

ספר

שירת יהודה

בראשית

ספר

שירת יהודה

*

בראשית

מהדורא חדשה רחבה ומתוקנת

נכתב בס"ד בעמל התורה ואהבתה ע"י

אפרים שמואל בן א"א מוה"ר משה דוד וא"מ מרת צפורה לבית מאיר

מהדורא ראשונה י"ל באלול תשע"ב

ומהדורא שניה מרחשון תשפ"ב



כל הזכויות שמורות

כתובת המחבר :

רחוב רובין 6/8 רמות ד'

ירושלים

טל : 02-5867907

ריש מילין

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

חלק גדול מהדברים נתפרסמו ברבים חלקם בשיעורים בפני צבור ת"ח וחלקם נתפרסמו בכתב, בחסדי השי"ת 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 העולם 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 וכן רב הוצק בשפתותיו, ומאז כשגדל הוסיף מעלה על מעלתו בהחכימו ובקנינו קניני התורה בקדושה ובטהרה וברננה, וכל מהותו פנימיותו וחיצוניותו אמרה שירה ותהילה

❧ ריש מילין ❧

לבורא עולם, וכששר 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 בדביקות, יאלם....

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

ידיים עסקניות במצוות ושציירו בילדות ברוב כישרון וברוב דבקות הנפש ציורי כלי המקדש, בגדי הכהונה לשיטותיהם, בנין בית הבחירה ועבודות הכהנים, ישובות....

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

וכל גופו הקדוש והטהור ישובות, 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

❧ ריש מילין ❧

צדיקים [תוס' מנחות קי, א] הקריב נשמתו הטהורה להדבק בשורשו להתענג על ה'.

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

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 ה' המצפים לישועה קרובה, מצפה אף הוא לבנין בית הבחירה ולהתגשמות דברי נחמת הנבואה כולה.

ספר זה מוקדש בכבוד ומורא להורי היקרים שליט"א שטוב ליבם ומסירותם למשפחתם הקרובה והרחבה ולכל אדם הוא לשם ותהילה ולרעיית 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.

ואצא בקידה ובהודאה לבורא עולם על כל הטוב שגמלנו עד כה ובזכות שזיכנו בהקמת משפחתינו הנהדרת בקודש בנים וחתנים יראי אלוקים גדולים בתורה ובנות וכלות משכילות ביראת ה' ובעלות מידות טובות הם וילדיהם נכדינו ונכדותינו בתפילה שכה יעזרינו השי"ת הלאה בכל הטוב. אמן.

מנחם אב תשע"ב

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

תוכן הענינים

פתיחה

הערות בדברי הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה.....	1	סימן א
הגישה הנכונה להבנת מעשי התנ"ך.....	5	סימן ב
ספר בראשית – ספר הישר.....	6	סימן ג
תכלית מטרת הבריאה לקדש שמו יתברך.....	12	סימן ד

פרשת בראשית

בדין כבוש מלחמה בארץ ישראל.....	ב	סימן ה
מה בין מעשי הצדיקים למעשי הרשעים.....	ה	סימן ו
מהות האור הגנוז.....	ט	סימן ז
ביאור ענין נשמה יתירה בשבת קודש.....	טז	סימן ח
ביאור ענין עונש המיתה ע"י אכילת עץ הדעת.....	כג	סימן ט
האם איסור אכילת עץ הדעת בגדר מאכ"א או איסור גזל.....	כו	סימן י
ענין הבחירה לפני אכילת עץ הדעת.....	כח	סימן יא
עניני נישואין.....	ל	סימן יב
איסור אכילת עץ הדעת ואיסור נגיעתו ובדין בל תוסיף.....	לז	סימן יג
בחטא הכשלת חוה לאדם.....	מב	סימן יד
ביאור האיבה בין האדם לנחש.....	מז	סימן טו
בגזירת עמל הפרנסה והנהגה המיוחדת עם עמלי תורה.....	מט	סימן טז
בענין חטא אדם וחוה.....	נג	סימן יז
משמעות קריאת שם חוה.....	נד	סימן יח
משמעות הלבשת אדם וחוה בכותנות העור.....	נה	סימן יט
ביאור הקרבת קין והבל.....	נח	סימן כ
הדור בקרבן וביאור במו"מ בין הקב"ה לקין.....	נט	סימן כא
ביאור חדש בענין הקרבת קין.....	סא	סימן כב
ביאור דברי קין גדול עוני מנשוא.....	סב	סימן כג
בגדר וידוי קין.....	סג	סימן כד
ביאור מאמרם משה מן התורה מנין.....	סז	סימן כה

תוכן הענינים

סימן כו	שקילת זכויות האדם בדין.....	סח
סימן כז	סיבת כילוי בע"ח ולא שאר מזלות ודגים.....	סט

פרשת נח

סימן כח	התיבה כמקום חינוך וקנין מידות ההטבה ופרישות ד"א.....	עב
סימן כט	השפעת המקום על האדם.....	עז
סימן ל	מה בין נח לאברהם אבינו.....	פ
סימן לא	דגים כרמז לעריות.....	פא
סימן לב	בדברי הרמב"ם הל' בהב"ח בדבר מזבח נח.....	פב
סימן לג	קרבנות ב"נ לפני מת"ת עולה או שלמים.....	פג
סימן לד	בענין קרבנות נח.....	פד
סימן לה	הענשת בני נח עפ"י הודאת עצמו.....	פו
סימן לו	כח הבחירה בבר דעת.....	פז
סימן לז	שבועת ה' על המבול.....	פח
סימן לח	בענין שפה ולשון.....	צא
סימן לט	ביאור ענין מגדל בבל.....	צג

פרשת לך לך

סימן מ	אתה בחרתנו מכל העמים.....	צה
סימן מא	קירוב א"א את אנשי דורו לאמונה.....	ק
סימן מב	בניית מזבחות א"א וקרבנותיו.....	קב
סימן מג	בדברי הרמב"ן בירידת אברהם אבינו למצרים.....	קה
סימן מד	עונש הנגעים בפרעה ואבימלך.....	קח
סימן מה	ירושה בארץ ישראל.....	קיב
סימן מו	שכרו של אברהם אבינו בעוה"ז.....	קטו
סימן מז	בענין גזירת גר יהיה זרעך.....	קיח
סימן מח	האם הגר נשתחררה בלקיחתה לאברהם אבינו.....	קכב
סימן מט	בביאור מה שלא נימול אברהם אבינו קודם הציווי.....	קכה
סימן נ	מילת בני קטורה.....	קלג

תוכן הענינים

סימן נא חיוב האדון במילת עבד.....קלח

פרשת וירא

סימן נב	קדימות במצוות גמילות חסדים.....קמ
סימן נג	תמימות עבודת אברהם אבינו כמצווה ועושה.....קמג
סימן נד	באור חדש בענין ההכנסת אורחים בפרשה.....קנ
סימן נה	אברהם אבינו הצטיין בהטבה לבריות ובזה חטאו אנשי סדום.....קנה
סימן נו	חשיבותו של חינוך.....קנו
סימן נז	מצות חינוך לגוניה.....קנט
סימן נח	חיוב חינוך לקטנים.....קס
סימן נט	ביאור בקשות אברהם אבינו לפני הקב"ה בענין חורבן סדום.....קסה
סימן ס	חובת האב למול את בנו.....קעה
סימן סא	קונטרס אש העקידה – פתיחה לעקידה בהלכה ואגדה.....קעו
סימן סב	האש והעצים.....קצב
סימן סג	המשך ביאורים בפרשת העקידה.....רכב
סימן סד	אברהם אבינו ראשון לעולי רגלים ויצחק כעולת ראייה.....רמו
סימן סה	בענין השתחואה.....רנ
סימן סו	"שבועתי ליצחק" השבועה לאחר העקידה.....רנה
סימן סז	קבלת פני רבו בזמן המקדש ובזה"ז.....רס

פרשת חיי שרה

סימן סח	בענין פטירת שרה אמנו ע"ה.....רסא
סימן סט	שליחות אליעזר.....רסז
סימן ע	שיקולי כיבוד הורים בקביעת בן זוג.....רסט

פרשת תולדות

סימן עא	הריון רבקה.....רפה
סימן עב	איסור יציאה מא"י לחו"ל.....רצג
סימן עג	הלבשת בגדי החמודות ליעקב.....שג
סימן עד	מה נכלל בברכת יצחק ליעקב.....שו

תוכן הענינים

פרשת ויצא

סימן עה	ביאור תוכן מחזה סולם יעקב.....	שיב
סימן עו	כונת מתפלל כנגד מקום המקדש והמשכן.....	שיד
סימן עז	נדרו של יעקב אבינו.....	שיט

פרשת וישלח

סימן עח	הלימוד מיעקב להתנהגות ישראל בגלות.....	שלא
סימן עט	איסור גיד הנשה ליעקב ובניו.....	שלו
סימן פ	בדברי הרשעים שמצדיקים מעשיהם הרעים.....	שלט

פרשת וישב

סימן פא	ביקש יעקב לישב בשלוח.....	שמה
סימן פב	חלומות יוסף והתגשמותם.....	שנד
סימן פג	דין בן פקועה.....	שנט
סימן פד	היזק בעל בחירה נגד רצון ההשגחה.....	שסב
סימן פה	מעשה יהודה ותמר.....	שסד
סימן פו	נסיון יוסף הצדיק.....	שסו

פרשת ויגש

סימן פז	קדושת יעקב כקדושת ארון ספר תורה.....	שעד
סימן פח	חיוב כבוד סב.....	שעז

פרשת ויחי

סימן פט	קבורת יעקב ויוסף בא"י.....	שפו
סימן צ	נתכוין להזיק ולא הזיק לענין כפרה ופסול עדות.....	שצו

יהודה לקדשו

קוים לדמותו של בננו יהודה אריה ז"ל.....	שצט
---	-----

מפתחות

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: מניין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך', 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 בידינו 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 בזוה"ק פ' יתרו דאורייתא כולא שמא דקב"ה. וציין לדרשת הרמב"ן במעלת התורה].

סמך גדול לרמב"ן הם דברי הגמ' [ברכות כא, א]: מניין 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.

בחידושי הרמב"ן [מגילה יז, א] כתב 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 עי"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 [מצוה תרי"ג] 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 אצלינו 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 הבריאה 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 הוה 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 שול "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

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 כמחשבותינו, 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

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

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'

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.

[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

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. בס"י 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 חינונו אחר דבריו כו'.

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

שלשון "נבלה" בכאן 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" [ב, יז], 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 מידותיו. 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, ויעוי' 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 נפרשת 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 דברי 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

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 ישירות 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 ישירותם 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]:

"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 ישירותו.

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 דברי 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

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, מהפטרת 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 והזיכוך 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'**

[וחדושו 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. והרמב"ם בזה לשיטתו במה שכתב [ריש פ"ה מהל' 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 מגמ'

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 מינייהו 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].

[ולפי"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]

[ואמנם 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 שצוה 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 שע"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 קי"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.

פרשת 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 שניצרך 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? קי"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 ומלוואה' 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 בחזקתנו 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 האלוקית 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 שלכאו' 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 וחזוה 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 מכון 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 שבריתם 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 [יעוי' בפ' 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 בפ' 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 וחווה ברואי מעשי ידיו של הקב"ה בתחילת הבריאה היו בשיא תכלית השלמות וכשם שאדה"ר הי' בתוקף תכלית החכמה כך חווה 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 חווה "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]

כשעת יציקתן ובריאיתם כדאמר שם ר"ל
בירושלמי. ויל"ע מה הענין בזה לומר
ולשבח את הבריאיה שהיא נראית כחדשה
אף אחר זמן רב מבריאיתה, וביותר למה
נאמר שבח זה בסמוך לאמירת ויכולו
השמים והארץ וכל צבאם?

ונראה דבשאלות [כאן] פירש הקרא
ד"ויכולו" שהקב"ה כביכול עשה
יום שמחה בכלותו לבנות את עולמו כאדם
ששמח בסיום בניית ביתו ועושה סעודת
חנוכת הבית וזהו ויכולו כו' עי"ש ומעתה
מובן הסמיכות בשבח הבריאיה שהיא
כחדשה אחרי הזכרת ויכולו דכל זה שייך
לשמחתו של הקב"ה בגמר בניית העולם.

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
הבריאיה ולא כהקדמה לפרק הבא. אך
הרמב"ן פירשו כהקדמה לפסוקים הבאים
עי"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]

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'

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

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].

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"י"], 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 ושמך 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 שבת 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.

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?

[ואמנם בפרקי דר"א פי"ג איתא שאף הם נצטוו ולכך נענשו במיתה, והביאוהו מפרשי המדרש רבה פי"ט ג, 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 דרך 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

[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.

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 נצטוו אדם הראשון על ע"ז ושפ"ד כו'" [והיינו דס"ל דעל אבר מן החי לא נצטוו אדם הראשון ודלא כדעת תוס' ור"ן ואכמ"ל בזה] ובלשונו קשה לומר כמו שכתבנו בלשון הגמ' דהרי מזכיר מה

שנצטוו 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 דהחייב 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 ראוייה 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 נוחא דהלא זה נכלל אצלו בכלל איסור גזל, דאצל אדרה"ר אף זה היה בכלל אי' גזל ואיננו 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 נוחא 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

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].

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 [קידושין מח, ב] 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 ליוסף 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

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

ויתבאר בזה מש"כ בחז"ל עה"פ "ויניחו לעבדה ולשמרה" [זוהר בראשית 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 כבל 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 מערכא 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 שנאמר 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 כתב [פט"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 וכנ"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 פ"י 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"ר 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"ר 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' נג.

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 ערווה 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 תכשילון], 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 דמעשה 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. [ויעי' רמב"ן פרק ג' פסוק טז ד"ה והנכון בעיני].

סימן יד

בחטא הכשלת חווה לאדם

ויאמר כו' המן העץ אשר ציויתך 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 ציויתך לאמר לא תאכל [ג, יא-יז]

וקצת צ"ב הרי גם האשה נצטוה 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

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"

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 אדה"ר 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 ב"ד שיפסוק להן דין מיתה ואילו נחש שהמית אדם כל המוצאו הורגו בלא פסק ב"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 בב"ד כשאר בע"ח

אלא דהותר דמו לכל א'. ויתשב בהא הערת הר' בחיי. [ושו"ר בס' צפנת פענח עה"ת ובס' מרגליות הים [סנהדרין טו, ב] שכתבו 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]

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 דרך 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 וש"י].

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

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** ו**כרוגו** 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 וטרכת 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 [קידושין פב, א] 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, לו] 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 ובזה יוכל לנצחו.

ועל דרך צחות אפשר להסביר בזה דברי המשנה במסכת [מכות כג, ב]: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". שקשה להבין איך משום שרצה לזכותם הרבה להם תורה ומצוות? [וידוע פירושו של הרמב"ם בזה והארכנו בדבריו לעיל [סי' ד, א, כו] על הפסוק "נעשה אדם", אכן לנאמר כאן יל"פ דכיון שלא רצה שמלחמת היצר הרע 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 **בגדר 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 שרבקה 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 ידיעה 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 קיי"ל בכל המצוות
שצריך להדר את המצוות וזהו מדין
כבוד המצוות ואמנם מלבד זה מצינו עוד
גדר בזה במצוות ובקרבנות וכמש"כ
הרמב"ם [פ"ז הי"א מהל' איסור' מ]: "ומאחר
שכולן כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע
יפה שאין 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 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 [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]

לולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש להסביר מה שהקב"ה לא שעה אל מנחת קין, וזה בהקדם דברי הזוהר עה"פ

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.

"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 בקרבנות 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 כליו 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 א"כ 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 עוונותיו הה"ד 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 ע"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 דכשארין 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 כו' 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 בחידור 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 האלוקים וכו', וכתב ע"ז הגר"א: זש"כ אצל נח את האלוקים 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 האלוקים 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 עי' 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 ועי' במשנ"ב [סי' 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 בזוה"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 בזוהר 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 שישרישו 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 ולסבול 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 "קנים 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 עניינם היו שם?! והלא לא היו שם אלא נח ובניו ועם מי עשיתם צדקה? א"ל עם הבהמה וחיה ועוף, לא היינו יושבים 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 י"ב 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 י"ב 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 ניב
חודש משפט הרשעים כד' המשנה עדויות
הנזכר] וחד אמר לאשלמא צדיק דרגין
תריסר ושאר דרגין דאתחזי לאפקא מן תיבה
עכ"ל. הנה כמו שנתבאר דדין י"ב חודש
היה לנח בתיבה כי כן משפט הרשעים ובא

לזככו בתיקון המידות של הטבה וחסד
והרחקה מערווה ובזה ישתלם במעלותיו וב'
הדעות שכ' בזוהר 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"]. וכענין 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? וע"כ. 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 אבינו היה מתחזק מעצמו, והלוא חז"ל אומרים דבכל יום יצרו של אדם מתגבר עליו, ואילולי הקב"ה עוזרו לו, לא היה יכול לעמוד כנגדו, אם כן ודאי דהאדם נצרך לסיוע מהקב"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 בו' 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 להקריבה 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
הלכך 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 ולכך 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 שלא קבלו את התורה עליהם
 נשארו בהכנתם שהרוחניות לבד והחומריות
 לבד ואינם בהכנת 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'
 בזוה"ק פרשת נח בכ"מ שהעיר זאת] ובספר
 כרם הצבי לר' צבי הירש פרבר ז"ל מלונדון
 יישוב 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 וחיתכם 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]

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.

[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 הגרי"ז 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

והנה במדרש רבה בראשית [פכ"ב אות יג] איתא: "פגע אדם הראשון בקין וא"ל מה נעשה בדינך? [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 הדינין [והיינו לדון את מי שעבר על ו' מצוות ב"נ כמבואר ברמב"ם

לאדה"ר שהרג את הכל 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 הכל במיתה דב"נ

חייב מיתה על שפ"ד, ותירץ מפני שלא היה עדים ודיין בהריגת הכל 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 זהו **בכלל צלם אלוקים** שנתעטר בו, וזהו שאמר הכתוב דהרוצח חייב מיתה כיון דמעשהו נעשה **בבחירתו** ואין לפוטרו מעונש מחמת ידיעת ה' בזה. עכ"ד.

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

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

ואתם פרו ורבו.. ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם [ט, ז-ט]

בפשטות קישור הפסוקים שלא ייראו מלפרות שמא יבוא עוד מבול ע"ז אומר שכורת עימהם ברית שלא ימחה העולם עוד ויש מקום לפרות ולרכות ועי' אוה"ח פי' אחר.

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 הקב"ה נשבעת ואמרת שאין אתה מביא מבול לעולם ומה אתה מערים על השבועה אתמהה מבול של מים אין אתה מביא מבול של אש אתה מביא א"כ 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 ירושתו 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 בלשוננו 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 **ללשנתם** ואילו הכא בכל פרשת מגדל בבל 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 לב, א] 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 מכונה 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 יתירות 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 [ס' 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 בא"י 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] וע"כ 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 [תליתאה
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]

ולכן לא הקריב א"א בחו"ל. והנה כתב
הרמב"ן [יב, ז] דעד עכשיו לא נראה אליו ה'
לא במראה 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
אברהם לא"י מקריב קרבנות על הבשורות
הטובות וצ"ע. יעויין מה שכתבנו לקמן [סי'
מב] בשם הנצי"ב שרק א"י היתה מקום
הראוי להשראת השכינה ולהקרבת הקרבנות

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,
כט]: "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' שגירים 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 שגירין 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 וגירין 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"י הי"ד זצ"ל, וזהו כמש"נ].

ב] והנצי"ב בהעמק דבר [פ' לך לך יז, ד] כתב שעד כה שקרא א"א בשם ה' גייר 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] שחזן ממה שהיו כאלו שא"א גייר ולימדם תורה היו עוברים ושבים שלא יוכל לגיירם וללמדם תורה מ"מ ידעו עכ"פ כי ה' קל עולם", בפשטות לשונו נראה דפי' שא"א גייר ממש ולימדם תורת ישראל ונהיו עובדי ה' וחזן 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

א] אע"ג שלא נצטווה לקחת אותם. נראה שהבין א"א שגם לקיחתם של אנשי ביתו בכלל הציווי שכן כתב הרמב"ם [הל' רוצח פ"ז ה"א] שהרב שגלה לעיר מקלט מגלין תלמידיו עימו שאין לו חייב 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.

ב] והנה א"א התנהג בדרך ה' וזה לימד את בניו אחריו וכמו שביארנו זאת היטב

שבע מצוות לימדם ואחרים לימדם רק אמונה בה'.

ג] ובס' טעמא דקרא [ריש פרשת וירא] נראה שהבין לא כן [אלא שאברהם גייר 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.

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 נהג א"א וחינך את בנו אחריו ותלמידיו. ב] יש הנהגה נוספת והיא מעלה גדולה ואינה חיוב ממש ללכת בדרכי הבורא בהנהגות ד"ג מידות רחמים שזה לפנים 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 הקב"ה 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 בנית מזבחות א"א וקרבתיו

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 ברוח"ק". ולכן כתוב רק עתה "הנראה אליו" שרק עתה בא"י נראה אליו ה' מה שלא היה לפני"כ בחו"ל.

ויש 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 ברוח"ק או בנבואה אבל אינ"ז גילוי שכינה במקום מסוים שכן הנבואה הזאת או הרוח"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 מארצך, ואילו עתה כשהגיע לא"י מקום הראוי לגילוי שכינה נתגלה אליו הקב"ה בנבואה המתקשרת למקום מסוים 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 מסוים 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 מסוים יש דרגה של השראת שכינה השורה במקום מסוים, וזה כמו שנתבאר שכך הוא כ"מ שכתוב וירא אליו או לשון נראה אליו שזה במקום מסוים.

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 "נתנבא שעתידין בניו להיכשל שם על עוון עכן והתפלל שם עליהם", והיינו דבפעם השניה היה ענין 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 כתודה 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 כתודה 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.

ובמדרש רבה כאן [פל"ט סי' טז] אמרו ג' מזבחות בנה א"א הראשון שמוזכר בקרא [יב, ז] שבנה באלון ממרא אצל שכם כדי להודות לה' על בשורת הארץ שירש אותה לזרעו אחריו. השניה המוזכרת [פסוק ח] והעי מקדם ויבן שם מזבח ותכלית ההקרבה כדי להתפלל שלא יכלו בניו במלחמת העי בעוון עכן שעבר על חרם

יריחו והמזבח הג' שבנה חברון [יג, יח] על קנינה של א"י אחר שהתהלך בה לאורכה ורוחבה בדבר ה' לקנותה עכ"ד. אלא שיש להתבונן ולהבין מה שבמיוחד בנה מזבח והתפלל על מאורע זה שיהי' לזרעו אחר זמן, והלא יכל לבנות מזבחות ולהתפלל בהרבה מקומות בא"י שעתידיים ישראל זרעו להיות שם בסכנה ומכולם לא התחיל בבניית מזבח ותפילה אלא על מעשה זה של עכן [ואף שהתפלל כבר לפני"כ כשהיה בשכם על בני יעקב שנלחמו שם כדרש"י מ"מ לא בנה על כך מזבח להתפלל] וזה צ"ב.

ונראה דידוע מכמה מקורות בדברי חז"ל שכל דבר נעוץ בתחילתו וכמש"כ [קהלת ז, ח]: "טוב אחרית דבר מראשיתו", וכפירש"י שם: "בזמן שהוא מראשיתו טוב שנתכוונו לטובה", [וכדרשת חז"ל מהאי קרא על אלישע בן אבויה] וע"כ כבוש יריחו שהיה הראשית ותחילה של של כבוש א"י וקידושה היה בו מעלה מיוחדת עד כי השוו חז"ל את כבושה של יריחו להפרשת תרומה

ויבן שם מזבח וגו' [יב, ז]

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

כי היתה קדושה מכל א"י [ודעת הראב"ד בתמיד שלכן יש בה מעין קדושת ירושלים והיה שם מקצת גילוי ניסים שבירושלים שהריחו בה ריח הקטורת ועוד נסים] וזה ג"כ מהסיבות שיהושע החרים את יריחו קדש לה' כתרומה הקדושה ומשום כך היה עוון עכן בעוברה על החרם כ"כ חמור עד שהיו בני"י בסכנת כליון במלחמת העי כדברי חז"ל [סנהדרין מד, ב] שכן חילל את הקדושה הראשונית של כבוש א"י והכל הולך בתר רישא ואברהם אבינו בהגיעו לא"י והחל לקדשה [כמש"כ בס' שזה היה מטרתו בנסיעותיו בא"י עי' כאן באדרת אליהו להגר"א ובס' אוהב ישראל בליקוטים] הבין ענין זה דחשיבות תחילת הכיבוש והקידוש בא"י וע"כ כשהוא מתחיל ומקדש את ארץ ישראל ראה צורך חשוב לבנות מזבח ולהתפלל עתה על הכבוש והקידוש שיהי' בימי יהושע שיצליח ולא יגרום עוון עכן לכלל ישראל כילוי וחסרון בקידושם.

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 וכענין"ז כתיב בס"פ משפטים [כד, ד] ויכתב משה.. **ויבן מזבח**.. וישלח את **נערי בני"י ויעלו** עולות.. ונערי בני"י היינו בכורי ישראל שהם הקריבו עד עשיית המשכן.

ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו. ויעתק משם ההרה.. ויט אהלה.. ויבן שם מזבח לה' ויקרא בשם ה' [יב, ז-ח]

לשון "ויעתק משם" פי' האוה"ח בב' אנפי או שהקב"ה העתיק שכינתו לשם או שאברהם אבינו העתיק את המזבח שבנה מקודם בשכם למקומו החדש מאילון מורה לבית אל ושם בנאו מחדש מהאבנים שהיו כבר [וכ"כ המש"ח כאן עי"ש הסברון וי"ל ששני ההבנות נכונים ויש בזה הבנה נוספת בהמשך הכתוב "ויט אהלה" שפירשו חז"ל במדרש רבה כאן [מובא ברש"י] בתחילה נטע אהל אשתו ואח"כ אהלו, שקמ"ל ששכינה

שורה באהלי צדיקים כד' רש"י [שבת נה, ב]: "כך היה יעקב עושה: מעמיד מיטה לשכינה ובאותו אהל שבו השכינה הוא בא ולן אותו הלילה, שער שלא נבנה אוה"מ היתה השכינה מצוייה באהלי צדיקים". וכן איתא בזוהר [בראשית נה, א] כל אתר דלית שימושא לית תמן שכינתא [הובא במש"ח וישלח לג, יט] וזה המכוון כאן בד' רבותינו [שנטע קודם אהלה של שרה] לומר שאברהם נטע אהלה במקום השכינה וגם עי"ז שם שרתה השכינה.

סימן מג

בדברי הרמב"ן בירידת אברהם אבינו למצרים

ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב [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 אברם 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 [פ"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 ביותר 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 שעיי"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 כרחו [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 שכס בן חמור שלקח את דינה ונהרג מדין גזל, כמש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"ט] היינו התם דשכס 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 שכס באיסור אמר לאביו "ויאמר שכס 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 שכס 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, דיליף מפרעה דנגעים באים על ג"ע דוקא ולא יליף 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 נז, 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 תירוצו, 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 מה

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 השורה 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 השורה 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 אנחנו [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

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 חנינם 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
שלא 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 דרך 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 שעושין 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 שעושין 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 שהוא 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 שכך 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

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].

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 שהוא רוצה בבן יורש שיוסיף משלו ויהיה עצמאי בדרך

ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר [טו, ב]

ביתו משום אשתו [רמב"ם פכ"ב מהל' איסור'ב ושו"ע אהע"ז סי' כב] ואברהם אבינו קיים כל התורה כולה ואפי' עירובי תבשילין [יומא כח].

ברש"י כתרנומו [ובר פרנסא הדין דבבית] שכל ביתי נזון על פיו אפטרפא שלי עכ"ל צע"ק דלכאוי זהו שלא כדין חז"ל שאסרו למנות אפטרופוס על

במה אדע כי ארשנה [טו, ח]

[ע"ש בפי' 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 ססו]: "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".

פירש"י: הודעני 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 כמ"ש בדברי רז"ל בכמה מדרשים. [עי' פדר"א פכ"ט שמילה חשובה כמנחה ע"ג מזבח,

וישב [טו, יא]

ולכלותם מהעולם] שלא גמרה עד שיבוא המשיח כד' הגהות מימונית [בהלכות מלכים פ"ה ה"ה] דמלחמת עמלק לא נוהגת עד שיבוא המשיח.

פירש"י רמז שיבוא דוד בן ישי לללותם ואין מניחין אותו מן השמים עד שיבוא מלך המשיח עכ"ל אולי הכונה למלחמתו בעמלק [שהמצוה למחותם

סימן מז

בענין גזירת גר יהיה זרעך

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תִּדְעֵה כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעִבְדוּם וְעָנּוּ
אוֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה [טו, יג]

סתם נבואה אלא היא מתנאי הברית 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 הגרי"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 בפ"י 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

[א] כתב הגרי"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 הגרי"ז ז"ל. ודבריו קילורין לעינים.

ויש בנותן טעם להביא בזה עוד תוספת העמקה בהאי קרא עם ביאור הגרי"ז הנ"ל שכ' כאן בס' נחלת בנימין עה"ת שכידוע נבואה שנאמרה לרעה יכולה להתבטל ע"י תשובה ואמנם כאן שאינה

חוב דכי גר יהי' זרעך ולא השתעבדו
במצרים עי"ש. וש"י.

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 ה"ג] 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 נחלתכם"
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 נחלתם והוא זוכה
להם כדברי הרמב"ם [פ"ג 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 פרי'
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 וכתוב 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 יל"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 היבوسی [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 גלות ראשון 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 דשלום 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 לאברהם אבינו

ותתן אותה לאברהם 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 במצרית והגר בת פרעה היתה? איכא למימר גר הוא וגר מותר במצרית 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 במצרית [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 במצרית נמי נראה דניחא דוקא התם בפ' חיי שרה ולא כאן בלקיחתו בפ' לך, דכבר ביארתי [לקמן בסי' מט] 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 במצרית 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"ו מהל' אישות ה"כ] שצריכה האשה לכבד בעלה כאילו היה מלך, ולבד זאת אף שגדולה ממנו בנבואה מ"מ בתורה שלמד [כדברי 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 [וכתבו 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"י ה"ו] 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, 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 מוכן 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' נ סק"ה] 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 גרים "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 כישאל 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 דאיקדש אברהם [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

יהודה

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] ודברי המסכת גרים מסייעתו כמש"נ.
[בס' אמת ליעקב פי' דכונת הרמב"ן לברית
בין הבתרים ולא לברית מילה].

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 אחריך", ואח"כ [בפסוק ח]
כתוב עוד: "ונתתי לך כו' ארץ כנען" כו',

ויפל אברהם על פניו [יז, ג]

עי' ברש"י ממורא שכינה שעד שלא מל
לא היה בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת
עליו. עי' מש"ח כאן שכל זמן שלא נצטווה
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 ונתגירתי 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 נג].

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 שנצטוו נהייתה
הערלה מאוסה והפריעה לו לעמוד בדבר ה'
עכ"ד. היינו דאחר הציווי 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 **מלעמוד** 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 אחריו לדרתם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו [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 היה לון 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 מגוריו.. 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 מתייחסים 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 שנתחיבו 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 ב"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' ד"ל דב"ק נתרבו
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 נתרבו
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 ב"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 בפרשתנו ובפרשת תזריע] הם ב'
גדרים שונים וחלוקים בשורשם דהא דכתיב
הכא בפרשתנו "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 מ"ע
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 כט, 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 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 בלשון הרמב"ם [מלכים פ"י ה"ז] וכ"כ בס' חמדת ישראל נר מצוה אות מח].

פרשת וירא

סימן נב

קדימות במצוות גמילות חסדים

וירא אליו ה' [יח, א]

להדיא בש"ס מ"מ כתבו שיש סמך לחידוש הרמב"ם שבניחום אבליים יש ענין גמ"ח עם הנפטר [לבד מהגמ"ח שיש עם החיים בזה] מדברי הגמ' [שבת קנב, א] שאמרו התם דמת שאין לו מנחמים הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו, ההוא דשכיב בשבכותיה דר"י לא היו לו מנחמין, כל יומא הויה דבר ר"י עשרה, לאחר ז' ימים איתחזי ליה בחלמיה וא"ל תנוח דעתך שהנחת דעתי, עכ"ד הגמ'. והובא ד"ז ברמב"ם [פ"ג מאבל ה"ד] וז"ל: "מת שאין לו אבליים להתנחם באים עשרה בנ"א ויושבין במקומו כל ז' הימים ושאר כל העם מתקבצין עליהם". והיינו דהעשרה היושבין שם יש להם גדר כאבליים והעם מתקבץ עליהם להראות כמנחמין אותם על האבדה וכל זה הוא לכבוד המת [וכ"כ המאירי שם בשבת], ואמנם לבד מענין כבוד המת שבזה הנה נראה מהגמ' דזה גם ניחותא לנפטר ותועלת לנשמתו כמו שראינו בגמ' הנ"ל שהמת בא לר"י וא"ל תנוח דעתך כמו שהנחת את דעתי מזה א"כ מבואר דיש בניחום אבליים ענין גמ"ח עם הנפטר ג"כ [דענין גמ"ח הוא הטבה עם הזולת וכיון שמצינו שהיה ניחותא למת בניחום אבליים כנראה שיש בהא טיבותא

פירש"י: "לבקר את החולה". וכך אמרו [סוטה יד, א]: "הקב"ה ביקר חולים דכתיב 'וירא אליו ה'', אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבליים דכתיב 'ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלקים את יצחק'. "נחמו על אביו וברכו ברכת אבליים" רש"י שם, ובפ"י עה"ת [פ' חיי שרה כה, יא]

א

חידוש הרמב"ם שיש העדפה בניחום אבליים על בקור חולים

כתב הרמב"ם [פ"ד מהל' אבלות ה"ז]: "יראה לי שנחמת אבליים קודם לביקור חולים שניחום אבליים גמ"ח עם החיים ועם המתים", הנה חידוש הרמב"ם יסוד גדול במצות ניחום אבליים שמלבד שיש בהא משום גמ"ח עם החיים [שזה דבר פשוט במה שמנחמם בצערם ומכבדם בבואו אליהם] גם גמ"ח עם הנפטר ומשום כך יסד שנחום אבליים קודם לבקור חולים.

ב

מקורות הרמב"ם לדינו

והנה אף שהרמב"ם כתב את דינו בנוסח "יראה לי" כלומר שאינו מבואר

לנפשו ולא רק ענין כבוד המת], כך כתבו הגר"ב זולטי זצ"ל בספרו משנת יעב"ץ [יור"ד סי' לז] והגר"ח קניבסקי שליט"א בס' קרית מלך על הרמב"ם].

אך נראה להביא כאן עוד מקור נפלא לדברי הרמב"ם והוא במדרש רבה לקהלת [פרשה ז, א] עה"פ: "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה", שכן

אמרו חז"ל: "מוטב לילך במידה שנוהגת בחיים ובמתים ממדה שאינה נוהגת אלא בחיים", והיינו דללכת אל בית האבל שהוא ניחום אבלים הוא מידה של גמ"ח שהיא גם לחיים וגם למתים ואילו בבית המשתה הוי רק גמ"ח עם החיים [כגון לשמח חתן וכלה וכדו'] והן הן דברי הרמב"ם [נראה מה שהרחבתי בהאי דינא בס' עבודת משא על הרמב"ם קמא הלכות אכילות].

וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב.. בחום היום [יח, א]

כבר התבאר לעיל [בפ' לך בסי' מב] שהיכא שכתב "וירא ה' אל אברהם" זה נבואה, והיכא שכתב "וירא אליו ה'" ענינו התגלות והשראת השכינה, והנפק"מ ביניהם דענין נבואה לא חל על מקום מסוים משא"כ השראת השכינה. וכן מצינו בריש פר' לך [יב, ז] "וירא ד' אל אברם.. ויבן שם מזבח", משום שהיתה התגלות שכינה במקום מסוים ע"כ בנה במקום זה מזבח, [כ"כ האוה"ח שם "כי ה' נגלה אליו ובנה המזבח שם בשמחתו בגילוי שכינתו ית' אליו" וכ"כ שם הנצי"ב] וכן היה אליו כאן גילוי וראיית השכינה [כך ל' רמב"ן כאן] וראה באוה"ח כאן שהרחיב שכאן נהיה א"א מרכבה לשכינה.

וכן מבואר מדברי התנחומא [כאן אות ו]: חביבה מילה כקרבנות **לפיכך נגלה** הקב"ה על אברהם כשמל כשם שנגלה בקרבנות שנאמר [ויקרא ט, ד]: 'ושור ואיל לשלמים.. כי היום ה' נראה אליכם', ובקרבנות שם היה זה השראת השכינה

כמש"כ רש"י שם כי היום ה' נראה אליכם להשרות שכינתו במעש"י כו', הרי דוירא אליו ענינו השראת השכינה ולא רק נבואה.

ונראה מדברי המדרש התנחומא הנזכר שהטעם שכאן היתה השראת השכינה משום שבמקום הקרבה יש השראת השכינה ומילה הרי הוא הקרבה כד' המדרש ונראה אצל ממרא משום שנתן עיצה למול ועי"ז נהי' אכסניא לשכינה.

ויש להוסיף בזה עוד, שכן מצינו אצל בנימין ששרתה אצלו השכינה בבהמ"ק כתיב ידיד ה' ישכן לבטח עליו [דברים, זאת הברכה] הרי דהתנאי להשראת השכינה היא היותו ידיד ה', וי"ל כשקיים א"א את מצות מילה זכה לתואר זה של ידיד ה', כמש"כ ר"ת [שבת קלז בתוד"ה ידיד], דתואר ידיד קאי על א"א וזה כמבואר בגמ' [מנחות מג, א] על פי הנאמר [ירמיה יא, טו]: "מה לידידי בביתי" שקאי על א"א שנקרא ידיד לה'.

וכפי שאומרים בברכת המילה צוה להציל **ידידות** שארנו משחת, ומה שזכה אף ממרא לכך שהשכינה תהי' שורה בביתו זהו משום שנתן עצה על המילה ע"כ שותף הוא במצות המילה של א"א.

[וראוי לציין בזה דמש"כ בירמיהו הנ"ל "מה לידידי בביתי עשותה המזמנה הרבים **ובשר קודש יעברו מעליך**" יעו"ש ברש"י בנביא שמפרש "בשר קודש יעבורוך" אף המילה בטלו משרם שעל ידה היו מקודשים לי", ולנאמר לעיל יל"פ דתואר ידידים בא"א ולעם ישראל ניתן ע"ש **והוא יושב כו'** [יח, א]

מילתם כנ"ל וע"כ מתאונן הנביא על זרע אברהם אבינו ידידו של ה' כנזכר לעיל בדברי הגמ' [מנחות מג] שהיה ראשון למצות מילה ועתה ח"ו מזרעו העבירו ברית המילה שעל ידה היו מקודשים לד' וידידיו].

ויש להסביר בזה מה שאומרים בתפילת שחרית לפני תפילת י"ח **וידידים** העברת.. על זאת שבחו אהובים.. ונתנו **ידידים** זמירות ותשבחות.. ולשון ידידים שמוזכר כאן בישראל שיצאו ממצרים הוא משום שהיו נימולים בפסח מצרים וזה מעניק להם תואר ידידים כמו שנתבאר.

ולקיים מצות פסיקת ב"ד באופן היותר טוב וע"כ פטורים מלעמוד אז ואינ"ז סתירה מכבוד השכינה, והכ"נ במצות ק"ש שהיו צריכים לעמוד אז מפני כבוד השכינה אלא דעדיף לישיב כדי לקבל עומ"ש מתוך ישוב הדעת, נמצא שקיום המצוה כראוי עדיף על פעולת כבוד חיצונית בעמידה וזה נלמד מא"א כאן.

עוד נראה להוסיף בביאור דברי המדרש הללו שהביא רש"י, עפ"י מה שנתבאר לעיל שכאן מלבד נבואה שהתנבא הקב"ה לא"א היתה גם **הופעת שכינה** במקום מסוים וע"ז הבטיח הקב"ה לא"א שכך גם יזכו בניו **להשראת השכינה** במושב הבי"ד כדאיתא א' ניצב בעדת קל ושכינה עימהם וכן שכינה עמהם בבית הכנסת כשמתפללין בעשרה וכשיושבים וקוראין ק"ש והקב"ה עומד עליהן בשכינתו כד' הגמ' [ברכות ו, א].

פירש"י: ביקש לעמוד א"ל ה' שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתידיים לישב בדין ואני עומד עליהם, שנאמר 'אלקים ניצב בעדת קל', והוא ממ"ד [ושם הוסיף וכן בק"ש שהם יושבים ואני עליהם], וצ"ב מה השייכות לסנהדרין ובי"ד בענין זה?

ונראה דבעצם רצה לעמוד א"א מפני כבוד השכינה רק היה א"א מצטער כד' חז"ל [ב"מ צו, ב] מפני קיום מצות המילה וא"כ א"ל ה' דמאחר שהוא מתעסק במצוה ומחמת זה קשה לו לעמוד פטור מעמידה דאין בכך בזיון השכינה דמה שיושב הוא מפני קיום המצוה ופטור מלכבוד בעמידה וא"כ ה"ה גבי בי"ד שבעצם היו צריכים לדון בעמידה מפני כבוד השכינה ששורה במושב הבי"ד דאלקים ניצב בעדת קל! אלא דמה שיושבים בדין הוא כדי שיוכלו להתרכז טפי

והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירא לקראתם [יח, ב]

כתב בס' חפץ חיים עה"ת [שי"ל ע"י ר"ש גרינמן ז"ל] דא"א היה חלש וחולה שהי' בג' למילתו והקב"ה בא אליו לבקר את החולה ואיך כאן רץ לקראתם כבריא אלא שהמלאכים הגיעו אליו וא' מהם הי' רפאל שבא לרפאות אותו, וכיון שראה אברהם את המלאך מיד נתרפא עכ"ד הח"ח זצ"ל, [וכבר כ"כ האוה"ח הק' בפסוק ב] ונראה דכענין"ז ממש מצינו שלשרה חדל להיות לה ארח כנשים ואילו כשבאו אליה המלאכים מיד חזרה לה ארח כדחז"ל [ב"מ פז] והו"ד ברש"י [בפסוק ח] ולחם לא הביא לפי שפירסה נידה, ויעו"ש בשפתי חכמים שפי' שאז עדיין לא ממש פירסה נידה רק חשה בכאבי האורח וחששה להכין לחם שמא תפרוס נידה עיש"ה, ונראה דמ"מ אח"כ מיד פירסה ממש נידה וחזר לה האורח וזה קרה לה כשהמלאך בישר להם על לידת הבן

[בפסוק י], וע"כ דיבורו עשה רושם שיתחיל הענין דפקידה וזהו מה שכתוב מיד אח"כ [בפסוק יא]: "ואברהם ושרה זקנים.. חדל להיות לשרה ארח כנשים", ונראה דהביאור בקרא דזה הי' עד עתה כשבישר להם על לידת הבן ומכאן ואילך כבר פירסה נדה ממש, ובזה מבואר הפסוק אח"כ "ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן", ויל"פ כך, דלא אמרה בלשון תמיה אלא בניחותא ובהתפלאות דמה זה שחזר לה עתה אורח [וכדרש"י כאן בפ"י הב' עידן זמן וסת נדות] והאם זה מבשר שיהי' לה בן והלא א"א זקן, וע"ז היתה התביעה עליה מיד היפלא וגו' הלא רואה שיש בה בגופה שינוי לטובה ולמה תתפלא. [וראה מש"כ לקמן עה"פ איה שרה אשתך.. הנה באהל]

סימן נג

תמימות עבודת אברהם אבינו כמצווה ועושה

ויאמר ה'.. אל נא תעבור מעל עבדך [יח, ג]

א

בגמ' [שבת קכו, א] למדו מכאן דגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה [דביקש אברהם מהשכינה שתמתין עד שיכניס האורחים]. וכבר ידועה השאלה, בשלמא אנן יודעים דין זה מהתנהגות

אברהם אבינו אבל אברהם עצמו מנין ידע שכך ראוי לנהוג? **ונראה** דכבר ביארנו [סי' מח סק"ז] בפרשת לך לך דאברהם אבינו ע"י המילה חל עליו גירות וי"א שיצא כבר מתורת ב"נ ונכנס לתורת ישראל.

והנה מבואר בס' נפש החיים [ש"א פכ"א] דההבדל בין לפני מתן תורה לאחריה הוא דלפני מ"ת שלא היו עדיין מצווין בתורה וקיימו האבות את התורה רק משום שהבינו גודל התועלת שיש בעולמות ממעשיהן א"כ לפעמים נמנעו מלקיים איזה מ"ע או שעברו על איזה ל"ת משום איזה צורך ותועלת כפי מה שראו ברוח קדשם, אמנם אחר מ"ת שכבר מצווין ועושין הן הנה א"א מעתה לבטל מ"ע או לעבור על ל"ת בשביל איזה צורך או תיקון בעולמות העליונים ע"ש בדבריו היסודיים.

ומעתה הוא הדין אצל אברהם אבינו כל זמן שהתעסק במצוות חסד והכנסת אורחים לפני שנתגייר והיו פעולותיו הכבירות בגדר אינו מצווה ועושה ודאי שיכל לעשות חשבונות של מצוות ואם היה לו איזה חשבון של התעלות והתקרבות להקב"ה בדרך אחרת היה עושה זאת אף על חשבון קיום מצווה. אמנם אחר שנימול ונכנס בתורת ישראל אשר מצווה ועושה מעתה החשבון היחיד שיש לו הוא חובת קיומי המצוות אשר לו וא"א לו לבטל חיוב מ"ע אפי' אם כנגד זה יהיה ענין גדול שיכול ע"ז להתעלות במאוד ולהתקרב לבורא עולמים. ועל כן כשבאו לפניו אנשים ונתחייב לקרבם ולעשות עימהם חסד ולהכניסם בביתו וכנגד זה יכל לקבל פני שכינה ולהתעלות במעלות הנבואה והדביקות היה ברור לו מסברא ברורה זו דאי אפשר לו להעדיף את רצונו להתעלות ע"י קבלת פני שכינה על פני קיום חובת מצות חסד שנצטווה בה מכבר, שכן מי

שמצווה ועושה המודד היחידי שיש לו בעבודתו הוא מהו רצון ד' אשר חייב בו עתה [וראה בנצי"ב כאן שאברהם אבינו היה עסוק עתה בדבקות בבורא וקיים בזה גם מצות אהבת ה' ומ"מ ידע שכשבא לפניו מצות הכנסת אורחים מחויב להפסיק מדבקותו ותענוגו באהבת ה' לקיים חובתו וזה כמש"נ].

ב

ונראה דיש למצוא סברה זו בעומק דברי חז"ל [קידושין לא, א] דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, ולכאורה אדרבא מי שאינו מצווה ועושה פועל מתוך נדיבות ליבו ויש לו עדיפות על המצווה? ועי"ש תוס' שהסבירו דמי שמצווה עדיף "לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ומי שאינו מצווה אם ירצה יניח" [והיינו: ששכרו ומעלתו גדול משום טירחתו ודאגתו בקיום המצוות וגם על התגברות יצרו כמש"כ הריטב"א], אכן לדברי הנפש החיים הנזכרים נמצא שיש בהא עומק טפי. **דעבודת ה' של מי שאינו מצווה ועבודתו של המצווה הם ב' דרכים שונות בעבודת ה'** דמי שאינו מצווה מודד את מושגי עבודת ה' שלו לפי רצונותיו היינו דהוא מודד כל פעולה אם לעשותה או לא לפי מה שנראה לו שפעולה זו או הימנעות ממנה תרחיק אותו או תקרבו להקב"ה ולא מודד לפי מה הקב"ה רוצה ממנו [כדרך שהיתה עבודת האבות קודם מתן תורה כנ"ל] ונמצא דחסר לו את מידת הביטול בעבודת ה'. אמנם מי שמצווה ועושה מבטל רצונו הרוחני להתעלות בפני צו הקב"ה ואף כשעומד

לפניו מצוה וכנגדה איזה פעולה שלפי הבנתו ורצונו הרוחני יש בה כדי להביאו לדביקות עצומה בבורא עולם וכדו' הנה מבטל הוא את רצונותיו אפי' הרוחניים בפני רצון הבורא המתגלם עתה במצוותיו ומקיימן וזהו גדלותו של המצווה ועושה. [ויתכן שזה כונת הר"י הזקן בקידושין שם שכתב "שכרו של המצווה גדול מפני שמקבל מרות המצוות עליו" ונראה שביאור ד' כדברינו].

ג

ויתכן שזהו גם המובן במאמר חז"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 הקודש שלא כדת. ויעו"ש ברש"י שכתב "שהן ערומים בדעת" "**כאדם הראשון**", וכ"כ רש"י [בתהילים לו, ז] שמשמים עצמם כבהמה בענוה, ולכאורה יש לדקדק קצת 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 לחשוב שעי"ז אדרבא יתעלה טפי [וכמו שהבאנו שם במקומו עה"פ "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע" ועוד חשבונות רבים חישבן שאדרבא צריך לעשות כן וכמש"כ בזה הסה"ק וכמש"כ בס' הש"ך בדף י, א שאכל במחשבה לש"ש והו"ד בס' זרע שמשון בראשית דרוש כ].

וזה שכתב רש"י דכאן משבח את מי ששכלו כאדם הראשון אבל אינו מחפש חשבונות הרבה אלא הולך בתמים לעשות רצון קונו בביטול הדעת ובענוה.

וכבר מצינו כך ממש עה"פ בקהלת שהאלוקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות הרבה, ופירש"י שם שקאי על אדה"ר וחוה שבקשו מחשבות הרבה בחטאם ולא התבטלו בתכלית הביטול כלפי צווי ה'.

[ואולי] גם זה בכלל מש"כ בחז"ל [ילקוט ש בראשית רמז כ]: האדם הגדול בענקים זה אברהם, ולמה קורא אותו גדול שהיה ראוי להבראות קודם אדה"ר אלא אמר הקב"ה אם אברא אותו תחילה אם יקלקל אין מי שיתקן אחריו אלא אני בורא האדם תחילה שאם יקלקל יבוא אברהם ויתקן אחריו" הרי שאברהם אבינו תיקן חטא אדה"ר וכ"כ בספרי חכמי האמת דאברהם אבינו בא לתקן חטאו של אדם הראשון [וא"א תקן במוסרו נפשו באור כשדים על עוון מעין ע"ז שהי' בחטא אדה"ר כדברי הגמ' בסנהדרין "אדה"ר מין

ה

ונראה, דענין זה של עבודת ה' בביטול עצמי לגמרי נתחדש אצל אברהם אבינו כאשר מל את עצמו ונהיה גר ונתחייב במצוות אשר לו וזה הביאור הפשוט במאמר הקב"ה אליו [לך לך פרשה יז פסוק א] "התהלך לפני והיה תמים" ע"י המילה דע"י שמעתה מתחייב במצוות ונהיה מצווה ועושה הריהו מקבל עליו עומ"ש ונהיה עבד ה' בביטול הדעת וכמו שנתבאר לעיל. [ויתכן דזהו כונת רש"י בפ' לך עה"פ "אתהלך לפני" שפירש "הדבק בעבודתי" דידבק עצמו במצוות בוראו בביטול דעתו והחשבונות הרוחניים אשר לו וכמש"נ].

[ויעוי' בס' בית הלוי פרשת לך לך עה"פ] התהלך לפני והיה תמים בקטע השני שכתב כעין"ז עיש"ה.

[ואולי גם זה בכלל מה שאמרו בספ"ג] דנדרים שאחר המילה השליט הקב"ה את אברהם על כל גופו עי"ש והיינו דעתה נהיה בגדר עבד ה' בשלימות בביטול כמש"נ.

ו

והנה כאן בפרשה מצינו תיאור מפורט של מצות קיום הכנסת אורחים ולכאורה יפלא למה עד כה לא מתואר במקרא פעולות החסד העניפות שפעל אברהם אבינו ורק המקרא רמז על זה באומרו "ויטע אשל ויקרא בשם ה'" אכן נראה דהדבר לא בכדי, דעד כה עשה את החסד מתוך נדיבות ליבו ואילו עתה קיים גם את החסד מתוך

היה" ובאומרו לאורחיו "והשענו תחת העץ" תיקן ענין חטא אדה"ר באכילת העץ כמש"כ בזוהר [ח"א דף קב, ב] ובס' מגלה עמוקות [אופן קמו] וס' זרע שמשון בראשית [דרוש כ] והיינו כמש"נ דזה היה תוכן חטאו דאדם שחפש חשבונות הרבה ואילו אברהם אבינו ביטל חשבונותיו ומחשבותיו בשלמות כלפי רצון הקב"ה.

ד

ומצינו שדבר זה לבטל הרצון הנעלה להשגת דרגת רוחניות מפני ציווי הקב"ה היה נסיון של כמה מגדולי האומה בכמה מפרשיות התורה. עיין דברי הנצי"ב המופלאים [ריש פרשת קרח] שהאריך להסביר היטב ענין ר"ן נשיאי העדה שקמו על מרע"ה "שבאמת היו גדולי ישראל בכל פרט גם ביראת שמים והיה מניעת הכהונה שהוא הגורם לדבקות ואהבת ה' כאש בוערת בקירבם וגם המה ידעו כי דבר ה' אמת בפי מרע"ה רק הרהרו בלבם אחר רצון ה' ומסרו עצמם למסירת נפש למות על אהבת ה' וזה היה חטאם לפרוץ לעלות אל הקודש לא כפי הציווי". וכן כתב הנצי"ב שזה היה ממש חטאם של בני אהרן שהעלו אש זרה ומתו "משום תגבורת התשוקה להשיג אהבת ה' מצאו את לבבם לעשות מה שלא נצטוו" [עכ"ד עיש"ה]. הנה כי כן דבר זה מהוה נסיון גדול מאוד לגדולי הדעת בעלי נפשות עליונות מאוד שחפצים לדבקות ואהבת ה' ועם כל זה גדלותם ביותר היא כאשר מבטלים דעתם לרצון גבוה לעבודתו יתברך כאשר ציוה בתורתו.

ציווי ובהתבטלות לציווי ה' ופעולות אלו חשובות הם יותר כמו שנתבאר.

והנה כתיב לקמן "והשענו תחת העץ", ואמרו חז"ל בזכות שהושיבם תחת העץ זכו ישראל לענני כבוד המצילים משמש המדבר [בר"ר מח"י] ונראה שיש בזה עוד כוונה פנימית לבד מפשוטם של דברים, לפי מש"כ במדרש [הובא בס' טעמא דקרא לרח"ק שליט"א] שהאי עץ סוכה היתה [עיש"ה בדבריו]. והנה אברהם שהיה עסוק בקבלת פני שכינה נפנה לקבל פני אורחיו

כחום היום

בגמ' [ב"מ] אמרו דאברהם הצטער שאין לו אורחים ושלה את אליעזר עבדו לחפש אם יש אורחים וכשאמר לאברהם שאין אורחים אמר אברהם שלא מאמין לו והיינו דאמרי שאין אמונה בעבד עי"ש, וצ"ב הרי היה נאמן לו בכל והוא מושל בכל

משום שגדולה הכנסת אורחים מקבלת פני שכינה, ועשה א"א כדין [וכמש"כ לעיל דיסוד האדם הישראלי הוא לבטל כל מהותו לרצון ה' וזה עיקר יותר מדרגות ומעלות של שחר] **ומ"מ לא הפסיד גם בענין קבלת השכינה והשראתה** שכן עי"ז שהכניסם לצל קורתו לצל סוכתו זכה שבניו יזכו לענני הכבוד שזה ענין השראת השכינה כדברי הגר"א בפ"י לשה"ש [פ"א פסוק ד] וכן יזכו למצות סוכה שבאה לבטא ענין זה של השראת שכינה בישראל כדברי הגר"א הנ"ל.

אשר לו ואברהם סמך עליו בשידוך ליצחק, ולמה כאן לא האמינו, וכנראה הביאור דאדרבא מפני שהיה אליעזר נאמן לאברהם ומסור לו חשש אברהם שמא לא רוצה אליעזר שאברהם יטרח באורחים מפני חולשתו, וע"כ אומר לו שאין אורחים.

יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם [ית, ד]

פירש"י: "יוקח ע"י שליח". ונראה דענין הרחיצה הוא בגדר **שירות ועבדות** ואינה חלק מההכנסת אורחים כנתינת מאכל ומשקה ודרך שירות ועבדות

זו להעשות ע"י עבדי בעל הבית ולכן עשה זאת ע"י שליח ר"ל אחד מעבדיו אבל במה שהוא חלק מהאירוח כמאכל אמר "ואקחה בעצמי" וכן עשה וימהר אברהם כו'.

מעט מים

למה רק מעט ובשאר הדברים נהג בהפלגה רבה מאוד? רק דענין רחיצת הרגלים להסיר האבק מרגליהם ואדרבא דרך הנימוס לכבודם לומר דמעט מים יספיק לרחוץ כרומז להם שלא חושדם באי נקיון רב.

בספר מדבר יהודה כתב הסבר אחר בזה, לפי שאת המים לא הביא אברהם בעצמו אלא ע"י משרתיו ועבדיו [כמש"כ רש"י [בפסוק ד יקח נא ע"י שליח] ולא רצה להטריח אותם [בפרט שהיו חלשים

ממילתם אשר מלם כמבואר בסוף פ' לך שמל את אנשי ביתו] ואי אפשר להצטדק ולהחמיר במצות הכנסת אורחים על חשבונם וטירחתם, משא"כ שאר דברים

ואל הבקר ריץ אברהם כו' [יח, ז]

שהביא בעצמו טרח והביא במידה רחבה ומופלגת.. [וציין שם את המסופר על ר' ישראל סלנטר זצ"ל שצימצם המים לנט"י כאשר המשרתת טרחה להביאם.]

רש"י הביא מגמ' [ב"מ פו, ב]: "פרים היו כדי להאכילן ג' לשונות בחרדל".

והעירו מכאן על מש"כ הרמב"ם [הל' דעות פ"ד ה"ט]: "יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאוד לאדם שלא יאכלן מעולם כגון בשר שוורים והחרדל אין ראוי לו לאדם לאכול מאלו אלא מעט מאוד ובימות הגשמים, אבל בימות החמה לא יאכל ממנו כלל", א"כ האיך האכיל אברהם את אורחיו בבשר שוורים ובחרדל והרי הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה באותו יום והוי ליה "ימות החמה" שאין לאוכלם [וכן היה אז ערב פסח שאינו ימות הגשמים כבר, וכבר הוזכרה קו' זו בספר המפתח על הרמב"ם שם בהוצאת ר"ש פרנקל].

ונראה, דבגמ' [ע"ז לא, ב] אמרו דהני אמראי זוקאני דהווי שתו גילוייא

ולא מתו ומשום דאידי דאכלי שקצים ורמשים חביל גופייהו. מבואר דגוף ישראל חלוק מגוף גויים לענין השפעת מאכלים. [ואיתא בכת"ס כן עפ"י הגמ' הנ"ל], ומעתה י"ל דכל דברי הרמב"ם הללו בהל' דעות אמורים רק בישראל ולא בגויים דגופם שונה ואין דברים אלו מזיקים להם ומשום דחבילי גופייהו כנ"ל, וע"כ אברהם בחושבו שאורחיו ערביים נתן להם מאכלים אלו.

ויש עוד לישב, דאף אם בשר שור וחרדל מזיק באכילה לא קשה איך נתן א"א זאת לאורחיו משום דברי חז"ל [כך אמר רשב"י בסוף תוספתא דקידושין] דאבן טובה היתה בצואר א"א שכל חולה הרואה אותה מיד היה מתרפא עי"ז וא"כ לא חשש להאכילם דאף אם יוזקו מיד יתרפאו.

ואל הבקר ריץ אברהם ויקח בן בקר.. ויתן אל הנער וימהר לעשות אותו [יח, ז]

והכנתו להיות ראוי לאכילה ע"י בשול וכו' ורק זה הוי גוף המצוה ששייך בזה חינוך למצוה ולא לפני"כ כשרץ אל הבקר, ומ"מ עוסק במצוה יש גם בריצה לבקר להביא הבקר ואברהם רצה לעשות זאת בעצמו. ועי'

פירש"י: "אל הנער זה ישמעאל לחנכו במצות". וצ"ב א"כ למה ריץ אברהם אל הבקר ולא שלח את ישמעאל לשם ליקח הבקר כדי לחנכו במצות הכנסת אורחים? והיה נראה דמה שנתן לישמעאל "לעשות אותו" היינו לתקנו ע"י שחיטה

עוד נראה לומר, דהלא קי"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו דכמה דטרח בגופיה עדיף כדרש"י [קידושין מא, א] ומ"מ כשע"י אחר יהיה זה יותר בהידור דנו הפוסקים מה עדיף והכי נמי יל"ע מה עדיף אם לעשות בעצמו או שיתן לבנו לעשות כדי לחנכו במצוות, וע"כ הכריע אברם דעצם הטיחה בהכנסת אורחים עדיף שיעשה בגופו ולכן רץ אל הבקר להביא הבקר ולא ע"י שליח אף לא ע"י בנו לחנכו [דמ"מ בגופו עדיף] רק את הכנת הבקר בשחיטה חשש אברם בעצמו לשחוט מפני חולשת מילתו בזקנותו והחמיר שמא יתעלף שפסול בשחיטה כגמ' [חולין ג, ב], ולכך התחכם ואמר לבנו לשחוט כדי לחנכו במצוות [שחיטה והכנסת אורחים].

[ובספר] מדבר יהודה כתב שמה שרץ אברהם אל הבקר היה בזה חינוך להראות לנער שצריך לרוץ בעצמו למצוה ומ"מ גם חינוכו בגוף המצוה לחנכו בגופו [ומביא מעשה באמרי אמת שלקח בעצמו חפץ ולשאלת הרבנית למה לא מצווה לבנו

והוא עומד עליהם [יח, ח]

להביא כדי לחנכו בכבוד אב ענה לה שמחנכו בזה שיראה שלא מטריחים אף אחד וג"ז חינוך והכ"נ כאן אברהם רצה לקיים ב' סוגי החינוך].

ובעיקר דברי רש"י שנתן אל הנער משום לחנכו במצוות, נראה הביאור בזה דאע"ג שבעלמא מצינו שיש הבדל בין דין עוסק במצוה שפטור ממצוה אחרת שזה לא רק כשמקיים גוף המצוה אלא אף כשהוא באמצע התעסקות במצוה כהולך בדרך למצוה וכמבואר דכותבי תפילין פטורים מדין עוסק במצוה וכן הולך לקבל פני רבו וכמבואר בגמ' [סוכה כה, א; כו, א] ומ"מ חיוב חינוך למצוה זה רק לחנכו בגוף עשיית המצוה ולא בהתעסקות למצוה, מ"מ הכא במצות הכנסת אורחים כל התעסקות לקרב לאורח את הנאתו כמי שהולך להכין את האוכל או לשחוט הבקר ולקרב הנאתו הו"ל כגוף המצוה כמו מי שמגיש לו את האוכל ממש דכל זה חלק ממצות הכנסת אורחים ולכן שייך לחנכו במעשים אלו, ויתכן שכן הדבר בהרבה מצוות בין אדם לחבירו.

את ישראל במדבר מהם היו ליישר הדרך ולהרוג הנחשים ומהם היו מיישרים בגדיהם ונושאים אותם שלא יטרחו בדרך ומהם היו רק לכבוד להם להראות חשיבותם כלפי המקום שאוהבם, נמצא כנגד עמידת אברהם על אורחיו שהיה בזה עיון כל צרכיהם, וגם החשבתם זכו בניו לכל ענינים אלו בעננים לספק צרכיהם להראות כבודם וחשיבותם.

בגמ' [ב"מ פו, ב] בשכר והוא עומד עליהם זכו [בנין] לעמוד הענן. וברש"י [הענן] עומד עליהם תמיד כדכתיב "וענן עומד עליהם" ע"כ. ענין עומד על האורחים הוא לדאוג לאורחים לראות שיש כל סיפוקם וכן יש בזה ענין כבוד האורחים שרואים החשבתם אצלו וכנגד זה קבלו בניו עמוד הענן, וכידוע היו כמה עננים שליוו

איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה
והנה בן לשרה אשתך ושרה שמעת פתח האהל ואברהם ושרה זקנים
באים בימים חדל להיות לשרה ארח כנשים. ותצחק שרה בקרבה
לאמר אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדני זקן [יח, ט-יב]

בספר מכלל ציון יופי כתב דשרה היתה באהל ששענן קשור עליו והיינו ששרתה שכינה שם, כדברי הבעל הטורים [כד, סז] ויביאה האהלה שהי' קשור ענן שהוא ענן השכינה, וכ"כ רש"י [שבת נה, ב ד"ה אחת של שכינה] "עד שלא נבנה אוה"מ היתה השכינה שורה באהלי צדיקים", ועתה שפירסה נידה כדרש"י מיד יצאה מהאהל שלא תטמא מקום הקדוש לזה היתה עתה פתח האוהל עכ"ד, ויש להוסיף בזה, דלכאורה צ"ב הלא כבר לעיל [פסוק ח] כשהביא אברהם חמאה וחלב ולא הביא לחם הי' זה משום שפירסה נדה וכדרש"י שם ובכל זאת [פסוק ט] עדיין אמר על שרה

הנה היא באהל? אכן הדברים מתבארים ומתאימים למש"כ כאן, דדרש"י [בפסוק ח] שלא הביאו לחם משום שפירסה נדה היינו רק **שחששה** לכך בראותה אצלה חולי הווסת כד' הש"ח שם הנ"ל, ואף שלא עשתה העיסה מחשש זה מ"מ עדיין היתה באוהל, וי"ל דרק אחר דברך המלאך שוב אשוב וגו' [בפסוק י] שבישר על הלידה אז **דיבורו עשה רושם** ופירסה נדה **ממש** וכמו שהבאנו לעיל ד' האוה"ח והח"ח עה"ת שכתב דמיד שראה אברהם אבינו את מלאך רפאל עשה ראייה זו רושם ונרפא ויכל לרוץ לקראתם והכ"נ כאן בענין זה ולכן כתיב מיד אח"כ [בפסוק י] פתח האוהל דיצאה.

סימן נד

באור חדש בענין ההכנסת אורחים בפרשה

ויאמר שוב אשוב כו' [יח, י]

[א] הנה פרשת האורחים וההודעה שנמסרה לשרה על הולדת בנה על ידם צ"ב מכמה פנים. דלכאורה נראה מפשט הפסוקים ומדברי חז"ל המובאים כאן בדברי רש"י שכל ענין שליחות המלאכים שבאו כאורחים היה למען אברהם שלא יצטער שלא יכול בחולשתו לקיים מצות הכנסת אורחים שהיה רגיל בה, וממילא

נמצא דביאת המלאכים כאורחים ומה שבשרו הם על הולדת בן לשרה הם ב' ענינים שונים שאינם תלויים זה בזה דלמען לבשר לשרה יכלו המלאכים להופיע כמלאכים וכפי שהם מופיעים בשאר מקומות בדבר ה' ולא בהסתר כאנשים. **אלא** דהדבר תמוה: למה בחר השי"ת לבשר לשרה על הולדת בנה לאחר

שנים שמצפה בכליון עינים לבן באופן כזה שיאמר לה ע"י איש בלא שנראה כמלאך האומר דבריו בדבר ה' [וברש"י נראה שמתחילת האירוח עד סופו לא ידעו אברהם ושרה שהם מלאכים דבתחילה כ' שנתן להם מים לרחוץ רגליהם שחשדם כערבים שמשתחווים לאבק רגליהם ולבסוף כשליוסם לדרכם כ' רש"י שסבר שהם אורחים] ועי"כ גם לא חייבת שרה להאמין לדבריו וכמו שאכן היא התפללה על דבריו אלו כמבואר [בפסוק יב] ונתבעה על כך מאת ה', כמבואר שם [בפסוק יג] ולמה מראש נעשתה כזאת, ועוד האם גרעה היא שרה אמנו הצדקת הגדולה מאברהם בנביאות משפחתה הגר שמצינו לעיל בס"פ לך שבאו אליה כמה מלאכים ואמרו לה דברים ברורים בשם ה' [ושם ברור מהמקראות שהגר הבינה שהם שלוחי ה' אע"פ שלא אמרו לה בפירוש "כה אמר ה'"] וכדו' וכשאמר לה מלאך הראשון [טז, י] "הרבה ארבה את זרעך" ולא הזכיר שם ה' כפי המלאך השני [בפסוק יא] לא הסתפקה בזה שהוא דבר ה', דזה ברור שמלאך ניכר וכן שלא שייך שאדם יבוא ויאמר דברים כאלו בלא שהוא דבר ה' אליו] ואיך יתכן שכאן באו המלאכים ומכללם א' לבשר לשרה באופן סתום כזה? ואם באו המלאכים להפיס דעתו של אברהם אבינו שהי' מצטער שאין לו אורחים הרי אין צורך לקשר ביקור אורחים אלו לענין הבשורה לשרה, דיכל הקב"ה לומר לאברהם אבינו שיאמר להדיא לשרה מה שאמר לו כבר בפרשה הקודמת שהבטיחו שיהיה לו בן משרה ועד עתה לא סיפר לה על כך

[כמש"כ הרמב"ן בפסוק טו "וראוי שנאמר כי אברהם לא גילה לה לשרה את הנאמר לו מתחילה כי שרה אשתך ילדת לך בן מב' סבות" עי"ש] ולמה יש צורך לשלוח את האורחים באופן כזה ולבשרה בצורה זו.

