמתחילה בא לומר שלוט הוא ההולך
 עם אברם מעצמו ואח"כ אומר שכבר נעשה
 מכלל ב"ב ואברם לקחו עמו ככל ב"ב
 עכ"ל.

ונראה להוסיף על דבריהם דרק כאשר לוט
 הלך בדרכי אברם אז נחשב מבני
 בית אברהם והותר לאברם לקרבו אצלו אבל
 כאשר ראה אברם שלוט לא נזהר מהגזל
 [ע"י שרועיו רועים בגזל] מעתה שוב חל
 עליו אזהרת ה' להתרחק ממשפחתו הרעה
 והחליט להיפרד ממנו כדי לקיים דבר ה'.
 ובזה נבין היטב מש"כ בקרא [יג, יד]: "וה'
 אמר אל אברם אחרי היפרד לוט מעמו",
 ופירש"י דכל זמן שהיה לוט הרשע עמו לא
 בא הדיבור אליו, ולכאורה ענינו דעצם
 היות רשע סביב הצדיק זה מפריע לנבואה,
 וצ"ב [דלא מצאנו ענין כזה שיפריע ד"ז
 לנבואה] אכן לדברי האוה"ח הנ"ל ניחא,
 שכ"ז שהיה לוט עימו [אחרי שהתקלקל ולא
 נפרד ממנו] הרי קעבר אברהם על דבר ה'
 שא"ל לך לך מבית אביך ר"ל להתרחק
 ממשפחתו הרעה, ועבירתו זו ע"ד ה' היא

מנעה ממנו את הדיבור, ורק כשנפרד ממנו לקיים דבר ה' חזרה אליו הנבואה.

סימן מא

מאמר קירוב א"א את אנשי דורו לאמונה

ואת הנפש אשר עשו בחרן [יב, ה]

היתה לקרוא לאנשים להאמין בה' [ולא כ' שגגירם ממש לקבל עול תרי"ג מצוות] וכן נראה מדברי הרמב"ם [פ"א מהל' ע"ז ה"ג]: "והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך כו' והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחר לכל העולם ולו ראוי לעבוד והיה מהלך וקורא ומקבץ העם כו' עד שיחזירהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם ושתל בליבם העיקר הגדול הזה", מבואר דאנשי בית אברהם היו אלו שלימדם להאמין בק'ל אחד ולשתחוות לו ולהקריב אליו.

[ומה שאיתא במדרשי חז"ל שהיה גורם שאורחיו יברכו אחר סעודתם, לא היה זה לחנכם במצות ברכה"ז אלא לחנכם וללמדם אמונה שידעו שחייבים בהכרת הטוב והתודה לבורא עולם שברא כל זה] ומה שאמרו בגמ' [ע"ז ט, א] דשני אלפי תורה החלו מזמן זה שנאמר באברהם "את הנפש אשר עשו בחרן" היינו דממנו התחילו ללמד אמונה בבורא עולם כד' הרמב"ם. [שו"ר בקוב"ש [מסכת ב"ב ס"ק נד] שכתב בסו"ד: "וצ"ל דהכוונה בכתוב "הנפש אשר עשו בחרן" היינו שגגירן לקיים ז' מצוות בני

א] פירש"י: שהכניסן תחת כנפי השכינה אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים. עכ"ל. [וכ"ה ביונתן ב"ע ובמדרשי חז"ל] והנה היה נראה לומר שאין הכוונה בזה כפשט הלשון שהיה מגיירן ממש לקבל עליהן עול תרי"ג מצוות שהרי אברהם אבינו עצמו לא התגייר אז [וי"א שאחר שנימול חל עליו דין גר ממש וכמו שהבאנו [לקמן יז, א] וגם את התורה לא קיים אברהם קודם שנימול לדעת המהרש"א ביבמות ק, א].

ולכן נראה שהכוונה רק שהיה מלמדם את אמיתות האמונה בקל אחד בורא שמים וארץ, ולו ראוי לעבוד בז' מצוות בני נח. וזהו שהכניסם תחת כנפי השכינה וגגירן בענין זה שהוציאם מעניני הע"ז שהיו שקועים בזה. ומצאתי שכ"כ הרמב"ם להדיא בסה"מ [מצוה ג מצות אהבת ה'] וזה לשונו: ולשון ספרי ואהבת את ה' אהבהו על הבריות כאברהם אביך שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן", ור"ל כמו שאברהם מפני שהיה אוהב כמו שהעיד הכתוב אברהם אוהבי וזה בעצם השגתו קרא בני האדם להאמין בשם מרוב אהבתו כך אתה כו', הנה מפרש הרמב"ם את האי קרא "ואת הנפש אשר עשו בחרן" שפעולת אברהם

נח" וגם זה נקרא גירות כמו גר תושב" עכ"ל רא"ו הי"ד זצ"ל, וזהו כמש"נ].

שבע מצוות לימדם ואחרים לימדם רק אמונה בה'.

ג] ובס' טעמא דקרא [ריש פרשת וירא] נראה שהבין לא כן [אלא שאברהם גיירן ממש וחינכם למצוות מעשיות ממש], שכן פירש שם בתחילת וירא הפסוק "והשענו תחת העץ" דברי המדרש "שעשה להם סוכות" היינו מצות סוכה ממש למ"ד דהיה זה בסוכות, וכן פירש דמש"כ אח"כ שם "ויעש להם משתה" דהיינו שהיה זה ד' כוסות למ"ד שהיה אז פסח, והיינו להרגילן במצוות אלו כדי להכניסם תחת כנפי השכינה. [וכך אמר לי בעל טעמא דקרא שליט"א בע"פ בהסבר מה שכתב שם], אכן לענ"ד לא ידעתי הכרח לומר כן ונראה כמו שהבאנו מלשון הרמב"ם הנזכר שרק לימדן יסוד האמונה ולא גיירן ממש במצוות התורה.

ב] והנצי"ב בהעמק דבר [פ' לך לך יז, ד] כתב שעד כה שקרא א"א בשם ה' וגייר כמה אנשים לא היה אלא אותם אנשים שנתגיירו לגמרי ונכנסו בכלל עובדי ה' בתורתו שלמדם א"א וכמבואר בחז"ל דהנפש אשר עשו הוא שלמדם תורה עכ"ל. וכ"כ בפ' וירא [כא, לא] שחוקן ממה שהיו כאלו שא"א גייר ולימדם תורה היו עובדים ושבים שלא יוכל לגיירם וללמדם תורה מ"מ ידעו עכ"פ כי ה' קל עולם", בפשטות לשונו נראה דפ' שא"א גייר ממש ולימדם תורת ישראל ונהיו עובדי ה' וחוקן מזה היו כאלו שרק לימדם אמונה. ויש לדחוק בלשונו שאף אלה שגיירם אברהם לא היו אלא גירות דגר תושב בז' מצוות ותורת

את הנפש אשר עשו בחרן

ב] והנה א"א התנהג בדרך ה' וזה לימד את בניו אחריו וכמו שביארנו זאת היטב דענין דרך ה' מבואר ברמב"ם שזהו כל מצות והלכת בדרכיו. ואמנם בס' תומר דבורה כתב [פרק א] במידה היא חסד לאברהם שזוהי מידת הנהגת לפנים משורת הדין כהנהגת א"א שנהג כן, ומסיים שם שראוי לאדם שאנשים כאלו המתנהגים בהנהגת לפנים משורת הדין יהיו מאנשי חברתו. עכ"ד, וכבר ביארנו במקרא דוהלכת בדרכיו דיש ב' הנהגות: א] מה הוא רחום וכו' וזהו חיוב ומ"ע ללכת בדרכי ה' וכך

א] אע"ג שלא נצטווה לקחת אותם. נראה שהבין א"א שגם לקיחתם של אנשי ביתו בכלל הצייוי שכן כתב הרמב"ם [הל רוצה פ"ז ה"א] שהרב שגלה לעיר מקלט מגלין תלמידיו עימו שאין לו חייך בלא ישיבה ואנשי בית אברהם היו תלמידיו באמונת היחוד כמבואר ברמב"ם [פ"א מהל' ע"ז] ואי אפשר שילך בלא תלמידיו ועוד שהשפעתו על העמים בא"י וסביבותיה בעניני אמונה יתרבה ע"י שיראו המון רב אלפים ורבבות [כל' הרמב"ם שם] שעימו בדעתן ואמונתו.

נהג א"א וחינך את בנו אחריו ותלמידיו. ב] יש הנהגה נוספת והיא מעלה גדולה ואינה חיוב ממש ללכת בדרכי הבורא בהנהגות די"ג מידות רחמים שזה לפני משורת הדין ממש, [וע"ז בנוי כל ס' תומר דבורה]. ולפי"ז נראה דא"א לימד את בניו ותלמידיו אנשי ביתו לא רק אמונה והנהגות דרך ה' שהם קיום מ"ע דוהלכת בדרכיו לרחם ולגמול חסדים, אלא אף לימד אותם מעלות נוספות להיות מהמקיימים הליכה בדרכי

הקבה די"ג מידות שהם מידות עליונות לפני משורת הדין. ולפי"ז מובן עוד סיבה למה לקח א"א את אנשי ביתו עימו לא"י כיון שראוי לו לאדם להיות בחברת אנשי מעלה כאלו וכמש"כ הרמ"ק הנ"ל.

ג] מלבד זאת נראה שא"א ידע שא"י הוא מקום הנבואה והקדושה ותכלית הבריאה ולכן לקח עימו את אנשי ביתו תלמידיו להתקדש בקדושת א"י שהיא המקום הראוי לאנשי אמונה לחיות בה.

סימן מב

ענין בניית מזבחות א"א וקרבתו

וירא ה' אל אברם ויאמר.. ויבן מזבח לה' הנראה אליו.. ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה' [יב, ז-ח]. ושמתי את זרעך.. וישב באלוני ממרא.. ויבן שם מזבח לה' [יג, טז, יח]

א] ג' מזבחות מצינו כאן ורק בפעם הראשונה כשבנה המזבח מודגש בקרא "הנראה אליו" מה שלא נזכר בב' המזבחות הבאים וצ"ב טעמא דמילתא.

והדברים מתבארים עפ"י דברי הרמב"ן כאן שכתב: "שעד הנה לא נראה אליו ה' לא"א ולא נתודע אליו במראה ולא במחזה אבל מה שנאמר לא"א בתחילת הפרשה לך לך מארצך וגו' היה זה בחלום הלילה או ברוה"ק". ולכן כתוב רק עתה "הנראה אליו" שרק עתה בא"י נראה אליו ה' מה שלא היה לפני"כ בחו"ל.

יש בזה הוספת דברים מרבינו הנצי"ב כאן שכתב: "אבל באמירה הראשונה

לא נתראה אליו ה' כי אם שמע דברו והוא משום שלא היה המקום ראוי לגילוי שכינה ולא לעבודת הקרבנות עד שבא לא"י, וכדברי המכילתא עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א"י ראוי למזבח וזהו שסיים הכתוב ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו וידע מזה שנראה אליו שם ש"מ שהמקום מוכשר לעבודת מזבח עכ"ל. והביאור בדברים הוא: שיש שדבר ה' בא לנביא ברוה"ק או בנבואה אבל אינ"ז גילוי שכינה במקום מסוים שכן הנבואה הזאת או הרוה"ק אינה מתיחסת למקום מסוים [ובודאי הדבר כן בחו"ל שאינו מקום הראוי לנבואה כד' הנצי"ב הנ"ל], וזהו מה שהיה אצל א"א בתחילה כששמע דבר ה' אליו לך לך

הקרבן לריצוי ותפילה על בניו בשונה מההקרבה הראשונה שפירש"י לעיל שהיה זה ענין הודאה על הבשורה הטובה דזרע וא"י.

ויתכן שרש"י דייק כן בלשון המקראות [בפסוק ז] מבואר "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו" היינו **דהסיבה להקרבה** היתה **מה שה' נראה אליו**, ולמד רש"י דהיינו מה שנראה אליו **ובישרו** בנבואה זו ומזה שענין ההקרבה שם בא כתורה על הבשורה. אמנם [פסוק ח] בהקרבה השניה לא כתוב כן בקרא אלא רק "ויבן מזבח לה'", ומוכרח שזה ענין אחר וכפירש"י להתפלל שם.

ואמנם מה שצ"ב בהקרבה השלישית של אברהם [פסוק יח] שם רש"י לא פירש כלום מה ענינה של הקרבה זו. והיה **אפ"ל** דשם נמי היא כתורה על בשורת ה' [שם בפסוקים טו-יז] אלא דרש"י לא כתב זאת שם! ויתכן דרש"י לא נצרך לומר זאת שם להדיא שכן כל מקום במקרא שמוזכר הקרבה אחרי איזה נבואה של בשורה והבטחה לאברהם אבינו כמו שבא בהקרבה ראשונה מובן שיש קשר ושייכות בין ההקרבה לבשורה זו וכמו שפירש"י בהקרבה ראשונה וממילא מובן כן גם בהקרבה שלישית שמוזכר בה לפני"כ הבטחת ה' לאברהם ומובן שעל זה הענין בא ענין ההקרבה ורק בהקרבה שניה [יב, ח] שענין ההקרבה כתוב בסתמא בלא קשר לאיזה הבטחה כאן נצרך רש"י לבאר דהיה זה ענין של תפילה.

מארצך, ואילו עתה כשהגיע לא"י מקום הראוי לגילוי שכינה נתגלה אליו הקב"ה בנבואה המתקשרת למקום מסויים וזהו מש"כ [פסוק ז] **וירא ה' אל אברם.. ויבן מזבח לה' הנראה אליו**, שהיה זה התראות השכינה אליו במקום ראוי להשראת השכינה. וכן בתחילת פרשת וירא כתיב וירא אליו ה' באלוני ממרא. שלא הי' זה רק רוח"ק או בחלום הלילה אלא התגלות שכינה במקום מסויים ראוי לגילוי השכינה. והדברים מבוארים להדיא ברמב"ן עה"ת [פ' וישלח לה, יג] עה"פ **ויעל מעליו אלוקים** כתב הרמב"ן וז"ל: כמו שאמר באברהם [לעיל יז, כב] **ויעל אלוקים מעל אברהם**, ובשניהם להודיע כי לא היה מראה וחלום נבואה בלבד אבל שרתה עליו שכינה במקום אשר הוא עומד" עכ"ל. הרי דבניגוד למראה וחלום נבואי שאינו מחובר למקום מסויים יש דרגה של השראת שכינה השורה במקום מסויים, וזה כמו שנתבאר שכך הוא כ"מ שכתוב וירא אליו או לשון נראה אליו שזה במקום מסויים.

ב] ואמנם יתכן דמש"כ הנראה אליו במזבח הראשון יש בזה עוד טעם [עכ"פ בדעת רש"י]: שכן במזבח ראשון [פסוק ז] נתן רש"י טעם להקרבה זו "**כהודאה**" על בשורת הזרע ועל בשורת א"י", ואילו בהקרבה השניה המוזכרת [פסוק ח] כתב רש"י טעמא "נתבא שעתידין בניו להיכשל שם על עוון עכן והתפלל שם עליהם", והיינו דבפעם השניה היה **ענין**

ויבן שם מזבח וגו'

ג [הרמב"ם בפיה"מ [סוף זבחים] כתב דהא דתנן התם דעד המשכן היתה עבודת הקרבנות בבכורים הכונה מעת בריאת העולם [ולא רק מעת מתן תורה עד עשיית המשכן] ולפי דבריו מה שמצינו בתורה [כאן ועוד] שאברהם בנה [ומסתמא הוא גם הקריב] קרבנות היינו משום שהיה אברהם הבכור כמבואר בקרא לעיל [יא, כו]: "ויולד את אברם את נחור ואת הרן".

[וקצ"ע ממש"כ בס"פ בשלח "ויבן משה מזבח" ומרע"ה לא היה הבכור

במשפחתו אלא אהרן? ואמנם במכילתא שם וכ"ה בתרגום יוב"ע איתא דמרע"ה אמר שבונה מזבח לנס שנעשה בגללו, ואולי זה גם עונה להערתנו דע"כ בנה הוא במקרה זה אע"ג דלא הי' בכור. ועוד יל"פ שאכן לכן ל"כ במקרא שמרע"ה הקריב קרבן אלא רק בנה את המזבח ואחרים הקריבו וכעני"ז כתיב בס"פ משפטים [כו, ד] ויכתב משה.. **ויבן מזבח**.. וישלח את **נערי בניו ויעלו עולות**.. ונערי בניו היינו בכורי ישראל שהם הקריבו עד עשיית המשכן].

ויט אהלה בית אל.. ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה' [יב, ח]

ד [לקמן [פרק יג בפסוקים ג-ד]: וילך עד בית אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה [היינו הקרבה שניה בבית אל ששם קרא בשם ה' דבהקרבה ראשונה ממש לא מוזכר שקרא בשם ה'] פירש"י בפסוק ד' אשר עשה כו' ואשר קרא שם אברם בשם ה' והיינו דרש"י מפרש מש"כ בפסוק אצלינו [יב, ח] ויקרא בשם ה' כפשוטו, ויעוי' באונקלוס שפירש כאן ויקרא בשם ה' **התפלל בשם ה'** וכן תירגם [יג, ד; יז, יג] עה"פ: **ותקרא שם ה'** והתפללה בשם ה'. אבל רש"י בכל המקומות הללו נראה שלא פירשם לענין תפילה, ואם כן מש"כ רש"י אצלינו על התיבות "ויבן שם מזבח נתנבא.. **והתפלל עליהם**" אינו משום התיבות במקרא "ויקרא בשם ה'" [שזה מתפרש אצלו כקריאה בשמו של ה' ופירסומו] אלא

דכך פירש את ענינו של המזבח לתפילה וכנזכר לעיל.

ה [בענין קרבנות אברהם אבינו יש להעיר א] דהלשונות אצלו כתוב "ויבן שם מזבח לה'" [יב, ח-ז. וכן יג, יח: "ויבן שם מזבח לה'"] ולא מוזכר **מעשה ההקרבה** כגון ויעל עולות, ואילו בדרך כלל גבי קרבנות הלשון אחר [ח, כ]: "ויבן נח מזבח לה'.. **ויעל עולות במזבח**", [ואמנם גם ביעקב מצינו לג, כ: "ויצב שם מזבח" ולא כתיב שהעלאה וכן לה, ז: "ויבן שם מזבח", ותו לא].

ב [יש להעיר מה שלא מצינו במקראות יותר שאברהם הקריב קרבנות אחר [פרק יג, יח], והרי היה הרבה מאורעות והבטחות מאת ה' שהיה מתאים שיקריב קרבן על כך,

וצ"ע. ואכן מצינו ברש"י בפרשת העקידה שמביא בשם חז"ל שהשטן קטרג עליו למה ערך סעודה גדולה בהיגמל בנו יצחק ולא הקריב לפניך איל או פר אחד. ועכ"פ צ"ב טעמא דמילתא מיעוט הזכרת קרבנות אצל א"א בהמשך הפרשיות. [גם אצל יעקב יש אותה הערה שלא מרבים להזכיר קרבן אצלו].

ועוד יש להעיר שעל יצחק לא הזכיר הכתוב שהקריב כלל קרבנות וצ"ב דמאי שנא הוא מאביו אברהם ומבנו יעקב שהמקרא מזכיר שהקריבו קרבנות. ובודאי יצחק שהוא עמוד העבודה והיראה היה מתאים לו להקריב קרבנות? וי"ל שאחר שכבר הקריב עצמו בעקידה כבר אינו צריך להקריב קרבן מבע"ח ועי'.

סימן מג

בדברי הרמב"ן בירידת אברהם אבינו למצרים

ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם כי כבר הרעב בארץ [יב, י']

א [כתב הרמב"ן כאן: ודע כי אברהם אבינו **חטא חטא גדול** בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו **לבטוח בהשם** שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש בא' כח לעזור ולהציל, גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב, **עון אשר חטא** כי הא' ברעב יפדנו ממות ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה במקום המשפט שמה הרשע והחטא עכ"ל. **מה** שכתב הרמב"ן דחטא אברהם במה שיצא מא"י לחו"ל מפני הרעב, צ"ע הלוא אדרבא הנהגתו זו היתה ראויה שכן למדו בגמ' [ב"ק ס, ב] מאברהם שכך ראוי לנהוג בעת רעב "ת"ר: רעב בעיר פזר רגליך שנאמר ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם" ואיך כתב רמב"ן דהנהגה זו של

אברהם חטא היה בה? אכן כבר מצינו בגמ' [ב"ב צא, א] אין יוצאין מארץ ישראל לחו"ל אא"כ עמדו סאתים בסלע וכן היה ר"ש אומר אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו ומפני מה נענשו מפני שיצאו מארץ לחו"ל ע"כ, והרמב"ם [נפ"ה מהל' מלכים ה"ט] כתב: "אבל לשכון בחו"ל אסור אא"כ חזק שם הרעב כו' בד"א כו' ואע"פ שמותר לצאת אינה מידת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני **צרה גדולה** יצאו ונתחייבו כליה למקום" ויעו"ש בנו"כ דהיינו כך פירש הרמב"ם את הגמ' דאע"פ דדינא שבכה"ג שרי לצאת מא"י לחו"ל מ"מ גדולי הדור יש להם לנהוג במידת חסידות ואם לא עושים כן חטא יש בדבר ולכך נענשו, וא"כ ה"ה באברהם אבינו דהן מדינא שרי ליה לצאת

מא"י לחו"ל כשיש רעב כמו שנהג כן אברהם וזהו דברי הגמ' בב"ק שכו"ע כן עליהם לנהוג ע"פ הדין אמנם אברהם עצמו כיון דגדול הדור הוא עליו לנהוג במידת חסידות שלא לצאת וזה היה חטאו כדברי הרמב"ן.

ב] והנה מדוקדק בלשון הרמב"ן הנ"ל דיש חילוק בלשונו גבי ב' החטאים דעל החטא הראשון שהביא את אשתו לידי חשש מכשול עוון כ' דזהו חטא גדול אשר חטא אברהם ואילו באיסור יציאה מא"י כ' דזה חטא ול"כ דזה חטא גדול, וי"ל משום דכפי שנתבאר מצד הדין לכו"ע שרי לצאת בכה"ג ואברהם ממידת חסידות מפני גדלותו אסור לו לצאת לכך אין אצלו חטא גדול, ואמנם בלא"ה י"ל עוד דלהביא אחר לידי מכשול עוון הוא גדול יותר מלעבור איסור בעצמו. [וכן מצינו כה"ג חומר במסית מעובד ע"ז בעצמו, וע"ע במש"כ לעיל בסי' יד בחטא דאכילת עץ הדעת שהנחש והאשה שהחטיאו את האדם נענשו יותר מהאדם משום יסוד זה].

ג] והנה על מש"כ הרמב"ן "כי א"א חטא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלוקים כח לעזור ולהציל", השיגו עליו הטור והרד"ק וז"ל: "אין נראה חטא לאברהם באומרו על שרה אחותי היא אדרבא זכות אני מלמד עליו שלא רצה לסמוך על הנס כי קרוב הי' הדבר שיהרגוהו על דבר שרה כי המצרים רודפי זימה המה" היינו שהיה זה כעין

שכיח היזקא בהיות קרוב הדבר שיהרגוהו, וכן לשון הרד"ק: "וכן ראוי לכל צדיק שלא יסמוך במקום סכנה על הנס וישמור עצמו בכל תחבולה אשר יוכל".

ואמנם כדבריהם מפורש בגמ' [פסחים ח, ב] שמה ששמואל פחד משאול פן יהרגוהו [אע"ג שנצטוו לילך ע"י הקב"ה] הוא משום דשכיח היזקא שאני, הרי דגם צדיק כשמואל לא סמך על הנס במקום דשכיח היזקא.

אלא שהרמב"ם [בס' שמונה פרקים פרק ז] כותב ששמואל חטא בפחדו משאול והיה צריך לבטוח בהקב"ה שלא ינזק, וביאר רא"ו [בדוגמאות לביאורי אגדות ע"ד הפשט סי' ה] דהבנת דברי הרמב"ם כך היא: דהן אמנם שבכה"ג ששכיחא היזקא אין ע"ז הבטחת ה' שינצל [משום שלוחי מצוה אינם ניזוקים] מ"מ גם כשאין הבטחה שינצל צריך האדם לבטוח בהקבה שיצליהו דזהו ממידת הביטחון בין לצדיק בין לרשע וע"כ אין גם טענה שמא יגרום החטא דגם רשע שבטוח בהקב"ה חסד יסובבנו עכ"ד רא"ו. ולכאורה כהסבר רא"ו בשיטת הרמב"ם מתבאר גם בדברי הרמב"ן כאן שזה טענתו על אברהם אבינו שאע"ג שהי' כאן מצב של שכיח היזקא והי' צריך להיות נס היה צריך אברהם לבטוח בהקב"ה שינצל והי' זה פגם במידת הביטחון וכדקדוק לשון הרמב"ן.

אכן יש לומר עוד, דטענת הרמב"ן כאן אחרת דאע"פ שיתכן שמותר לעשות השתדלות ואין לסמוך על הנס הני מילי כשע"ז לא נכנס לחשש מכשול אבל כשע"י

ההשתדלות יבוא למכשול בכה"ג אסור לו לעשות השתדלות אלא צריך לסמוך על הקב"ה בבטחון מלא שיצלנו בלא מכשול וזהו שדייק הרמב"ן "שהביא אשתו במכשול עון מפני פחדו פן יהרגהו והיה לו לבטוח" הרי שלא כותב הרמב"ן סתם שהי' לו לבטוח בהקב"ה שינצל ורק הקדים שהיה בהשתדלותו משום חשש מכשול ורק משום כך היה צריך לבטוח ולא לעשות השתדלות זו שיש בה מכשול.

נמצא שעדיין י"ל דשיטת הרמב"ם [בשמונה פרקים הנ"ל] היא שיטה יחידית דאף בשכיח היזקא צריך הצדיק לבטוח בה' ולא לעשות השתדלות וכמש"נ. **[ועי' בחינוך]** [מצוה תקמו] בענין זה שלא להסתכן על מנת לסמוך על הנס שם

מסביר שהקב"ה קבע בעולמו טבע שהאש שורף וכדומה וע"כ אסור להסתכן על סמך הנס ובתו"ד כתב: "ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם.. כמו האבות שלבסוף הם היו אדוני הטבע כאשר ידענו באברהם שלא היזק בכבשן האש" כו', אשר לכאורה רצה לומר שבאבות ודניאל וכדו' אין את הכלל שאסור לסמוך על הנס ומשום שהם אדוני הטבע, אך אינ"ז מוכרח בכונתו: שרק רצה לומר דאע"פ שבדרך כלל קבע הקב"ה טבע שהאש שורף וכדו' הנה אצל היחידים הללו לא פעלו חוקי הטבע ומ"מ יתכן דס"ל לחינוך שגם אצלם נשאר חוק התורה שאסור להסתכן במקום ששכיח היזקא וכד' הגמ' פסחים ודברי הטור והרד"ק הנ"ל.]

אמרי נא אחותי את למען יטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך [יב, יג]

פרש"י: "יטב לי בעבורך יתנו לי מתנות". קשה להבין מה שמזכיר אברהם ענין המתנות כאן כאשר יש סכנה לעבירה [שיקחו אותה כשהיא אשת איש] ולחייבו וביותר מוזר שמקדים בדבריו ענין המתנות לזה שינצל "וחייתה נפשי בגללך" [ועוד הקשו המפרשים הלא אברהם לא רצה לקבל רכוש במלחמתו ואיך כאן חפץ במתנות? ויעוי' בספרנו שפי' "כשתאמרי שאת אחותי יקוה כל אחד מהם שאשיאך לו

ולא יחשוב שום אחד להורגנו אבל יטיב לי במוהר ובמתן כמו שהיה המנהג אז שהיו מפתים את אבי האשה במהר וקרוביה במגדנות כדי שיסכימו לתת אותה לתובע כו' **ובין כך חשב לצאת משם** [עכ"ל הספרנו]. ובדרך זו נראה דמתפרשים גם דברי רש"י היטב דהאי מתנות הם מוהר נישואין שע"ז ינצלו מעבירה ובין לבין יוכל לצאת משם כדברי הספרנו.

סימן מד

עונש הנגעים בפרעה ואבימלך

וינגע ה' את פרעה וגו' על דבר שרי אשת אברם [יב, יז]

את הקרא "הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל", דעשה אבימלך ב' עבירות: א] איסור גזל. ב] ג"ע עי"ש. ובאמת שהדברים מבוארים כאן ברמב"ן אשר הבאנו לעיל, וא"כ צ"ע למה הכא גבי פרעה לא נתבע על איסור גזל מלבד איסור ג"ע, וממילא נמי דקשה עוד, דכיון דלכאורה יש במעשה דפרעה גם משום עוון דגזל מנלן אכן לגמ' בערכין דהנגעים שבאו עליו היו משום חטא דג"ע ולא משום חטא דגזל?

ב] ונראה דהנה כתב הרמב"ם [הל' מלכים פ"ד] דמשפט המלוכה ששרי ליה כולל גם שהמלך "לוקח מכל גבול ישראל נשים ופלגשים נשים בכתובה וקידושין ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו כו' ויש לו רשות לעשות הפילגשים שלוקח לארמונו טבחות ואופות שנא' ואת בנותיכם יקח כו'" עכ"ל. [ומקורו בתוספתא סנהדרין פ"ד "ובורר לו נשים מכל מה שירצה"] והנה דין משפטי המלוכה אינו רק במלך ישראל אלא אף באומות העולם וכמו שאמרו בש"ס בכל מקום דינא דמלכותא דינא [ועי' רש"י גיטין ט, ב] דדינא דמלכותא נכלל בדינין שנצטוו ב"נ] ויסוד האי דינא דמלכותא דינא הוא ממשפטי המלוכה כמו שכ' הקרית ספר [הל'

א] בגמ' [ערכין טז, א]: א"ר שמואל ב"נ על שבעה דברים נגעים באין על לשה"ר ועל שפ"ד ועל שבועת שוא ועל ג"ע ועל גסות הרוח ועל הגזל, ואמרו שם על ג"ע מנלן דכתיב וינגע ה' את פרעה על דבר שרי ועל הגזל דכתיב וציוה הכהן ופינו את הבית כו' הנה מבואר בגמ' דהחטא שהיה אצל פרעה היה חטא דג"ע ולכן באו עליו נגעים, ולכאור' מוכח מהגמ' דאמנם לא היה אצלו חטא דגזל דאילו היה אצלו אף עוון גזל למה לא אמרו בגמ' דמכאן אף מקור לזה דנגעים באים על עוון גזל [והוצרכו ללמוד דנגעים באים על גזל מופינה הכהן], ולכאורה הדבר צ"ע שהרי באמת במה שלקח פרעה את שרי אשת אברהם בחזקה יש בזה אף עון גזל וכמו שכתוב כאן ברמב"ן וז"ל: "כי בעבור החמס שעשה לשרה גם לאברהם ובזכות שניהם באו עליו הנגעים הגדולים ההם" והיינו דהיה כאן גזל שגזל את שרה מרשותה וכן גזל אותה מרשות אברהם [והיא החמס לשרה ולאברהם שכ' הרמב"ן] וכמו שכתב הרמב"ם [הל' מלכים פ"ט הי"ד] דשכס שלקח את דינה [על אף שהיתה פנויה] נתחייב מיתה בשביל גזל, הרי דלקיחת אדם הוי בכלל גזל ומקורו בגמ' [סנהדרין נז, א], וכן מצינו במש"ח והגרי"ז עה"ת שפירשו בפרשת וירא גבי לקיחת שרה ע"י אבימלך

מלכים ריש פ"ד] וז"ל: יש רשות למלך ליתן מס על העם לצרכיו כו' ודינא דמלכותא דינא וכל האמור בפרשת מלך, מלך זוכה בו בלקיחת אנשים ונשים לצרכיו וכמו שכתוב בפרשת מלך עכ"ל.

וכן כתב הקרי"ס [הל' גזילה פ"ה] וז"ל: וגבאי המלך שמטבעו יוצא כו' אינו גזל דדינא דמלכותא דינא כדילפינן מקראי דמשפט המלוכה כדנילף בהל' מלכים בס"ד ואפילו מלך גוי עכ"ל. [וכבר כתבו כן הראשונים עי' רמב"ן ב"ב דנ"ה ונימוק"י נדרים כח ומאירי שם דדינא דמלכותא תלוי בפלוגתת רב ושמואל בדין פרשת המלך, וע"ע רשב"א הו"ד בכנה"ג סי' שסט דגם במלכי האומות איכא דין פרשת המלך] וממילא מותר לו למלך בין מלך ישראל בין מלך גוי ליקח נשים מארצו לצורכו ואפילו בעל כרחן [וכמו שכ' להדיא המקנה בקו"א [סי' כו ס"א סד"ה ועוד נראה]: "התירה התורה למלך ליקח לו בנות ופילגשים אפי' שלא מדעתן כדאיתא ברמב"ם הל' מלכים עכ"ל, וכ"ה בחסדי דוד בתוספתא דסנהדרין הנ"ל דהאב המונע מלתת למלך את בתו שחפץ ה"ז מורד במלכות] ואין בהא משום גזל, ומה שאצל שכם בן חמור שלקח את דינה ונהרג מדין גזל, כמוש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"ט] היינו התם דשכם שלקח לא היה לו דין מלך כלל.

[ואולי אביו שהיה מלך אם היה לוקחה לעצמו היה שרי לו לקחתה, ויתפרש בזה נפלא מה שאחר שלקחה שכם באיסור אמר לאביו "ויאמר שכם אל חמור

אביו לאמר קח לי את הילדה הזאת לאשה" [לד, ד], היינו שאתה דין מלך לך וכיון שהיא פנויה מותר לך לקחתה אפי' בע"כ, ובאמת כל זה דרך ערמה ולא יתיר לו את איסורו מה שלקחה שכם באיסור וגזילה היא בידו].