ב] ואמנם כבר הובא לעיל שכשם שהמלאך שבא לרפא את אברהם ממכת מילתו רפא אותו בראיה בעלמא ע"י שאברהם ראה את המלאך [כ"כ האוה"ח בפסוק ב והח"ח] וכך י"ל באותו מלאך שבישר לשרה על הולדת בנה שבא להתחיל ענין ההכנה ללידה היינו שמכאן והלאה חזרה לנערותה והיה לה אורח כדברי חז"ל [ועפ"ז יש גם להבין התביעה על שרה שהתפללה שכן כבר ראתה עתה בחוש שהשתנה גופה לטוב וחזרה לנערותה ויש לה להאמין] נמצא שהמלאך לא בא רק להודיע לה אלא גם התחיל ישועתה, ומ"מ עדיין אינו מיושב בזה להבין למה נתבשרה באופן כזה ויכלה לחזור לנערותה גם בלא בא מלאך אליה כלל.

ג] ודעת הרמב"ן [בפסוק טו] שאכן אברהם אבינו ידע והכיר מיד שאנשים אלו הם מלאכים "כי בחכמתו הכיר בהם" [ובפתיחה לפרשה האריך בזה "שבמקום אשר יזכיר המלאכים בשם אנשים כמו כאן ובלוט הוא כבוד נברא במלאכים יקרא אצל היודעים "מלבוש" יושג לעיני בשר בזכי הנפשות" וכ"כ האוה"ח [בפסוק ב] "שאברהם הכיר בהם כי מלאכי אלקים הם כי צורת המלאך ניכרת עליו ולא שייך שתתעלם ממנו צא ולמד מאשת מנוח שראתה המלאך והכירה

בו ומכל שכן אברהם שמכירם היה לשעבר אלא שראה שהם בצורת אנשים שהוא גוף מיוחד שברא להם אלוקים דבר רוחני מהגלדת האוירים" אמנם שרה לא ידעה ולא הכירה במעלת האורחים הללו שהם מלאכים כ"כ הרמב"ן והוסיף שיתכן שאף לא ראתה אותם רק שמעה דבריהם. וגם לשיטתם צ"ב דלמה הסתיר אברהם משרה גילוי זה שהתברר לו שאנשים אלו מלאכים המה.

[ד] אך נראה לבאר ענין זה בדרך חדשה אשר בכך יתבארו התמיהות הנזכרות. ובהקדם דברי הילקו"ש משלי [פ"ד עה"פ "מכל משמר נצור לבך" בשם הפסיקתא רבתי] שם מצאנו הבנה חדשה בפרשה זו כי כך דרשו חז"ל שם "כל מצוה יש לה מתן שכר, כבוד או"א ושלוש הקן אריכות ימים ויש מצוה שמתן שכרה: בניס כגון שרה שאירחה את האורחים ושונמית שקבלה את אלישע" מבואר בדברי חז"ל אלו דמה שזכתה שרה לבן היה תלוי בזה שתזכה לקיים מצות הכנסת אורחים כראוי, וצריך לומר לפי"ז דאף שהקב"ה כבר [בס"פ לך יז, טז] אמר לא"א על שרה "וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן" הדבר היה תלוי אם תזכה לקיים מצות הכנסת אורחים כראוי וכל זה ידע אברהם אבינו והבין זאת במה שלא אמר לו הקב"ה לאמר לשרה במפורש נבואה זו שיהי' לה בן [וכאשר העיר זאת הרמב"ן למה לא אמר אברהם דבר זה לשרה] ומשום שצריך עדיין שיהיה לה זכות גדולה כדי שתזכה לכך [וכעין זה מצינו בחלומות הנבואה של יוסף שחלם שיהי']

מלך ומנהיג ומ"מ איתא בתרגום אונקלוס ופירש"י [פ' ויחי מט, כד] שהם התקיימו בו רק משום ששמר ונשמר בניסיון דפוטיפרע, וכן מה ששם בטחוננו בה' והיינו דפעמים אף בדבר ה' שיזכה לטובה מ"מ תלוי הדבר אם יעשה עוד זכות נשגבה והכ"נ כאן דבר ה' שתזכה שרה היה תלוי בקיום מצות הכנסת אורחים בשלימות כהנ"ל וכעני"ז איתא בנצי"ב בהרחב דבר בפרשת לוט שנשלחו אליו המלאכים באופן כזה כדי שיזכה לעוד זכות]

ואף שעד כה גם הכניסו אורחים כמ"ש ויטע אברהם אשל ומסתמא שרה סייעה בידו מ"מ היתה צריכה שרה אמנו לעוד זכות נשגבה של הכנסת אורחים במידה מופלגת מאוד [וכמו שנראה מהילקוט הנ"ל שדוקא ע"י הכנסת אורחים שבפרשה זכתה לבן ולא ע"י מעשיה מקודם]

[ה] וזהו סוד הדבר מה שטרחו אברהם ושרה כ"כ בהכנסת ג' המלאכים הנראים להם כאנשים ערביים ושחטו להם כמה פרים להאכילם לשון בחרדל והכינו ג' סאין הכל בצורה מופלגת מאוד בכמות לג' אורחים בלבד ולא נראה שעשו כן לכל אורח, [והראיה שהתורה מדגישה זאת רק כאן ולא לפני"כ כשכתוב ויטע אשל] שמשום שכאן הוצרכו לבצע את האירוח בהפלגה כדי שתזכה שרה לקיום דבר ה' ע"כ טרח כ"כ עתה בהכנסת אורחים אלו שהבין שבאו לנסותה ודאג שגם שרה תשתתף בהכנת הסעודה ובהכנסת האורחים

באופן רחב ביותר וכל זה כדי לזכותה במצוה זו כדי שיחול עליה דבר ה'.

[ו] וממילא מובן היטב דהצורך בהבאת המלאכים שנדמו כאנשים אינו רק לצורך אברהם שישמח שיש לו אפשרות לקיים הכנסת אורחים אלא אף לצורך האפשרות ששרה תוכל לזכות במצוה זו ורק אז יוכל להתקיים בה דבר ה' אשר אמר לפני"כ לא"א שתזכה לבן. כך נמצא דענין זה של ביאת המלאכים היה בו ענין כפול לשמח את אברהם שיוכל לקיים מצות הכנסת אורחים ולמען זכות את שרה במצוה זו שרק ע"י שיקימו בהם אברהם ושרה מצות הכנסת אורחים בדרך הפלגה [כאשר נדמו להם הם כאנשים] יוכלו המלאכים לקיים שליחותם לבשר לשרה שתלד בן.

[ז] ובזה מובן היטב מה שהסתיר אברהם משרה הצדקת ענין מעלתם של האנשים הללו שכן הבין שהעיקר בזה הוא הנסיון

לשרה שתקיים מצות הכנסת אורחים במסירות רבה ובהרחבה ובהתגברות על מידותיהם של הנשים שעינם צרה באורחים [כד' חז"ל] וזה יכול להתקיים רק אם תחשוב שאנשים פשוטים הם.

[ח] והנה לפי ד' הרמב"ן והאור החיים במהות המלאכים שבאו כאן בדמות אנשים היה אפשר אולי לומר שבראות שרה שחזרה לנערותה עתה הבינה והכירה שאנשים אלו מלאכים הם [כדרך שאברהם ידע מעיקרא] [ולא כד' הרמב"ן שלא ידעה מעלתם או לא ראתה אותם כלל] רק חשבה שבבוא מלאך בצורה זו כאיש אין נבואתו בשם ה' דבר מוחלט עדיין ושמה יגרום החטא ח"ו שלא תזכה לכך ע"כ לא בטחה כי בודאי תזכה לכך וע"ז בא דבר ה' לאברהם כי הדבר מוחלט לטובה. וכעני"ז כ' בספורנו שם ששרה חשבה שזה ברכת נביא ולא בדבר ה'.

ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום [יח, טז]

שוקלין מעשי ומעשי עירי והייתי ראויה לנס ומשבאת לכאן לא נחשבתי לכלום ואין צדקתי ניכרת ע"כ. הרי דמידת הדין מקטרגת יותר כשרואים ההבדל בין המעשים השונים וה"נ כאן מידת הדין על סדום ואנשיה התעוררה ביתר תוקף וזהו לשון "וישקיפו" שכ' כאן דהיא מידת הדין ולרעה.

[וכעין] זה כ' הרש"ד וולקין ז"ל דהמלאך שהלך להפוך את סדום לא הלך למטרתו ישר אלא קודם עבר דרך ביתו של א"א? כי כשרואים את מידת החסד של א"א

צ"ב מה משמעות פסוק זה, לשם מה השקיפו? ויעי' ברש"י שם כל השקפה לרעה חוץ מהשקיפה ממצעון קדשך שגדול כח מתנו"ע שהופך מידת הרוגז לרחמים ע"כ, נראה בביאור הענין דכונת התורה לומר שאחר שהמלאכים יצאו מהכנסת אורחים בבית אברהם מעתה בלט יותר ההבדל בין חסד אברהם לרשעות שהיתה בסדום, וכעין מה שמצינו גבי האשה הצרפית שאמרה לאליהו [מלכים-א יז, יח] "מה לי ולך איש הא' באת אלי להזכיר את עוני" ופירש"י עד שלא באת אלי היו

ניכר ובולט יותר ההיפך מזה התנהגות האכזרית של סדום וזהו כמש"נ].

סדום לקטרג ולהפוך חסד לדין. [ועי' כאן בס' מקור ברוך לר"ב מסרט ויזניץ]

ואדרבא כאן מצינו עוד יותר שמידת הרחמים הסכימה ג"כ למידת הדין להעניש את סדום כמש"כ המפרשים עה"פ כי משחית ה' את העיר" פי' דאף ד' שהוא מידת הרחמים מסכים לזה וכד' חז"ל "ארורים הרשעים שמהפכים מידת הרחמים למידת הדין" ומשום דכשם שמתנו"ע שהוא מידת חסד גורם להפך לשון השקפה מרעה לטובה כדרש"י הנ"ל, הכ"נ מידת אכזריות כמו בסדום הפכה את מידת החסד והרחמים לדין בתוקפה ולכן כתיב כאן וישקיפו לשון רבים דאף מלאך החסד שהיה עם מלאך גבריאל שר הדין שניהם השקיפו לרעה על

[ומה] שהמלאכים השקיפו וקטרגו היינו דמצינו כאן שהקב"ה שלח להעניש את סדום ע"י מלאכיו וניתן להם כח לזה כמש"כ לקמן "כי משחיתים אנחנו" ואף שהיתה טענה על אמרם כן כדברי רש"י [שם יט, כב], מ"מ לא היה זה שקר שכן אכן **ניתן להם הכח להעניש** אלא שבכ"ז לא היו צריכים לומר כן בנוסח זה וכן אמר המלאך "הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה" דיש שהעונש ע"י הקב"ה באופן ישיר ויש שע"י שלוחיו המלאכים ואז אינו מבחין בין רשע לצדיק והאריך בזה בס' ליקוטי אנשי שם בפרשת סדום].

וה' אמר המכסה אני מאברהם כו' [יח, יז]

[א] רש"י פירש דפסוק כ' "ויאמר ה' זעקת" כו' **אמורה אל אברהם**, וצ"ב למה לא אמר לאברהם זאת לעיל ע"י אותו מלאך שבא אליו ותפקידו להפוך את סדום, וכן קשה למה לא אמר לאברהם אז ע"י אותו מלאך שבא להציל את לוט שאכן לוט ינצל ולא מצינו שאברהם נאמר לו זאת כלל ע"י ה' או מלאך וצ"ע.

שישלח נביא [כגון אברהם אבינו שאמר לו ענין ענישת סדום] להזהירם שיחזרו בתשובה, וכן בדור המבול לא מצינו שנאמר לנח לומר בשם ה' להזהירם באופן ישיר [ורק בנה תיבה כדי לנסות לעוררם לתשובה באופן ממילא] וי"ל בזה כמה דרכי הבנה אמנם ההערה מעיקרא מתישבת עפ"י ד הרמב"ם במו"נ [שהבאנו דבריו כ"פ בחבור זה] שעד משה רבינו לא היה מושג של נבואה שנועדה להשתלח לאחרים לומר להם דבר וממילא לק"מ מה שלא נאמר לנביא להזהירם בשם ה' בדור המבול ובסדום.

[ב] מצינו בנינוה שהקב"ה שלח את יונה הנביא להתרות בהם ולהזהירם שיחזרו בתשובה ולא מצינו שנהג הקב"ה כן בסדום

אברהם אבינו הצטיין בהטבה לבריות ובזה חטאו אנשי סדום

המכסה אני מאברהם אשר אני עושה ואברהם היו יהי' לגוי גדול.. כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו [יח, יז-יט]

א] פירש"י: לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו אני נתתי לו את הארץ הזאת וה' כרכין הללו שלו הן קראתי אותו אברהם אב המון גויים ואשמיד את הבנים ולא אודיע לאב שהוא אוהבי, עכ"ל רש"י. ולפי"ז המשך הפסוק הבא "כי ידעתיו וגו", פירושו והרי אני אוהב את אברהם ולמה אני אוהבו משום שהוא מצווה את בניו לשמור דרך ה' עי"ש רש"י בפסוק הזה.

ב] ואמנם עדיין יש לדקדק למה האריכות כאן כי ידעתיו וגו' בשייכותו למה שמודיע ה' לאברהם על עונש סדום והלא כבר מספיק במש"כ לפני"כ דכיון שהוא אב המון גויים איך אשמיד את בנים ולא הודיע לאב, [ואין כאן המקום לבאר מה שאהוב אברהם אצל בוראו מפני מה שמקיים דרך ה' יותר ממה ששייך לומר זאת כבר בפרקים הקודמים בריש פרשת לך כשנגלה אליו וחיבבו ואז היה מקום להסביר מה הסיבה שהקב"ה בחר באברהם וזרעו].

ג] ונראה בזה, דדרך ה' ענינו חיוב ללכת בהנהגות דרכי ה' דהיינו מה הוא רחום וגו' וכמש"כ הרמב"ם [פ"א מהל' דעות ה"ו]: שדרך הבינונית הזו שהיא דרך ה' לימד א"א לבניו אחריו והוא מש"כ כאן כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו

ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. וכיון שדרך זו היא חיוב שייך לומר ע"ז שהוא ציווה בהם את בניו ואנשי ביתו אחריו. וכן כתב הרמב"ם [פ"א ה"ג מהל' ע"ז]: "יעקב אבינו מינה את לוי ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם" וכ"כ [הל' ק"ש פ"א ה"ד]: "ציום וזרזם על יחוד ה' ועל דרך ה' שהלך בה א"א ויצחק", ובהל' אבל [פי"ד ה"ב] שכן הלוייה של אורחים מרובה מהכל.. והוא החק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה מאכיל עובדי דרכים ומשקה אותן ומלווה אותן" וכ"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"ז]: "זרעו של א"א המחזיק בדתו ובדרכו הישרה". [הנה נקט הרמב"ם בכל מקומות אלו לשון דרך על הנהגות החסד], וכן הוא בתנחומא [פ' וישלח סי' י] אומר "ללכת בדרכיו" "אמרו לו וכי אפשר לילך בדרכיו? והכתיב ד' בסופה דרכו, כך אמר משה לישראל דרכיו חסד ואמת וגמ"ח".

ד] ומתבאר לפי"ז דכל מעשי החסד שנהג א"א אינם מידת חסידות אלא קיום מצות הנהגת דרך ה' שיסודה פעולות של הטבה לבריות. וזה הביאור בד' אדר"ן [פל"ג א]: "עשרה דורות מנח ועד אברהם וכל אותן דורות היו מכעיסין לפניו ולא הי' אחד מהם שיהלך בדרכי הקב"ה עד שבא א"א והלך בדרכי הקב"ה.. ולא עוד אלא שהי'

ואכזריות מעשיהם וכמש"כ הרמב"ן [יט, ה] שהי' באומות העולם עוד שהיו רעים וחטאים מאוד ולא עשה בהם ככה כמו בסדום רק למעלת א"י שהיא היכל ה'.

ה] ומעתה מבוארים היטב דברי המקראות כאן, דכיון שעתה בא הקב"ה לדון ולהעניש את סדום **השנואים** לפניו **מפני שביטלו קיום המצוה** לנהוג בדרך ה' שהוא להטיב עם הבריות וזה היפך מהנהגת אברהם שקיים דרכי ה' עם הבריות וחינך את ביתו אחריו כן ושלכן זכה לאהבת הקב"ה אליו בדין הוא שיודיע הקב"ה לאברהם דרכי הנהגתו להענישם את השנואים לפניו ומפני מה מענישם, **ויש בהודעה זו תרתי: א]** שמודיע לו שסיבת עונשם הוא על מה שלא הלכו בדרכי הנהגת ה' [היא דרך ה' המוזכרת בקרא] דמה הוא רחום היפך מה שנהג אברהם אהובו כן, ונמצא מודיע לו שמטיב עם אברהם בגלל הנהגתו בדרך ה' ועונש סדום ועמורה הוא על מה שלא קיימו דרך ה' [ויעוי' ברד"ק כאן [פסוק יז] "כי ידעתיו שהוא ירא ממני ואוהב אותי.. ואודיענו למען אשר יצוה את בניו שישמרו דרך ה' וייטב לכם ואם לא תשמרו יעשה עמכם בהיפך ושמא תאמרו מקרה הוא.. הנה הוא אמר אלי קודם שישחיתם שישחית סדום ועמורה בעבור מעשיהם הרעים" וזה מתפרש כמש"נ]. ב] יש בזה לימוד לאברהם אבינו שידע שענישת הרשעים אינה בסתירה להנהגת ה' דמה הוא רחום שכן עונש לרשעים רחמים הם לעולם כולו ואף היא בכלל הנהגה דמה הוא רחום.

א"א עושה צדקה תחילה שנא' כי ידעתיו למען אשר יצווה". שא"א קיים מצות והלכת בדרכיו להטיב עם הבריות בצדקה וחסד. ואילו כל אותם דורות מנח עד אברהם וגם דורו לא קיימו מצוה זו [אמנם נח עצמו משמע מל' האדר"ן שכן הלך בדרך ד' כמו א"א ויעוי' באוה"ח עה"פ בראש פר' נח את האלוקים **התהלך** נח "יאמר גם על הנהגה הטובה כדרך אומרו והלכת בדרכיו" ויתכן שגם בזה הכונה שנח ג"כ הלך בדרכי הבורא לקיים מצות והלכת בדרכיו כאברהם אבינו] וע"כ אנשי סדום שנאמר עליהם [יחזקאל טז, מט] שלא החזיקו ביד עני ואביון חטאו בעוברם על מצוה זו ואע"ג שב"נ לא מצווין בצדקה כמש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"י] מ"מ היו מצווים להטיב עם הבריות שזוהי דרך ה' לרחם ולהטיב והם אף חוקקו חוקות רשע היפך ממיטת ההטבה ולכך נענשו. [ויעוי' עוד מש"כ בזה בספרי עבודת משא על הרמב"ם תנינא בהל' דעות שם עמודים לב-לה]

ונראה עוד בזה, דאף אם נאמר שב"נ לא הצטוו לקיים מצות והלכת בדרכיו שאלו הנהגות ההטבה מ"מ בודאי תכלית הבריאה היא שילכו בדרכים אלו ויקיימו מצות הליכה בדרכי הבורא ואלו שלא הלכו בדרכי ההטבה לבריות ה"ז מכעיסין הם את הקב"ה בזה וכלשון האדר"ן הנ"ל שעשר דורות מנח ועד אברהם היו **מכעיסים לפניו** ולא הי' אחד מהם שיהלך בדרך ד' ומ"מ לא היו נענשים אנשי סדום על כך שחיסרו קיום מצות הליכה בדרכי ה' רק למעלת ארץ ישראל נענשו ונתבעו על חסרון ההטבה

סימן נו

חשיבותו של חינוך

בי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו אחריו [יח, יט]

קודש כראוי ולזה כפרא אדם? והרי אם עשו הם תשובה כראוי הם במעלה גדולה: "התשובה מקרבת את הרחוקים אמש היה שנוי לפני המקום והיום הוא אהוב ונחמד" [רמב"ם תשובה פ"ז ה"ו], ואמרו מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו'.

אמנם ההבדל הגדול בין תרח לאברהם ובין יצחק לישמעאל הוא לא רק בהם אלא בעיקר כלפי דור ההמשך דאברהם שחי בדעת אמת כל ימיו הספיק והצליח לחנך את זרעו [שהוא יצחק שעליו נאמר כי ביצחק יקרא לך זרע] באור האמת וממנו יצא עם הנצח שחי ודבוק באמת. אבל תרח אמנם חזר בתשובה בסוף ימיו אבל **את ההמשכיות הפסיד** דמשפחתו [לבד מבנו אברהם ובניו אחריו] כבר לא ספגה ממנו את ידיעת האמת ולא הספיק **לחנך את בניו אחריו**. כן הדבר גם בהבדל הגדול שבין יצחק לישמעאל. יצחק שחי כל ימיו בדרך הטוב עמל כל ימיו לחנך את בניו אחריו בדרכו זו עד כי ראה לנגד עיניו קמה אומה ישראלית נצחית המורכבת מ"ב שבטי ק"ה הדבקה באלוקי אמת.

לא כן ישמעאל אחיו הנה אף שבסוף ימיו חזר בתשובה אבל הפסיד את האפשרות לחנך את זרעו אחריו בדרך הטוב

עיין רש"י דלמה הקב"ה מחבב את אברהם משום שמחנך את בניו לילך בדרכי ה' ונראה להתבונן בענין זה של חשיבות החינוך. דהנה המעיין במקרא בפרשיות אבותינו הק' ע"ה יראה גודל מעלתם מול דורם ומשפחתם [כגון אברהם מול תרח אביו וכל בני דורו כמבואר באורך במדרשים איך רדפוהו וביזוהו] ויצחק בן דורו של ישמעאל ובבית אחד גדלו ומ"מ מה גדול היה המרחק ביניהם כל ימי חייהם, הוא קדוש כעולה והוא **מצחק כפי כל המשמעויות שהסבירוהו חז"ל**.

והנה מצינו שחז"ל גילו לנו שתרח וישמעאל חזרו בתשובה בסוף ימיהם! ומעולם תמהתי מה באו חז"ל ללמדינו בדברים אלו? הלא זה ברור שחז"ל כל דבריהם ללמדינו באו ולא לפינו דעת והכי חשוב לנו לדעת שבסוף ימיהם ראו את חידלון חייהם ובאו לידי מסקנת האמת מה שאברהם ויצחק חיו אותה כל ימיהם בשלימות.

ונראה דיש כאן לימוד נוקב. דלכאורה מה הבדל יש א"כ בין אברהם אבינו לבין תרח אחר שגם תרח לבסוף הגיע לאמת הגדולה וכן מה ההבדל בין יצחק לישמעאל הלא גם ישמעאל לבסוף חזר בתשובה, ולמה לזה אנו מתייחסים בחרדת

דהמה התחנכו במה שראו את דרך אביהם כל ימיו ולכך נשארו בשיפלותם לדורות.

זהו המשמעות העמוקה של המקרא "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו אחריו", דזה עיקר גדול לאדם שיחיה חיים נכונים אשר יוכלו בניו ללמוד ממנו בחייו דרכי אמת וטוב ולא די לו לאדם שיכיר את האמת בסוף חייו שכן אף אם את עצמו הציל מ"מ את משפחתו ואת המשכיותו הפסיד.

[שו"ר כרעיון זה ממש בס' בית הלוי עה"ת ס"פ בראשית בהג"ה שם הסביר בזה המקרא "אשרי איש ירא אלקים במצוותיו חפץ גבור בארץ זרעו דור ישרים יבורך", דמי שמנערותו ירא אלקים אז גם בניו אחריו הולכים בדרכו לא כן מי ששב בתשובה בזקנותו לא זוכה שבניו ילכו בדרכיו עי"ש וזהו כמש"כ].

רעיון זה נראה שיש להכניס במאמר חז"ל על כמה אנשים שחטאו בחייהם ואשר בסוף ימיהם חזרו בתשובה ועליהם **בכה רבי ואמר**: יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים [ע"ז י, ב; יז, ב; יח, א] [ואשר בפשטות הכונה בבכיותו של רבי שהתרגש למאוד שמה שאנשים אחרים רוכשים וקונים חלקם בעוה"ב בהרבה שנים ומאמץ רב אלו האנשים זכו בזאת ברגע אחד, ויעו"ש במהרש"א שפי' אחרת דבכה רבי שאם כה הרבה זכו ברגע אחד של חייהם כמה יכלו להספיק בזמן רב של תשובה].

ולדרכינו יש לומר בטעם בכייתו של רבי. דאמנם האנשים הללו זכו לחזור ברגע אחד בתשובה ונשמתם ניצלה לחיי העוה"ב אבל כיון שבחייהם לא זכו לנהוג בדרך האמת הרי לא הספיקו לחנך גם את משפחתם בדרך הנכונה ועל דא יש לבכות דאמנם את "עולמו" קנה בשעה אחת אבל את עולמם של בניו אחריו לא זכה להעביר דרכו ועיקר גדול הוא בחיי האדם "למען אשר יצווה את בניו אחריו".

וכרוח הרעיון הזה אפשר גם להסביר יפה את אמירת אברהם אבינו לפני הקב"ה [טו, ב]: "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי" וגו', וכבר עמדו ע"ז [עי"ש במלבי"ם שתמה "היתכן אברהם אבינו ראש המאמינים מסתפק ח"ו בדבר ד' שהבטיח לו מכבר ג' פעמים שיהיה לו זרע כמש"כ ואעשך לגוי גדול, לזרעך אתן את הארץ, ושמתי את זרעך כעפר הארץ] ומה טוען מה תתן לי? וכתב הספרנו והמלבי"ם שטענתו היתה דאף כי ודאי יוולד לו זרע אולי הדבר יהיה לעת זקנותו או אף אחר מותו [עי"ש בדבריהם וכעני"ז בב"ר פרשה מד סי' ט' אמר א"א אם אני עתיד להעמיד בנים ולהכעיסך מוטב אני אלך ערירי].

וביאור דברי אברהם אבינו הוא שחשש שאם יהיה כן **הלוא לא יוכל לחנכו כראוי** ולהעמידו ולחנכו בדרך האמת שזכה לה ברוב עמל נגד כל טעות העבודה זרה והדעות הכוזבות אשר שלטו בכיפה בכל העולם ובלא בן כזה שימשיך דרכו דרך האמונה בבורא עולם מה הנאה יש לו בזרע ובבנים הרבה והלא מטרתו להעמיד ולהקים

אומה היודעת את ה'. וע"ז הבטיח הקב"ה שיזכה לזרע ברוך שיוכל לחנכו בדרך הנכונה.

סימן נז

מצות חינוך לגוניה

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו

ג] ונראה דחייב זה הוא חיוב כללי לדאוג לחינוכו הרוחני של הבן ואינ"ז שייך לגיל מסוים ואמנם האמור בגמ' בגילאים אלו היינו לענין לייסרו ולהוכיחו וע"ז אמרו חז"ל שאלו הגילאים הנכונים לתוכחה וייסור ומ"מ לדאוג לחינוכו הכללי ללכת בדרך ה' זה חל על האב בכל גיל גם כשהבן קטן וגם לאחר י"ג וכן אח"כ. [ויתכן שזהו מה שנאמר בראש הפרשה באברהם אבינו "ויתן אל הנער וימהר לעשות אותו" ופירש"י בשם חז"ל שהכונה לישמעאל לחנכו במצות, ואע"פ שהיה כבר גדול ואין נוהג בו מצות חינוך הרגיל מ"מ יש בהא דין השני של חינוך הכללי לייסרו וללמדו לילך בדרך ה' וזה נוהג גם בגדלותו כדברי הגמ' בקידושין הנ"ל].

ומצינו ברכנו מנוח [פ"ב מהל' שביתת עשור ה"י] דתרי חינוכי הוו חד לעינוי וחינוך להשלמה, חינוך להשלמה הוא חיוב חינוך דרבנן ככל חיובי חינוך שחייבו חכמים שהקטן יקיים המצוה בשלימותה אבל חינוך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב

א] כתב המשך חכמה כאן הנה חינוך מצוה לבנים במ"ע לא נזכר רק עשה דולמדתם את בניכם הוא בת"ת ואמרו דהאב חייב לחנך את בניו במצוות, ומקור מצות חינוך במ"ע מקורו בזה הכתוב מא"א שצוה את בניו בקטנם על המצוות וקרא דחנוך לנער ע"פ דרכו הוי מד"ק אבל עיקר [מקור הדין] הוא מא"א עכ"ל.

ב] והנה בתלמוד מצינו מצות חינוך בחובת האב לחנך את בנו הקטן שכשמגיע לגיל חינוך מוטל עליו לדאוג שיתחנך בקיום המצוה כמשפטה וכגמ' [סוכה מב, א] קטן היודע לנענע לולב חייב אביו לקנות לו לולב ועוד [ונפק"ל מקרא דחנוך לנער ע"פ דרכו] ומצוה זו מסתיימת כאשר הקטן מגיע לגיל יג ומתחייב בעצמו במצוות התורה. וגדר מצות חינוך זו הוא שהקטן יקיים בפרטות ובדייקנות האפשרית לו קיום מצוה כמו גדול. אמנם מצינו עוד בגמ' [קידושין ל, א] שיש חיוב לאב על בנו משיתסר עד כ' ותרת"י או מי"ח עד כ"ד ופירש"י שם ב' פי' דקאי על חיוב נישואי הבן או ללמדו תוכחות וגם זה נפק"ל זה מקרא דחנוך לנער ע"פ דרכו.

חנוך לנער וכדי להכניסו לכנפי השכינה עיש"ה.

וכונתו דיש מצות חינוך לקיום המצוה בשלימותה ע"י קטן שהגיע לגיל חינוך וזהו מצוה שלימה כהילכתה. ויש עוד חיוב לחנכו מעט מעט להכניסו בדרכי המצוות אע"פ שעדיין לא מקיים הקטן מצוה בשלימותה. וכ"ז נכלל במצוות חנוך לנער ע"פ דרכו. ונראה דכל זה מבוסס עפ"י ד הגמ' בקידושין הנ"ל שיש גם גדר של חינוך בתוכחה לבן גם אחר גיל י"ג וכמש"נ לעיל שזה גדר כללי לדאוג שילך בדרך ה' [אלא שלענין פרט של תוכחה ויסור קבעו זמנים האמורים בגמ' י"ח עד כ"ב כו' שהם הראויים לענין זה לפי תכונת הבן] אבל לענינים אחרים בדרכי ה' מצווה האב לחנכו בלא הגבלת גיל ומזה מוכח שגם לפני"כ יש גדר הכללי של חינוך כמש"כ רבנו מנוח שיש לאב לדאוג שהבן יתרגל קימעה

קימעה בקיום המצוות אע"ג שלא הגיע לגיל שיכול לקיים המצוה בשלימותה. ואבהון דכולהו חיובים אלו הוא המקרא שלנו האמור בא"א כי ידעתיו כו' וכמש"כ המש"ח הנ"ל. [ועי' מש"כ בסברא דשמעתתא עמ"ס [ברכות ס' כז] ובעבודת משא על הרמב"ם תנינא עמוד קצד].

ד הנה איתא בפוסקים מי שבנו נעשה בן י"ג בר מצוה צריך האב לברך ברוך שפטרני מעונשו של זה, ופי' המג"א [ס' רכה סק"ה] ענין הברכה: לפי שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן משום שעליו מוטל לחנכו ועתה נפטר מזה. עכ"ד. וצ"ב דהלא אמנם נפטר האב מחיוב חינוך הפרטני בכל מצווה דמעתה הבן מחויב במצוות בעצמו אבל עדיין האב לא נפטר מהחיוב הכללי לראות שילך בנו בדרך ה' הנכונה ואף מצווה להוכיחו בגיל בוגר יותר כד' הגמ' הנזכר? וצ"ע.

סימן נח

חיוב חינוך לקטנים

וכן בדף מו, ב דהכונה דהגדולים שומטין את לולביהן של הקטנים, וכתב לבאר [שם ד"ה תינוקות דוקא] "שלא הוקצה **למצוה גמורה** אבל של גדולים שהוקצה **למצוה גמורה** אסורין כל היום משום דאיתקצאי למצוה" עכ"ל רש"י, ותוס' במשנה [מה, א] חלקו על רש"י וכתבו דאין לחלק בין לולב של גדול ללולב של קטן לדין איתקצאי למצוה. ולכאורה י"ל דפליגי הם לשיטתייהו

א ידוע שנחלקו רש"י ותוס' בגדר חיוב קטן בחינוך, דלרש"י [ברכות מח, א] קטן אף שהגיע לחינוך אינו נחשב הוא עצמו "בר חיובא" שהחיוב דרבנן הוא רק על **אביו** לחנכו. אמנם דעת תוס' שם דחיוב חינוך אחשביה לקטן עצמו בר חיובא.

ב והנה נחלקו רש"י ותוס' בסוכה בביאור דברי המשנה [מה, א] "מיד התינוקות שומטין את לולביהן", דרש"י פירש במשנה

דלרש"י דאין הקטן עצמו בר חיובא בחינוך שפיר קאמר רש"י דלולב של הקטן "לא הוקצה למצוה גמורה" היינו דאין כאן קיום מצוה שלו ולכן לולבו לא איתקצאי למצוה ואילו לתוס' דהקטן עצמו הוא בר חיובא אין לחלק בין הקצאת לולב של גדול ללולב של קטן דשניהם איתקצאי למצוה ויל"פ.

ג] וכמחלוקת זו בין רש"י לתוס' במס' ברכות בגדר חיוב חינוך מצינו שנחלקו הרמב"ן והר"ן [מגילה יט, ב] על הא דפליגי רבי יהודה ורבנן אם קטן כשר לקריאת המגילה [דלר"י הקטן מוציא י"ח ולרבנן לא] דתמהו הראשונים שם הלוא בע"כ איירי בקטן שהגיע לחינוך וא"כ מ"ט דרבנן דקטן אינו מוציא את האחרים [ובתוס' שם תירצו דקטן במגילה הוי תרתי דרבנן ואינו מוציא מי שהוא חד דרבנן] ובר"ן שם [דף ו: בדפי הרי"ף] הביא בשם הרמב"ן לבאר: "דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה ידידה אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצות כל עיקר, ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס" [ועוד הוסיף הרמב"ן: "ומה שאמרו בברכות בן מברך לאביו כבן גדול איירי" עכ"ד הרמב"ן שהביא הר"ן] והשיג עליו הר"ן "לא ניחא לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצוות אפילו מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוי והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצוות כנשים דמחייבין להו נמי בהאי משום דאף הן היו באותו הנס אבל מאן דלא שייך בו חיובא

היכי מחייבין ליה משום הכי, לפיכך נראים דברי התוס' עיקר" עכ"ד הר"ן [והיינו דדעת תוס' דקטן נחשב בר חיובא וכדבריהם [בברכות מח, א], אלא דקטן שהוא תרי דרבנן לא מוציא מי שהוא חד דרבנן] [וע"ע בר"ן [קידושין לא, יג, א] בדפי הרי"ף שהביא שם כהסבר הרמב"ן ולא סתרה].

ושיטת הרמב"ן כתובה היא בדבריו במלחמות פ"ג [בדף יב בדפי הרי"ף] שם מסביר דעת רבנן שקטן לא מוציא גדול משום שאינו מצווה בעצמו בדין חינוך, וכן בחידושיו [קידושין לא, א] וז"ל: "ואני אומר דטעמא דקטן לרבנן משום דחינוך מצוה דאב הוא ולדידיה חייבו רבנן וקטן לאו בר מעבד מצוה הוא וזה דבר נכון וטעם יפה" עכ"ל.

[והסבר הרמב"ן] בדעת ר' יהודה שקטן מוציא אחרים במגילה לא מוזכר בבירור בחידושיו הנ"ל רק בר"ן במגילה הנ"ל הביא דהוא משום דאף הם היו באותו הנס].

ד] ומצינו עוד פלוגתא ברבותינו הראשונים בדין חינוך אם קטן המתחנך צריך לקיים את המצוה כגדול, דהריטב"א בחידושיו [סוכה ב, ב] כתב דקטן צריך לחנכו במעשה מצוה באופן שגם גדול יכול לצאת בה כדינה ומוכיח זאת ממה שרבי יהודה המכשיר סוכה מכ' אמה הוכיח כשיטתו ממה שהלני המלכה חניכה בניה בסוכה כזו אלמא שחינוך דקטן הוא רק כשמקיים מצוה בשלימות באופן שגדול יוצא בה חובתו. עכ"ד.

ואמנם מצינו דעה שלכאורה חולקת ע"ז שכן הראב"ן כתב דקטן יוצא ידי חינוכו בד' מינים שאולים אפי' ביום הראשון ששאל פסול לגדול, אלמא לדידו דין חינוך מתקיים גם כשהקטן מקיים המצוה בצורה שגדול לא היה יוצא בזה ידי חובה.

ה] ויש שכתבו שב' פלוגתות אלו בדין חינוך תלויות זה בזה, דאם אמרינן שהקטן עצמו בר חיובא בדין החינוך א"כ מסתברא שהקטן צריך לקיים את מצוותו כדין דכשם שגדול שהוא בר חיובא מה"ת צריך לקיים חובתו כמאמרה בשלימות הכ"נ קטן שהוא בר חיובא מדרבנן צריך לקיים המצוה באופן שזה ראוי אף לגדול, ואמנם אי נימא שחיוב חינוך מוטל רק על האב לחנכו והקטן עצמו אינו בר חיובא, י"ל דכל גדר מצוות האב בחינוך הוא להרגיל את הקטן למצוות למען יהיה רגיל בהם כשיגדל וחובה זו בחינוך בנו מקיים הוא אף אם יעשה הקטן פעולת מצוה שאין בה משום קיום מצוה [הראוי לגדול לצאת בה].

כ"כ בשו"ת אבן ישראל להגרי"י פישר ז"ל [ח"ז סי' ג], ובס' משנת יעבץ לגר"י זולטי ז"ל חלק או"ח סי' ע].

ו] ואם כי הדברים הללו יכולים להתקבל בסברא מ"מ אינם מוכרחים כלל ולא עוד אלא שאנו רואים בדברי הראשונים עצמם שסברו דאין הדברים תלויים זה בזה כלל. שהרי הריטב"א עצמו שכתב [סוכה ב, ב] דקטן המקיים מצות חינוך צריך לקיימו בשלימות כגדול איהו עצמו ס"ל בחידושיו [מגילה יט, ב] כדעת רש"י והרמב"ן דחיוב

חינוך הוא רק על האב [וז"ל שם: "הנכון דקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצוות כלל ואפי' מדרבנן אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות ולפיכך אינו ראוי להוציא אחרים אפי' במצוות דרבנן שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן עכ"ל] הרי דלא תלוי זה בזה כלל.

והטעם בזה הוא דהריטב"א בסוכה מסביר שיטתו דצריך הקטן לקיים מצות חינוך בשלימות כגדול "מקרא מלא דבר הכתוב חנוך לנער ע"פ דרכו, וגדולה מזו אמרו במס' עירובין גבי זמן בי"ה ליטעמיה לינוקא דלמא אתי למיסרך עכ"ל. הרי ביאר לן הריטב"א טעמו דהקטן צריך לקיים מצות חינוכו כגדול דלמא אתי למיסרך היינו שלא יעשה מצוותיו עתה בצורה משובשת שמא יבוא לעשותם כך גם בגדלותו וזהו מה שמביא הריטב"א קרא דחנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה [וכפירש"י שם במשלי "דרך שכל ימיו יהא מתנהג בו חנוך לו בנערותו"], ועל כן מובן שאפי' אם החינוך קאי רק על האב והקטן אינו בר חיובא כלל [וכפי שאכן ס"ל לריטב"א במגילה הובא לעיל], מ"מ צריך האב להרגילו בעשיית המצוה הצורה נכונה ושלימה כך שגם גדול היה יוצא בה ידי חובתו ולא בצורה משובשת שמא יבוא לעשותה כך גם כשיגדל.

וכן להיפך מצינו בשיטת הרשב"א [מגילה יט, ב] דס"ל דקטן נחשב בר חיובא משום מצות חינוך ודלא כרמב"ן וריטב"א ובכ"ז כתב שם דמה שקטן אינו יכול להוציא מחוייב מדרבנן כמותו משום

"דמצוות חינוך קילא טפי משאר חיובי דרבנן שהיא לחומרא להרגילו קודם זמנו כדי שיהא רגיל במצוות כשיגיע זמנו וכענין שכתוב חנוך לנער כו' ורק בחומרא דברכת המזון שהחמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו יכול הקטן להוציא דחד גווני חיובי הוא" עכ"ל. [וכ"כ שם בדכ"ב] הרי דס"ל לרשב"א דחיוב חינוך הוא סוג חיוב דרבנן קיל טפי משאר חיובי דרבנן שכן כל ענינו אינו חיוב בעצם אלא רק להרגיל הקטן למצוות לזמן חיובו כשיגדל ומ"מ קאמר דחיוב קיל זה מחשיב את הקטן לבר חיובא אלמא דאפשר לסבור דדין חינוך הוא רק כדי להרגיל את הקטן ובכ"ז להחשיבו בעצמו כבר חיובא ומוכח דאינו תלוי זה בזה.

[וההערה זו תחול גם ובעיקר על דברי הספר משנת יעבץ [או"ח סי' ע] שכ' בדברי הריטב"א בסוכה דטעמא דהקטן צריך לקיים המצוה בשלימות כגדול משום דאיהו עצמו בר חיובא עי"ש וכאמור, דבריו תמוהים שהריטב"א עצמו מנמק שם בסוכה טעמו "דלמא אתי למיסרך" וכמשנ"ת, ועוד דהריטב"א עצמו ס"ל דהקטן אינו בר חיובא בחינוך וכמו שהבאנו דבריו לעיל].
[ז] וכיון דראינו שטעמו של הריטב"א בסוכה שקטן צריך לקיים המצוה

בשלימותה משום דאתי למיסרך, נראה לומר דכו"ע מודים לסברתו זו [וכן לראיתו של הריטב"א מסוגיא דסוכה ב, ב] ומה שהראב"ן כתב דקטן יכול לצאת בד' מינים שאולים [אף ביום הראשון דגדול לא יוצא י"ח בשאול] הוא דס"ל דרק כאשר המצוה פסולה בגופה וניכר פסולה כסוכה למעלה מכ' אמה [דאיירי בה הסוגיא בסוכה] אז יש חשש שמא אתי למיסרך אם נחנכנו במצוה פסולה כזו משא"כ בפסול "שאול" שאינו בגוף החפץ ואינו ניכר לכל פסולו יתכן דבהא אין חשש שמא אתי למיסרך.

ובזה ניחא לבאר מה שהמשנ"ב הביא בהל' ציצית [בסימן יז סק"ט] דצריך שיהיה בציצית של הקטן כשיעור כדי להתעטף בו ראשו ורובו וכ"כ בהל' ארבעת המינים [סי' תרנז] דבמצוות חינוך בעינן ד' מינים הראוי לצאת בו גדול [וזהו כדעת הריטב"א] ומאידך כתב בסימן תרנח [סי' אות כח] בשם כמה מהאחרונים דמצות חינוך מתקיים גם בד' מינים שאולים וכ' שם דכ"ה דעת המרדכי וראב"ן, ולכאורה סתו משנתו? ונראה דחילק המשנ"ב כמש"כ. [עוד בענין זה עי' בס' סברא דשמעתא עמ"ס ברכות סי' מ מש"כ גם בשיטת הרמב"ם בענין זה].

ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאוד. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו בלה ואם לא ארעה [ית, כ-כא]

"מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אוכדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה.. ושקול

[א] נראה הביאור בפסוקים אלו, על פי מה שכתב הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"ב]:

בעצמו וה"ק כאן, אם אכן כך הדבר כפי הצעקה שבאה אליו ע"י המקטרגים הטוענים שעונותיה של מדינת סדום מרובין על זכויותיה "ואז אעשה כלה" בכולה ואם אראה בעצמי בשיקול דעתי שאין זה כך "אדעה" איך להעניש הרשעים אבל לא אעשה כלה בכולה. [וע"ז אכן היתה תפילת אברהם וטענתו שלא יאבד ה' את סדום כולה אלא להציל את המדינה כולה ורק יעניש את הרשעים].

[ויעוי' מש"כ [לעיל יא, ה בסי' לח] בדור הפלגה שכתב ג"כ כהאי לישנא "וירד ד' לראות את העיר ואת המגדל", שהביאור בזה למידת הדין של הקב"ה כששוקל חטאי האדם כלפי חטאי אותה העיר והמדינה ואף שם שקל הקב"ה לראות אם חטאי בוני המגדל רבה לעומת חטאי תושבי העיר כדי לידע איך להענישם].

זה אינו לפי מנין הזכויות והעוונות אלא לפי גודלם יש זכות שהיא כנגד כמה עונות ויש עון שהוא כנגד כמה זכויות ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות והוא היודע האיק עורכין הזכויות כנגד העונות עכ"ל.

וזהו מאי דכתיב [פסוק כ] "זעקת סדום ועמורה כי רבה" היינו שעונותיהם מרובין מזכויותיהן [כמו שלמד הרמב"ם דבריו הנ"ל ממילים אלון וגם "כי כבדה מאוד" היינו שעונותיהם שהכריעו זכויותיהם משום דהן היו עונות כבדות וגדולות] ואין הולכין בשיקול זה לפי מנין אלא לפי גודלם כמש"כ הרמב"ם].

אמנם כיון שאין שיקול זה נעשה אלא בדעתו של קל דעות ואף לא ע"י בי"ד של מעלה או שאר מלאכים ומקטרגים הנה אומר הקב"ה "ארדה נא ואראה" היינו שזה כינוי למידת שיקול דעת קל עליון

ארדה נא ואראה הכצקתה

הוא על מדינת סדום לידע אם עונותיהם כבדו וגדלו מזכויותיהם וע"ז גילו לנו חז"ל משקלו של קל דעות שרשעות זו שעשו לאותה ריבה אחת היא גרמה להם בסופו של חשבון להכריע חשבונם לרעה ולאבדון דמשקלו של קל דעות אינו לפי מנין עוונות אלא לפי גודלם ואיכותם לפי משקלו הזך, ונמצא דתיבת צעקתה קאי על המדינה כפשוטו אלא דחז"ל בדרשתם מגלים את עומק דין חשבון של הקב"ה וצורת משקלו. וזהו נמי הביאור בדברי רבותינו שאמרו בגמ' [גיטין נח, א] מעשה אדם אחד

[ב] רש"י הביא ב' פירושים לתיבת "הכצקתה": א] של המדינה. ב] צעקת ריבה אחת שהרגוה במיתה משונה על שנתנה מזון לעני עכ"ל. ונראה לבאר דאין כאן ב' פירושים שונים אלא הכל הוא דבר אחד, עפ"י מה שהבאנו לעיל מהרמב"ם דמדינה שעונותיה מרובין מזכויותיה מיד נאבדת ואין שקילה זו לפי מנין הזכויות והעוונות אלא לפי גודלם, והיינו דיש פעמים שעוון מסוים גדול הוא בעיני המקום להכריע משקל עוונם. ומעתה זה הביאור בכתוב הכצקתה דבאמת הנידון

חמור מאוד ושנאוי בעיני המקום יותר מעבירות חמורות להעניש הרבים בעבורו בשביל שאין חוששין לו כלל", ודבריו קילורין לעיניים ואין לזוז מהן, והיינו דמזה שרואים שמעשה רע כזה הכריע אותם למנין רוב עוונות יותר מהרבה עונות שמפורשים בתורה י"ל דמשקל קל דעות שונה הוא מהשגתינו דעבירה כזו שלא כתוב בתורה חמורה בעיניו ית' יותר מאחרות שכ' בתורה.

שנתן עיניו באשת רבו כו' ועל אותה שעה נתחתם גז"ד [ואמרי לה על שתי פתילות בנר אחד] ונראה דאין הביאור דרק בגלל מעשה רע זה נגזר דינם אלא דמשקלו של קל דעות הוא שהכריע שרשעות גדולה זו הכריעתם למנין שאר עונותיהם למהוי רוב וממילא נגזר דינם לאבדון. ועי"ש בהגהת ר"י עמדין שכתב: "מכאן נראה ברור שיש עון שאינו מפורש ומבואר בשום מקום והוא

סימן נט

ביאור בקשות אברהם אבינו לפני הקב"ה בענין חורבן סדום

הכצעתה הבאה אלי עשו כלה כו' [יח, כא]

ודאי [המדינה] נחרבת והצדיקים ודאי יוצאים ממנה ונצלים כמו שעשו לסדום דאף תספה צדיק עם רשע, ואם נמצאה המדינה ההיא צדקת אין מחריבין אותה אלא שהקב"ה נפרע מהרשעים שבה מכ"א וא' לבדו". עכ"ל שם.

ובסיום ה"ב כתב "וא"ת א"כ כיון דסדום עונותיה מרובות למה הקב"ה היה מוחל להם בשביל החמישים צדיקים כיון שהדין נותן שנאבדת וי"ל מפני תפילת אברהם היה מוחל אע"פ שאין הדין כן עכ"ל.

מבואר ברמב"ם [לפי ביאור הלח"מ] דכאשר דנים על מדינה ונמצא שעוונותיה מרובין [שרוב אנשיה חטאים וחייבים] מיד המדינה נחרבת והצדיקים שבה יוצאים ממנה וניצלים, וזה נלמד מטענת א"א

כתיב [יח, כג-כו]: "ויאמר אברהם האף תספה צדיק עם רשע אולי יש נ' צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה. חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע.. השופט כל הארץ לא יעשה משפט. ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם".

[א] ז"ל הרמב"ם [פ"ג מהל' תשובה הלכה א-ב]: "כן המדינה אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עונותיהן ה"ז צדקת ואם היו עונותיהם מרובין ה"ז רשעה. מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה.

וכתב הלח"מ שם בה"א: "דין את המדינה כולה אם עונותיה מרובין אז

בכתוב "אף תספה צדיק עם רשע" [שא"א הבין בדבר ה' "הכצעקתה כלה" שאכן כונת הבורא לכלות את כל סדום הרעים עם הצדיקים שבה, וכ"כ האוה"ח בפסוק [כג כה] וע"ז טען שזה לא יתכן לפי משפטי הצדק של הקב"ה ואכן הסכים עימו הקב"ה שלא יכלה את הצדיקים שסדום אלא הם ינצלו] ואם זכויותיה מרובין אינה נחרבת [אף שהרשעים שבה ייענשו].

ב] ובקשת א"א מהקב"ה היתה כפולה ושני הבקשות הללו ביקש שלא מן הדין אלא ממידת החסד והרחמים: א] שגם אם יש הרבה רשעים בסדום שצריכה מן הדין להיחרב ביקש שלא תיחרב כיון שיש בה כמה צדיקים וע"ז ענה לו הקב"ה "אם אמצא נ' צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם" היינו שלא יחריב את המקום כפי הדין שהיה צריך להחריבה. ב] ביקש והתפלל א"א על אנשי סדום הרשעים למחול להם [כלשון הלח"מ] היינו להמתין ולהשאירם בחיים ושלא יכלו עדיין.

וכ"כ כמה מהמפרשים עי' ברמב"ן עה"ת [יח, כ] "עמד אברהם בתפילה ותחינה לפניו למחול להם" ובפסוק כג "אמר אברהם כי הגון וטוב הוא שישא לכל המקום למען החמישים הצדיקים". וכ"כ רבינו בחיי "שא"א התפלל על הרשעים בסדום לבלתי השחיתם".

ובאור החיים [כג, כה]: "ולו יהיה שכונתך לומר שתעשה אופן למלט הטובים שבהם כמו שעשה ללוט שהוציאו החוצה, עודני טוען על זה אולי יש שיעור חמישים

צדיקים האף תספה הרשעים ולא תוציא הרשעים מקרבה", ומדגיש שם שמה שביקש להציל צדיק ורשע אינה אלא בקשת רחמים.

ומצינו על ענין זה דברים נכבדים בדברי רבינו הנצי"ב בפתיחתו לפירושו עה"ת וז"ל: האבות מלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשר עוד היו ישרים היינו שהתנהגו עם אומה"ע אפי' עובדי אלילים מכווערים מכל מקום היו עימם באהבה וחשו לטובתם באשר היא קיום הבריאה כמו שאנו רואים כמה השתטח אברהם אבינו להתפלל על סדום אע"ג שהיה שונא אותם ואת מלכם תכלית שנאה עבור רשעתם כמבואר במאמרו למלך סדום מכל מקום חפץ בקיומם.. עכ"ל [עי"ש שהאריך עוד].

ג] ואמנם צ"ב דמשמע מדברי הנצי"ב שדרכם הישרה של האבות בהתנהגותם עם הסובבים אותם דרכה של תורה היא ומתאימה ודאי להליכות הראויות ללימוד מהם ולכאורה הרי קיי"ל דלגבי גויים [שאינם במלחמה עימנו] מעלין ולא מורדין היינו שאם הם בסכנה איננו מצילין אותם אף שלא גורמים בישירות למיתתם [רמב"ם פ"ד הי"א מהל' רוצח], וא"כ לכאורה אם אין מצילין אותם ק"ו שלא נתפלל עליהם להצלתם.

וביותר הדבר תמוה מה שהתפלל אברהם אבינו על סדום להצילם, ומשמע מדברי הנצי"ב הנזכר שהיה זה הנהגה ראויה לעשות כן [ויש לנו ללמוד מזה] וזה

תמוה לכאורה מה הענין להתפלל על מדינת רשע כזו שתתקיים והרי כל רגע הם פועלים רשע ועולות נוראות באכזריות גדולה ולהתפלל על כך שהקב"ה ימתין מלעונשם אין לך אכזריות גדולה ממנה. ובשלמא על רשע שכל חטאו הוא בעבירות **שבין אדם למקום** שייך לומר להתפלל עליו שיחזור בתשובה [וכדברי ברוריה [ברכות י, א] בעי רחמי עליהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם], אבל רשע שמצער את הבריות באכזריות ואינו חפץ לשמוע מוסר ולשנות דרכו לטובה אין לך אכזריות גדולה הימנה להשאירו בחיים כל רגע כך שיכול להמשיך בדרכו הרעה לפעול עוול ורשע וצ"ב.

וראיתי הסבר שכיון דאנשי סדום לא עשו כל פשעיהם אלא רק למי שבא לגבולם כיון שלא רצו לחלק את השפע שבמקומם עם אורחים נמצא שלא נחשבו כרוצחים ורודפים ומזיקים כבעלמא ושפיר יש מקום להתפלל עליהם להאריך אף וחרון מהם עד כי יחזרו בתשובה. והנה אף אם זה נכון באנשי סדום אינו מעלה ארוכה באנשי דור המבול שלפי"ד חז"ל במדרשים היו רשעים בכל עניני בין אדם לחבירו כרציחה וגזילה ואצליהם לא הי' זה רק כאנשי סדום ומה תביעה היתה על נח שלא התפלל על דורו להאריך אף עליהם, ואיך שייך לחמול עליהם ולהפעיל מידת החסד על רשעים אכזריים אלו וכמש"נ

ד] והנה לכאורה מצינו בזה מחלוקת הראשונים אם הנהגתו של אברהם אבינו בהא לבקש רחמים על הרשעים הנהגה של מצוה היא וראויה שכן בתוס' [יומא כח, א]

כתבו על מה שהשכים אברהם להתפלל על הצלת סדום "שלא היה אברהם בזה שליח מצוה כי לא היה חפץ הקב"ה שישא רינה ותפילה בעדם" עכ"ל. דעתם שתפילת א"א על הצלת סדום אינה לרצון לפני השי"ת.

ומן הנראה זהו שלא כדברי הנצי"ב דדאגתו של אברהם לטובתם של הרשעים היתה נכונה, ובפשטות זה מן הטעמים שכתבנו לעיל דרשעים כאלו כשם שאין להצילם אין להתפלל עליהם ואדרכא מן הראוי שישמדו במהרה ותיפסק אכזריותם כלפי שאר הבריות וכלויים היא קיום מידת הרחמנות.

ה] אמנם דברי תוס' הללו אינם מוסכמים שכן מצינו בכמה מקומות שהזכירו תפילת אברהם על סדום לשבח, וכמש"כ רבותינו בב"ר [פ' לך לך לט, ו] ויותר מפורש [פ' צו י, א]: "בשעה שעמד אברהם אבינו לבקש רחמים על הסדומים על כך נאמר "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלקים שמן ששון מחברין" מנח עד אצלך עשרה דורות ומכלם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך [בשכר שבקש רחמים על הסדומים] הרי שהשתבח אברהם אבינו בכך שביקש רחמים על הסדומים וקבל שכר על כך. וכן יעויין ברבינו בחיי ריש פרשת נח [עה"פ "עשה לך תיבת עצי גופר"] שכתב: "כאן הבן שואל: כיון שהיה נח צדיק תמים והוא המוצא חן בעיני הקב"ה למה לא היה מתפלל על בני דורו ויחזרם למוטב כמו שמצינו באברהם אבינו כי מיד שהודיעו השי"ת פורענות של סדום שהיו רשעים גמורים התפלל עליהם כמה פעמים לבלתי

השחיתם, וכן היה מנהג הראשונים והנביאים שהיו נגשים אל ה' להתפלל לפניו על בני דורם וכן ראוי לכל פרנס הדור להתפלל על הדור" [עכ"ד].

וכבר הקדימו בס' הזוהר פרשת נח להסביר מה שהמבול נקרא ע"ש נח [כמש"כ בישעיהו נד, ט "מי נח"] הוא משום שהיתה תביעה על נח שלא התפלל על דורו כדרך שאברהם אבינו התפלל על סדום, וע"ע בשו"ת הרדב"ז [ח"ו סימן ב אלפים רצד]: "כבר ידעת שאין הקב"ה חפץ שילמדו על בניו קטגוריא.. ורוצה שהצדיק יתפלל על הדור כמו אברהם אבינו ולא כאשר עשה נח ולכן כתיב מי נח על שמו עי"ש באורך.

ויתכן דדעת התוס' ביומא הנ"ל הוא שיש לחלק בין אנשי סדום שהרעו לאחרים באכזריות ואין להתפלל עליהם מפני האבדון לבין דור המבול שלא התנהגו בדרך רעה כזו [אף שהיו אנשי חמס] ועליהם יכל נח להתפלל שימתין להם הקב"ה עד שיחזרו בתשובה ועל כן נתבע נח וצ"ע אם אפ"ל כן כי מבואר בכ"מ שגם דור המבול הרעו הרבה.

[ו] והיה אפ"ל שלא יסתרו הדברים, דהלא אברהם אבינו ביקש ג' דברים מהקב"ה בענין חורבן סדום, א] שינצלו הצדיקים שבעיר ויוציאם משם כמו לוט. ב] שהעיר עצמה לא תיחרב כפי שהיה צ"ל ע"פ הדין, וג' שאף הרשעים לא ימותו מיד ויחכה להם. וי"ל דדברי תוס' ביומא אמורים על הבקשה של א"א על הרשעים עצמם שיחכה

עימם ה' ולא ימהר להשחיתם עתה, על כך כ' תוס' שזה לא היה לרצון ה'. אמנם דברי המשבחים תפילת ובקשת א"א זה אמור על הבקשות האחרות שביקש על העיר עצמה שלא תחרב וכן על הטובים בעיר [ביחס לרשעים שבה] אך לא משמע כן בלשונות הזוהר והבחי' והנצי"ב הנ"ל שמשמע מדבריהם שמשבחים תפילת א"א על רשעים שבסדום שינצלו. וע"כ צע"ע בזה.

*

ובדברי התוס' ביומא הנ"ל צ"ב שכתבו "שא"א ישא רינה ותפילה בעדם" מהו האי "רינה" שהזכירו הלוא רק תפילה נשא בעדם? ואמנם מצינו שלשון תפילה כוללים י' סוגי לשונות ובהם רינה כדאיתא במדרש רבה [ואתחנן ב, א] וכ"ה בירושלמי [ברכות פ"ד ה"א] עשרה לשונות של תפילה מצינו ובכללן לשון "רינה" [וכ"ה בבלי [יומא ע, א]: רינה, תחינה, בקשה וכן כתיב [ירמיהו ז, טז] ואל תשא בעדם רינה ותפילה, ומובא בגמ' [ברכות כו, ב], אך א"כ למה נקטו תוס' רק סוג של רינה? ויל"פ דבריהם דכונתם "ברינה" היינו לימוד זכות עליהם דמלבד מה שהתפלל עליהם גם לימד עליהם זכות וכ"כ רש"י [לקמן יט, א] שמא יוכל א"א ללמד עליהם סגוריא וכ"כ בספורנו [יח, כב] עה"פ "ואברהם עודנו עומד לפני ה'": "עומד לבקש רחמים ולבקש זכות" הרי דפעל ב' דברים תפילה ולימוד זכות.

חלילה לך להמית צדיק עם רשע [יה, כה]

מיוחדים לכך, שכן אע"פ שמבואר בכתוב המכסה אני וגו' שגילה לא"א שעומד להשחית את סדום מ"מ יתכן שלא גילה לו להדיא איך זה יהי' שכן איתא במ"ר [וירא, נ, ט] עה"פ כי משחיתים אנחנו "מלאכי השרת ע"י שגלו מסתורין של הקב"ה נדחו ממחיצתן קלח שנה עד שעלו כשליו את יעקב בחלומו כדאיתא במדרש בפ' וישלח וביו"ב ע. וכתב מתנו"כ שם "הסוד שאמרו להשחית את סדום והקב"ה לא גילה זאת אפי' לאברהם", וכנראה כונתו דאע"פ שנאמר לא"א שישחית את סדום לא אמר לו האיך יעשה זאת וזוהי יתבצע ע"י המלאכים.

[ומש"כ במדרש שמלאכים אלו נענשו להיות חוץ למחיצתם ותיקונם הי' רק ע"י יעקב אחר שנים הרבה יל"פ זאת שמצינו בס' [צל"ח בכרכות טו, ב וכדברי הגר"א ועוד] שאף נשמת הצדיק בדרכה לג"ע עוברת דרך הגהנום להוציא משם נשמות רשעים השייכים לשורש נשמתם והכ"נ מלאכים אלו של הצלת לוט שהי' בזכות אברהם תיקונם לעלות למקומם ע"י הצדיק יעקב נכדו של אברהם].

לא אשחית אם אמצא ארבעים וחמשה. לא אעשה בעבור הארבעים. לא אעשה אם אמצא שם שלושים. לא אשחית בעבור העשרים. לא אשחית בעבור העשרה [יה, כח-לב]

פירושו לא השחתה ולא יסורין, ועי"ש שמסביר הענין שאם הם עשרה לכל כרך

אף שמצינו בגמ' [ב"ק ס, א] כיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע ומה טענת א"א כאן חלילה לך להמית צדיק עם רשע? [הערת ס' נתיבות הקודש לרא"מ סלמון מחקוב], י"ל שדברי הגמ' בב"ק אמורים כשמידת הדין באה ע"י משחית שליח והוא אינו מבחין בין צדיק לרשע ולא כאשר הקב"ה בעצמו משחית שאז בודאי מבחין בין צדיק לרשע וכמו שבמצרים כשהכה מכת בכורות בעצמו ולא ע"י שליח הבחין בין זרע בכור לשאינו בכור כדברי רז"ל.

ויל"פ שא"א חשב שעלתה במחשבת הבורא להשחית את סדום בעצמו ואז בודאי שמשפטו להבחין בין רשע לצדיק וע"ז טען א"א חלילה לך היינו בעונש הבא מידך ממש שלא להבחין בין צדיק לרשע, וע"ז ענה הקב"ה שאמנם כאן אע"פ שאינו משחית בעצמו ושלח שליחים את המלאכים כמשחיתים והם לא מבחינים בין רשע לצדיק הנה לא די שהצדיקים שבה ינצלו [אם ישנם] הנה נשאתי לכל המקום בעבורם ולא ישחית את המדינה עצמה. אמנם יל"ע אם אכן הקב"ה גילה לא"א שהשחתת סדום תהיה ע"י מלאכים

כתב רבינו בחיי דלא אשחית פירוש, אבל אלקה אותם ביסורים, וענין לא אעשה

כדברי רש"י והם הרוב כתוב בהם לא
אעשה.

ויל"פ בדרך אחרת [לא כדרש"י והבחי
שענין המספר של הצדיקים הוא
כמספר י' צדיקים לכל כרך] אלא שמספרים
מד ומ' ול' הם מספר צדיקים כללי שיכולים
להגן על כל העיר דאיתא בגמ' [חולין צב, א]
ארבעים וחמש צדיקים יש שהעולם מתקיים
עליהם ואמרו שם שיש ל' צדיקים בא"י
וט"ו בבבל, אח"כ אמר רב יהודה שלושים
צדיקי אומות העולם שאומה"ע מתקיימים
עליהם עכ"ל. [והמהרש"א פירש הדברים
כפשוטו שהם צדיקים של אומות העולם].
ויתכן א"כ לומר שאברהם ידע מזה וביקש
בזכות אותם הצדיקים שנמצאים

בכל דור ואף אומה"ע מתקיימים בזכותם
ואף שאמרו בגמ' ששלושים מהצדיקים
נמצאים בא"י וט"ו בבבל יתכן שה"מ בזמן
חז"ל אבל בזמן א"א שמא ארבעים וחמש
צדיקים כולם בא"י, או עכ"פ ישנם מ' מהם
בא"י, וע"ז אמר לו הקב"ה לא אשחית אם
ימצאון מה ואם יהיו ארבעים מהצדיקים
הללו שיש בכל דור אז לא אעשה ואף אם
אין שם לא מהמד הצדיקים ואף לא מהמ'
צדיקים שמא ישנם מהשלושים צדיקים
שיש בכל דור אף אצל אומות העולם
ובזכותן ינצלו כולם וע"ז ענה הקב"ה שאכן
אם יהיו שלושים הצדיקים הללו שם "לא
אעשה" היינו לא אשחית ולא אלקה
ביסורין.

ויבואו שני המלאכים [יט, א]

פירש"י: ולהלן קראן אנשים והביא ב'
פירושים. ולפירוש הב' צ"ב למא
כאן בפרשת לוט שינה כ"פ שמתאר
כינויים בלשון מלאכים וכ"פ בלשון אנשים.

עוד ברש"י הזה, הנה כתוב אצל הגר [בפרק
טו] "וימצאה מלאך", ועוד ג"פ וכ' שם
רש"י [פט"ז פסוק יג] שהיתה רגילה
לראותם ולכן לא פחדה. הרי דהתגלו אצלה

בבחינת מלאך והיתה רגילה וצ"ע הרי כאן
רש"י כתב דמי שרגיל בהן כתוב אצלו
אנשים כאברהם ואצל הגר שרגילה בהם
ובכ"ז כתיב אצלה מלאך. [ואצל יוסף כתיב
"וימצאהו איש" "ויאמר האיש" והיינו
מלאך גבריאל ולפי רש"י צ"ל דהיה רגיל
במלאכים ולכן כתוב איש, ועי' ברמב"ן ר"פ
מש"כ שענין סוגי התגלות המלאכים פעם
בתור מלאך ופעם בתואר איש].

בערב

פירש"י מלאכי רחמים היו וממתינים
עכ"ל, הביאור בזה דאע"ג שהי'
מלאך גבריאל הממונה על הדין שבא להפוך
את סדום ולהענישם מ"מ אמרו בגמ' [ברכות

ד, ב] דגבריאל בשתיים יעופף, ועי"ש
במהרש"א שמידת הדין מתעכבת להעניש
אולי יחזור למוטב, ולכך גבריאל הממונה
על הדין לא בא להעניש כ"כ במהירות וזהו

לעשות הדין.

מש"כ רש"י דהיו ממתנינים ומתעכבים
האחד בא לגור וישפוט שפוט [יט, ט]

להם לוט הוא באומרו להם שיקחו את
בנותיו הפנויות שאין בזה דין עריות לב"נ
ולא יחטאו במשב"ז שזה אסור אף לב"נ
ובזה לימד דין חדש להם שמשכב"ז נאסר
להם והתכון בתוכחה זו לקיים מצות דינין
כמש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים
שמכלל מצות דינין בב"נ הוא להוכיח
ולמנוע עבירה, וע"כ התאוננו אנשי סדום
איך בא לשפוט להם דינים חדשים.

פירש"י נעשית מוכיח אותנו, והעיר בכלי
יקר הרי מינהו עליהם לשופט א"כ
מה טענותיהם עליו ששופטם ומוכיחם?
וביאר כיון שבא לוט להתגורר ביניהם א"כ
לא נתמנה ע"מ לחקוק להם חוקים חדשים
רק לדון כדיניהם הנוהגים אצלם מימים
ימימה ומכלל חוקם שלא להכניס אורחים
עכ"ד, ובס' נתיבות הקודש [לרא"מ סלומון
הרב מחרקוב] פירש שענין התוכחה שאמר

וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר קום את אשתך.. פן
תספה בעון העיר [יט, טו]

ברשעים להינקם בהם]. וע"כ מיהרו כאן
המלאכים ויאיצו בלוט להזרז לפני עלות
השחר דבצאת השמש הוי עידנא דריתחא
ואז יספה בעון העיר על מה שלא מחה בידם
וביטל עשה וזהו שכתוב בקרא השמש יצא
על הארץ ולוט בא צוהרה דכבר ניצל לפני
עידן דריתחא וש"י.

[ומש"כ רש"י [פסוק יז]: "אתה הרשעת
עימהם", ומשמע דהוא חטא
כמוהם, יל"פ שע"י שלא מיחה נחשב
כעשה מעשיהם כדאיתא בחז"ל בכ"מ.
ועי'].

הקשו במדרש כאן מפני מה האיצו מלאכי
רחמים אלו בלוט להזרזו הלא
המלאכים המתנינו לפני"כ חצי היום וכל
הלילה מלעשות הרע, וביאור נפלא כתב
הפנ"י [שבת נה, א] בזה, דכל חטאו של לוט
היה שלא מיחה באנשי העיר ועל דבר זה לא
מענישים דהוי רק ביטול מ"ע ואמנם בעידן
דריתחא מענישים גם על ביטול מ"ע
[כדאיתא במנחות מא] ואמרו בגמ' [ע"ז ד, ב
וברכות ו, א] דבבוקר קרוב להנץ החמה הוי
זמן ריתחא דקוב"ה משום שאז מלכי אומות
העולם משתחוים לחמה עי"ש. וכ"כ רש"י
[תהילים ה, ד]: "בבוקר זמן עת משפט

ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחרריך [יט, יז]

פירש"י: אל תביט אתה הרשעת עמהם
ובזכות אברהם אתה ניצול אינך
כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול עכ"ל.
ורמב"ן כתב: "ועוד בו ענין כי הראות

באזיר הדבר כו' יזיק מאוד", ואח"כ כתב "וקרוב אני לומר כי בהשחית ה' את הערים האלה היה מלאך המשחית עומד בין הארץ ובין השמים נראה בלהב האש ולכן אסר להן ההבטה", שוב הביא רמב"ן דברי פרקי דר"א [פכ"ה] אמר להם אל תביטו אחריכם שהרי ירד שכינתו של הקב"ה שימטיר כו' עירית אשתו של לוט ראתה אחריה השכינה ונעשית נציב מלח עכ"ל. א"כ לכאורה לפי הפרד"א האזהרה לא להביט בהפיכת סדום על כולם חלה ולא רק על לוט ואשתו שהרשיעו ונצלו בזכות אברהם כפירש"י וצ"ע דא"כ דרש"י נסתרים מדברי הפרקי דר"א.

אבל עיין בתוס' [חולין צא, ב] שכתבו דאברהם לתפילתו על סדום הלך יחידי מתרי טעמי או משום דרצה להתפלל יחידי א"נ לא היה שום אדם רשאי לראות בהפיכת סדום עכ"ל. [ובתו"ס הרא"ש שם הנוסח "שלא היו רשאים לכאורה נערי

לראות במפלתם של סדום]. ולכאורה דבריהם כדעת פרקי דר"א דלא רק לוט ואשתו הוזהרו ונסתכנו בראייה במהפכת סדום, אבל הנה משמע מתוס' דאברהם עצמו יכול לראות בהפיכת סדום אלא שאחרים לא לקח עימו לתפילתו דלאחרים אסור לראות ולו שרי, וצ"ל דמי שלא בדרגת אברהם היה לו סכנה לראות השכינה ולוט ואשתו הוצרכו לאזהרה מיוחדת דלא תימא כיון דנצלו בזכות אברם יהיו מותרים בראייה כמו אברהם קמ"ל דלא. ועדיין צ"ע בדעת רש"י שכתב דהיא בגלל שהרשיעה במלח נענשה ואולי ר"ל דלכן נהייתה דוקא מלח ועי' ברד"ל שהסביר טעמא דמלח ע"פ תכונת הענין בהמהפכה שם.

[והנה עוד צ"ב בדברי תוס' חולין הנ"ל שנראה מהם שתפילת אברם על סדום היתה בזמן ההפיכה דלכך א"א לקחת אחרים שיראו את סדום, והא מהמקראות נראה דהיה זמן בין תפילתו למהפיכה].

ויזכר אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה [יט, כט]

פירש"י הזכות של לוט שלא גלה על שרה וחס עליו לפיכך חס הקב"ה עליו. כבר פי' גדולי המוסר שאמנם היו ללוט עוד זכויות גדולות מזה כשקבל את המלאכים הבאים אליו במס"נ מ"מ כאן ניצל בזכותו של א"א וכיון שעשה חסד עם א"א יכול להכלל בזכות א"א וכעני"ז מצינו

בגמ' [גיטין סח, א] מכרזו עליה שהוא צדיק גמור ומאן דעביד ליה נייח נפשיה זוכה לעלמא דאתי, וכן בגמ' [ע"ז יח, א] שהבטיח רחב"ת עוה"ב לגוי שיעשה עימו טובה והכ"נ בלוט שזכה להכלל בזכות א"א ע"י החסד שעשה עימו.

ויבא אלוקים אל אבימלך בחלום... ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא [כ, ג, ז]

שרה נלקחה פעמיים פ"א ע"י פרעה [לעיל פרק יג] ובשנית ע"י אבימלך, והנה אצל פרעה החזירה מעצמו ואצל אבימלך נאמר לו בחלום "השב את האשה כי נביא הוא" ולמה ההבדל, כתב בחת"ס [מהדורא ג] דבנתיים נהיה אברהם כהן דקיבל משם הכהונה כגמ' [נדרים לב, ב] ואצל כהן אסורה

אף באונס לכן אצל אבימלך שכבר היה א"א כהן הוצרך מלאך לומר לו שאברהם נביא ויודע שלא נגע בה אבימלך וממילא מותרת לו ועל אבימלך להחזירה, דבלא"ה לא היה מחזירה לו דאם כבר נאסרה לא"א מה יש לו להחזירה, משא"כ כשנלקחה לפרעה לא היה צ"ל כן.

הלוא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם אמרה אחי הוא בתם לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת [כ, ה]

לכאורה הביאור בזה כמש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"י]: בן נח ששגג באחת ממצותיו **פטור מכלום** [ולכאורה ר"ל שאין עליו שום דינים אפי' ביד"ש] בד"א בשגג באחת ממצות ועבר בלא כונה כגון שבעל אשת חבירו ודימה שהיא פנויה

והכי נמי כאן אבימלך חשב שהיא פנויה עפ"י דבריהם וא"כ הוי שוגג בזה ופטור מכלום. [וצ"ע בגמ' [מכות ח] אמרו דמכאן דבב"נ האומר מותר חייב והא הוי שוגג ולא אומר מותר]

כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה [כא, יב]

א [פירש"י: שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות. וכן בגמ' [מגילה יד, א] למדו מכאן שהיתה שרה נביאה. וצ"ב אם נאמר כאן נבואה לשרה לגרש את ישמעאל למה לא אמרה שרה לאברהם אבינו בשם ה' לגרש אותו הלא נביא אסור לו לכבוש נבואתו ולא למסור מה שהתנבא על מנת להאמר ובודאי אם היתה מוסרת זאת לאברהם בשם ה' לא היה מסרב שלא היה עובר על דברי נביא ולא היה נצרך שהקב"ה יאמר לאברהם שמע בקולה?

וביאור הדברים נראה כמש"כ הרמב"ם במו"נ שעד נבואת משה רבינו לא היה מושג של נבואה שנאמרת ע"מ להאמר **לאחרים** אלא רק היתה הנבואה לצורך ידיעת הנביא והבאנו דבריו כ"פ, ואף כאן שרה נתנבאה שצריך לשלוח את ישמעאל ודבר זה נאמר רק לה ולכן לא אמרה זאת לאברהם בשם ה' [רק היא נצטווה מפי ה' לעשות כן לשלוח את ישמעאל] אלא דמ"מ צריכה את הסכמתו של אברהם לגירוש ישמעאל בנו וכאשר לא הסכים וירע לו

הדבר מאוד הוצרך הקב"ה לומר לאברהם שמע בקולה כי מה שהיא אמרה לגרש לא מעצמה בלבד אמרה כן אלא בציווי של הקב"ה שנאמר לה בנבואה ומזה למדה הגמ' במגילה ששרה נביאה.

[ב] וכך יש להסביר גם בדברי חז"ל [סוטה יב, ב] שמרים התנבאה [כשהיתה עדיין אחות אהרן ולא אחות משה] עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל וכיון שנולד משה עמד אביה ונישקה על ראשה אמר לה נתקיימה נבואתך וכיון שהטילוהו ליאור עמד אביה וטפחה על ראשה אמר לה בתי היכן נבואתך והיינו מש"כ ותתצב מרחוק לדעת מה יהא בסוף נבואתה עכ"ל. וצ"ב איך הסתפק ופקפק עמרם בנבואת ביתו הנביאה? ולדברינו ניחא גם זה, דעד נבואת מרע"ה לא נאמרו הנבואה להאמר לאחרים בשם ה' אלא לצורך הנביא עצמו או להחכימו [כלשון הרמב"ם בהל' יסוה"ת] או לצורך שיעשה פעולות [כשרה כאן שנצטוותה לשלח את ישמעאל, וכן בעקידת יצחק כמו שכתבתי [לקמן באות ג] וכן במרים שנתנבאית לצורך עידוד העם שידעו שיש מושיע וגואל לישראל והאמינו לה אך לא חייבין לשמוע בקולה כדבר נביא, וכן משמע קצת ממה שלא ציוותה לאביה בציווי נבואה שלא יגרש את אשתו שעתידיה ללדת את מושיען של ישראל רק אמרה לו בדרך משא ומתן של סברא גזרתך קשה משל פרעה וכו' [כדאייתא בסוטה יב, א] ולא

אמרה לו הנה נאמר לי בשם ה' שעתידיה אימי שתוליד בן שמושיע את ישראל ומוכח לכאורה שלא היתה צריכה לומר לאחרים דברים אלו מהלכות נבואה וכמש"נ.

[ג] [ובס' משאת המלך כאן הביא הערה דבגמ' [סנהדרין פט, ב] אמרו כשהקב"ה אומר נבואה לנביא אחד מגלה הדבר לכל הנביאים וא"כ איך אברהם לא ידע מנבואה זו שנאמרה לשרה לשלח את ישמעאל? עי"ש מש"כ, ולפי מה שכתבנו כאן י"ל דכ"ד הגמ' הזאת בסנהדרין היינו בנבואה שנאמרה לנביא ע"מ להאמר לציבור ע"י אותו נביא וע"ז אמרו דמ"מ הקב"ה מגלה תוכן הנבואה לשאר הנביאים משא"כ בנבואות שהיו עד מרע"ה שגדר הנבואה אז היה רק לצורך הנביא ולא ע"מ להאמר לאחרים ככה"ג לא נודע לנביאים האחרים תוכן הנבואות וא"כ אברהם לא ידע מנבואה זו שנאמרה לשרה, וכ"כ לקמן בפרשת העקידה בנבואה שנאמרה לאברהם להעלות את יצחק לעולה ושרה הנביאה לא ידעה מנבואה זו אע"ג שהיה גדולה ממנו בנביאות הרי דסוג נבואה כזאת לא נודעה לשאר נביאים, וכן יש לומר גבי נבואת מרים שהתנבאה כשהיתה אחות אהרן ולכאור' נראה שלא נודע לנביאים אחרים בדורה את נבואתה שכן בסוג נבואה שנאמרה רק לידיעת הנביא ולא ע"מ להאמר לאחרים אין כלל זה שכל הנביאים יודעים מהנבואה וי"ל [ודוק].

ויכרתו ברית בבאר שבע וישבו אל ארץ פלישתים ויטע אשל בבאר שבע וגו' [כא, לב-לג]

בבריתו של א"א שגמל חסדים שנאמר ויטע אשל ר"ת אכילה שתיה ולינה עכ"ל, וצ"ב ברש"י למה הוצרך להביא ראיה להנהגת א"א בחסד מקרא דויטע אשל הנאמר באמצע פרשת וירא ולא הביא מהנהגת א"א בתחילת פרשת וירא שמבואר שם באורך קיום הכנסת אורחים של א"א? [ואפ"ל דויטע אשל משמע שנהג כן בקביעות ואילו פרשת הכנסת אורחים בג' מלאכים יתכן שזה דרך מקרה] ועוד יל"ד בל' הגמ' **בריתו** של א"א מה ענין הנהגת החסד של א"א בלשון ברית? אכן לדברינו א"ש, שאכן מצינו שהנהגת א"א בחסד היתה בגדר ברית והוא הנאמר כאן ויטע אשל בסיום כריתת הברית שכרת עם מלך פלשתים כמש"נ.

נראה מפשט הענין שנטיעת האשל שייכת לענין הברית שלפני"כ ולכן מסיימת התורה הענין דכריתת הברית בין א"א למלך פלשתים בנטיעת האשל, אך זה צ"ב ונראה שיל"פ שבכלל הברית [שלא לכבוש את פלשתים כמה דורות וכד' רז"ל] **נכלל גם להטיב עם מלך פלשתים** אשר גר א"א עימו [ובפרט לפי"ד הרמב"ן כאן שבאר שבע גם היה חלק מארץ פלשתים, ולא כד' הספרנו כאן] וזהו שכתב כאן בסוף ענין הברית ויטע אשל שהוא ר"ת אכילה שתיה ולינה כדברי הגמ' בסוטה **דהתעסק בחסד [גם] משום כריתת הברית שכרת עם מלך פלשתים**, ולפי"ז יל"פ דברי הגמ' [כתובות ח, ב] גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של א"א ופירש"י

סימן ס

חובת האב למול את בנו

החובה לחזור על הפתחים לצורך קיום מילה

וימל אברהם את יצחק בנו.. כאשר ציוה אתו אלקים [כא, ד]

האב על הפתחים ויתן לו מה שביקש ממנו או בי"ד כופין המוהל למולו? והשיב הרשב"א: דחוב מילה מוטל קודם על האב ומ"מ אם אין אב מוזהר לבי"ד והם מחוייבים למולו ומצווין למי שיודע למולו והכא שיש לתינוק אב ואין ידו משגת ליתן שכרו הרי הוא כמי שאין לתינוק אב ובי"ד מחוייבים למולו, וזה שהוא יודע למול ואין

האב חייב למול את בנו שנאמר "כאשר ציוה אתו" [קידושין כט, א].

בשו"ת הרשב"א [ח"א תשובה תעב] כתב: מוהל שהיה מוהל כל ימיו בחינם ועכשיו חזר בו ואמר שלא ימול עד שיתן לו אבי הבן מה שפסק בשכירותו, אם אין כח באבי הבן ליתן לו מה שיבקש ממנו, מקום שאין שם מוהל אלא זה. מי אמריןן שישאל

אחר שיודע עליו חל החיוב יותר ואם אינו רוצה ב"ד כופין אותו, עכ"ל הרשב"א.

והנה זה ברור דמעיקרא החיוב למול את הבן מוטל על האב ולא על ב"ד ורק כשליכא אב או שהאב פטור מחובתו אז ב"ד נכנסים תחתיו וזה היה בעצם שאלת הרשב"א האם האב בכה"ג פטור מחובתו [דאין חייב לחזור על הפתחים לצורך מצוותו] ואז ב"ד יחייבו את המוהל למול או שהוא קאי בחיובו ומשום שהוא מחוייב לחזור על הפתחים לצורך מצוותו וממילא אין לב"ד להיכנס לענין ולכוף את המוהל למול בחינם, וע"ז השיב הרשב"א דהכא

שאיין האב משגת ידו ליתן שכר המוהל נחשב שאין כאן אב, פירוש דהכריע שהאב לא חייב לחזור על הפתחים לצורך חובתו ולכך ב"ד נכנסים תחתיו לכוף את המוהל. ומכאן ראייה ברורה למה שכתבו הא"ר והע"ת [או"ח סי' כה] דאין אדם חייב לחזור על הפתחים כדי לקיים מצוות [אלא למצוות של פרסומי ניסא] ועי' משנ"ב שם שהביאם ואמנם בסי' תרנו בביאור הלכה צידד דאף לכל מצוות דאורייתא חייב לחזור על הפתחים עיין כל דבריו, ודבריו צ"ע מפסק הרשב"א האמור. [ועי' בס' עבודת משה על הרמב"ם [הל' שבת פ"ה ה"א] שהארכנו בזה].

קונטרס אש העקידה

יכלול כמה סימנים בעניני העקידה בהלכה ובאגדה

סימן סא

יבאר כמה ענינים בנסיון עקידת יצחק

א] מהות ענין הנסיון בכלל

א] ענין נסיון שמנסים אדם. יש בזה כמה ענינים: ענין ראשון: בשביל לפרסם גדולתם של הצדיקים או הנביאים בעולם [ל' ר' בחיין] שלא יאמרו [אומה"ע או מידת הדין או המלאכים] למה הומלך ונבחר א"א משאר העולם! ע"כ אומרים לו כלום יכול אתה לעשות כמעשהו [לשון מדרש רבה כאן].

וכ"כ ר"י החסיד בפ"י עה"ת: והאלוקים נסה את אברהם. והרי הכל גלוי לפניו

ולמה נצרך לו לנסותו? אלא כשהקב"ה משפיע טובות רבות לאדם מידת הדין מתרעמת ואומרת מאי שנא זה מזה וצריך הקב"ה להראות **למלאכים** שהוא עומד בנסיון [עכ"ל].

ובאבן עזרא הביא ד' הגאון [רס"ג]: "שנסה להראות צדקתו של א"א לבני אדם" ותמה הא"ע ע"כ "הרי בשעה שעקד בנו לא היו שם אפי' נעיריו" א"כ איך ידעו בני אדם צדקתו של א"א? ויש לבאר שהרי הרבה אומות העולם מאמינים במש"כ

בתורה שבכתב נמצא דע"י שכתוב בתורה עמידת א"א בנסיון מבינים גם אומה"ע למה נבחר א"א [אכן בד' המדרש אפ"ל דבאו להשתיק מידת הדין או המלאכים וכד' הר"י חסיד].

ולפי ענין זה מתפרש נסיון מלשון נס להתנוסס לגדלם ולפרסמם לטובה.

[וכ"כ בילקו"ש תהילים רמז תשעז]: נתת ליראך נס.. בשביל לנסותן בעולם **בשביל לגדלן בעולם** כנס הזה של ספינה וכ"כ למה? בשביל שתתקשט מידת הדין בעולם שאם יאמר לך אדם כשרצה לאברהם עשאו עשיר ומלך יכול אתה להשיבו יכול אתה לעשות כמו שעשה אברהם? כו'.

ענין שני: מתבאר במדרש שם ד' צדיק יבחן כפשתן יפה שמכחו ומשתבח כך צדיק נבחן כדי לזככו ולשפרו ולהשביחו עי"ז. וכך א"א ויצחק עצמם נתרומו מאוד במעשה זה.

ענין שלישי: כדי להוציא מהכח לפועל את מעלות האדם וליתן לצדיק המתנסה שכר טוב על מעשה הטוב בפועל שהוא מופלג מהשכר המגיע לו על מחשבת ליבו הטוב בכח כמבואר כל זה בפ"י הרמב"ן ובספורנו, ואכן גם כאן עקב נסיון העקידה זכו א"א ויצחק לשכר רב להם ולזרעם, ונציין חלק מהשכר: מש"כ במקרא מפורש והוא ענין השבועה שנתנה לו מיד אחר העקידה וכמו שהוסבר בראשונים תועלת השבועה ובארנו זאת בסי' מיוחד שהיה בזה זכות כפולה א' שלא יכלו זרעו לעולם וב' כח זכות לעמוד

ממידת הדין למידת הרחמים לזרעם. לבד מכך כ' שע"ז זכה יצחק לנשמה חדשה המוליד ויובא לקמן, וזכו זרעם לכח הכפרה של עשי"ת כדאיתא בתנודב"א [זוטא פכ"ב], וכן לעשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ולי' מכות על המצרים ולעשרת הדברות כדברי רש"י [אבות פ"ה מ"ג]. ועוד ענינים.

ושני הענינים הללו [הב' והג'] כוללים גם ענין נכבד נוסף: שע"י פעולת העקידה נפעל והשתרש בעם ישראל התכונה המופלאה להסכים למסור את הנפש בשביל הקב"ה דתכונה זו שיש בנפש הישראלי התגלגלה כאן בעקידה וע"י הנכונות של א"א ויצחק לעשות כן בפועל הושרשה תכונה זו והתפתחה בכל זרעם לדורות [כ"כ הרוח חיים באבות בשם הגר"ח מולוזין וכ"כ המש"ח כאן והנצי"ב].

וכנגד ג' ענינים אלו הביא המ"ר ג' משלים [עי"ש בפ"י יפ"ת ובמלבי"ם].

ב] ואמנם בחז"ל [בתנודב"א שהובא לקמן עה"פ א] איתא לשון שהנסיון כאן הוא לשון קנתור וצער שהקב"ה ציער את א"א [על איזה תביעה שהי' עליו] והביאוהו החזקוני והרשב"ם ור' בחי' . [כמו שהובא לקמן עה"פ] הרי דלכאורה נסיון זה ענין אחר, ענין עונש ויסורין.

וא"כ נראה לכאורה שיש כאן ב' דעות מנוגדות וחלוקות מהו ענין הנסיון אם לבחון את האדם מהסיבות הנ"ל או לצערו כעונש.

סתירה בין הענינים והיה בזה גם כפרה וגם לרוממו וליתן לו שכר וכמש"נ.

וכן נראה קצת מהמדרש [רבה נה, ב] שאיתא שם שהקב"ה אינו מנסה את הרשעים שאין יכולין לעמוד בזה ואת מי מנסה את הצדיקים שנאמר ה' צדיק יבחן. והביאו שם כראיה לכך את נסיון יוסף. וכידוע שאיתא בחז"ל במק"א שנסיון דיוסף בא גם כעונש מסוים [כדבריהם: אתה מסלסל בשערך חייך שאני מגרך כך את הדב] א"כ איך נסיון יוסף [שהי' בזה ענין עונש] מובא כראיה על ד' יבחן צדיק כנסיון של א"א שלא בא על עונש? וע"כ כמש"כ דיש לפעמים שבנסיון נכלל גם ענין של עונש.

ד [ונראה דבזה מתבאר המדרש [ילקוט שופטים] עה"פ "ואלה הגויים אשר הניח ד' לנסות כם את ישראל" בא וראה מה בין דורות הראשונים לאחרונים שהראשונים היו מתנסים ביד הקב"ה כגון והאלוקים ניסה את א"א וכן דור המדבר למען אנסנו הילך בתורתי למען ענותך ולמען נסותך. אבל האחרונים נתנסו ביד האומות שנאמר אלה הגויים אשר הניח ד' לנסות לידע מי עושה רצונו באמת עכ"ל. [ומה שנזדמן ליוסף שהיה מהראשונים הנסיון ע"י אשת פוטיפר יתיישב במה שנאמר במדרש שהוא נענש מידה במדה על שאמר על אחיו שחשודים בעריות. הוספת הח"ח עה"ת [פ'] וירא כשהביא מדרש זה] ונראה הביאור בדברי המדרש דכאשר הנסיון ישיר מהקב"ה אז אין בזה בעיקר עונש ויסורין [אם כי יתכן שנכלל בזה מעט ענין של עונש וכפרה כמו שכ' התנדב"א הנ"ל כאן בענין

וכן נראה מהמדרש רבה [פרשתינו נו, יא] שנשבע ה' שלא ינסה יותר את א"א ואת יצחק ומ"מ אחר העקידה פחד א"א ונתיירא מן היסורין שמא יבואו עליו עתה! הרי דנסיון לחד ויסורין לחד.

ג אמנם יותר נראה לומר: שאין ב' שיטות אלו בענין הנסיון ענינים סותרים באופן מוחלט, דפעמים בכלל הנסיון יש גם בחינה מסוימת של יסורין ועונש. דאמנם עיקר ענין הנסיון הוא לרומם את האדם ולהראות לכולם מעלתו ולהוציא את כוחותיו אל הפועל כמשנ"ת לעיל אך תכליות אלו אפשר לעשותם בכמה מיני אופנים אם בלא צער ואם באופנים שיש בזה צער וכשזה בא גם בצער פעמים שזה לכפרה זיכוך ולקנתור ג"כ נמצא דאין הם מוכרחים כב' ענינים סותרים לגמרי.

וכן מוכרח מדברי התנחומא [פ' לך אות י'] שאחר מלחמת המלכים עם א"א כ' אל תירא אברם, איתא שם: ילמדינו רבינו העולה על מה באה? אמר רשב"י על הרהור הלב כמש"כ באיוב כו' וכיו"ב אתה מוצא באברהם אבינו שהי' מהרהר אחר מידת הדין שמא קבלתי כל שכרי ואין לי שכר בעוה"ב א"ל הקב"ה כיון שהרהרת אחרי מעשי עולה אתה צריך לפיכך נאמר לו קח את בנך והעלהו לעולה עכ"ד, הנה מבואר דהעקידה היתה לא"א לכפרה על הרהור הלב ואיך זה מתישב עם כל מש"כ בפשט הפסוק [ובהרבה מקומות במדרשי חז"ל] שהנסיון היה לרוממו ולגדלו וליתן לו שכר טוב ולא ככפרה ועונש? אע"כ שאינ"ז

א"א] משא"כ כשהנסיון נשלח משמים ע"י אומות העולם וכדומה יש בזה בעיקר בחינה של עונש. [וכעני"ז איתא בזוהר פר' בא עמוד לד א' שאצל אברהם נאמר והאלוקים ניסה את אברהם ואילו באיוב לא כתיב כן ואינ"ז כשאר נסיונות הצדיקים וזה כמש"ג].

[ולפי האמור יש בזה תוספת ביאור בהערת המפרשים למה הקב"ה ניסה את א"א ולא שיתף גם את שרה בנסיון זה? ורבו ההסברים, אך להנ"ל מעיקרא ההערה ליתא דכיון שהי' בנסיון גם מעט "קנתור וצער לא"א כלשון חז"ל הנ"ל על דבריו ומעשיו הרי שרה לא שייכא כלל לנסיון זה].

[ה] ויש עוד ענין של נסיון להראות לאדם מה כוחותיו האמיתיים הן שיכיר כמה טוב יכול לעשות או כדי להטיב מעשיו כמש"כ הרד"ל על פרקי דר"א [פרק לא אות ב].

[ב] מוצב האדם בעת נסיון כשנבחן

כתב הפנים יפות בפרשה שאברהם אבינו בעת נסיון העקידה ירד ממדרגותיו.

וכ"כ בעבודת ישראל לר"י מקוזניץ והחי' הרי"ם: "בשעת הנסיון נהפך האדם לאיש אחר מסתלקת ממנו בהירות מחשבתו מדרגותיו מסירותו ודבקתו. ברגע של הנסיון אין אדם יכול לעזור לעצמו ולעצור עצמו אלא לפני הנסיון צריך האדם לתקוע בלבו אמונה פשוטה כיתד שלא תמוט למען יהיה ביכולתו אף בחשכות ובעת סלוק הבהירות להשתלט על יצרו ולכבשו. וע"ז כ' כאן בזוהר "וירא את המקום מרחוק" [דהמקום הוא כינוי להקב"ה שהוא מקומו

של עולם" והיה נראה לו שהוא מרוחק ממנו].

וכן הסבירו בזה את הנאמר לאברהם אבינו עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה וגו' וצ"ב וכי רק זהו דרגתו של אברהם אבינו בכל מעלותיו שהיה אוהב ד' בכל ליבו ולמה א"כ נאמר לו רק כי ירא אלוקים אתה? אך הכונה בזה כנזכר, שאברהם אבינו בעת הנסיון לא היה בכל מעלותיו ודרגותיו וכל מה שעמד לו לעמוד בנסיון נשגב זה הוא היראת שמים שהיה לו בעבודתו והוא העומד לאדם בעת נסיונו [שפ"א].

ונראה שהדברים טעונים הסבר שהרי קבל א"א נבואה ברורה לעשות כן ומה שייך בזה נסיון ומה שייך לומר שירד ממדרגותיו הלא אין לו אפשרות אחרת לזוז מדבר הנבואה? אכן לקמן [סי' ג אות ו] הבאנו שכל נבואה [הנאמרת באספקלריא שאינה מאירה] צריכה לפיתרון מהנביא וכיון שכך אז בעת הנסיון והכוחות הכהים באים לידי מאבק אישיותו של הנביא ונזקק להרבה כוחות של יר"ש כדי לפתור נכונה ולא לפול בטעות הנגיעה האנושית.

[ג] המיוחד בנסיון עקידת יצחק

רבים שואלים מה מעלת א"א ויצחק שמסרו נפשם על קידוש ה' הלא במשך הדורות הרבה מישראל מסרו נפשם ונפש ילדיהם על קד"ה. והסבירו בזה כמה מעלות שהיה בעקידת יצחק ע"י א"א.

[א] אברהם אבינו פרסם בעולם שהקב"ה נגד זבח אדם לע"ז כמנהג עובדי ע"ז ולחם נגדם ופתאום נצרך לעשות פעולה

דומה ויכול להביא לחילול ה' ובכ"ז עקד את בנו פעולה הדומה למעשה עובדי ע"ז. כמו"כ התעסק במעשי חסד ופרסם דרך ה' במידת החסד ולפתע פתאום הלך לעשות מעשה הנראה כאכזריות גדולה היפך הטבה לבריות ודרך ה'.

ב כאשר מוסר נפשו עק"ה מחליף עולם עובר בעולם הנצח ומה זה נסיון? בפרט כי שומע מפי הגבורה בעצמו לעשות כן! אכן אצל א"א ידע שבמעשהו מאבד כל נצח ישראל שצריך לצאת מיצחק ובלעדיו אין כלל ישראל ואין קדוש ה' בעולם שנעשה ע"י כלל ישראל וכל תכלית העולם נברא לצורך ישראל, וכל זה הוא מפסיד ע"י מעשהו וע"כ אין מעשהו דומה לכל מסירות נפש אחר של זרעו. [דברי הגר"ס הובא בחי' הגרי"ז הוצאת מישור] וכ"כ רא"ו בקובץ הערות בביאורים ע"ד הפשט סי' ה' סק"ה.

ג יש שכתבו ששאלה זו מה בין מעשה א"א ויצחק למעשה כלל ישראל בכל הדורות שעשו כן, אינה מתחילה כלל משום שרק ע"י מסירות הנפש של א"א ויצחק הם נטעו בירושה תכונה זו של מסירות נפש על ק"ה. [כ"נ בנצי"ב בפרשה עה"פ ארבה הרבה זרעך ובמש"ח]

ד ויש שהוסיפו שהמיוחד בעקידת יצחק ע"י א"א הוא דכשאל ה' את בנך נכנס בו קשר לבנו חזק מאוד ואח"כ כשא"ל אשר אהבת נכנס בו אהבה גדולה ליצחק כ"כ לא מצוי ועם כל הרגשות הטבעיים הללו הכבירים הלך לקיים דבר ה' וזה תוקף

הנסיון. [חי' הרי"ם ושפ"א בשמן] וכ"כ בס' מנחת אשר עה"ת בדרשות עמוד תקיז באורך.

ה יש שהוסיפו שא"א ויצחק שידעו ביותר מהם ערך החיים וכשהם מוסרים את החיים לציווי ד' בודאי שזה ערך אחר לגמרי מכל מי שמוסר נפשו בלא שידע כ"כ מהו ערך החיים [ס' זהב מרדכי]

ו ואכתי יש שואלים בנוסח אחר: מה מעלת א"א ויצחק שמסרו נפשם עק"ה הלוא שמעו הם מפי הגבורה, ויצחק מפי אביו שהוחזק לנביא אמת [סנהדרין פט, ב] וכל אחד ששומע כן מפי הגבורה לא יהסס?

וההערה מתחזקת לכאורה עפ"י מה שכ' הרמב"ם [במו"נ ח"ג כד והו"ד גם בר"ן בדרוש ו' ובפ"י לפסוק] שכמה דברים דברים שמענו מפרשת העקידה: א] עד היכן אהבת ה' בלב אוהבו. ב] אמונת הישארות הנפש והגמול בעוה"ב שאל"כ לא ישחט א"א את בנו למען שכר כאן בעוה"ז. ג] הוכחה לתוקף אמיתות הנבואה שאין בה ספק לנביא שה' מדבר עימו שאל"כ לא היה הולך א"א לעקוד בנו. [עכ"ד] הנה עולה שדבר הנבואה דבר ברור הוא אצל הנביא וא"כ מה הנסיון שלא לשמוע בקול ה'?

על נוסח שאלה זו ענו רבותינו בנוסח זה:

כתב בחידושי הרי"ם: שלפי טבע האנושי של הנגיעות הי' יכול א"א להסביר דברי הקב"ה להעלות כפשוטו [רק להעלותו למזבח ודין] כדי שלא יסתור הבטחת כה יהי'

זרעך, אלא שבביטולו לקב"ה התנהג בפשיטות לשחוטו ממש וזה הי' הנסיון.

וכדברים הללו בהסבר יותר, כתב במי השילוח איזביצא וז"ל: והנה באמת לא היה לאברהם דיבור מפורש מהש"י שישחוט את בנו והיינו שהיה אליו הדיבור באספקלריא שאינה מאירה [וכדאיתא בזוהר וירא קכ, א] **והנסיון היה בזה לאברהם כיון שלא היה אליו הדיבור בזה מפורש הנה אם היה לו שום נגיעה כאב לבן אז היה מכריחו לרחם עליו [והיה מסביר דבר ה' באופן אחר] עכ"ל.** [עי"ש עוד]

ואף בס' אבי עזרי [סוף הל' יסוה"ת] כתב דברים אלו ממש ובהרחבה וז"ל: אורו עיני להבין יותר את גודל הנסיון של העקידה שלכאו' הרי ה' דיבר עם אברהם ואמר לו מפורש קח את בנך ופירש לו מפורש הכל שאין מקום לטעות ואיך יעלה על הדעת להמרות את פיו ואם שומעין דברים מפורשים בציוי כך וכך וכי זה נסיון נקרא הלוא לא היה מקום להוראת היתר איך לפרש הציווי קח את בנך? אכן לפי הדברים האמיתיים הנ"ל של המהרי"ל דיסקין מיושב ומובן היטב, מאחר שגם נבואתו של אברהם אבינו היה באספקלריא שאינה מאירה וכמו שכתב הרמב"ם [בהל' יסוה"ת בה"ב], ולכן גם להנבואה של העקידה היה צריך לפתרון של הנביא בעצמו שהוא אברהם ונמצא שהיה צריך הוא לפתור את המשל שהראו לו וע"י שנפשו היתה זכה ובהירה פתר לו כן ולא היה לו שום נגיעה להורות היתר לפתור בצורה אחרת שהרי באמת אחר העקידה מובא שאברהם אמר

עכשיו אפרש שיחתי אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע כו' ובכ"ז לא חשב כלום בשעה שה' אמר לו והעלהו לעולה ופתר לעצמו את הנבואה שיעלהו לעולה זהו הנסיון אף אחר הציווי והדברים מאירים. עכ"ל הרב שך זצ"ל. [ואמנם אחר העקידה כשכבר לא הי' לו נגיעה שאל את הקב"ה לפשר "הסתירה" בין ב' האמרות אתמול אמרת לי כו' ואולי הי' בזה כעין ת"ת לידע מה הביאור בדברי ה'].

[ז] לפי מה שנתבאר עד עתה הנסיון בא להראות את מעלת א"א לאנושות או למלאכים או להוציא הכוחות הפנימים של א"א של אהבת ה' ומסירות וכן להשריש לזרעו כח זה של מסירות נפש לעבודת ה' וכמש"נ. אמנם הוסיפו בזה בס' הק' שכלול בנסיון זה לימוד נוסף שהכוחות הטבעיים שנטע הקב"ה בלב האדם כאהבת בניו אינם בהכרח סתירה לאהבת ד' אלא גם אהבה זו נכללת היא באהבת ה' וע"כ הראה הקב"ה לא"א שאין הוא חפץ בהמתת בנו ח"ו אלא בחיותו וללמדך שלצורך עבודת השם אין צורך להמית את כוחות נפשו והכוחות שנטע בו הבורא רק לרומם את כל הכוחות לצורך עבודת ה'.

[ח] ואמנם ישנה תשובה נוספת על ב' ההערות הנ"ל לפי"ד הר"ן בספר דרשותיו [דרשה ו] שם כתב שכיון שנוסח דבר ה' לא"א הוא בנוסח קח נא את בנך וגו' ולא בלשון ציווי הנה הובן לא"א בזאת שאם לא יעשה זאת לא נחשב לו עוון ולא ישיגנו עונש ורק א"א לאהבתו את הקב"ה מצא את לבבו נאמן לו וביקש לעשות מה

שהבין שזהו רצון ה' עי"ש. [והיינו שהבין שזהו רצון ה' שיעשה כן שיעלהו לעולה והותר מיתתו אע"ג שאינו מחויב לעשות כן].

ולפי דבריו מובן היטב החילוק בין א"א לשאר זרעו, דזרעו מחוייבים לעשות כן למסור הנפש ואילו א"א לא נצטווה לעשות כן רק התנדב לעשות כן. [לד' הר"ן כיון המהרי"ל צינץ זצ"ל בס' קומץ המנחה וכן השפ"א וכן בס' אור החמה].

לדברי הר"ן הנ"ל מדויק מאוד לשון נוסח התפילה לאחר העקידה הוא: כמו שכבש א"א את רחמיו לעשות רצונך כו' ולא נאמר לעשות ציוויך! שכן לא הי' כאן ציווי אלא גילוי רצונו של הקב"ה בלבד. [שו"ר לאח"ז שגם רבי דב יפה זצ"ל העיר כן בל' התפילה].

ואמנם בדברי המדרשים איתא שא"ל הקב"ה לא"א בבקשה ממך שתעמוד בנסיון זה שאל"כ לא היה בידך כלום, ובמדרש [תנחומא פ' שלח] איתא: אמר א"א לפני הקב"ה השבע לי שאין אתה מנסה אותי יותר שאם ח"ו לא הייתי שומע לך אבדתי כל מה שיגעתי מימי, א"ל הקב"ה חייך כך הוא שאילו לא שמעת לי לא הי' בידך כלום עכ"ל. ובס' חסידים [סי' שנג] פ"י שהיה נענש משום שעוון זה שלא הי' עומד בנסיון העקידה מטה את כל זכויותיו לכף חובה והיה מאבד הכל]

[ד] האם הקרבה דעקידה היתה בגדר הקרבת במה או בגדר הקרבת מזבח במקדש ונ"מ לכמה פרטים בפרשה.

כידוע יש ב' סוגי הקרבות הקרבת במה והקרבת מקדש והם ב' סוגי הקרבות שונות ודיניהם שונים.

בכך יש לדון אם הקרבה זו היתה הקרבת במה שכן נראה מסברא שהרי עדין לא התקדש ההר בקדושת מקדש או"ד שבכ"ז הקרבה זו היתה בגדר הקרבת מקדש.

מכמה מקומות באו להוכיח שאלה זו ונביא כמה מהראיות שכתבו רבותינו שהקרבת יצחק והאיל שבא תמורתו תורת הקרבת מזבח ומקדש היתה לה.

[א] יש שדייקו מל' הרמב"ם [רפ"ב מבה"ח ה"ב] יצחק הוקרב במקדש שלא הי' זה הקרבת במה אלא הקרבת מקדש.

[ב] בפרד"א [פרק לא] איתא שא"א התכהן עתה בכהונה גדולה ומסביר בפ"י זית רענן לבעל מג"א שכל זה כדי שלא יפסל לגמור שחיטתו בנו ע"י שיהיה אונן [בתחילת השחיטה] והנה בכמה איתא [זבחים טז, א] דכשר באונן ועכצ"ל דס"ל למג"א דא"א הקריב בתור הקרבת מקדש שאונן פסול שם. [וכד' הזית רענן כ' הצ"פ עה"ת כאן ובשו"ת צ"פ].

ואמנם הרד"ל [פרק לא ס"ק מד] היה פשיטא ליה דהקרבת העקידה דין במה לה ולכן תמה ע"ד המג"א הנזכר.

וכן במדרש כאן [רבה פרק נה פסקא ז'] איתא דא"א אמר להקב"ה יש קרבן בלא כהן [יש זר קרב למזבח] א"ל שהוא התכהן, מסביר הפנים יפות דעד כה לא טען א"א כן שהקריב כדין במה [ובבמה א"צ כהן] אבל

עכשיו הקריב הקרבת מקדש דקרב למקום המזבח **דמקום ההקרבה הי' במקום המזבח הפנימי כמש"כ** כאן במדרש אל ארץ המוריה **מקום שמקטירין שם הקטורת** ובעינין כהן. [ולכן **כשהגיע למקום עזרת כהנים** אמר לא"א יצחק ראוי שתקריב כאן שאין לך רשות ללכת יותר עם העצים השיב לו א"א שיצחק בעצמו הוא הקרבן וראוי להיכנס ככל הקרבנות שמכניסין אותם למקום הקרבתן] **עכ"ל** פנים יפות. וכ"כ בשפתי צדיק: דעד כאן הקריב א"א כדין במות אבל עתה בזמן העקידה שזה הי' היסוד והתחלת למקום בהמ"ק ע"כ הוצרך לכהן.

ג] וכ"כ החת"ס בשו"ת [יור"ד סי' רלה] **דא"א קידש את המקום בתורת מקדש ולכן הקריב הקרבת מקדש.**

וכ"כ המש"ח [כא, יז] **דא"א קדש את המקום בעת העקידה.** כך נראה בד' המבי"ט בקרי"ס [הל' בית הבחירה תחילת פ"ה] שכתב שהאבות קדשו את הר המוריה בכמה דרגות קדושה וא"א קידש קדושת הר הבית שנאמר הר יראה. **הרי דס"ל דא"א קדש את המקום בעקידה בקדושת הר.**

ד] ממה שקבע הקב"ה **מקום מסוים להקרבה** הבין א"א שהקרבה זו דין מזבח יש לה דבמה כשירה בכ"מ ולכן לקח עצים ואש קודש שבבמה א"צ להם וכן עשה עריכת עצים שנצרך רק בקרבן קבוע כתמיד במקדש ולא בבמה [נצי"ב בפסוק ט']

ה] באור החיים הק' כ' דא"א נהג דין הקרבה ביום ולא בלילה, והנה במה

כשירה בה עבודה בלילה לרב בזבחים קב. וע"כ דס"ל לאוה"ח שדין מקדש היה כאן.

ו] וכן אי' במ"ר והו"ד ברש"י כאן שאיל של העולה שהי' תמורת יצחק נהג בו הפשט וניתוח ובבמה א"צ לרב הפשט ונתוח [זבחים קכ] ובתוס' חולין כב ד"ה והביא כ' דקרבן של ב"נ א"צ הפשט ונתוח. ש"מ דהיתה כאן הקרבת מקדש והקרבה של ישראל [ולכן גם הי' יצחק נפסל אם הי' בו מום כדברי המדרשים- ובקרבן ב"נ לא נפסל אלא מחוסר אבר ש"מ שהי' בגדר קרבן ישראל] וכ"נ מתוס' נדרים י' המתפיס באימרא [אילו של יצחק] מותפס. ובזבחים דף מה דעת ר"י דקרבן גוי א"ב מעילה ש"מ דהכא תורת הקרבת ישראל הוא [ס' תורת זאב צציק בעמוד רמב בשם הגרי"ז]

גם במלבי"ם כאן הדגיש שהי' זה הקרבת מזבח שבמקדש ולא דין במה וע"כ אם כ' העלהו היה א"א צריך לדעת שלא נאמר לו לשחוט את יצחק עיש"ה. והובא לקמן במקראות עה"פ והעלהו לעולה.

ז] בפרקי דר"א איתא [בפרק לא] שאברהם אבינו ככ"ג הגיש את מנחתו ונסכו. ובבמה קטנה נחלקו בגמ' [זבחים קיט] אם יש נסכים, ומבואר דכאן היה הקרבת מקדש ולכן היה נסכים [אמנם הרד"ל לשיטתו שהיה זה בדין במה פי' ד' הפרקי דר"א "שהיה נחשב כעולה עם מנחה ונסכים אבל באמת לא הביא נסך שהרי לא הוזכר כאן בתורה נסך ומנחה" עכ"ל]

כמו כן איתא בס' פרדס הגדול לרש"י [נז, א] בשם אגדה שיצחק אמר שירה

א"י בארצם והוקבע לחמם ע"י [קרבנות] תמידין [כמש"כ הנצי"ב בפ' פנחס] והי' ראוי להיות כן ביצחק ביחוד אשר בלידתו יצא חוק [היינו פרנסה] בעולם כמש"כ [בהרחב דבר לעיל כא, ג] [שם ביאר בהרחבה דיצחק ענינו פרנסה בא"י שע"י הקרבנות ובעיקר התמידין] ולא היה אצל יצחק בעיקר בשביל נסיון [וה"ז אצלו כשאר הנסיונות של א"א של"כ בהם נסיון בהדיא] וכ"כ אח"כ [פסוק ח] עה"פ אלוקים יראה לו השה"א אין קרבן קרב לשם אלוקים רק לשם הויה והא דכ' כאן אלוקים משום שבזה המעשה [העקידה] הוקבע עולת תמידין כמש"כ במקרא הסמוך וזה טבע פרנסת א"י מאז נבראה הטבע מש"ה הי' הדבור בשם אלוקים ואח"כ כ' הפסוק ויערוך את העצים כי א"א הבין שרצון ה' שיתנהג כאן כדין קרבן קבוע שעל המזבח והיינו דכ' ויערוך את העצים היינו ב' גזרי עצים הבאים עם תמידין של שחר מש"ה עשה בזה דין תמידין עכ"ל.

ב] ומענין להביא דברי הילקו"ש אמרו אותו היום שהעלה א"א את יצחק בנו ע"ג המזבח תקן הקב"ה שני כבשים א' בשחרית וא' בערבית וכ"כ למה שבשעה שישראל מקריבין תמידין על המזבח וקוראין את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר עקידת יצחק בן אברהם. וזה מתאים עד מאוד לד' הנצי"ב שיצחק היתה מידתו קרבן תמידין שבאים לפרנסת ישראל בא"י וא"א הקריבו כתמידין.

ויש להוסיף דברי הנצי"ב שם שבאמת התקיים כמשמעו והעלהו לעולה שכן פרחה נשמתה של יצחק כד' הפדר"א פ' לא

כשנעקד ע"ג המזבח וזהו מה שאומרים במנחה של ש"ק יצחק ירנן עכ"ד. וכ"כ בס' שבלי הלקט [סי' עט] בביאור תפילת מנחה דש"ק והו"ד בב"י [סי' רצב], [הוספת הרד"ל: כמש"כ וירא כל העם וירוונו שנתקבלו קרבנותיהם וזכו לגילוי שכינה וכן יצחק כמ"ש באגדה עכ"ל רד"ל שם] ובבמה לכאורה אין דין שירה.

כמו"כ נלמד מפרשתינו שבקדשים בעינן סכין כלי שרת ממאכלת של העקידה [עי' תוס' זבחים צז, ב] משמע דהקרבנות מקדש הוא שכן בבמה אמרו בזבחים קיג א' אין כ"ש בבמה [ס' משנת חיים סי' עב]

א"כ הרבה מרבותינו ס"ל דהקרבנות העקידה כהקרבנות מקדש. אף שהובא לעיל לעומתם דעת הרד"ל שהקרבנות במה היתה.

[וע"ע בספרים אבן ציון בשם הגר"מ זמבא הי"ד. רינת יצחק משנת חיים וחבצלת השרון על בראשית שהביאו כמה מהמ"מ הנ"ל]

ה] באיזה סוג קרבן העלה א"א את יצחק לעולה

א] בבעל הטורים פ' נשא כתב דהיה יצחק עולת ראיה. והסברתי זאת [לקמן בסי' סג].

אבל בנצי"ב בהעמק דבר כאן פי' שהעלה אותו כקרבן עולת תמיד וז"ל: עוד יש להעיר הא דל"כ הנסיון גם על יצחק ויבואר תכלית פעולה זו על יצחק בא בשביל ישוב

ואח"כ בהקריבו אל האיל תחתיו חזרה נשמתו, נמצא שא"א הקריב ב' קרבנות תמידין: א] את יצחק. ב] שריפת האיל. לכן תיקן הקב"ה ב' תמידין בכל יום להזכיר עקידה.

ג] ויש להסביר עוד דברי הילקו"ש בענין ב' התמידין באופ"א עפי"ד הפה קדוש לר' יצחק מוואלזין ביאור דברי רש"י שקח נא את בנך את יחדך אשר אהבת את יצחק פירש"י שאמר לו באריכות כדי ליתן לו שכר על כל דבור ודבור, ולמה צריך לתת לו שכר על דיבוריו של השי"ת? והסביר שא"א רצה מאוד להקריב את שני בניו לקרבן, לכך כתיב "קח נא את בנך" בל' יחיד עד שא"ל א"א את שניהם אני אוהב כו' עד שא"ל ד' בפירוש את יצחק ולכן צריך ליתן לו שכר על מה שטען עם השי"ת ורצה להקריב את שני בניו וע"ז צריך ליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור שדבר כנגד דברי ה' עכ"ל, היינו שצריך לו שכר על מה שמצידו ביקש להקריב ב' בניו. וא"כ שכרו כנגד זה הי' שיזכו בניו לב' תמידין כסדרן. [ומתאים השכר נגד דבריו שכשם שעל דבר ה' להקריב קרבן ביקש א"א להקריב ב' קרבנות על ציווי א' כך קיבל מצוה אחת שכוללת ב' קרבנות שהם יחידה אחת וזהו ב' תמידין].

ד] וגם בזוהר משמע שיש קשר בין קרבן תמיד להעקידה דו"ל שם [דף קסד עמוד ב פרשת ויצא]: תשמרו להקריב לי במועדו, מאן מועדו בזמן דאתער אברהם למעבד רעותיה דכתיב וישכם אברהם בבוקר

ובזמנא דאיתעקד יצחק ע"ג המזבח דההיא בין הערבים היה.

[ובהערות] שביבי נגה כתב שם אותו זמן שנעקד יצחק ע"ג המזבח, נכלל אברהם ביצחק ויצחק באברהם דהיינו כללות החסד בגבורה וגבורה בחסד א"כ במועדו חד קרינא ביה דכלא חד].

ה] ר"א גוטמכר [בהערותיו למשנה במדות ג, ד] **הסביר בכך שיצחק הועלה כקרבן תמיד** [של שחרית] את הא דתנן התם שבבוקר מוקדם היו נכנסין ללשכת הכלים והוציאו משם צג כלי כסף וכלי זהב וע"ז מאיר ר"א גוטמכר זצ"ל כך: שזה כנגד מספר האותיות בפסוק ט' בפרשתינו שהיא ההכנה לקרבן של יצחק "שהיה כקרבן תמיד של שחרית מיד בבוקר עמש"כ וישכם אברהם בבוקר" עכ"ל. וכנראה כונתו דעושים זאת כדי להזכיר זכות עקידת יצחק. הרי דס"ל דיצחק הועלה כקרבן תמיד של שחר. וזה כדברי הנצי"ב.

ו] ובזה ניחא מה שהעירו אחר שהמזבח היה הרוס [כדברי היונתן ב"ע] והוצרך א"א לבנותו כמש"כ במקרא ויבן את המזבח, הלוא אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר [ובשיעורי הגרמ"ד בן הגרי"ז הביא שזהו שאלת יצחק איה השה לעולה]? ולזה ניחא דאכן ביקש א"א להעלות עולת תמיד של שחר ועי"ז לחנוך את המזבח. [ר"מ זמבא המובא בס' אבן ציון ובשם הגרי"ז].

אך בלשון הזוהר שהבאנו לעיל איתא דזמן העקידה היה בבין הערבים [זמן קרבן

תמיד של בין הערבים], וכ"כ תוס' השלם
[פ' חיי שרה כד, סג סוף אות א] ולכך תפילת
המנחה לאחר שש ומחצה.

ולפי"ן יל"פ בדרכים אחרות הערה הנ"ל
של חינוך המזבח. א] דמזבח פגום
שנתקן [כהכא] א"צ חינוך ע"י תמיד [כ"כ
המעם לועז כאן והמנ"ח מצוה תא אות י' דן
בזה]. ב] עפ"י המדרש שהבאנו כ"פ
שאחר העקידה הותקן קרבנות התמיד וא"כ
עדיין לא הי' דין זה לחנוך בתמיד.

ז] ולהאמור שיצחק הוקדש והועלה בגדר
קרבן תמיד ניחא מה שלא מוזכר במקרא
שא"א סמך על יצחק? שכן תמיד אינו טעון
סמיכה כשאר קרבנות ציבור עי' [מנחות צב,
א]. [משנת חיים מועדים ח"ג סי' עה]

וכ"כ בס' מעשי המלך על הרמב"ם [בהל'
בית הבחירה ה"ב] להעיר בשם ס' יבין
שמועה איך קסבר א"א לשחוט את יצחק
הרי הוי קרבן הבא בטומאה [טומאת מת]?
ויישב דיצחק היה קרבן תמיד וטומאה
הותרה בק"צ.

ו] **האם היה נבואה לשחוט את יצחק רק
אח"כ התבטלה נבואה זו**

א] בב"ר [פרשה נו אות ח] איתא: התחיל
אברהם תמה אתמול אמרת לי כי ביצחק
יקרא לך זרע חזרת ואמרת קח נא את בנך
ועכשיו אתה אמר לי אל תשלח ידך אתמהה
א"ל הקב"ה לא אחלל בריתי ומוצא שפתי
לא אשנה כשאמרתי לך קח נא את בנך לא
אמרתי שחטוהו אלא והעלהו לשם חיבה
אמרתי לך אסקתה וקימת דברי ועתה
אחתנה הדא הוא דכתיב ולא עלתה על לבי

זה יצחק. עכ"ל. והובא דברים אלו בפירש"י
כאן בפרשה.

ובאבן עזרא מביא כאן שאלה: איך יתכן
שבתחילה אמר לו הקב"ה להעלותו
לעולה ואח"כ חזר בו שלא ישחטו לעולה
והלא לא אדם הוא להנחם [ש"א טו, כט] ועל
כך מביא הסבר של אחרים: שאכן לא אמר
לו לשחטו רק להעלותו לעולה וא"א לא
ידע את סוד הנבואה היינו שלא הבין א"א
כונת נבואה זו על נכון וסבר הכונה לשחטו
ואז א"ל הקב"ה שטעה בהבנת נבואה זו
ולא כיון לשחוטו רק להעלותו. וע"ז כתב
הא"ע שמי שפירש כן זהו משום שהוקשה
להם איך יתכן שהקב"ה יחליף את דבריו
ואומר הא"ע שאינ"ז טענה שהקב"ה יכול
לצוות כך ואח"כ לצוות אחרת וכמו
שמצאנו שד' בחר בבכורים לעבודתו בעת
הכותו בכורי מצרים ואחר עבור שנה
החליפם בלויים וא"כ גם כאן אפשר
שהקב"ה יחליף ציוויו, ובעיקר שכאן היה
זה רק לנסותו וא"כ סרה השאלה מעיקרא
עכ"ד. [כדעה זו שהביא הא"ע שההוראה
השתנתה והוחלפה לכאור' נראה גם בד'
המדרש [במדבר רבה כ, ג] בדברי בלעם שאמר
"אני לא הלכתי עד שא"ל הקב"ה קום לך
אתם ואתה המלאך אומר לי שאחזור, כך
אומנתו: לא כך אמר לאברהם להקריב את
בנו ואח"כ ויקרא מלאך ד' אל אברהם
ויאמר לו אל תשלח למוד הוא לומר דבר
ומלאך מחזירו" והו"ד ברמב"ן עה"ת
תחילת פר' וירא]

ב] והנה בגמ' [תענית ד, א] אמרו עה"פ
בירמיה "אשר לא ציוותי ולא דברתי

ולא עלתה על ליבי" אשר לא ציוותי זה מישע ולא דברתי זה יפתח ולא עלתה על ליבי זה יצחק [וכמדרש רבה הנ"ל] ופירש"י שם שאע"פ שציוותי לו מעולם לא עלתה על ליבי לשחוט בנו אלא לנסותו עכ"ד, ומשמע מדקדוק ל' רש"י שאכן נוסח הציווי של ה' לא"א היה אפשר לטעות בזה שהכונה לשחטו אלא שלא עלתה על ליבי שלא כיון לכך הקב"ה אלא לנסותו, וכ"כ שם השפ"א בדרש"י וציין שכן נאמר בפייט לשמחת תורה "ושחת להורו לשחטו לשפוך דמו כמים", והעיר השפ"א דמל' הב"ר הנ"ל נראה לא כן דא"ל הקב"ה אמרתי לך העלהו ולא לשחטו, וכתב דמדרשים חלוקים הם עכ"ד, והיינו דיש ב' דעות אם אכן א"ל הקב"ה בלשון שמשמע להעלותו לעולה ולשחטו או שהכונה רק להעלותו ולא לשחטו. [ויש לציין ל' רש"י [מלכים-ב ג, כז] עה"פ "ויקח את בנו הבכור וגו'", כתב ברש"י אמר לו הקריבנו לפני כו' משמע לשון הקרבה ממש ולא רק העלאה].

ג] והנה בשם הגרש"ס נאמר הביאור בזה: שאכן נאמר לא"א להעלותו לעולה ולא לשחטו וא"א לא טעה ח"ו בהבנת הנבואה רק הבין שכיון שנאמר לו להקדשו לעולה הנה מדיני קדושת העולה שעליו להקריבו ובדבר ה' שא"ל אל תשלח ידך נאמר לו דנפקע מיצחק דיני הקרבה מכאן ואילך ונמצא דקיים דבר ה'. ויש שמביאים בשם הגר"ח נוסח אחר: שנאמר לא"א עתה דפקע מיצחק שם עולה לגמרי וע"כ אין בזה דיני הקרבה [עי' בס' משנת ר' מאיר בן הגר"ז ב' נוסחאות אלון].

[ועכ"פ לפי הסבר הגרש"ס יש להתאים דברי רש"י בתענית עם ד' המ"ר הנ"ל ולא כפי' השפ"א שיש בזה סתירה וב' דעות. דאמנם הציווי היה רק העלאה אלא שמתוך כך הבין א"א שיש בו דין הקרבה וכמשנ"ת].

ז] קדושת יצחק

א] בגמ' [גדרים י, ב] תנן האומר כאימרא ה"ז נדר בקרבן, היינו דהוי התפסה בדבר הנדור ופירש המפרש שם כאימרא שאמר הרי עלי כאימרא היינו כבש תמידין. ובתוס' שם הובא פירוש כאילו של אברהם אבינו. וכ"ה בירושלמי [פ"א ה"ג] שם בשם רשב"ל. וכבר הובא לעיל ראית רבותינו שמכאן שהקרבת יצחק והאיל ה' הקרבת ישראל דקרבות ב"נ אין מועלין בהם כגמ' [זבחים מה, א]

והעיר הגר"ד לנדא שליט"א [ר"י סלבודקא] למה לא הוזכר במשנה דין התפסה ביצחק גופא שאף הוא הוקדש לעולה והוי התפסה בדבר הנדור? [הובא בס' משנת חיים מועדים ח"ג סי' קט].

ולכאורה שאלה זו תלויה אם כשנאמר "אל תשלח ידך" פקע מיצחק שם עולה מעיקרו [וא"כ א"א להתפס בקדושת יצחק דאין לו שם עולה] או שנשאר ליצחק שם עולה [כמו שאי' בחז"ל שיצחק עולה תמימה ולכן אסור ביציאה מא"י] רק דיני הקרבה פקע מיניה [והבאנו זאת לעיל] וא"כ לכאורה אפשר להתפס בקדושת יצחק.

ב] ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש, דכאשר נאמר לא"א ע"י הקב"ה והעלהו לעולה חל על יצחק קדושת עולה ולא היה יצחק דומה לכל קרבן שחלותו חלה רק ע"י הקדשת המקדיש. [ולכאורה הדבר מוכרח שכן אברהם אבינו לא נחשב בעל הקרבן ואיך יוכל להקדישו? וע"כ דיצחק הוקדש משמיא, ויש לדחות דא"א נחשב בעל הקרבן לענין הכפרה ולכן יכל להקדישו אע"פ שאינו בעל הקרבן ממש ויל"פ].

ודוגמא לדבר יש לדמות זאת לשמשון שהי' נזיר ולא נדר בנזיר אלא שהופרש ע"י המלאך מטומאה כדכתב רמב"ם [נזירות פ"ג ה"ג] נמצא דקדושת יצחק לעולה קדושתו משמיא ולא חלה ע"י אברהם אבינו ממילא אינו דבר הנדור והמתפיס בקדושת יצחק אינו חל דאינו דבר הנדור ורק האיל שהוקדש והותפס ע"י א"א הוי דבר הנדור.

ואולי היה בזה ניחא עוד דבר הצ"ב. מה שמצינו שיצחק הי' עולה תמימה ונאסר לצאת מא"י. והסבירו המפרשים דעולה הוא קודש קדשים וכל הארץ נחשב אצלו כעזרה וחול חשובה כחוץ מהעזרה. וק"ק אין יוצאין מהעזרה ואם יצא נפסל. ואמנם הדבר צ"ב דאין פסול יוצא בחיים אלא רק אחר שחיטה [כמש"כ תוס' זבחים כ, ב] ויצחק הרי לא נשחט לעולה רק הוקדש לעולה ואיך יהא בו פסול יוצא? וכבר העירו בזה.

[ובאמת הגדרת איסור יציאת מא"י לחול' ביצחק מדין יוצא הוא הגדרה

שונה מכל אי' יוצא דנאמר מעזרה וממילא יתכן דאף בחייו יש אי' זה המחודש].

אך למש"כ הרי קדושת יצחק כעולה שונה מכל קדושת בהמה לעולה שחל קדוה"ג שלו ע"י ההקדשה וקדושת הדם חלה ע"י סכין והשחיטה, כדברי רש"י [סוטה יד, ב] ולכן לא חל פסול יוצא לפני השחיטה אבל הכא שאני דקדושתו משמים ויתכן דבכה"ג יש פסול יוצא אף בחייו.

ח] באיזה תאריך היה העקידה

כמה דעות מצינו בזה: א] בתוס' [ר"ה יא, א] כתבו דהי' זה ביוכ"פ וכ"כ בפרקי דר"א פרק כט. [ומצינו תפילה שתיקן החיד"א בס' עבודת הקודש במנחה של יוהכ"פ שכתב "ותזכר לנו עקידת יצחק שהיה ביום הזה בי' תשרי בהעלות המנחה"] ב] אבל באגדה דויקרא [פכ"ט] אמרו שהי' זה בר"ה, וכ"כ בפסקתא [פמ"א ו] וכ"כ בזוהר [ח"ג דף יח:] וברוקח בפי' עה"ת [ויקרא כג, כה דף רפה]. וכ"כ האבודרהם בתפילת ר"ה "אמרו במדרש שבר"ה נעקד יצחק ואותו היום שמעה שרה ותצעק ותיכב ותילל, וע"כ כתיב "יום תרועה" ותרגמו יום יבבא כדי שיזכור לנו יבבת שרה אימנו ויכפר לנו. וכ"כ שבלי הלקט [הל' ר"ה סי' רפח] שהעקידה היתה בר"ה.

ובתנא דבי אליהו [זוטא פכ"ב] איתא: דזכו ישראל לעשרת ימי תשובה משום עשרה נסיונות שעמד בהם אברהם אבינו. ומדויק היטב שכיון שהנסיון העשירי [להרבה שיטות] הי' נסיון העקידה שהי'

בר"ה או ביוכ"פ [כנזכר לעיל] זכו לכפרת עשיית משום זה.

ג] באגדה דשמות רבה [פט"ו סי' יא] אמרו שהעקידה היה בניסן, ועי"ש רש"ש, הובא כל זה גם ברד"ל [פל"א ס"ק מד] ובתפארת יונתן איבשיץ כתב לפי"ז שציווי העקידה נאמר לא"א ביום עשירי לחודש ניסן והוא הזמן שנאמר לישראל משכו וקחו לכם הצאן זכר לעקידת יצחק ועקידת יצחק היתה בט"ו בניסן.

ט] באיזה חלק מהיום היתה העקידה

ברבינו בחיי [במדבר כח, יד] כתב יצחק הוקרב בד' שעות ביום.

ברבי אליעזר מגרמייזא בעל הרוקח בפי' עה"ת [בראשית כד, סג] כתב העקידה היתה לאחר חצי היום כי בנה מזבח, ולכן תפילת מנחה [שכידוע יצחק תקן אותה] זמנה לאחר שש שעות ומחצה. וכ"כ בזוהר ח"א [עמוד קסד רע"ב] שהיה זה זמן בין הערבים וכרוקח ואפ"ל א"כ שהי' זה כנגד תמיד של בין הערבים.

אבל י"א שהעקידה היתה בבוקר השכם כזמן הקרבת תמיד של שחר [ר"א גוטמכר בתמיד] והבאנו דבריו לקמן בפסוקים [פסוק ט].

י] בנבואת א"א ליצחק על דבר ההקרבה

א] בגמ' [סנהדרין פט, ב] היכי שמע יצחק לאביו [שהוא דבר אמת שיקריב את בנו לעולה מה שלא נאמר לשום אדם להקריב את בנו, רש"י] אלא היכא דמוחזק [שהוא

צדיק ונביא אמת] שאני וא"צ אות. עכ"ד הגמ'.

[וביאור דרש"י נראה דצריך להיות אדם הראוי לנבואה בחכמה וצדקות כמש"כ הרמב"ם [הל' יסוה"ת] וזש"כ רש"י שא"א היה צדיק וראוי לנבואה ועשה אותות כך שנודע והוחזק לנביא אמת].