והוי גזלן ונהרג על כך, אבל פרעה ואבימלך שהיו מלכים מה שלקחו את שרה לצרכם לא היה בהא גזל, אלא דמה ששרי ליה למלך ליקח היינו נשים פנויות ולא אשת איש, דאף ב"נ מצווין על אשת איש ועי' תוס' [קידושין יג, ב ד"ה לכ"ע בעשה] ולכן כל מה שלקו פרעה ואבימלך היה זה על עוון אשת איש ולא על איסור גזל וזהו מה שאמרו בגמ' ערכין דנגעים באים על ג"ע ילפינן מפרעה ולא למדו ממנו דנגעים באים על גזל, שכן כיון דהיה מלך לא היה בלקיחתה משום גזל אלא רק עוון דג"ע. אבל מ"מ צ"ע מדברי הרמב"ן כאן שכ' דאצל פרעה לקח בנגעים גדולים משום החמס שחמס לשרה ואברהם.

ג] ונראה דהן אמנם שמלך שרי לו ליקח אשה לעצמו ואין בהא משום גזל אבל כל זה רק בפנויה ולא באשת איש [דאף ב"נ מוזהר על אשת איש כמבואר בגמ' סנהדרין ואין היתר מלך באשת איש] ונמצא דהמלך הלוקח אשת איש לעצמו שוב הוי ליה נמי גזילה וזהו מש"כ הרמב"ן כאן דהויא ליה חמס לשרה ולאברהם כנ"ל וזהו נמי מש"כ המש"ח והגרי"ז הנ"ל דבלקיחת אבימלך את שרה היה גם משום גזל משום דכיון דהיא א"א לא הותר למלך, [אף שבלשונם לא מבואר כן]

ומ"מ מה שלא ילפינן בגמ' ערכין ממה שנתנגע פרעה אלא דבעוון עריות באין נגעין ולא למדו מזה אף דבעוון גזל באין נגעין, נראה, דכיון שכל מה שהיה בזה משום גזל הוא רק משום שהיתה אשת איש נמצא דעיקר חטאו היה משום ג"ע ויש לנו ללמוד מכאן רק דנגעים באים על ג"ע דהיא עיקר חטאו.

[ומיהו יש לדון בדבר דכיון דאצל מלך אין בלקיחת נשים לצורכו משום גזל א"כ י"ל דאף בלקח אשה נשואה איסור גזילה אין אצלו רק איסור צדדי דאיסור אשת איש וצ"ע], שוב ראיתי בחי' הגרי"ז עה"ת [מהדורת סטנסיל] שכתוב שם בסוגריים הערה זו דאבימלך היה מותר בלקיחת אשה בע"כ מדין מלך אלא שלא הותר לו אשת איש כמש"כ. ונראה דהג"ה זו אינה מהגרי"ז עצמו וכמו שמתבאר בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת שהבאנו לעיל שלא הזכיר זאת.

[ד] ובפשטות יש ליישב דברי הגמ' בערכין הנ"ל דילפינן דנגעים באים על ג"ע מפרעה, וכמו שהערנו לעיל למה לא ילפי' נמי מהכא דנגעים באים על גזל שהיה אצלו, ועוד קשה דכיון דהיה אצלו גם עוון של גזל מנלן באמת שהנגעים שבאו עליו באו משום עון ג"ע ולא משום איסור גזל. אמנם לשון הפסוק מורה כדברי הגמ' שכתוב: "וינגע ה' את פרעה על דבר שרי אשת אברהם", ואם הנגעים באו על איסור גזל הוי ליה למימר "על דבר שרי" היינו על עון לקיחתה של שרי שזה חטא אף אם לא היתה "אשת אברהם" ומדיוק המקרא "אשת אברהם"

למדנו דהנגעים באו לו משום חטא של עריות שלקח "אשת אברהם" היינו נשואה.

[ה] עוד נראה לבאר דברי הגמ' בערכין, דילף מפרעה דנגעים באים על ג"ע דוקא ולא ילף מזה על גזל אע"ג דעבר על איסור גזל כאמור לעיל, לפי"ד המהרש"א שם בערכין דאף שאמרו בגמ' דנגעים באים על ז' עוונות מ"מ אין דרגת חומרתם של הנגעים שווה בכל הני ז' עוונות דיש דרגות בהני עוונות ולפי חומרתן חומרת העונש דנגעים ועי"ש בד' מהרש"א שהאריך וכ' בתו"ד דבעוון ג"ע באים נגעים בגופו ואילו בעוון גזל באים נגעים בבגדיו [דהיינו ממונו] ולא בגופו עי"ש. [וכן משמע בל' הגמ'].

ומעתה א"ש דברי הגמ' דכיון שאצל פרעה מצינו שלקה בנגעים בגופו וכד' הקרא וחז"ל [וגם אנשי ביתו לקו בגופן] א"כ ודאי דזהו מידה כנגד עוון שעשה בגופו דהיינו ג"ע ולא על עון דגזל [שאז לוקה בממונו כד' מהרש"א] ופשוט.

[ו] והנה כתיב לקמן בפרשת אבימלך ושרה כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם. וכתב רש"י בשם חז"ל אחד העם היינו אבימלך עצמו שהיה המלך [ועי' בש"ח מש"כ ההכרח בזה], ובספורנו ביאר דהחשש היה ביותר אצלו שמסתמא לא היה נמנע עברהם מלתת את אחותו לאשה למלך ואדרכא יקר הוא לו בזה ע"כ, ויש להוסיף דהלא גם כאשר חשבו הציבור שאחותו היא הרי אין חשש שאחד מן העם יקחנה לרבקה לאשה נגד רצונה דזה גזל כדברי הגמ' [סנהדרין נו, א] וב"נ מצווין על הגזל וא"כ אין

הוא רק כשהיא פנויה ולא כשהיא אשת איש
כמש"נ לעיל. וא"כ כאשר אומר אבימלך
שער עתה בחושבם שהיא אחותו היה זה
מכשול ומעתה אין זה מכשול בהכרח דקאי
עליו עצמו וכמש"נ.

לחשוד את הציבור בזה וא"כ החשש היחיד
היה כלפי המלך כיון דדיני מלך מתירים לו
לקחת אשה אף בע"כ כמש"כ הרמב"ם
בפ"ט ממלכים [ועי"ש מש"כ בספרי עבודת
משא על הרמב"ם תנינא] ואמנם היתר זה

וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו [יב, כ]

נוספות] רצה לומר דלא רק מה שהיה לו
לפני שהגיע למצרים לא נפגע אלא גם
המתנות שניתנו לאברהם לא נחסרו. ולדרכו
יש להוסיף עוד בזה, דתיבות אלו כל אשר
לו מרמזות לריבוי נוסף מה שהיה לו לפני"כ
שגם אחר הנגעים שהתנגע פרעה נתן
לאברהם מתנה את בתו הגר לשפחה כדברי
חז"ל המובאים [לקמן ברש"י טז, א] וזהו
המתרבה בתיבת כל אשר לו לאברהם
[ולפי"ז יש גם לפרש דתיבות אלו כל אשר
לו קאי על פרעה דפרעה נתן את בתו שהיא
כל אשר לו].

כתב רמב"ן וטעם הוא ואשתו וכל אשר לו
להודיע שלא גזלו ממנו דבר מכל
המתנות הגדולות שנתנו לו בעבור שרה
שתהיה למלך ולא אמרו רימתנו ומתנה
בטעות היא, וזה מעשה נס עכ"ל [ונראה
שזה על דרך שאמרו חז"ל [קידושין מ] כל
שבא לידו דבר ערוה וניצל ממנה עושין לו
נס ע"כ, והכ"נ בשרה שבאה לידי ייחוד עם
פרעה ונצלה זכתה היא ואברהם לנס, וע"ע
לקמן [פ' וישב פרק לט] שכ' כעינ"ז ביוסף].
ויתכן, דלמד זאת מהמילים כל אשר לו
ד[ריבוי כל בא להוסיף ולהדגיש

וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואהלים [יג, ה]

פרעה לאברהם המוזכר לעיל בפסוק טז
ומעושרו זכה גם לוט וזש"כ רש"י:
מהליכתו של אברם.
והנה לקמן [פסוק יד] וה' דבר עם אברם
אחר היפרד לוט מעימו, כתב רש"י
כ"ז שהרשע עימו היה הדבור פורש ממנו
ולעיל שהיה לוט אצלן וכתב וירא ה' אל
אברם [ריש הפרשה] כשר היה עכ"ל רש"י,
ולא מבואר אימתי הרשיע לוט? ונראה לפי
פשוטם של המקראות דזה קרה אחר שלוש
התעשר בזכותו של אברם ומאז הרשיע.

כתב רש"י: מי גרם שהיתה לו זאת הליכתו
עם אברם, עכ"ל. מדויק כן
מהמקראות דבריש הפרשה כתוב [יב, ה]
ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט ואת כל
רכושם אשר רכשו [וזה קאי על אברם ושרי
שהלכו עם רכושם אשר רכשו] ועל לוט לא
מוזכר שהלך עם רכושו ש"מ דלא היה לו
רכוש, ורק עתה בפסוקינו מוזכר רכוש לוט
ש"מ דנתעשר בזכות אברם, ונראה לפרש
ע"פ פשוטם של סדר המקראות דמה
שהתעשר לוט היה זה בעקבות מה שהיטיב

כתב רש"י והם אומרים ניתנה הארץ לאברם.. ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני אז יושב בארץ ולא זכה בה אברם עדיין.

לא זכה בה עדיין אברם שהרי לקמן [פסוק טו] כתוב: **לך אתננה** ולזרעך, אכן יש לדעת האם מאז שנאמר לו זאת בפסוק טו מתי ניתנה לו הארץ ועיין שם [פסוק יז]: קום התהלך בארץ כי לך אתננה ולדעות שהליכה זו היה לקנין א"ש דמאז קנה ולדעות שרק הכשיר זאת לבניו ולא היתה ההליכה לקנינו צ"ב דמתי נתקיימה בו **לך אתננה**? ועירש"י

פ' חיי שרה: "גר ותושב אני עמכם" ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה **לזרעך** אתן את הארץ הזאת עכ"ל. ועי' שפ"ח שהעיר הרי עדיין לא זכה בה כדכתיב אצלנו [פסוק יג, ז] עי"ש תירוץ, והיה מקום לומר דכונת רש"י בפ' חיי שרה לפסוק שאמר לו ה' **"לך אתננה"** וא"כ כבר זכה בה, אבל לשון רש"י שם בפ' חיי שרה אינו משמע כן שהביא שאברהם אומר: אטלנה מן הדין שה' אמר לי **"לזרעך אתן"** והול"ל את דבר ה' שכבר אמר לו [יג, טו]: **"לך אתננה"**, וכן [בפסוק יז]: **"לך אתננה"** וצ"ע.

סימן מד

ירושלם בארץ ישראל

ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי לוט והכנעני יושב בארץ [יג, ז]

פירש"י שרעו בשדות אחרים וטענת רועי לוט היא שנתנה הארץ לאברם ואין לו יורש אחר אלא לוט ואינ"ז גזל וכנגד טענתם זו כ' תורה והכנעני אז בארץ ולא זכה בה אברם עדיין עכ"ל והוא מב"ר פרק מא אות ה'. **והדברים צ"ב** איך טוענים שלוט הוא היורש כבר עתה וכי לא יודעים שירושלם היא רק לאחר מיתה ואברהם עדיין חי? וכזה ממש צ"ב בד' הכוזרי [מאמר ב אות יד] שמסביר שויכוח קין והבל היה "איזה מהם הרצוי להיות במקום אדם הראשון סגולתו ולבו לנחול את ארץ ישראל ולהידבק בענין האלוקי ויהיה זולתו כקליפה לפרי וארע מה שאירע בהריגת הבל ונשארה המלכות [מלכות א"י] עירי [ללא מושל]

וזהו מש"כ ויצא קין מלפני ה' היינו מא"י שבה היו [היינו שבה התגורר] עכ"ל. ויפלא במה נחלקו למי שייכת א"י הרי אביהם עדיין חי ומה רבים על ירושלם בחיי אביהם? [כמו"כ יעוי' בד' האור החיים ריש וישב "הודיע כי עשו אחיו ירש את הר שעיר מכח זכות אביו חל על הכתוב להודיע ירושלם יעקב בא"י" אף שהם בחיי אביהם עדיין!]

וי"ל דבר חידוש, דהנה מצינו שלעומת דין ירושלם ממון שחל רק אחר מיתת המוריש מצינו דין ירושלם שורה [וילפי' לה מקרא הכהן המשיח תחתיו מבניו] שחלה אף בחיי המוריש וכמו שמצינו בגמ' [הוריות יא, ב] שמינוי שלמה בחיי דוד אביו לא היה

צריך משיחתו [והיה חל עליו דין מלך כבר בחיי אביו] אלא רק משום המחלוקת, וכ"כ בתשובת הרשב"א [סי' ט] שש"ץ יכול להוריש תפקיד שורתו לבנו בחייו. [עי' סי' עמק ברכה עמוד טו] **והגדר בזה** שמלכות [וכל שורה] אע"ג שיש בזה גם נפק"מ לעניני ממון [דמדיני תורת המלך יש לו זכויות ממוניות ליקח מהעם] מ"מ עיקר דינו הוא דין שורה וכיון שיורש דין מלך אף בחיי אביו שייכים לו גם דיני הממונות שבזה.

וממילא י"ל דדין נתינת א"י לאדם הראשון [ואח"כ למי שראוי] אינו רק ענין ממוני אלא **עיקר דינו הוא נתינת שורה ומלכות** שחל באדם זה הענין של שפע האלוקי הדבק בו [כלשון הכוזרי הנזכר] וממילא זוכה בא"י לכל שפע השפעותיה ברוחניות וגם בזכות הממוניות שבה וע"כ דנו קין והבל עוד בחיי אביהם מי יורש את אביהם בנחלת א"י שירושת נחלת א"י והדבקות בענין האלוקי היא ענין אחד [כלשון הכוזרי הנ"ל] **"מי מהם הרצוי להיות**

אל נא תהי מריבה ביני ובינך [יג, ח]

לעיל [פסוק ז] כתיב: "ויהי ריב". ומובא בפ"י השל"ה [בפרשתינו אות לג וכ"ה באלשיך בתורת משה כאן] ע"ד צחות דההבדל בין ריב למריבה הוא דריב לשון זכר ומריבה לשון נקבה והיינו דפעמים שיש איזה ויכוח בין בנ"א בדבר מסוים וכל זמן שהויכוח עניני אפשר לפתור אותו בקל אבל לפעמים שכתוצאה מריב וויכוח זה נולדות עוד מריבות וקטטות ביניהם [עד שפעמים

במקום אדם הראשון לנחול את הארץ ולהדבק בענין האלוקי] דמי שיורש את השררה הזו להיות הממשיך הראוי בענין האלוקי יורש ממילא את א"י לענין מעלותיה וגם הדין ממון שבזה הכל מסתעף מזה **והוי כמלכות שעיקר דינה** דין שורה ויש בה דין ירושה מחיים [ומדויק בזה גם לשון הכוזרי וארע מה שארע **ונשאר המלכות** עירי, שמכנה את ענין השררה שעליה דנו קין והבל כמלכות! וכמש"נ בדברינו שכל ויכוחם על ירושת א"י **ענינה שורה ומלכות**].

וכך ממש הבינו רועי לוט ולכך טענו שהיות א"י שייכת כבר לאברהם אבינו שייך שירש לוט אותו בחייו בכל ענין שורה זו להיות הוא הממשיך של אברהם בדבקות הענין האלוקי וירושת א"י. [וטענת רועי אברהם שאברהם לא זכה עדיין לגמרי בא"י רק בשימוש הקרקע לקבורה ולא לפירות למרעה כמש"כ בפ"י נחלת יעקב על פירוש רש"י בתורה וממילא אין לוט שייך בירושה זו עתה].

כבר נשכח הסיבה הראשונה למריבותיהם [וע"ז אמר אברהם אם כי יש ביננו **ריב**] ל' זכר כעקר שאינו מוליד עוד] אבל אל נא נהפוך זה **למריבה** [ל' נקבה המולדת עוד מריבות] והיא מליצה נאה.

ועיין לשון הרמב"ם [פכ"א מהל' איסור"ב]: "אין דבר מגונה ולא **מריבה** בביתו של ת"ח" ולפי מליצה זו יתבאר נמי לשונו

של הרמב"ם בזה האופן דאם כי יש לפעמים
ויכוח גם בבית ת"ח בין הזוג מ"מ מריבה

כדרך הנזכר לעיל [מריבות וקטטות
שנולדות מזה הריב והויכוח] לא ימצא שם.

כי אנשים אחים אנהנו [יג, ח]

פירש"י דומין בקלסתר פנים, נראה דזה
אכן סיבה לבקשתו שיפרדו ולא
יריבו דכיון דדומים במראה אם רועי לוט

ירעו בגזל [ופעמים שהולכים עם לוט]
יחשבו אנשים שהוא אברם ויש בזה ח"ה
דיחשבו שאברהם גוזל.

אם השמאל [יג, ט]

פירש"י: בכל אשר תשב לא אתרחק ממך
ואעמד לך למגן ולעזר עכ"ל.
צ"ב איפה רמוז כונה זו [שיעזור] במילים
שאומר אברם כאן בפסוק, ואולי ממה שלא
אמר אפרד ממך אלא הפרד [אתה ממני]
ש"מ דאברם מצד עצמו לא נפרד ממנו
בליבו ויבוא לעזר לו אם יצטרך רק דיגורו

בנפרד וכן מצינו [פסוק יד] שהתורה מדגישה
אחרי הפרד לוט מעימו ולא כתוב אחר
שנפרד אברהם מלוט [ואף שבפסוק יא
כתיב "ויפרדו איש מעל אחיו", מ"מ
מההדגשה בפסוק יד נראה דהעיקר הפרידה
היה בלוט].

אם מחוט ועד שרוך נעל [יד, כג]

במדרש ר"א בר"י הגלילי [פרשה יד אות יג]
אמרו: בשכר שאמר ועד שרוך
נעל נתן לבניו שלש רגלים בשנה שנאמר
מה יפו פעמיו בנעלים ע"כ. וכ"ה במ"ר מג,
ט על האי קרא, בזה נבין היטב דברי הגמ'
[חגיגה ג, א סוכה מט, ב] שדרשו על סיפא
דהאי קרא "מה יפו פעמיו בנעלים בת
נדיב" כמה נאין רגליהן של ישראל כשעולין
לרגל, בת נדיב בתו של אברהם אבינו
שנקרא נדיב עכ"ל, וצ"ב מאי שייך אברהם

אבינו דוקא למצות עלייה לרגל יותר משאר
צדיקי עולם [וכבר עמד ע"ז המהרש"א
בח"א בסוכה וביאור תירוצו יעוי' מש"כ
לקמן בפרשת העקידה], אכן לפי"ד המדרש
הנ"ל דמצות עליה לרגל ניתנה לישראל
בזכות אברהם אבינו [וכפי שדרשו לעיל על
רישא דקרא מה יפו פעמיו בנעלים] מובן
בפשטות דברי הגמ' על סיפא דקרא בת
נדיב בתו של א"א שהוא הגורם לזכית
ישראל במצוה זו.

שכרו של אברהם אבינו בעוה"ז

אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם: אל תירא אברהם אנכי מגן
לך שכרך הרבה מאד [טו, א]

א

אמרו במדרש רבה [פרק מד ס"ד] "לפי שהיה א"א מתפחד ואומר: ירדתי לכבשן האש וניצלתי, ירדתי למלחמת המלכים וניצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה ואין לי כלום לעתיד לבוא. אמר הקב"ה "אל תירא" כל מה שעשיתי עמך בעוה"ז חינום עשיתי עמך אבל שכרך מתוקן לעתיד לבוא, ע"כ. וכ"ה בילקו"ש [אות עו] "תאמר שקיבלתי שכרי בעוה"ז ואין לי שכר בעוה"ב" [והובא ברש"י כאן]

דברי חז"ל בביאור דברי אברהם אבינו צ"ב רב, דאמנם דברי המדרש שיראתו של אברהם היתה נעוצה בחשש שלא יהיה לו שכר מדוייקים היטב בלשון המקרא מתשובת ה' לא"א "שכרך הרבה מאוד" דמשמע דע"ז נידון "שיחתם".

אכן הדברים מתמיהים לכאורה. האם אפשר להבין כפשוטו דאברהם חשש שמא אין לו שכר בעוה"ב מהמצוות שקיים [ומשום שנעשו לו ניסים הרבה ומנכין לו מזכויותיו] והלא אברהם אבינו עבד את הקב"ה מאהבה ולא ע"מ לקבל שכר בעוה"ז או אף בעוה"ב. צא וראה מה שכתב הרמב"ם [בהלכות תשובה פ"י הלכות א-ב ושם כל הפרק]: "אל יאמר אדם הריני עושה

מצוות התורה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה [בעוה"ז] או כדי שאזכה לחיי העוה"ב אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה שהעובד על דרך זה עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. העובד מאהבה עוסק בתורה ומצוות לא מפני דבר בעולם ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהיא אמת וסוף הטובה לבא בגללה ומעלה זו היא מעלה גדולה מאוד והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבי לפי שלא עבד אלא מאהבה", הרי דאברהם אבינו התייחד בעבודתו מתוך אהבת ה' בלבד. ונמצאו למידים מדברי הרמב"ם הנ"ל שעבודת ה' מתוך כונה לקבל שכר של עוה"ב אף היא עומדת בסתירה לעבודה מאהבה וא"כ איך נבין את האמור במקרא זה כדברי המדרש שחשש א"א שמא יפסיד את שכרו בעוה"ב?

ונראה להסביר דברי המדרש עפ"י מה שכ' בכמה סה"ק [ר"ח מולוזין בספרו רוח חיים על מסכת אבות א-ג ובס' קדושת לוי] דהצדיקים חפצים בעוה"ב לא משום רצונם העצמי אלא אך ורק מפני שיודעים שרצונם יתברך לתת להם העוה"ב ורוצים לעשות רצונם, והכי נמי היה חששו של אברהם אבינו שמא קיבל שכרו כאן בעוה"ז משום הנהגת ה' עימו בניסים ובדין

שלא יהיה לו שכר עוה"ב ונמצא רצון ה' לתת לו השכר מתבטל חלילה.

ב

והנה אף את תשובת הקב"ה לא"א [בדברי המדרש] יש צורך להבהיר דכך אומר לו: "חננס עשיתי עימך" [את הניסים להצלתו ולהצלחתו] ושכרך הרבה מאוד לעוה"ב. וצ"ב, הלא בדין טען א"א שהצלתו בדרך ניסית מכבשן האש וממלחמת המלכים לקחה משכרו ומזכויותיו וכדברי חז"ל [שבת לב, א] כל שעושים לו נס מנכין לו מזכויותיו וא"כ מה תשובה היא זו "חננס עשיתי לך" וכי משא פנים יש כאן? ונראה בביאור הדברים, דהן אמנם אדם רגיל שעושים לו נס מנכין לו מזכויותיו שכן ניצל ע"י זכויותיו אכן יש אדם שמחמת דרגתו הגבוהה שהוא דבק בהקב"ה דרך קבע הריהו חוסה תחת השגחת ה' באופן מיוחד תדיר ואין שום צר ומזיק יכול לו וכדברי הגמ' [חולין ז, ב] ברבי חנינא שלא חש להיזק דכשפים משום דאמר "אין עוד מלבדו" ואף שנאמר עליהן שמכחשין פמליא של מעלה הנה שאני ר"ח דנפיש זכותיה, [עכ"ל הגמ'].

ונראה דהביאור בגמ' דמי ששרוי בדביקות בבורא דרך קבע ויודע בחוש שאין עוד כוח הנוהג בבריאה מלבדו ית' הריהו מונהג בהנהגה אחרת ואין כל כוח בעולם שיכול לו. [וכ"כ הנפש החיים מגמ' זו] והדברים מבוארים היטב בדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל [בספרו המורה ח"ג פרק נא] וז"ל: "אבל בהגיע איש מב"א שיהיה מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כולו בעת ההיא יהיה עם ה' והוא לפניו תמיד בלבו וזאת המדרגה איני אומר שהיא מדרגת כל הנביאים רק אומר שהיא מדרגת האבות ומשה רבינו הנה השגחת ה' עליהם מתמדת ואי אפשר שיקרה אז לאיש ההוא מין ממיני הרעות כי הוא עם האלוה והאלוה עימו" [אלו מקצת דבריו הנעלים] וזהו שאמר הקב"ה לא"א אל תחוש שמא מנוכה אתה מזכויותיך דכל מה שניצול אתה מהסכנות אינו ע"י זכויותיך אלא מחמת הנהגת הקב"ה למי שדבק בו שכן היא המידה דהשגחת ה' על האדם לפי מידת דביקותו בו ית' וא"א שדבק בו תמיד ניצול מכל רע וזהו "חננס עשיתי לך" היינו ממידת הנהגתו ית' ולא "תמורת" זכויות ומעש"ט דא"א.

ויאמר אברם מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר [טו, ב]

פירש"י: דמשק אליעזר דולה מתורתי ומשקה לאחרים, צ"ב, מה לו להזכיר כאן כשמבקש יורש בן את מה שאליעזר תלמידו המובהק והמשקה

מתורתו לאחרים, הא זה אדרבא מפחית וממעט בקשתו לבן יורש אחריו, שהרי תלמידו של אדם נחשב כבנו [סנהדרין יט, ב] וי"ל דמצינו בגמ' [ב"מ פד, א] דר' יוחנן אחר

שנלקח ממנו ר"ל חברותא ידידיה לא מצא מנוח לנפשו, דר"ל היה מקשה על דבריו וכך רוחא שמעתתא משא"כ זה שבמקום ר"ל היה מביא לו ראיות לדבריו ע"ש, ולפי"ז כך טוען אברהם דהוא רוצה בבן יורש שיוסיף משלו ויהיה עצמאי בדרך

עבודת ה' ואף בתורה יוסיף לאברהם ולא די לו בתלמידו אליעזר שלא עצמאי בתורתו ואינו מחדש דרך בעבודת ה' [ואכן יצחק היה לו דרך אחרת בעבודת ה' שלו אברהם מידת החסד ויצחק מידת היראה כידוע].

במה אדע כי ארשנה [טו, ח]

פירש"י: הודעיני באיזה זכות יתקימו בה א"ל בזכות הקרבנות עכ"ל.

והנה לקמן [יז, ב] כתב רש"י ע"י מילה ירשוה וי"ל דכאן השאלה ע"י מה

יתקיימו בה [וא"ל בזכות הקרבנות היינו דהתמדת הקרבנות יביאו לקביעותם בירושת א"י], ואילו התם השאלה בזכות מה יקבלו את עצם הירושה וא"ל דזה בזכות המילה. עוד אפ"ל דהכל ענין אחד הוא וגם מילה היא חלק מענין הקרבנות כמש"כ בדברי רז"ל בכמה מדרשים. [עי' פדר"א פכ"ט שמילה חשובה כמנחה ע"ג מזבח,

[ע"ש בפ"י הרד"ל אות מא], ובו"ק"ר [פכ"ז פיסקא ט] טעם למילה ביום ח' כדין קרבן אשר ביום ח' ירצה, ובילקוט שמעוני [פ' לך לך פיסקא פא]: "כל מי שהוא מגיש את בנו למילה [הוי] כאילו כה"ג מקריב מנחתו ונסכו ע"ג המזבח". ובזהר [במדבר קסו]: "כד קריב בר נש בריה לבי ספרא או למילה דא הוא קרבנא שלים" וראה ביאור הגר"א [הל' מילה סי' רסה אות מ]: "שהמילה היא דוגמת קרבן כמ"ש במ"ר פ' אמור פכ"ז וש"מ".

וישב [טו, יא]

פירש"י רמז שיבוא דוד בן ישי לכלותם ואין מניחין אותו מן השמים עד שיבוא מלך המשיח עכ"ל אולי הכונה למלחמתו בעמלק [שהמצוה למחותם

ולכלותם מהעולם] שלא גמרה עד שיבוא המשיח כד' הגהות מימונית [בהלכות מלכים פ"ה ה"ה] דמלחמת עמלק לא נוהגת עד שיבוא המשיח.

סימן מז

בענין גזירת גר יהיה זרעך

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעַבְדָּוּם וְעָנּוּ
אוֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה [טו, יג]

כמשנ"ת א"כ א"א לה להתבטל דבה תלוי
ירושת הארץ, וזהו מש"כ ידוע תדע היינו
שדבר זה ודאי יתקיים ואינו כשאר נבואה
לרעה שיכולה להתבטל ע"י תשובה, עכ"ד
ודפח"ח.

[ב] ובעיקר הסבר הגר"ז הנה כבר הקדימו
המל"מ בספרו [פרשת דרכים דרוש ד]
להגדיר הדברים כן, וז"ל [בד"ה עוד אפ"ל]:
אמרינן בב"ר פרשה פב סי' יג עה"פ וילך
אל ארץ מפני יעקב, ר"א אומר מפני שט"ח
כי גר יהיה זרעך. ורש"י בפי' החומש
[בראשית לו, ז] כתב, אלך לי מכאן אין לי
חלק במתנה כו' כנראה דס"ל לרש"י
שמתנת הארץ עם גזירת ידוע תדע כי גר
יהיה וגו' הם שני דברים דשייכי אהדדי דמי
שזכה בארץ חייב לפרוע השט"ח ומי שאינו
זוכה בארץ אינו חייב לפרוע השט"ח
ומש"ה אמר עשו אין לי חלק בארץ שנתנה
לו ולא בפרעון השטר, והכי איתא בספרי
פרשת חוקת עה"פ "כה אמר אחיך ישראל"
כו'.

[ג] והמל"מ לפי"ז הוסיף דבר נפלא:
דלפי"ז שבט לוי שלא היה לו חלק
בארץ לפיכך לא הוטל עליהם פריעת השטר
חוב דכי גר יהי' זרעך ולא השתעבדו
במצרים עי"ש. וש"י.

[א] כתב הגר"ז בספרו עה"ת כאן, כי לא
היתה זאת רק נבואה בעלמא שזרעו
יהיה גרים כו' רק זה היה מתנאי הברית
שע"מ כן נכרתה הברית שמתחילה יהיו
זרעו גרים בארץ כו' ורק דור רביעי ישובו
הנה, וזהו שהקדים לו הקב"ה זאת מקודם
שכרת עמו הברית ואמר לו ידע תדע, כי
הברית היא משני הצדדים וצריכים לדעת
ולקבל את כל תנאי הברית וזהו הביאור של
ידע תדע כו' כי צריך אתה לדעת זאת ולקבל
שע"מ כן אתה נכנס לברית, וכ"ה להדיא
בפירש"י וישלח עה"פ "ולא יכלה ארץ
מגוריהם" ומ"א מפני יעקב אחיו מפני
שט"ח של גזירת כי גר יהיה זרעך המוטל
על זרעו של יצחק אמר אלך לי מכאן אין לי
חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא
בפרעון השטר ע"כ, הרי דהך כי גר יהי'
בגדר חוב המוטל לפרוע והי' תלוי בירושת
הארץ וכ"ה גם בפירש"י [חוקת על פסוק כה]
אמר אחיך ישראל עי"ש עכ"ד הגר"ז ז"ל.
ודבריו קילורין לעינים.

ויש בנותן טעם להביא בזה עוד תוספת
העמקה בהאי קרא עם ביאור הגר"ז
הנ"ל שכ' כאן בס' נחלת בנימין עה"ת
שכידוע נבואה שנאמרה לרעה יכולה
להתבטל ע"י תשובה ואמנם כאן שאינה
סתם נבואה אלא היא מתנאי הברית

אלא דע"ד המל"מ גבי שבט לוי יל"ע דלכאורה ק"ק כיון דשבט לוי [מעיקרא] לא היו בכלל גזירה דהגלות והעינוי א"כ למה בכלל גלו למצרים [הרי גזירת הגלות והעינוי חד גזירה היא].

ד] ולולי דברי המל"מ הייתי אומר לפי דרכו איפכא, [ולא כדבריו דלא נשתעבדו הלויים משום דלא היו מעיקרא בכלל ירושת הארץ] אלא דמה שלא קבלו חלק בארץ הוא **תוצאה דמשום** דלא היו במציאות בכלל השעבוד כפי כל העם, דאע"ג דגזירת הגלות והעינוי היה על כל ישראל [ולכן גם לוי ושבטו גלו למצרים ככל עם ישראל] הנה **כיון דבמציאות** לא נתענו ונשתעבדו בקושי השעבוד ככל שאר העם "ומשום שמנהג היה בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם ולכן הניח להם פרעה שבט לוי שהיו חכמיהם וזקניהם, והכל סיבה מאת ה'" [לשון הרמב"ן עה"ת בס"פ וארא], ומסתמא כונתו כדי שיוכלו ללמד את שאר העם מתורתם ועי' רמב"ם [הל' ע"ז פ"א] דשבט לוי לימדו תורה בישראל ומעולם לא עבדו ע"ז, וכ"כ המהר"ל [בס' גבורת ה'] "כי שבט לוי היה שם קדושה עליהם גם במצרים ובחיי יוסף היה פטור לשבט לוי ממס המלך כמו לשאר הכהנים שבאומות וכך נשאר הדבר גם אח"כ ולא הטיל עליהם עבודת פרך" [עכ"ל]. וי"ל דלפיכך לא זכו לחלק בא"י דקיום השט"ח הוא דמי שבמציאות גלה ונתענה זכה לירושת א"י.