ב] והנה מבואר א"כ שאברהם אבינו הודיע ליצחק את הנבואה שקיבל מד' על הקרבתו לעולה. ולכאורה צ"ע מכאן עמש"כ הרמב"ם במורה [חלק א' פרק סג] "קודם נבואת משה רבינו, לא הי' איש שיתפאר בנבואה לאמר לאחרים שהאלוה דיבר אליו ושלחו עשו כך או לא תעשו או שלחני אליכם, ואף אצל האבות לא היה דבר כזה שיאמרו לאחרים בשם ה' אלא כל מה שהתנבאו ליישרם מה הם יעשו או בשרם מה שיגיע אליהם ענין זרעם לא זולת זה, והיו מיישרים בני אדם על דרך עיון ולימוד כמש"כ ואת הנפש אשר עשו בחרן" עכ"ל הרמב"ם. וכאן הרי בודאי דאמר אברהם ליצחק שהתנבא בשם ד' להקריבו ? וצ"ע.

ג] ויש לחלק דכונת הרמב"ם דרק אצל מרע"ה התחילה נבואה שכל תכלית הנבואה באה מאת ה' אליו כדי שיאמר מרע"ה לאחרים עשו כך או לא תעשו כך, וזה לא היה אצל האבות. אמנם כאן בעקידה הלוא הנבואה נאמרה רק לאברהם שהוא יעלה את בנו לעולה ולא נאמרה לאברהם נבואה שיאמר ליצחק שיקריב עצמו. אלא דאברהם כדי לקיים את מה שהוא הצטווה

בנבואה נצרך להסכמתו של יצחק להיות קרב וא"כ אין כאן נבואה להאמר לאחרים. וכל דברי הגמ' הנ"ל בסנהדרין באה לומר למה האמין יצחק שאברהם קיבל נבואה כזו להקריב את בנו הלוא נבואה כזו לא היתה עד כה כדרש"י, וע"ז ענו דמוחזק שאני, כיון שידע יצחק שא"א נביא אמת הרי האמין לו שאכן קבל נבואה לעצמו שיקריב את בנו ויצחק ממילא הסכים, אבל לא היתה כאן נבואה לומר ישירות בדבר ד' ליצחק על זאת, וזוהי כונת הרמב"ם. והדבר מוכרח, שאם נאמר שאברהם קבל נבואה למסור ליצחק על דבר העקידה א"כ למה לא אמר א"א מעיקרא ליצחק שיעקד לעולה כדבר הנבואה? ורק לשאלת יצחק אח"כ אמר לו בדרך רמז אע"כ שלא היתה כאן נבואה להאמר ליצחק אלא לאברהם בלבד וכמובן שקיום המצוה של העקידה יצחק היה מותנה בזה שיאמין לאביו שזה רצון ה' ויסכים לכך, וע"ז אמרה הגמ' שיצחק הסכים להעקד משום שהאמין לא"א שזהו רצון ה' שבא אליו בנבואה כיון שהוחזק כנביא אמת.

ד] ויתבאר בזה היטב מש"כ האוה"ח עה"פ [פסוק ב] "קח נא" "ירמוז על יצחק שיקחהו אברהם בדברי ריצוי שהרי לא נתנסה כל ימיו וציוה ה' שיקחהו בדברי טעם ולהכניס בליבו מעלת הדבר אם יקרב עולה לד'" והיינו דכיון שכל דבר הנבואה היה רק לאברהם להקריב את בנו ולא נאמר לאברהם שיאמר בדבר ה' ליצחק להיקרב וכמו שביארנו, א"כ המצוה ודבר הנבואה היא אך של אברהם אלא שלא יכול לקיים

מצוותו אלא בהסכמתו של יצחק ועל כן נצרך הוא לריצוי גדול כדי שיסכים יצחק להעקד ולהבין שזה רצון ה' אע"ג שלא באה הנבואה אליו בישירות.

ה] ובזה מובן היטב מה שנראה בלשון המקראות ובכל דברי רבותינו במדרשים שא"א לא אמר לשרה על נבואתו להעלות את יצחק לעולה, ויפלא איך עשה כן? אלא שהנבואה שנאמרה לאברהם לא היתה ע"מ להאמר לאחרים וממילא הוא בכלל לא לומר לאחרים [כסנהדרין פט, א] וסבר א"א שאסור לספר לשרה מצד הלכות הנבואה [וכ"נ להדיא בד' הר"ן בפ"י אך בתנחומא כאן אי' דלא רצה לומר לשרה כי דעתן קלה כו'].

ו] והנה בירושלמי [תענית פ"ב ה"ד] אמר אברהם לפני הקב"ה בשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולומר לפניך, אמש אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע ועכשיו אמרת לי והעלהו לי לעולה וכבשתי את יצרי ועשיתי רצונך כו' ולכאורה מה טענה היא זו של א"א אמש אמרת לי כו' הלא כל הבטחה שמדבר ה' עם הנביא אפי' לטובה יכולה להתבטל מפני החטא כמו שחשש יעקב אבינו שמא יגרום החטא [כמבואר ברכות ד, א]?

ואמנם אם היינו אומרים שדברי הקב"ה לא"א בנבואה "כי ביצחק יקרא לך זרע" נאמרה על מנת להאמר לשרה ואולי אף ליצחק שפיר טענת א"א חזקה היא, אבל כבר ביארנו שלא נאמרה נבואה זו להאמר

לשרה וליצחק דעד נבואת משה רבינו לא
היו סוג נבואות כאלו וכמש"נ.

[ז] [אמנם מצינו במשך חכמה [בראשית יח,
יג] עה"פ למה זה צחקה שרה שמסביר
שם שא"א ששמע מהקב"ה שיוולד לו בן
יכל לחשוש שמא יגרום החטא ולא תתקיים
הבטחה טובה זו משא"כ שרה "אחרי
ששמעה כבר מפי אברהם [שיהיה לה בן]
שאצלה זה לשמוע מפי נביא הבטחה
לטובה א"כ א"א שישתנה לרעה בשום פנים
ולכן רק היא נתבעה "למה צחקה שרה"
עכ"ל. ולא הבינותי דבריו היקרים א] היכן
נאמר לשרה ע"י אברהם על הבטחת הקב"ה
שיהיה לה בן? וכשבאו המלאכים ואמרו על
בשורת הבן שניהם ממנו כאחד שמעו זאת
כדכתיב "ושרה שמעת פתח האהל" ולא
מא"א. ב] אפי' אם שמעה מא"א על הבטחת
ה' הנה עדיין לא שייך כאן ענין שנבואה
לטובה הנאמרת לאחרים לא תשתנה שזהו
רק כשנאמרה נבואה ע"מ להאמר לאחרים
[וכמו שכתב הרמב"ם שם בהקדמה לפיה"מ
זרעים "שענינה כדי לבחון אמיתות נבואת
הנביא", וזה רק כשמתנבא לאחרים בשם ה'
ולא כשקיבל הבטחה הנוגעת לאחרים אבל
לא קבל נבואה ע"מ להאמר לאחרים] אבל
עד נבואת משה רבינו לא היתה סוג נבואה
כזו וגם אצל האבות קבלו נבואה לעצמם
בלבד ולא ע"מ להאמר לאחרים בדרך
נבואה וכמש"נ לעיל, וא"כ אף אם אמר
א"א לשרה על הבטחת ה' לבן יכול
להשתנות ע"י החטא וכמו שכתבנו שגם
בעקידה לא נצטווה א"א לומר בנבואה
ליצחק שחייב להעקד].

[ח] בס' אלומות יוסף עה"ת [פ' וירא] ג"כ
הניח שבענין העקידה שאמר הקב"ה
לא"א לעקוד את יצחק ה' שייך לומר בזה
דברי חז"ל שהבטחת ה' לנביא לאחרים
א"א להתבטל וע"כ כ' דבשלמא אצל א"א
שהיתה [הבטחת כי ביצחק יקרא לך זרע]
נבואה לטובה יכולה להתבטל ע"י חטא כמו
שאצל יעקב חשש שמא יגרום החטא ולכן
ה' מחויב לעקוד את בנו אבל אותה נבואה
והבטחה כלפי יצחק היא נחשבת "נבואה
שנאמרה לאחרים" שלא מתבטלת בשום
פנים, וע"כ יצחק עצמו לא היה מחויב
להעקד והי' זה בעל כורחו וכד' האבן עזרא,
ומש"כ בירושלמי תענית הנ"ל שיכל א"א
לטעון אמש אמרת לי כו' היינו שאמנם על
עצמו לא היתה לו טענה שכן ע"י חטא
יכולה הבטלה שנאמרה לו להתבטל כאצל
יעקב, אבל יכול לטעון טענה זו משום
יצחק! עכ"ד וש"י. ובדבריו מיושב מה
שהערנו בירושלמי.

אמנם גם על דבריו יש לתמוה וכמו
שנכתב לעיל שנראה שמעולם לא
התנבא א"א לומר ליצחק בנבואה שהוא
חייב להעקד וכמש"נ לעיל בסק"ג, שרק
א"א קבל נבואה לעקוד את בנו ולצורך קיום
מצוותו של א"א היה נצרך הסכמת יצחק
ובכה"ג לא נאמר כלל זה שנבואה הנאמרת
לאחרים לא מתבטלת וכמש"נ.

[ט] [וכן מש"כ בתנחומא [פ' נח אות ה]
"שק"כ שנה ה' מתרה הקב"ה בדור
המבול שמא יעשו תשובה, כיון שלא עשו
תשובה א"ל עשה תבה נטע ארזים ואמרו לו
ארזים אלו למה א"ל הקב"ה מבקש להביא

מבול וא"ל לעשות תיבה שאמלט בה אני וביתי" כו' הוא על דרך הנ"ל, דאין הפי' שנצטוה מראש נח לומר לדורו בנבואה בשם ה' שיהי' מבול רק [כיון שנתנבא על רצון ה' לכלותם] אמר להם מעצמו כן דרך תוכחה להתרות בהם. ועי"ש בפ' עץ יוסף].
 י' בדברי רש"י [סנהדרין פט, ב] הנזכר שכתב "מה שלא נאמר לשום אדם להקריב את בנו" ולא כתב בקצרה שלא נאמר לשום אדם להקריב אדם שזה בלבד הוא חידוש.

סימן סב

האש והעצים

הארות קצרות על סדר פרשת העקידה בהלכה ואגדה שלקטתי וסדרתי מדברי חז"ל ראשונים ואחרונים והוספתי נופך בס"ד

ויטע אשל בבאר שבע ויקרא בשם ה' [כא, לג]. אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם [כב, א]

הקשר בין הפסוקים... אחר שא"א קורא לעולם בשם ה' דרכי החסד וההטבה לבריות ע"י ההכנסת אורחים [אש"ל] ובסוף ימיו פתאום הוא מצטווה לעשות מעשה הנראה אכזרי היפך ממה

אחר הדברים האלה [כב, א]

בדרך הפשט פי' הרשב"ם כאן שנסיון לשון קנתור וצער שכן ענין העקידה בא לצער ולקנטרו אחר העוון של כריתת הברית עם הפלישתים המוזכר לפני"כ ממש בפסוק עכ"ל. וכ"כ החזקוני כאן [בפי' א] נסיון לשון קנתור וצער [כמו על נסותם את ה'] "אחר שכרת א"א ברית את אבימלך שלא ברשות הקב"ה וארץ פלשתים נתנה לו ולזרעו לפיכך קנתרו וציערו. כלומר נתגאת בכן שנתתי לך, לכרות ברית בינכם ובין בניכם, ועתה לך והעלהו לעולה ותראה מה הועילה כריתת הברית"
 [בלשון] החזקוני מיוחס לתביעה על א"א איזה דקות של ענין גאווה בבנו

לפי דרגתו הנעלה, ואולי לכך נאמר לו להביא עולה המכפרת על הרהור הלב וכבר מצינו [כענין] שהעולה כאן בא על הרהור הלב [בתנחומא פ' לך אות י] שאמרו שהוצרך א"א לעולה משום שהרהור אחר מידותיו של הקב"ה].

וכדברי הרשב"ם וחזקוני איתא בתנא דבי אליהו המובא כאן בילקו"ש: ישמר אדם דברים בלבבו שלא יעשה שותפות דברים עם הגוי סוף שהוא כורת ברית עמו אברם כרת ברית עם אבימלך אמרו מלאכי השרת אדם יחיד בררת לך מע' לשונות וכתת ברית עם אומה"ע, א"ל בן יחיד נתתי לו ואני אומר לו העלהו עולה לפני, אם יעלהו הריהו מוטב ואם לאו יפה אתם אומרים, שנאמר ויהי אחר הדברים האלה וגו'.

ממשיך התדב"א, מכאן אמרו אין לך אומה בעולם שנשתעבדו בישראל יותר מהפלשתים בשכר ברית שכרת א"א את אבימלך עכ"ד תדנב"א.

הרי מבואר בדברי חז"ל בתנב"א כדברי הרשב"ם והחזקוני הנ"ל שהנסיון הזה בא כעונש בעקבות הכריתת ברית של א"א עם הפלשתים ועשיית השותפות עימו. [שהוא דבר איסור כדאמרו בגמ' [סנהדרין סג, ב] אסור לאדם לעשות שותפות עם העכו"ם. וכ"כ החזקוני [כא, לא] שתמיה איך עשה כן א"א שותפות עם גוי].

[ומצינו כענין] ב'פ' וישלח אצל יעקב שפחד שמא יגרום החטא ופ' שם

הטור שחשש שמא הברית שכרת עם לבן שהי' רשע עובד ע"ז הוא יגרום לו].

[ואמנם צ"ב בלשון התנב"א הנזכר: הרי לפני"כ הקב"ה ענה למלאכים שאם א"א יסכים להעלות לעולה את בנו זה יבטל את הקטרוג שלהם על הכריתת ברית, וא"כ אמאי ממשיך המדרש לומר שנענשו ישראל אח"כ שישתעבדו בהם פלשתים?]

וביקורת כזו על א"א בכרתו ברית עם אבימלך מצינו גם בב"ר [נד, ד]: "אתה נתת שבע כבשות בלי רצוני חייך שאני משהה בשמחת בניך ז' דורות בכיבוש א"י" אך שם לא קשרו זאת לנסיון העקידה, ובר' בחיי הביאו כסיבה לנסיון העקידה.

ולפי דבריהם יוצא שתמורת כריתת הברית שעשה א"א עם הפלשתים באיסור בא הקב"ה וכתת עימו ברית בעקידה וכמו שהובא לקמן מבעל הטורים וחז"ל שבעקידה נכרת ברית מחדש בין הקב"ה לא"א.

ואמנם יש להתבונן עוד בעומק החטא אשר ראו חז"ל במעשה כריתת הברית בין א"א לאבימלך שהזכרנו לעיל. שהנה עקב כריתת ברית אברהם אבינו עם אבימלך כפי שנאמר בתורה [כא, כג] "ועתה השבעה לי באלקים אם תשקור לי ולניני" נדחתה במשך למעלה מת' שנה האפשרות להקים בית מקדש במקום אשר היה ראוי להיות בהמ"ק ככתוב [יהושע טז, סג]: "ואת היבوسی יושבי ירושלם לא יכלו בני יהודה להורישם וישב היבوسی את בני יהודה בירושלים עד היום הזה" ופירש"י שם:

יכולין היו מצד כוחם אלא שלא היו רשאים לעשות כן מפני שבועתו של אברהם אבינו לאבימלך ובני אותו מחוז מפלשתים היו והיה עדיין נכד אבימלך חי ולא יכלו לכבוש המצודה מפני אותה שבועה" [ע"ש גם ברד"ק] וע"ע בס' [שמואל-ב ה, ו]: "וילך המלך דוד אל היבוסי יושב הארץ" ע"ש ברש"י וברד"ק שרק בזמן דוד כבר לא היו נכדי אבימלך בחיים ובטלה השבועה עכ"ל. נמצא שזה היה עומק התביעה על אברהם

אחר הדברים האלה

בגמ' [סנהדרין פט, ב] איתא: אחר דברו של שטן, שקטרג על הסעודה שא"א עשה כשנולד בנו ולא הקריב א"א שום קרבן [בגמ' הנוסח תור או יונה ובמדר"ר וברש"י עה"ת העתיקו איל או פר].

ויל"ע למה המתין השטן לקטרג רק עתה כשיצחק בן ל"ז שנה ולא מיד בלידת יצחק? [הערת חזקוני]. ולפי פשוטו כתב שכדי להגביר הנסיון כשזקן אברהם אבינו וא"א לו ללדת עוד בן. [מעם לועז ועוד]

ויל"פ עוד לפי"ד הערול"נ בגמ' שם [בר"ה משל] דהקב"ה המתין בנסיון קשה זה עד שיהי' יצחק בן לז כי שנות אברהם קעה ואין מונין לשנותיו של אדם אלא מעת

אחר הדברים האלה

רש"י מביא ב' פירושים אם הטענה היתה על א"א [שלא הביא קרבן בשמחת

אבינו שע"י כריתת הברית בינו לאבימלך התעכב בניית המקדש יותר מת' שנה, ועל כן כאשר הבין זאת אברהם אבינו בעקבות ציווי הקב"ה להעלות את יצחק לעולה התבונן בזאת ובא לתקן מעשהו וביקש בסוף מעשהו על מקום המקדש "ה' יראה" שהקב"ה יעזור לזרעו לבנותו במקום הזה ולבחור בו כבית הבחירה לעולמים וישרה שם שכינתו והתגלה כבודו לישראל כמו שהתגלה עתה לא"א וכמש"נ במקומו.

המילה ואמרו כיון שלא חטא עד רוב שנותיו שוב לא יחטא ולכן מעת שנימול א"א עד עתה הוי רוב ימיו ובטוח הי' הקב"ה שא"א לא יחטא עכ"ד ע"ש. ולפי"ז נראה שודאי השטן קטרג מיד בלידת יצחק על הסעודה שעשה א"א ומ"מ הקב"ה לא הניח לו לנסותו עד עתה.

[ואגב:] מש"כ הערול"נ דמונין לשנות האדם מעת המילה. כ"כ גם בס' מראות הצובאות בשם הגר"ח מוולוז'ין ונראה דיש לזה קצת מקור מתוס' [חגיגה טו, א ד"ה שובן] שפירשו קרא דטוב אחרית דבר מראשיתו היינו מיום המילה דכיון שבעת שנימול לא כיון אביו לש"ש בלבד לא היתה אחריתו בטובה. הרי דראשית האדם היינו יום המילה שאז נכנס בו נשמה קדושה].

[בנן] או שהטענה היתה על יצחק ע"י ישמעאל, ועל הפי' השני לכאור' קשה למה

לא אמר ה' ליצחק לעקוד עצמו הרי הנסיון
הי' ליצחק א"כ שיאמר ה' ליצחק שיאמר
לא"א בשם ה' שיעקוד אותו? וזה י"ל דא"א
לא הי' מצווה לשמוע בקול יצחק שלא הי'
מוחזק עדיין לנביא ורק א"א שהי' מוחזק
לנביא יכל לצוות ליצחק כדברי הגמ'
[סנהדרין פט, ב]. אך עדיין יקשה שיאמר
הקב"ה ליצחק עצמו להרוג עצמו, והעיר
זאת רבינו בחיי [בפסוק ז] וכתב שמחמת
קושיא זו נראה לו שגדול כוחו של הנסיון
הנאמר באברהם מאשר הנסיון שיש ליצחק
בעקדה שהרי יצחק אע"פ שלא נצטווה מפי

ניסה

בכל ט' הנסיונות הקודמים לא כתוב
בתורה להדיא **שניסה אותו** רק כאן
ויל"ע הטעם בזה. והמלבי"ם [שעמד ע"ז]
ביאר דשאר ט' הנסיונות היו ציווים לעשיית
פעולות חיוביות כלילך לא"י לרום מעלתה
וירום שמו שם וכמילה והליכה למצרים
ברעב וכדומה, משא"כ כאן כל הציווי הי'
בעצם לא לעשותו רק כנסיון אם יסכים
לעשות. [והוסיף עוד לפרש שמילת הנסיון

ניסה את אברהם

לפי פשוטו של מקרא כתב' הר"ן בפי'
לתורה שהנסיון הי' רק לא"א ולא
ליצחק שכן יצחק לא ידע על הציווי שקיבל
א"א [וא"א לא יכל לאמר נבואתו לאחרים]
ואף כשנעקד ע"ג המזבח לא חשב יצחק
שעומד להישחט עכ"ד.

השי"ת יודע הי' באביו שהוא נביא ונתחייב
לשמוע ממנו כמפי הש"י שהרי דבר הנביא
הוא דבר השם עכ"ל. אמנם דבריו רק
מסביר למי הנסיון גדול יותר, אבל מה
שהערנו שאם הנסיון הי' ליצחק עדיין יקשה
למה לא נצטווה יצחק ישירות להרוג א"ע
וצ"ע.

שם בפי' הא' שהיתה טענה על א"א למה
בשמחת לידת בנו ויגמל כו' לא הקריב
קרבן. כבר העירותי בפרשת לך לך שלא
מוזכר הקרבת קרבנות אצל א"א יותר מ'
קרבנות ומזבחות בתחילת פ' לך לך.

כאן קאי על כל הנסיונות של א"א
והנה לפי"ד הר"ן בדרשותיו [דרוש ו] **כאן**
לא הי' ציווי אלא רק גילוי רצון ה'
שיעשה כן ואם לא הי' א"א עושה זאת לא
הי' בידו עוון ועונש, והוי קרבן נדבת הלב
של א"א לעשות מה שלא נצטווה א"כ שונה
דבר זה משאר [רוב] הנסיונות שנצטווה
לעשות בציווי מפורש ומובן **הלשון נסיון**
דוקא כאן.

אך על דעת רבותינו במדרשים הנסיון הי'
גם ליצחק ונסיונו אף גדול הנה לא
מצינו במפורש במקרא אלא יחוס הנסיון
לא"א ולא ליצחק אלא שאכן בזוהר [פ' וירא
דף קט, ב] דייק שלא כתוב בפסוק ניסה
לאברהם אלא **את אברהם** לרבות את יצחק.

והסיבה שלא כתוב להדיא שהנסיון הי' גם אצל יצחק, הסביר המש"ח שאילו היה כתוב הא' ניסה את יצחק היה במשמע לכאורה שזכות זו תעמוד גם לעשו וזרעו כי לא הוצא מכלל זרעו של יצחק כי אם מכלל זרעו של אברהם כמש"כ ביצחק יקרא לך זרע עכ"ד המש"ח.

וברבינו בחיי [פסוק ז] העיר: "רבים ישאלו וידונו מי משניהם הגדיל לעשות אם אברהם הבא לשחוט את בנו הוא בעצמו בידיו או יצחק המפקיר עצמו להשחט, יש שאמרו גדול כוחו של א"א יותר מיצחק לפי שהמפקיר עצמו ליהרג נקל הוא מאוד מהאב שבא לשחוט בנו בידיו ונראה כדעת האומר גדול כוחו של אברהם" עכ"ל.

ובמחצית השקל [הל' ר"ה סי' תקצא סק"ז] כתב דגבי יצחק אינו אלא צער שעה ואילו בא"א היה זה צער תמידי להיות אב שכול מבנו יקירו לכן אנו מזכירים בעיקר זכות א"א שהוא הזכות היותר גדול [עי"ש בשו"ע ובמג"א לגבי נוסח הברכה בברכת זכרונות ועקידת יצחק לזרעו תזכור וע"ע בריב"ש ובשו"ת מהרי"ט ח"ב סי' ו].

ובגמ' [גיטין נו, ב] באשה וז' בניה שמסרו נפשם על קד"ה ואמרה לבנה הקטן לך לא"א ותאמר לו אתה הקרבת א' ואני ה' וקפצה מהגג. והסבירו בזה שבאה לומר שכת זה למסור את בניה להריגה בא לה מכוחו של א"א [ולבניה מיצחק] אמנם להמשיך לחיות אחרי שהיא שכולה מכל בניה א"א לה כדברי המחמ"ש הנ"ל שזה קושי גדול יותר ולכן קפצה מהגג.

וכן כתב הבית הלוי עה"ת שע"כ מוזכר בפסוק בעיקר נסיון א"א, ואמנם מוסיף הביה"ל שמה שאנו מבקשים בתפילות ועקידת יצחק לזרעו ברחמים תזכור הטעם שאצלינו עם ישראל נשאר בירושה יותר החלק הזה של מסירות נפש למות על ק"ה שהורישנו יצחק ובזכות זו שהורישנו מבקשים להינצל.

הסבר עיקרי כתבו המפרשים בענין גודל נסיון א"א והוא ממילא מסביר למה התורה הדגישה בעיקר את הנסיון של א"א ולא של יצחק, לפי שאצל א"א לא הי' רק הענין להתעלות על רגשותיו האבהיים ולשחוט את בנו ולהפסיד את הקמת בית ישראל רק בנוסף לכך מעשה זה היה מנוגד בתכלית לכל מפעל חייו שהפיץ דרך ה' בעולם היא דרך הרחמנות והחסד לבריות והמנעות מזבחי אדם לע"ז כמנהגם הרע ועתה בקיומו דבר ד' יסתור את כל מה שפעל כל השנים ויהיה גם חילול שם ה' ותורתו בעולם, כך שחישובים אלו היו רק אצל א"א ולא אצל יצחק וע"כ מדגישה התורה ביותר את נסיון א"א.

והובא בס' הסבר נוסף בהדגשת הנסיון בא"א דוקא, שאצל א"א שהנהגתו היתה במידת החסד היתה כאן נסיון מיוחד במידת הגבורה וזה מעלתו.

הנצי"ב כתב להסביר למה התורה מדגישה בעיקר את נסיון א"א ולא את נסיון יצחק, וז"ל: עוד יש להעיר הא דל"כ הנסיון גם על יצחק ויבואר דתכלית פעולה זו על יצחק בא בשביל ישוב א"י בארצם והוקבע לחמם ע"י [קרבנות] תמידין

[כמש"כ הנצי"ב בפ' פנחס] והי' ראוי להיות כן ביצחק ביחוד אשר בלידתו יצא חוק [היינו פרנסה] בעולם כמש"כ [בהרחב דבר לעיל כא, ג] שם ביאר בהרחבה דיצחק ענינו פרנסה בא"י שע"י הקרבנות ובעיקר התמידין] ולא היה אצל יצחק בעיקר בשביל נסיון [וה"ז אצלו כשאר הנסיונות של א"א של"כ בהם נסיון בהדיא], וכ"כ אח"כ [פסוק ח] "אלוקים יראה לו השם" אין קרבן קרב לשם אלוקים רק לשם הויה! והא דכתוב כאן אלוקים משום שבזה המעשה [העקידה] הוקבע עולת תמידין כמש"כ במקרא הסמוך וזה טבע פרנסת א"י מאז נבראה הטבע מש"ה הי' הדבור בשם אלוקים. ואח"כ כתב הפסוק "ויערוך את העצים" כי א"א הבין שרצון ה' שיתנהג כאן כדין קרבן קבוע שעל המזבח והיינו דכ' ויערוך את העצים היינו ב' גזרי עצים הבאים עם תמידין של שחר מש"ה עשה בזה דין תמידין עכ"ל הנצי"ב. בספר פנים יפות כתב עוד ב' הסברים מה שהתורה הדגישה את הנסיון באברהם ולא ביצחק [אע"פ שגם יצחק הי' בכלל הנסיון], [א] שגדול מעשה המצוה אשר נעשה בקום ועשה ממצוה שנעשית בשוא"ת ואצל אברהם אבינו היה הנסיון בקום ועשה להעלות את בנו לקרבן, משא"כ אצל יצחק מצוותו היתה ע"י שוא"ת שניח לאביו לקיים מצוותו ולא לסרב. ב] אמרו רבותינו גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה ואברהם אבינו מצוה הי' במצוה זו במפורש וע"כ גדל כח מצותו, משא"כ יצחק הי' בגדר אינו מצוה ועושה שכן לא נצטוו בישירות להישחט. עכ"ד.

וכבר ביארנו לעיל [סי' סא אות י'] שהמצוה היתה בישירות מהקב"ה לאברהם אבינו ויצחק לא נצטוו להקריב עצמו ואף אברהם לא נאמר לו לצוות את יצחק להיקרב אלא כל המצוה היתה של אברהם אבינו רק שהיה נצרך להסכמת יצחק כדי שיוכל לקיים מצותו וממילא יצחק הריחו בגדר אינו מצוה ועושה כמש"נ.

ואמנם דבר נפלא כ' בס' מציון מכלל יופי [בעניני ר"ה] שאברהם הבין בציווי ה' שהכונה לשחוט את יצחק ממש כעולה, ואילו יצחק [בשומעו את הציווי מאת אביו אברהם] הבין אחרת את דבר ה' שהכונה רק להניחו ע"ג המזבח ולא לשחטו אלא שביטל את עצמו ואת הבנתו להבנת אביו החכם והנביא הגדול בדורו, ונמצא שהבנת אברהם היא בגדר קבלת תורה שבכתב דמה שהבין בציווי הלך לקיים, ואילו הבנת יצחק היא בגדר תורה שבע"פ לשמוע בקול דברי חכמים איך הם הבינו את הציווי של הקב"ה. והנה יום א' דר"ה איתא בזהר דהוא דינא קשיא ויום ב' הוא דינא רפיא, ויש להסביר הדברים דיום א' שהוא יו"ט מה"ת הדין בו הוא על קיום מצוות ואיסור דאוריתא, ואילו יום ב' שהוא יו"ט מדרבנן מנהג אבותינו [כד' הרמב"ם הל' קה"ח ה, ו] הדין בו על דיני דרבנן ותושבע"פ וע"כ קוראים בקריאת התורה ביו"ט ב' את פרשת העקידה שהיה בה ב' נסיונות נסיון א"א בגדר תורה שבכתב ונסיון יצחק בגדר תורה שבע"פ להזכיר זכויות שניהם להמליץ טובה על זרעם הן במצוות דאוריתא והן במצוות דרבנן עכ"ד.

ויאמר

דאמירת שניהם מכפרים [מובא בס' מפיך מרגליות].

י"ג פעם מוזכר בפרשת העקידה לשון "ויאמר" כנגד י"ג מידות הרחמים

ויאמר אליו אברהם

והגשמי שיהיו שניהם מוכנים אל הדבור אל הגוף שיתפשט מחומריותו ויוכן לנבואה ואז יקרא אל הנפש אבל כאן כבר הופשט מחומריותו ולכן קרא רק פ"א אל הנפש".

ועוד יל"פ במה שבקריאה הראשונה של הקב"ה לא"א לא אמר לו פעמיים אברהם בלשון חיבה, לפי מה שהבאנו לעיל [בפ' נח בסי' כט] שההבדל בין נח לא"א היה גם בצורת הנסיון שלהם כי בעוד שבנח לפני הציווי להכנס לתיבה במבול הקדים הקב"ה לומר לו מעלותיו לסעדו ולעודדו לקראת הנסיון, הנה אצל א"א לא עשה כן הקב"ה כי לא הי' צריך סעד [עיש"ה] וע"כ גם לא הקדים לו קריאת חיבה אברהם אברהם ורק אחר שעמד בנסיון אמר לו קריאת חיבה.

אח"כ בדבר המלאך [בפסוק יא] נאמר פעמיים "אברהם אברהם" ופירש"י **שהכפל** הוא ל' חיבה" [וכ"כ בתו"כ ריש ויקרא: שעל כל קריאה הי' אומר הנני, משה משה שמואל שמואל אברהם אברהם יעקב יעקב לשון חבה לשון זרוז כמו שכתוב [שמואל-א ג, י] "שמואל שמואל", ובמצו"ד שם כתב שהכפל בא לזרוז].

ולמה כאן בתחילה לא נאמר לו ל' חיבה פעמיים גם כן? ובמלבי"ם כאן כ' דקריאת השם היא ל' חיבה **וכפל הקריאה היא לזרוז ופה לא רצה לזרוז** [ולכן אמר רק פעם אחת אברהם] כמ"ש"כ במדרש שלא יאמרו הממו וערבו. ועוד טעם, כי כפל הקריאה ענינו לעורר שני חלקיו הרוחני

ויאמר אליו אברהם

נבואה לצורך נסיון ממילא בכה"ג לא נאמר כלל זה הנזכר. [כמדומני שכך נאמר בשם האמרי אמת]. **ויש לדחות** דמ"מ היתה כאן נבואה שיעלהו לעולה, ולא אמר לו שישחט וא"כ אינ"ז שקר ח"ו ולמה שלא תדע שרה מזה, וי"ל דכאן זה מיוחד שהיה רק **נסיון לא"א** ולא לשרה ולכן לא נודע לשרה [וכבר הזכרנו לעיל הסיבה ששרה לא נתנסתה] ובעיקר הערתו י"ל דכ"ד הגמ' בסנהדרין

בגמ' [סנהדרין פט, ב] איתא: דכל נבואה שנאמרה לנביא מסויים נודע דבר הנבואה לכל הנביאים בדור שנאמר כי לא יעשה אלקים דבר כי אם גילה סודו אל עבדיו הנביאים [אלא שרק לנביא המסויים הזה צריך לאמר לאחרים ולאחרים אסור לאמר לאחרים] וא"כ גם שרה שהיתה גדולה בנביאות מא"א היתה צריכה לידע מהנביאות הזאת? אך כיון שהי' זה רק

שירת

✧ וירא ✧

יהודה

קצט

הנ"ל אמור רק בנבואה שמעיקרא היתה על
מנת להאמר לאחרים אבל כאן זה נבואה
שלא ע"מ להאמר לאחרים וכמש"נ לעיל
בפתיחה וצ"ע.

ויאמר הנני

לא ביקש רחמים או התפלל לבטל הגזירה
כמו שהתפלל בסדום על רשעים שלא
ימותו כי כאן הצטווה בעצמו להעלות את
בנו לעולה ומה שייך להתפלל לבטל הציווי.
אמנם לאחר שהעלה אותו ע"ג המזבח
ועשה רצון ה' מביא הפנים יפות בשם

קח נא [כב, ב]

נא לשון בקשה, ובמדרש איתא שא"ל
הקב"ה לא"א בבקשה ממך עמוד
בנסיון זה כו' והובא לקמן בכמה הסברים.
וכן הבאנו לעיל דברי הר"ן בדרשות שלא
הי' כאן ציווי אלא רשות.

בנך

אמרו חז"ל שא"ל אברהם אבינו להקב"ה
ב' בנים לי. ולעיל בפרשת לך לך [סי'
מז] הבאנו שנחלקו רבותינו אם הגר
נשתחררה בלקיחתה לא"א 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' כתב דלא נשתחררה

וכבר הבאנו מש"כ בחי' הר"ן עה"ת
שאברהם לא אמר לשרה על ציווי זה
שכן נביא שנאמר לו נבואה לא יכול לאמרה
לאחר ללא ציוי ה'.

מדרש שהתפללו א"א ויצחק שיתבטל גזירת
ה' ויתקיים כי ביצחק יקרא לך זרע. [ולדעתו
זה הפי' ונשתחווה שאמר א"א היינו שנתפלל
שנחזור בשלום וזה כמו שביארנו [לקמן בס'
סה] בענין השתחווה דזה כולל גם ענין
תפילה].

ור"מ זמבא זצ"ל הי"ד כתב [מובא בס' אבן
ציון עמוד תסז] דאם היה הקרבה זו
בגדר במה מדויק לשון נא שלא הי' זה קרבן
חובה כי לא קרבים בבמה, כדתנן [מגילה ט,
ב] כל שאינו נידר ונידב אינו קרב בבמה.

בנתינתה לאברהם [וע"ע ס' זרע שמשון פ'
לך סי' כב שפי' ששרה שחררה את הגר
בדרך תנאי אם לא תזלזל בה].
וצ"ע כיון דהגר לא נשתחררה הנה
ישמעאל שנולד בהיותה שפחה אינו
מתייחס אחריו כמש"כ לזרעך אחריו
כדאמרינן בגמ' [יבמות ק, א] ואיך מחשיב
אברהם את ישמעאל כבנו? וי"ל דאע"ג
דלענין יחס אינו קרוי בנו מ"מ לענין טבע
האב דרחמיו על בנו ודאי דאף הוא בכלל
בנו [וכתבו 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

בנך אשר אהבת

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".

כתב בחידושי הרי"ם שבאמירה זו שא"ל הקב"ה "בנך" נוספה לא"א קשר אמיץ עם בנו ובאמירת "אשר אהבת" נכנסה בלב א"א תוספת אהבה עצומה ועזה לבנו ועם קשר אמיץ ואהבה עזה זו הלך למסור נפשו עק"ה היינו שמעשה העקידה היה עם כל כוחות האהביים שלו שהרגיש את כל כחות האנושיים [וע"ז אמר א"א "הנני בני" עדיין כל געגועי עליך כלי יקר שם] ומ"מ הלך לעשות רצון קונו. וע"ז נאמר במדרש [רבה נו, ח]: "א"א שולח ליטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעותיו לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא

ואעפ"כ **הלב שמח** לעשות רצון קונו, שזה היה תוקף הנסיון להעלות את יצחק לעולה עם תוקף אהבת האב שבליבו אף באותו שעה שקיבל עוד תוספת אהבה ורחמים עליו ומ"מ כבש את טבעו לעשות רצון ה'. **[ויתפרש בזה מש"כ בתפילת ר"ה: "ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור" דלפשוטו מילת ברחמים קאי על תזכור היינו שהקב"ה יזכור ברחמים את העקידה]** שתזכור את העקידה איך היתה עם כל הרחמים שבליבו ובכ"ז כבש לעשות רצון ה' כך יזכרו זרעו לטובה ויכבוש ה' מידת הדין לטובה.

קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת [כב, ב]. ולא חשבת את בנך את יחידך ממני [כב, יב]

אהובו!... [כ"כ הש"ש בסוף הקדמתו בד"ה בעקרים] אם כי יש להעיר ע"ז הלא כאן המלאך אומר בלשון עבר יחידך אשר אהבת ויכל לומר לו בל' עבר אשר אהבת....

עוד הסבר אחר כתב המשך חכמה לפי שבפעם השניה הרי המלאך מדבר

ראה נא שבתחילה אמר לו הקב"ה [פסוק ב] "בנך, יחידך אשר אהבת", ולבסוף אחר שעמד בנסיון נאמר לו רק [בפסוק יב] "בנך, יחידך" ולא מוזכר "אשר אהבת"? משום שאת כל אהבתו הגדולה ליצחק נתן ומסר אברהם להקב"ה בעת העקידה ולא נשאר הוא אצלו אלא "בנו" "יחידו" ולא

עימו ומלאכים לא יודעים מה בלב האדם ואיך ידעו כמה שהוא אוהב את יצחק..

ולך לך [כב, ב]

הדיבורים הנראים סותרים מצד א' דבר ה' שכרת עימו ברית שביצחק יקרא לו זרע ומאידך דבר ה' להעלותו לעולה ואיך יתקיימו שניהם? וע"ז ענה לו הקב"ה אמרתי לך העלהו ולא אמרתי שחטתו. ולפי הנתבאר בד' האוה"ח ק' יתבאר ביותר דעומק דברי הקב"ה שלא רק שאין אלו דבורים סותרים אלא אדרבא התקיימות דברי הקב"ה שביצחק יקרא לך זרע מתגשמים דייקא ע"י מעשה העקידה שקיבל יצחק אז נפש המוליד.

וכך בהרבה נסיונות החיים של האדם הישראלי לדורות לפעמים דוקא המצבים הנראים לו שהם לנגדו מביאים ומגלגלים את הישועה הנרצית לו.

והנה עוד כלול בזה במש"כ "לך" שהנסיון לטובת אברהם, שכן מבואר ברש"י במס' [אבות פ"ה מ"ג] שבזכות י' נסיונות של אברהם נעשו לזרעו י' נסים במצרים והביא י' מכות על המצרים ושמעו י' הדברות בהר סיני [ובזה מובן יותר מש"כ בפדר"א פל"א שהשופר שהי' במתן תורה הי' מהאיל של אברהם אבינו שהקריב את יצחק. דיש שייכות בין איל דנסיון א"א ויצחק למתן תורה כמש"נ ברש"י הנ"ל].

כך נאמר בנסיון הראשון [לעיל יב, א]: "לך לך מארצך", ובמדרש רבה השוו שניהם התחלה וסוף נסיון. ושם פירש"י לך לך להנאתך, ופה לא הוצרך רש"י לפרש כלום מהו לך להנאתך שכן ע"י נסיון זה זכה א"א לשכר רב כמו שכתוב בהמשך הפרשה.

וגם זכה עי"ז לקיום הבטחת ה' כי ביצחק יקרא לך זרע וכד' האוה"ח הק' ר"פ תולדות "כי יצחק כשנולד לא היה במדרגה שיוליד כי בא מסטרא דנוקבא, ובגמ' [יבמות סד, א] איתא: "אבותינו היו עקורים" וא"א הפעיל כח הלידה ביצחק שהמשיך אליו נפש שהיא במדרגת המוליד וזה היה באמצעות העקידה" [שנתעברה בו נפש הזכר" הוספת האוה"ח הק' בפרשתינו פסוק כ] וא"כ נמצא דענין העקידה מלבד שהיה לנסיון היה גם לתועלת א"א ויצחק שע"י ז' יוכל להתקיים דבר ה' כי ביצחק יקרא לך זרע. וגם עי"ז הי' ליצחק אריכות ימים כמש"כ האוה"ח הק' [פ' וישלח לה, כח]: "שלא הביא עימו חיים עד העקידה".

וזה לימוד גם לדורות שפעמים נראה לאדם שמה שקורה עימו זה לנגדו ולחובתו, ואינו מבין שאדרבא זה עצמה סיבת טובתו כמו כאן שא"א לא הבין איך לפרש שני

אל ארץ המוריה

ברמב"ן שכ' בתחילה דלרש"י צ"ל דהפי' ארץ אשר תהיה מוריה, ובסוף דבריו העיר

מהו לשון "ארץ המוריה" ותמיד הוא מכונה בלשון הר' המוריה, ועיין

דתמיד משמע דהר הבית לבדו נקרא מוריה
והכא כתב ארץ המוריה וביאר דהעיר
נקראת ע"ש ההר.

ואמנם עדיין צ"ב מה הדגש כאן בקרא
ארץ המוריה והול"ל לך לסביבת

ארץ המוריה

הרשב"ם וחזקוני פי' ארץ האמורי.
ובתרגום פי' ארץ העבודה
והפולחן, ולמד רש"י בד' התרגום שהוא
ע"ש עבודת הקטורת שיש בו מור.
[והרמב"ן תמה על פירש"י: שאין לשון
פולחן על סם אחד מסמני אחת העבודות]
וביאור דברי רש"י י"ל דהזכרת הקטורת
כאן לאורויי שהקריבה כאן תהא בגדר
הקרבן מקדש **במזבח הפנימי** שם מקום
ההקטרה [פנים יפות] [והכי אי' בפרד"א
פל"א "אותו איל לא הי' בו דבר לבטלה,
אפרו הוא יסוד שע"ג המזבח הפנימי"]
והוזכר דוקא עבודת הקטורת שהיא גדולה
מכל הקרבנות כד' חז"ל בכ"מ [עי' תנחומא
סו"פ תצוה ורש"י במדבר טז, ו].

וכ"כ השל"ה הק' [וירא אות יח] "ואפשר
שהמזבח אשר בנה אברהם אבינו
בהר המוריה היה במקום מזבח הפנימי
שמקטירין בו הקטורת כי הקטורת חביבה
מכל הקרבנות שבעולם ולא היה קרבן חביב
בעולם כיצחק עולה תמימה וכן משמע קצת
במדרש עמש"כ ויקרא אליו מלאך מן
השמים מבין שני הכרובים יצא הקול, הרי

הר המוריה ושם אראך וגו', וכנראה הדגש
כאן "ארץ" המוריה, משום דכתיב בפרק
לפני כן "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים
רבים", ועל זה כתב דאמר לו הקב"ה שילך
עתה לארץ אחרת ארץ הקדושה שיש בה
"הר המוריה" המקודש ושם יקריב קרבנו.

שענין העקידה הי' הכל במקום המקודש
ביותר שקרא אליו המלאך ממקום קוה"ק
ממילא **מסתבר שנעקד על גבי המזבח**
הפנימי, וזהו שנקרא הר המוריה ע"ש
הקטורת כי שם נעקד יצחק עכ"ל.

והנה לפי דברי השל"ה היה מקום להוסיף
ולומר: שכיון שהמלאך דבר עימו
מקוה"ק **אז גם מקום העקידה היה בקוה"ק**
והקטורת שמוזכר כאן הכונה לקטורת של
יוהכ"פ שנעשתה בקוה"ק ולא בהיכל וזה
מאוד מתאים למש"כ חז"ל [הובא בסימן
הקודם] שהעקידה היתה ביום הכיפורים
וא"א היה כה"ג וקדושת השכינה ששרתה
שם היתה כדוגמת גילוי השכינה ששרתה
בקוה"ק ביוהכ"פ כמש"כ המש"ח ולכן שום
מלאך לא הי' יכול להיות שם מקדושת
המקום.

ולדעת הרמב"ן נראה שהעקידה היתה ע"ג
המזבח החיצוני מקום שהקריבו בו
אדה"ר ובניו ונח וכפשט לשון פרקי דר"א
[לא] הראה לו באצבע זהו המזבח שאדה"ר
הקריב בו וכו' וכ"כ הרמב"ם [רפ"ב מבית
הבחירה].

והעלהו שם לעולה

פירש"י [לא הי' חפץ לשחטתו] אלא להעלהו להר לעשותו עולה ומשהעלהו א"ל הורידוהו עכ"ל. משמע [קצת] שלא הוקדש יצחק לעולה מיד אלא רק אחר שיעלה להר אז יעשה אותו עולה! ולכן הי' אפשר להשים עליו עצים עד שהגיע להר כיון שלא הוקדש עדיין לעולה. [וזה מתאים לדברי הגר"ס שאמר שגם א"א הבין שלא נאמר לו לשחוט אלא להעלות אותו ואז להקדישו שם לעולה רק דין עולה לקיים בו דין הקרבה ושחיטה וע"ז נאמר לו שהכא שאני ויורידוהו].

ובזה מובן מאוד מש"כ רש"י [פסוק ח]: "אלוקים יראה לו השה לעולה בני"

ופירש"י יראה ויבחר לו השה, ואם אין שה לעולה בני עכ"ל. ולכאורה תמוה וכי לא ידע א"א שיצחק הוא העולה בלבד ואיך יאמר לשון מסופקת שיתכן גם אפשרות של שה?

אלא דכיון שהבין מדברי הקב"ה שאת יצחק צריך רק להקדיש לעולה על ההר ולא אמר במפורש לשחוטו כעולה א"כ ידע שאו שיצחק עצמו יקרב אחר ההקדשה או שקרבן אחר יהיה תמורתו וכמש"כ בזה [ראה לקמן] שהקרבן האיל היתה תמורת יצחק ממילא אינ"ז שקר שאמר ונשתחוה ונשובה אליכם, דיתכן שיהי' קרבן אחר תמורת יצחק וזה יחשב שיצחק קרב.

והעלהו לעולה

יש לדקדק ל"ל לאמר לעולה הרי לפני מתן תורה י"א שב"נ הקריבו רק עולות ולא קרבן אחר [ולצד שא"א הי' עדיין גדר ב"נ גם עתה] א"כ בודאי שזהו לעולה? ואולי הכא שאני דהוא חידוש קרבן אדם וצע"ע.

ועוד י"ל דהכא א"ל והעלהו לעולה על אחד ההרים אשר הראך היינו מקום שיהיה בו גילוי שכינה כמו שאכן הי' ענן על ההר והיינו שזה עולת ראייה כמש"כ [לקמן בסמן סב] וזהו לעולה מיוחדת.

והנה כתב המלבי"ם: דע שלא השתמש בספר התורה על הקרבת העולה בשום מקום בלשון העלאה רק אם מדבר

בבמה או בפעם הראשונה שחנכו את המזבח אבל בהקרבה על מזבח שבמקדש יזכיר תמיד לשון עשייה או הקרבה או הקטרה וכיון שפה כתוב "ויבן שם אברהם את המזבח" [בה' הידועה] שהוא המזבח הידוע שבירושלים שעליו הקריבו אדהר ובניו ונח את קרבנם וזה לא היה במה ולא פעם הראשונה שהקריבו עליו לא יצדק עליו לשון "עליה" והול"ל והקריבהו או ועשאו לעולה, ומזה היה לא"א להבין רק שיעלה אותו ולא יעשה לו מאומה. ועוד דיוק יש לזה שבמקום שבא העלאה בעולה כתוב תמיד "עולה" בלא אות למד כי לעולה פי' להקדישו לעולה ולא על גוף המעשה

הקרבה ומכל זה היה צריך א"א להבין האמת שלא אמר לו הקב"ה לשחוט את יצחק רק שה' א"ל בלשון שיכול לטעות שיצחק עצמו יוקרב לעולה וא"א לרוב אהבת ה' בקרבו לא חקר כלל ולא העמיק בדברים ורץ כצבי לעשות רצון ה' עד שעכבו המלאך עכ"ל המלבי"ם.

[אמנם לפי"ד הגרש"ס יוצא שא"א אכן הבין נכונה שרק נאמר לו להקדיש את יצחק לעולה רק סבר דממילא דין עולה

על אחד ההרים

בילקוט איתא שבתחילה היה המקום עמק אבל אחר שבחר ה' במקום נהיה להר, ובזה הסבירו אחרונים דברי הירושלמי [המובא בתוס' ע"ז מה ד"ה כל] איך יכלו לבנות בהמ"ק שם הלוא עובדי ע"ז עבדו ע"ז על כל הר נישא, ותירצו בירושלמי דע"פ נביא

אשר אומר אליך

לא מפורש שאמר לו אח"כ איזה הר רק כתוב "וישא עינו וירא את המקום", ופירש"י שראה ענן קשור להר?!

[ויעזי בכלי יקר [פסוק יד] שכתב "לפי שמקום קדוש זה לא גילה הקב"ה לשום בריה כי אפי' לאברהם אבינו נאמר "על אחד ההרים אשר אומר אליך" ולא מצינו שיאמר לו כלום זולת מה שהרגיש אברהם במה שראה ענן קשור על ההר אבל מ"מ אין אומר ואין דברים כי זה ההר אשר

הוא להקריבו].

וקרוב לדברי המלבי"ם כתב רבינו בחיי: "העלהו לעולה כתיב ולא העלהו עולה לומר שתעלה אותו במקום עולה שאם תפרש עולה ממש איך יצוה הקב"ה ואח"כ יחזור מצויו, ואברהם מתוקף האהבה הבין עולה ממש וכן אמר באיל ויעלהו לעולה, וכן ענה אברהם יראה לו השה לעולה כו'. ולפי דבריהם העלהו לעולה פי' להעלותו במקום של העולה.

היה, וביארו: שהתברר ע"י הנביא שלא עבדו שם עבודה זרה [כ"כ בחי' הרמב"ן והר"ן סוף מו, א] שכן היה אז המקום עמק ולא הר, [שו"ת חת"ס או"ח סי' רח ד"ה ומשו"ה ושו"ת יור"ד ר"ס רלג בשם רבו רנ"א] ועוד.

חמד אלקים לשבתו כי העלימו ד' מן הטעם שיתבאר לקמן פ' ראה" עי"ש עוד].

אך אמירה דהקב"ה היא גם ע"י שמראה לאדם דברים ברורים כענן כאן. [כעין מש"כ חז"ל בכל יום ב"ק יוצאת ואומרת אוי להבריות מעלבונה של תורה. [נצי"ב] ולפי המלבי"ם יתפרשו מילים "אשר אומר אליך" לא להר אלא לתחילת המשפט "והעלהו לעולה" למי שאומר אח"כ אליך דהיינו את האיל.

אמנם הר"ן [בפי' עה"ת] פירש לפי פשוטו שאכן היתה התגלות נבואית שניה לא"א להראות לו על איזה הר יעלה את יצחק ומזה למד גם את דרגתו הרוממה של אברהם אבינו **שהמשיך להיות בשמחה** על אף הציווי להעלות את בנו שהרי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה [שבת ל, א], ואיך יתגלה אליו הקב"ה שוב להראות את

וישכם אברהם בבוקר [כב, ג]

בסה"ק יש שכתבו שלשון "וישכם" בא להשמעינו שישן א"א באותו לילה: כי "מנוחת הנפש של הנשמה הקדושה של האב הקדוש איתן האזרחי לא נשבתה שנתו לא נהיתה עליו מתוך הידיעה הברורה הבאה לו בדבר ד' ושום רגש של כהות של רשול ושל דכאות לא נתערב בהמיית נפשו המטהרה וע"כ שנת ישרים במנוחה ועליזת קודש עברה וזמן ההשכמה באה כסדרה" והיינו וישכם ז"א **שישן** באותו לילה במנוחת הנפש. [וכ"כ גם בס' לב שמחה וציין שאצל בלעם כתיב [בלק כב, יג]: "ויקם בלעם בבוקר", ול"כ וישכם שכן

ויחבוש את חמורו [כב, ג]

בגמ' [ע"ז ד, ב] שאלו שרי מואב את בלעם למה רוכב על אתונו ולא על סוס והיינו דסוס הוא מהיר יותר והיה לבלעם למהר לקלל את ישראל, כ"פ שם המהרש"א ובדרך זו פי' היערות דבש [ח"ב דרוש יב] את דברי הגמ' [מגילה ט, א] שחכמי ישראל שינו את מש"כ במשה שרכב על החמור בדרכו

המקום. וכן כתב בחובת הלבבות [שער חשבון הנפש פ"ג אופן כז]: "דע אחי כי עשר הנסיונות שנסה הקב"ה את אברהם אבינו, לא היינו משבחים אותו **לולי שקיבל הכל מאלוקיו ברצון וטוב לבב**, כמו שכתוב [נחמיה ט, יא]: ומצאת את לבבו נאמן לפניך", וראה לקמן בהתגלות המלאך אל אברהם אבינו.

לא נרדם מרוב תסכול שהקב"ה אמר לו לא לילך עימהם]. **אבל** לכאורה מילת וישכם אינו הכרח לומר שישן באותו לילה שכן מצינו בס' [שמואל-א טו, יא]: "ויחר לשמואל ויצעק אל ה' **כל הלילה**", [ז"א שלא ישן כל הלילה] ומ"מ כתוב אח"כ **"וישכם** שמואל לקראת שאול בבוקר". וא"כ יתכן שגם כאן לא ישן א"א [וכדאיתא בכמה מדרשים שהיה א"א ער כל הלילה ובתנחומא כב אית כל הלילה היה מפייס אברהם את שרה להסכים עמו שיוליכנו ללמוד תורה] ומ"מ כתיב וישכם.

למצרים לגאול את ישראל ומשום דגם בזה יבואו בטענה למה לא מיהר לרכוב על סוס לגאול את ישראל, עי"ש. ולפי"ז אכן יש לשאול הכא למה לא רכב אברהם על סוס למהר לקיים המצוה? ואולי י"ל לפי מש"כ בשו"ת מהרי"צ חיות [סי' ה] שבכל התורה לא תמצא ענין הסוסים אצל בהמות ישראל

רק חמורים גמלים בקר וצאן ע"ש. ובשם
הגר"ח קנייבסקי כתוב [בס' כל משאלותיך

עמוד רנ לענין אחר] שרכיבה על סוס זה מאוס
ועי'.

ויקה את שני נעריו

כתב רש"י: "שאין אדם חשוב רשאי לצאת
לדרך בלא ב' אנשים שאם יצטרך
כו" והכ"נ כתוב בבלעם [פ' בלק כב, כב]:
"ושני נעריו עמו", וגם שם כתב רש"י
"מכאן לאדם חשוב היוצא לדרך יוליך עמו
ב' אנשים לשמשו וחוזרים ומשמשים
זא"ז", והעיר החזקוני "כאן לא פירש"י מה
שפי' בבלעם ליתן האמור של זה בזה", ובס'
טעמא דקרא כתב דע"כ לא פירש"י שם
טעם דכאן שגוי לא מתרחק לנקביו אלא

נפנה באמצע הדרך. ובס' אמת ליעקב לר"י
קמנצקי הוסיף: דבבלעם א"א לומר הטעם
שלא ישאר יחידי שכן הלכו עמו שרי מואב
ולכן אמר משום השתמשות וכאן אין לומר
טעם של השתמשות שכן לא נהג שורה
בעצמו כשעסק במצוה וכש"כ שלא רצה
שיראו את העקידה ולכן כ' טעם דיחידי.
ועיקר הענין בזה לספר שאברהם אבינו
חשב שלא יחזור עם יצחק ויצטרך ב' נערים
לאח"כ.

ויקה את שני נעריו אתו

בכל מקום לשון "שני" משמעותו השוואה
גמורה במראה או באיכותם, אולי י"ל
דאליעזר היה תלמידו המובהק של א"א
וישמעאל היה בנו האהוב כדברי חז"ל על
המשפט "אשר אהבת" ולכן כתוב בלשון

שוויון. ורק כשראה אברהם אבינו שאת
הענן רואים רק הוא ויצחק ולא נעריו אז
קבע על שניהם אמירתו שבו עם החמור עם
הדומה לחמור, שלא עלו והתרוממו לגובה
של יצחק.

אתו

ולא כתיב עמו ההבדל דעמו זה במחשבתו
ואיתו זה רק לווי חיצוני כמו שנאמר

בבלעם "לך איתם" ולא עימהם, וכדברי
הגר"א שם. והכ"נ כאן היה רק לווי חיצוני.

ויקה את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו

במחזור [שיח בשדה – ראש השנה לרבי
ישראל מובשוביץ] מביא:
דלכאורה היה ראוי לומר "ויקה את שני

נעריו ואת יצחק בנו אתו", ומדוע נאמר
בפסוק "ויקה את שני נעריו ואת יצחק
בנו".

פירש הגר"א לנדא מוילנא [בפי' דובר שלום], דיש הבדל מהותי בין לשון "עם" או "עמו" לבין לשון "את" או "אתו", דלשון "עמו" היינו ביחד בכוונה אחת ממש, ואילו לשון "אתו" הגם שיש עשייה משותפת, מכל מקום אין כוונת העושים שווה ולבם אינו שווה בכוונת העשייה. אם כן אברהם ויצחק הלכו שניהם יחד לתומם

ואת שני נערי

לעשות רצון קונם, אולם הנערים שהלכו איתם היתה כוונתם לירש את אברהם כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר, לכן מדקדק הכתוב "ויקח את שני נערי אתו", והיינו שאת הנערים לקח אתו בשיתוף פעולה, אך לא התאחדו עמו בכוונתו, ואת יצחק בנו לקח עמו להתאחד עמו בכוונתו הרצויה.

בפרשה מוזכר יצחק בתואר **נער** [בפסוק ה' ע"י אברהם ובפסוק [יב] ע"י המלאך, ובפסוק [יט] כתוב נערי על ישמעאל ואלעזר], וצ"ע הרי יצחק היה אז בן ל"ז שנים כדברי חז"ל והו"ד כאן באבן עזרא. ובריש ילקוט"ש משלי איתא: עד מתי נקרא האדם נער, י"א עד ל' וי"א עד כ' שנה כה שנים עי"ש. וא"כ איך נקרא יצחק בתואר נער, והוא גדול מגילים אלו, וכן קשה על נערי אברהם וצ"ע. ואולי לשון תורה לחרוד ולשון נביאים וכתובים לחרוד. [ועי' גמ' קידושין ל, א] עה"פ: "חנוך לנער לפי דרכו" שדנו באיזה גיל זה, ולכאורה תליא בפלוגתת התנאים הנ"ל וצ"ע. [וגם במגילת אסתר כתיב גבי אסתר "נערה", ויש

במדרשים שהיתה בת פ', וזה ג"כ נגד דברי הילקוט"ש הנ"ל].

ואצל יהושע בן נון כתיב "נער לא ימיש מתוך האוהל", ואז היה בן נ"ו שנים, והתקשו בזה הרמב"ן ואבן עזרא [שמות לג, יא] איך מכנהו אז בשם נער? ואמנם רש"י מפרש את הפסוק שמנערותו לא מש. ולא שעתה הוא נחשב נער, ואמנם הנה מצינו כאן ביצחק בן ל"ז נכתב אצלו נער? וכבר עמד בזה רבינו בחיי כאן וז"ל: "בן ל"ז היה והכתוב קרהו נער אבל דרך הכתובים בכך, וכן מצינו ביהושע כתוב 'ומשרתו יהושע נער'.. והוא היה בן נ"ו שנה עכ"ל. ולא הזכיר דברי הילקוט שמעוני הנ"ל.

ויקח את שני.. ויבקע.. וילך אל המקום

עשה הכל בביתו ולא סמך שיעשה זאת שם דזהו מידת הזריזות להכין הכל שיחיה הכל מוכן למעשה, רמב"ן.

וכבר יצחק יידע שהוא הקרבן ויחכה הו"ל עינוי דין.

והמהרי"ל דיסקין הוסיף: שאם יבקע העצים שם במקום ההקרבה

ורח"ז גרוסברג הוסיף דחשש שמא במקום יהיו כל העצים בכלל עצי

אשרה לכן הביא עימו עצים מיוחדים להקרבה.

[ובמדרש איתא שבזכות ב' בקיעות של א"א זכו ישראל לבקיעת הים והמהרי"ל לדרכו פי' שזכו לבקיעת הים

ויבקע

ע"י הביקוע בקרדום שהוא כלי שרת **קידש לעצים** בקדוה"ג, כמבואר בתוס' [זבחים לד, א ד"ה שקדש], [חידושי הגר"ז

עצי עולה

ברמב"ן ורבינו בחיי כתבו דבדק עצים שאינם מתולעים שכשרים למערכה. וברוקח עה"ת פי בשם הירוש' שהי' זה עצי תאנה. ואולי כצ"ל גם ביוב"ע וכ' בס' הדר יעקב [לרי"ח סופר] שויבקע עצי עולה גימטריא זה תאנה וכן תאנה גימטריא אברהם יצחק.

עוד שם: שבס' עשרה מאמרות [ח"ג פי"ח] כתב בהעקד יצחק ע"ג המזבח נעקד עמו רוחו של אדה"ר וכופר בריתו את מות מעין שפיכות דמים שנכלל בעטיו של נחש עכ"ל. **וא"כ העקידה הוא תיקון לחטא אדה"ר.** וא"כ יש לחדש שע"כ הביא א"א מעצי תאנה דוקא כדי לתקן חטא אדה"ר שהי' תאנה, כדאיתא [בסנהדרין ע, ב] עכ"ד ס' הנזכר.

ועפ"י דרך הסוד הלז יש להסביר דברי המדרש שא"ל הקב"ה "קח נא את בנך והעלהו לעולה". **נא** לשון בקשה, בקשה ממך תעמוד בנסיון זה שלא יאמרו

בב"א ולא מעט מעט שלא יצטערו, אך הנצי"ב פירש לשון המקרא שלקח את נעריו [מביתו] לשדה מקום עצים שם בקע שלא תדע שרה. [ולכאורה לפירושו בקע בפני יצחק].

עה"ת הנוספות בהוצאת מישור], [ושיש בעצים הללו קדושת הגוף עי' במש"ח ובצ"פ].

שאם לא תעמוד בזה אין בנסיונות הקודמות כלום. וצ"ב, למה אין בהם כלום הלא נתנסה ועמד בהם בגבורה ובצדקות וכי אם לא מקיים נסיון קשה זה מתבטלים כולם? [ורבו בזה הפי'] אכן לפי הרמ"ע הנ"ל **שנסיון זה בא לתקן חטא אדה"ר** א"ש ביותר שאם לא יקיים נסיון העשירי לא תיקן חטא אדה"ר שבא א"א לתקן בעולם וזהו שליחותו.

וקצת הסבר י"ל בדברי הרמ"ע הנ"ל [שא"א בא בנסיון זה לתקן חטא אדה"ר] דחטא אדה"ר כתבו המפרשים שהי' היפך ההתבטלות בפני צווי ה', והתחכם כמש"כ בפסוק האלוקים עשה את **האדם ישר** והמה בקשו מחשבות הרבה ופירש"י שם בקהלת שקאי על חטא אדה"ר וחוה שהתחכמו על צווי ה' ולכן אכלו וכמש"כ לעיל בספרינו [בראשית ג, ה], וע"כ הנסיון של א"א התבטא בביטול עצום ורב לדבר ה' בלא להרהר ובלא לערער וכמש"כ

אדה"ר. [ועי' עוד מש"כ לעיל בפ' לך סי' נג
סק"ג בענין עבודת אברהם אבינו בביטול
ובתמימות].

הנצי"ב שלא ביקש א"א לבטל או לשאול
את הקב"ה על ציווי מחודש זה ולא התוכח
עימו כמו בגזירת סדום וכ"ז לתקן חטא

אל המקום אשר אמר לו האלוקים

אמר לו אלקים ואז ראה ביום השלישי ענן
על אחד ההרים והבין שאל זה כיון.

הרי עדיין לא אמר לו היכן, רק אמר לו
שיאמר לו ועדיין לא אמר? ובפשטות
הבנת המקרא היא שהלך בסביבות המקום

וירא את המקום מרחוק [כב, ד]

בכל מקום אלא רוח הקודש שנאמר מרחוק
ה' נראה לי עכ"ל. וא"כ הכא נמי כאן
משמעות המקרא "וירא את המקום מרחוק"
היא ראיית הענן ועמוד האש ברוח קודשם
המיוחד של אברהם ויצחק שרק הם ראו
ולא שני הנערים שאיתם.

פירש"י בשם המ"ר ראה ענן קשור על
ההר. ובפרקי דר"א [פ' לא]: "ראה
עמוד של אש מן הארץ עד לשמים". [ושני
הנערים לא ראו זאת כדברי רז"ל שם]
ובמכילתא פר' בשלח עה"פ "ותקח מרים
הנביאה אחות אהרן", איתא: אין מרחוק

**ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק.. שבו פה
עם החמור** [כב, ד-ה]

השאים שם עם החמור שאינם ראויים
להכנס למחיצת הקדושה. [ובראשונים פי'
שהשאים את הנערים כדי שלא יפריעו לו
להעלות את יצחק].

כיון שהמקום אשר הענן עליו שורה בו
שכינה ואסור לקחת שם החמור. ולכן
לא לקח החמור בשביל העצים והוצרך
להשים אותם על יצחק. [וכ"כ בחזקוני:
"שנהג א"א חומרא גדולה בהר שלא נהג
שם בהמתו"].

ומן ההערה היא שלא כתוב במקרא להדיא
שאברהם אבינו השיל את נעליו בהגיע
למקום כמו שנאמר אצל משה בהסנה?
ואולי א"צ לכתוב זה להדיא כיון שזה נכלל
במש"כ שלא לקח את החמור איתו ונשאר
עם הנערים, לאוריי שמקום קדוש א"א
להכניס שם לא חמור וממילא גם לא נעלים.

ויתכן שמן הטעם הזה של קדושת המקום
לא לקח עימו את נערי עימו לפי
שראה שלא רואים את הענן שעל ההר א"כ
אינם ראויים להיות נוכחים במעמד קדוש זה
וזהו שדרשו חז"ל שבו פה עם החמור עם
הדומה לחמור שזהו נתינת טעם למה

ובדרך אחרת כתבו לבאר מה שלא לקח עימו עתה את החמור לרכיבה או למשא העצים כיון דיום השלישי שהוא יום העקידה היה ר"ה או יו"כ"פ ואין רוכבין [מדרבנן] על בהמה בימים אלו [וא"א קיים

שבו לכם עם החמור [כב, ה]

אמרו בחז"ל עם הדומה לחמור, לאמר שאין לו ייחוס. ויש שואלים הרי רק אליעזר [שדינו עבד] נאמר בו דין זה ולא כלפי ישמעאל ולמה נאמר כאן לשון זה בלשון רבים **גם על ישמעאל**? ואמנם כבר הבאנו ב' לך נידון אם הגר שנישאה לא"א השתחררה ואם נשארה שפחה א"כ ישמעאל ג"כ היה לו דין עבד כאליעזר נמצא לפי"ז דמובן למה נאמר **על שניהם** עם הדומה לחמור לענין יחוס כו'. אמנם לשון רש"י [יבמות סב, א ד"ה שבו לכם פה] כתב: **אליעזר** עבד אברהם הוה עכ"ל. **מדהשמיט את ישמעאל** משמע שלרש"י כל דרשת חז"ל קאי רק על אליעזר שהיה עבד, אבל לישמעאל לא היה דין עבד. ואכן מצינו בריטב"א [קידושין סח, ב] שכתב: "דהא שני נעריהו הוו כתיב וחד מינייהו אליעזר שהוא

ואני והנער נלכה עד כה

ערש"י נראה איך יתקיים כה יהי' זרעך. נראה שהאמין עדיין אברהם אבינו שיכולים ב' דברי ה' [ההבטחות והנבואה

ונשתחוה

ראה מש"כ לקמן [סי' סה] בגדר השתחואה.

כה"ת אף עירובי תבשליין] ואף איסור מחמר ושביתת בהמתו יש בהם [כדכתב השאג"א סי' עב דלאו במחמר ביו"ט ודאי איכא [מנחת אשר].

עבד והשני עכו"ם הוי ותרואהו [עבד וגוין] איתקוש לחמור ולכך פריך נכרי' מגלן כלומר הא אשכחן דלא תפסי קידושין לא בשפחה ולא בנכרית, **ולכא למימר דהנער השני הוא ישמעאל** כדאיתא באגדה דההיא בנו קרוי בכ"מ ולא נערו".

דרשת חז"ל עם הדומה לחמור שאין ייחוס לעבדים. ולמה דבר זה [שלעבד אין יחס] נרמז כאן דוקא? להרבות נסיונו של א"א שבא להשריש בליבו בדרך לעקידה שישמעאל אינו בנו ואינו מתיחס אחריו וע"י שיקריב את יצחק לא ישאר עם בן שיתיחס אחריו. [בית הלוי ובמכתב שפורסם בסוף ס' ביה"ל הוצאת מישור הביאו שהביה"ל השתבח מאוד בביאורו הזה].

על העקדה] הללו להתקיים ולא חשש להבין, ורק אח"כ שאל כדרש"י.

ונשובה אליכם

היה בדעתו של אברהם אבינו להשיב את עצמותיו עמו, וכ"כ אבן עזרא. [היינו אם ישארו עצמותיו מההקטרה או שיפקעו מהמזבח] וכנראה לקיים מצות קבורה. והנה אחרי העקידה כתיב: "וישב אברהם אל נערו" ולא הוזכר יצחק, ופירשו חז"ל שיצחק הלך משם ללמוד תורה או שהמלאכים לקחהו להיות בג"ע ג' שנים. ועכ"פ נמצא שאברהם אבינו לא קיים דבריו שאמר ונשובה אליכם ולא יתכן לכאורה שדבר א"א לא נתקיים?! ולכאורה ההסבר שלא אמר ונשובה מיד ולא קבע לזה זמן מתי ישובו יחדיו.

ובגמ' [מו"ק יח, א]: אמר ר"י **מנין שברית כרותה לשפתים** שנאמר 'ונשובה אליכם' ואיסתייעא מילתא ואהדרו תרוויהו. וצ"ב הלא דברית כרותה פי' שלפעמים אדם אומר דבר אחד ומתקיים אע"פ שלא נגזר כך כעובדא דמר שמואל דאיתרע ביה מילתא כמבואר שם אבל כאן הלא מעולם לא היתה הכונה שיוקרב יצחק לעולה כד'

וישם על יצחק בנו [כב, ו]

משמע שלפני"כ העצים היו ע"ג החמור. אך עתה א"א לא לקח את החמור

חז"ל [תענית ד, א] לא צייתי ולא דברתי ולא עלתה על ליבי אלא הי' רק נסיון לא"א, וא"כ היה בדברי אברהם "ונשובה אליכם" ענין שלפעמים אדם אומר **דבר שסופו להיות כך** על דרך ניבא ולא ידע מאי ניבא, אבל א"א למילף מדברי אברהם אבינו גדר ברית כרותה לשפתים? והביאור: דאע"פ שלא היתה הכונה והתכנית מעיקרא שיצחק יוקרב ויוקטר, מ"מ היה בסכנת נפשות גדולה במעשה זה שמא לא יחזור חי ובריא וכד' המדרש רבה סה, ט: בשעה שעקד א"א את יצחק ע"ג המזבח תלה יצחק עיניו והביט בשכינה אמר הקב"ה אם אני הורגו עכשיו הריני מכריע את א"א אהובי אלא גוזר אני שיכהו עיניו ע"כ. נמצא שהיה בסכנת נפשות [וכן לפי מה שאיתא בפרקי דר"א שאכן נסתלקה נשמתו של יצחק וחזרה א"כ היה בסכנת נפשות ממש כפשוטו] ולזה ניחא שהועיל דברי א"א שאמר "ונשובה אליכם" שיחזור יצחק בשלום מן הכלל שברית כרותה לשפתים. [זרע שמשון לרבנו שמשון חיים זי"ע].

למקום קדוש כזה ולכן שם על יצחק. ומה ששם עצים על יצחק י"א כדי לחנכו במצוות.

ויאמר יצחק אל אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני [כב, ז]

בכלי יקר פי' שיצחק שהבין שיתכן שהוא העולה שאלו האם עדיין אתה באהבתך אותי ויאמר לו א"א הנני באותה אהבה לך ובכ"ז נכון אני לקיים מצות

בוראי, ועד"ז הוסיפו לדרוש דא"א מידת
החסד לא הורגל בכה"ג ויצחק מידתו היא
מידת הגבורה ושואל את אביו ויאמר אבי
ה"ז מידתך מידת החסד ומה לך כי תקרבני?
וענה לו א"א הנני בני עתה לקחתי מידת
הגבורה של בני.. [ויש כזה גם בזהב שבא
למהרש"ג עה"ת]

[ומעין] זה מצינו כתוב בס' תוצאות חיים
לבעל ראשית חכמה. כי יצחק בעל
הדין נעקד ע"י א"א איש החסד. וזהו צפנה
היא מקום הדין שנאמר מצפון תפתח הרעה

ואמר לפני ה' שהוא בעל הרחמים והוא
נשחט צפונה לפני ה' מורה ממש ענין
העקידה שהדין נשחט ונכנע תחת הרחמים.
וזהו שאיתא בתנודב"א: שבשעה שישראל
אומרים פסוק זה "ושחט אותו על ירך
המזבח צפונה לפני ה'" זוכר הקב"ה עקידת
יצחק. וכ"כ בילקו"ש [וירא כח, ב]: מעיד אני
עלי שו"א בין גוי בין ישראל עבד או שפחה
שיאמרו את הפסוק הזה אני זוכר עקידת
יצחק בן אברהם] וכעני"ז כ' בס' מאור
החיים לתלמיד בעל אור החיים הק' בשם
רבו.

ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק וגו' שבו
לכם פה עם החמור.. ויקח אברהם את עצי העולה וישם על יצחק..
ויאמר יצחק אל אברהם אביו איה השה לעולה [כב, ד-ז]

למה שאל יצחק רק עכשיו ביום השלישי
"ואיה השה לעולה"? נאמרו בזה
כמה ביאורים.

[א] רק עכשיו [אחר יום ג'] שראה את הענן
על המקום וראה שזה מקום המקדש
והבין שמקריבים שם הסיק שחייבים קרבן
הכשר שם וזהו רק מן הבקר והצאן דוקא
[ולא מהחיות] כמש"כ המש"ח [פ' נח ח, כ]:
דבמקדש אף לב"נ אינם כשרים אלא מבקר
וצאן לכן שאל איה השה לעולה, אבל קודם
שהגיעו למקום המקדש סבר יצחק שיקחו
חיה מהיער לקרבן. [מובא בס' מנחת אשר]

[ב] עוד פי' המש"ח כאן דכיון שראה שא"א
לקח אש ועצים המיוחדים להקדש ש"מ
שזה קרבן בגדר הקרבת מקדש דלבמה א"צ
עצים ואש קודש ע"י בגמ' [זבחים קטז, ב] מה

מזבח שלא נשתמש בו אף עצים ואש כו'
ומודה בבמה וכ"כ בעה"ט פ' ויצא דבבמה
שרי שימוש הדיוט, וע"ע בחת"ס [או"ח סי'
מ] ובפנים יפות עה"ת, א"כ הוקשה לו איך
הוכשר הקרבן ללא ביקור ד' ימים.

ובדרך דומה לזה פי' רבי מנחם זמבא
הי"ד, כיון שראה שא"א לוקח
עצים קדושים לקרבן ע"כ דנוהג בזה
הקרבת מקדש וא"כ בעינן לחינוך המזבח
בעולה [כדתנן מנחות מט, א: אין מחנכין את
מזבח העולה אלא בעולה] וא"כ איה השה
לעולה. [הובא בס' אבן ציון עמ' תסח
ועי"ש עוד הסבר].

[ג] יש לבאר שאלת יצחק : עפי"ד הגמ'
[פסחים טו] מי שפסחו טלה תוחבו לסכין
בצמרו ובין קרניו ופריך והא עביד עבודה

בקדשים ומשני שלא היה מקדישה עד שבא לבהמ"ק. וזה שאלת יצחק לאביו כיון שאתה נושא את האש ודאי שאתה לא הקרבן [דקא עביד עבודה בקדשים] וכן אני שנושא את העצים ודאי שאיני קרבן אז היכן השה? [ולכן כל זמן שהעצים היו על החמור לא שאל ורק אחר שהושמו העצים עליו שאל דזה מוכיח שהוא אינו הקרבן].

וע"ז השיבו א"א שאפשר שיראה לנו ה' את השה ואל"כ תהיה אתה לעולה בני ר"ל בלשון עתיד כשנבוא שם אקדישך לעולה ובנתיים מותר אתה במשא [כ"כ כמה מרבותינו: בס' חנוכת התורה לרבינו ר']

השל והחת"ס וס' כתר שם טוב מובא בס' בעש"ט עה"ת. וכן בס' אוהב ישראל סו"פ וירא בשם דודו רבי בצלאל ומלבי"ם].

ובצפנת פענח עה"ת הוסיף: דהניח דוקא העצים על יצחק כיון דקדוש קדוה"ג [כדאיתא בגמ' [מנחות קא, א] שאחר שיפוי נתקדשו בכלי וכאן אחר שבקען נתקדשו קדוה"ג וזה אפשר לצורך עבודה אבל את המאכלת לא שם על יצחק דא"צ כלי שרת אלא לכתחילה כדברי הרמב"ם ותוס' [חולין ג, א] לא הניח ע"ג יצחק אף לצורך עבודה. והיינו דס"ל דיצחק כבר התקדש בקדושת עולה ולא כדברי המפרשים הנ"ל.

הנה האש והעצים ואיה השה לעולה [כב, ז]

א] למה לא שאל יצחק על המאכלת? ביאר המשך חכמה דיצחק הזכיר רק דברים השייכים לקרבן ולא מאכלת שהיא נצרכת גם לשחיטת חולין.

ב] אך י"ל באופ"א שיצחק לא ראה את המאכלת וכ"ה בפיוט לסליחות [יום ה' של עשי"ת]: "נדנו נתן פן יבעיתו [וכ"ה בסליחות לכ' סיון מאכלת שנונה מעטה לטבח, נדנה נתן מלהבעיתו באבח"], [וכ"כ המהרי"ל דסקין כאן: שלכן לא הזכיר הכתוב בדברי יצחק הנה המאכלת דלא ראה אותה למען לא יפחד יצחק ויהיה חשש טריפות בו היינו צמקות הריאה כדאיתא בפ"ת [יור"ד סי' לו ס"ק יד] שלא תראה הבע"ח את סכין השחיטה בעת השחיטה וזהו ששאל יצחק איה השה לעולה שאני

רואה שאתה מסתיר את המאכלת ממנה. [וזש"כ בילקו"ש שהנפש חצופה שלא תראה המאכלת ואפסל מהקרבן ר"ל מפחד תצטמק הראה ויטרף].

ג] ומ"מ עדיין יש לעיין למה לא שאל על המאכלת גם אם לא ראה אותה, אבל לכאורה הבין שא"א הולך להקריב קרבן ונצרך למאכלת?! ואם חשב שאולי מקריב מנחה ולא קרבן מהחי הרי לא ראה שום דבר מזה בידי אביו. י"ל דיתכן שחשב שסכין א"צ דוקא להיות מוכן לכך אלא די בקרומית של קנה וכדברי תוס' [חולין ג, א] דסכין א"צ כ"ש. וביאור אחר בזה כ' החת"ס [בחי' לחולין טו א ד"ה א"נ] שהמאכלת של העקידה היתה של עץ קרומית של קנה וא"כ באומרו הנה העצים

נכלל בזה גם המאכלת מהעץ עכ"ל. [ואולי גם מש"כ ויבקע עצי עולה נכלל שבקע מאכלת מהעץ לשחיטה]

[ד] ויש שואלים לפי"ז [היינו שלא ראה יצחק את המאכלת] א"כ למה החליט יצחק שיוקרב שה לעולה ששאל איה השה לעולה, שמא היה כאן קרבן עצים וכגמ' [מנחות קו, ב] מתנדבים עצים? [שאלת ס' אור צבי עה"ת] ותירץ דמה שאפשר להביא עצים קרבן נפק"ל ממה דכתיב בפרשת מנחה כי תקריב קרבן קרבן להביא עצים, ובסוף גמ' זבחים איתא אין מנחה בבמה ואין עופות בבמה דכתיב זבח ולא מנחה זבח ולא עוף. וא"כ נראה דגם עצים לא הקריבו בבמה דלא עדיף מעוף ומנחה, ולכן היה פשוט ליצחק דאין הכונה כאן לקרבן עצים, ושאל איה השה לעולה עכ"ל. והאריך בזה בס' אלפי מנשה [אייכנשטיין] עה"ת פ' וירא ובספרו שבט מנשה סי' ה עי"ש [והיינו דלמד יצחק שכאן זה בגדר קרבן במה]

ואמנם כבר הבאנו לעיל [סי' סא סק"ד] באורך מש"כ הרבה מרבתינו להוכיח שהקרבת העקידה היתה לה דין הקרבת מקדש ולא הקרבת במה, ואולי כונת הס' הנזכר **שרק יצחק חשב שיש כאן דין במה** [ולכן לא חשב שמקריבים עצים] אע"ג

שלא"א היה ברור לא כך ומכל הני טעמי שכתבנו שם.

[ה] ויש מעירים למה לא מודגש בהקרא שאברהם לקח גם מלח לקרבן, ואמנם אם היה להקרבתו דין במה היה אפ"ל דבבמה א"צ מלח, עי' מש"ח ויקרא עה"פ ברית מלח שתלה ד"ז בפלוגתת תנאים בגמ' [מנחות כ] וע"ע בדובב מישרים לגאון מטשיבין [סי' קלא] אבל כבר נתבאר לעיל דלהרבה שיטות להקרבת העקידה היה דין הקרבת מקדש ולא הקרבת במה.

וע"כ אולי י"ל, דהנה מש"כ בהמקראות כאן מאכלת ואש זה רק משום דזה מלמד דברים חדשים בהל' הקרבנות כגון מאכלת דילפינן מיניה שבעי כלי שרת כדברי הגמ' [חולין טז, א] ועצים כתב כאן י"ל כדברי הרמב"ן כאן שכתב דקמ"ל דחשש שמא העצים יהיו מתולעין וא"כ זה קמ"ל דבעצים אסורין מתולעין וממילא ל"ק למה ל"כ מלח דזה כבר כתוב להדיא "על כל קרבנך תקריב מלח" וא"צ לאומרו כאן.

[ו] יש בפסוק הזה ד' מאמרות ולא ידעתי למה [רבינו בחיי] ויש שכתבו כנגד ד' גליות. [וע"ע מש"כ לקמן בלשון הרגיל בכ"מ העקידה דעי"ז עקד הקב"ה שרי אומות העליונים וזה מכוון כנגד השרים של אומה"ע הממונים על ד' גליות].

אלוקים יראה לו השה לעולה בני [כב, ח]

פירש"י: או אתה או שה, ויפלא וכי שיקר כאן אברהם אבינו ח"ו ליצחק? ויעוי' במלבי"ם כאן שהסביר שא"א לא כ"כ הבין כונת הקב"ה וחשב

שוהעלהו לעולה קאי איצחק ולא היא, אלא קאי על אשר אומר לך ור"ל על השה.

ובדרך אחרת [שונה ממהלך המלבי"ם] יל"פ עפי"ד מה שהביאו בחי'

הגרי"ז עה"ת [מהדורת סטנסל] בשם הגר"ח"ס שאכן ה' אמר לא"א רק להקדישו לעולה רק הבין א"א דממילא צריך גם להקריבו כדין עולה ועוד הובא בחי' הגרי"ז [סטנסיל] דמש"כ בהקרבת האיל ויעלהו תחת בנו שאכן דיני ההקרבה שהי' ביצחק עברה להקרבת האיל והיה זה תמורתו כד' חז"ל

יראה לו השה לעולה

כאן אמר ליצחק שאולי הוא יהיה הקרבן, וצ"ב וכי לא צריך להכינו לפני"כ לומר לו דבר ה' ולשון האוה"ח הק' על המילים "קח נא": "ירמו על יצחק שיקחו בדברי ויצוי שהרי לא נתנסה כל ימיו וציוהו ה' לא"א שיקחו בדברי טעם ולהכניס בלבם מעלת הדבר אם יקרב עולה לד' עכ"ל. הרי דהצטווה א"א מאת ה' להכין אותו בדברי טעם וכו', ונראה ממנו שאכן א"א הכין את יצחק לכך ואמר לו במפורש דבר ה' שכן א"א אחרת, שהרי אפי' אם נאמר שידע אברהם אבינו את רום מעלתו של יצחק שמוכן למסור עצמו עק"ה וכאשר אכן אמר יצחק לישמעאל שמוכן הוא מצידו למסור כל גופו על ק"ה, [ועל כן אינו צריך

[בב"ר נו, ט] וכמו שכתב בזה במשנת ר"מ הלוי בן הגרי"ז ובהרחבה בס' זהב מרדכי לר"מ אלפנט וס' בד קודש, וזהו א"כ מה שאמר א"א שאחר שלא הצטווה ביטירות לשחוט את בנו רק להעלותו לעולה [רק צריך לנהוג בו דיני עולה], הנה או שיקריב ממש את יצחק לעולה או שיהי' לו רמז מהקב"ה שיקריב בעל חי אחר תמורת יצחק [ויחשב לו הקרבת האיל כהקרבת יצחק ממש] וזה מה שאומר לו אברהם או אתה או השה.

הכנה נפשית רבה, וכן ראיתי בשם ר"ש מזוויל זצ"ל שאמר כן] מ"מ הרי בלא שיש לו ציווי מפורש לכך ע"י א"א שהוחזק כנביא אמת הרי א"א ליצחק למסור נפשו לכך ובע"כ א"כ שצריך אברהם אבינו להודיע ליצחק נבואה זו שהצטווה לעשות כן, וכדברי הגמ' [סנהדרין פט, ב], וא"כ אמאי לא כתוב זאת במקרא באופן יותר מפורש, וגם לא נכתב בתורה עד כה שסיפר לו הוראה זו?

ועוד יל"ע למה לא אמר א"א ליצחק מיד בתחילה כדי להרבות בשכרו בכל הליכה כדחז"ל שא"א קבל שכר על כל הליכה [וזה הערת בני רבי מנחם שליט"א].

ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלקים... [כב, ט]

פסוק זה שבו מדובר בהכנה לקרבן יצחק, מספר אותיותיו הוא צג. וכתב על כך

ר"א גוטמכר [בהערותיו למשניות למידות ג, ד] שע"כ מצינו במשנה במידות שם שהיו

בבוקר מוקדם נכנסין ללשכת הכלים והוציאו משם צג כלי כסף וכלי זהב [ועי"ש ברע"ב ותיו"ט ששו"ט בטעם הדבר] שעושים זאת להזכיר זכות עקידת יצחק וע"כ מביאים מספר צג כלים בבוקר בזמן העקידה [שהי' זה בעת הקרבת תמיד של שחר כדכתיב "וישכם א"א בבוקר"] כנגד מספר האותיות בפסוק ט' בפרשתינו שהיא ההכנה לקרבן של יצחק "שהיה כקרבן תמיד של שחרית".

ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלוקים

כתב הרמב"ן אמר לו עתה הנה זה ההר אשר אמרתי לך [א"א ידע את הארץ אבל לא ידע עד עתה את ההר] וביארו בדבריו דלקביעת המקום הספיק ראיית הענן כדברי חז"ל אבל לקביעת ההר צריך אמירה מיוחדת מפי הקב"ה כמש"כ הרמב"ם [בפ"ב

מבית הבחירה] שמקום המזבח מכוון מאוד וצריך נבואה לצורך קביעת המקום המדויק וזהו שכתב "בהר אשר אומר אליך", וכ"כ בפרקי דר"א [פרק לא]: "כיון שהגיעו לאותו מקום הראהו הקב"ה לא"א באצבע וא"ל זהו המזבח" ע"כ. [רינת יצחק]

ויבן שם אברהם את המזבח [כב, ט]

אף שהיה כבר בנוי בימי אדה"ר ניזוק בימי מבוול ומה שנח בנה המזבח ניזוק בדור הפלגה והוצרך לתקנו. יוב"ע ורד"ק. ולכאורה הכונה בזה דדור הפלגה נלחמו נגד כל ענין עבודת ה' ובכלל זה הקרבה במזבח לה' לכן הרסוהו.

מקשה הגר"ח קניבסקי שליט"א [מובא בס' שי"ח שפתותינן] הרי העקידה היתה בראש השנה כדאיתא במדרש [פסיקתא רבתי מא, ו], או ביום הכיפורים כדאיתא במדרש [ילקוט ראובני, וכ"ה בדרשות אבן שועיב דרוש ליו"כ בשם המדרש וכמו שהבאנו

ויערוך את העצים [כב, ט]

מדבר ה' שרצונו שיתנהג בזה כדין קרבן קבוע שעל המזבח בבהמ"ק מדאמר לו על אחד ההרים אשר אראך ואי לקרבן יחיד מה מצות עריכת העצים אינו נוהג אלא בקרבן תמיד שעיקרו על מזבח בהמ"ק [ולא בקרבן יחיד שקרב בבמה] והבין א"א

לי זה המקום או אחר [הרי במה כשרה בכ"מ] אלא הכונה במקום המיועד להיבחר למקדש מש"ה עשה לו דין תמידין. [נצי"ב

ויערוך את העצים

אברהם אבינו נתכהן ע"י הקב"ה לכהן [ולפדר"א: לכהן גדול, ובזית רענן פי' דנצרך אברהם להיות כה"ג דוקא, דאל"כ ברגע הראשון שיקריב את יצחק יהיה אונן ויאסר להמשיך להקריבו, לכך היה כה"ג, דכה"ג מקריב אונן ואינו מחלל

ויערוך את העצים

לא כתוב כאן שהדליק את האש? כך העיר האברבנל כאן וז"ל: "שלא זכר הכתוב ששם אברהם אש על המזבח כתורת העולה שכ' בו ונתנו בני אהרן הכהנים אש על המזבח אבל אברהם לא עשה כן כי לא נתן אש על המזבח אבל בנה את המזבח וערך את העצים ועקד את בנו וכל זה מבלי אש" עכ"ל.

וצ"ב הרי לפני"כ כתיב [כב, ו]: "ויקח בידו את האש", הרי שאברהם אבינו לקח את האש, ומשמע בודאי שיצחק נעקד על העצים והאש [כדכ' בפרקי דר"א פל"א "עקדו ע"ג המזבח והעריך את האש והעצים וערך אותו עליהם", וכן בהושענות להושענא רבא "הושע נא למען בן הנעקד על עצים ואש" ואיך אמר האברבנאל שעקד את בנו וכל זה מבלי אש?

בספר שמועת המלך ביאר דברי האברבנאל, עפי"ד האלשיך [ר"פ צו]

כאן] והיינו שקרבן אברהם אבינו היה כדין קרבן מקדש ולא כדין במה וכמו שכתבנו לעיל.

עבודה כדאיתא בגמ' [יומא יג, ב], וכן נפסק ברמב"ם פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ו. וזה נעשה ע"י עריכת העצים שסדור המערכה מקדשתו בגדר עבודתו מחנכתו. [עי' מה שכתב במשך חכמה שם: כא, יז ד"ה ויקרא].

דחלוק הקרבת במה מהקרב במקום המקדש דבבמה [בדרך כלל] לא היה יורד אש מהשמים רק אש מההדיוט ואילו במקום המקדש הי' יורד אש מהשמים, וכבר מצינו בהקרבת הבל שהיתה בהר המוריה במקום המקדש כדברי הרמב"ם [פ"ב מבית הבחירה] שההקרבה היתה ע"י שירדה שם אש מן השמים בלא שהביאו כלל אש מההדיוט, כמש"כ שם הרד"ק שזה הביאור במש"כ שה' שעה אל קרבן הבל ולא לקרבן קין היינו שאש ירדה מהשמים רק לקרבן הבל, הרי דגם כשלא היה המקדש בנוי היה נוהג כן, וע"כ מובן אצלינו שבתחילה כשסבר אברהם שהקרבתו תהי' בבמה לקח אש כדי להדליק העצים על המזבח אבל לבסוף שראה ענן על הר המוריה והבין שההקרבה במקום המקדש ושם יש ענין דאש יורד מן השמים ולכן לא הוצרך אברהם אבינו להדליק אש.

[וגם] לכאורה נראה שכאן לא יכל להעלות
האש מן ההדיוט טרם שחט את יצחק
דא"כ יפסל לקרבן מדין בעל מום ומה
שא"כ בשאר הקרבת בהמות שמעלהו על
גבי האש אחר שחיטה, ואם כן בעל כרחך
דצריך לומר דסמך על האש מן השמים
כנ"ל].

ויעקור את יצחק בנו [כב, ט]

כל מעשה הנסיון של א"א מכונה בדברי
חז"ל בל' עקידת יצחק ולכאורה פעולת
העקידה [הקשירה] היא רק פרט ולא עיקר
עבודת הנסיון?

ולפי מדרשו הדבר מתפרש לפי הענין
השמימי בנצחון כח הטוב שנעשה
במעשה זה כמו דאיתא במדרש רבה [נו, א]
כל מה שהיה א"א עוקד את בנו מלמטה הי'
הקב"ה כופה שרי האומות מלמעלה", ע"כ
נקרא מעשה מופלא זה ע"ש העקידה.

ולפי פשוטו: ביאר הגר"ח קניבסקי
שליט"א [הו"ד בס' משנת חיים על
המועדים ח"ג סי' קא] דמה שא"א עקד את
יצחק הוא כדי שלא יפסל לקרבן ויוכל
להקריבו, ואם לא הי' עוקדו והיה נפסל היה
פטור מההקרבה וכל זה הי' **תוספת** מא"א
על הציווי נמצא דהעקידה מראה תוקף רצון
א"א לקיים ציווי ה' בלא אונסין.

ועוד נראה לי דבר נפלא מאוד בס"ד.
דהנה אפשר לחלק את פרשתינו לב'
חלקים עיקריים הא' זהו חלק ההכנה של
א"א למעשה ההקרבה וזהו מה שעשה

ובספר טעמא דקרא הסביר מה שלא
הוזכר כאן במפורש שהדליק א"א
את האש, עפי"ד הירושלמי [יומא ב, א] מצוה
להקדים אש לעצים, א"כ ע"כ הא דכתיב
ויערוך את העצים בודאי שהדליק האש
קודם אלא דהתורה קיצרה כאן ול"כ להדיא
הדלקת האש.

ביומיים הראשונים בעיקר ואף כשמעלה את
יצחק ע"ג המזבח ועוקד אותו גם זה הי'
הכנה לעבודת ההקרבה. והחלק השני והוא
העיקר מה שלוקח את המאכלת לעשות
עבודת ההקרבה.

[ואף] אנו חילקנו את ביאורי הפרשה לב'
סימנים נפרדים חלק אחד עד פסוק י'
המבאר את כל ההכנה להקרבה, והחלק
השני מפסוק י' המבאר את ההקרבה
עצמה].

והנה מובא בשם הגר"א זצ"ל דכל מה
שאמרו חז"ל שזרעו של יצחק
לדורות ניזון ומתפרנס בעולם הזה בזכות זו
של מעשה אברהם אבינו שעמד בנסיון
[כדבריהם על הלשון "מאכלת" שישראל
אוכלין מזכות זו] זה עדיין רק **זכות ההכנה**
של אברהם אבינו למצוה. אבל את השכר
של **ההקרבה עצמה** שבא לשחוט אותו לשם
השי"ת שכר זה א"א לקבל פה בעוה"ז ונכון
הוא לכלל ישראל לעתיד לבוא כדרך שכל
שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והוסיפו שזהו
רמזו במקרא [הושע ו, ב]: "יחיינו מיומים".

היינו שכל השכר של כלל ישראל פה בעוה"ז שזוכים בדין וחיים זה בזכות אותם יומיים שהתעסק א"א בהכנה להקרבה. אבל "ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו", היינו את השכר העיקרי של ההקרבה עצמה שהיתה ביום השלישי זה נקבל שכר שלם לעוה"ב עכ"ד הדברים הנפלאים הנמסרים בשם הגר"א.

ומעתה נראה לומר שאף השכר של הקשירה והעקידה שנעשתה ביום השלישי הוא מתיחס אל ההכנה של א"א

שכן הוא שיאו וסיומו של מצוות ההכנה להקרבה, וע"כ כאשר חז"ל מציינים את המעשה הנשגב של ההכנות שעשה א"א **כזכויות** העומדות לבניו כאן בעוה"ז הם מכנים אותה "עקידת יצחק" ע"ש ההכנה העיקרית והמסיימת את כל ההכנות שמתחילות מלקיחתו מביתו להר המוריה, אמנם את העבודה עצמה הנשגבה שלקח את המאכלת לשחוטו זה אינם מציינים שכן כאמור שכר העבודה העיקרית שמורה לנו לעתיד לבוא. והדברים מאירים ומשמחים.

ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח [כב, ט]

עקד את בנו לפני ששם אותו על המזבח ולא עקדו ע"ג המזבח? וי"ל עפ"י ד' הגמ' [שבת צד, א] דחי נושא א"ע א"כ הוא כפות שאז נחשב שנושא. ולכן כשנצטוו והעלהו לעולה הבין מזה שהוא בעצמו ולבדו יעלה את יצחק ולא שיצחק יעלה ע"ג המזבח וכיון דחי נושא א"ע אפי' אם א"א יעלה אותו לא נחשב שא"א מעלהו בלבד [אלא בסיוע של יצחק] א"כ יהי' כבר עקוד וקשור לפני"כ ואז מתקיים העלתו ע"י א"א בלבד [מהרי"ל דסקין כאן].

והעירו ב' שאלות ע"ד המהרי"ל. א] הנה כתיב [פ' בהעלותך ח, יא]: "והניף

אהרן את הלויים תנופה" וגם שם היה אהרן צריך להניפם בעצמו בלא סיוע שלהם, והאם נאמר גם שם שהיו צריכים לעוקדם לפני ההנפה כדי שלא יהי' בזה דין החי נושא א"ע?

ב] ועוד, הלוא מדברי התוס' [שבת צד, א ד"ה שהחין] נראה לכאורה שדין חי נושא א"ע נאמר רק במלאכת שבת ולא בשאר ד"ת. ועי' מש"כ ב"שוב ד' המהרי"ל מחותנינו המפורסם לתהילה הגר"ז גרז זצ"ל בספרו תפארת זבולון במכתבי תורה סי' ה והו"ד גם בס' שלמי תודה.

ויעקוד את יצחק בנו

עה"פ בריש שמיני [ט, ב]: "ויאמר אל אהרן קח עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה". ואח"כ כתוב [ט, ג]: "ואל בני

ישראל תדבר לאמר קחו [שעיר עזים לחטאת] ועגל וכבש בני שנה תמימים לעולה".

כתב בתרגום יוב"ע שם: [בקרבתן אהרן] **"איל לעולה** כדי שיזכר לך זכות יצחק אשר **עקדו אביו כאיל** בהר העבודה", ואח"כ כתב היוב"ע בקרבן העם "שלקחת הכבש לעולה כדי שיזכר לכם זכות יצחק אשר **עקדו אביו ככבש**", וצ"ב פ"א כתב **דקשרו כאיל** ופעם אחת כתב **שקשרו ככבש**? ושמעתי ממחותנינו היקר רבי יעקב וינר שליט"א לבאר: דאיתא בחז"ל שבתחילה עקדו וא"ל יצחק לא"א שיקשור אותו יפה יפה [וביב"ע בפ' העקידה כתב אבא עקוד אותי יפה] נמצא דהיו כאן ב' **קשירות**: א] ככבש. ב] כאיל. וזהו ב' זכויות שונות והן הן דברי היוב"ע.

וביאור הדברים נראה דבפסוק ט' כתוב ברש"י יעקוד ידיו ורגליו מאחוריו, הידים והרגלים ביחד היא עקידה עכ"ל. ולכאורה מתבאר בזה שיש בזה ב' קשרים: א] קשירת ידיו ורגליו. ב] קשירה מאחוריו. [ויש שכתבו שהם ב' טעמי קשירה: א] כדי

וישם אותו על המזבח

אף על גב שאין מעלין על המזבח בעוד הוא חי? היינו משום שאין עור הבהמה קרב, משא"כ עור האדם שהוא בשר ממש משה טוב יותר להעלות חי [נצי"ב]. **והנה** עה"פ "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה'", איתא בתנא דב"א למה דוקא בצפון כדי להזכיר **אילו של יצחק**.

והיינו דק"ל למה צפון מוזכר רק בצאן ולא קודם בבקר. ויש לדייק

שלא יהיה חי נושא א"ע כדברי המהרי"ל. ב] כדברי חז"ל שאמר יצחק לאביו "אסרני בידי וברגלי שהנפש חצופה היא שלא תראה המאכלת ואפסל מהקרבן", [ס' רינת יצחק] ועכ"פ לב' קשירות אלו י"ל שכיון היונתן הנ"ל קשירה אחת כאיל והשניה ככבש.

ובזה גם מדוקדק ביותר הנוסח הנאמר בכ"מ "תראה לפניך עקדה שעקד א"א את יצחק בנו **ע"ג המזבח**" [בתפילת מוסף בברכת הזכרונות], וכן בסליחות אומרים "מי שענה ליצחק **כשנעקד ע"ג המזבח**" ובתפילה הנאמרת בפ' העקידה בשחרית: "ואת העקדה **שעקד את יצחק ע"ג המזבח**", אע"פ שבמקרא כתיב שפעולת העקידה היתה לפני העלאה למזבח? אלא שהיו ב' פעולות עקידה א] טרם עלייתו למזבח. ב] השניה ע"ג המזבח. [ע"ע ס' שיח בשדה לגר"י מובשוביץ במחזור לר"ה במילואים עמוד לג].

בתנכ"א למה כתב להזכיר **איל של יצחק** ולא את **עקידת יצחק** בעצמו? אלא דמקודם היה מנהגן דהקרבן **נשחט על המזבח ממש** [הגם דלכתחילה אינו נשחט על המזבח] כמו שמצינו בעקידת יצחק **וישם אותו על המזבח** א"כ גם כאן ואח"כ כשהקריב את האיל היה צריך להוריד את יצחק ולהשים את האיל **ע"ג המזבח** והטעם שא"א לא עשה כן והשאיר את יצחק **ע"ג המזבח** והקריב את האיל ליד המזבח משום שחשש

שמה יהי' פסול באיל ואז יצטרך להקריב את יצחק וזה מה ששחט את האיל בצפון היינו שהמעשה היה כך שנשחט בצפון אבל עיקר הסיבה שלא נשחט על המזבח כמנהגם אז היה מפני צדקותו של אברהם אבינו וממילא שפיר מה שאמר התנ"ך "א"א שמילת צפונה מזכירה אילו של יצחק. [מהרי"ל דיסקין עה"ת פ' ויקרא עמ' כג]

ואמנם במדרש רבה [ויקרא פ"ב אות יא] איתא: אמרו בשעה שעקד א"א את יצחק התקין הקב"ה ב' כבשים אחד של שחרית ואחד של ערבית וכ"כ למה? שבשעה שהיו ישראל מקריבין תמיד ע"ג המזבח וקורין את המקרא הזה **צפונה לפני ה' זוכר הקב"ה עקידת יצחק**, ועוד שם,

וישם אותו על המזבח ממעל לעצים [כב, ט]

יש כאן שני שינויים מכל קרבן: א] ככל קרבן לכתחילה קרב על ירך המזבח, [ויקרא א, יא], ולא על המזבח עצמו, אמנם אמרו [זבחים נח, א] דאם קרב ע"ג המזבח כשר, ושם איתא דאם שחט על המזבח כשר ויליף מקרא "זבחת עליו את עלתך ואת שלמיך" [שמות כ, כא], ועוד שינוי דכאן שם את הקרבן ממעל לעצים, ובשאר קרבנות בעי הש"ס [מנחות כז, א] אם על עצים או

ממעל לעצים

כאן לא כתוב "על העצים", אלא "ממעל העצים"? מבאר הנצי"ב שנשמתו הועלה לשמי מרומים דיצא נשמתו [כדאיתא בפרד"א פרק לא] נמצא דהתקיים דבר ה' "והעלהו לעולה" כפשוטו, דנשמתו

מעידני עלי שמים וארץ בין גוי בין ישראל ובין אשה עבד או אמה אם קורין את המקרא הזה צפונה לפני ה' זוכר הקב"ה **עקידת יצחק** שנאמר צפונה לפני ה' ע"כ. [והובא בב"י או"ח סו"ס א ובפוסקים שם] הרי דקרא דצפונה מזכיר עקידת יצחק ולא רק את האיל, אך לד' המהרי"ל דסקין הנ"ל א"ש שהכל הוא ענין אחד.

[הסבר נוסף בדברי התנ"ך הנ"ל "צפונה להזכיר אילו של יצחק", כתב הגרי"א לנדא מוילנא [בפי' "דובר שלום"] לבאר, לפי שלשון "צפונה", מרמז על אילו של יצחק שהיה צפון מששת ימי בראשית עד שנקרב תמורת יצחק]. [הו"ד במחזור לר"ה שיח בשדה].

בסמוך לעצים, ולא הביאו בגמרות מהקרא אצל עקידת יצחק [אע"ג דכמה דינים בקרבנות למדו מהעקידה, [חולין טז, א; וזבחים צז, א גבי כלי סכין תלוש וכל שרת של מתכות כמאכלת] **צ"ל דהכא היה הוראת שעה**. [מנ"ח מצוה קלב]. וכבר הבאנו לעיל הסבר ד' המהרי"ל דיסקין. [וע"ע [מלכים-א יח, לג] בבמת אליהו "ויערוך את העצים וישם את הפר על העצים"].

של יצחק אכן עלתה לגנוז"מ ואח"כ כשהקריב את האיל תמורת גופו של יצחק חזרה נשמתו עכ"ד. ובפרקי דר"א מבואר דנשמתו חזרה כשאמר המלאך אל תשלח ידך.

סימן סג

המשך ביאורים בפרשת העקידה

"עמוד אש" – דא יצחק [זוה"ק בשלח מו, ב]

וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו [כב, י]

כתיב "את ידו" ישנה דעה [במנחות לו, ב] שבכ"מ יד סתם היא יד שמאל וא"כ הכא "את ידו" היינו ביד שמאל והרי אנו מקפידים לעשות מצוות בימין, עי' בגמ' [סוכה לז, ב] לולב בימין. [שו"ע או"ח סי' קפג ס"ד וט"ז שם סק"ב] אלא אברהם אבינו צריך לשחוט ולקבל הדם בימין וא"א שיעשה

הכל ביד אחד [ומצינו שביום הכיפורים היה כהן גדול מתחיל את השחיטה ומירק אחר ע"י כדי שהכהן גדול יוכל לקבל את הדם בימין] ושחיטה כשרה בשמאל דאינה עבודה וקבלה בימין שהיא עבודה [הרב נבנצל בספר שיחות לרראש השנה עמוד שיב].

ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים [כב, יא]

בתחילה דיבר עימו ה', ואילו אח"כ אמירת מלאך אל תשלח ידך. וברמב"ן כתב בזה ע"ד הסוד והרחיבו רבינו בחיי: "כי אין המלאך הזה מן הנפרדים רק מן הנטיעות אשר אין להפריד ולקצץ בהם אבל היה המלאך הגדול עליו נאמר ויסע מלאך האלוקים.. מלאך שבקרב השם והוא שנאמר עליו כי שמי בקרבו" כו'.

ובילקו"ש [סי' קא] כתב בשם פסיקתא "מפני שהיה אברהם ממחר לשחטו א"ל אברהם למלאך מי אתה א"ל מלאך, אמר לו אברהם אבינו כשאמר לי להקריב נאמר לי ע"י הקב"ה בעצמו ועכשיו אני מבקש שיאמר לי הוא אל תשלח ידך,

מיד פתח הקב"ה את הרקיע, ע"כ. [וראה הסבר נפלא בזה בס' משנת חיים על המועדים [ח"ג סי' ק] עפ"י ד המשך חכמה [הפטר נשא] שגדרי מצוות מלאך ה' הוא כמו גדרי נביא ה' ובנביא מצינו שלא יכול לעקור דבר ה' ששמענו ממנו ישירות, וע"כ מובן טענת אברהם אבינו כאן שאי אפשר למלאך לעקור דברי ה' ששמע ממנו בישרות ושי". ומ"מ יש להעיר קצת בדבריו, שכן כל הנביאים לבד ממשה רבינו ע"ה מתנבאים ע"י מלאך כמו שכתב הרמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו], וא"כ כאן אברהם אבינו אף בציווי הראשון שמע בנבואה ע"י מלאך וי"ל].

מלאך ה'

בתחילת הפרשה כתוב כ"פ לשון "אלוקים" ורק עתה [פסוק יא] אחר ששלח א"א ידו לשחוט את יצחק כתיב ה' בלשון הויה וכן עד סוף הפרשה מודגש לשון הוי' ? שכן הצדיקים מהפכים מידת הדין למידת הרחמים, [ובפרט ליודע סוד העקידה שעקד יצחק לאכללא אשא במיא כד' הזוה"ק] ובהר ההשגחה היא ניסית שזה הווי' לכן שם בבהמ"ק נהגה באותיותיו וזה לשון "יראה", [עכ"ל המש"ח בפסוק יד].

מן השמים

בדברי המש"ח בביאור הכתוב "מן השמים"

א] כתב המשך חכמה [כא, יז] שהביטוי **מלאך מן השמים** ענינו שרק את קולו של המלאך שומעים ולא רואים אותו [וכ"כ הרד"ק] וכן מצינו בהגר [כא, יז] שאמנם היתה רגילה לראות מלאכים בבית אברהם, אבל כשנתגרשה מבית אברהם לא ראתה יותר מלאכים רק שמעה קולו, ומה שאצלינו כתוב מלאך מן השמים [ב' פעמים בפסוק יא וטו] הוא מטעם אחר: לפי שבעת העקידה היה אז התגלות אלוקית כמו שהיה לכה"ג ביוהכ"פ לפני ולפנים שע"ז נאמר וכל אדם לא יהי' באוה"מ ופי' בירושלמי [יומא] שאפי' המלאכים לא יהיו שם. וע"כ לא היו המלאכים להיות שם על ההר אז, רק קרא המלאך מהשמים [וזהו מש"כ במדרש שא"א ה' ככה"ג בעת העקידה להורות על

ויש להוסיף דברי חז"ל שבזכות העקידה הקב"ה מהפך מידת הדין למידת הרחמים. [אך בפסוק יב כתיב "ירא אלוקים" אך זה שאני דהוא תואר לאדם שירא אלקים] וכבר קדם כן רבינו בחיי [פסוק יג]: "ומפני שהוא הרחמים אמר אחרי הקרבן כי נשבעתי נאם ה', וכן תמצא שקודם הקרבן הזכיר לשון אלוקים ואח"כ הזכיר השם יראה הבטיחו במידת הרחמים כו'".

ענין זה שהי' אז התגלות עליונה ולכן המלאכים לא יכלו לגשת להר אז] עכ"ל המש"ח.

ב] ויש להוסיף על דבריו המאירים והמשמחים: ראשית, דבזה יתבאר מש"כ במדרשים שראה א"א **ענן** קשור על ההר, ויתפרש הדבר כמראה של גילוי שכינה עליון כדרך שכתוב ביוהכ"פ [פ' אחרי טז, ב]: "**כי בענן** אראה על הכפרת" **שזה גילוי שכינתו** כדרש"י שם. וזה מורה על אותה דרגת גילוי שכינה שהי' ביוהכ"פ בקוה"ק כך היה בהר בעת העקידה.

עוד יש להמתיק דברי המש"ח ביותר לפי השיטות [שהבאנו בסימן סא בפתיחה בשם כמה מרבתינו] שאכן העקידה אירעה ביום הכיפורים בעת המנחה, א"כ מתאים מאוד שהתנוצץ עתה במקום זה קדושת יוהכ"פ בעת כניסת כה"ג לקוה"ק שם.

ג] יש להעמיק בדברי המש"ח: הנה כאן אפשר לומר בדברי המש"ח שכוונתו שרק שרתה אז גילוי שכינה עליון במקום העקידה כמו ששרתה ביוהכ"פ בקוה"ק בבהמ"ק, אכן באמת נראה דהמש"ח מתכוון ליותר מזה ולומר: **שבמעשה העקידה קידש א"א את המקום בהר המוריה לקדושת בהמ"ק** [וקדושה זו היתה נעלה כמו בקוה"ק ביוהכ"פ] וכ"כ המש"ח להדיא [בפסוק ב] שלכן לא יכלו עובדי ע"ז אח"כ לאסור את המקום הזה בהר המוריה אע"ג שבכל הר עבדו ע"ז שכן אין בידם לאסור **דבר הקדוש** וכ"כ החת"ס [יור"ד סי' רלה] שא"א קידש בעת העקידה את הר המוריה למקום קדוש. וכ"נ במבי"ט בקרי"ס [הל' בהב"ח] שא"א קידש את הר המוריה בגדר קדושת הר הבית עי"ש וזה הי' ע"י העקידה.

ד] והנה יש לעורר עוד בדברי המש"ח הנ"ל. דהנה בגמ' [יומא מג, ב; מד, ב] בדין פרישה מהיכל בשעת הקטרת הקטורת ומתן דמים מקרא דכל אדם לא יהיה באוהל מועד. נאמר שיש איסור שנאמר על כ"א מישראל שלא יהא אז בהיכל ואמנם הביאו תוס' בשם ירושלמי דגם המלאכים שפניהם פני אדם לא היו אז בהיכל, וכ"ש בבית קוה"ק, וכמובן זה אינו משום האיסור דלמלאכים אין ציווים רק הוא מציאות שמפני קדושת המקום והזמן לא היו שם.

מן השמים

באוה"ח תחילת הפרשה [יה, י] עה"פ שוב אשוב אליך כתב דאמר המלאך

ומבואר בסוגיא דמדין תורה אסור להיות בהיכל כל השנה בעת הקטרת הקטורת [שבהיכל] וכן ביוכ"פ כשנכנס כה"ג לקו"ק אסור ג"כ להיות בהיכל, ויל"ע כלפי האמור בירושלמי הנזכר דמלאכים לא היו נוכחים האם זה רק ביוכ"פ בעת כניסת כה"ג לקו"ק או שגם כל השנה לא היו נוכחים מלאכים בהיכל כשנכנס הכהן להקטיר שם הקטורת.

ויש להוכיח ד"ז מדברי המש"ח הנ"ל. דלכאורה למה נצרך המש"ח לומר שהיה אז גדר קדושה כמו בקוה"ק, די לו לומר שהיה אז התגלות של קדושה כמו קדושת היכל בעת הקטרת קטורת שג"כ מלאכים לא יכולים להיות נוכחים שם כפי שישראל מוזהרים אז שלא להיכנס?

ובהכרח צ"ל דס"ל למש"ח דאף שהאיסור לכל אחד כולל בין בקוה"ק ביוהכ"פ ובין כל השנה בהיכל בזמן הקטרת הקטורת, מ"מ המציאות הזו שלא נכנסים המלאכים למקדש זהו רק ביהכ"פ בזמן התגלות השכינה בקוה"ק דוקא אבל בשאר כל השנה היו יכולים להיות מלאכים בהיכל בעת הקטרת הקטורת ולכן הוצרך המש"ח לומר שבהר בעת העקידה היתה קדושת קוה"ק דיוהכ"פ דוקא ורק משום זה לא יכלו המלאכים להגיע לשם אבל אם היה לזה רק קדושת היכל בעת הקטרת הקטורת דכל השנה יכלו המלאכים להיות שם, וי"ל.

כשבא לאברהם כאורח עתה אני מבשרך שיוולד יצחק מסטרא דנוקבא [בן לשרה]

ועוד אשוב אליך פעם שניה לבשרך שיהיה יצחק מסטרא דזכרא שיהיה לו נפש היולדת וזה יהיה בעקידה כמש"כ ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים עכ"ד [ויתכן שעיקר הכונה לנאמר בפסוק טו שם בשרו המלאך שנית על בשורת הזרע מיצחק]. ועכ"פ לפירושו יהיה משמעות "מלאך מן השמים" באופן זה להדגיש שאותו מלאך [הוא מיכאל כד'

ויקרא אליו מלאך ה'

יש בזה חידוש גדול שהרי אין הנבואה שורה אלא כשהאדם בשמחה ואם אברהם אבינו ה' עושה ציווי ה' להעלות את יצחק בנו בעצבות לא היתה שורה עליו הנבואה שע"י המלאך, ש"מ שהיה בשמחה בלא עצבות כלל [ואף שכתוב במדרש שא"א בכה בעת העקדה ה' זה לא מעצבות אלא על ההפסד שבעולם מחסרון צדיק כיצחק כמש"כ בס' באר יוסף כאן] כן כתב בחובת הלבבות והר"ן והוכיחו זאת ממה שנאמר לא"א "אשר אמר אליך" [הבאנו זה

ויאמר הנני [כב, יא]

בתרגום יוב"ע כתב עני אברהם **בלשון בית קודשא**, והאונקלוס תרגם: "הא אנא" וס"ל ליוב"ע מדאמר א"א למלאך והם אינם מבינים ארמית ש"מ שאמר לו בלה"ק שפה שמבינים. וצ"ב שלעיל בהגר [טז, ח]: "מפני גברתי אנכי בורחת" ואונקלוס ויונתן תרגמו בארמית ולא הגיה הירושלמי כלום. ועוד צ"ב מהו הלשון בית קודשא [ויש שלא גרסו זאת].

חז"ל ג' מלאכים שבאו אל אברהם מיכאל בישר את שרה ורפאל ריפא את א"א וגבריאל הפך את סדום] שבא בראש הפרשה לאברהם בהתגלות "אנושית" בא אליו עתה בדמות מלאך מן השמים [כמש"כ כאן בעל הטורים "מן השמים" זה מיכאל] ולא בלבוש אנוש אלא ברוחניותו הנעלה יותר.

לעיל בפתיחה] וכ"כ בס' ידי משה הו"ד בחיד"א. **[ועי']** בענין זה בס' יד המלך על הרמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ז ה"ד] שהגם שמצינו לנביאים הק' שהתנבאו בשברון לב ועצבון רוח פורענתן של ישראל ואין לך נבואת אנחה ויגון יותר ממגילת קינות שאמרן ירמיה הנביא ברוח נבואה ואיך זה מתישב עם דברי חז"ל שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות אלא שלא ה' זה עצבון שבא לאדם מחמת עצמו ולא ה' צער פרטי עי"ש.

ונראה דדרך הנני הוא כשעונים לקב"ה שמזומן לעשות דבריו, אבל כאן במלאך הו"ל להמתין ולראות מה רוצה ומהו שאומר הנני? **אלא כי זה לשון הנהוג בבית המקדש** שכל הנמצאים שם עסוקים בעבודת ה' וכשקוראים שם בשם משיבים הנני כלומר אני מחכה לציווי שלך, כן מצינו [שמואל-א ג, ד]: "ויאמר הנני וירץ אל עלי", וכן בפעם הב' והג' והכ"נ א"א היה מסור

בכל ליבו להקרבה וכשהמלאך קראו מיד
אמר הנני לשון שרגילים בבהמ"ק כשכל
אחד מוכן ומזומן לעבודתו ולכן אמר הנני.
[וצ"ע מלשון הפסוק [וירא לא, יא]: ויאמר
אלי המלאך הא' בחלום ואמר הנני
ובתרגום ירושלמי כתב בלשון קודשא ואמר
הנני ול"כ בית קודשא [ס' אמת ליעקב].

אל תשלח ירך אל הנער [כב, יב]

בשבלי הלקט [הל' תפילה סי' יח] הובא
שנעקד יצחק ונעשה דשן והיה
אפרו מושלך על הר המוריה והביא ה' טל
של תחיה להחיותו וזהו שאמר דוד 'כטל
חרמון שיוורד על הררי ציון' כטל שהחיה
את יצחק מיד פתחו מלאהכ"ש לומר מחיה
המתים.

ולדברי שבלי הלקט א"ש פשט הגמ'
[זבחים סב, א] מקום מזבח מנא
ידעי? אפרו של יצחק ראו [וא"צ לפרש

[ויש להוסיף ולהמתיק הדברים הללו
עפ"י מה שהבאנו לעיל דע"י
העקידה קידש א"א את המקום וקדשו
בקדושת בית המקדש, וע"כ התבטא בלשון
שמשמשים בבית המקדש "הנני" כנ"ל,
וא"כ י"ל דלכן רק כאן תרגם כך שכאן נהג
דין מקדש שרגילים בלשון "הנני"].

אפרו של האיל בעקידת יצחק כדברי
המפרשים אלא כפשוטו].

ומה שנשרף יצחק כתב הרד"ל מחוס
האש. ומ"מ א"א לא שחטו ממש ולכן
רצה להקריב את האיל בדיני הקרבה כדין
קרבן תמורת עבודת קרבן יצחק. וכן מוכרח
גם לפי"ד הפרד"א [פל"א] שע"י חיתוך א"א
פרחה נשמת יצחק וחזרה אח"כ בתחיה,
א"כ למה הוצרך להקריב איל תחתיו? אלא
ע"כ משום שרצה א"א לקיים עבודת קרבן
בשלימות וזה לא נתקיים ביצחק.

אל תשלח את ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה [כב, יב]

בשם הגרי"ז הביאו לבאר בדרך נוספת,
דהנה הדין 'עולה' שנאמר ביצחק
חלוק ושונה מהדינים שנאמרו בשאר
הקרבנות עולה, בכל קרבנות עולה אין דין
'עבודה' בעודם חיים, וכל שם 'קרבן' חל רק
מזמן השחיטה שהיא העבודה הראשונה
וממנה והלאה מתחילה עבודת ההקרבה,
ואילו אצל יצחק נאמר דין מיוחד של
עבודה גם ב'העלאה' – "והעלהו שם
לעולה".

פירש"י: "אל תשלח" – לשחוט, אמר
לו: א"כ לחנם באתי לכאן,
אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם.
א"ל: 'אל תעש לו מאומה' – אל תעש בו
מום". וכן איתא במדרש [ב"ר נו, ז]: דא"ל
אברהם אוציא ממנו טיפת דם. וע"ז א"ל
המלאך אל תעשה כן ואל תשלח ירך. ביאר
החת"ס [בפי' עה"ת] דמה שאברהם אבינו
רצה להטיל ביצחק מום, כי ע"י זה יוכל
לפדותו בקרבן אחר.

ומכיון שבעולת יצחק נאמרו דיני עבודה גם קודם שחיטה, יובן דברי רש"י שאברהם אבינו אמר להקב"ה: "אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם", דאף שאין דין שחיטה, מ"מ ניתן לקיים דין 'זריקת הדם' גם מחיים, ואף שבשאר הקרבנות אין אפשרות של זריקת הדם קודם השחיטה, כי כל ה'עבודה' מתחילה רק בשחיטה, אבל

בעקידה הרי התחילה ה'עבודה' כבר מעת 'העלאה', ולכן היה סבור אברהם שאף שהוא מנוע מלשחוט את יצחק, מ"מ יוכל לקיים את עיקר ריצוי הקרבן ע"י זריקת דמו של יצחק. לכן הוצרך הקב"ה להורות לו: "אל תעש לו מאומה" – אל תעשה בו מום". [מובא בכ"מ וגם בס' שיח השדה מחזור לר"ה]

ירא אלקים אתה ולא חשבת [כב, יב]

בפשטות ביאור הלשון "ירא אלוקים" כאן משום "שקיום מ"ע נקרא יראת שמים" [לשון רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות יב].

עוד הסבר בזה: שמצינו במקרא שלשון ירא אלקים מתיחס למניעה מרציחה, [ע"י בראשית כב, יא] רק אמרתי אין יראת אלקים והרגוני. בפ' מקץ כתיב [מב, יח]:

"וחיו את האלקים אני ירא", כן כתיב [שמות א, יז]: "ותיראן את האלקים ותחייין", בפ' כי תצא כתיב [כה, יח]: "ולא ירא אלקים" בעמלק הרוצח. וזה הכונה כאן שא"ל "ידעתי כי ירא אלקים אתה" ורחוק מרציחה ח"ו ובכל זאת מעלתך שלא חשכת מלהרוג בנך לציוי ה'. [אמת ליעקב לג"ר יעקב קמנצקי].

עתה ידעתי.. ולא חשבת את בנך את יחידך ממני [כב, יב]

כתבו רבים לפרש שמלאך האמור בפסוק נוצר מקיום המצוה של א"א שהעלה את בנו ע"ג המזבח לעשות רצון ה' ושיעור המקרא הוא שהמלאך אומר לא"א שממני עצמי אני יודע איכות מצוותך שנעשתה

בשלימות המעשה והכוונה [כ"כ בשם הגר"א וכ"ה במלבי"ם כאן ובס' מעם לועז ובפה קדוש לר"י מולוזין בשם דרשן א'] וראה לקמן מש"כ לבאר בזה מה שבקריאה השניה של המלאך לא אמר תיבת "ממני".

ויקרא אליו מלאך ה' ויאמר עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה..

כתב ר"י החסיד בפ"י עה"ת: "והאלוקים נסה את אברהם". והרי הכל גלוי לפניו ולמה נצרך לו לנסותו? אלא כשהקב"ה משפיע טובות רבות לאדם,

ומידת הדין מתרעמת ואומרת מאי שנא זה מזה, וצריך הקב"ה להראות למלאכים שהוא עומד בנסיון. וזהו דכתיב "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" כלומר המלאך

ידעתי שאתה ירא אלקים ממני ועדיף
מהמלאכים.

לפי"ז מובן מה שביקש א"א שמקום זה
יהי מקום השראת השכינה הקבועה
לישראל בבהמ"ק ונענה לזה [כמו שנבאר
לקמן עה"פ ה' יראה] ושם זכו ישראל
שבקודש הקודשים ביוהכ"פ נכנס כה"ג
בלבד ואף מלאכים שפניהם פני אדם לא
יהיו שם כד' חז"ל, וכל זה זכה עתה
שהוברר במעשה העקידה במקום זה
שמעלת יר"ש של א"א גדולה ממעלת
המלאכים ע"כ גם לעתיד יזכו בניו להבלטת
מעלה זו של הכה"ג על המלאכים. [ויומתק
מאוד לפי השיטות שמעשה העקידה עצמו
הי' ביוהכ"פ, וכדברי חז"ל שא"א התקדש
אז ככה"ג, ובצירוף ביאור המש"ח
שהתגלות האלוקית שהיתה בעקידה היתה
כמו דרגת השראת השכינה דכה"ג ביוהכ"פ
ע"כ זכו ישראל מזכות אביהם ובקשתו ביום
זה לדורות להבלטת מעלתם הנשגבה ירושת
אביהם אברהם אבינו על המלאכים דוקא
בקוה"ק].

אמר כן אבל הקב"ה כבר גלוי לפניו, מיד
"ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן
השמים", ואמר: "בי נשבעתי" כלומר
מעתה אין פתחון פה למידת הדין אלא אתה
ראוי לכל הטובות שבעולם, [עכ"ד רבי
יהודה החסיד ונדפס בפי' התורה לר"י חסיד
וראה תוספות השלם ב אות ח עמוד רג].

ובספורנו פי' "עתה ידעתי אני המלאך"
ידעתי עתה שבדין יגדלך א' על
מלאכיו.. ממני שאתה יותר ירא אלקים
ממני", וכדברי חז"ל גדולים צדיקים יותר
ממלאכים כו' עכ"ל ונראה הביאור בזה,
עפי"ד התנחומא כאן [אות יח] כשבקש
הקב"ה לברוא את האדם אמרו לו מלאכי
השרת מה אנש כי תזכרנו אמר להם הקב"ה
הריני מראה לכם כבודו של אברהם כי
תזכרנו שנאמר "ויזכר ה' את אברהם"
עתידיים אתם לראות את האב ששוחט את
הבן על קדושת שמי עכ"ל. הרי שבמעשה
העקידה הנשגב של אברהם ויצחק הוכח
למלאכים מעל כל ספק שמעלת הצדיקים
גדולה מהמלאכים וזה שאומר המלאך עתה

עתה ידעתי כי ירא אלקים

בלב האדם [כד' המובא בגליון הש"ס
לרע"א בשבת יב, ב ועי"ש תוד"ה שאין]
ורק עתה מתוך גודל המעשה מכיר.

לפי' הספרנו שהמלאך אומר שרק עתה
ידע על מעלת א"א, יתבאר הלשון
עתה ידעתי לפי שאין המלאכים יודעים מה

עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה

מצוות מאריכים ימים על חמורה שבחמורות
ועל קלה שבקלות, רחמנה שברחמנות כבוד
הורים אכזרה שבאכזריות שלוח הקן. והן

בשם הגר"א כתוב [נדפס בליקוטי הגר"א
על משלי ל, יז עה"פ עין תלעג לאב
וגו'], "שכן אמרו בירושלמי פאה על שני

שלמות האדם כמו שכתוב "עתה ידעתי" עכ"ד הגר"א. והביאור בזה שאם אדם מקיים גם מצות חסד וגם מצוות [שנראות] כמידת אכזריות בזה ניכר שהוא ירא ה', ולא אך שעושה פעולות משום שזה מתאים לטבעיו.

וכן הדבר בא"א וביותר אצלו שעד עתה התנהג א"א בהנהגת החסד עם הבריות לקרבן לה' ועתה עשה פעולה המנגדת לטבעו ולהנהגתו אלא פעולת גבורה של התגברות ושכירת הטבע הנראה כאכזריות, וכאשר עושה דבר נגד טבעו אות אמת כי עבד ה' הוא העושה רק לפי רצון ה' ועי"ז זכה להיקרא ירא אלוקים ועבד ה'. וכ"כ גם בס' זרע שמשון [לרבנו שמשון חיים זי"ע בפ' בראשית דרוש ט].

וזכה עי"ז למצות תכלת שבציצית כמו שאיתא בגמ' [חולין פט, א] דג"כ מסמלת רצון ה' בלא הבנה שהרי צמר

וישא אברהם את עיניו וירא [כב, יג]

לשון זה חוזר על עצמו בפרשה זו, כי כן כתוב [פסוק ד]: "וישא אברהם את עיניו וירא", ושם אמרו חז"ל שראה ענן על המקום ונעריו שעזמו לא ראו ומשום שהיה צריך ראייה רוחנית מיוחדת לראות את אותו ענן. ויתכן לומר שגם כאן [פסוק יג] כשראה

והנה איל אחר נאחז בסבך [כב, יג]

בפדר"א [פרק לא] איתא: דשום דבר מהאיל לא הלך לבטלה, מקרניו

ופשתים יחדיו בציצית ואמרי עדל"ת להורות שדברים הסותרים זל"ז מתקיימים בציצית כי רצון ה' הוא לפי הצורך ואין סתירה.

ובזה מובן היטב מש"כ חז"ל שאמר הקב"ה לא"א בבקשה ממך שתעמוד בנסיון זה שאם לא תעמוד בזה כל הנסיונות עד עתה הם כלום, ומדוע רק נסיון זה היא הוכחה לגדלות א"א? שכן רק בנסיון זה הוכלט שמוכן לעשות פעולה שנראית כאכזריות שהיא הפך טבעו והיפך הנהגתו עד כה וזה הוכיח שגם מה שעשה עד עתה היה זה משום שהוא ירא שמים וכד' הגר"א הנ"ל.

"עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" - שלא הרהרת על דברי הנראים סותרים. **"ולא חשכת את בנך"** - שלא ביקשת מלפני להניח לך אלא העלתו מאהבת אלי [דברי רבינו יונה והביאם הר"ן בפ' וקילסם].

א"א את האיל היה צריך לראות ראייה מיוחדת לראות את האיל הנאחז בסבך ולדעת שזהו תמורת יצחק, ולכן כתוב באותו נוסח וסגנון שבשניהם אין זה סתם ראייה פשוטה אלא רוחנית.

יהי' שופר לעת"ל, וכ"כ רש"י [בפ' יתרו יט, יג] במשך היוכל המה יעלו בהר, הוא שופר

של איל ושופר אילו של יצחק היה, והעיר שם ברמב"ן כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות!! ואולי גיבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה עכ"ל. [והוסיף שיש באגדה זו סוד שזה הקול הוא פחד יצחק], וכן העיר בזה באור החיים הק' עה"ת [ר"פ ויקרא א, ט] וכתב דאולי הקריב הכל רק פקע מהמזבח [והמהרי"ל דסקין הוסיף ביאור:

נאחז בסבך

לפי שהיה איל זקן ונתקשו הקרנים הרבה מחמת זקנה ולא יכל האש לשלוט בהן ופקעו מע"ג המזבח], או אפשר שנתלש מעליו קודם זריקה [ויתכן שע"י שנאחז בסבך פרש ממנו], או אפשר שלא קיים א"א מצוה זו העתידה להקטיר קרניו מסיבה מסוימת. וכן כתב הרא"ם בפ' יתרו הובא דברין בפירוש בית הגדול על הפרקי דר"א שם.

קמ"ל שאין בזה משום צידה ביו"ט [שהרי ה' זה בר"ה או ביוהכ"פ כמש"כ]

לפי שהי' כבר ניצוד ע"י שנאחז בסבך [מהרי"ל דיסקין]

ויקה את האיל ויעלהו [כב, יג]

ויקה לשון קנין שהאיל ה' הפקר [כי נברא ביה"ש דיום ו' ולא ה' שייך לאף אחד] וכ"ד שבחובה צריך דוקא חסרון ממון כדתניא בתוספתא [סוף חולין]:

"המוצא קן לא יטהר בו את המצורע שנאמר 'ולקח' ולכן קנה את האיל ורק אח"כ הקדישו והעלהו. [צ"פ כאן]

תחת בנו [כב, יג]

כתב המלבי"ם שתיבת תחת בנו כוללת גם את המקום היינו שעדיין יצחק היה קשור ע"ג המזבח למעלה גם כשהאיל היה קרב למטה ממנו, וזהו תחת בנו ואברהם

אמר אז ה' יראה היינו ה' יבחר מי יהיה הקרבן האמיתי בני הנמצא למעלה על המזבח או האיל הנמצא למטה. [והזכרנו זאת לעיל בשם המהרי"ל דסקין עם הסברו]

ויעלהו לעולה תחת בנו [כב, יג]

לא כתוב כאן במקרא כמו הנוסח בקרבן נח [ח, כא]: "וירח ה' את ריח הניחות וישבע לאמר הרבה וגו' ואם היינו אומרים שכאן הקריב א"א בתורת במה היה א"ש

שארין ריח ניחות בבמה [זבחים קיג, א] ומשא"כ בנח כתוב במש"ח שם שהקריב נח בתורת מקדש ולכן היה ריח ניחות, אבל כבר הבאנו מרבתינו שגם אצל א"א הקריב

את יצחק ואת האיל בתורת הקרבת מקדש וא"כ גם כאן הי' ריח ניחוח. ואכן כך נאמר בפרד"א להדיא [בפרק לא] רב ברכיה אומר: **עלה ריח ניחוח של איל לפני כסא הכבוד וערב לו כריח ניחוח של יצחק ונשבע**

ויעלהו לעולה תחת בנו

במדרש רבה כאן [פרשה נו פסקא ט] איתא: ויעלהו וגו' רבי בנאי אמר, אמר לפניו רבון העולם הוי רואה דמיו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי. כהדא דתנן הרי זו תחת זו הרי זה תמורת זו הרי זה חילופי זו הרי"ז תמורה, ר' פנחס אמר: אמר לפניו רבש"ע הוי רואה כאילו הקרבתי את יצחק בני תחילה ואח"כ הקרבתי את האיל הזה תחתיו היך מה דאמרת וימלוך יותם בנו תחתיו כהדא דתנן [נדרים י, ב] כאימרא כדירים, ועי' ביפה תואר שם שביאר דמהלשון תחת בנו משמע דהקרבת האיל לא היתה סתם הקרבת עולה אלא דר' בנאי לומד דתחת הוא לשון תמורה וחילופין ואברהם הקדיש את האיל תמורת יצחק והיה בו דין תמורה, ור' פנחס מפרש דתחת הוא לשון התפסה שא"א אמר שיהיה האיל קדוש כבנו כדתנן כאימרא כדירים, והיינו שאוסר דבר ע"ע שיהיה כאימרא כדירים.