[ומש"כ במקרא גבי הלויים "לא יהי' להם חלק בארץ ה' הוא נחתלכם"

אינ"ז נתינת טעם למה לא יורשים שכן לאמור מה שלא ירשו משום דלא קיימו השט"ח דעינוי רק זה עוד תוספת הגדרה לומר דאע"ג דלא זוכים בירושת הארץ מ"מ לא נגרע שכרם דה' הוא נחתלם והוא זוכה להם כד' הרמב"ם [סוף הל' שמיטה ויובל הי"ב].

ומה שכתב הרמב"ם [שם בהי"ב] דשבט לוי לא זכו בא"י מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו כו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם ולא נוחלין כו', לפי דרכינו י"ל דכיון שהם נועדו לכך הרי זה הסיבה שסובב הקב"ה שפרעה לא ישעבדם במצרים כי כך היה החוק למי שמלמד כהנ"ל וע"כ המציאות היא שלא נתענו ולא מגיע להם ירושת א"י.

[ושו"ר אח"ז בס' מציון מכלל יופי פר' שמות שכתב כדברינו דשבט לוי שלא נשתעבד בשעבוד גשמי לכן לא קבל חלק בא"י, רק שם הוסיף דבר נפלא בשם רחז"פ לבאר דשבט לוי קיים את השעבוד ע"י עיסוקם בתורה ולכן זכו בחלק הרוחני שבא"י היינו בעבודת הקרבנות עכ"ד, ויש להעיר ע"ד, דהרי הבכורות עבדו עד העגל או עד מתן תורה ומאז זכו הכהנים שבט לוי כמבואר בגמ' [סוף זבחים] ועכ"פ לא שייכא עבודתם לביאתם לא"י ועי'].

[ה] והנה בגמ' [ברכות ה, א] אמר רשב"י ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתנן אלא ע"י יסורין תורה א"י עוה"ב, א"י דכתיב כי כאשר ייסר איש את בנו ד"א מייסרך וכתיב בתריה כי ה"א מביאך אל ארץ טובה וגו'. ומשמע דכונת הגמ' להביא זה המקרא לומר דתכלית עינוי

ישראל במדבר מ' שנה היה כדי שיזכו לקבל את א"י. ולכאורה ק"ק הלא לולי חטא המרגלים היו נכנסים לא"י וזוכים במתנה זו גם בלא יסורין דמדבר ואיך אמרין דא"י ניתנה דוקא ע"י יסורין, ואכן להנאמר לעיל

י"ל פ' דהאי יסורין שנצרכים לקבלת מתנה טובה דא"י הם השט"ח של הגירות והעינוי דכתיב בהאי קרא דברית בין הבתרים שמעיקרא אמר הקב"ה דרך עי"ז יזכו למתנה דא"י כמשנ"ת לעיל.

ביאור דברי הרמב"ן כאן

ועבדום ועינו אותם [טו, יג]

כתב הרמב"ן כאן: "כך גזר הקב"ה שיהיו ישראל משועבדין במצרים עמדו עליהן ושעבדום בחוזק אמר הקב"ה היה לכם לנהוג בם כעבדים ויעשו צרככם אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה עד כאן, ודבר ברור הוא כי השלכת בניהם ליאור אינה בכלל "ועבדום וענו אותם" אבל היא עקירתם לגמרי, וכן מה שאמרו תחילה הבה נתחכמה לו פן ירבה אינו בכלל עבדות וענוי, [אלא צמצום העם] מלבד מה שהוסיפו בעינוי עצמו וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו', והוא מה שאמר הכתוב [דברים כו, ז]: **וירא את ענינו ואת עמלינו ואת לחצינו** עכ"ל הרמב"ן. ונראה שזהו מה שנאמר בהגדש"פ "וירא את ענינו" זו פרישות דרך ארץ", "ואת עמלנו" אלו הבנים, כמו שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. "ואת לחצינו" זו הדחק ע"כ, שמנה כאן ההגדה ג' דברים שהוסיפו

המצרים ברשעותם על גזירת העבדות והעינוי, [כמש"כ הרמב"ן הנ"ל] ענינו פרישות דר"א שרצו לבטלם מפו"ר ואת עמלינו זו גזירת השלכת הבנים ליאור ואת לחצינו זו הדחק היינו שהוסיפו למרר חייהם בנוסף על העבדות עצמה. והנה איתא בחז"ל שקושי השעבוד השלים לת' שנות גזירת הגלות. ויל"פ שקושי השעבוד היינו מה שסבלו בני מהמצרים בג' דברים אלו יותר ממה שנגזר עליהם עבדות ועינוי במשך ת' שנה, ונמצא שברד"ו שנים שהיו במצרים סבלו יותר ממה שנגזר עליהם ולכן יצאו ונגאלו לפני הזמן. ויל"פ בזה ד' המקרא "וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצינו" [ר"ל מה שהוסיפו המצרים ג' דברים אלו על הגזירה], ולכן "ויוציאנו ה' ממצרים" [אף שלא נשלמו ת' שנה], [ספר משכן בצלאל לרבי בצלאל בוסל פרשת כי תבוא].

ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לזרעך נתתי את הארץ הזאת.. את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסי [טו, יח-כא]

במצרים רק כמנין רד"ו נשאר להם ע' שנה להיות בגלות וזה היה בגלות ראשון ולכן קדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל דלא היו בגלות עדיין כחשבון שצריכים כדי לקבל את א"י ולא נתקדשה כדין ורק לאחר עוד ע' שנות גלותראשון קדושה שניה קדשה לעת"ל.

פירש"י: "עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גויים". עכ"ל.
כתוב בס' בשם רבי אליהו ברוך קמאי זצ"ל דחשבון הגלות הוא ארבע מאות ל' אומות על כל אומה ארבעים שנות גלות וכיון דרק ז' אומות ניתן להם עתה, הרי הגלות הוא ר"פ שנים וכיון דהיו

הנה נא עצרני ה' מלדת [טז, ב]

בנס.
ובנוסח אחר י"ל, דכל זמן שהאדם לא אומר בנוסח של ייאוש יש לנס אפשרות להיות כמו שאומרים גבי השונמית שאמרה על בנה המת דשלוס לו כי אם תאמר בפיה שהוא מת אין כבר הנס ראוי לו והכי נמי כאן אמרה עצרני ותו לא ויש מקום לנס לחול.

תימה הא היתה איילונית ולא יכולה בטבע ללדת ואיך אמרה **עצרני** מלדת דלשון זה שייך רק במי שיכולה בטבע ללדת אלא שנעצרה? אלא מכאן למדנו גדלותה של שרה שלא אמרה כן וחשבה שלא נבצר ממנו ית' שתלד אע"ג דזה נגד טבעה, בוא וראה שהרי ביקשה מאברם שיקח את הגר שבזכות זה תיוושע ותלד ש"מ דהאמינה

אולי אבנה ממנה [טז, ב]

למנוע זאת, כשהתפללת להקב"ה שיהיו לך בנים, ואמרת: "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי", לא התפללת אלא עליך, ולכן נענית רק אתה וזכית בבן, והיה לך להתפלל על **שנינו** והייתי נפקדת עמך ומתעברת ממך.

יתכן דידעה על הבטחת ה' שיהיה לו זרע רק רצתה שיבוא **דרכה** ולכך חפצה לזכות זו. וכן משמע ברש"י [טז, ה] עה"פ: "חמסי עליך" העוול הזה מצד הגר, עליך אני מטיל העונש על כך, משום שהיה בידך

סימן מח

האם הגר נשתחררה בלקיחתה לא"א

ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה [טז, ג]

לאשה דלזה היא אסורה עליו כמצריה ראשונה.

והנה עה"פ בפ' חיי שרה [כה, א]: "ויקח אשה ושמה קטורה", הקשו שם בעלי התוס': "ואע"ג דישאל אסור במצריה והגר בת פרעה היתה? איכא למימר גר הוא וגר מותר במצריה עכ"ל. ונראה דדוקא התם הוקשה לבעלי התוס' כן ולא אצלינו [בפרשת לך לך] בלקיחתו את הגר, כיון דהכא לקחה כפילגש [וכמו שנתבאר ברמב"ן הנ"ל] ופילגש שלא בתורת קידושין ליכא איסור במצריה [כתשובת ערול"ג] אבל התם דלקחה לו לאשה בתורת קידושין [כדברי רמב"ן בפרשת חיי שרה] קשיא ליה. ויש להוסיף דגם תירוצם של בעלי התוס' דאברהם היה גר והותר במצריה נמי נראה דניחא דוקא התם בפ' חיי שרה ולא כאן בלקיחתו בפ' לך, דכבר ביארתי [לקמן בסי' מח] דחלות גרות של אברהם היה ע"י מילתו ע"ש, ולכן הכא בפרשת לך לך שלקח את הגר עדיין לא חל עליו תורת גר והיה נאסר במצריה בתורת קידושין, ורק בפ' חיי שרה שהיה אחר מילתו שייך לתרץ כתירוצ' התוס' דהיה גר. [ונתיישב בהא הערת הערל"ג שם ביבמות ק, א על דברי התוס' הנזכר].

ב בדברי הרמב"ן הנ"ל שהבאנו בריש הדברים שהיא אמרה זאת להיות היא

א [כתב הרמב"ן לעיל [פסוק ב]: "אבל רצתה שתהיה גם הגר אשתו ולכך אמר לו לאשה שלא תהיה כפילגש רק כאשה נשואה לו וכל זה מוסר שרה והכבוד שהיא נוהגת בבעלה". ואמנם נראה מכמה מקומות ברמב"ן שאמנם הגר לא היתה לו כאשה לכל דבר אלא כפילגש [עי' רמב"ן בפסוק יא "והנכון בעיני שהמלאך צוה להגר לקרוא לו כן והיא יראה בעבור היותה פילגש לקרוא שם לבן אדוניה". וכ"כ הרמב"ן [פ' וירא כא, יא] שהגר היתה פלגש לאברהם ולא כאשה נשואה וכ"כ רמב"ן [פ' חיי שרה כה, ו]: "כי הגר שפחת שרה פלגשו היתה", וכן פירש"י [חיי שרה כה, ו], וצ"ל דשרה מצידה אמרה לאברהם שהיא מוכנה שתהיה כאשתו ולא כפילגש וכל זאת עשתה "לכבוד שהיא נהגה באברהם" כדברי הרמב"ן כאן, אבל אברהם אבינו בעצמו לקח אותה רק כפילגש. ואמנם מה שלא לקחה לו כאשה ורק כפילגש י"ל הטעם בזה לפי שהגר היתה מצריה ואסורה עליו כדין מצריה ראשונה, וכבר הקשה כן המהרש"א [יבמות ק, א] ותירץ שם הערל"ג לפי הרמב"ם דכל חייבי לאוין ועשה לא הוי אלא רק ע"י קידושין והגר נסיב רק לפילגש דהוי בלא כתובה וקידושין ובזה אף לישראל אין איסור עכ"ל. ומעתה נראה דהיינו טעמא דלקחה אברהם להגר רק לפילגש ולא

מכבדת את אברהם, יש בהא רעיון יקר דאף שהיתה גדולה ממנו בנבואה כד' חז"ל, מ"מ עדיין היתה מכבדת אותו מצד היותו בעלה כמשפט וכדברי הרמב"ם [פט"ז מהל' אישות] שצריכה האשה לכבד בעלה כאילו היה מלך, [ולבד זאת אף שגדולה ממנו בנבואה מ"מ בתורה שלמד (כד' חז"ל בסוף תוספתא דקידושין שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקיה) היה גדול ממנה כמובן וגם מפאת זה היה לה לכבדה כחובת כבוד לת"ח].

[וכבר מצינו באדם וחיה שיעור קודם שחטאו והיו שוין במעלתם כמש"כ הגר"א [באדרת אליהו] שם, מ"מ מצינו בחז"ל [באדר"ן פ"א אות ו'] שכינתה חוה לאדם בלשון כבוד רבי ומ"מ הכא יש יותרת החידוש בשרה שאף שהיתה גדולה ממנו בנבואה כיבדתו ביותר וכמש"נ].

[ג] הנה אם הגר נשתחררה בלקיחתה לאברהם נחלקו רבותינו דהמהרש"א [יבמות ק, א] כתב דבזה ששרה נתנה שפחתה לאברהם לאשה שיחררה אותה [וכבר תמה עליו הערל"נ שם דמקרא מפורש הוא שהיתה גם אח"כ שפחה דכתיב בקראי ויאמר אברהם הנה שפחתך בידך ויאמר המלאך שפחת שרי אי מזה באת כו'], ואילו

באור החיים הק' כאן כתב דלא נשתחררה בנתינתה לאברהם. והנה בס"פ וירא בפרשת העקידה כתיב "קח את בנך", ואמרו חז"ל שאמר יש לי ב' בנים, וצ"ע כיון דהגר לא נשתחררה הנה ישמעאל שנולד בהיותה שפחה אינו מתייחס אחריו כמש"כ לזרעך אחריו כדאמרינן בגמ' [יבמות ק, א] ואין מחשיב אברהם את ישמעאל כבנו? וצ"ע.

וי"ל דאע"ג דלענין יחס אינו קרוי בנו מ"מ לענין טבע האב דרחמיו על בנו ודאי דאף הוא בכלל [ונכתבו גדולי האחרונים ז"ל דמש"כ בגמ' [כתובות יא, א] דניחא להו במאי דעביד אבוהון לענין גר שנתגיירו בניו ובנותיו עימו, אין חילוק בין שנתגייר האב קודם או הם התגיירו קודם אע"ג דבנתגייר האב קודם אין הבנים מתייחסים אליו כלל מדין גר דכקטן דמי אלא דלענין זה שהאב דורש טובת בנו אינו תלוי בהיותו בנו לפי ד"ת כ"א מה שהוא ע"פ טבע האב שלו ורחמיו עליו ולכך יכול האב לגייר את בנו קטן דניחא ליה במאי דעביד ליה אביו עי"ש והכי נמי כאן בצווי העקידה דהיה הציווי שאברהם ילך ויעקוד את בנו בהסכמתו נגד טבע דרחמי האב ושפיר לענין זה נקרא ישמעאל נמי "בנו"].

ויבא אל הגר ותהר [טז, ד]. ויאמר לה המלאך הנך הרה [טז, יא]

המלאך ואמר לה "הנך הרה וילדת בן" [בפסוק יא] בישרה שכשתשוב לגבירתה תהרה את ישמעאל. אמנם אם נפרש לא כדרש"י אלא כפשוטו דהריון זה האמור

רש"י פירש [כאן בד"ה אנכי נתתי וגו' וכן בפסוק יא ד"ה הנך הרה] שהגר היתה מעוברת ושרה נתנה בה עין הרע והפילה עובר זה ורק אחר כך כשפגשה

זו היתה גדולה מישמעאל בשנה והיתה בכירה מיצחק בטו שנה [כי ישמעאל גדול מיצחק בי"ד שנה והיא גדולה בשנה נוספת], וא"כ בעת העקידה שהיה יצחק בן ל"ז שנה היתה הבת הזו בת נ"ב, ולכן רמוזה היא בשם "בכל" שזה כמנין ב"ן, [ס' חיי חנוך לרבי חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל].

[פסוק ד] ילדה ממנו עוד לפני שילדה אח"כ את ישמעאל, א"כ י"ל דמהרריון הראשון ילדה בת ומעתה נמצא בפשוטו של מקרא מקור לדברי חז"ל שאמרו עה"פ 'וה' בירך אברהם בכל' "בת היתה לו לאברהם אבינו ובכל שמה", וכתבו התוס' [ב"ב קמא, א] שבת זו היתה לאברהם מהגר, ונמצא שבת

ותהר ותקל גבירתה בעיניה [טז, ד]

טענה באה הגר על שרה שלא ילדה? אלא דכך אמרה הגר אם צדקת היא היתה זוכה לנס אף שהיא אילונית ק"ו ממני שפחתה הפחותה ממנה שזכיתי לנס ונתעברתי מביאה ראשונה.

פירש"י: אינה צדקת שלא זכתה להריון כל השנים הללו ואני נתעברתי מביאה ראשונה עכ"ל, וא"ת הלוא שרה איילונית היתה של"ר לילד ומסתמא ידעה הגר זאת דאיילונית סימנים לה, וא"כ באיזה

ויאמר לה שובי אל גבירתך והתעני.. ויאמר לה מלאך הרבה ארבה את זרעך ולא יספר ויאמר לה הנך הרה וילדת בן [טז, ט-יא]

ואולי לעודדה בא מלאך ב' אחר דבר מלאך א' שתחזור להתענות אצל שרי ואומר לה שאף שתחזור לשרה [ושם הפילה ע"י עין הרע של שרה], מ"מ אל תדאג ויהיה לה עוד הרבה זרע ואח"כ בא מלאך ג' לבשרה על עתה בפרטות שתהרהר בן ותקרא לו כך כו'

לכאורה הסדר היה צ"ל אחרת דמלאך השני יאמר לה שהיא תהרה ותלד בן כו' ואח"כ מלאך השלישי שיבשרה שיהיה לה ריבוי זרע וכו' ומה מקום לבשרה על העתיד הרחוק [ריבוי הזרע אח"כ] לפני שמבשרה על העתיד הקרוב שתלד בן שהוא ישמעאל.