ומבואר מהמדרש שהקרבת האיל היתה כחלק ממעשה העקידה, ועי"ז נחשב כאילו נתקימה הקרבתו של יצחק.

ולכן אמר אברהם אבינו לפני ה' הוי רואה דמיו של האיל זה כאילו דמו של

לברכו בזה העולם ולעוה"ב שנאמר כי ברך אברכך וגו' ברך אברכך בעוה"ז והרבה ארבה בעוה"ב עכ"ל. משמע שזה הביא לשבועה ולברכה וא"כ צ"ב למה לא מודגש ענין גדול זה במקרא מפורש כמו אצל נח?

יצחק בני, ומשו"ה היה צריך להקדישו בתורת תמורה או התפסה ולא הקדישו סתם לעולה. וזהו מה שייסד הפייט בפזמון [סליחות ליום א']: "את ימין עוז עוררה לעשות חיל בצדק נעקד ונשחט תמורו איל".

וכן בפיוט [לר"ה יום ב'] : "זבח קודש כהוכשר אז בעיניו רגל תמורתו איל להקרבה לפניו אחר נאחז בסבך בקרניו חכם חניטיו לתקוע בזה חודש יום זה אם יקרה בש"ק זכרון תרועה מקרא קודש ע"כ. [ע"ע בס' ישמח משה פ' אמור שמסביר אותו, וע"ע בס' ארץ צבי עמ' נג על הגש"פ].

כתב רש"י בפ' בחוקתי (כו, מב): "אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח", ש"מ שאפרו של האיל נחשב כאפרו של יצחק. [עי' בסמוך שרש"י כתב כן בד"ה "תחת בנו"].

וביאר הגר"מ אלפנט ז"ל [בספרו זהב מרדכי] עפי"ד הגרי"ז שיצחק הוקדש לעולה וסבר א"א שממילא צריך להקריבו ולא ירד מיצחק קדושת עולה עד שהקריבו עולת האיל תחתיו כדברי הגמ' [תמורה טז, א] מנין למקדיש חטאתו ואבדה והפריש אחרת

ובהקרבתה ניתרת חברתה, והכ"נ כאן ע"י הקרבת האיל יצא יצחק מקדושתו עכ"ל. [וצ"ע מרש"י שנקרא אח"כ ג"כ עולה תמימה].

תחתיה כו' וכ"כ הגרב"ד פוברסקי בס' בד קודש עה"ת [ונדפס ג"כ מאמרו בס' נר לאחד] כענינ'ז ממש עפ"י הגמ' [זבחים קיא, ב] גבי חטאת שאבדה דבעליה מפריש תמורתה

תחת בנו

הוא נקטר ונעשה דשן". עכ"ל רש"י. וצ"ב למה רש"י השמיט מד' עבודות הדם הולכה וקבלת הדם? והולכה ניחא שכן זרק בראש המזבח וא"צ הולכה אך קבלת הדם שהשמיט צ"ב, וכן לא כתב הפשט וניתוח רק הפשט. [הערת רינת יצחק עי"ש].

כתב רש"י: "תחת בנו – מאחר שכתוב 'ויעלהו לעולה' לא חסר המקרא כלום, מהו 'תחת בנו', על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאילו היא עשויה בבני כאילו בני שחוט כאילו דמו זרוק כאילו בני מופשט כאילו

תחת בנו

הזכות מה שא"א רצה להקריב את בנו בהעלותו לעולה? ואמנם כתב הרמב"ן [ריש הפרשה] שענין הנסיון לתת לא"א שכר על המעשה הטוב ולא אך על הרצון הטוב. אמנם לכאורה כאן יש מעשה גמור שהעלהו לעולה אלא שנמנע מהשחיטה ע"י צווי המלאך, א"כ יש לתת לו שכר על מעשה העלייה למזבח [ובפרט להגדרת הגרס"ס שכיון שנצטוו להעלותו לעולה ולא נצטווה במפורש לשחוטו א"כ כשהעלה ונאנס ע"י המלאך נמצא שקיים המצוה לגמרי ולא רק שנפטר באונס א"כ זה עצמו מחייב שכר על קיום כל מצוותו] וצ"ע.

ברש"י: התפלל יה"ר שכל עבודה שבאיל תחשב כאילו בבני. א"כ מבואר שהתפלל א"א בעת הקרבת האיל שיחשב שקרבן האיל כקרבן בנו. וכ"כ רש"י בפסוק הבא שיראה ה' אפרו של יצחק צבור וע"י יהיה כפרה לזרעו, וכן מצינו בלשונות חז"ל בכ"מ "כשיהיו בניו של יצחק חוטאים ונכנסין לצרה תהא נזכר להם עקידתו של יצחק ותחשב לפניך כאילו אפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח ותסלח להם ותפדם מצרתם" [תנחומא וירא סוף אות כג], וכיוצ"ב. וצ"ב למה הכפרה תהיה רק אם נחשיב שיצחק הוקרב בפועל ולא מספיק

ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה [כב, יד]

שעבד והתפלל והיינו שבעת עבודתו בהקרבת האיל התפלל. ותרגמו מילת ויקרא

[א] בתרגום אונקלוס ותרגום ירושלמי כתבו: "ופלח וצלי אברהם", היינו

לשון תפילה [וכן מצינו לעיל פ' לך יב, ח: **"ויקרא בשם ה'"** שתירגם אונקלוס: **"וצלי"**. ובתרגום יוב"ע כתב: **"ואודי וצלי"** ר"ל הודה להשם והתפלל ואולי ההודאה על הצלת בנו].

וענין התפילה כתב באונקלוס פה יהי' עובדים הדורות אז יאמר היום הזה בהר הזה אברהם לפני ה' עבד עכ"ל.

א"כ התפלל א"א שהקב"ה יבחר את המקום לדורות כמקום עבודה קבוע, וכן פירש": **"פשוטו כתרגומו, ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות"**. [זהו מש"כ **"פה יהיו עובדים הדורות"**] ואף שהרי כבר עבדו שם אדה"ר בניו ונח כדברי הרמב"ם [פ"ב מהל' בית הבחירה ה"ב]? רק עדיין לא נבחר המקום הזה למקום עבודה קבוע ולא כמקום השראת השכינה בתמידות ולכן ביקש א"א שעתה אחר שעמד בנסיון העקידה יהיה זה מקום השראת השכינה בתמידות וזה יהיה ע"י בחירת הקב"ה במקום זה מה שמצינו שלאחר שנים בזמן דוד ע"ה בחר הקב"ה במקום הזה למקום העבודה ונקרא בית הבחירה.

[ב] נמצא שא"א התפלל עתה ב' תפילות:
א] שעבודתו באיל תחשב כעבודה ביצחק ושנחשב כאפרו צבור ע"ג המזבח ועי"ז יסלח לזרעו. [וכמש"כ רש"י בפסוק יג על המילים **"תחת בנו"** על כל עבודה שעבד באיל אמר יה"ר שיהיה זה כעשוי בבנין]. ב] התפלל שהקב"ה יבחר מקום זה לעתיד לדורות כמקום עבודה.

ומובן בזה מה שאומרים בסליחות **"מי שענה לא"א בהר המוריה הוא יענינו"** והיכן מצינו תפילת א"א בהר המוריה שנענתה? אלא כאן שכ' ויקרא לשון תפילה כנ"ל. ועל שני התפילות נאמר כשם שענה הקב"ה לא"א בהר המוריה כך יענינו. שכן על תפילתו נענה שיחשב קרבן האיל כאילו הקריב את בנו ממש [ויכפר לזרעו בכל יום הכפרה] וכן נענה שבחר הקב"ה במקום זה כמקום עבודה לדורות.

וכבר הבאנו כ"פ דברי רבותינו שא"א התחיל לקדש מקום זה לקדושת המקדש ע"י העקידה וזכה שהקב"ה בחר בקדושתו לקדושה קבועה. ואיתא בחז"ל [מובא בס' טהרת הקודש עמ"ס מנחות נג, ב ד"ה יידך] שבית המקדש [ששרתה בו שכינה במלואה] היתה בזכות אברהם אבינו. וזה מובן כפי שהבאנו שא"א התחיל לקדש את המקום בקדושת המקדש וביקש על כך שתשרה במקום זה השכינה בגילוייה וכו"מ.

[ג] ויתבאר בזה דברי דניאל [ט, יז] בבקשתו ותפילתו על בנין בהמ"ק **"ועתה שמע א' אל תפילת עבדך והאר פניך על מקדשך השמים למען אדוני"** ודרשו בגמ' ברכות ז' ב' למען אברהם אבינו שהיה הראשון שקרא לבורא בלשון אדנות. ולמה ביקש דניאל על בנין המקדש דוקא בזכות אברהם? אכן הדברים מבוארים לפי מה שנתבאר לעיל שא"א הוא הראשון שקידש את המקום לבהמ"ק והראשון שביקש על התמדת השכינה במקום זה ונענה וע"כ בזכותו ביקש דניאל גם על המקדש השני.

[ד] ומה שתלוי התמדת השראת השכינה בזה שעמד בנסיון עקידה במקום זה, נראה, דידועה אמרתו של ה"דברי חיים" מצאנו שאמר: ב' הרים מיוחדים מצינו בתולדות עם ישראל "הר סיני" שעליו ניתנה תורה, והר המוריה שעליו נבנה המקדש ולמה לא נבנה המקדש על מקום מקודש כמו הר סיני שבו ניתנה תורה? אלא בהר סיני היה מקום של מסירות נפש להשי"ת של אברהם ויצחק ובמקום שיש מסירות נפש שם מתאים שיבנה בית המקדש עוד יותר ממקום שנתנו עליו את התורה! עכ"ד.

ונראה דלאימרתו זו יש מקור נאמן בדברי הגמ' [ברכות כ, א] שם אמרו מ"ט לדורות ראשונים נעשו ניסים, ואילו לדורות אחרונים לא נעשו ניסים, אף שדורות אחרונים היו גדולים בתורה יותר מראשונים אלא משום שדורות ראשונים מסרו נפשיהו על קדושת השם ולכך זכו לניסים עכ"ד הגמ'. [ובגמ' סנהדרין הוסיפו ע"ז "דרחמנא ליבא בעי" היינו פנימיות הלב והרצון בהתמסרות לרצון השי"ת], הרי דענין של נסים **שהוא התגלות השכינה** תליא במסירות נפש יותר ממה שתליא בגדלות בתורה! ומשום דגם ענין של מסירות נפש הוא גילוי הפנימי של עוצם רצון איש ישראל לקרבת אלוקים ועבודתו וכשיש גילוי עומק נפש הישראלי לקרבת השי"ת שם יש כנגדו קרבת ה' בגילוי שכינה בצורת נס וממילא ראוי שמקום המקדש שהוא **ליבן של ישראל** והתגלות רצון הפנימי של כלל ישראל לאביהן שבשמים יהיה במקום שבו היה מסירות נפש שהוא התגלות רצון הפנימי

של האדם להשתוקקות קרבת ה' וזהו מה שהתפלל עתה אברהם אחר שגילה את עומק רצונו ורצון יצחק למסור הנפש על דבר ה' ראוי שיהיה מקום זה משכן להשראת השכינה בתמידות.

[אמנם כ"ז הוא לפי פשוטו של ענין שנתנית התורה היתה על הר סיני בלא שייכות להר המוריה אכן במדרש [תהילים שוח"ט מזמור כח] עה"פ [תהילים סח] "למה תרצדון הרים" איתא: כיון שביקש הקב"ה ליתן התורה לישראל ביקש ליתן על הר סיני, וסיני מהיכן בא אר"י מהר המוריה נתלש כחלה מעיסה ממקום שנעקד יצחק אבינו אמר הקב"ה הואיל ויצחק אביהם נעקד עליו נאה לבניו לקבל עליו את התורה [וע"ע תוס' תענית טז, א. ומהרי"צ חיות שם] א"כ לפי הדברים הללו הר המוריה מקום עקידת יצחק גם "השתתף" למתן תורה.]

[ה] בענין בחירת הר המוריה לבהמ"ק: הנה בשלהי תמיד איתא שאמרו הלויים בשיר בבהמ"ק ביום השני גדול השם בעיר אלוקינו, ובביאור הגר"א שם כתב שהשירה בכל יום מכוונת כנגד אלף שנה כנגדה ויום השני מכוון כנגד האלף השני שאז נבחר הר המוריה [כנראה בימי נח שהקריב שם קרבן], ולכן נאמר גדול השם בעיר אלוקינו. וצ"ב הרי רק בזמן אברהם אבינו התקדש המקום ע"י העקידה כמו שהבאנו בשם החת"ס והמב"ט? וצריך לחלק בין בחירת המקום שזה הי' באלף השני בימי נח לבין קידוש המקום למקום קדושה שזה קרה ע"י העקידה. [וכ"כ בס' משנת חיים וראה עוד

בס' ושלל לא יחסר בראשית ויצא עמוד
שיא]

אלא שלא זכיתי להבין איך אפ"ל **שבאלף**
השני כבר נבחר הר המוריה והכתוב
אומר המקום **אשר יבחר** ה' בלשון עתיד
ש"מ שעדיין לא נבחר עד זמן דוד המלך
וצ"ב.

ויעוי' בכלי יקר [פסוק יד] שכתב **"לפי**
שמקום קדוש זה לא גילה הקב"ה
לשום בריה כי אפי' לאברהם אבינו נאמר
על אחד ההרים אשר אומר אליך ולא מצינו
שיאמר לו כלום זולת מה שהרגיש אברהם
במה שראה ענן קשור על ההר **אבל מ"מ אין**
אומר ואין דברים כי זה ההר אשר חמד
אלקים לשבתו כי העלימו ה' מן הטעם

שיתבאר לקמן פ' ראה וכך אמר ה' יראה
לעתיד שיבא הזמן אשר ה' יראה **ויבחר**
במקום הזה ובאותו זמן יאמר לדורות היום
ולא קודם לכן כי עד היום שנבחר לא גילה
אותו הקב"ה **"עכ"ל**. אשר לכאורה דבריו
"שמקום קדוש זה לא גילה הקב"ה לשום
בריה", הם דברי חידוש ולא כדברי חז"ל
שכבר אדה"ר וקין והבל ונח הקריבו קרבנם
שם בהר המוריה כדברי הרמב"ם [רפ"ב מבית
הבחירה]? ונראה דצריך לפרש כונתו על ענין
זה של **בחירת המקום הקדוש הזה למקום**
קבוע לעבודה והשראת השכינה דאע"ג
שהקריבו שם מזמן אדה"ר מ"מ הענין הזה
שזה מקום הקבוע הנבחר זה עדיין לא
הודיע הקב"ה לאף בריה [וצע"ק]

ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה'
יראה [כב, יד]

כתב רש"י: הוא המקום שיאמרו לימי
הדורות [בדורות העתיד] עליו, 'בהר
זה יראה הקב"ה לעמו'.
הניקוד כאן "ה' יִרְאֶה" בחיריק, ואח"כ
"בהר ה' יִרְאֶה" בצירי, והנה מצינו
בראית הרגל שג"כ דרשין תיבת "יראה"
בתרי גווני יראה בחיריק ויראה בצירי
וילפינן מזה שב' ראיות במשמע שהאדם
נראה לפני ה' ושהקב"ה רואה אותו [חגיגה
ב. עי"ש רש"י ותוס'].
וי"ל שגם כאן זה הביאור שבכלל תפילתו
של אברהם שיזכו ישראל לגילוי
השכינה וקרבת ה' ברגל בכפילא שה' יראה
אותם ושהם יתראו לפניו.

[ונדרשים הדברים יפה כפי שהבאנו
לקמן בס"י סד] עה"פ "והעלהו
לעולה" שאברהם נקרא בגמ' [חגיגה ג, א
ובסוכה מט] תחילה **לעולין למקדש**
ולמביאים עולת הראיה שכן יצחק היה
עולת ראיה ושכל עליית הרגלים לדורות
נקראת על שמו "בת נדיב" אברהם אבינו,
שכן בזכות תפילתו ומעשהו זכו לזה. ועומק
הענין הוא: שכאשר זכה א"א כאן לגילוי
שכינה נעלה כמש"כ המש"ח שהי' זה כעין
השראת השכינה בקוה"ק ביוכ"פ, ביקש
א"א שזרעו ג"כ יזכו להשראת השכינה
במקום הזה בקביעות ושיזכו ג"כ לגילוי
שכינה כזה לפחות בג' רגלים בשנה.

ואכן גם בזה נענה א"א וכמש"כ כאן הבעל הטורים שתיבות בהר ה' יראה כ' ג"פ רמז לג' רגלים [עכ"ד]. וזה כמו שנתבאר שביקש ונענה שבג' רגלים יזכו ישראל לגילוי שכינה כמו שזכה א"א עתה בעקידה, וכל זה זכו ישראל ע"י העקידה שקדש את המקום והלך והשתכלל קדושתו ע"י יצחק ויעקב [כמו שהבאנו כ"פ דברי המבי"ט שא"א קדשו בקדושת הר ויצחק

אשר יאמר היום

בשם הגר"א כתבו להסביר המקרא כך: דכאן בא אברהם להגיד לנו מן העתידות על אופני השגחתו של השי"ת על עם ישראל בכל המצבים, כשראה ברוח קודשו את מצבם של ישראל בזמן החורבן כשהיו עזובים בגלות המרה התפלל שלפחות "ה' יִרְאֶה", כלומר שהקב"ה ישיגח עלינו בסתר, הגם שאין אנו רואים אותו ואין מרגישים בהשגחתו, מ"מ הוא רואה אותנו ומשיגח עלינו בהסתר, אף בזמן

היום

רש"י מביא מדרש אגדה: ה' יראה יזכור עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מהפורענות כדי שיאמר היום הזה כלומר, בכל הדורות הבאים בהר ה' יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה עכ"ל. מש"כ רש"י יראה עקידה זו לסלוח להם בכל שנה משמע דאיירי ביוהכ"פ שהוא יום הסליחה לישראל, וזה אתי שפיר היטב לפי השיטות שיום העקידה אכן היה ביוהכ"פ

בקדושת שדה ויעקב בקדושת בית] ולכן ג' הרגלים [שאז יש גילוי שכינה בבהמ"ק] מכוונים הם לג' האבות כמש"כ הטור [סי' תיז].

[ובנוסח אחר קצת כתב בזרע שמשון [אות כג] שע"י תפילת א"א שבמקום העקידה תתגלה השראת השכינה ובזכות העקידה זכה א"א שזרעו יזכו לגילוי שכינה זה ברגלים ולמצות עליה לרגל].

שאינ ישראל עושים רצונו. אבל משה רבינו שכתב את התורה בזמן שהיתה התגלות השי"ת ברוב עוזו, בימיו היינו יכולים לקרא את ה' בשם "ה' יִרְאֶה" - שנראה לעינינו כל יכולתו וגבורתו. וז"ש "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יִרְאֶה", ר"ל, שכן התפלל על זמן החורבן, אבל "אשר יאמר היום", פירוש, 'היום' בעת כתיבת התורה, "בהר ה' יִרְאֶה" כלומר, שגם אנחנו רואים אותו. [מובא במחזור שיח בשדה].

[בעת המנחה] א"כ הדברים הללו מתפרשים באופן מדויק דכל יום כיפור בכל הדורות יאמרו שביום זה היתה העקידה ויראה אפרו של יצחק צבור כדי לכפר לזרעו ביום זה. **ואמנם** צ"ב א"כ למה אכן לא עושים ישראל ביום הכיפורים שום זכרון לעקידה כמו שעושים בר"ה שתוקעים בשופר איל לזכור מעשה העקידה כמבואר בגמ' [ר"ה טז, א], ודוקא ביוהכ"פ שהוא יום

הכפרה והמחילה לא עושים מעשים לזכירת זכות העקידה כלל?

וחשבתי לחדש: שאכן זוהי הסיבה למנהג ישראל שתוקעים ביוכ"פ בסוף נעילה זאת כדי שבעת חיתום הדין [בעת הנעילה] יזכר הקב"ה זכות העקידה שהיה בעת הזו למחול ולכפר לישראל כדברי רש"י הנ"ל.

שוב ראיתי בשבלי הלקט [סדר יוהכ"פ שכב] שכתב בטעם מנהג התקיעות במוצאי יוהכ"פ וז"ל: ואחי רבי בנימין כתב לפי שהשופר הוא סנגורן של ישראל בר"ה והקב"ה עומד מכסא דין לכסא רחמים.. עתה שהם יוצאין מבית הדין זכאין הסנגור שלהם הוא יוצא עימם כו' [עכ"ל]. ודבריו קרובים קצת לדברינו שהשופר שהוא סנגורן של ישראל לפי שהוא מזכיר זכות העקידה יוצא עימם מבית הדין לזכות.

ולפי השיטות שהעקידה היה בר"ה ואז תוקעים ביום זה עיקר תקיעות של תורה כדי להזכיר את העקידה שנעשה בזמן

זה מתפרש הענין שעי"ז יבוא הקב"ה לחתום דינם כבר לחיים ביום הדין ולסלוח להם על עוונותיהם ביום הכיפורים. [ולפי"ז צ"ל טעם התקיעה במוצאי יוהכ"פ מטעמים אחרים כאשר כתבו בזה רבותינו כמה טעמים זכר לתקיעת שופר שביובל, ובאבודרהם כתב כדי לבלבל את השטן שלא יקטרג על ישראל במוצאי יוכ"פ].

והכי איתא בפסיקתא רבתי פסקא בחודש השביעי [סוף פרשה מא אות ו] מהו "אשר יאמר היום" כי ר"ה היה [יום העקידה] אמר אברהם לא השבתי אותך... אלא עשית עצמי כאילם וכחרש [כך] כשהיו בניו של יצחק נידונים לפניך ביום הזה [היינו ביום ר"ה] אפי' יש להם כמה קיטרוגים מקטרגים אותם [אז] כשם שדממתי ולא השיבוך כך אתה לא תשיב להם. ולפי"ז יש להסביר את המדרש האגדה הנ"ל [לסלוח בכל שנה] כפשוטו על יום ר"ה וכדברי הפסיקתא ממש [שהקב"ה מסנגר על זרע יצחק ביום הדין].

ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה

דאחרי העקידה שא"א ויצחק היו מוכנים למסור את הנפש לעשות רצון ד' הוטבע בזרעם טבע זה להיות רצונם חשוק לעשות רצון ה' ומחשבה זו פנימית היא בלב הישראלי ולכן מחשבה טובה של הישראלי הקב"ה מצרפה למעשה וד"ז רק הקב"ה יודע ואף לא מלאכים שלא יודעים מה בלב האדם וזה הביטוי ה' יראה שרק ה' יכול לדעת פנימיות מחשבתו הטובה של

ובמדרש רבה כאן [נו, י] איתא: אמר א"א יה"ר מלפניך בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים תהא נזכר להם אותה העקדה ותרחם עליהם ותתמלא עליהם רחמים. ע"כ אומרים בתפילה לפני העקידה זכרנו בזכרון טוב לפניך.

ויש בזה עוד עומק בד' חז"ל אלו והדומים להם, עפי"ד רבותינו [הובא לעיל] כאן

הישראל [לשון המש"ח] ומעתה נבין מש"כ חז"ל שבשעה שבניו של יצחק באים לעבירות ומעשים רעים תהא נזכר בעקידה ותתמלא עליהם רחמים, ואיך יתכן זה? אלא שבעקידה נוצר והתברר טבע קדושת נפשו

יראה

לשון רבינו בחיי כאן ואמרו במדרש: כי יצחק ראה דמות אריה ע"ג המזבח וענין האריה הוא פחד יצחק ואולי הוא אריא דבי עלאי שהזכירו חז"ל במס' חולין והוא נרמז כאן שכ' בהר ה' יראה [אותיות אריה] כי נראה לו דמות אריה בהר ה' עכ"ל. והוסיף שם [בפ' תולדות כו, ג] עה"פ "גור

ה' יראה

בתרגום הירושלמי כתב: והתפלל אברהם אתה ה' הרואה ואינו נראה אבקש רחמים ממך כו'. ביאור הדבר שהזכיר כאן לשון הרואה ואינו נראה. ביאר המגיד מקוונץ בס' עבודת ישראל: הנה בעת הנסיון מסתלק בהירות דעת האדם ודביקותו בבורא ובתחילה חשב א"א למה זה מרגיש ריחוק מהדביקות אשר לו ותלה זאת בסיבת נעוריו כשם שבהיותו עם לוט הסתלקה ממנו שכינה כדברי חז"ל [פ' לך לך יד, יד ברש"י שם] ולכן אמר להם שבו פה עם החמור לבל יפריעו לו מהשכינה והדבקות אשר לו, ומ"מ לא חזרו אליו מדרגותיו הקודמות עד אחרי שהעלה את האיל תמורת בנו ואז הבין שהקב"ה היה עימו כל הזמן אלא שהאדם בעת נסיון לא רואה זאת, ולכן עתה התפלל לה' הרואה ואינו נראה היינו שהקב"ה תמיד

ורצונו האמיתי של הישראלי שכולו לשמים ואף אם עבר ח"ו עבירה זה אינו טבעו ורצונו האמיתי ע"כ זכות זו של העקידה מטה את מידת הדין למידת הרחמים להורות על מהותו האמיתי של הישראלי.

בארץ הזאת", הוציא הציווי בל' גור [ולא שכון] כדי לרמוז לו על גור אריה שהוא פחד יצחק, ואין לתמוה אם פחד יצחק ביום העקידה כיון שראה שם דמות אריה ע"ג המזבח ממה שדרשו חז"ל ויחרד יצחק חדרה שתי חרדות חרד אחת ע"ג המזבח ואחת כאן עכ"ל. והדברים נעלים.

רואה את האדם ונמצא עימו אף שפעמים בעת הסתר נראה לו שאינו נראה ולכן אמר ה' יראה.

ויש כאן הערה בשים לב. שאברהם אבינו בסיימו את הקרבת האיל תחת בנו עוד טרם התבשר מהמלאך בפעם השניה על שכרו הכתוב בפסוק טז כבר קרא שם המקום ה' יראה וכביאורים שהבאנו בזה שהי' בזה תפילה להקב"ה שיקבע מקום זה למקום עבודה קבוע, ומצידו כבר סיים את תפקידו כעבד נאמן העושה רצון בוראו ולא מצפה לפרס ושכר, ואמנם בפסוק הבא [טז] נכתב שכרו מאת הבורא ע"י המלאך.. אבל א"א מצידו כעובד ה' מאהבה כדברי הרמב"ם [סוף הלכות תשובה פ"י ה"ב] לא ביקש שום שכר על עבודתו.

ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים ויאמר בי נשבעתי... [כב, טו-טז]

אותו מלאך עלה ונתעלה מהמצוה הראשונה לדרגה גבוהה יותר מקיום המצוה השניה שקשה היא יותר [שכן יש בה נגיעה של הנאת א"א] וזהו "שנית" שעלה ונתעלה אותו מלאך בשנית מקיום ב' המצוות של א"א שהם השלמה של ענין העקידה.

ולכך רק בפעם הראשונה אמר המלאך "לא חשכת בנך יחידך ממני" וכמו שהבאנו לעיל שכונתו שמעצמו יודע איכות מצוות א"א שכן הוא נוצר מקיום המצוה של א"א, אבל עתה אחר שנוצר מהמצוה הנה הוא עולה ומתעלה משלימות המצוה השניה של א"א שהיא השלמה למצות עקידת יצחק לפיכך א"צ לומר עוד "ממני".

ואולי זה ההסבר גם מה שבקריאה השניה של המלאך בניגוד למש"כ [בפסוק יא] לא קורא לו המלאך אברהם אברהם ולא מקבל תשובת א"א הנני, רק מיד ויקרא ויאמר... שכן אמנם זה קריאה שנית אבל הכל הוא שלימות של ענין אחד.

כאן לא כתוב שנשלח עוד מלאך אחר אל א"א [כדרך שבהגר נאמר שבאו אליה ג' מלאכים זה אחר זה [בפ' לך טז, ט] רק אותו מלאך שב "שנית" אלא שחילק את דבריו בראשונה אמר אל תשלח ידך ואחר שא"א הקריב את האיל בא אליו שנית לברכו. ובס' פנים יפות [ועיקר הדברים כ"כ גם המלבי"ם] כתבו דהמצוה הראשונה של א"א שהעלה את יצחק להקריבו לא היה בזה שום הנאת הגוף לא"א אלא אדרבא כפיית יצרו וכבישת רחמיו, ואח"כ כשהסכים לדבר המלאך לא לשלוח ידו ביצחק והקריב את האיל תחתיו היה בזה קיום מצוה שניה וגדולה היא מהראשונה שכן יש לו בזה הנאה להצלת בנו, ומ"מ ע"ז בא המלאך שנית ואמר לו בשם ה' כי יען אשר עשית זאת גם המצוה השניה בכונה לש"ש ממש כשם שהמצוה הראשונה [שאיין לו הנאה בזה] בודאי עשית לש"ש ע"כ מגיע לך גם שכר בעוה"ז עי"ש. וכבר הבאנו לעיל דברי המפרשים שמלאך הזה נברא מהמצוה של אברהם אבינו, ונמצא שעתה

יען אשר עשית את הדבר הזה... כי ברך אברכך [כב, טז-יז]

והמלבי"ם ששכר הברכה בעוה"ז שייך דוקא לזה שא"א לא הקריב את יצחק אלא את האיל].

והוסיף בזה בס' קול יהודה [לרבי יהודה צדקה]: שרק אחרי שרואים שא"א התאמץ לחפש תחליף לבנו באיל אז התברר

ולמה לא ברכו מיד אחרי שהעלה את בנו ורצה לשחטו וקיים כבר את רצון ה' עוד טרם שהקריב את האיל? מוכח מזה שנסיון העקידה עדיין לא הסתיים עד שהקריב את האיל תמורת יצחק וכמש"נ לעיל. [ולעיל הובא הסבר הפנים יפות

באופן הכי ברור שגם מה שעשה מקודם שהעלה את בנו לעולה היה מרצונו ולא אך מיראה ולכן רק עתה התברך ע"י המלאך. ובזה ביאר למה לוקחים קרן איל להזכיר

מעשה העקידה ולא לוקחים מאכלת להזכיר את עיקר הנסיון שקיים א"א בהעלותו לעולה? אלא שע"י הקרבת האיל הושלם והוכח שהעקידה היתה ברצון.

בי נשבעתי [כב, טז]

עיין רמב"ן ואבן עזרא מה התחדש בשבועה זו, ובארנו דבריהם לקמן [בסי' סו].

משום שנשבע הקב"ה לא"א שלא ינסה יותר את בניו.

ובס' קומץ המנחה למהרי"ל צינץ כיון לדבריהם באומרו: דהבטחה לבר יש חשש שמא יגרום החטא וע"ז באה השבועה.

והנה המלבי"ם כתב בראש הפרשה דיש הבדל בין בחינה לנסיון, דבחינה זה לבחון את טבע הדבר ולזה די בבחינה חד פעמית. משא"כ נסיון זה לגלות הגלום בדבר למעלה מהטבע וזה יבחן גם בכ"פ.

ובמ"ר [נו, סי' יא] כתב שביקש א"א שישבע לו שלא ינסהו יותר וכן שלא ינסה את יצחק. ובמגיד מישרים למגיד שבא לב"י מעורר שם למה רק א"א נתנסה ולא שאר האבות. ולמדרש כאן מבואר שזה

ולפי"ז אולי יל"פ דברי המדרש הנזכר שכ' שא"א היה אמור להתנסות עוד ורק ע"י שנשבע ד' לו שכבר לא ינסהו. דהיינו שרצו לבחון אותו מה כוחו מעל הטבע ולכן היה צריך לנסותו כ"פ.

יען אשר עשית את הדבר הזה... והרבה ארבה את זרעך [כב, טז, יז]

בנצי"ב כאן [בפסוק יז] כתב: "דכאן הצטוו ישראל במצות ק"ה בניגוד לב"נ שאינם מצווין ע"ז והענין לדעתו ממעלת בני"י כשם שהאב דורש מבנו שימסור נפשו להצילו ולכבודו משא"כ לא יבקש מאדם זר". והביאור בזה שהכח שא"א עשה בעקידה למסור נפש בנו וגם הכח שהתגלה אצל יצחק זה **מורישים המה לזרעם** למסור הנפש ולכך יכולים מעתה לצוות זאת כ"כ הגר"ח מוולוז'ין [רוח חיים ה, ג], וכ"כ המש"ח כאן [פסוק יד ד"ה ויקרא אברהם] כי בהמסרו יצחק את נפשו על ק"ה

מאז והלאה הוקבע לטבע קיים באומה הישראלית להימשך אחר רצון ההשגחה העליונה מעומק הלב ולמסור נפשם ורוחם על ק"ה כאשר עשו אבותינו באלף החמישי והשישי כידוע עד כי כעת יוקשה על נפש הישראלי מה זה נסיון להאשל הגדול צור מחצבתינו א"א ויצחק. [וכ"כ המש"ח ויקרא א, י-יא].

[או] כי התגלה הנקודה הפנימית הזאת אצל א"א ויצחק וה"ה לזרעם או שזה גורם שיוכלו זרעם ג"כ לעשות כן].

יען כי עשית..

מעשה טוב ולא שכר לב טוב" עכ"ל. ולכן
ההדגשה כאן יען אשר עשית וע"כ מגיע לך
השכר הרב.

ברמב"ן בתחילת הפרשה כתב: "שכל
ענין הנסיון יצוה בו להוציא
הדבר מן הכח אל הפועל להיות לו שכר

כי ברך אברכך [כב, יז]

יאריך ימים, וא"כ כאן שעמד בנסיון הגדול
הזה הובטח במפורש במקרא בברכת הזרע,
וע"ז מוסיף הבעה"ט שגם בברכת אריכות
ימים הובטח, ונפלא.

כתב בעל הטורים: דהבטיחו גם באריכות
ימים. נראה הביאור בזה, דבגמ'
[ברכות ה, א] איתא שהעומד בנסיון של
יסורין מאהבה מובטח **שיראה זרע ויאריך**
ימים שנאמר ה' חפץ דכאו החלי.. יראה זרע

עקב אשר שמעת בקולי [כב, יח]

הברכה על כי הבין דבר ה' להקריב כבמת
ציבור ולא כקרבן יחיד בבמה.

פירש הנצי"ב שזה ברכה בפ"ע וענין
בפ"ע [לבד ממה שעקד את בנו
ומסר נפשו לעשות רצון ה'] כאן באה

עקב אשר שמעת בקולי [כב, יח]

והנה שלשת הלשונות הללו [ברית חסד
ושבועה] מיוסדות עה"פ [דברים ז, ח]:
"כי מאהבת ה' ומשמרו את **השבועה** אשר
נשבע לאבותיכם... שומר הברית **והחסד**
לאוהבו". ולמה הביאו זאת דוקא כאן בענין
העקידה? משום דכאן כתיב כי אתה ידעתי
כי ירא א' אתה והסבירו זאת בגמ' [סוטה לא,
א] דהיינו **יראה הבאה מאהבת ה'** כלומר
שעתה התגלה תוקף **אהבת א"א** לבוראו
וממילא מתאים למש"כ **שומר הברית**
והחסד לאוהביו שהם א"א ושאר האבות
הק' שעבדוהו מאהבה ולהם יש ברית חסד

בעל הטורים כתב: "עקב אשר שמעת
בקולי - ס"ת ברית". ונראה דנכרתה
שוב ברית בין הקב"ה לזרעו של א"א
במעשה העקידה [וראה בגמ' [ברכות ה, א]
נאמר 'ברית' במלח ונאמר 'ברית' ביסורין,
וא"כ הכא בנסיון הגדול הזה שהי' בו צער
ויסורין ודאי **שיש בו ברית**], וזהו מה
שנאמר בתפילה שנאמרת לפני פרשת
העקידה: "זכור לנו את הברית **החסד**
והשבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר
המוריה". הברית היא הברית שנכרתה כאן
במעשה העקידה כאמור.

ושבועה כנאמר בהאי קרא ויסוד זה הברית הוא בעקידה כאן וכדברי הבע"ט.

והנה כתיב [ויקרא כו, לא]: "והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם" ופירש הרד"ל [בפרד"א פרק לא אות סז] דלפשוטו קשה דהו"ל לכתוב איפכא וכיון דמקדש חרב אין קרבן וריח ניחוח מניין אלא הכונה בפסוק נדרש על ריח הניחוח של הקרבת האיל תחת יצחק [כמש"כ בפרד"א שם להדיא שעלה ריח ניחוח של איל לפני כסא הכבוד וערב לו כריח ניחוח של יצחק ונשבע לברכו בעוה"ז ובעוה"ב] **ששמור לזכרון לפני ה' תמיד** כמש"כ אברהם ה' יראה, וע"ז קאמר הקרא דלא אריח היינו שגם בריח ניחוחכם העולה תמיד לפני לא אריח, והוא כענין שאמרו תמה זכות אבות דגמ' [שבת נה, א] עכ"ד הרד"ל.

וישב אברהם אל נערי' [כב, יט]

א [היכן היה יצחק הלך ללמוד תורה ג' שנים אצל שם. [מדרש]

ויש לבאר זאת עפי"ד התנחומא כאן [אות כב] אמר אברהם מה אעשה אם אגלה לשרה נשים דעתן קלה כו' מה עשה אמר לשרה כשאני בן ג' שנים הכרתי את בוראי והנער הזה גדול ולא נחנך ויש מקום אחד רחוק ששם מחנכין את הנערים אקחנו ואחנכנו שם אמרה לו לך לשלום כו' [עכ"ל] וע"כ כשניצל יצחק הוכרח לקיים דבריו שלחו ללמוד תורה כפי שאמר לשרה.

ב [והמש"ח הסביר ענין הליכתו ללמוד תורה אחר העקידה באופן זה: שתורה

ויש להעיר ולתמוה, דהכא אינ"ז רק זכות אבות שתמה אלא אף ברית אבות נכרתה כאן בין הקב"ה לא"א וזרעו של יצחק כמש"כ הבעה"ט הנזכר וכמו שביארנו, וברית אבות לא תמה כמש"כ תוס' שם בסוגיא דשבת. וזהו גם פשוטם של ד' חז"ל בכ"מ [חלקם הבאנו בקונטרס זה] שהקב"ה זוכר עקידת יצחק כשישראל בעת צרה וכמו שהבאנו [בסי' סז] גם דברי הרמב"ן והאבן עזרא שהשבועה כאן שנשבע הקב"ה שלא יכלו ישראל אינה מותנה במצבם ובחטאיהם אלא בכל מצב שלהם נשבע ה' שלא יכלו, ולכך דברי הרד"ל הנ"ל צ"ב דלכאורה מש"כ ולא אריח בריח ניחוחכם קאי רק על הקורבנות ולא על ריח עקידת האיל תחת יצחק שזהו זכות תמידית נצחית.

היא שיא השלימות האנושית להשיג זוהר השלימות הרוחני ועוצם התקרבות לאלוקים [ואמנם שם כ' שנועם העליון ועוצם הדבקות לאלוקים זהו רק למי שמצווה ועוסק בתורה ולא במי שאינו מצווה ועוסק בתורה ולכן בא"א ויצחק שלא היו מצווין לא ה' כ"כ משיגים הדבקות שע"י התורה כו' עיש"ה ולולי דבריו הייתי אומר שאינ"ז תלוי במצווה ועושה לענין זה אלא החילוק הוא בין מי שהתקדש בקדושת ישראל למי שהוא בגדר ב"נ, וא"א ויצחק שכבר באו לקדושת ישראל לפי כמה מהראשונים לאחר המילה בודאי באו בתורתם לשלימות הראויה.

ג] והנה בסדור התפילה בפ' העקידה מסיימים בפסוק הזה וצ"ב למה קוראים כל יום בפסוק זה הרי כאן לא מביעים שום דבר בעקידה וענין העקידה והבטחת ד' ושבועתו כבר נאמרה לפני"כ? ואולי י"ל דאומרים פסוק זה לרמז מעלת התורה שיש לעם ישראל במה שיצחק שלא מוזכר בפסוק זה משום שהלך ללמוד תורה וכמש"כ המש"ח הנ"ל שת"ת זהו שיא שלימות הישראלי וע"כ מזכירים אנו פסוק זה לרמז מעלת ישראל לעורר רחמי נותן התורה עליהם כמו שממשיכים אח"כ בתפילה ואומרים: "אבל אנחנו עמך בני בריתך.. אשרינו מה טוב חלקינו כו'", רצה

לומר שזכינו לתורה שהיא חלקינו שלימות נפשינו.

ד] והנה חז"ל [הוריות יג] דרשו יקרה היא מפנינים שת"ת גדולה ממעלת כה"ג שנכנס לפני ולפנים לקוה"ק, והנה כאן הדבר בא לידי ביטוי מופלא שאע"פ שמעמד העקידה היה בדרגת שכינה ביוהכ"פ בקוה"ק כמו שהבאנו כ"פ מדברי המש"ח מ"מ עדיין יש מעלה גדולה מזו והיא דרגת ת"ת ולכך שלח א"א את יצחק אחר העקידה להתעלות עוד במעלות הקודש הרי להדיא שיקרה ת"ת מפנינים מלפני ולפנים. והדברים מאירים.

וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו [כב, יט]

ויקומו יל"פ שלפני"כ אמר להם "שבו עם החמור" והם קיימו דבריו וישבו, ורק עתה קמו משיבתם... ועוד יל"פ שקימה היתה להם ר"ל שאע"פ שלא השתתפו ממש בעקידה ורק היו מרחוק, מ"מ השפעת רוממות העקידה היתה אף

עליהם וקמו והתרוממו. [י"א שאליעזר העבד הארור הפך לברוך ואולי מעכשיו..] וכן מצינו במערת המכפלה שכתוב [חיי שרה כג, יז] "ויקם שדה עפרון.. לאברהם למקנה", שפי' רש"י קימה היתה למערה והכ"נ קימה ועלייה רוחנית היתה להם.

וילכו יחדיו

פירש רבי רפאל שמשון הירש ועוד: שלא נתגאו אברהם אבינו ויצחק [על הנערים]

במה שעמדו בנסיון אלא שוים היו כלפני הנסיון.

אחר הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים [כב, כ]

פירש"י: בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר ואומר אילו היה

בני שחוט כבר היה הולך בלא בנים היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא,

בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו ע"כ, לכאורה אינו מובן מה היה במחשבת אברהם זו, ועוד צ"ב דלכאורה מחשבה זו מתאים היה שיהרהר בה אברהם בדרך לעקידה ולחשוב אילו היה כבר בני נשוי היה לו כבר זרע ולא היה אצלי סתירה בין צווי ה' לשוחטו ולבשורת "כי ביצחק יקרא לך זרע", ולמה רק לאחר העקידה הרהר בזה. הסביר ר' יצחק מולוזין [הו"ד בפה קדוש] דהנה חשש אברהם שמה שנמנע ממנו הקרבת יצחק בנו לעולה כדבר ה' בתחילה זהו משום שעדיין לא נישא ולא העמיד זרע אחריו ולא התקיימה עדיין הנבואה ש'ביצחק יקרא לך זרע', אבל לו היה יצחק כבר נשוי לפני העקידה והיה לו

מלכה גם היא

כתב הרמב"ן כאן: "הנה אברהם בצאתו מחרן בן ע"ה שנה וגם נחור זקן ואשתו איננה בחורה אבל עשה ה' להם נס שנפקדו בימי הזקנה. וזה טעם מש"כ מלכה גם היא. ובדברי רבותינו [ילקו"ש בלק]: יאמר שנפקדה כאחותה [שרה] עכ"ד. ורבינו בחיי כתב בשם הרמב"ן בנוסח כזה: "שילדה מלכה בדרך נס בעבור שרה אחותה", ויל"ע אם הנס למלכה נעשה בעבור שרה אחותה היינו בזכותה, א"כ למה ארע הנס רק עתה ל"ז שנים אחר לידת יצחק לשרה? ואולי יל"פ "בעבור שרה אחותה" לא בזכות שרה, אלא בעבור שרה לצורך שרה כדי שיצא

כבר זרע היה מקבל הקב"ה קרבנו של יצחק כעולה, ונמצא שיש טענה על אברהם שלא דאג להשיאו אשה קודם, וע"ז אמר לו הקב"ה דאין לו לחוש לזה כלל, דהרי בת זוגו של רבקה נולדה רק עכשיו וממילא לא היה שייך שאברהם ישיא את יצחק לפני"כ.

ועוד כתבו בזה עפ"י מש"כ [הוזכר גם באוה"ח הק' כב, כ וריש תולדות] שכשנולד יצחק לא היה במדרגה שיוליד כי בא מסטרא דנוקבא וע"י העקידה קיבל יצחק נשמת מוליד, וע"כ בא דבר ה' אחר העקידה לומר שנולדה זיווגו של יצחק ולומר שעתה יזכו לזרע שממנו יעמוד בית ישראל.

ממלכה זרע שינשא ליצחק בן שרה, ולכן רק עתה אחר העקידה שיש צורך לזווג ליצחק נולדה רבקה.

עוד כתב הרמב"ן ורבינו בחיי: שנכתב פסוקים אלו להודיע כל יחוס נחור כי כולם ראויים להידבק בזרעו של אברהם ועל כולם אמר אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי עכ"ל. וזה על הדרך שכתב הר"ן בדרשותיו שהם היו בעלי מידות טובות העוברות בתורשה אף שדעותיהם היו רעים מ"מ אלו לא עוברות בתורשה. וכן כתב הכוזרי שכל משפחת אברהם היו ראויים בטבעם לחלות הענין אלוך.

אחר הדברים האלה ויוגד לאברהם הנה ילדה מלכה

כרגיל.. ולא למדו מזה להתרומם אל הגובה
הרוחני של א"א ויצחק ולא התפעלו.. [דבר
צחות בשם הגרי"ד מבוססון זצ"ל]

יש הרגשה כאן שהתורה באה לומר
שאחרי המעשה הגדול של א"א ויצחק
בעקידה, הנה אצל אומות העולם הכל

את עוין בכורו [כב, כא]

הרי שאין זה רק חשש בעלמא שחשש א"א
אלא שאכן היה מגיע לו לא"א יסורין, ואינו
מובן על מה יגיע לו יסורין אחרי שעמד
בנסיון כה גדול באהבה רבה?

אמנם לפי"ד הזוהר מבוארים הדברים
שאף שא"א עמד בנסיון העקידה
אבל מידת הדין והשטן קטרגו עליו שלא
הקריב את יצחק ממש כדין הנאמר והי' הוא
ותמורתו קודש ובשרו הקב"ה שאע"פ שהי'
ראוי מפני כך ליסורין מחמת מידת הדין
וקטרוגה מ"מ כבר בא תחתיו עוין שהוא
איוב. ובכל הדברים הללו יומתקו
מאוד דברי רבותינו בגמ' ב"ב ספ"א שהשוו
בין מעלת אברהם למעלת איוב ורבותינו
שם הביאו דהשטן השווה בין מעלת א"א
שלא הרהר אחר מידת הדין מה שלא נתנסה
בזה איוב ולמה בכלל השוו ביניהם? אכן
עפ"י מה שראינו בד' הזוהר שכל קטרוג
השטן נגד איוב בא בעקבות עמידתו של
א"א בנסיונות ובפרט בנסיון העקידה
ובראשונה אכן בא השטן לקטרג על א"א
אלא שהסיתו הקב"ה להשטין על איוב בזה
מובן כל הדיון וההשוואה בין א"א לאיוב
שכן הכל התחיל ממעשה אברהם כמשנ"ת.
וע"ע מש"כ בראש הספר בסי' ג.

בזוהר פרשת בא [לג א] איתא בשעה
שהשטן בא לפני הקב"ה מלשוט
בארץ רצה השטן לעשות דין בישראל שהרי
היה לו דין על אברהם שיצחק הוקרב על
המזבח ונאמר בקרבן לא יחליפנו וכאן עמד
יצחק ע"ג המזבח ולא השתלם ממנו קרבן
ולא נעשה בו דין [ואף שהאיל קרב תמורתו
כנראה רצה לתבוע קיום הפסוק והי' הוא
ותמורתו קודש] השיאו הקב"ה לשטן שלא
יקטרג על ישראל וקטרג על איוב שבא
מארץ עוץ וזש"כ כאן "ואת עוין בכורו"
והדברים נעלים.

ואמנם עפ"י דברי הזוהר הללו
יתבארו היטב דברי המדרש רבה
כאן [פנ"ז סי' ד] שלאחר העקידה נתיירא
אברהם אבינו מן הייסורין אמר לו הקב"ה
אין אתה צריך להתיירא מן היסורין שכבר
נולד מי שיקבלם שנא' את עוין בכורו ועוין
הוא איוב עכ"ל המדרש, וכן אמרו שם
שעוין זה איוב היה בתקופת אברהם אבינו.
ואינו מובן מפני מה חשש א"א אחר שעמד
בנסיון העקידה שיבואו עליו יסורין? מה
פישעו ומה חטאתו? ועוד יותר תמוה מש"כ
במדרש תנחומא [ס"פ שלח אות יד]: "אמר
הקב"ה לאברהם הרבה יסורין היו ראויין
לבוא עליך אלא שיבואו על איוב במקומך"

ופילגשו ושמה ראומה ותלד גם היא.. את תחש ואת מעכה [כב, כד]

בנותן מזרעו למלך "ואני אתן את פני באיש ההוא.. כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי וחלל את שם קדשי" [ויקרא כ, ג], וצ"ב הלא זה העבריינ עושה זאת לשם ע"ז ולא כדי לחלל את שם ה' ולמה הדגישה התורה שיש בנותן למלך חילול ה' מיוחד שאין בשאר עבירות במזיד?

ואמר ר"נ שחוטא הזה חושב שהוא הולך בדרכו של אברהם אבינו שנצטווה להעלות את בנו לקרבן וחושב עוד שאדרבא א"א עצמו לא עלתה בידו לממש את קרבנו בפועל מפני שמנעו ממנו, אבל המעביר בנו למולך אדרבא מעלתו גדולה יותר שזוכה לממש קרבנו, וא"כ בזה מראה שלא מבין דרכי הקב"ה וציווי שאינו חפץ בקרבן אדם [ואצל א"א ה' זה רק נסיון] נמצא שחוטא זה מחלל את שם ה' שמראה כביכול חפץ ה' בקרבן אדם ואין לך מסלף דבר ה' ומחלל שמו עכ"ד הנפלאים

בקריאת התורה ביום השני של ר"ה קוראים את פרשת העקידה ומסיימים אותה עד כאן [פסוק כד]. ואילו בקריאת העקידה שאומרים כל יום לא אומרים פסוקים אלו מפסוק [כ-כד]. ובס' אוהב ישראל כאן כתב שבמילים **תחש ומעכה** יש רמז ליום ר"ה שכן **תחש** ר"ת 'תקעו חודש שופר', ו**מעכה** ר"ת 'מלך על כל הארץ'. ורבי חיים פאלגי' [בספרו החיים הל' קריאת ס"ת] כתב בשם החכם גר הצדק יעקב ישראל ג"כ כן והוסיף שמילים: **ואת מעכה** ר"ת **ואם אהבה תשובה מגעת עד כסא הכבוד**.

השייכות בין מעביר בנו למולך ועקידת יצחק

בסיום מאמרנו על עניני עקידת יצחק ראיתי להביא פנינה נאה ששייכת לענין זה שראיתי מובא מרבי נחמן טוקר ז"ל [ספר ברכת נחמן ויקרא פ' קדושים] נאמר

סימן סד

אברהם אבינו ראשון לעולי רגלים ויצחק כעולת ראייה

והעלהו שם לעולה [כב, ב]

כלל ישראל בענין עלית הרגל לאברהם אבינו ["בת נדיב"] דוקא יותר מליצחק ויעקב?

לעיל [כפ' לך לך יד, כג] עה"פ "עד שרוך נעל", הסברתי דברי הגמ' בפשטות

א [בגמ' [סוכה מט, ב] דרש רבא מאי דכתיב 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב', מה יפו פעמותיהן של ישראל בשעה שעולין לרגל. בת נדיב בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב. והעיר המהרש"א מ"ט יחס את

עפי"ד המ"ר [פ' לך עה"פ יד, כג]: "מחוט ועד שרוך נעל" שאמר אברהם אבינו "דבזכות שאמר זאת זכה שנתן לבניו מצות עליה למקדש ברגלים שע"ז נאמר 'מה יפו בעמין בנעלים' עכ"ל המדרש, ושפיר נקטה הגמ' דסיפא דקרא 'בת נדיב' קאי על א"א שנקרא נדיב שבזכותו זכו ישראל למצוה זו.

ומבאר המהרש"א, משום שאברהם אבינו הוא תחילתן של העולין למקום המקדש להר ה' יראה להקריב שם בנו יצחק והקריב עולה תחתיו עכ"ל. והנה א"א לא ה' הראשון שהקריב בהר המוריה שכן אדם הראשון ובניו ואח"כ נח כבר הקריבו שם כמש"כ הרמב"ם רפ"ב מהל' בית הבחירה ה"ב ואף לא ה' הראשון שנצטווה להקריב שם כי נח ג"כ הבין בד' הקב"ה [פ' נח ז, ב עי"ש רש"י] שמוטל עליו להקריב מהבהמה הטהורה, ואכן המהרש"א מגדיר שא"א תחילתן של העולין למקדש להקריב בנו כעולה והביא איל תחתיו משמע שה' בזה ענין של עליה לרגל והדברים צריכים ביאור.

[ואמנם] אפשר לומר שאברהם היה הראשון שעלה שם להר שכן נראה במדרש שלפני העקידה מקום זה היה שטוח ולא הר ונמצא שאברהם אכן היה ראשון לעולין שם במקום זה כהר וכמש"כ בס' תלפיות! מ"מ עדיין אינ"ז מבאר כלל את תוכן דברי המהרש"א שכן עדיין צ"ב מה שייכות בין העקדה לעליה לרגל שאומרים ע"ז בגמ' שא"א שייך לעליה לרגל וע"כ צ"ל כמו שנבאר בהמשך]

ב] ולכן נראה דמתבאר בדברי מהרש"א הגדרה מחודשת מאוד דמהלכו של אברהם אבינו לעקוד את יצחק לקרבן עולה [ככתוב בקרא "והעלהו לעולה"] היה בזה ענין עלייה לרגל ולהקריב יצחק ל"עולה" היה גדר "קרבן ראייה", וכן ממילא מה שהקריב את האיל תחתיו לעולה היה לזה ממש גדר עולת ראייה ואשר ע"כ אומר המהרש"א שאברהם היה תחילתן של העולין למקום המקדש להקריב עולת ראייה ברגלים.

ומצאתי שכ"כ להדיא בעל הטורים [בפ' נשא] בברכת כהנים וז"ל: "יאר אותיות ראי כנגד יצחק שהיה עולת ראייה", ומבואר דיצחק בשעת עקידה היה עולת ראייה.

ואמנם עדיין צ"ב הדברים למה היה לו גדר של עולת ראייה.

ג] והנה אם היינו אומרים דמעשה העקידה היה ברגל היו דברי המהרש"א מתבארים כפשוטם דהיה זה גדר עליה לרגל והביא קרבן ראייה. וכן ראיתי שכתב לבאר דברי המהרש"א הנזכר בס' רינת יצחק כאן ובמחזור שית בשדה [לפסח במילואים עמ' קצה] ויסדו זאת עפי"ד המדרש רבה [שמות טו, יא] דאיתא שם: "כשבחר ביעקב ובניו קבע בו ר"ח של גאולה שבו נגאלו ישראל ממצרים ובו עתידין ליגאל כו' ובו נולד יצחק ובו נעקד" עכ"ל. דמשמע מדבריו דבפסח נעקד יצחק [עי"ש ברד"ל וברש"ש ובשאר המפרשים].

אמנם יש להעיר על זה דמדברי המ"ר אינו מבואר אלא שהיה זה **בחודש ניסן ולא שהיה זה בימי חג הפסח**, וביותר שרבו הדעות שהעקידה היה בראש השנה [דעת הפסיקתא פמ"א ו' ובביתא שהובא במחזור ויטרי] או ביוכ"פ כדברי התוס' בר"ה, וכמו שציינו הרש"ש והרד"ל שם במדרש רבה [וכן עי' בפרקי דר"א פרק לא בביאור הרד"ל שם באות מד, ואות עב, בשם הריקאנטי שהיה זה ביוכ"פ, וכ"כ ילקוט ראובני ובדרשות אבן שועיב לתלמיד הרשב"א בדרוש ליוכ"פ בשם מדרש].

וכיון דפרשת העקידה לא היתה לפי"ז ברגל דפסח, א"כ אכתי דברי המהרש"א צ"ב למה היה כאן גדר קרבן ראייה ועלייה לרגל.

ד] ונראה בהסבר הדברים המיוחדים הללו, דמבואר בגמ' [חגיגה ו, א] פלוגת ב"ש וב"ה "עולה שהקריבו ישראל במדבר עולת תמיד הוי או עולת ראייה הוי" ולב"ש עולת ראייה הוי, והסביר רש"י שם דבריהם דהאי קרבן ראייה הוא "על שם ויחזו את האלוקים" עכ"ל, ולכאורה צ"ב הרי האי קרא לא איירי ברגל כלל ואיך אפשר לומר שקרבן זה בהאי קרא דויחזו את האלוקים קרבן ראייה הוא? ומבואר ברש"י דקרבן ראייה לא תליא דוקא בזמן רגל אלא בגילוי שכינה דכאשר יש מצב של גילוי השראת השכינה במקום מסוים שייך כבר להביא קרבן אז שגדרו "קרבן ראייה". ואכן בדרך כלל אמרינן שזהו דוקא ברגל שאז זכו ישראל לגילוי השראת השכינה באופן היותר נעלה, כמש"כ [בריש חגיגה ב, א] כדרך

שבא לראות כך בא ליראות והיינו לראות פני השכינה, והארכנו בזה [לקמן בסי' קפט] במצות עליה לרגל], אכן כשזכו ישראל לחזות את האלוקים בגילוי שכינה נשגב כזה בזמן אחר נחשב ג"כ קרבנם כעולת ראייה אף שאינו בזמן הרגל.

ומעתה נראה דזהו נמי הביאור בדברי המהרש"א הנזכר, דאברהם אבינו הצטוו לילך למקום השראת השכינה ולהקריב קרבן עולה כשיראה את גילוי השכינה השורה שם כמו שכתוב "אשר אומר אליך" [ואיתא בחז"ל עה"פ "וירא את המקום": "ראה ענן קשור אל ההר" היינו גילוי שכינה עלינו, כדרך שכתוב [שמות לג, י]: "וראו כל העם את עמוד הענן והשתחו", ופירש"י שם לשכינה, היינו דהיה אז גילוי שכינה], והיתה אז אצלו התגלות השכינה כמו בקרא ד"ויחזו את האלוקים", וכמש"כ בתרגומים כאן עה"פ "בהר ה' יראה": "שם נתגלה לא"א עליו שכינת ה'", ובתוספת דברי רמ"ש הכהן זצ"ל בספרו [משך חכמה וירא כא, יז]: "שבעת העקידה היה אז התגלות אלוקית כמו שהיה לכה"ג ביוהכ"פ לפני ולפנים" וביאר בזאת דברי המדרש [ב"ר נה, י] כי אברהם היה ככה"ג בעת העקידה עי"ש. וע"כ לקרבנו היה שם עולת ראייה שענינו קרבן כשיש גילוי שכינה נעלה מאוד.

ובבחינה זו הוי נמי אצל אברהם גדר עלייה לרגל שהוא עלייה למקום גילוי השכינה שבמקום המקדש.

ומובן היטב לפי"ז, דכאשר אמר לו מלאך ה' שלא יגע ביצחק חיפש בהמה לקרבן תחתיו משום דיש בהא גם הגדר שיש בקרבן ראייה ד"לא יראה לפני ריקם", שענינו שאם זוכה אדם להיות במצב של התקרבות לה' במקום גילוי שכינה נורא כזה א"א שלא יקריב לפניו איזה קרבן עולת ראייה, ולכן הקריב את האיל "תחת בנו" באותו גדר קרבן שהוא עולת ראייה וכמש"נ.

ה] ומעתה מבוארים יפה דברי רבא שתלה עלייתם של ישראל לרגל בזה שהם 'בת נדיב' הוא אברהם אבינו, וזהו גם ביאור דברי המהרש"א הנ"ל דאברהם אבינו אכן היה ראשון העולין למקום המקדש להקריב עולה היינו עולת ראייה דאף שאדם ונח ג"כ הקריבו קרבנות לפני"כ מ"מ לא זכו לגילוי השראת השכינה שם בדרגה זו שהיה אצל אברהם, וע"כ לא היה אצלם קרבנם כקרבן ראייה ולא עלייתם לשם כעלייה לרגל, משא"כ אצל אברהם אבינו היה לעלייתו לשם שם עליה לרגל וקרבנו כקרבן עולת ראייה, אע"ג דלא היה זה ברגל מ"מ כיון שהי' אז גילוי שכינה במקום זה חל ע"ז שם עליה לרגל וקרבן ראייה וכמו שהבאנו מסוגיא דחגיגה.

ו] והנה עה"פ [בסיום העקידה]: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה", פירש"י: "ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות", וכ"ה באונקלוס שם: דאברהם התפלל שפה יהיו עובדים הדורות, ונראה דבכלל תפילתו זו דה' יראה כלול שביקש שגילוי שכינה נעלה זה שנראה אליו עתה במעמד העקידה

יראה גם על זרעו הבאים ועולין למקום המקדש, ואכן תפילתו התקבלה וזכו לה כמו שאומר בהמשך אותו מקרא "אשר יאמר היום בהר ה' יראה", וכפירש"י: "שיאמרו לימי הדורות עליו בהר ה' יראה הקב"ה לעמו", והיינו דמלבד מה שנתקבלה תפילתו שתהיה שם השראת השכינה בקביעות לדורות, הנה זכה שאף זה נתקבלה תפילתו שיהיו זמנים מיוחדים בשנה שהם ימי הרגלים שבהם יזכו ישראל במקום זה לגילוי שכינה נעלה במיוחד ואז גם הם יביאו קרבן עולת ראייה שהוא קרבן הבא מחמת גילוי שכינה גבוה זה. [וכך אמרו במדרש רבה עה"פ כאן שהקב"ה הראה לאברהם את בהמ"ק בנוי וחרב, וכשאמר שם המקום ההוא ה' יראה היינו בנוי כמאמר הקרא ג' פעמים "בשנה יראה" עי"ש. והיינו כמש"כ דזכה לזה שיהיה לבניו בהמ"ק שבו יזכו לראות שה' נראה להם בכבודו]

נמצא דמה שכלל ישראל זכו שברגלים יש להם במקדש גילוי שכינה מיוחד המחייבם בקרבן עולת ראייה זה הכל בא להם מכוח אביהם אברהם אבינו שפעל זאת בעקדתו ובתפילתו כנזכר.

זוה לבד ממה שזכו כלל ישראל למצות עליה לרגל בזכות אברהם אבינו על מה שאמר למלך סדום "אם מחוט ועד שרוך נעל" כמו שהבאנו לעיל בשם חז"ל במדרש רבה ובמדרש משנת ר"א ב"ר יוסי הגלילי]

וכבר מצינו [בטור סי' תיז]: שג' הרגלים מכוונים כנגד ג' האבות ונתקנו

כנגדם עי"ש. ונראה דהדברים מקבלים ביאורם בדרך שנתבאר כאן שכלל ישראל זכו לרגלים ולגילויי שכינה שבמקדש משום זכות ג' האבות שפעלו זאת אברהם ויצחק בעקידתם ובקידושם את המקום הזה כמו שהבאנו כ"פ את דברי הקרית ספר [רפ"ה מהל' בית הבחירה] שכתב שג' האבות קדשו את הר המוריה כ"א בקדושה יתירה, אברהם קדשו בקדושת הר הבית, יצחק בקדושת עזרה, ויעקב בקדושת שכינה עי"ש.

[ז] ובה נראה לבאר דברי חז"ל בפרשת בלק עה"פ [כב, כח]: "מה עשית לך כי היכתני זה שלש פעמים" ודרשו: "רמז לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים" [והובא שם ברש"י], וצ"ב למה נקט דוקא מצוה זו של כלל ישראל יותר משאר מצוות שלהם? אמנם רואים בדברי חז"ל שבלעם חפץ לעקור ולבטל את זכויות האבות כמו שכתב רש"י שם [במדבר כב, יח]: שרצה לבטל את הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה, ומצינו שהשוו את מעשיו של בלעם שכתוב בו: "ויקם בלעם בבוקר ויחבוש את אתונו" למעשיו של אברהם אבינו שכתוב בו ג"כ בלשון הזה: "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו", ואמרו [בילקוט שמעוני עה"פ כאן בפ' וירא ויחבוש]: "תבוא חבישה שחבש אברהם אבינו לעשות רצונו של מי שאמר והיה העולם ותעמוד על חבישה של בלעם הרשע שרצה לקלל את ישראל"

הרי שהיה כאן "התמודדות" רבתי בין זכותו של אברהם בעקידת יצחק בנו [שמעשהו עמד לזרעו לזכות עולם], לבין

מעשיו של בלעם הרשע שרצה לקעקע מעשי אברהם וזכותו לבניו ורצה בחבישת אתונו לבטל זכות חבישת אברהם, אלא שלא עלתה בידו וכמו שאמרו [ילקוט שמעוני עה"פ וילך עם שרי מואב]: "ללמדך שהיה שמח בפורענות ישראל, א"ל הקב"ה כבר קדמך אברהם אביהם לעקדת יצחק בנו", וכפי מה שנתבאר לעיל למדנו שאברהם אבינו התחיל את ענין ראית פנים ועולת ראיה במקדש שהוא התקרבות לבורא ולגילויי שכינתו והוריש זאת הכח לבניו אחריו שזכו לעלות כל רגל ולראות וליראות לפני ה', וזה מה שרמזו לבלעם "אתה רוצה לעקור אומה החוגגת ג' רגלים" היינו לבטל זכויות של כלל ישראל שזוכים לגילויי שכינה עליון בעלותם לרגל, אבל אינך יכול משום שאברהם כבר קדמך ופעל בעלייתו הראשונה ובהקרתו עולת ראיה לזה שיזכו ישראל לקירבת ה' מיוחדת זו ברגל וכמו שנתבאר. [ואף נרמז בלשון ג' רגלים זכות ג' האבות שכנגדן זכו ישראל לג' רגלים כמש"נ לעיל וא"א לבטל שבועת ה' שניתנה לאבות].

[ח] והנה מצינו בגמ' [ב"ק נ, א] מנהגו של נחוניא חופר בורות שיחין ומערות שהיה חופר ופותח ומוסר אותם לרבים [לעולי רגלים בדרכים רש"י] מעשה בבתו של נחוניא שנפלה לבור גדול ועלתה אמרו לה מי העלך מהבור אמרה להם זכר של רחלים נזדמן לי ואיש זקן אחד מנהיגו והם העלוה. ופירש"י אילו של יצחק ואברהם בדמות הזקן הם שהעלוה, ויל"ע למה אברהם אבינו עם האיל באו להצילה כאן?

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל שאברהם אבינו הוא הראשון לעולי הרגלים והראשון להקריב קרבן של עולת ראייה [תחילה בהקדישו את יצחק לעולת ראייה ואח"כ הקריב את האיל שמצא כתמורתו בקדושת עולת ראייה] וכל מצות עליה לרגל לדורות

היא בזכות מעשהו ותפילתו כאמור לעיל וכן בזכות אמירתו משרוך ועד נעל זכו כלל ישראל למצות עליה לרגל, כנ"ל. א"כ מובן שמי שמתמסר לטובת עולי רגלים כנחוניא חופר שיחין לעולי הרגל ראוי שאברהם אבינו ואילו של יצחק יבואו לסייע לו.