כי שמע ה' אל ענייך [טז, יא]

אבל באונקלוס פי' "ענייך תפילתך", וי"ל שהתפללה אחר שהפילה שיהיה לה בן אחר ונשמע תפילתה. [אבל לא בעבור עינוייה אצל שרי דכדין עשתה וכדברי המלאך "שובי והתעני תחת גבירתך"].

בתרגום יונתן פירש "אל ענייך": "אל סיגופיך", והיינו דשמע ה' וראה את צערה שהתענתה תחת שרי ולכן זכתה לבן ישמעאל וזה מתאים לרמב"ן שחטאה שרה בעינוי זה ולכן ישמעאל ייצר לישראל.

ואברם בן שמונים שנה ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם [טז,
טז]

פירש"י: לשבחו של ישמעאל נכתב [פסוק זה] להודיע שהיה בן שלש עשרה שנה כשנימול ולא עיכב עכ"ל. היינו דמדברי הכתוב כאן נדע ע"י חשבון שמילת ישמעאל היתה כשהוא בן י"ג [ולא עיכב] וצע"ג דהרי זה שמילת ישמעאל היתה כשהוא בן י"ג כבר כתוב [לקמן יז, כה]: "וישמעאל בנו וימל", ומסתמא "ויקח" פירושו בדברים של ריצוי כמש"כ כ"פ במקרא על לקיחת אנשים כגון דכתיב [טז, ג]: "ותקח שרי" עי"ש רש"י שלקחתה בדברי ריצוי, וכ"כ שם האור החיים וא"כ ביותר קשה למה נכתב זה כאן].

סימן מט

בביאור מה שלא נימול אברהם אבינו קודם הציווי

התהלך לפני והיה תמים [יז, א]

ידועה שאלת המפרשים למה אברהם אבינו לא מל את עצמו לפני שהקב"ה צוה אותו על זה והלוא כבר אמרו חז"ל שא"א קיים את כל התורה כולה אף שלא נצטווה על כך? ונאמרו בשוב קושיא זו כמה דרכים ונביא מקצתם ונוסיף ע"ז נופך והסבר חדש בס"ד.

א] רבי אליהו מזרחי ז"ל בפירושו עה"ת כתב [בס"פ לך לך] דאברהם אבינו ידע שהקב"ה יצווה אותו ע"ז ורצה לקיים מצוה זו כאשר הוא מצווה ועושה דעדיף טפי כמש"כ חז"ל, ואם היה מל עצמו קודם

הציווי לא יכל יותר לקיימה אח"כ. [והמהרש"א ביבמות ק, ב כתב דתירוצ זה דוחק].

ב] המהרש"א ביבמות תירץ, דמה שאברהם אבינו קיים כל המצוות היה זה אך ורק אחר שנימול. והנה בדבריו לא בא ליישב ביטוי עיקר הקושיא דזה גופא יקשה אמאי לא נימול לפני"כ. [והיה מקיים כל המצוות כבר מאז] רק דעל פי דבריו ההערה מעיקרא ליתא דקודם המילה לא קיים את כל התורה אלא רק מה שראה צורך לפי הבנתו ורק אחר שנימול קיים הכל.

ג] המקנה [סוף קידושין] וכן בספרו עה"ת [פנים יפות פ' לך] כתב דקודם שנצטווה ע"ז לא יכל למול עצמו מדין חובל בעצמו שאסור, כמבואר [ב"ק פרק החובל] ואף לב"נ אסור זאת עכ"ד. וכן מצינו למשך חכמה [פרשת וישלח לר, כב] שב"נ אסור בחבלת עצמו ואם מלין עצמן לא לשם גירות חובלין עצמם ועוברים על המקרא "אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", ולכך אנשי שכם שמלו עצמם לא לגירות חייבים מיתה.

ויש לדון בדבריהם: חדא מנין שאף לב"נ אסור חבלת עצמו ורק איסור הכאה וחבלה לישראל מצינו שנאסר לב"נ כמבואר ברמב"ם [הל' מלכים פ"ט] ואף שבתורה שלמה [בראשית ט, ה סעיף כז] הביא **תוספתא** כדברי המקנה והמש"ח "כשם שחייב ב"נ על נזקי חברו כך חייב על נזקי עצמו", מ"מ הרמב"ם לא הביא דין זה כאמור. ועוד יש להעיר דהנה מה שאברהם אבינו קיים את התורה קודם שנצטווה היה זה מפאת התיקונים הנפלאים שנעשים ע"ז בעולמות העליונים [וכמבואר בנפש החיים [ש"א פכ"ו] וכ"ה בקוב"ש [קידושין אות קמא], וכיון שעשה זאת לתועלת מסתבר שאינו בכלל חבלה האסורה והוא ככל חבלה וריפוי שלתועלת שרי וצ"ע. [ושו"ר בספר מנחת אשר עה"ת בפרשת לך לך בסימן יח אותיות א-ב שהעיר כעין דברינו עי"ש].

ד] בספר תרומת הכרי בהקדמתו [פתח השער אות ק] כתב דמילת גוי פסולה היא דבעינן בר מילה וע"כ אם היה נימול לפני שנצטווה היתה מילתו פסולה שכן לא היה בר חיובא ורק אחר שנצטווה היה נחשב בר

חיובא [דהוי ככל ישראל שיכול למול אף אם הוא אינו מהול מחמת אונס כגון מי שמתו אחיו מחמת מילה].

ואמנם יש לדון על דבריו, די"ל שכל מה שבעינן בר חיובא במצוה מסויימת [כמו במילה ובשחיטה דבעי בר זביחה ועוד מצוות] זהו רק אחר שניתנה תורה ואז ממעטים מי שאינו בר חיובא אבל קודם שניתנה תורה שלא היו מי שהוא מחוייב במצוה אין לפסול משום האי דינא דבר חיובא ולכן אין לפסול את מילת אברהם משום דין בר חיובא קודם שנצטווה על המילה, **וכסברא זו** כתב בספר קול דוד [בפר' תולדות לגאון המקובל רבי דוד פתחיה וינשטוק זצ"ל הי"ד] להסביר איך שחט עשו ליצחק והלא היה מומר לע"ז ופסול לשחיטה דבעי בר זביחה, כדברי תוס' [חולין ג, ב] ובשאר פוסקים, ותירץ ביסוד זה: דכיון שהיה זה לפני מתן תורה ואף אחד לא נצטווה על השחיטה א"כ אז אין חסרון דבר זביחה.

וכתב דהפלתי [סי' ב סק"א] שהקשה איך אכלו אחי יוסף משחיטת המצרים, האם לא ס"ל כיסוד זה. [וכיון לסברא זו גם בס' מנחת אשר פ' לך לך סימן יד אות ג].

ה] הגרי"ז כתב דקודם שנצטווה על המילה לא חל ביה שם ערל וחלות ערלה ולא היה שייך א"כ לקיים מצות מילה ורק אחר שנצטווה על המילה אז חל ביה שם ערל והיה חלות ערלה, ומצינו כן במשך חכמה עה"פ [יז, ג]: "ויפול אברהם על פניו", וכ' רש"י "שנפל מפני ערלתו", והעיר המש"ח

למה רק עתה נפל משום הא ולא לפני"כ, וכתב דעד שלא נצטווה ע"ז לא חל עליו שם ערל ובגופו לא היתה חלות ערלה ועל כן לא נפל בנבואתו עכ"ד. וכ"כ הנצי"ב [יז, א]. [ועי' מה שהעיר ע"ז בס' מנחת אשר עה"ת [ס"י יח אות ג] דלמה נשתנה חלות ערלה שלא היה לפני שנצטוו ע"ז מחלות טבל ונבילה שהיה אצל האבות קודם שנצטוו].

[ו] מראש ישיבת אור ישראל הגה"צ רבי יעקב ניימן זצ"ל שמעתי [וכן מטין בבי מדרשא בשם עוד מגדולי ישראל שאמרו כן] להסביר דמצות מילה אי אפשר היה לאברהם אבינו לקיים לפני שאמר לו הקב"ה זאת שכן שונה היא משאר המצוות בהא שהיא מהוה כריתת ברית בין הקב"ה לאברהם וזרעו וכריתת ברית מטבעה שייכת היא רק בין ב' צדדים וכל זמן שהקב"ה לא היה שותף לברית זו אין לה מקום [ויעוי' בבית הלוי פרשת לך ד"ה במדרש רבה שמסביר ענין זה דאברהם אבינו היה כנציג הקב"ה בעולם לענין גירות וזהו ענין כריתת הברית שהיה ע"י המילה, ולכך לדורות בעינן בי"ד של ג' לקבלת גירות דהם הנציגים של אברהם אבינו בהסכם הגירות עיש"ה].

אמנם יש מקשים על זה דהרי גם שבת נקראת אות ברית בין הקב"ה לישראל כדכתיב [שמות לא, טז]: "ושמרו בני את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם, ביני ובין בני" אות היא לעולם וגו'", ועי' בגמ' [שבת קלב, א] שלמדו שמילה דוחה שבת דשניהם אות ברית. וע"ע פי' רמב"ן עה"ת שכתב דשבת ומילה אות הן,

בכ"ז כתבו המפרשים דאברהם אבינו קיים גם מצות שבת אף שהיא אות ברית ומ"ש מילה?

ונראה דמ"מ חילוק גדול יש בין מילה לשבת דאף ששבת נחשבת **אות ברית** מ"מ אין בה "כריתת ברית" ורק במילה יש גדר "כריתת ברית" וביאור הדברים: דהקב"ה כרת ברית עם אברהם בברית בין הבתרים לתת לו ולזרעו את א"י כדכתיב [טו, יח]: "ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת" כו'. ואח"כ כתוב בציווי על המילה "התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני ובינך", ופירש"י: "אתנה ברית של אהבה וברית הארץ להורישנה לך על ידי מצוה זו" [של מילה], מבואר א"כ דמצות המילה היא התנאי הנדרש מאברהם וזרעו והקב"ה מצידו נותן להם את א"י, וזהו ענין כריתת ברית בעלמא שכל אחד מהצדדים מתחייב לעשות דבר מצידו, ודבר זה מצינו רק במילה ולא בשבת שהיא רק **אות ברית** ולא **כריתת ברית**, ועל כן מובן היטב דענין כריתת ברית א"א לעשות אלא רק בהסכמת ובהתחייבות ב' הצדדים, ולכך אברהם אבינו לא יכל למול עצמו עד ציווי ה' ועד שיעשו ביניהם "כרית ברית" ע"י מצוה זו והדברים ברורים.

ועיין מה שכתבנו [לקמן בס"י מט סק"ז] גבי מילת בני קטורה שאף לרמב"ם שמצווין בה אין היא אצלם בגדר "כריתת ברית" כמילת ישראל אלא כמצוה בלבד, וכעין מה שכתבנו כאן בחילוק שבין מילה לשבת. [גם ד' הבית הלוי הנ"ל שע"י

המילה נהיה נציג הקב"ה בעולם מובנים ששייכים רק במילה שהיתה הסכם בין ב' צדדים ולא בשאר מצוות שאין בהם ענין "הסכם" בין ב' הצדדים].

ז] והנה בגוף שאלת האחרונים נראה לומר דבר חדש הנה אמרו במסכת גירס "חביבין גרים שלא מל אברהם אבינו לא בן כ' ולא בן ל' אלא בן צ"ט שנה, שאילו מל עצמו בן כ' ובן ל' לא היה גר שנתגייר מן כ' ולמעלה, אלא הקב"ה היה עמו ובא עד שהגיע לצ"ט שנה שלא לנעול דלת בפני גרים" ע"כ. מבואר בדברי חז"ל הללו שמילת א"א היתה מילת גרות.

[ויעזרי' בחי' מרן רי"ז הלוי עה"ת שמות עה"פ: "וכי יגור אתך גר" [עמוד טו] שאף לפני מ"ת היה דין גרות, וכן מצינו ביתרו שהתגייר וי"א שהי' זה לפני מ"ת].

ויתכן לפרש דברי חז"ל אלו בב' אנפין או שבאו להסביר למה הקב"ה לא ציווה את אברהם למול עד שהגיע לגיל מופלג בן צ"ט [וע"ז ענו כדי שילמדו ממנו שאפשר לקיים מילה ולהתגייר בגיל מופלג] או שנאמר שבאו להסביר למה אברהם עצמו חיכה עד גיל זה שנצטווה בו מהקב"ה ולא מל עצמו לפני"כ [כשאלת המפרשים הנ"ל], וע"ז ענו דאברהם אבינו הבין דעת עליון שרוצה הקב"ה שילמדו ממנו שאפשר לקיים מילה ולהתגייר גם בגיל מבוגר [וכיון שהיה לו סיבה זו התעכב מלקיים המילה עד גיל זה], ואמנם איך שנפרש עכ"פ מתבאר בדברי חז"ל אלו הישוב הברור לשאלת האחרונים הנ"ל.

ח] ודע שלפי דברי חז"ל הללו במסכת סופרים שבמילתו נעשה אברהם אבינו לגר מתבארים היטב מאמר חז"ל במדרש רבה [ריש וירא]: "אמר אברהם: אחר שמלתי עצמי הרבה גרים יבואו להידבק בזאת הברית", וצ"ב כונת הדברים [ועי' בס' בית הלוי פרשת לך ד"ה במ"ר מש"כ בזה], אכן לדברי המסכת גרים הדברים כפשוטם, שהראה שאפשר להתגייר בגיל מבוגר כזה וזהו מה שאמרו שם "שלא לנעול דלת בפני גרים".

[ויסוד זה שא"א התגייר במילתו נראה כן בגמ' [חגיגה ג, א] שכינו את אברהם שהיה תחילה לגרים וכ"ה [סוכה מט, ב] ברש"י, ויעזרי' בתוס' שכתבו "תחילה לגרים שנצטווה על המילה טפי מכל אותם שלפניו", והפרשת דרכים [דרוש א דרך האתרים] כתב דא"צ לפרש כדברי תוס' אלא דדברי הגמ' כפשוטם דאברהם אבינו יצא מכלל בני נח ונחשב כישראל ולכך הוי תחילה לגרים עכ"ד. וכ"כ הטו"א [חגיגה ג, א]. וכן תנן [נדרים לא, א] קונם שאיני נהנה מב"נ מותר בישראל, ופריך בגמ' וישראל מי נפיק מכלל ב"נ? ותריץ כיון דאיכא דאברהם [בחלקו של הקב"ה, המפרש שם] אתקרו על שמה, ויל"פ הכונה דכאשר נימול א"א ונהי' עי"ז בחלקו של הקב"ה אשתני שמו מב"נ לישראל ואף זרעו אינם בכלל ב"נ].

ויתכן שאף התוס' ס"ל כן, דאל"כ איך הסבירו לשון הגמ' "תחילה לגרים" ולא אמרו תחילה למהולים, רק דהתוס' באו לומר דדבר זה שנשתנה אברהם אבינו

שִׁירָת

לך לך לך

יְהוּדָה

קבט

להיות לישראל ויצא מכלל ב"נ נהיה בזמן
שנצטווה אברהם אבינו על המילה וזה חל
ע"י המילה וכדברי המסכת גרים הנ"ל.
ולשון הרמב"ן עה"ת [ויקרא ס"פ אמור כד, י]:
"דעתי כי מעת שא"א בא בברית היו [כדין]
ישראל ובגויים לא התחשבו וכמו שאמרו
[קידושין יט, א] על עשו ישראל מומר הוא"
עכ"ד. ומשמע שכונתו דנהי' ישראל ע"י
מילתו [וכ"פ החיד"א בס' מדבר קדמות
מערכה א' אות ד'] וד' המסכת גרים
מסייעתו כמש"נ.

התהלך לפני והיה תמים [יז, א]

פירש"י: הדבק בעבודתי להתמיד בה
בקביעות 'ואהיה תמים', אף זה
ציווי אחר ציווי היה שלם לעמוד בכל

ואתנה בריתי [יז, ב]

פירש"י: ברית של אהבה וברית הארץ
להורשה לך ע"י מצוה זו של
מילה עכ"ל. מהו ברית של אהבה? נראה
כונתו דלקמן [פסוקים ז-ח] מבואר בקרא תוכן
ענין הברית, והוא כפול: א] "להיות לך
לאלוקים ולזרעך אחריו", ואח"כ [בפסוק ח]
כתוב עוד: "ונתתי לך כו' ארץ כנען" כו',

ויפל אברהם על פניו [יז, ג]

ע"י ברש"י ממורא שכינה שעד שלא מל
לא היה בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת
עליו. ע"י מש"ח כאן שכל זמן שלא נצטוה
על המילה לא היה מפריע לו הערלה שכן

וזהו נמי הביאור בד' הבית הלוי הנ"ל
דאברהם ע"י המילה נהיה נציג
הקב"ה בעולם לקבל גירים וכן לדורות
בעינן בי"ד לקבל הגירים שהם כנציגי
אברהם בשם ה' שכן אברהם ע"י מילתו היה
בו חלות גר כמו שנתבאר כאן.

וזהו מה שאומר המדרש רבה דאמר
אברהם עתה אחר שמלתי עצמי בגיל
צ"ט ונתגיירתי עי"ז יוכלו הרבה גרים
ללמוד ממנו שאפשר להתגייר אף בגיל
מבוגר.

נסיונותי עכ"ד. וצ"ב מהו הדבק בעבודתי
וכו', ויעוי' מה שביארנו בזה לקמן [בריש
פרשת וירא יח, ג בסימן נב סק"ה].

וזהו מש"כ רש"י כאן "ברית של אהבה"
היינו מה שהוא אלוקי ישראל ומשרה
שכינתו במיוחד עליהם ודבר זה הוא
לאהבתו אותם יותר משאר האומות, ואח"כ
כתיב ברית הארץ, ולכן רש"י סידרם לפי
הסדר שבקראי.

לא היתה מאוסה ורק אחר שנצטוה נהייתה
הערלה מאוסה והפריעה לו לעמוד בדבר ה'
עכ"ד. היינו דאחר הציוי על המילה נתחדש
אצלו חלות "ערלה" וזה מפריע לנביא

לעמוד בדבר ה'. וכך מצינו במדרש [שה"ש רבה ג, ה] "שאדם הראשון עד שלא חטא היה שומע דבר ה' כשהוא עומד על רגליו, ואילו אחר שחטא היה מתיירא ומתחבא", והיינו דממורא שכינה כבר לא יכל לעמוד על רגליו ולשמוע את דבר ה' כיון שאחר החטא נתחדש אצלו גדר "ערוה" [וכמו שביאר שם הגרי"ז עה"ת פ' בראשית עה"פ וישמעו את קול ה' מתהלך בגן ויתחבא האדם] וחלות ערוה מעכבתו **לעמוד** כששומע דבר ה' ולכן התחבא [להתכסות כדברי הגרי"ז שם] והרי"ז כמבואר הכא אצל אברהם אבינו דקודם שהתחדש אצלו דין ערלה יכל לעמוד בדבר ה'.

אמנם מש"כ רש"י דעד שלא מל לא היה בו **כח לעמוד** משמע שאחרי המילה היה מתנבא והוא עומד וכמו אדה"ר לפני

החטא שהי' שומע דבר ה' כשהוא עומד על רגליו, וצע"ק מדברי הרמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו]: "כל הנביאים בחלום או במראה ואילו מרע"ה מתנבא והוא ער **ועומד**". משמע ששאר הנביאים גם בזה חלוקים מנבואת מרע"ה שאינם מתנבאים כשהם עומדים "אלא הם בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתיפול עליהן תרדמה" [לשון הרמב"ם שם בה"ב], ואם כי אפ"ל דכ"ד הרמב"ם הללו אמורים רק בנביאים המתנבאים לאחרים ולא בנביאים המתנבאים לעצמם וכבר כתב הרמב"ם [במו"נ ח"א פרק סג] והבאנו כאן דבריו בספרינו כ"פ, שעד מרע"ה לא היה מושג נבואה להאמר לאחרים, אך מסתמות לשון הרמב"ם כאן משמע שלא חילק בזה לענין זה.

הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. כי אב המון גוים נתתיך. ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו. והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחרריך לדרתם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחרריך [יז, ד-ז]

יחטא זרעו מ"מ קדושת ישראל הוא ובכלל ישראל משא"כ בגויים.

[וכן מצינו שכרת הקב"ה ברית מלכות עולמית עם דוד המלך שימשיך מלכותו גם לזרעו אע"ג שיחטאו] ומש"כ "הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים" פירושו: שגילה לו דמעתה מי שירצה להכנס עמי בברית תהיה אתה [אברהם] המורשה והבעל כח העומד מצדי **ואתה תכרות הברית עבורי עם הגר הבא להתגיייר** מדת העבודה זרה, וזהו דאיתא בגמ' דאינו

[א] כתב הבית הלוי כאן לבאר המקראות: דההבדל הגדול בין אברהם אבינו לשאר צדיקים ונביאים שהיו לפני אברהם אבינו [שכן היו צדיקים גם לפני אברהם אבינו] הוא שקודם אברהם אבינו הצדיק שהי' לא הי' עימו ברית גם לזרעו, ומשא"כ מעת שכרת הקב"ה ברית עם אברהם אבינו נהיה דבר חדש שנקרא **קדושת ישראל** שאינה נפסקת מזרעו של אברהם אבינו וזה נהי' ע"י שנצטוו על המילה וקרת עימו ברית עולם שיהיה ה' עימו עד עולם וגם אם

גר עד שיתגייר בפני שלושה מישראל, דכל כריתת ברית צריך שיהיו שני הצדדים ביחד ואם נתגייר בפני עצמו אין כאן כריתת ברית ורק בפני שלשה ישראלים העומדים מצד הקבה יהי' הברית כרותה לעולם" עכ"ד.

תמצית דבריו: דע"י מצות המילה בא כריתת ברית בין ה' לא"א וזרעו שענינו קדושת ישראל נצחית ואפשרות לאברהם אבינו [ובהמשך הדורות אלו הג' מישראל כבי"ד] שהוא כנציג הקב"ה להכניס לקדושה זו גרים מכל האומות על ידי שיכנסו לקדושה זו בברית וקבלת עומ"ש כדין.

ב] והנה רש"י [פסוק ו] פירש האמור "ונתתיך לגויים" "אלו ישראל ואדום" [שהרי כבר ישמעאל כבר היה לו] עכ"ד, ותמה הרמב"ן עליו "אינו נכון שיבשר הקב"ה לאברהם אבינו בעת ברית המילה על עשו, והוא אינו מקיים המילה וגם לא נצטוה עליה", **אכן לפי מה שנתבאר בדברי הבית הלוי נראה לבאר היטב דברי רש"י.** דכאן כאשר כרת הקב"ה עם א"א וזרעו ברית על קדושת ישראל ואפשרות הכנסת הגרים לתוך קדושת ישראל כמש"נ בא לבשרו שמזרעו של אברהם יצא גם אדום

שאע"פ שעשו עצמו לא קיים ברית המילה, מ"מ מזרעו יכנסו הרבה לקדושת ישראל ע"י שיתגיירו [ומשא"כ על ישמעאל לא דבר עימו כאן כמש"כ רש"י דכבר היה לו ולא בישרו עליו, והיינו דמלבד זאת הנה מישמעאל לא יבואו הרבה גרים לקדושת ישראל וכמו שהבאנו בריש פרשת תולדות בשם בעל החרידים, וכ"כ החיד"א דהריון רבקה עם עשו פעל זאת שמעשו יבואו הרבה גרים להתגייר ולהיכנס לקדושת ישראל] ואתי שפיר מש"כ רש"י כאן שבשרו על אדום.

ג] [וראה לקמן [ריש פ' תולדות] שביארנו שזה הענין שאמרו לרבקה על טענתה למה זה אנכי ששאלה למה היא צריכה לשאת ברחמה גם את עשו, וע"ז ענו לה שהריונה מועיל לעשו שממנו יצאו גרים. והדברים מדויקים במיוחד לפי מש"כ בס' הישר [הו"ד במעם לוועז], וכ"פ הרד"ק שרבקה הלכה לדרוש את ה' היינו את אברהם אבינו, והדברים מבוארים שהלוא כאן נתבשר על כך אברהם מפי הקב"ה שמעשו יבואו גרים ודבר זה מסר אברהם אח"כ לרבקה כשבאה לבקש דבר ה' ממנו. ודוק.

והקימותי את בריתי כו' להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו ונתתי לך את ארץ מגורריך.. והייתי להם לאלקים [יז, ז-ח]

[חזר וכפל ענין "והייתי להם לאלקים". ומזה מבואר מש"כ כאן רש"י "ושם אהיה להם לאלוקים" אבל הדר בחו"ל כמי שאין לו אלוה כו' היינו דפסוק ז' מדבר על

מה שה' הוא אלוקי ישראל יותר מכל האומות ואוהבם כמש"כ רש"י לפני"כ דזהו ברית של אהבה, אמנם בפסוק ח' המדבר בירושת הארץ מוסיף הכתוב עוד דבארץ

ישראל יש תוספת של השראת השכינה עוד יותר וקשר מיוחד שם עוד בין ישראל להקב"ה, וזהו שסיים "והייתי להם לאלקים" שם].

והקימותי את בריתי ביני ובין זרעך אחריוך לדורותם לברית עולם

בגמ' [במות ק, ב] אמרו: דא"ל הקב"ה לאברהם אל תנסב עובדי כוכבים ושפחה דלא יזיל זרעך בתרה, והיינו דהקמת ברית לאברהם ולזרעו הוא רק אם זרעו מתיחס אחריו, וצ"ע א"כ כלל ישראל שנתגיירו במעמד הר סיני, כמבואר בגמ' [כריתות ט, א] דבג' דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה והרצאת דם ומהם ילפי' דין גרות, וקיי"ל דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין לו יחס להוריו וקרוביו, וא"כ אין הם זרעו של אברהם אבינו ואינם בכלל הברית לזרעו של אברהם? אמנם כבר

אמרו חז"ל עה"פ ויבכו העם למשפחותיו שבכו על שנאסרו להם עריות וכבר העיר המהר"ל בגור אריה [פ' ויגש מו, י] דבמעמד הר סיני לא נאמר דינא דגר שנתגייר משום דהי' זה גירות בכפייה דכפה עליהם הר כגיגית עי"ש, ומעתה מובן דכלל ישראל ממילא מתיחסים לאברהם אבינו, ולכאורה גם מכאן הוי ראייה לזה. [וע"ע בס' כלי חמדה פרשת ויגש עמוד 118 שג"כ התעורר איך יורשים ישראל את הארץ, וכעין מה שהערנו כאן]

ויקח אברהם את ישמעאל בנו.. וימל את בשר ערלתם.. כאשר דבר אתו אלקים [יז, כג]

רש"י [לעיל טז, טז] עה"פ ואברם בן שמונים כו' כתב: "לשבחו של ישמעאל נכתב להודיע שהיה בן י"ג שנה כשנימול ולא עיכב" עכ"ל. ונראה דזה שלא עיכב מבואר כאן בהאי קרא שכתוב "ויקח אברהם את ישמעאל וימל" ולשון לקיחה אצל בנ"א משמעותו בדברים של ריצוי כמש"כ רש"י עה"פ [טז, ג]: "ותקח שרה אשת אברם" בדברי ריצוי, [ועוד הרבה

כענינ'ז] והכ"נ כאן "ויקח אברהם את ישמעאל וימל אותו" היינו שלקחו בדברי ריצוי והסכים לזה. ויעוי' בדברי האור החיים כאן שכ' כן "להיות שישמעאל היה גדול בן י"ג שנה לזה הוצרך לקחתו בדברים להתרצות לו וגם לילידי ביתו כו' כי רצה שיקבלו עליהם ברצונם מצות המלך, וזהו כאשר דבר אתו א' לעשות כרצונם עכ"ל. ולא ציין דברי רש"י [לעיל טז, טז] שלא עיכב.

סימן נ

מילת בני קטורה

ואתנה בריתי ביני ובינך וגו' [יז, ב]. והקימתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך לדורתם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו [יז, ז]. וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה את בריתי הפר [יז, יד]

א

חיוב בני קטורה במילה

דוקא על אביו או על אמו או על ב"ד של בני קטורה, או שאף על ישראל מוטל לדאוג שהב"ק ימול.

והנה להשאג"א [בסימן מט] היה פשוט שלשיטת הרמב"ם ישראל מצווין למול בני קטורה, ואולי ס"ל כן דדבר זה משום שישראל צריכים לראות שהב"נ יקיימו מצוותיהם [עי"ש ברמב"ם פ"י ה"ט] "שאינ מניחין אותם לחדש דת ולעשות מצות מדעתם וכן [שם ה"א] "חייבין ב"ד של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים לדון להם ע"פ המשפטים האלו".

וכן היה ס"ל למנ"ח בתחילה ולכן כתב שישראל מצוה למול מבני קטורה אבל לא בשבת [עי' לקמן מה שנכתוב בזה], אבל אח"כ חזר בו וכתב דאפ"ל דגם לרמב"ם ישראל לא מחוייבים במולם של הב"ק דרק לישראל נאמרו דברים אלו שמוזהרים זה על זה ועליהם איננו מוזהרים [אלא שכ' המנ"ח שכשם שב"ד דישראל חייבין למול ישראל שלא נימול הכ"נ ב"ד דב"ק מוזהרים למול מזרעם].

ולכאורה יש להוכיח כדברי השאג"א [שאותם דינים שיש במילת

בגמ' [סנהדרין נט, ב] דרשו ממש"כ "את בריתי היפר" לרבות בני קטורה שנתחייבו במילה. וכתב הרמב"ם [בפ"י מהלכות מלכים ה"ח]: "אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבא אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני ואין נהרגין עליה".

ב

ספק האם ישראל חייבים למול בבני קטורה

לכאורה היה נראה שהחיוב מוטל על כל א' מבני קטורה ואין כאן חיוב על האב למול את בנו [כמו שבישראל שיש לימוד מקרא שהאב חייב למול את בנו הקטן] אבל מדכתב הרמב"ם: "יתחייבו הכל במילה בשמיני", הרי מוכח דס"ל דחובת מילת ב"ק מוטלת נמי על אחרים למולם [דקטן בעצמו בשמיני לא שייך לחייבו כמובן] אלא דעדיין לא ידענו על מי מאחרים מוטל החובה למול את הב"ק אם

ישראל יש גם במילת ב"ק גם לענין זה דאם
ב"ק לא מל את בנו חייבים ישראל למולו
ממה שכתב הרמב"ם דמילת ב"ק מצוותה
היא ביום השמיני וכן כתבו התוס' רא"ש
וחי' הר"ן בסנהדרין בסוגיא דנ"ט דלשיטת
הרמב"ם יש חיוב כרת בבני קטורה אם לא
מלו אלמא דכל דיני ישראל בברית המילה
איתנייהו במילת בני קטורה, והכי נמי
לכאורה נימא בדין זה שאם בני קטורה לא
מלים מזרעם חייב ישראל לדאוג שיהיה
מהול כפי שמצינו חובה זו במילת ישראל
[שאם אחד לא מל את בנו חייבין בי"ד או
כל ישראל לדאוג שהוא יהיה נימול].

אכן נראה שדין זה שכתב השאג"א
שישראל חייבין במילת ב"ק הוא
חידוש גדול ויש לדון בד' די"ל דב"ק נתברו
לדיני מילה כישראל רק בהלכות ודינים
שכתובין להדיא בקרא כגון דין יום השמיני
וכרת ולא למה שנדרש מהקראי ולכן דין זה
שבי"ד מצווין למול את בן ישראל שאביו
לא מלו זהו ילפותא שנתרבתה בגמ' [קידושין
כט, א] רק גבי ישראל ולא נתחדשה בב"ק
ואצלהם רק הבי"ד שלהם חייב לדאוג
במילתם ולא ישראל.

ועוד נראה דאף אם נסכים דב"ק נתברו
לכל דיני ישראל במילתם, אבל אין
מזה הכרח שישראל חייבים למול הב"ק,
דאדרבא י"ל כשם שבי"ד וכל ישראל חייבין
למול מי מזרעם שלא נימול הכי נמי בב"ק
[או בית דינם] חייבין למול אחד מזרעם
שלא מלו אביו אבל אין לישראל חיוב
לדאוג למילת ב"ק. ודעת השאג"א היא
מחודשת וכמנ"ח נקט גם החזו"א

[בהערותיו על ספר הגר"ח הלוי על
הרמב"ם בהל' מילה] "שפשוט דמילת ב"ק
לא רמיא על ישראל כל עיקר".

ג

מילת בני קטורה בשבת

**מבאר מכמה טעמים דמילת ב"ק לא
דוחה שבת**

והנה לפי השאג"א שחייבין ישראל למול
את הב"ק מ"מ כתב המנ"ח דאין לו
לישראל לחלל את השבת כדי למול אחד
מבני קטורה משום דבעצם הדבר הוי
מחלוקת הרמב"ם ורש"י הנ"ל ולרש"י אין
כלל חיוב לב"ק למול מזרעם לדורות וע"כ
מספיקא לא מחללין שבת למילתם עכ"ד.
**ונראה להוסיף דמלבד מש"כ המנ"ח דלא
דחינן שבת למילת ב"ק משום דהוי ספיקא
דדינא הנה יש לומר עוד דמעיקר הדין מילת
ב"ק לא דוחה שבת ומכמה טעמים:** חדא,
לפי מה שכתבנו לעיל שמילת ב"ק שווה
דינם לדין מילת ישראל רק לדינים שכתובים
בקרא במפורש ולא במה שנדרש מהקראי
[שזהו דרשות למילת ישראל בלבד ולא
למילת ב"ק] א"כ הכי נמי י"ל בדין מילה
בשבת כיון שאינו כתוב להדיא בקרא ורק
הוא דרשת חז"ל לא נתחדש בב"ק כלל
שמילתו דוחה שבת. [ואמנם דעת המנ"ח
אינה כן ולדעתו כל מה שנדרש מהפסוקים
האמורים במילה נאמרו בין במילת ישראל
ובין במילת ב"ק ולכן כתב דכשם שנדרש
בישראל שאב חייב למול את בנו או בי"ד
הכי נמי בב"ק כן וכפי שהבאנו דבריו לעיל
ולכך ס"ל דגם מילת ב"ק מעיקר הדין דוחה

שבת כבמילת ישראל לולי דהוי ספיקא
דדינא למעשה].