סימן סה

מאמר בענין השתחואה

נלכה עד כה ונשתחווה ונשובה אליכם [כב, ה]

ענין "השתחואה" מצינו בו' פנים וענינים:
 א] ביטוי של התבטלות להשי"ת. ב] צורה של תפילה. ג] הודאה ושבח לה' על בשורה טובה. ד] חיוב להשתחוות אחר הבאת קרבן. ה] חיוב להשתחוות ביציאה מהמקדש. ו] ראיית גילוי שכינה מחייבת השתחואה.

ענין א] השתחואה במובן של ביטול להקב"ה מצינו בכ"מ ומהם מה שאומרים בתפילת עלינו לשבח ואנחנו כורעים ומשתחוים כו', ודבר זה מתחלק לב' פעולת השתחואה חיצונית המראה קבלת מלכותו של מלך ובמיוחד קבלת מלכות ה', ויש בזה גם ביטול פנימי דמראה שמבטל רצונו מפני רצון ה' [וכתב בס' ליקו"ת פ' ברכה ד"ה מזמור שיר הראשון פ"ב בארוכה: דביטול זה היו ישראל מקבלים ע"י הראיה ברגל בבהמ"ק, וזהו מה שאומרים במוסף דג' רגלים ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות כו' דאף

שיכולים גם עתה לעשות פעולת ההשתחואה בפועל, מ"מ ענין הביטול הפנימי שהיה בזה א"א להגיע לזה אלא בבהמ"ק ברגל]

ענין ב] השתחואה במובן של תפילה מצינו בכ"מ ומהם, בדברי רבותינו [בריש פ"ה דברכות] שם בקשו ללמוד את ההלכה שאין מתפללין אלא מתוך כווד ראש מקראי "אבוא ביתך אשתחווה ביראתך" היינו להתפלל מתוך יראה, וכן מקרא "השתחוו לה' בהדרת קודש" היינו תפילה מתוך יראה, הרי שפירשו לשון השתחואה במובן תפילה, וכן מצינו [בריש ס' שמואל א, ג]: "ועלה האיש להשתחוות ולזכות לה" וכתב שם הרד"ק: להתפלל לפני ה' ולזכות שם.. ובדרש ר"א בשם ר' יצחק אמר: שקולה תפילה כנגד כל הקרבנות שנאמר להשתחוות ולזכות, ורבנן אמרי חביבה תפילה יותר מכל הקרבנות, דכתיב להשתחוות ואח"כ לזכות עכ"ד, הרי דפירשו חז"ל השתחואה שם במובן של תפילה. וכן

אמרו בגמ' [סוטה ה, א] עה"פ: "והיה מדי חודש בחודשו יבוא כל בשר להשתחוות", דמזה ילפי' שאין תפילתו של אדם נשמעת אא"כ משים לבו כבשר, הרי דפי' השתחואה דקרא לענין תפילה, וכן פירש"י [באבות פ"ה מ"ה] על הא דתנן: עומדים צופים ומשתחויים רוחים "כשהיו משתחויים כלפי השכינה לבקש ולשאול כ"א צרכיו", הרי דהשתחואה היינו צורת תפילה. ועיין עוד מקורות לזה בנצי"ב בהרחב דבר [פ' חיי שרה כד, כו].

[ועיין עוד בגמ' [סנהדרין קיא, א] עה"פ: "וימחר משה ויקד ארצה וישתחוו", ואמרו ב' דעות שם מה ראה משה [היינו איזה מידה של י"ג מידות ראה והשתחוה, רש"י], לחד מ"ד ראה ארך אפים ושמח [רש"י שם בעמוד ב] והשתחוה [דכתיב במשה] במובן של הודאה ולחד מ"ד ראה מידת אמת "ונתיירא שדן אותן בדין גמור ומיהר והתפלל עליהן שלא ידונן לפי מעשיהן", רש"י. וא"כ האי והשתחוו דכתיב בקרא היינו לשון תפילה וכמש"נ לעיל].

ענין ג] מצינו השתחואה במובן של הודאה ושבח, כדרש"י בעבד אברהם עה"פ ויהי כאשר שמע את דבריהם "וישתחו ארצה לה' מכאן שמודים על בשורה טובה, וכן בתרגום הירושלמי עה"פ [בראשית מז]: "וישתחו ישראל על ראש המטה" ושבח ישראל, וכ"כ בדעת זקנים לתוס' [דברים י, יב].

ונראה דזה המובן במש"כ [שמות ד, לא]: "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את

בנ"י ויקודו וישתחוו" במובן של הודאה ושבח להשי"ת על בשורת הגאולה אשר שמעו.

וכן נראה דזה המובן מש"כ בחנה ואלקנה [שמואל א, יט]: "וישכימו בבוקר וישתחוו לפני דה" דלאחר שקבלה ברכת עלי ללדת בנה והאמינה בזה, כמש"כ שם המצודות [פסוק יח] כבר הודו ושבחו לה' על הבטחה זו וזהו תוכן השתחוייתם. [ולכן הרד"ק לא פירש השתחוייה זו בפסוק זה כנטילת רשות לצאת מהמקדש כמו שפירש לקמן [בפסוק כח בסוף פרק א] דהתם זה סוג השתחוייה כיציאה מהמקדש, ואילו כאן ענינו שבח והודאה]

[ויש לומר דפעמים שזה ביטוי חיצוני של התבטלות פנימית בפני הקב"ה וכעין מה שאומרים בתפלת עלינו לשבח "ואנחנו כורעים ומשתחויים ומודים", ופעמים שזה בכלל השתחואה דתפילה דגם הודאה ושבח היא מכלל גווני צורות התפילות].

ענין ד] השתחואה כחיוב על כל המביא קרבן הוא מבואר בתוספתא [שקלים פ"ב ה"ז ועי' תוס' מנחות כז, ב ד"ה להיכל].

ענין ה] השתחואה כחיוב ביציאה מהמקדש מצינו בדברי הגר"א [בס' אדרת אליהו בפ' כי תבוא] בענינא דביכורים עה"פ [י] "והשתחויית" וז"ל שם: זה כלל כל היוצא מבהמ"ק צריך השתחואה עכ"ל.

[ובמובן זה נראה דהוא האמור [בס' שמואל-א, א, כה]: "וישתחו שם לה'", וברד"ק שם "השתחוה אלקנה, כנוטל רשות לצאת בבית ה'", והיינו דהיוצא

מהמקדש חייב השתחואה כדברי הגר"א. ובוזה מובן מש"כ שם הרד"ק דאף שמואל שהיה בן שתי שנים השתחוה כי למדו אביו להשתחוות עכ"ל, והיינו כיון דהשתחויה זו היה בה ענין מצוה חינוכו אביו במצוה זו].

ענין ו] שזכרנו שראיית פני שכינה וגילוייה מחייבת השתחואה מצינו

[בשמות לד, ח] עה"פ: "וימהר משה ויקד ארצה וישתחו", ופירש"י שם: **כשראה משה שכינה עוברת ושמע קול הקריאה מיד וישתחו עכ"ל**, וכ"ה ברשב"ם, [וכ"כ הגר"ז עה"ת שם [עמוד 48] בשם רבי מיימון אבי הרמב"ם].

וכך איתא בפרקי דר"א [פרק נא]: "כיון שיודעים ששכינתו של הקב"ה במקדש מיד כורעים ומשתחווים לפני אלהיהן וכן לשעבר וכן לעת"ל, שנאמר והשתחו ע"ה פתח השער ההוא וכתב שם הרד"ל [אות לון]: "היינו בכל שעה שהיה גילוי שכינה כמו בירידת האש שהיה בימי משה ובימי אליהו, וכן מה שהיו כורעין ומשתחווין כששמעו את השם מפורש יוצא מכה"ג, היינו שבהזכרתו את השם היה גילוי שכינה כמש"כ בכ"מ אשר אזכיר את שמי אבא אני וברכתיך עכ"ל. [והוא כדברי תוס' [סוטה לח, א ד"ה הרי], שרק כשהיה גילוי שכינה במקדש בנסים גלויים רבים הותרה הזכרת שם המפורש ע"י הכהנים "דאבוא אני וברכתיך", משמע אני בעצמי שיהא שם גילוי שכינה עכ"ל]. הרי דכשיש גילוי שכינה זה מחייב השתחואה.

ובס' גבורת יצחק עמ"ס [אבות פ"ה מ"ה] כתב דזה נמי הביאור במש"כ הקרא

[שמות לג, י]: "וראה כל העם את עמוד הענן.. וקם כל העם והשתחוּ איש פתח אהליו", ופירש"י שם: והשתחוּ לשכינה, והיינו כנזכר דראיית גילוי השכינה מחייבת השתחואה, והוסיף שם דלכן בג' רגלים שראו פני שכינה כמש"כ בחז"ל בכ"מ הי' צריך להשתחות שם עי"ש.

וזה הביאור נמי במה שאומרים בתפילת מוסף דג' רגלים "ואין אנחנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחוות לפניך", דאז כשהי' גילוי שכינה היה דין חיוב השתחואה.

וממילא נראה דהכא במעמד העקידה שהיה גילוי שכינה נעלה מאוד כמו שהבאנו לעיל בשם המש"ח דאותו גילוי שכינה שהי' לכה"ג בקוה"ק הי' לאברהם בעת העקידה, ממילא הי' נוהג דין השתחואה מפני ראיית גילוי השכינה כמש"נ. [שו"ר כך בס' רינת יצחק כאן].

ולפי כל הנ"ל נמצא דהכא כלול במילת "ונשתחוה" דאמר אברהם כל הני ענינים, ביטול בפני הקב"ה דזה ודאי התקיים כאן בין בפעולת החיצונית בין בביטול הפנימי דביטל א"א כל רצונותיו בפני ציווי ה'. וכן הי' כאן גם תפילה.

ויתבאר בזה מה שאומרים אנו "עננו כמו שענית לאברהם אבינו בעקידה", ויקשה לכאורה דענין כמו שענית משמע דנענה וקיבל תפילתו והיכן מרומז שא"א התפלל בעקידה? אלא דזה כלול במילת השתחואה דקאמר כאן כמו שהבאנו דלשון זה משמש גם כלשון תפילה וכוונתו היתה להתפלל בהביאו קרבנו.

וכן היה כאן דין השתחואה אחר הבאת קרבנו, וכן ביציאה ממקום המקדש, [שכן כאן היה למקום קדושת המקדש כמש"כ לעיל בסימן סא וסב בשם המבי"ט החת"ס והגרי"ז וע"כ השתחואה כשיצא ממקום המקדש] וכן השתחואה בראות גילוי שכינה וכל הני התקיימו כאן.

*

והנה איתא במדרש רבה כאן [פרק נו סי' ב] ובילקו"ש כאן [וירא אות ק]: "אמר רב יצחק: הכל בזכות השתחוויה. אברהם לא חזר מהר המוריה אלא בזכות השתחוויה שנאמר 'ונשתחוה ונשובה אליכם', ישראל לא נגאלו אלא בזכות השתחוויה, שנאמר 'ויאמן העם וישמעו ויקדו וישתחוו', התורה לא ניתנה אלא בזכות השתחוויה, שנאמר [שמות כד]: 'והשתחיתם מרחוק'. חנה לא נפקדה אלא בזכות השתחוויה שנאמר 'וישתחו לה'. הגלויות אינם מתכנסות אלא בזכות השתחוויה שנאמר 'והיה ביום ההוא יתקע שופר גדול והשתחו לה'. בהמ"ק לא נבנה אלא בזכות השתחוויה שנאמר 'רוממו ה' והשתחו לה', אף המתים אינם חיים אלא בזכות השתחוויה שנאמר 'בואו נשתחוה ונכרעה' עכ"ל.

ונראה דדברי הילקו"ש הזה מדבר על כל סוגי עניני ההשתחוות הנזכרים לעיל.

א אברהם חזר מהר המוריה בזכות השתחוויה, נראה הכונה שחזר בשלמות עם יצחק, וזהו כדברי הילקו"ש לפני"כ: "דברית כרותה לשפתים דע"י שאמר 'ונשתחוה ונשובה אליכם' חזרו שניהם

שלימים". והביאור נראה דכל זה פעל בכח תפילת שפתיו שאמר "ונשתחוה ונשובה אליכם", וא"כ כונת הילקו"ש כאן **לענין התפלה** שיש בהשתחואה.

ב מש"כ דישאל נגאלו בזכות השתחוויה שנאמר "ויאמן העם וישתחוו", היינו השתחואה במובן **הודאה ושבח** על בשורה טובה כנ"ל. [ובילקו"ש שמואל אות פ' הובא נוסח שונה דישאל נגאלו בזכות השתחוויה שנאמר "והשתחיתם מרחוק" ע"כ, היינו קרא דהילקו"ש כאן הביא על תורה, וגירסת הילקו"ש **כאן** בזה מחוורת טפ"י].

ג ומש"כ דהתורה ניתנה בזכות השתחוויה שנאמר "והשתחיתם מרחוק" היינו גדר פעולת השתחואה **בראות גילוי השכינה**, וע"כ אמר להם שמפאת גילוי השכינה שבהר ישתחו מרחוק ולא יקרבו.

ד ומש"כ דחנה נפקדה בזכות השתחיה שנאמר "והשתחו לה", [ובאמת דהלשון "והשתחו לה" לא כתיב בחנה כלל דבפסוק [א] כתיב: "להשתחוות ולזבוח לה" ובפסוק [יט] כתיב: "וישתחו לפני ה'", ובפסוק [כה]: "וישתחו שם לה'", [ובילקו"ש שמואל אות פ' הגירסא מתוקנת בזה בהביאם את הקרא "וישתחו שם לה" היינו פסוק [כה] וא"כ נראה דכונת הילקו"ש דהאי השתחואה הוא חיוב השתחואה ביוצא מהמקדש כמו שהבאנו לעיל שזה הביאור בהאי קרא האמור בחנה ואלקנה כמש"נ ברד"ק.

ה מש"כ דהגלויות מתכנסות בזכות השתחוויה שנאמר "יתקע בשופר גדול

ובאו האובדים מארץ אשור והנידחים והשתחוו לה' בהר הקודש", הוא בהמ"ק שבהר המוריה. ונראה דכונת הילקו"ש להגדר חיוב השתחואה למביא קרבן, דאלו האובדים [שהיו אחורי נהר סמבטיון כדרש"י בישעיה שם] המתכנסים בזמן הגאולה ודאי בכלל גאולי ה' המה אשר חייבים בקרבן תודה כדכתיב [תהילים קט].

ו] ומש"כ הילקו"ש דבהמ"ק נבנה בזכות השתחוויה כמש"כ "רוממו ה' והשתחוו להדום רגליו, ולהר קודש הוא".

ז] ומתים יחיו בזכות השתחוויה שנאמר "בואו נשתחוה ונכרעה", כאן מתיחס לענין השתחואה כקבלת מלכות וכביטול פנימי לרצון השי"ת [שזהו תוכן הפסוקים שמביא המדרש "השתחוו להדום רגליו", "ובואו נכרעה לפני עושינו"] שבזכות קבלת עול השי"ת והתבטלות לרצונו יזכו לב' ענינים אלו בנית המקדש ותח"מ. נמצא דכל סוגי הענינים שיש בהשתחואה מוזכרים כאן בדברי הילקו"ש.

סימן סו

"שבועתי ליצחק"

ביאור משמעות שבועת ה' לאברהם אבינו אחר העקידה

ויאמר בי נשבעתי נאם ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה.. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים.. וירש זרעך את שער אויביו [כב, טז-יז]

א] כתב כאן הרמב"ן "גם מתחילה [לעיל יג, טז; טו, ה] הבטיחו "כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ", אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה שנשבע בשמו הגדול ושירש זרעו את שער אויביו והנה הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו או שיפול ביד אויביו ולא יקום, והנה זו הבטחה שלימה בגאולה העתידה לנו, עכ"ל הרמב"ן. תורף דבריו דמה שנוסף כאן לאחר העקידה בברכת הזרע הם ב' דברים: א] שבועה בשמו הגדול על ברכת הזרע. ב] שירש זרעו את שער אויביו. וע"ז הוסיף הרמב"ן לבאר שכאן

באה הבטחה שלא יהיה שום מצב בעולם שיכלה זרעו של אברהם או שיפול ביד אויביו ולא יקום וזה כולל ממילא ששום חטא של זרעו לא יבטל הבטחה זו, ונראה מלשון הרמב"ן שענין זה שלא תתבטל הבטחה זו אף ע"י חטא הוא תוצאה של השבועה הגדולה הזו.

[ודבריו בזה מכוונים למש"כ הרמב"ן בפרשת בא [יב, מ] על הבטחת ה' לאברהם בברית בין הבתרים ועינו אותם ואח"כ יצאו ברכוש גדול וז"ל שם: "ועוד שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה אלא במקום שבועה", ואשר ע"כ

כשיש הבטחה עם שבועה זה גורם שההבטחה לא תתבטל אף אם יחטאו וזש"כ הרמב"ן דהכא בהבטחת ה' לאברהם שהיתה עם שבועה זה יגרום שלא יהי שום חטא שיבטל הבטחה זו] [וע"ע ברמב"ן עה"ת פ' וישלח לח, ט] שכתב "כי ידע יעקב שאין זרעו כולו נופל ביד עשו" ומאין ידע? י"ל משבועת ה' כאן שהבטיחה שלא יכלה כל זרעו ביד אויביו].

וז"ל האבן עזרא: בי נשבעתי, "זו היא השבועה הגדולה העומדת לעד" עכ"ל, ונראה דכונתו כדרך הרמב"ן שתוכנה של שבועה זו היא ששום חטא לא יבטל הבטחה זו לברכת הזרע ונצחון על אויביו.

[ב] ובס' חפץ חיים על התורה כתב כאן: הברכות שנתברך אברהם אחרי העקידה היו בלי תנאי כי לא נאמר בהם 'אם בחוקתי תלכו או אם בקולי תשמעו'.

[יש להוסיף בזה דלעומת זו הבטחת ה' בברית בין הבתרים על העיניו ויציאתם היא היתה על תנאי וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל פ' בא יב, מ] "וגם הוא על תנאי כמו שאמר וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי" כו'].

וזהו מה שאנו מתפללים בתפילת "והוא רחום": "קולנו תשמע ותחון זכור אשר נשבעת לאבותינו ככוכבי השמים ארבה את זרעכם" בלי שום תנאי, כלומר ואפילו איננו כדאים אבל עליך לשמור ולקיים את שבועתך שנשבעת לאבותינו, עכ"ל הח"ח. וברור שדבריו מכוונים לד' הרמב"ן והא"ע הנ"ל שהבטחת ה' לאברהם

שבאה בשבועתו כאן אחרי העקידה היתה באופן ששום חטא לא ימנע את ההבטחה.

[ג] ויעוי' שמות [לב, יג] בתפילת מרע"ה כאשר ביקש הקב"ה לכלות את ישראל נאמר שם: "זכור לאברהם יצחק ויעקב אשר נשבעת להם בך.. ארבה את זרעכם", ופירש"י [ברכות לב, א] זוהי השבועה שנא' בעקידת יצחק בי נשבעתי עכ"ל, והיינו לזכור את השבועה שהיא כוללת שלא יוכלו לכלות את ישראל בלא שום קשר למעשיהם אם רעים אם טובים, כאמור בד' הרמב"ן. וכן כתיב [מלכים ב יג, כג]: "ויפן אליהם למען בריתו את אברהם ולא אבה להשחיתם ע"כ, והיינו דלא השחיתם וכילם משום השבועה שכרת עם אברהם אחר העקידה.

וכן מצינו בדוד המלך כאשר היה שם הדבר בעם ישראל כתיב בהשחית ראה ה' וינחם מה ראה הקב"ה שינחם מהרעה? בהמ"ק ראה, שנאמר אשר יאמר היום בהר ה' יראה, [ברכות סב, ב], ונראה הביאור בגמ' שכונתה להבטחת ה' עקב העקידה שלא יכלה זרעו של א"א [כד' הראשונים הנ"ל] ולכן נפסק המגיפה בישראל.

וכן מצינו אצל מרדכי הצדיק כשרצו המן ואחשורוש לכלות את ישראל, וכלשון תלמידי רשב"י בגמ' [מגילה יב, א] מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו דור כליה, ובא מרדכי והזכיר את השבועה הזו שנשבע הקב"ה לעמו שלא יכלה אותם, כמבואר בפרד"א [פרק נ] וזה מתאים מאוד לדברי המפרשים הנ"ל [הרמב"ן הא"ע והח"ת] שהשבועה של הקב"ה גורמת ששום חטא

לא יגרומ לבטל הבטחה זו של השבועה **שלא יכלה את ישראל** וזהו מה שהזכירו מרע"ה ומרדכי בדברי בקשתם על ישראל, וכן תראה שאחר חטא העגל הזכיר מרע"ה [פ' כי תשא לב, יג]: "זכור את אשר נשבעת כו' וירש זרעך גו'", וכונתו לשבועה זו דעקידת יצחק, וכן פירש"י שם. וכן איתא בתרגום על שה"ש [א, יג וע"ע שם ז, ו] שכאשר רצה הקב"ה להשמידם ולכלותם הזכיר מרע"ה עקידת יצחק, והיינו כמש"כ דכשיש סכנת השמדה וכילוי על ישראל זכר עקידת יצחק והשבועה מהני שלא יכלו ויאבדו ישראל אף בלא זכות.

[וזהו מש"כ בסידורים אחר הזכרת פרשת העקידה: "רבש"ע כמו שכבש א"א.. כן יכבשו רחמין את כעסך מעלינו וקיים לנו את הדבר שהבטחתנו ע"י משה כאמור וזכרתי את בריתי וגו' ואף גם זאת לא מאסתי ולא געלתי **לכלותם** להפר בריתי אתם" גו', דעל זה שלא יכלו באה השבועה שאחר העקידה כמשנ"ת].

[ד] ונראה שזה גם הביאור בתפילה הנאמרת כל יום לפני פרשת העקידה: "זכרנו בזכרון טוב ופקדנו בפקודת ישועה ורחמים וזכר לנו.. את הברית ואת החסד ואת השבועה שנשבעת לא"א בהר המוריה", ור"ל שאנו מבקשים שיפקד אותנו בישועה ורחמים [ואולי זה הגאולה המכונה בל' חז"ל פקודה] בלי שיתלה הדבר במעשינו כלל וע"כ מזכירים לו את שבועתו שנשבע בהר המוריה שאינה תלויה בשום מצב של ישראל כנזכר לעיל.

[ה] במדרש רבה בפרשתינו [נה סי' ח]: אמר רשב"י תבוא חבישה שכתוב אצל אברהם אבינו שחבש חמורו לעשות רצונו של מקום ותעמד על חבישה של בלעם שהלך לקלל את ישראל, תבוא חרב יד שעשה א"א שנאמר וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת ותעמד על חרב של פרעה שאמר אריק חרבי עכ"ל. ונראה ביאור דברי המדרש הזה על דרך הדברים האמורים לעיל, דבזכות העקידה נשבע הקב"ה לא"א **שלא יכלה זרעו** כנזכר וזכות זו עמדה לישראל נגד בלעם הרשע שרצה לקלל את ישראל ולומר בשעת הזעם **"כלם"** [כד' תוס' ברכות ז, א] ועמדה לעם ישראל שבועה זו אחר העקידה שאי אפשר לכלות את ישראל ולא עלתה זממתו הרעה של בלעם, וה"ה זממתו של פרעה לכלות את כל ישראל בחרב ג"כ לא עלתה לו מהאי טעמא.

ועוד איתא שם במדרש [רבה נו, יא] על דבר השבועה "בי נשבעתי" מה צורך לשבועה זו? הרי כבר כרת עימו ברית להרבות זרעו [בראשית יג, טו-טז] אלא אמר לו א"א השבע לי שאין אתה מנסה אותי עוד מעתה. ובתנחומא [פ' שלח אות יד] הוסיף: שאם ח"ו לא הייתי שומע בקולך אבדתי את כל מה שיגעתי מימי, כלומר א"א פחד שמא יפסיד את השכר שמקבל עתה אחר העקידה אם לא יעמוד אח"כ באיזה נסיון נוסף וע"ז באה השבועה כאן שלא יתנסה עוד. והיכן דבר זה נרמז במקרא? נראה שהביאור בזה על פי דרכם של הרמב"ן והא"ע הנ"ל שתוקפה של השבועה כאן שהיא ברית בלא

תנאי וערעור השכר שקיבל א"א עתה שלא
יכלה זרעו.

ויתכן שזה נמי הביאור בסיום דברי
המדרש שם: "יען אשר עשית את
הדבר הזה", "זה הנסיון האחרון שהוא
שקול כנגד הכל שאילולי לא קבלו אבר את
הכל", [ובתנחומא שם הנוסח]: שאילו לא
שמעת בקולי לא היה בידך כלום, ובודאי
אין הכונה שלא היה מקבל א"א שכר טוב
על כל נסיון שהתנסה בט' הניסיונות
הקודמים [שהרי אין הקב"ה מקפח ח"ו
שכר כל בריה ולא תהא א"א ח"ו על
הראשונות. כ"כ בס' חסידים [ס' שנג], רק
אולי יל"פ כך: שאילו לא עמד א"א בנסיון
זה לא היה מתחדש אצלו שבועה זו שבאה
עקב העקדה שהיא ברית בלא תנאי וכדברי
הראשונים הנזכרים והיה נשאר רק עם
הברית הקודמת שהיא מותנית במצבם
הרוחני של זרעו וכמש"נ, ונמצא אין בידו
כלום היינו אין בידו הבטחה מוחלטת כמו
שקיבל עתה.

[ו] והנה בתפילה זו [שאומרים לפני אמירת
העקדה בבוקר] אומרים: "זכור את
הברית החסד ואת השבועה.. את העקדה
שעקד..".

ונראה שיש כאן כמה ענינים שונים דלכד
מה שמזכירים את השבועה שנשבע
ה' לא"א לאחר העקדה, מזכירים גם את
עצם העקדה.

ואכן נראה דזה ב' ענינים שונים, דענין
העקדה בעצמה באה לעורר זכות
העקדה כדי שיעלה בעיני ה' כאילו ישראל

זרע יצחק עקדו עצמם לפני ה' וכדאיתא
בגמ' [ר"ה טז, א] זכרונות כדי שיעלה
זכרונכם לטובה ובמה בשופר כדי שאזכר
לכם עקידת יצחק ומעלה אני עליכם כאילו
עקדתם עצמכם לפני ע"כ, ולכד מזה
מזכירים את השבועה שבאה אחרי העקדה
שהיא הבטחה להושיעם ולגואלם בכל מצב
שהוא אפי' יהיו חוטאים כמשנ"ת לעיל
ברמב"ן וא"ע.

והנה נראה מדברי חז"ל דהזכרת העקדה
תכליתה לעורר רחמים עליהם
ולהפוך מידת הדין לרחמים כדאיתא
במדרש [ב"ר נו, י]: "אמר א"א לפניו כבשתי
רחמי לעשות רצונך, לכן בשעה שיהיו בניו
של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים
תהא נזכר להם אותה העקדה ותתמלא
עליהם רחמים", וכ"ה [ויק"ר כט, ט]: "תהא
מזכיר עקידת יצחק ותהפך מידת הדין
לרחמים", וכן בירושלמי [תענית ב, ד]:
"בשעה שבני יצחק יהיו בצרה ואין עליהם
סגוריא תהא נזכר להם עקידת יצחק
ותתמלא עליהם רחמים". [וזה גם המובן
בגמ' [ר"ה טז, א] שתוקעין בשופר בר"ה
להזכיר את העקדה כדי להפוך מידת דין
ביום הדין לרחמים]. [ובמהרש"א סוף
יבמות הסביר דהגמ' [ב"ק נ, א] בבתו של
נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור בא א"א
להצילה בזכות העקדה עכ"ל. והיינו כדברי
הירושלמי הנ"ל דבעת צרה יתמלא רחמים
על בניו בזכות העקדה].

ואמנם ענין הבטחת ה' לעמו ע"י השבועה
שאחר העקדה ענינה אחר לגמרי
לא להפוך מידת הדין לרחמים אלא רק

הבטחה שלא יכלה זרעו של יצחק מעצמו או ע"י אויביו, וכמבואר בדברי הרמב"ן הנ"ל, וכן מש"כ הרמב"ן אח"כ "שזה הבטחה על הגאולה העתידה" ור"ל שלא יאבדו ישראל כולם חלילה אלא ישארו כדי שיגאלו ישראל.

[ז] מעתה ראה כמה מדוקדקים הדברים: הנה בתפילת והוא רחום כשמזכירים את שבועת ה' לאברהם [ונכד' הח"ח הנ"ל] אומרים: "קולנו תשמע ותחונן ואל תטשנו ביד אויבנו למחות את שמינו זכור אשר נשבעת לאבותינו ככוכבי השמים ארבה את זרעכם ועתה נשארו מעט מהרבה עכ"ל, והיינו על מה שאנו מבקשים שלא ימחו האוייבים את שמינו לגמרי ר"ל כילוי ישראל אנו מזכירים את שבועת ה' שלא ימחה כלל ישראל.

ואח"כ מסיימים: "עזרנו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאותינו למען שמך", היינו עוד מבקשים שיתהפך מידת הדין למידת הרחמים וכמו שאומרים אח"כ "שוב מחרון אפך והנחם על הרעה", ר"ל שיתמלא עליהם רחמים.

בזה נבין מה שבתפילה לפני העקידה הקדימו קודם "זכור את השבועה ואח"כ את העקידה. אף שהעקידה היתה לפני השבועה? [עמדו ע"ז גם האחרונים]

אך השבועה מטרתה רק שלא יכלו ישראל כד' הרמב"ן, ואילו זכר העקידה מועיל עוד יותר דלאחר שלא יכלו ישראל עדיין זקוקים שיתהפך עליהם בעת צרה הדין

לרחמים וזה סדר הבקשה: קודם כל שלא יכלו בגלות ואח"כ עוד שירחם עליהם ויהפך הדין לרחמים ע"י זכר העקידה כמש"נ.

[ח] ויתכן להעמיק במה שהבאנו שיש ב' ענינים שונים שבאו בעקבות מעשה העקידה. [א] שבועת ה' שלא יכלו זרע יצחק לעולם. [ב] שמעשה זה מעורר רחמי ה' והופך מידת הדין למידת הרחמים, וכדברי רז"ל הנ"ל שהעקידה מעורר כאילו זרעו של יצחק עוקד עצמו לפניו. ונראה בזה. דשכר השבועה שלא יכלו זרעו לעולם בא עקב מעשה הנשגב של אברהם אבינו למסור את בנו יחידו ממשיך דרכו והיה מוכן בזה שיכלה ח"ו זרעו אחריו וכנגד זה זכה לשבועת ה' והבטחתו שלא יכלו זרעו [זרע יצחק] לעולם והיא מידה כנגד מידה, ועדיין יש דבר נוסף והוא מסירות נפשו של יצחק שהי' מוכן להעקד על קדושת שמו ית' ותכונה זו הוריש לזרעו אחריו שמוכנים לעשות כן וע"כ בעת הדין על זרעו זכר תכונת העקידה הזו הופכת מידת הדין לרחמים בהזכירה תוקף מעלת נשגבות הנשמה הישראלית ירושת יצחק אבינו שהוריש כח זה.

[ט] ואמנם בחי' עמ"ס ברכות הערתי על כל מש"כ בשם הרמב"ן ועוד הנ"ל ששבועת ה' עקב העקידה היתה שהובטח שלא יגרם שום חטא שיכלה ח"ו זרעו של אברהם, ולכאורה אף א"צ לכך תפילה מיוחדת, ולעומת זה בגאולת ישראל במצרים כתב הרמב"ן [שמות ב, כה]: "שאף

שנשלם הזמן שנגזר עליהם השעבוד לא היו ראויים להיגאל ורק מפני הצעקה קבל תפילתם ברחמי", שיש לשאול על זה מדברי רש"י [ברכות ז, ב ד"ה ולבסוף] שכתב "כשחטאו נגזר עליהם עינוי, ותפילתם מגינה עליהם מן הכליון", הרי דלולי תפילת ישראל היו ח"ו בסכנת כליון, ואיך זה יתכן

שיכלו לגמרי הלוא כבר הובטחו בשבועת ה' כאן שלא יגרום שום חטא שיכלו ח"ו? ויתכן שרש"י לא ס"ל כפי הרמב"ן והא"ע בזה וצ"ת. וכן לכאורה יקשה מלשון הגמ' [מגילה יב, א] הנ"ל שנתחייבו ישראל בדור מרדכי ואסתר כליה על עוון מסוים הנזכר בסוגיא, וזה לא יתכן שיקרה כנ"ל וי"ל.

סימן סז

קבלת פני רבו בזמן המקדש ובזה"ז

הפטרת וירא

ויאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת [מלכים-ב ד, כג]

בגמ' [סוכה כז, ב]: חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת כו' מכלל דבחודש ושבת מחייב איניש לאקבולי פני רבו. וכיון דילפי' לה מהאשה [שלא חייבת בת"ת] ש"מ דאין חיוב המצוה משום ת"ת אלא הוא דין כבוד רבו וכ"כ רש"י [חגיגה ג, א ד"ה להקביל פניו] "שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים", [כדאמרי' כו'] וכ"נ ברמב"ם [הל' ת"ת] דמשום כבוד רבו מובהק הוא.

וצ"ע בלשון רש"י [קידושין נט, א] שכתב [על הא דאי' שם המתן עד שיעלה אצלינו ברגל]: "כשדורשין בהלכות הרגל היו מקבלין פני הרב" עכ"ל, דמשמע ממנו דאין העליה לקבל פני הרב מצוה מצד עצמה [מפני כבוד רבו] אלא רק מסתעף ממה שבאו ללמוד מהרב בהלכות החג?

ונראה דיש לבאר היטב דרש"י עפ"ד הנובי"ת [או"ח צז] דחיוב לקבל פני רבו ברגל שהוא מפני כבוד רבו לא נוהגת אלא בזמן המקדש שנוהג חובת עליה למקדש ברגל אבל אחר חורבן המקדש א"א לחייב לכבד את רבו ברגל דנמצא ממעט בכבוד המקום [שמכבד את רבו ולא את המקום] עכ"ד. והקשו עליו ממה שמצינו שגם בימי אמוראים [אחר חורבן המקדש] קבלו פני רבותיהם, ונראה דאז הלכו לקבל פני רבותיהם רק אגב שבאו ללמוד הלכות החג ולא כמצוה בפ"ע, וזהו מש"כ רש"י [בקידושין נט, א] **דאיירי התם באמוראים**, משא"כ בזמן המקדש חיוב קבלת פני הרב לאו משום ת"ת הוא אלא משום דין כבוד רבו, וזהו מש"כ רש"י [בסוגיא דחגיגה] דדין קבלת פני הרב הוא **לכבדו** דהתם איירי **בתנאים** שהלכו לקבל פני רבי יהושע.

פרשת חיי שרה

ויהיו חיי שרה [כג, א]

מ' שנה ושמואל י' שנה ושקלן הכ' זה כזה
עכ"ל, וביאור דרש"י נראה שזהו כדברי
התנחומא והאזה"ח הנ"ל.

ונראה דה"מ רק כשנתקצרו ימי הצדיק
לסיבה ידועה [וכגון בשרה שארע
זה כתוצאה מהעקידה], או כגון אצל א"א
שנתקצרו לו משנותיו כדי שלא יראה ברעות
עשו כד' חז"ל, אבל כשנתקצרו לו מחמת
עוונות לא נאמרו בזה ד' המדרש הנ"ל.
[ועי' בעה"ט ריש ויחי שיעקב חי פחות ל"ג
שנים מיצחק אביו משום קללתו את רחל
ע"כ].

באור החיים כאן הביא דברי התנחומא [כי
תשא אות ג] כי כל צדיק שלא השלים
ימיו לסיבה ידועה לא יגרע ה' מצדיק מה
שהי' מרויח אילו חי חיים שלמים וישלים
לו שכרו על השנים שלא פעל בהם דבר כי
יאמר אליו אילו הייתי חי תאוותי היתה לסגל
דבר טוב עכ"ל האזה"ח. ועי"ש בתנחומא
באורך.

והנה כתיב [קהלת ה, יא] מתוקה שנת
העובד אם מעט אם הרבה יאכל.
ופירש"י מתוקה שנת העובד את האלוקי'
אם מעט ימי שניו ואם הרבה ימי שניו יאכל
שכרו המועט כהרבה משה פרנס את ישראל

סימן סח

מאמר בענין פטירת שרה אמנו ע"ה

והסר שטן מלפנינו ומאחרינו

ותמת שרה.. ויבוא אברהם לספור לשרה ולבכתה [כג, ב]

אדם ח"ו ורק לזה ניתן לו כוחו ומה שאינו
שייך לשליחותו זו אין לו שום סמכות וכוח,
וא"כ מהו זה שניתן לו הכח להפחיד את
שרה כדי לגרום למיתתה?
והנראה בהבנת דברי חז"ל, דגם מהלך
שליחותו של השטן אצל שרה לא
היתה סוף תכליתו לגרום למיתת שרה אלא

א

מבואר במדרשים שמיתה שרה היתה ע"י
שהשטן אמר לה שאברהם הלך
לשחוט את יצחק ואז פרחת נשמתה ממנה.
והדבר צ"ב אנו יודעים מדברי חז"ל בכמה
מקומות ובעיקר בזה"ק שהשטן מלאך הוא
אשר שליחותו הוא לנסות ולהחטיא בני

היה זה המשך לשליחותו בענין נסיון אברהם בענין העקידה. שכן כך הוא דרכו של השטן לנסות את האדם קודם קיום המצוה להניאו מעשותה ואם לא הצליח בזה ורואה שהאדם התגבר על כל המכשולים והמפריעים וקיים המצוה מחפש הוא השטן עדיין דרך להכשילו וזה ע"י שהאדם חלילה **יתחרט על המצוה** שקיים ואז יפסיד את שכרו שכר המצוה כדבריהם ספ"ק דקידושין דהתוהה על המצוה אינו מקבל שכר על המצוה, וע"כ אחר שניסה השטן מלהניא את אברהם אבינו ללכת לעקוד את בנו [כמבואר במדרשים גודל פעולותיו של השטן להפריע לאברהם ללכת לעקוד] ניסה עתה לעשות פעולות כאלו שיוכלו להביא את אברהם אבינו להתחרט על המצוה הנוראה שקיים, ולכך גרם השטן למיתת שרה כדי שאולי אברהם יתחרט בליבו על נסיון זה שהביא וגרם למות שרה הצדקת הגדולה ממנו בנבואה, ונמצא **שגמר נסיון דעקידה היה עתה ולא הושלם עד הנה**. והתורה הק' רומזת לנו שגם בזה עמד אברהם אבינו שהיה שלם קודם המצוה וגם אחריה ולא התחרט חלילה על שעמד בנסיון וע"כ מיעט אברהם קצת בבכי על שרה [מה שרמוז באות כ' קטנה] כדי שלא יבוא מזה חלילה להתחרט בזה על הנסיון דעקידה שעמד בה.

ורעיון זה ניתן לומר במה שאנו אומרים בתפילה "והסר שטן מלפנינו ומאחורינו" היינו שיהיה לנו הכח לקיים המצוות ולא לשמוע בקול השטן המניא אותנו מלקיימם וגם אחר שקיימנו לא

נאבדם חלילה ע"י חרטה אם נגרם לנו רעה עי"ז או הפסד.

ב

והנה בדברי חז"ל הנ"ל ששרה מתה ע"י ששמעה מהשטן על ענין העקידה, לכאורה תמוה איך יתכן שרה הצדקת הגדולה מאברהם אבינו בנבואה כדברי הקב"ה לאברהם כל מה שתאמר אליך שרה תשמע בקולה לא תעמוד בנסיון כזה שעמד בו אברהם אבינו ויצחק? ויש לומר דהענין הוא דהקב"ה נותן לאדם כוחות לפי נסיונותיו ובלאו הכי אינו יכול לעמוד בהם ולכך אברהם ויצחק שהיה עליהם הנסיון דעקידה ניתן להם כוחות גם לעמוד בזה ומשא"כ שרה הצדקת היא לא היתה אמורה להתנסות בכך ולכך לא היה לה כוחות מיוחדים לענין זה ומיד ששמעה על העקידה פרחתה נישמתה, והבן.

ג

יש להוסיף איזה הרגש בענין מיתת שרה הצדקת תיכף לנסיון העקידה [לבד ממה שנתבאר לעיל באות א] דהנה ידוע הוא דטבע הוא באנוש שאם חזה איזה מחזה מופלא או חווה איזה השגה שיכלית עמוקה חייב הוא לספר זאת לאדם אחר, [וכ' הספרים שאם יותן לאדם לעלות לשמים לראות נפלאות ולא יוכל לרדת לארץ לספר זאת לא ירצה לעלות בכה"ג] והנה אברהם אבינו השיג השגות מופלאות בנבואה דהעקידה ואחר שעמד בנסיון זה ודאי התעלה מעלה בהשגת הנבואה לאין קץ ובודאי שרצה לשתף את השגותיו אלה עם שרה הנביאה שגדולה היתה ממנו

פטירתה מה שלא יכול לשתף אותה בהשגותיו.

בנבואה כד' חז"ל וכאשר הגיע לביתו וראה שנפטרה בודאי היה בזה צער נוסף על

ויבא אברהם לספור לשרה

מצד מעלותיה הנוספות שהעבירה את עושר נפשה ומעלתה לבנה יחידה וחינכה אותה בדרכה כראוי למעלתה, אמנם צד זה היה למותר להזכיר משום שכל מי שראה את יצחק בתפארתו ובהדר מעלתו ראה נכוחה שאמו שרה הגדולה גם בחינוכו הצליחה מאוד ולכן יצחק שעמד שם היה להספד חי על שרה בצד זה של מעלת חינוכה גם בלא אומר ולכן לא הוצרך להספידה בדברים.

ולמה יצחק לא ספד לה? [וי"א שהי' במקום לימודו ששלחו אביו לאחר העקידה] י"ל הנה אשה גדולה כשרה שעזרה לאברהם אבינו לקיים תפקידו הגדול ללמד אמונה בעולם וגם היא למדה את הנשים ודאי שעל זה היה מה להספידה ולדבר על גודל מעשיה המופלאים, וזה בודאי היה התוכן של הספד אברהם אשר ספד לה, אמנם מלבד זה ראוי להספידה

ויבא אברם לספור לשרה ולבכתה

לספוד לשרה ולבכתה כדי להוכיח שמתה שרה לפני אברהם הלוא כמה מקראות אחרות יש שאברהם האריך ימים יותר משרה סה שנה עי"ש.

[א] בגמ' [ר"ה טז, ב] איתא דהמוסר דינו לשמים הוא נענש תחילה שנא' ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתוב ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה [וברש"י שם הוא קבר אותה].

ונראה דיל"פ דברי הגמ' וראיתה עפ"י דברי הבעה"ט כאן שכתב שתיבת **לבכתה** הכף קטנה "שלא בכה אלא מעט שהיתה כמו גורמת מיתתה שמסרה דין על אברהם וע"כ נענשה היא תחילה והמאבד עצמו לדעת אין מספידין אותו" ובזה מובן דברי הגמ' היטב שהביאו האי קרא [דוקא] "ויבא לספוד לשרה ולבכתה", [ומדכתיב לבכתה בכף קטנה כד' הבעה"ט הנ"ל] להוכיח את הדברים שמכאן שנתקצרו ימי שרה מחמת עונש ולא שמלאו ימיה והתישבו ב' הערות הפנ"י.

ובמ"ר [פרק מה אות ה] איתא דהיתה ראוייה שרה להגיע לשניו של אברהם וע"י שאמרה ישפט ה' ביני ובינך נמנעו מחייה שלשים ושמנה שנה.

ובפנ"י ובשפ"א שם העירו מה ההכרח לדברי רז"ל שהתקצרו ימיה בגלל שמסרה דין ולא שמלאו ימיה [ואף הרמב"ם בפיה"מ למס' נדה כתב שבדר"כ חיי האשה קצרים יותר מהאיש], ועוד העיר הפנ"י למה הובא בגמ' כאן פסוק זה דויבא אברהם

[ב] וראוי להביא ביאור נוסף לדברי הגמ' ושגם מסביר דרש"י שם הצ"ב. שהוסיף על המקרא המובא בגמ' "הוא קבר אותה" ומאי בעי בזה להוסיף? אלא שלרש"י הוקשה מנלן ששרה מתה בקיצור ימים בגלל שמסרה דין אולי מלאו ימיה וע"ז הסביר רש"י דהוכחת חז"ל לזה היא ממה שאברהם בלבד קבר אותה [שכן יצחק לא מוזכר כלל בפרשה זו] ואשה צדקת כשרה ודאי היתה ראויה שתזכה שגם בנה יתעסק בקבורתה כמשפט אשה שטענתה לבנים מבעלה מתקבלת משום חוטרא לידה ומרה לקבורה [שאם תמות תקברנה] כדברי הגמ' [יבמות סה, ב] וממה שלא זכתה לזה שרה הצדקת ש"מ דמיתתה היתה באופן של

עונש שמסרה דינה לשמים ורק מחמת זה אף שטענתה לבנים הצודקת בכל אשה [שרצונה בבן שיקברנה] כאן כיון שהיתה באופן של דין לשמים ע"כ נענשה בדיוק בענין זה שלא תזכה שבנה ג"כ יתעסק בקבורתה וזהו מש"כ רש"י [ס' זרע שמשון פ' לך סימן כג ושפתים ישק]

[ג] ובעיקר ד' חז"ל הללו יש כאן התבוננות רבה ששרה במוסרה דין על א"א לשמים נענשה בקיצור ימיה אע"פ שזה גם עונש גדול לאברהם [שעליו מסרה הדין] והיה ראוי שבזכות א"א שלא יצטער בפטירתה לא תענש דעונשה הוא גם עונש לו! מ"מ כך היא מידת הדין החמורה.

ויקם אברהם.. וידבר אל בני חת לאמר: תנו לי אחוזת קבר [כג, ג]

חמי הגאון הצדיק רבי יהושע דב גרודזיצקי זצ"ל ראש ישיבת ביאליסטוק בירושלם, נפגש פעם עם הגאון המפורסם רבי יושע בר סולוביציק מבוסטון נכד מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל, והיה זה לאחר פטירת אשת נעוריו של הגאון זצ"ל ובא לנחמו. פתח חמי יבדל"א ואמר: הנה לדעת רבינו יונה [בפירושו לאבות פ"ה] הנסיון העשירי של אברהם היה בקבורת שרה, שהרי נאמר לו קום התהלך בארץ כי לך אתננה וכשמתה אשתו לא מצא מקום לקברה עד שהוצרך לקנות בדמים מרובים ולא הרהר ע"ז, ולכאורה יש להתפלא הלא לעומת שאר הנסיונות שנתנסה אברהם

אבינו נראה נסיון זה כקל ביותר, ובפרט שהיה נסיון זה אחר הנסיון הגדול בעקידה ואיך אפשר להבין שנסיון זה של פרשתינו יכלל בעשרה נסיונות שהם נראים עצומים לעומת זה? אלא שוני גדול היה בכל הנסיונות לבין נסיון זה. בכל הנסיונות הקודמים היתה שרה הצדקת עימו ועם אשה כזו יכל הוא לעבור בהצלחה את הקשות שבנסיונות! אבל בנסיון זה של קניית הקבר לשרה כבר לא היתה היא שתחזקו ובמצב כזה גם נסיון קל ערך [לעומת הקודמים] גם זה לקשה ייחשב לו.. והגריד"ס נענה ראשו בהתפעלות רבה מרעיון זה.

וישקול אברהם לעפרון את הכסף [כג, טז]

לכס" לכס ולא בחינם, והיינו כד' הזוהר הנ"ל ועל כן כ"כ הקפיד א"א לקנות חלקת הקבר לקיים מצות קבורה בדמים.

בכל פרשת המפגש בין א"א לבני חת ועפרון רואים דבר נפלא שהם מכנים אותו בשם "אדוני" כ"פ ואילו א"א משתחוה אליהם בדרך כבוד וכו' אבל לא **אומר להם מילת "אדוני"** שכן אצלו רק הקב"ה נקרא אדון! [הערת רבי יוזל מנוברדוק זצ"ל הו"ד בס' מאורות הגדולים לר"ח זיציק עמוד רט] ונראה דבזה יתבאר דברי חז"ל [ברכות ז', ב] מעולם לא הקדים לקרותו אדון עד א"א ועי"ש תוס' ולהנ"ל יל"פ כונת הגמ' שאצל א"א רק את הקב"ה קרא אדון ולא **אחרים** כי הרגיש שרק הקב"ה הוא לבדו אדון העולם.

בביאור הענין מה שלא רצה א"א לקחת מערת הקבורה מיד עפרון במתנה וטרח לקנותה בכסף מרובה עיין בס' ח"ח עה"ת [בהוצאת ר"ש גרינמן ז"ל] ובס' ברכת פרץ לבעל הקה"י בפרשה שכתב ה' טעמים. ונראה להוסיף עוד טעם עפ"י מה שכ' בזה"ק ריש פרשת תרומה שבעד קיום מצוות צריך לשלם ולא יעשה אותם בחינם [שעי"ז אין אחיזה לחיצונים בהן] וכן כתב להלכה בספר חיי אדם [כלל סח אות טז]: "דמהתנאים שצריך ליזהר בעשיית המצוה הוא "שלא יעשה מצוה בחינם אלא יקנה אותה בשכר שלם כמו שכתוב בשמואל ב' ויאמר המלך דוד ולא אעלה לה' אלוקי עולות חינם, ובזוהר מחמיר מאוד בזה" עכ"ד החי"א. ויש לפרש שזהו נמי הכונה בדברי המדרש תנחומא עה"פ "ולקחתם

וה' ברך את אברהם בכל [כד, א]

לא הרגיש חלילה איזה הרגשת צער וקושי של צער גדול בנים במצבו זה אלא ראה במבט אמיתי שרק ברכה יש בבן כזה וזה שרמזו שה' ברך את אברהם בכל ר"ל שא"א ראה בכל מה שיש לו ברכה גם בבנו שצריך שידוך [שמעתי].

פירש"י בכל עולה בגימטריא בן ומאחר שהי' לו בן הוצרך להשיאו ע"כ. וצ"ב הרי כל הפרשה מליאה שהיה לא"א בן וא"צ לזה גימטריא? רק הביעו אומר כהקדמה לפרשת השידוך המסופר להלן: דאף שנראה שלא"א היה קושי רב למצוא שידוך מתאים למעלת קדושת יצחק מ"מ

שם נא ירך תחת ירכי [כד, ב]

[לפי שהיו גדולים בקיומה] לפיכך היא **חביבה ואין נשבעין אלא בה**. והו"ד ברש"י

[א] בבראשית רבה [פרק נט אות ח] א"ר ברכיה: לפי שנתנה להם [המילה] בצער

עה"ת. וכ' מהרז"ו שם שמה שמצינו שיעקב
[בריש פ' ויחי] ג"כ השביע את יוסף במילה
[תחת ירכו] אע"ג שיעקב נימול בקטנותו
ולא בא אצלו בצער כאצל א"א [ועוד יותר
לפי דברי חז"ל באדר"ן פ"ב] ותנחומא [נח,
ה] ושו"ט [מזמור ט] **שיעקב נולד מהול**?
מ"מ נהג כמנהג אביו. עכ"ל. ואולי י"ל עוד
דאע"פ שקיום מצות המילה אצל יעקב
שנימול בקטנותו לא היה בצער כמו צער
קיום המילה אצל א"א ואצל אליעזר
שנימולו בגדלותם, מ"מ גם יעקב אביו
השביע במילתו שכן גם אצלו **קדושת**
הברית הנמשכת בא לו **בצער ובגבורה** שכן
כד' רז"ל לא ראה קרי מימיו ע"י ששלט
בעצמו ברוב קדושתו וע"כ גם הוא השביע
את יוסף בקדושת המילה הבאה לו בצער.
[ויעי' בתרגום ירושלמי עה"פ [ויחי מט, ג]
"ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני",
שתרגם: "בוכרי את חילי ושירוי צערי"
[כמו בן אוני]. ולכאורה יל"פ דבריו כמש"נ
שהיותו שומר הברית באה לו בצער וקושי],
[ויתפרש לפי"ז האמור בברכת הברית
"וצאצאיו חתם באות ברית קודש" שקאי על
יעקב כדברי תוס' [שבת קלז, ב ד"ה ידיד], דאף
שנולד מהול מ"מ חתום בבשרו אות שהיא

ברית קודש של מילה ונשאר בקדושתו ולא
פגם].

ב] בריטב"א [שבועות לח, ב] הביא שיטת
ראשונים שאפשר להשבע בחפצא
דמצוה שאינו תשמיש קדושה כס"ת או
כתבי הקודש או חומש אלא אף בציצית
ודחה שיטה זו. ויל"ע איך למד בפרשתינו
שנשבע אליעזר [ויעקב רצה להשביע את
יוסף] במצות מילה והיא אינה תשמישי
קדושה? ולכאורה הביאור הוא דלפני מתן
תורה שלא היו חפצא דתשמישי קדושה
לכו"ע הי' אפשר להשביע בדבר שבו קיימו
מצווה וא"צ להשבע בתשמישי קדושה
כס"ת ותפילין וכדומה ורק אחר מ"ת
שהתחדשו תשמישי קדושה נחלקו
הראשונים הנ"ל אם בעי דוקא תשמישי
קדושה ונראה דזהו כונת תי' ב' בתוס'
[שבועות לח, ב] עי"ש.

ג] וברבינו בחיי כאן כתב ע"ד הדרש
שהשבועה במילה מועילה כשבועה
בשם דכל התורה ומצוותיה כשמות ה',
ולדבריו אפשר להסביר יותר את השיטות
הנ"ל דס"ל דאפשר גם להשבע בציצית
[דאע"פ שאינה תשמישי קדושה] מ"מ
[שבועה במצוה] נחשבת שבועה בשם.

סימן סט

שליחות אליעזר

כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני [כד, א] ויאמר הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם, הנה אנוכי כו' והיה הנערה אשר אומר אליה.. אותה הוכחת כו' [כד, יב]

בעצמו לעשות ניחוש זה ואיך מתאים זאת לעבד נאמן לשנות ממה שאמר לו אברהם.

והיותר תמוה בזה שהרי בסוף פרשת וירא עה"פ [כ] "ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך", כתב רש"י: "בשרו הקב"ה לאברהם שנולדה רבקה בת זוגו", וכן נראה מדברי רש"י ריש תולדות [כה, כ] שכתב: "הרי יצחק בעקידה היה בן לו ובו בפרק נולדה רבקה המתין לה עד שתהא ראויה לביאה ג' שנים ונשאה" [ועי"ש שפתי חכמים] מבואר דידעו מי בת זוגו וזהו שכתב רש"י דהמתין לה עד שתהיה בת ג'. וא"כ אחר שידע אברהם שרבקה בת נחור היא בת זוגו של יצחק ודאי שהיה לו לומר זאת לאליעזר שילך לבית נחור ויביא את רבקה בת זוגו של יצחק ולמה הוצרך אליעזר לניחוש?

[ב] ונראה שאמנם אליעזר עצמו לא הוצרך לכל אותו מעשה ניחוש אלא עשה זאת רק כדי שיוכל אח"כ לשכנע את משפחת נחור שיסכימו לשידוך זה [שהרי בדרך הטבע יש להם לסרב אחר שרבקה היתה צעירה בעשרות שנים מיצחק וכן בדרך

[א] צ"ב כל מעשה אליעזר הלוא אברהם שלחו לקחת אשה לבנו יצחק ממשפחתו ואין לו אלא לילך לבית משפחת אברהם ושם יראה מי מתאימה ליצחק ולמה לו לעשות כל זאת לעמוד ולחכות לראות אם יצליחו מעשיו בדרך זו, דרך שחז"ל אמרו עליה בגמ' [תענית ד, א] "שלשה שאלו שלא כהוגן ואחד מהם הוא אליעזר ששאל שלא כהוגן שכן אמר והיה הנערה אשר אומר אליה הטי כו' יכול אפילו תהיה חגיגת אפי' סומא" וכן אמרו בגמ' [חולין צה, ב] כל ניחוש שאינו כאליעזר עבד אברהם אינו נחש. ועי"ש תוס' שמעשה אליעזר הוא בגדר ניחוש האסור אף לב"נ, וכן היא דעת הרמב"ם [פי"א מהל' ע"ז ה"ד], וא"כ למה לו להיכנס לדרך שאינה ישרה ולא סגי לו לחפש במשפחת אברהם אבינו המתאימה ליצחק [ואם רצה לבודק במידת החסד כמו שכ' המפרשים אין צורך לו לעשות ע"ז דרך ניחוש אלא אחר שיחפש בבית משפחת אברהם מי הנראית לו מתאימה ליצחק יבדקנה שם באיזה עניני מידת חסד לראות שהיא מתאימה גם במידותיה ליצחק], ובפרט שאברהם לא אמר לו לעשות נסיון זה ומשמע מהקראי שאליעזר החליט

הטבע רחוק שיחפצו משפחת בתואל ביצחק
שהיה עולה תמימה ופרוש מהעולם.

**[וכדברי הבית הלוי כאן שאליעזר לא
הזכיר כ"כ את יצחק רק הדגיש
את מעלת אברהם בידעו שבזה הייחוס
ורכוש אברהם הם חפצים לא כן במעלת
יצחק לא הרחיב דאצלם אינו חשוב
מעלותיו].**

**ועל כן רק אם ישמעו על הניחוש שעשה
ויווכחו שמאת השם יצא הדבר
יסתתמו טענותיהם ואכן כך היה כשסיפר
להם את הצליח ה' דרכו והצליח ניחושו
אמרו מה' יצא דבר לא נוכל דבר אליך רע
או טוב.**

**ולפי הסבר זה נראה לחדש: שניחוש זה
של אליעזר אינו כפשוטו שאמר
שאיזה נערה שתצא ותעשה עימו חסד אותה
יקח ליצחק, שהרי ידע שרק רבקה היא בת
זוגו של יצחק אלא שביקש מהקב"ה
שיעשה עימו אות לטובה שאותה הראויה
ליצחק [והיא רבקה] תהיה זו שתצא לעשות
עימו חסד [ומ"מ גם זה שלא כהוגן כד'
חז"ל שמא לא יעשה הקב"ה משאלתו זו
ותצא אחרת שאינה בת זוגו והיא חגירת
וכו'] ומ"מ לא היה גומר לגמרי הענין אלא
כשידע ברור שהיא רבקה בת נחור.**

**[ג] ונראה דבזה יהיה ניחא לן לישיב שיטת
הרמב"ם [בהל' ע"ז פי"א ה"ד] שכתב: כל
המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך
אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא
אעשה כאליעזר עבד אברהם וכן כל כיו"ב
הכל אסור, ועי"ש בראב"ד שהשיג בעוז**

איך חשב על צדיקים כמותם עבירה זו"
ועי"ש בכס"מ שהביא דברי הר"ן בחולין
שהסביר דמעשה שיש לו טעם הגון מותר
וכך היה ניחושו של אליעזר.

**אכן לפי המבואר הדברים פשוטים
ומובנים. דהרי באמת ידע אליעזר
שרבקה היא בת זוגו של יצחק וכל ניחושו
היה רק כדי שיוכל לשכנע את משפחת
רבקה ואשר ע"כ ביקש מה' שיראה לו
בחוש שרבקה זו היא בת זוגו של יצחק
ושהיא תצא ולכן אינו ניחוש כלל לדידו
שהרי הוא בעצם לא הסתמך כלל על אותו
ניחוש כדי לקבוע אם היא האשה הראויה
ליצחק.**

**[ואע"פ שאחר שעשה אותו ניחוש
הסתמך על יד ה' בדבר וכמש"כ
רש"י [בפסוק כב]: ויקח האיש נזם כו'
ופירש"י לאחר שנתן לה שאלה בת מי את
לפי שהיה בטוח בזכותו של אברהם
שהצליח ה' דרכו הרי שסמך לגמרי על
הניחוש. נראה, דאף שכבר נתן לה הצמידים
דסמך על זכות אברהם שהיא ודאי רבקה בת
זוגו של יצחק מ"מ לא היה גומר הענין אלא
רק אחר שידע ודאי שהיא בת נחור שהיא
המיועדת ליצחק כפי ששמע בודאי
מאברהם כנזכר וזהו מה שכתוב רק אחר
ששאל מי היא "ויקוד וישתחוה לה"
דטרם ידע מיהי לא גמר עדיין הענין בודאות
ואין מקום להודות ולהשתחוות].**

**וזהו שכתב הרמב"ם שמי שעושה ניחוש
כאליעזר עובר איסור והיינו מי
שעושה פעולה כזו וגם מסתמך עליה בלבד
אבל אליעזר אף שעשה מעשה כזה לא עבר**

איסור דהוא לא הסתמך על ניחושו שכן רק ביקש לראות יד ה' שרבקה שהיא הראויה ליצחק תצא ויוכל לשכנע בזה את הוריה כנ"ל.

[ד] ומה שהערנו איך עשה כן אליעזר מעצמו בלי שא"א רמזו על כך ולא הלך לבית משפחת אברהם כפשוטו בלא מעשה הניחוש? יתכן דלמד לעשות כן מדברי

אברהם אליו "הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם" וצ"ב לשם מה נצרך מלאך לעשות שליחות זו? מכאן למד אליעזר שאברהם מרמז שיצטרך אליעזר איזה סייעתא דשמיא מיוחדת לקיום שליחותו ואכן לניחוש זה של אליעזר הוצרך לסייעתא דשמיא מיוחדת שדוקא היא תצא ותעש עימו כאשר ביקש.

סימן ע

שיקולי כיבוד הורים בקביעת בן זוג

לא תיקח אשה לבני מבנות הכנעני [כד, ג]

יש לברר מתי הבן או הבת חייבים לשמוע בקולם של ההורים בענין קביעת בן זוג לנישואין ומתי אינם חייבים?

א

דברי המהרי"ק בנושא

המהרי"ק [בשורש קסו] נשאל בשאלה זו "האם יש כח ביד האב למחות ביד בנו לישא אשה אשר יחפוץ בה הבן" והשיב "לענ"ד אם היא אשה ההוגנת לו אין כח ביד האב למחות ביד הבן". את פסיקתו הוא מנמק בג' נימוקים: א) קיי"ל לענין כבוד אב שהבן לא מחוייב לכבד את האב בממונו אלא בממון האב וא"כ ק"ו דכאשר הדבר נוגע לענין צער הגוף להניח את האשה אשר חפץ בה ולקחת אשה אחרת אשר לא תישר בעיניו כ"כ ודאי שאין צריך לוותר על צערו משום כבוד אב. [החזו"א [יור"ד סי' קמט סק"ה] מסכים לנימוק זה של המהרי"ק ומגדירו כך "כשם שאין הבן חייב

ליתן מתנות לאביו אם אביו חומד חפציו כך אינו צריך הבן לבטל רצונו בזה משום רצון אביו ואדרבא יבטל האב רצונו משום רצון הבן".

[ב] אין אדם מחוייב בכבוד הוריו כאשר זה בניגוד לדין תורה וכאן זה קרוב להיות כעבירה על ד"ת שהרי הקפידו חז"ל שהאשה אשר יקח אדם תמצא חן בעיניו כדאמרין [קידושין מא, א].

[ג] דכל ענין כבוד הורים זהו רק בדברים שיש בהם הנאה וצורך להורים כגון "מאכילו ומשקהו" וכדומה [מהדברים המוזכרים בסוגיא דקידושין] אבל כאשר אין להורים צורך ותועלת בבקשתם בזה לא שייך ענין כבוד ולכך כאן שאין להורים צורך ותועלת בבקשתם אין חייב לשמוע בקולם. פסק המהרי"ק הנ"ל הובא להלכה [ברמ"א יור"ד סימן ר"מ].

ב

בשׁו"ת הרשב"א כתב כפסק מהרי"ק

כפסיקתו של המהרי"ק מצאנו גם בשׁו"ת הרשב"א ושם הוא מנמק כנימוק השני דהמהרי"ק הנ"ל. דבשׁו"ת המיוחסות לרמב"ן [סימן ערב] דן באחד שרצה לשאת בת שמעון ושמעון לא הסכים לשידוך א"כ ישבע החתן שיגור במקום החותן מספר שנים אלא דעי"ז לא יוכל החתן במשך זמן זה לכבד את הוריו הגרים במקום אחר. וע"ז ענה הרשב"א: דאפי' אם הורי החתן מתנגדים להסכם זה אינו מחוייב לשמוע בקולם כיון שמצוה ליקח אשה ובמקום מצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים מניחים כבוד אב ואם ועוסקים במצוה [דהוא ואבא חייבים בכבוד המקום] וכבר אמרו חז"ל שיש הכרזה בת פלוני לפלוני והכא שהורי הכלה לא יתנו אותה לו א"כ יקבע דירתו במקום שהסכימו א"א בלאו הכי, [ויצחק אבינו לולי שנתקדש ונעשה עולה תמימה היה יוצא והולך מאצל אברהם לישא אשה] עכ"ל הרשב"א.

הרי דפשיטא ליה דכיון שאדם זה חפץ לישא אשה פלונית הרי בזאת בלבד מקיים מצוות נישואין ידיה וממילא נמצא דיש כאן מצות נישואין כנגד מצות כבוד אב ונדחית מצות כבוד אב כנגד מצוותו דמניחים כבוד או"א לעסוק במצוה שא"א ע"י אחרים [דהבן והאב חייבים בכבוד המקום].

הרי דהרשב"א כותב כנימוק הב' דהמהרי"ק הנזכר דבמקום מצוה לא

חייבין בכבוד או"א, [אלא שמה שהמהרי"ק טורח להסביר למה לא יכול לשאת אשה אחרת מזו שמצאה חן בעיניו משום שזה צער ושמא תתגנה עליו וכו' הנה הרשב"א לא נזקק לזה דפשיטא דמצות נישואין היא באשה שחפץ בה והיא בכלל חיוב המצוה, והנה הרשב"א בתוך דבריו כותב "שכבר אמרו חז"ל שיש הכרזה בת פלוני לפלוני", ולכאורה אינו מובן מה כוונתו בהביאו מאמר חז"ל זה כאן? ונראה דרצונו לומר הלוא ההורים לא מונעים אותו בכלל להינשא אלא רק מפריע להם ההסכם הזה וכן הורי האשה לא מוכנים בלא הסכם זה וא"כ לכאורה נימא לאדם זה שישא אחרת וע"ז עונה הרשב"א דכיון דיש הכרזה שמימית בת פלוני לפלוני עשה הקב"ה כך שרצון איש זה לשאת פלונית הוא ביסודו הביטוי המעשי להכרזה השמימית וזהו זיווגו ובפלונית זו מקיים מצותו]

ג

קושיא מדברי ס' חסידים

אלא דלכאורה מצאנו דעה בראשונים לא כרשב"א והמהרי"ק. והוא לרבינו יהודה החסיד ז"ל בספרו חסידים [בסי' תקסד] שכתב: "ואם אינו מוצא אשה במקום שהוריו שם והם זקנים וצריכים מי שיעבוד להם אז לא יצא מן העיר" הרי דמשום מצות כבוד או"א מורים לו שלא ילך למקום אחר לישא אשה. ולכאורה זהו בניגוד גמור לדעת הרשב"א והמהרי"ק שאין שום מצוה ואף מצות כבוד או"א יכולה לבטל מצות נישואין, וצ"ע.

ד

דיון בנימוק השלישי של המהרי"ק

כבוד אב ואם כשאינן להורים הנאה ישירה
והנה מה שהמהרי"ק בנימוקו השלישי
 מחדש כלל בחיוב כבוד הורים, שזה
 אמור רק בדברים שיש להורים צורך והנאה
 חיובי בהם כגון להאכילם ולהשקותם וכדו'
 אבל בקשה אחרת שמצווין לילדיהם אשר
 אינה נוגעת לטובתם ולהנאת גופם האישית
 אינה בכלל כבוד הורים [ולכך כשהאב
 מצווה את הבן לא לישא פלונית אינו חייב
 לשמוע לו].