טעם שני י"ל: דאפילו אם נימא כמנ"ח
הנ"ל דגם דינים שדרשוהו חז"ל
מהפסוקים בדיני מילה אמורים הם גם
במילת בני קטורה, מ"מ זהו רק בדינים
הנלמדים מפרשת מילה שהוזכרו כאן
בפרשת לך לך שמיניה נלמד דין חיוב מילה
בב"ק אבל דיני מילה שנלמדים מפרשות
אחרות בתורה כדין מילה שדוחה שבת
שנפק"ל ממה שנשנית מצות מילה בריש
תזריע ["וביום השמיני ימול בשר ערלתו"]
מנא לן שגם במילת ב"ק נאמרה ואדרכא
מסתברא מאוד דחידוש דין זה דמילה דוחה
שבת אמורה רק במילת ישראל דאיירי בה
קרא ולא במילת ב"ק. ואכן כך דעת הגר"ח
הלוי ז"ל בספרו הגדול על הרמב"ם [הל'
מילה] וז"ל: נראה דהא דמילה בשמיני דוחה
שבת הוא דוקא באזהרת שמיני שבקרא
דוביום השמיני ימול שנאמרה רק לישראל,
משא"כ בדין מילה בשמיני שנאמרה
לאברהם בקרא ד"ובן שמונת ימים ימול",
ההיא לא דחיא שבת ובני קטורה יוכיחו
דאיכללו באזהרה זו ואין מילתן דוחה את
השבת עכ"ל. [ויעו"ש בהערות החזו"א מש"כ].

ד

ביאור בדברי הגר"ח הלוי

**ב' פרשיות מילה נאמרו בתורה ונפק"מ
לשבת**

ונראה להוסיף הסבר בזה על דברי הגר"ח
דין מילה שדוחה שבת הוא רק
בפרשת מילה שנאמרה בפרשת תזריע ולא

בפרשת מילה שנאמרה בפרשתינו לאברהם,
על פי מה שהתבאר אצלינו בספר עבודת
משא על הרמב"ם [קמא] בהלכות מילה
באורך שהני ב' קראי שנאמר בהם דין יום
השמיני [כאן בפרשתינו ובפרשת תזריע] הם ב'
גדרים שונים וחלוקים בשורשם דהא דכתיב
הכא בפרשתינו "ובן שמונת ימים ימול" גדר
הדין שיום השמיני הוא תחילת הזמן
שאפשר לקיים בו מצות מילה, ואילו קרא
דפרשת תזריע האומר "וביום השמיני ימול
בשר ערלתו" גדרו הוא אחר דמלבד שיום
השמיני הוא זמן תחילת המצוה הנה חודש
בו דין מסויים למול ביום זה דוקא והוא
מצוה מיוחדת למול ביום השמיני ואין
למצוה זו תשלומין וכמו שכתב הרמב"ם
[בפיה"מ לשבת פי"ט]: "שהאדם כשעבר ולא
מל את בנו וחס עליו ביום הח' עבר על מצוה
גדולה וחמורה כי אין בכל המצוות כמות
ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה לפי
שזה אחר שעבר יום הח' למילה לא נפטר
מזו המצוה אבל הוא מצווה ומוכרח למולו
תמיד", מבואר בדברי הרמב"ם דאף שגם
אחר יום השמיני חייב למול את בנו תמיד
מ"מ מצות מילה דביום השמיני הפסיד אם
לא מל באותו יום ואין לה תשלומין. הרי
שיום השמיני תרתי אית ביה הוא זמן
תחילת קיום המצוה דמכאן ואילך אפשר
לקיים ולמצוה זו יש תשלומין לעולם,
ושנית דהוא חיוב מיוחד למול דוקא באותו
יום ולזה אין תשלומין.

**[ומצינו בגמ' [שבת קלה, א] דינו של ר"א
שמילת יום השמיני תלוי בטומאת
לידה של אמו וכשאמו לא טמאה לידה**

ה

**מילה אצל ישראל היא כריתת ברית
ואצל ב"ק היא מצוה בלבד**

ועוד נראה לומר סברא נוספת שמילת ב"ק לא דוחה שבת ומשום דנראה דמילת ב"ק חלוקה ממילת ישראל אף לשיטת הרמב"ם שחייבין למול זרעם לדורות. שכן מצות מילה אצל עם ישראל היא כריתת ברית בינם לבין הקב"ה כמו שנאמר כאן בפרשה [פסוקים י-יא] "זאת בריתי אשר תשמרו ביני ובינכם ובין זרעך אחריו... והיה לאות ברית ביני ובינכם".

משא"כ אצל ב"ק אף שמצווין במעשה המילה לזרעם אין אצלם ענין זה של כריתת ברית בינם להקב"ה ע"י מצות המילה אלא הוא מצוה בלבד, [כשם שיש לב"נ חיובי מצוות מסויימים] שהרי אמרה תורה להדיא שכריתת הברית במילה תהיה ביני ובינכם ובין זרעך אחריו [ומוכרחים הדברים שהרי כתוב בברית בין הבתרים שהקב"ה כרת עימו ברית "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת", ואח"כ כתוב בציווי המילה "התהלך לפני והיה תמים, ואתנה בריתי ביני ובינך", ופירש"י: "ברית של אהבה וברית הארץ להורשה לך ע"י מצוה זו של מילה", וזהו הכריתת הברית בין הקב"ה לאברהם וזרעו להנחילם הארץ ע"י קבלת מצות מילה ובודאי שכריתת ברית זו רק לזרעו שירשו את הארץ ולא בני קטורה שלא ירשו את א"י, וע"כ שלב"ק יש רק מצות מילה ואין בזה כריתת ברית].

מילתו ביום הא' ופריך בגמ' דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לח' ותריץ נתנה תורה ונתחדשה הלכה. ולדרכינו הנ"ל אפשר לבאר זאת דמפרשת מילה דאברהם למדנו שדין יום הח' הוא תאריך של תחילת הזמן שכל נימול א"א למולו לפני"כ ואינו תלוי בטומאת לידה ואילו פרשת מילה דכ' בפ' תזריע חידשה תורה שמלבד שיום הח' הוא התחלת זמן קיום המצוה יש לו עוד דין מיוחד להיות נימול דוקא ביום הח' ומ"מ נתחדשה מעתה הלכה שב' דינים אלו תלויים מעתה בדין טומאת אמו ויוצא דופן שאמו לא טמאה לידה נימול ביום א' שאצלו אין את ב' הדינים הללו של יום ח' לא כהתחלת זמן המצוה ולא את הדין המסויים של יום זה].

ונראה דהא שמילה דוחה את השבת שילפינן מקרא דריש תזריע הוא אך משום הגדר המיוחד שיום השמיני הוא מצוה בפ"ע ואין לה תשלומין ולכך דוחה את השבת [וזהו הביאור במה שדרשו מקרא ד"ביום השמיני ימול" אפילו בשבת, דהיינו שכיון דהיא חובה מסויימת ביום זה וא"א להשלימה ביום אחר הרי בע"כ שדוחה שבת] ואילו הדין יום השמיני שנאמר אצל אברהם שהוא גדר תחילת הזמן אינו דוחה את השבת דלה יש תשלומין כנ"ל ומעתה נראה דמילת ב"ק שהיא מפרשת מילה דאברהם והתם דין יום השמיני אינו דין מסויים אלא הוא אך דין של תחילת זמן קיום המצוה לא דוחה מילה זו את השבת.

ונראה שאפילו לדעת השאג"א שרצה לומר שלשיטת הרמב"ם בני קטורה בכלל זרעו של אברהם מ"מ נראה שכריתת הברית שבמילה נעשתה רק בין הקב"ה לישראל וכמו שהוכחנו לעיל.

[וכ"כ הבית הלוי עה"ת בפרשתינו "אפילו אם נתחייבו בה ב"ק מ"מ שתהיה לאות ברית בודאי לא ניתנה רק לישראל וכמו שאמר הכתוב "ואתנה בריתי ביני ובינכם" לשון עתיד וקאי על זמן מתן תורה ובב"ק אין המילה רק להבדילם מכותים אבל מעולם לא נכנסו בכללו של זרעו של אברהם"].

ובזה מדוקדק לשון הקרא דהנה יעויין בפסוק י' כאשר מדובר על החיוב למול כתוב: "זאת בריתי אשר תשמרו ביני ובינכם ובין זרעך אחריו", ואילו בפסוק יא כשהוא מתאר את המילה כאות ברית לא הוסיף שם לומר "ובין זרעך אחריו" רק "אות ברית ביני ובינכם" ונראה דבא למעט מכריתת הברית שבמילה את בני קטורה שהיו בכלל זרעך לרמב"ם ונכללו בהא רק "בינכם" היינו בני ישראל.

[ואף שבפסוק יד גבי בני קטורה כתוב "את בריתי היפר" אינו ראיה שגם אצלם הוי המילה כריתת ברית שהרי גם גבי יליד בית בפסוק יג כתיב "והיתה בריתי בבשרכם" ושם פשיטא שאינו כריתת ברית

בינם להקב"ה אלא דהפירוש שפעולת מעשה המילה שהוא כריתת ברית בין הקב"ה לישראל נקרא כבר בשם "בריתי" והיא מחוייבת להעשות גם בליד בית ובב"ק אבל בהם אין את התוכן דכריתת ברית במילתם]

והנה בגמ' [שבת קלב, א] איתא מניין למילה שדוחה שבת ואמרו לחד טעמא דבמילה כתוב "אות ברית" ובש"ק כתוב "אות ברית" והיינו דשניהם מהוים אות ברית בין ישראל לקב"ה ולכך מילה דוחה את השבת [כ"כ המפרשים שם], וכ"כ הרמב"ן עה"ת כאן [פסוק ט] עה"פ "את בריתי היפר" וז"ל: "ותהיה המילה לאות ברית והנה האות הזה אות כשבת ולכן ידחה אותו והבן זה", וא"כ כל זה שייך בישראל שהמילה מהווה לא סתם מצוה אלא כריתת ברית בינם לאביהם שבשמים ולכך דוחה מילתם את השבת אבל בני קטורה שאצלם המילה מצוה בלבד ולא כריתת ברית אין מקום א"כ שמילתם תדחה שבת.

סיכום הדברים: התבאר כאן כמה טעמים שמילת בני קטורה אף לדעת השאג"א ברמב"ם שישראל מחוייבין למול מבניהם דב"ק מ"מ אין ישראל רשאי לחלל את השבת למילתם ולא רק מצד ספיקא דדינא [כמו שכ' המנ"ח] אלא מעיקרא דדינא וכמו שנתבאר.

סימן נא

חיוב האדון במילת עבד

ד"ת מבני יקירי יהודה אריה ז"ל בילדותו

ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם.. כאשר דבר אתו אלקים [יז, כג]

רק ערלות בנו קטן מעכבתו בק"פ עכ"ד
המנ"ח.

ב ואמנם לכאורה יש מקור מפורש בתורה לחיוב אדון במילת עבדיו דכשם דמילת אב על בן למדנו מהאמור באברהם "וימל אברהם את יצחק בנו כאשר צוה אותו אלקים" שמיניה ילפי' חיוב אב על בנו הכ"נ נוכל ללמוד חיוב מילה באדון לעבדיו מהאמור באברהם "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו וימל את בשר ערלתם כאשר דבר אותו אלקים", והיינו מה שנאמר לו לפני"כ [פסוק יג]: "המול ימול יליד ביתך", וא"צ ללמוד דין זה מדיני ק"פ כדברי המנ"ח.

ג אלא שהנה בביאור דברי הגמ' [קידושין כט, א] הנ"ל שאמרו "אשכחן מיד לדורות מנלן" נאמרו ב' ביאורים י"א [כ"ה בר"ן ועוד] ששאלת הגמ' קאי על חיוב האב על בנו מקרא וימל אברהם את יצחק בנו דמנלן דאף לדורות האב חייב למול את בנו, וע"ז תי' דכ"מ שכ' צו לדורות. אך י"מ דשאלת הגמ' אינה על חיוב האב על בנו

וכן כתיב [לקמן כא, ד]: "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים".

א בגמ' [קדושין כא, א] האב חייב למול את בנו דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו איהי מנלן דלא, דכתיב אותו ולא אותה, אשכחן מיד לדורות מנלן כ"מ שנאמר 'צו' לדורות, ע"כ.

כתב המנ"ח [מ"ע דמילה ב סק"ה] מדברי הרמב"ם נראה דכמו שמוטל על האב יותר מהבי"ד למול את בנו כך מוטל על האדון מצוה יתירה למול את עבדו, ובש"ס [קידושין כט, א] הצריך ילפותא על האב מקרא וימל אברהם את יצחק.. כאשר צוה אותו ה', אבל חיוב על הרב לעבד מנלן, עי"ש שכתב דכיון שראינו שעבד ערל מעכב את אדונו מק"פ ש"מ דמחוייב האדון במצות מילת עבדו, ועוד סובר הרמב"ם כיון דכתיב בתורה עבד סתם המעכב את רבו בק"פ משמע אפי' עבד גדול בכלל ואף מילתו מוטלת על האדון, משא"כ מילת הבן על האב אינו מוטל עליו אלא כשבן קטן דקרא וימל אברהם את יצחק בנו בקטן איירי וה"ה

דזה פשיטא שגם בלא שכתוב צו ילפי' מאברהם אבינו לדורות בכל אב על בנו רק שאלת הגמ' על פטור אם ממילת בנה מנלן דאף לדורות פטורה [כ"כ הפנ"י שם ובשטה לא נודע למי ובחי' מהר"י בירב].

נמצא דלפי ביאור א' רק ממה שכתוב לשון צו באברהם ידענו חיוב אב על בנו לדורות וא"כ במילת עבדי אברהם שכתוב "כאשר דבר אתו אלקים" ולא כתוב בזה לשון צו, א"א ללמוד חיוב מילת עבד לדורות ונצטרך להוכיח חיוב זה מק"פ וכד' המנ"ח הנ"ל, אבל לביאור הב' [שכ' הפנ"י הנ"ל] לא נצרך בשביל חיוב אב על בנו לדורות לשון צו, אלא מעצם חיוב הקב"ה לאברהם במילת בנו נדע חיוב זה אף לדורות, וא"כ ה"ה דיש ללמוד חיוב האדון למול עבדו מהאמור באברהם במילת עבדיו וא"צ ללמוד זאת מק"פ. [כך אמר בני יקירי יהודה אריה זצ"ל בילדותו] וע"ע בס' אמרי משה סי' כב סקכ"ג.

ד' וממילא גם מה שהמנ"ח חיפש מקור למה האדון חייב למול את עבדו אף כשהוא גדול [ואינו כחיוב אב שמחוייב רק

בבנו קטן] הנה למבואר ג"ז מבואר להדיא באותו מקרא דכתיב "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי בתו.. וימל כאשר דבר אתו", והרי ישמעאל בנו הי' לו דין עבד כמש"כ רבותינו בגמ' קדושין עה"פ "שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור, משום שנולד להגר בעודה שפחה, כמש"כ אור החיים [פ' לך לך טז, ה] **ואינו נחשב לזרעו** וא"כ כשאמר הקב"ה לא"א בפ' המילה [יז, ט-י] "ואתה את בריתי תשמר **אתה וזרעך אחריו** לדורותם זאת בריתי.. ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר", אין ישמעאל בכלל זרעו אחריו כמבואר בגמ' [יבמות ק, א], וא"כ **מוכרח** דמה שמל א"א את ישמעאל זהו **מדין עבדו** ומבואר א"כ דחייב האדון למול גם את עבדו גדול כישמעאל שהי' בן י"ג. [ומיהו השאג"א סי' מט] אף שבתחילה סבר כן שישמעאל לאו בכלל זרע אברהם ומילתו נתרבתה כשאר ב"ק, מ"מ אח"כ כ' די"ל דרק זרע ישמעאל לאו בכלל זרע אברהם אבל ישמעאל עצמו לא הופקע עי"ש, וכן משמע קצת בל' הרמב"ם [מלכים פ"י ה"ז] וכ"כ בס' חמדת ישראל נר מצוה אות מח].