כנראה אין יסוד זה פשוט ומוסכם על
 כולם ונראה שפליגי בהא ראשונים
 שכן על המבואר בב"מ לב' א' שאין אדם
 חייב להימנע מלהחזיר אבידה מפני ציווי
 האב [שלא יחזיר] הקשו בראשונים:
 "פשיטא שלא ישמע הבן בקול אביו שהרי
 אין לאב ענין וצורך במה שהבן לא יחזיר
 האבידה וא"כ אין כאן מצות עשה שידחה
 ל"ת שלא מניעת השבת אבידה"? ותירצו
 בתוס' "דהכא איירי כשאמר לו אביו: אל
 תחזיר את האבידה אלא עסוק אז בכבודי
 והבא לי גוזלות וכדו' וא"כ יש בזה מצות
 עשה של כבוד אב" [ביאור זה הובא
 בשטמ"ק שם] מבואר בדברי התוס' אלו
 שאין מצות כבוד אב נוהגת אלא רק כשיש
 תועלת ישירה להאב מהציווי שמצווה את
 הבן אבל בלאו הכי אין כאן מצות כבוד אב
 כלל, וזה כדעת המהרי"ק הנזכר.

אכן ברשב"א [יבמות ו] נראה לא כך שכן
 דעתו שם שב' חלקים יש במצות כבוד

הורים: א] החלק העיקרי במצות העשה הוא
 לכבדם במה שהנאה היא להם כנ"ל. ב] יש
 בכלל המצוה גם לכבד את רצונם אפי'
 כשאין להם הנאה ישירה בזה ואמנם
 פעולות אלו אינם עיקר חיוב מצות עשה של
 כבוד אב ולכן אינם יכולים לדחות ל"ת. [כך
 ביאר הגר"א בביאוריו לשו"ע [סוף סי' ר"ם
 אות לו] את שיטת הרשב"א וע"ע בס' ברכת
 שמואל יבמות סימן ג אות ב בזה],
 ולרשב"א א"כ יש חיוב מהתורה לשמוע
 בקול ההורים אפי' כשאין להם בזה הנאה
 ישירה ודלא כמהרי"ק.

ה

שאלת המקנה והחזו"א על המהרי"ק

החזו"א [יור"ד סי' קמט סק"ח] העיר על
 יסוד המהרי"ק [שבמקום שאין
 הנאה ישירה לאב אין כאן מצות כבוד אב
 והוא הנימוק הג' שהובא במהרי"ק כנ"ל]
 "הלא כ' תוס' [קידושין לא, ב] דרצונה של
 האם או האב זהו כיבוד ואם האב רוצה
 בתקנת בנו ומצטער כשנושא אשה שאינה
 לרצון האב למה יהא רשאי לצערו ולא יהא
 בכלל מורא ולמה דבר זה קל מסותר דבריו
 בהכרעת הדעת בלבד" ולכך מסיק החזו"א:
 "דרך כשאין לאב רצון כלל במעשה
 שמצווהו אז אינו בכלל המצוה אבל בדבר
 שחפץ באמת כמו נידון המהרי"ק לא
 שמענו שיהיה רשאי לצערו! ועיקר טעמו
 של המהרי"ק הוא אחר: שבכח"ג צריך האב
 לבטל את רצונו בפני רצון הבן ואין הבן
 חייב בכבוד זה, ועוד, שמצוה באשה שהוא
 חפץ בה" עכ"ד. היינו: דהחזו"א מסכים
 לדין המהרי"ק מב' הנימוקים הראשונים

שכתב המהרי"ק ולא מהנימוק הג' שכן לא יתכן שהבן לא יצטרך לשמוע בקול אביו אפי' במה שאין לאב הנאה גופנית או תועלת דהרי מה זה גרע מלא יסתור את דבריו שאסור וכן מצאנו שעשיית רצונו של האב זהו בכלל כבודו.

וכדברי החזו"א מצאנו כבר בס' המקנה [קידושין לא, ב] על דברי הגמ' "ולא סותר את דבריו" וז"ל: "נראה דכל דבר שמצווה לו אביו אף בדבר שאין לאביו שום הנאה ממנו שאינו בכלל כיבוד אפ"ה אם אין שום הפסד לבן ממנו זהו בכלל מורא שאם לא ישמע לו הוי כסותר את דבריו וברמ"א כ' דאם האב מוחה בבנו לישא אשה שיחפזין בה אין צריך לשמוע לו, משמע דלדברים אחרים אעפ"י שאין לאב הנאה ממנו צריך לשמוע לו" [עי"ש שהאריך עוד להוכיח כן] [אמנם דברי המקנה צ"ע, במה שהוא רוצה להוכיח כשיטתו מדברי הרמ"א גבי נישואין, שהרי מקור דברי הרמ"א הוא מפסק המהרי"ק כנ"ל והוא בנוי על ג' נימוקים ובנימוק הג' הרי ס"ל למהרי"ק דכשאין תועלת לאב בציווי אין זה בכלל מצות כבוד הורים וכדעת כמה ראשונים שהובא לעיל, וכל זה היפך ממסקנת המקנה וכמו שהבאנו לעיל שהחזו"א סתר נימוק זה וקיים פסק המהרי"ק רק מב' נימוקים האחרים שכתב].

העולה מכל זה: דעת המקנה והחזו"א דגם כשהאב מצוה לבן על דבר שאין בו תועלת לאב חייב הבן לשמוע בקולו כיון דזהו בכלל האמור "לא יסתור את דבריו" ודלא כמהרי"ק [בנימוק הג'],

[וצריך להדגיש בדעת המקנה דגם הוא מודה דכאשר האב מצווה בדבר שאין לו תועלת ולבן יש הפסד אין חיוב כבוד בכה"ג].

ו

ישוב דברי המהרי"ק

אכן נראה לבאר דעת הראשונים שנקטו שכשאין תועלת לאב אין בהא משום כבוד אב [והרי גם החזו"א שם הביא שהכי משמע פשט דבריהם] וכנימוק הג' דהמהרי"ק. שלדעתם אין זה בכלל "לא יסתור דבריו" דענינו רק הצורך להעניק להורים את הרגשת חשיבות דעתם וחכמתם וע"כ אם סותר דבריהם בנימוקים שונים הרי מבליט בכך את הנמכת דעתם וזהו עיקר האיסור, אבל אין בכלל זה כל ציות לדבריהם כאשר יש לבן סיבה לא לעשות כדבריהם וע"כ ס"ל שאין הציות בעיקרו כלול במצות כבוד הורים. [ומה שטען החזו"א דרצון ההורים בכלל כבודם כמש"כ תוס' באם דר"ט שרצתה לשתות מי רחיצתו "וצוו חכמים לר"ט שניחנה לעשות רצונה ובענין זה הוא כיבוד", ונראה דאין מזה ראייה, דהתם לפי דעתה הוא תועלת לה לשתות ממים אלו שרחץ ת"ח ולכך זהו בכלל כבוד [וכמו שדייקו תוס' "בענין זה הוא כיבוד"] אבל כשלאב אין שום תועלת כלל בציווי מנלן שזהו גם בכלל כבוד].

ז

כאשר השידוך גורם להורים בזיון

והנה כל דברי המהרי"ק הנ"ל אמורים רק כשמדובר ב"אשה ההוגנת לו" [כך

לשונו שם]. ומזה מבואר דבאשה שאינה
הגונה לו רשאים ההורים למנוע ממנו
ולכאורה הכונה שכשירה לו ולא בפסולה לו
וכדברי הגמ' [קידושין ע, א]: "כל הנושא
אשה שאינה הוגנת לו כו' ופירש"י "פסולה
לו" וכ"ה בשו"ע [אהע"ז סי' ב ברמ"א ס"א]:
"מי שרוצה לישא אשה פסולה בני משפחתו
יכולין למחות בו" ועי"ש בביאור הגר"א
סק"ג.

ואמנם יש עוד הגבלה בדברי המהרי"ק
וכמו שכתב הנצי"ב [בשו"ת משיב
דבר סי' נ] דכאשר השידוך גורם בזיון להורים
חייבים לשמוע בקולם ולמנוע את השידוך.
אמנם כ' האחרונים שיש להגביל את דברי
הנצי"ב רק במקרים של בזיון אמיתי שחז"ל
הגדירוהו כבזיון כגון שמקולקלים מעשיה
של המשודכת ויצא עליה שם רע או
שאחותה המירה את דתה וכדו' דברים
שעמדו ע"ז רבותינו כבזיון, אבל מה
שההורים מדמים כנפשם שזה בזיון להם
כגון שאין זה משפחה מיוחסת די לפי דעתם
ומעמדם ודאי שאין הילדים חייבים לשמוע
בקולם למנוע השידוך שזה אשמת ההורים
שהכניסו לליבם הרגשה מדומה שזה בזיון
והבן לא עושה זאת כדי לבזותם ואינו בכלל
מבזה אביו ואמו. [כ"כ בס' שו"ת ציץ אליעזר
חט"ו סי' לד, וכן בתשובות והנהגות להגר"מ
שטרנבוך ח"ב] וההורים הנוהגים אחרת
עתידין ליתן את הדין על זה במונעם את
ילדיהם לינשא בכלל או למי שחפצים בו
בגלל סברות של בזיון מדומה וכדומה. [ויש
בנושא זה אגרת של בעל הקה"י שנדפסה
בקריינא דאיגרתא שכ' לאב אחד בנוסח

חריף על שמעכב שידוכי ביתו בגלל
שיקולים של בזיון מדומה].

ח

אין הבדל בין בן לבת בזה

בכל מה שדברנו לעיל אין הבדל בין בן
לבית כ"כ הפוסקים עי' נובי"ת אהע"ז
סי' מה וצי"א הנ"ל ודלא כס' תורה לשמה
[המיוחס לבעל רב פעלים] שדבריו המחלק בין
בן לבת צ"ב.

ט

הסבר בציווי האבות הק' לבניהם בענין שידוכם

לכאורה ד"ז בניגוד לד' מהרי"ק תשובת המש"ח והערה על דבריו

בפרשתינו פרשת חיי שרה מצינו
שאברהם מצווה לעבדו שלא
יקח אשה לבנו מבנות הכנעני וכן מצינו
בפרשת תולדות שיצחק מצווה ליעקב לא
ליקח אשה מבנות כנען. והנה לאור פסק
המהרי"ק הנ"ל שאין הבן מחוייב לשמוע
בקול אביו בענין נישואין צ"ב מה ענין
ומקום יש לציוויים אלו שמצוין האבות הק'
לבניהם בענין זה? ויעויין במשך חכמה
בפרשתינו [כד, ז] שכתב דאדרבא על פי
דברי המהרי"ק מובן היטב למה לא צויה
אברהם בישראל ליצחק שלא ישא מבנות
כנען כיון דבאמת לא היה מחוייב יצחק
בכה"ג לשמוע בקולו, ומה שמצינו שציויה
יצחק את יעקב בישראל על זה הוא שהיה
בזה משום התנאה שיצחק התנה את ברכת
נחלת הארץ באם לא ישא יעקב מבנות כנען

אבל לא היה זה בתורת ציווי עכ"ד. ועיין מה שכתבנו בפרשת תולדות על האמור שם [כו, לד-לה] שיש ראייה מהפסוקים כד' המש"ח ממה שלא מצינו שיצחק מצווה לעשו לא לשאת מבנות חת אע"פ שהיה הדבר אצלו למורת רוח, וע"כ משום דלא מחוייב לשמוע בקולו בענין זה לכן לא ציווהו ע"ז ורק כאשר מברך ליעקב את ברכתו מתנה הוא את ברכת אברהם ונחלת הארץ אליו במה שלא ישא מבנות כנען וכד' המש"ח.

אכן ברמב"ן בפרשתינו לא משמע כן שכתב [כד, ג] "היה ראוי לאברהם שיצוה את יצחק בנו שלא יקח אשה מבנות כנען אבל היה רצונו כו' וכיון שהשביע את העבד על זה לא הוצרך לצוות את יצחק דבר כי יודע בו שלא יעבור על רצון אביו" עכ"ד. משמע בפשטות דשייך בציווי זה כבוד אב ולכך היה פשוט לאברהם שיצחק ישמע בדבר זה בקול.

ולמהרי"ק יקשה למה ישמע לו בדבר זה? [ועי' מש"כ בס' תורה תמימה ס"פ תולדות בסק"ד].

ג' טעמים למה כאן האבות הק' יכלו לצוות את בניהם

ואמנם מצינו בספר חסידים לר"י חסיד ז"ל [סימן תקסד] שכתב דאם רואים ההורים שבנות הארץ רעות והבן רוצה ליקח משם אשה מחוייב הבן לשמוע בקול הוריו ולא יקח מהן וזהו מה שיעקב שמע ליצחק

ורבקה. עכ"ד. ואם כי אפשר לומר שהספר חסידים בזה הוא לשיטתו שהבאנו לעיל בסק"ג דס"ל דכבוד הורים דוחה נישואין [ובאמת ב' הדברים הללו כתובים שם באותו קטע מדבריו שם] מ"מ נראה יותר דדבר זה הוא לכו"ע שכן כמו שהבאנו מד' המהרי"ק שבאשה שאינה הוגנת לו חייב לשמוע בקולם הנה יש להסביר דבנות כנען נחשבות ליצחק אשה שאינה הוגנת וכן לדברי הנצי"ב דאם יש בזיון להורים וצער מהשידוך ישמע בקולם והכי נמי אמרה רבקה "קצתי בחיי מפני בנות חת" ומצינו כך בשד"ח [כללים כ' כלל קמה] דכאשר ההורים מסרבים לשידוך כיון שהיא תזלזל בהם חייב הבן להימנע מנישואין אלה ע"ש והכי נמי כאן.

ולבר מכל טעמים אלו נראה, דבענין ציווי האבות לבניהם היה ענין מיוחד להם וזהו עפ"י ד' האור החיים סוף פרשת תולדות שכ' דקפידת האבות שלא לישא מאומה הכנענית משום שאומה זו משוללת לגמרי מנפשות הקדושה וכולו רע וא"א לבנות מהם את בנין האומה הישראלית [מה שאין כן בשאר אומות שיש בהם ניצוצי הקדושה כזרע מואב ועמון ע"ש בנועם דבריו], וא"כ יש בעינינו משום ב' גדרים: א' שנחשב אצלם כאשה שאינה הגונה וכנ"ל דבכה"ג מודה המהרי"ק שחייב הבן לשמוע להם. ב' י"ל דדבר זה נחשב ציווי עם תועלת לאבות הק' שיוכלו לקיים תפקידם להעמיד האומה הישראלית וזה א"א ע"י חיתון באומה הכנענית כמבואר

ולפיכך קאמר הרמב"ן דהיה בציווי זה חיוב כבוד אב. כנ"ל.

ועוד יש לדון ולומר דבר נכון בס"ד. דהכא שאני מכל האמור לעיל, דכל זמן שהבן עדיין לא חפץ באשה מסויימת ודאי יכולים ההורים לומר לו שלא ישא אשה מאומה מסויימת או ממשפחה מסויימת או מעיר פלונית וכדומה דעדיין לא מתנגד זה לרצונו, [ונראה דאין אז את ב' הנימוקים שהזכיר המהרי"ק דליכא עדיין צער הגוף וכן אין כאן סתירה לאשר טוב בעיניו ורק לטעם הג' של המהרי"ק אין הבדל וכיון שהחזו"א כתב דנימוק הג' של המהרי"ק אינו עיקר להלכה יהיה נפק"מ זה לדינא] ורק כאשר חפץ באשה מסויימת אז קאמר המהרי"ק כל דבריו ומן הטעמים הנ"ל ולכך יכלו האבות הק' לצוות את בניהם שמראש לא יחפשו באומה הכנענית ושפיר חל בזה חיוב כבוד הורים.

לסיכומו של דבר הדינים העולים:

א [כאשר הבן רוצה אשה פלונית אין הוא חייב למנוע עצמו משידוך זה גם כאשר

ותרד העינה ותמלא [כד, טז]

ולא כתיב ותשאב רק תמלא ובפסוק יט כתיב גם לגמליך **אשאב** ועיין לקמן בסיפור אליעזר למשפחתה שינה ואמר בפסוק מה ותרד העינה ותשאב ואמר אליה. ונראה דבתחילה רץ לקראתה כיון שראה שהמים עלו לקראתה [לצורכיה] ולכן כתוב ותרד העינה ותמלא ולא ותשאב כיון דהמים היו גבוהים לידה וצריכה רק למלא ולא

הוריו מתנגדים [וכמובן שמדובר באשה ההגונה לו בכשרות].

ב כן הדין אם מסרבים להצעה מסויימת כי עי"ז יצטרך לגור במקום אחר ולא יוכל לכבדם.

ג במקרה שבמשפחת המשודכת יש פסול או גנאי גדול שמהווה בזיון אמיתי יש לו להימנע ולשמוע בקול הוריו המתנגדים לשידוך זה מפני סיבה זו. אבל כל סיבות אחרות של ההורים שאין המשפחה חשובה דיה וכדומה אין זה מחיבו לשמוע בקולם.

ד בכל הנ"ל אין הבדל בין בן לבת.

ה יש מקום לומר שכל האמור זה רק כשהבן חפץ באשה פלונית אז אין הוריו יכולים למנוע ממנו חפצו [חוץ ממקרים יוצאי דופן כנ"ל] אבל כל זמן שלא חפץ באשה מסויימת יכולים הוריו למנוע ממנו לישא ממשפחה פלונית וכדומה דאין כאן ב' הנימוקים של המהרי"ק [אמנם טעם הג' שייך גם כאן אלא דהחזו"א כ' דנימוק ג' אינו עיקר להלכה].

להתכופף ולשאוב [וא"כ היא מילאה לעצמה ואת המים הללו נתנה לו כמו שמבואר בקראי יז-יח] אבל כשהוא מספר זאת **למשפחתה** לא סיפר זאת שהמים עלו לקראתה דלא יאמינו בזה ולכן שינה ואמר **ותרד העינה ותשאב**. [ומה שהפסוק [כד, יט] אומר ותאמר גם לגמליך אשאב זהו כמש"כ המפרשים עי' קדושת לוי כאן דלצורך מצוה

לא עלו לה המים והוצרכה לשאוב]. ועוד יל"פ לפי"ד הנציב [בפסוק טז] שלא שאבה לעצמה כדרך השואבות שזה לא מדרך צניעות אלא ירדה לתוך העין ותעל, וכשהשקתה את הבהמות לא הגיעה שוב לעין המים אלא אל הבאר העשוי לבהמות

ויקד האיש וישתחו לה' [כד, כו]

לקמן [כד, נב] כתיב "וישתחו ארצה לה'", ופירש"י שם: מכאן שמודים על בשורה טובה עכ"ל. ואילו כאן לא ביאר רש"י מה טיבה של השתחוויה זו. ואמנם במדרש רבה [סי' ס אות ד] שזה מקור דרש"י כתבו דרשא זו על הפסוק כאן [כו] ולא על פסוק [נב] וצ"ע שינוי רש"י שפי' זאת רק על פסוק [נב].

[ועוד] שינוי בין הפסוקים יש, דכאן כתוב גם "ויקוד" וגם "וישתחו", ואילו לקמן [פסוק נב] כתוב רק "וישתחו" ולא ויקוד. ועוד חילוק יש, דכאן לא כתוב

עם כלי השאיבה", וכנראה בשאיבה זו לא היה חסרון צניעות. ומ"מ כשסיפר אליעזר למשפחתה [בפסוק מה] הזכיר ל' שאיבה בין לעצמה בין לבהמות כי לא חשו לענין צניעות כלל.

"ארצה" ושם הוסיף "ארצה", ובגמ' [מגילה כב, ב] אמרו דהשתוויה זוהי פישוט ידיים ורגלים שנאמר "להשתחוות ארצה", וקידה זה על אפים ולא בגופו על הרצפה [רש"י סיכה נג], ויתכן דזהו גופא הטעם דכאן היה גם קידה וגם השתחוויה ולכן לא כתוב "ארצה" דבקידה אינו נוגע בגופו ברצפה ואילו לקמן [כד, נב] שכתוב רק "וישתחו" כתוב "ארצה" כדין השתחוויה ויעוי' בנצי"ב שכ' בפסוק נב וישתחו ארצה לא בנגיעה לחוד אלא נפל מלא קומתו ארצה מרב שמחה והודאה וכאן כ' כריעה בשעת ברכה].

ותגד לאמה כדברים האלה [כד, כח] ויהי בראות כו' וכשמעו את דברי רבקה לאמר כה דבר אלי האיש [כד, ל]

לא כתוב כאן מה דיבר עימה האיש, ובכלל לא מוזכר בכתוב שדיבר עימה להסביר מטרת בואו ובודאי לא מטרת בואו לקדשה ואף לא סיבת נתינתו לה את הנזמים, ורק בפסוק [כג] נאמר שאמר לה הגידי נא לי היש בית אביך ללין? ולפי פשוטו נראה דהכונה "כדברים האלה" היינו מה שאמר בפסוק [כו] והודה לה' "ברוך ה' אלוקי

אדוני אברהם גו'", שמתוך זה הבינה שהוא עבד אברהם קרוב משפחתה [ולפי פשוטו בזה הבינה ג"כ סיבת נתינת הנזמים לה שזה כמתנה מקרובה העשיר] וזה מסרה למשפחתה שהגיע עבד אברהם קרוב משפחתם המפורסם בעולם ומיד לכן רץ לבן. ויש להוסיף דכיון שמסרה רבקה נוסח דברי העבד כלשונם שהוא "ברוך ה' אלוקי"

וגו' מיד תפס לבן הרמאי את שפתו [כדרך כל הרמאים והצבועים שתופסים בדברם עם היראים בנוסח ברוך ה' וכו' כדי לתופסם

וירץ לבן החוצה אל העין ויבא אל האיש והנה עמד על הגמלים על העין [כד, כט-ל]

מה שהכתוב מסביר היכן פגשו בדיוק, [ועי' אוה"ח] יל"פ שהרי כתב רש"י כאן דמה שעמד אליעזר ליד הגמלים זהו כדי לשומרן, והיינו דהי' עליהן מיטב רכוש אברהם וכאשר ראה לבן את הנזם והצמידים שע"י אחותו וחשב אולי יש עם האיש הזה עוד רכוש רב נוסף ועתה נוסף לו בראותו את אליעזר שומר על הגמלים הבין בלבבו החומד שאכן איש עשיר הוא זה וכדאי לו להביאו ולקבלו בסבר פנים יפות. **ובדרך** נוספת יש להסביר דיוק המקרא, שכן איתא שלבן היה מכשף גדול

לא אוכל עד אשר דברתי [כד, לג]

דשליח מצוה הוא לגמור שליחותו ואין לאכול לפני קיום המצוה. [ועי' בבעל הטורים שכתב: "לא אוכל עד אם

אלי לא תאבה האשה [כד, לט]

פירש"י: "אלי" כתיב בת היתה לאליעזר והיה מחזור למצוא עילה שיאמר לו אליעזר לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארוור וכו'. **שואלים** למה מו"מ זה לא הוזכר לעיל בדברו עם אברהם [כד, ה] "ויאמר אליו העבד אלי לא תאבה" כו'? והעולם

אומרים כמה הסברים. א] דבעומדו ליד אברהם הנה מיראת הרוממות אליו לא חשב כן ורק אחר שנפרד והתרחק ממנו נכנס בלבבו מחשבה כזו. ב] כשדיבר עם אברהם לא חשב על עצמו כי הבין שודאי דמשפחתו של אברהם ראויה היא יותר, אבל עתה כשראה שפלות משפחת בתואל

[זוהר פר' ויצא דף קסד ע"ב "לבן המכשף של כל המכשפין של העולם היה"], ובגמ' [סנהדרין עז, ב] אמרו שמים מבטלים כישוף, ועפי"ז יל"פ שבשמוע לבן המכשף את ספור רבקה על עושרו של אליעזר שבא עם הרבה גמלים וכל טוב עימו, הלך לבדוק אם אכן זהו ממשי או שמא כשוף יש כאן, וכשראה את אליעזר עומד עם הגמלים על **עין המים** הבין שהעושר אמיתי וע"כ מיד אמר בא ברוך ה' למה תעמוד בחוץ. [כמדומה שראיתי בס']

ולבן נכנסה בו מחשבה שמא בתו ראוייה ליצחק יותר. ג] קודם שקידשה לא יכל לראות בעצמו את הנגיעה שלו שיש בלבו מחשבה לצורך עצמו ורק אחר שקידשה [בצמידים] יכל לראות נכונה שיש בליבו מחשבת נגיעה.

אמנם כל הסברים אלו לכאורה אינם מיישבים לשון רש"י דנראה מלשונו דאכן **בפועל** היה מו"מ בין אברהם אליעזר אז בתחילת שליחותו ולא רק שעלתה מחשבה זו בלבו בלבד, וכיון שכן צ"ב למה נרמז מו"מ זה שביניהם רק עתה? וע"כ נראה לומר בזה דהנה על הנאמר "בא ברוך ה'" כשבא אליעזר לחרן לבית בתואל ולבן קבלו באומרו בא ברוך ה' אמרו בכראשית רבה [פרק ס אות ז] "כנען הוא אליעזר וע"י ששירת אותו צדיק באמונה **יצא מכלל ארור לכלל ברוך** ולכן נאמר בו עתה בא ברוך ה'." נמצא דבבית אברהם קודם שקיים את שליחותו היה אליעזר הכנעני בגדר ארור, ושפיר א"ל אברהם אין ארור מדבק בברוך אבל עתה כשקיים אליעזר שליחותו להגיע לבית בתואל **יצא מכלל ארור** ונהיה ברוך וע"כ חשב שמא בתו תתאים ליצחק.

ובעיקר דברי המדרש שבאמור לבן בא ברוך ה' נהי' אליעזר לברוך, אין נראה שהכונה במדרש לומר שע"י אמירת לבן נהיה לברוך, אלא יל"פ כך דההלכה היא שאם הרב מניח תש"ר לעבדו או אומר לו לקרוא בציבור ג' פסוקים בתורה או

שאומר לו לעשות פעולות שעבד אינו ראוי לו או אינו מחוייב בהם בזה מראה שמוציאו לחירות. [עי' גיטין מ ורמב"ם הל' עבדים ח, יז].

וא"כ כאן שאברהם אבינו עשה את אליעזר לשליח להולכה לקידושי יצחק [כמש"כ תוס' כתובות ז, ב ד"ה שנאמר] והעבד פסול לשליחות גו"ק משום שאינו בתורת גו"ק [כמש"כ הרמב"ם בהל' גירושין ו, ו] בע"כ שכונת א"א היה לשחרר את אליעזר כדי שיעשה שליחותו, ואפ"ל שלא שחררו מיד אלא התנה זאת בקיום השליחות, וע"כ כאשר בא אליעזר והתקבל בבית בתואל נגמר שליחותו וחל שחרורו ושפיר אפשר לקרוא לו אז בא ברוך ה' ואינו עבד כלל.

ולפי"ז י"ל ביאור חדש מה שפעמיים מצינו שאליעזר הודה להקב"ה, א] בפסוק [כו] כאשר ראה שהאשה עמדה בנסיון של השקיית גמליו ובפסוק [נב] כאשר שמע שמסכימים הם לשלוח את רבקה, ובמדרש רבה [פרשה ס אות ד] כתוב שההודאה הראשונה היתה על הטובה שהצליח ה' דרכו ואילו על ההודאה השניה ל"כ במדרש טעם כלל, ויל"פ לדרכינו הנ"ל שעתה כשהסכימו לשלוח את רבקה לבית יצחק התברר בודאות שנתקיימה שליחותו, וא"כ עתה התחדש לאליעזר שהשתחרר ובכלל ברוך הוא והוי מחוייב במצוות כאברהם אבינו ויצחק ובודאי שיש לו להודות לה' על כך.

ואומר אל אדוני אולי לא תלך האשה עמדי [כד, לט]

אולי לא תלך האשה ולא אמר פן א"כ מוכח שאליעזר היה חפץ שהתנאי יתקיים ולא תלך רבקה עימו.

אלא דשאלו ע"ד הגר"א ממש"כ [בפ' תולדות כז, יב]: "אולי ימושני אביו ויעקב בודאי שלא רצה שאביו ימושנו ובכ"ז אמר לשון אולי ולא אמר פן? וביאר בזה רש"ד וואלקין ז"ל דלק"מ דאכן גם שם ביקש יעקב שאביו ימוש אותו דאל"כ הלא יהיה ברור לו שאינו עשו וזה עפ"י שמיעת קול יעקב ועי"ז יביא ע"ע קללת אביו כמש"כ והייתי בעיניו כמתעתע אבל אם ימשש אביו אותו ויראנו שהוא איש שעיר עכ"פ יהיה לו ספק אולי הוא עשו ולא יקללנו וא"ש.

מובא ברש"י דרז"ל "אלי כתיב בת היתה לאליעזר והיה מחזור למצוא עילה שיאמר לו אברהם ליפנות אליו להשיאו בתו". ומובא בשם הגר"א דהוכחת חז"ל היא מהלשון "אולי" דעל לשון ספק אפשר להתבטא בזה בשני שמות נרדפים או במילת "אולי" או במילת "פן", [כד' רז"ל השמר פן ואולי הוא ל"ת] והחילוק ביניהם הוא: דאם האומר חפץ שלא יתקיים הספק אשר עולה על דעתו אומר בלשון פן [כמו "פן יפתה לבבכם" "פן יהיה דבר עם לבבך הבליעל"], ואם האומר יחפוץ שיתקיים הדבר אז הוא אומר בלשון אולי [כמו "אולי יאבנה ממנה" "אולי ישא פני" "אולי יש חמישים צדיקים"], ומדקאמר אליעזר כאן

הנה רבקה לפניך... ותהי אשה לבן אדניך כאשר דיבר ה' [כד, נא]

[והוא על דרך מה שאיתא בחז"ל שיוצאת בת קול ומכרזת בת פלוני לפלוני ולפעמים הוא דבר ה' ממש בנבואה או ברוה"ק וכדו' כמו דבר ה' לא"א בדבר זיווג יצחק ובדר"כ הבת קול הוא מה שמנהיג הקב"ה את האדם בהשגחה פרטית וה"ז ג"כ כאמירת ה' בעולם, וראה בענין זה מה שהובא לעיל [סי' ע בסק"ב] בשם שו"ת הרשב"א]

הא דכתיב "כאשר דיבר ה'" היינו מה שהורה בהשגחה פרטית הריהו דבר ה' כאמירה ממש [דברי הנצי"ב בהעמק דבר כאן].

ונראה דיש בזה כוונה פנימית נוספת שאכן כיוונו ממילא לדברי ה' ממש שאמר לא"א אחרי פרשת העקידה שנולדה רבקה בת זוגו של יצחק כמש"כ רש"י [סוף פ' וירא].

ויצחק בא מבאר לחי רואי גו' ויצא יצחק לשוח בשדה [כד, סב]

שיחה אלא תפילה, ועי"ש בסוגיא דישנן ב' סוגי תפילות: א] יש שאלת צרכים. ב] יש

פירש"י לשוח לשון תפילה כמו ישפך שיחו וכן הוא בגמ' [ע"ז, ז, ב] דאין

תפילה קבועה ואמרו שם דשיחה גבי יצחק
תפילה קבועה היא. וז"ל הריטב"א שם:
ולא צרכי יחיד היא דהא ודאי תפילת יצחק
מסתמא תפילת מנחה קבועה היתה וצרכי
רבים ולא שאלת צרכיו **כי לא היה הוא צריך**
לשום דבר וגם תפילת החסידים לעולם על
הרבים היא ולא על עצמם כנ"ל, עכ"ל.

ויל"ע בדבריו שכתב כי לא הי' צריך
לשום דבר, והלוא צריך היה לאשה
לזיווגו ואברהם אביו מתעסק בזיווגו הרי
דכבר ראוי לנישואין ולמה לא יתפלל על
כך? וי"ל דמסתמא ידע יצחק על שליחות
אלעזר למצוא לו שידוך ועל זכות אביו סמך
דודאי יצליח דרכו, [וכעין מש"כ תוס' תענית ד,
א סוד"ה שלשה] ולכך לא הוצרך להתפלל על
כך, א"נ יל"פ עפ"י מש"כ רז"ל והובא
ברש"י כאן שיצחק הלך להביא את הגר
לא"א שישאנה וי"ל שלפני שענין נשואי
אביו א"א יסתדרו לא חפץ יצחק לישא אשה
ואף לא התפלל על כך.

אמנם מש"כ הריטב"א דדרך תפילת
החסידים להתפלל על הרבים ולא
על עצמם צ"ע דלהדיא אמרו בגמ' [ברכות ה,
א] על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא

ותפול מעל הגמל ותתכס [כד, סד]

הספרנו פי' דלשון נפילה היינו "הכניעה
ראשה בהיותה על הגמל לכבוד
יצחק, [כמו שמצינו הלשון בנעמן ויפול
מעל המרכבה] **ומה שכיסתה** כי יראה
מהביט על דרך ויסתר משה פניו עכ"ל, ויש
להסביר ד' הספרנו דהביאור במה שכיסתה

וא"ר חנינא לעת מצוא זו אשה ופירש"י
יתפלל שיהיו מצויין לו כשיצטרך, הרי דאף
מידת החסיד להתפלל על עצמו בצרכי
נישואין? **ואולי** כונת הריטב"א דהחסידים
כוללים את בקשת צרכיהם ובכלל זה אף
בקשת הצלחת הנישואין בכלל **צרכי הרבים**
וממילא הוי בגדר תפילה קבועה "ותפילת
רבים" ואינה בגדר בקשת צרכי יחיד,
וממילא מובן מש"כ בגמ' דתפילת יצחק
שמכונה בלשון שיחה אינה בקשת צרכים
אלא היא בכלל תפילה קבועה.

אמנם בבעל הטורים כאן נראה לכאורה
שיצחק אכן התפלל לעת ערב כאן
על זיווגו שכ' "לשוח בשדה הינו תפילה
שיצחק תקן תפי' מנחה ואז נדמנה לו רבקה
והיינו דכ' על זאת יתפלל כל חסיד לעת
מצא דהינו אשה" וכן נראה באשכול הל'
תפילה שכ' "יצחק תיקן מנחה **שבה נענה**
דכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב
וכתיב וירא והנה גמלים באים" עכ"ל.
משמע דנענה בתפילתו על זיווג במה שמיד
אחר שהתפלל באה רבקה, וזה לא כד'
הריטב"א הנ"ל שיצחק לא התפלל אז על
זיווגו.

פניה, לפי מה שכ' בפיוט ליוהכ"פ על יצחק
שפר תוארו כנגה יומו ור"ל דמשעת
העקידה קרנו פניו וכמו שנבהלו ישראל
כשקרן עור פני משה וכמש"כ והנה קרן עור
פניו וייראו מגשת אליו. [עי' בס' מציון
מכלל יופי כאן] והן הן דברי הספורנו.

ויאמר העבד הוא אדוני [כד, סה]

צ"ע דהרי אליעזר היה עבד אברהם וכדכתיב בכל הפרשה דלעיל עבד אברהם אנוכי והיה לו לומר דהוא בן אדוני ולא שיצחק עצמו הוא אדוני? והקשו זאת בתוס' עה"ת ותי' דאליעזר ראה מרחוק דמות יצחק ונדמה לו כאברהם לפי דהיו דומים במראה כד' חז"ל ע"כ. ונראה עוד, דעה"פ "וכל טוב אדוניו בידו" אמרו במ"ר פנ"ט: שכתב ליצחק שטר מתנה על כל אשר לו והנה בכה"ג אף העבד בכלל כל הנכסים כדברי הגמ' [גיטין ח, ב] ואליעזר בא באותו יום לארם נהריים בקפיצת הדרך עם אותו שטר מתנה. והנה כתב הרמב"ן

במלחמות [בגיטין פ' המגרש מב, א בדפי הרי"ף] דלר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי חלות השטר רק בסוף היום כיון דלא מוכח מתוך השטר שעות היום עי"ש וא"כ י"ל דאותו שטר מתנה שנתן אברהם שבה הקנה כל רכושו ליצחק היה חתום בע"ח וממילא כל אותו היום אמר אליעזר שפיר "עבד אברהם אנוכי" שעדיין לא חל השטר עד הערב אבל לאחר שהגיע לא"י ביום שאחר כן שכבר חל השטר מתנה נמצא דיצחק הוא אדוני אליעזר ולכן אמר עתה "הוא אדוני" [קונטרס "תורת אימך" לרבי שריאל רוזנברג]

האהלה שרה אמו [כד, סז]

פירש"י: וענן קשור עליה, היינו שהיתה שכינה שורה באהלה [ויעוי' כאן בבעל הטורים שכתב ח' במסורה רמז שבשמונה מקומות שרתה שכינה כו' עי"ש, ונראה דביאור דבריו דשייכא ענין שכינה לכאן לפי שגם באהל רבקה שרתה שכינה וזהו ענן הקשור על אהלה וכמש"כ] וכדרש"י [שבת נה, ב ד"ה אחת של שכינה] מעמיד מטה לשכינה ובאותו אהל שהוא רואה בו השכינה הוא בא ולן אותו הלילה, ושם בד"ה חללת עד שלא נבנה אהל מועד היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים.

בדברי הבעה"ט כאן הנ"ל דח' במסורה לרמז על ח' מקומות ששרתה

השכינה, **משכן** גלגל שילה נוב גבעון בית ראשון **בית שני** ולעת"ל עכ"ל, הנה בגמ' [יומא כא, ב] אמרו **דבבית שני לא שרתה שכינה** ואיך מנה הבע"ט בית שני? ועכצ"ל דהכונה שאף שודאי ששרתה שכינה גם במקדש שני מ"מ לא בדרגה של בית ראשון, וכ"כ רש"י במפורש [עי' יומא ט, ב ד"ה שהרקב]: **"כך קצת חזון שכינה היה שם וכולו לא היה"**, וכן מבואר בגמ' [זבחים קח, ב]: **"חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן"** במקדש ראשון ושני, [והגדרת הדברים מבואר בפ' הטור עה"ת פ' וזאת הברכה] עה"פ: **"חופף עליו כל היום"** על בית שני שלא שרתה בו שכינה רק היה **מכסה ומגין** עליו עכ"ל].

וכן מבואר ברמב"ם [הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז]: ולמה אני אומר שקידוש במקדש וירושלים קדושה הראשונה קדשה לעת"ל לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה **ושכינה אינה בטילה**, הרי דבריו ברורים שגם במקדש שני היתה שורה שכינה ולעולם היא קדושה משום הא ובע"כ צ"ל דלמד הרמב"ם דהביאור בגמ' יומא הנ"ל שבבית שני לא היתה שכינה בגילוייה כמו שהיתה בבית ראשון אבל בודאי ששכינה שרתה שם. [ומיושב בזה מה

שהעיר בס' בנין ציון לבעל ערל"נ ח"א סי' ג]

והנה מנה הבע"ט כאן משכן [והיינו אוהל מועד שבמדבר] ששרתה בו שכינה ועי' בגמ' [זבחים קיח, ב] **בשלשה מקומות** שרתה שכינה על ישראל בשילה נב גבעון ובית עולמים ועי"ש מהרש"א דהעיר למה לא הזכירו הכא בגמ' **אוהל מועד** שבמדבר, והרי ודאי ששרתה בו שכינה ג"כ אלא דלא הזכיר מה שהי' בחז"ל ועי"ש עוד.

ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפלגשים נתן מתנות [כה, ה]

כידוע בחז"ל בכמה דוכתי דהקנין האמיתי שיש לו לאדם זהו הקנינים הרוחניים שלו שזהו "שלו" במוחלט משא"כ קניניו החיצוניים שהם ארעיים אינם נחשבים שלו באמת [ולכך אמרו שזקן הוא מי שקנה חכמה שזה הקנין האמיתי השייך לו ואמרו בגמ' [נדרים מא, א] דא קני מה חסרת], וא"כ כשאמרה תורה דאברהם נתן את "כל אשר לו" ליצחק בהכרח דהכוונה לקנינים רוחניים שהם באמת שייכים "לו" לאברהם ולא לרכוש חיצוני שאין לומר ע"ז "כל אשר לו" וזה מה שפירשו במ"ר כאן [פר' סא ו] דנתן ליצחק זכות הבכורה שהיתה

לו א"נ הכח לברך א"נ הזכות להיקבר במערת המכפלה שכל אלו קנינים רוחניים ששייכים לאברהם בעצם. **ונראה** עוד דחז"ל היה להם הכרח מפשוטו של המקרא דכאן לא איירי בנכסים גשמיים שהרי כבר לעיל כתוב [כד, לו]: "ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני **ויתן לו את כל אשר לו**" ופירש"י שם שטר המתנה הראה להם עכ"ל א"כ מבואר דכבר לפני"כ נתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ומהו זה שחזר הכתוב וכ' כאן שנתן ליצחק כל אשר לו? ע"כ דכאן איירי בנכסים רוחניים וכדברי המדרש.

ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בעודנו חי [כה, ו]

מה שכתב "בעודנו חי" צ"ב מאי קמ"ל [ועי' חת"ס עה"ת דקאי על מה שנתן מתנות רק במה שזכה בחייו] ויל"פ עוד

דמש"כ לפני"כ "ויתן כל אשר לו ליצחק" כתב הרד"ק **שעשה אותו יורש כמש"כ כי ביצחק יקרא לך זרע עכ"ל**. והנה ירושת

ממון חלה רק אחר מיתת המוריש אמנם
מצינו דין אחר בירושת שרה ששייכא כבר
בחיי המוריש וכמש"כ הרשב"א [סי' ט]
במינוי ש"ץ בעוד שהאב חי וכן מצינו בגמ'
[הוריות יא, ב] שמשחו את שלמה למלך בחיי
דוד אביו [עי' עמק ברכה עמוד טו] וזש"כ כאן

שאת המינוי שמינה את יצחק ליורש תחתיו
הי' זה כבר בחיי אברהם אביו "בעודנו חי"
דירושת שרה שאני מירושת ממון וחל כבר
בחיי האב וכבר בחיי הראה לכולם שיצחק
הוא היורש והממשיך של דרך ה'.

ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו [כה, ט]

פירש"י: מכאן שעשה ישמעאל תשובה
והוליד את יצחק לפניו.
יל"ע מה הראיה מהקדמת יצחק שעשה
ישמעאל תשובה הא כן הדרך שבן
הגבירה יהיה לפני בן השפחה? וי"ל דהרי
כתב ברש"י [בפ' וירא כא, י] "שהיה ישמעאל
מריב עם יצחק על הירושה ואמר אני
הבכור" ועוד יותר מבואר שם בספורנו שם

[פסוקים ט-י] דישמעאל הלעיג על המשתה
אשר עשה אברהם באומרו שנתעברה [שרה]
מאבימלך והוציא דבה זו למען ירש הכל
עי"ש. ומעתה כאשר הכא הסכים ישמעאל
להקדים את יצחק אליו ש"מ דהודה דיצחק
הוא בן אברהם העיקרי ואין ישמעאל הבכור
וזהו תשובתו על חטאו הגדול בהוציאו
הדיבה.

פרשת תולדות

יצחק בן אברהם [כה, יט]

[מגילה טו, א] כל שמעשיו ומעשה אביו סתומין ופרט לך הכתוב באחד מהם לשבח כגון דבר ה' שהי' לא' בידוע שהוא צדיק בן צדיק והכ"נ כאן יצחק שהתיחס לאברהם הצדיק הידוע שדבר בו הקב"ה ודאי צדיק בן צדיק הוא. א"נ י"ל שצדקותו של יצחק מבוארת ממילא במעשה העקידה שהסכים להעקד וא"צ לפרט יותר.

העיר באזנים לתורה למה כאן לא כתוב [בהדיא] בצדקותו של יצחק [כדרך שכתוב על אברהם במפורש "כי ידעתיו" וגו', ואצל יעקב כתיב "יושב אהלים" וגו'], ובאלה תולדות נח "נח איש צדיק" כתב שם רש"י דכשמזכיר את הצדיק מזכיר בשבחו? וי"ל דהכא מזכיר יצחק בן אברהם ואברהם ידוע כבר לצדיק בתורה, א"כ ודאי יצחק בן אברהם צדיק בן צדיק וזה כדברי חז"ל

ויהי בן ארבים שנה [כה, כ]

אליעזר. ועיין מה שכתבתי בזה [בפ' חיי שרה סי' סט] ליישב מה דקשה א"כ למה נישחש אליעזר בשליחותו כיון דידע מיהי בת זוגו של יצחק.

כתב רש"י: המתין לה יצחק עד שתגדל ותהא ראויה לביאה עוד ג' שנים נוספות, ואז נשאה בהיותו בן ארבעים. משמע דידע שהיא בת זוגו ורק המתין לה עד שתהיה בת ג' ושלח לקדשה ע"י

ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא ויעתר.. ותהר רבקה [כה, כא]

שלא יזכיר] ואם אינו נמצא לפניו מזכיר שמו בתפילתו, וע"כ כאן שיצחק התפלל מול אשתו [לנכח אשתו] לא הזכיר שמה בתפילתו.

כשמתפלל על אשתו לא מוזכר שמה רבקה רק בסוף המקרא, וי"ל משום שכו' הפוסקים שהמתפלל על אדם אם הוא לפניו א"צ להזכיר את שמו [ועדיף

ויעתר יצחק

על אשתו כי היתה עקרה אצלו כ"ב שנה והפך בתפילתו דעתו של הקב"ה ממה שגזר עליו שגם הוא היה עקר [וכ"ה בגמ' נבמות

כתב בתרגום יוב"ע שיצחק הלך להר העבודה מקום שעקדו אביו ויהפוך יצחק בתפילתו דעתו של הקב"ה ממה שגזר

שהלך לשם לעורר עליו ועל רבקה זכות העקידה שנעקד שם.

וידידי היקר אבדל"א רבי מנחם ניימן זללה"ה אמר להוסיף הסבר בזה עפי"ד האוה"ח הק' כאן שכת ההולדה של יצחק בא לו אחר העקידה שקיבל נשמת זכר וע"כ יצחק בא לבקש רחמים במקום העקידה כדי שיצא כח ההולדה שלו מהכח לפועל, ודפח"ח.

סד, א] אבותינו היו עקורים], ומה שהלך יצחק להר המוריה להתפלל בפשטות משום שהוא שער השמים כמש"כ בתחילת פרשת ויצא, וראוי להתקבל בו התפילות וכדברי היוב"ע שם שפירש שער השמים: "שזה מקום הראוי להתפלל בו כי הוא מכוון כנגד שער השמים משוכלל תחת כסא הכבוד", אך לשון היוב"ע משמע שהדגש שהלך למקום זה שנעקד בו וא"כ הדבר מתפרש

סימן עא

ענין הריון רבקה

ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי [כה, כב]

הצדיק? וע"ז ענו לה "שני גויים בבטנך" דיש כאן תכלית מיוחדת בהיותה מעוברת בשני הבנים יחדיו אף שאחד צדיק והשני רשע שכן ע"י שהיא נושאת בקרבה אותם יחד יהיה אפשרות של תקון גם לעשו ע"י מה שמבני בניו יתגירו, ואילולי שרבקה היתה מעוברת גם עם עשו בהריון אחד עם יעקב לא היו מבני בניו של עשו מתגיירים, והיה כמו ישמעאל שמבניו לא היו גרים, וזהו מה שאמרו חז"ל עה"פ "שני גויים בבטנך" "אלו אנטונינוס ורבי" היינו שמעשו ג"כ יהיו גרים עכ"ד החרדים ושפתים ישק. [וכך ראיתי בשם חיד"א שהריון רבקה עם עשו הועיל לגרים שבאו מעשו].

[ונראה בכונת החרדים, שמישמעאל אין כ"כ הרבה גרים כמו מעשו אף

א] בעל החרדים [בספר עה"ת שיצא פעם ראשונה בדפוס לפני כמה שנים] מבאר בדרך נפלאה ענין זה שאמרה "מה זה אנוכי" דהנה אמרו בגמ' [שבת קמו, א] עד ג' דורות לא פסקא זוהמא מאבותינו אברהם הוליד את ישמעאל יצחק הוליד את עשו יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהן שום דופי, והנה בירור הפסולת היה באופן ששרה אמנו הולידה את הצדיק יצחק ואילו הגר ילדה את ישמעאל הרשע, ואמנם רבקה שהיתה מעוברת עם יעקב הצדיק ועשו הרשע היה תמיהה לה ענין עיבור זה דהיה בדין שהיא תלד רק את הצדיק ואילו את הבירור של הפסולת יהיה ע"י עיבור עם רשע בלבד מאשה אחרת ליצחק, וזהו ששאלה "למה זה אנוכי" שונה אני משרה שמעוברת אנוכי עם צדיק ורשע יחדיו ואיני כשרה אימנו שהיתה מעוברת רק עם

שגם מישמעאל היו מעט גרים, וכ"כ כאן הכלי יקר "והועילה תפילתה שגם עשו יצא ממנו זרע כשר ואנטונינוס ושאר גרי צדק משא"כ ישמעאל", ונראה ג"כ דכונתו דמישמעאל אין הרבה גרים כמו שיצאו מעשו, ויתכן שזהו נמי הביאור בדברי האור החיים [פ' וזאת הברכה לג, ב]: "ויחס לבני שער גדר גדול משל ישמעאל כפי מדרגתו כי הוא למעלה מישמעאל", שמעלתו של עשו גדולה שממנו יצאו הרבה גרים משא"כ מישמעאל כנ"ל (וכן שמעתי מהגר"ח קניבסקי שבירושלמי מוזכר גר אחד ערבי אבל אין הרבה עכ"ד, ויש קצת להעיר מדברי הט"ז [או"ח סי' מו סק"ד] דביאר ברכת ה' לאברהם שיצא מהגר י"ב נשיאים [בראשית כ, ז], ומה הברכה בזה אלא שמתוך הריבוי שלהם יתרכו גרים עי"ש הרי דלכאורה היה ברכת ה' שגם מישמעאל יהיו גרים רבים].

וכעין זה מבואר בכלי יקר כאן וז"ל: "למה זה אנכי מה הועילה תפילתי אם יש לי בן רשע הריני כהגר שילדה את ישמעאל ודרשה את ה' ויאמר לה שהועילה תפילתה שגם עשו יצא ממנו זרע כשר כאנטונינוס ושאר גרי צדק מה שאין כן בישמעאל ובזה את טובה מהגר".

[וכפי'] החרדים בהסבר "למה זה אנכי" כ"כ המש"ח כאן וכ"כ בס' חיבת הקודש הו"ד בס' כמוצא שלל רב]

[ב] והנה לפי ביאור זה של החרדים [שתכלית הריגה של רבקה בעשו ויעקב יחד הוא לצורך תקון עשו בגרים שיצאו

ממנו בעתיד] יובן מאוד כמה מקראות שמהם נראה שרבקה ויעקב דאגו לענין זה של הגרים שיצאו מעשו, דהנה בסוף פרשת תולדות אמרה רבקה "למה אשכל גם שניכם יום אחד" וביאר הגרי"ז [בספרו עה"ת] הכונה בזה דאמרה רבקה כל זמן שיעקב קיים אינה שכולה גם מעשו שהרי מצינו כמה גרים מזרעו של עשו [כמו עובדיה הנביא שהיה גר אדומי ומבני בניו של המן למדו תורה, ועוד אמרו חז"ל בירושלמי [פ"ק דמגילה]: "אם באים הן גרי הצדק לעת"ל אנטונינוס בא בראשם". אמנם כ"ז הוא אם יעקב יהיה קיים ויוכלו לקיים גרים, אבל כיון שעשו אחיך מתנחם לך להרגך הרי שאהיה שכולה משניכם גם יחד דאם אין יעקב אין כלום, וזהו גם שניכם יום אחד דבהריגתו של יעקב תהיה שכולה בזה גם מעשו" עכ"ד.

וצ"ב מה פשר דאגת רבקה לגרים שיצאו מעשו? וכן מצינו [ריש פ' וישלח] עה"פ: "וירא ויעקב וייצר לו", ומובא ברש"י שם: "פחד שמא יהרוג אחרים", ויש שפירשו שחשש שמא ימות עשו שממנו ראוי לצאת "אחרים" הוא ר"מ, וצ"ב למה חשש יעקב ודאג לגרים הראויים לצאת מעשו? ואמנם לפי דברי החרדים הנ"ל מובן היטב פשר דאגת רבקה ויעקב לענין זה, שכן כבר טרם לידתם נאמר לה בנבואה וברוה"ק שזוהי אכן תכליתה בהריון משונה זה [ששני בניה יביאו כבוד שמים יעקב בצדקתו ועשו אם לא ע"י מעשיו אז ע"י זרעו שייתגייר] ועל כן חששו רבקה ויעקב [בעקבותיה דכנראה אמרה לו נבואה זו שנאמרה לה] כ"כ שיוכל להתקיים נבואה זו

ויהיו גרים לעשו ולכן אמרה בדאגה "למה אשכול גם שניכם" כנ"ל ויעקב דאג שמא ייהרג עשו ויופסד אחרים [ועוד גרים שמוכנים לצאת מעשן] כנ"ל.

ג] והנה כאן כתיב "ותלך לדרוש את ה'" ובאבן עזרא ורד"ק ובס' הישר פירשו שהיה זה אברהם אבינו שאמר לה זאת. והנה [לעיל יז, ד] עה"פ: "הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים] הבאתי דברי הבית הלוי שם שביאר המקראות שם 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.

והנה רש"י [שם פסוק ו] פירש האמור "ונתתיך לגויים": "אלו ישראל ואדום". [שהרי כבר ישמעאל כבר היה לו] עכ"ד, וביארתי שם דבריו דכאן כאשר כרת הקב"ה עם א"א וזרעו ברית על קדושת ישראל ואפשרות הכנסת הגרים לתוך

ויתרוצצו הבנים בקרבה

פירש"י עוברת על פתחי ע"ז עשו מפרנס לצאת עכ"ל. צ"ב איך ולמה עברה רבקה ליד בית ע"ז דבר שאסור משום הרחק כו' ? ויל"פ שעברה ליד מקומות שלא ידעה

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 עיש"ה. וא"כ מובן היטב שאברהם שנאמר לו סוד זה הוא שהעביר נבואה זו לרבקה שתדע שדבר זה [שהיה הרבה גרים מעשן] נעשה ע"י הריונה עם עשו וזה מענה על טענתה למה זה אנכי כנ"ל.

ד] בא וראה שאף עשו ידע זאת שתכליתו האמיתית הוא שממנו יתגיירו ויכנסו לקדושת ישראל שכן מצינו שאמר עשו [לג, טו] אציגה נא עמך מן העם אשר אתי וגו' ופי' שם הטור בפירושו: שאחר שעשו ידע שהתנו ביניהם שיעקב יקבל עוה"ב ועשו את עוה"ז, הנה ביקש עשו מיעקב "שאם יבוא משלו להתגייר שיקבלם", ולפי מה שנתבאר כאן בכל הדברים הנה ידע עשו שכל תכליתו וקיומו לטוב הוא מה שמצאצאיו יבואו להתגייר [לבד מהענף שמיוחס לאליפז ועמלק שעליו כתוב במכילתא [ס"פ בשלח] נשבע הקב"ה שלא יקבלו גירים ממנו], לפיכך ביקש שיקבלו אותם שבזה מגיע עשו לקיום תכליתו בעולם.

שהם בתי ע"ז מפורסמים ואחר שראתה שעשו בבטנה רוצה לצאת בירה ונודע לה שבת ע"ז הם.

ותאמר אם כן למה זה אנכי

ממשיכה להתאוות להתפלל שיוחזק הריונה
ולא תפיל.

פירש"י מתאוה ומתפללת על ההריון נקט
מתאוה ומתפללת לשון הווה ולא
התאותי והתפללתי אלא דאף בהריונה היתה

ויתרוצצו.. ותאמר למה זה אנכי

בשליא אחת **שיש לו לכל או"א**, אבל יעקב
ועשו היה הפלא הגדול **כי יצירת שניהם**
היתה בשליא אחת ומטעם זה היה הריצון
בבטן, כמש"כ 'ויתרוצצו הבנים בקרבה'
עכ"ל. וזה היה הריון מחודש ושונה משאר
טבע הריון התאומים וע"ז שאלה **למה זה**
אנכי שונה מכל הריונות ואף מכל הריונות
התאומים שאינם כשלה.

כתב רבינו בחיי: "ויתרוצצו הבנים בקרבה
ההריון הזה היה מחודש ומשונה
משאר הריון הנשים שאין דרך הנשים להיות
התאומים מתרוצצין ומתקוטטין בבטן, ואלו
היו מתרוצצין בקרבה ומצטערות הרבה"
עכ"ל. נראה ביאור דבריו לפי מש"כ הבחיי
בסוף הפרשה [כח, א] בד"ה וע"ד חכמת
הטבע: "ידוע כי שני בנים בנים הנולדים
תאומים כל אחד ואחד הוא נוצר בפני עצמו

ותלך לדרוש

ושבר צלמי אביו", ובס' עבודת המלך שם
הביא דברי המדרש [תהילים קיח]: חמישה
צדיקים היו בעולם נח שם עבר ואשור
ואברהם.. שם **ועבר הטמינו את עצמם**
וכנראה זה ביאור הראב"ד ששם ועבר
הטמינו והחביאו עצמם.

ויל"פ שזוהי היתה הנהגתם של שם ועבר
להרבות חכמת האמת בלא
להתערב עם עובדי האלילים ובלא למחות
בהם ולשבור צלמיהם, ואולי חששו שמא
יושפעו מעובדי ע"ז, ואילו הנהגת אברהם
אבינו היתה אחרת להתוכח עם עובדי ע"ז
לשבור צלמיהם וללמדם, ומעתה י"ל
דרבקה שחששה מבן רשע עובד ע"ז הלכה

פירש"י: לבית מדרשו של שם עכ"ל. וכן
מצינו דיעקב למד י"ד שנה בבית
מדרש שם ועבר. וכן כתב בבעה"ט נ"יש
וישב שכל מה שלמד יעקב משם ועבר לימד
ליוסף ומה המיוחד במדרשו שלו שאין
בתורת האבות וצ"ב. והנה מצינו שאברהם
אבינו אחרי שהכיר את בוראו "היה מתחיל
להשיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך
דין עימהם ולומר שאינ"ז דרך האמת..
ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם כו"
[רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג] והראב"ד שם האיר
והוסיף "תמה אני שהרי היו שם ועבר ואין
לא היו מוחין? [בעובדי ע"ז] ואפשר כי היו
מוחים ולא אירע להם שישברו את צלמיהם
לפי שהיו מתחבאין מהם עד שבא אברהם

במיוחד לשאול את שם ועבר איך להתנהג בענין זה לפי שיטתם, וכן יעקב אבינו טרם הליכתו לבית לבן וביתו שהיו עובדי ע"ז כמש"כ חז"ל [עה"פ פניתי את הבית מע"ז לכבודו] הלך ללמוד הנהגה מיוחדת זו משם ועבר איך לעבוד את ה' בתוככי עובדי ע"ז בלא ללמוד מהם אע"פ שלא מוכיחם ולא שובר פסליהם וכמו שאכן מצינו שיעקב חי עם לבן הרבה שנים ולא הוכיחו על עניני ע"ז ולא שבר או גנב את פסליו ולא למד ממעשיו הרעים כמש"כ רש"י [ריש פ' וישלח] וזהו כהנהגת שם ועבר ולא כהנהגת זקנו אברהם אבינו. והנה מצינו שאע"פ שיעקב אבינו לימד את כל בניו מתורת אבותיו [וכד' הרמב"ם ספ"א מהל' ע"ז] מ"מ לשני בניו בני רחל מסר במיוחד מתורת שם ועבר [אצל יוסף כ' בן זקונים הוא לו ופירש"י בר חכים שכל מה שלמד משם ועבר מסר לו, ובבנימין כ' [מד, כ] "ילד זקנים" וביאר שם הבהע"ט "כל מה שלמד משם ועבר מסר לו" וכ"כ שם פסוק ל' עה"פ ונפשו קשורה בנפשו כ' הבהע"ט "קשורה בגימטריא תורה שלמד מפיו תורה" וכנראה היינו תורת שם ועבר כנ"ל].

ותלך לדרוש

כתב רש"י: שרצתה לשאול את פי ה' שיגיד לה מה תהא בסופה כשתלד. ופי' בס' משנת רבנו מאיר בן הגרי"ז שעוברת כשהיא מקשה ללדת מותר לחתוך העובר במעיה מפני שהוא כרודף אחריה להורגה וע"כ הלכה לדרוש לידע מה יהיה

ונראה הביאור בזה כמש"כ דתורת שם ועבר היא ההנהגה הראויה לבני תורה הנמצאים בסביבת עובדי ע"ז ולימד יעקב את יוסף תורה מיוחדת זו לפי שהבין ברוה"ק שיוסף יצטרך לדעת הנהגה זו שמא יהי' שריו בין עובדי ע"ז וכאשר כן הי' והיה צריך לידע הנהגה זו לחיות בין עובדי ע"ז ולא ללמוד ממעשיהם, וכן לימד את בנימין דבר זה אחר שראה שיוסף כבר לא נמצא עימו כיון שחשש שמא בנימין ג"כ יצטרך לזה.

[שו"ר בס' אמת ליעקב לר"י קמינצקי זצ"ל [בפ' ויגש] שכתב שתורת שם ועבר הינה חכמת התורה איך להתמודד בהיות אדם הישראלי בסביבה של עובדי ע"ז והסביר שם שחכמתו הגדולה של יוסף הצדיק בתקנותיו למצרים בשנות הרעב כשכל מטרת התקנות הללו נועדו לטובתם הגשמית והרוחנית של התישבות אחיו וזרעם במצרים באופן הנאות ביותר, זה תוצאה של התורה המיוחדת שלמד מיעקב שהעביר לו מתורת שם ועבר ודבריו הנפלאים הם בסגנון קצת אחר ממה שכתבתי כאן].

בסופה שיגיד לה ברוה"ק אם תחיה ותשאר בחיים וא"כ אין להעובר בבטנה דין רודף או שלא תישאר בחיים ואז יש לו דין רודף ומותר לה להורגו עכ"ד.

ונראה להוסיף: דזהו הביאור במש"כ כאן באונקלוס: "ואזלא למיתבע אולפן

מן קדם ה'", והיינו שהלכה לדורש הוראה
מלפני ה'. ואיזה הוראה רצתה לברר כאן?

אלא כנזכר לברר אם האי עובר דין רודף לו
ותוכל להורגו.

למה זה אנכי

א פירש הגר"ז הלוי זצ"ל [בספרו עה"ת
כאן] עפי"ד רז"ל בגמ' [ברכות י, א]
שחזקיהו המלך לא רצה לקיים פו"ר לפי
שראה ברוה"ק שיצא ממנו בנים רשעים,
וע"ז א"ל הנביא ישעיה שאל לו להיבטל
ממצוותו משום הא "דבהדי כבשא דרחמנא
למה לך מאי דמפקדת אבעי לך למעבד ומה
דניחא קמיה דקוב"ה לעביד", אמנם כ"ז
הוא באיש שמצווה בפו"ר אבל אשה שאינה
מצוה בפו"ר יכולה להיבטל מפו"ר
כשיודעת ברוה"ק שיוולד לה בן רשע, וזה
שאמרה רבקה אחר שיוולדו לה רשעים למה
היא צריכה הריון זה עכ"ד.

משא"כ שבת יצרה גדר החיוב ליישב
העולם וגם כשהוא אנוס עדיין יש לו חיוב
ליישוב העולם ומתקנים לו שיוכל ליישב
העולם. וי"ל דרק גבי פו"ר אמרי' דחיוב זה
בין אדם למקום לא יכול להתבטל גם
כשיודע שהבן שיוולד רשע הוא שיש לאדם
לקיים חובתו כלפי הבורא בלא חשבונות,
אבל שבת יצרה שענינו לבניית העולם לא
מתקיימת בבן רשע המחריב העולם, וע"כ
אשה שיודעת שיוולד לה בן רשע לא
מחוייבת לטרוח בהבאתו וזה טענת רבקה.

ג בעיקר דברי הגמ' בברכות הנ"ל דהיתה
תביעה על המלך חזקיהו שלא רצה
לקיים מצות פו"ר ביודעו ברוה"ק שיצא
ממנו בנים רשעים צ"ע על כן בדברי
המדרש רבה בפ' לך [פרשה מד סי' ט] עה"פ
"מה תתן לי ואני הולך ערירי" אמר אברהם
אבינו: רבש"ע אם עתיד אני להעמיד בנים
ולהכעיסך מוטב לי שהיה ערירי, וכן דוד
המלך אמר אם אני עתיד להעמיד בנים
להעציבך מוטב לי שיתקיים בי ונחני בדרך
עולם עכ"ל. ואיך ביקשו כן היפך ההלכה
המובאת בגמ' ברכות הנזכר שאדם מחוייב
לקיים פו"ר אפי' אם יודע שיצאו ממנו בנים
רשעים? והניחא באברהם אבינו לפני מתן
תורה שיש שיטות בראשונים שב"נ לא
מצווים בפו"ר [עי' סנהדרין נט, ב ותוס' בימות
סב, א ד"ה בני ותוס' חגיגה ב, בן מובן תפילתו

ב ויש להעיר ששיטת התוס' בכ"מ שאשה
חייבת מ"מ בעשה מד"ק "לא תוהו
בראה אלא לשבת יצרה", וא"כ שוב גם היא
מחויבת בהא ואין לה לבקש חשבונות
[ומצינו בגמ' יומא כח' ב' שאברהם קיים
אפי' עירובי תבשילין ולכאו' גם בניו ובני
ביתו] רק נראה דהביאור הוא שיש חילוק
בין מצות פו"ר למצות לא תוהו בראה וגו'
כמש"כ תוס' [בב"ב יג ובריש חגיגה ובגיטין מא]
דמי שאנוס לקיים מצות פו"ר אין אנו
עושים לו תקנה כדי שיקיים המצוה הזו,
אבל עושים לו תקנה שיוכל לקיים מצות
שבת יצרה. ומבאר הר"י ענגיל ז"ל [בס'
אתיון דאורי' כלל יג] דפו"ר הוא מצוה בין
אדם למקום וכשאנוס אין עליו חיוב כלל,

וטענתו זו שיכול לבטל מצות פו"ר אם יודע שיהי' לו בנים רשעים המכעיסים את ה' לפי שאף שקיים כה"ת מ"מ אם רואה צורך לבטל מ"ע או לעבור על ד"ת [שלא נצטווה בן יכול כמו שהבאנו במק"א דברי האור החיים שכ"כ על האבות שקיימו התורה

ורב יעבוד צעיר [כה, כג]

באופן זה, אבל גבי דוד המלך שמצווה ועומד בפו"ר איך יאמר טענה זו לבטל מצוותו, ודוחק לומר שאירי כשקיים כבר מצותו באשה אחרת דלשון ונחני בדרך עולם משמע שזה כמשמעות עירי אצל אברהם וע"כ צ"ע בדברי המדרש.

וכן נאמר אח"כ בברכת יצחק ליעקב [כשחשב שהוא עשן] "הוה גביר לאחרך", נמצא דכיון יצחק בברכה זו ליעקב לדבר הנבואה שכבר נאמרה לרבקה מאז [והיא לא סיפרה על כך ליצחק כד' החזקוני], וא"כ לכאורה צ"ב למה כ"כ התאמצה רבקה שיצחק יברכהו הלא כבר התנבאה על כך לפני"כ שרב יעבוד צעיר?

ואפשר היה לומר, דהיא חפצה שיעקב יתברך מיצחק בעוד דברים וכשם שאנו רואים שברכתו של יצחק אכן כללה עוד עניני ברכה "ויתן לך מטל השמים וגו'", ובמיוחד לפי מה שהבאנו לקמן [כו, כח] עה"פ: "ויתן לך" בשם הרשב"א דברכת מטל השמים ומשמני הארץ כלול בזה ברכה לירושל' א"י שהיא קנין רוחני עי"ש. על כן התאמצה רבקה שיעקב יקבל ברכה זו שאינה כלולה בברכת רב יעבוד צעיר.

אמנם באמת נראה לומר, דאפילו דבר הנבואה ד"רב יעבוד צעיר" לא הוקבעה אז עד ברכת יצחק עתה שאמר "הוה גביר לאחרך", לפי שדברי הנבואה הנאמרת לטובה לאחרים לא בטילה ואילו נבואה לרעה יכולה להתבטל, וא"כ נבואה

שנאמרה לאחרים ולאחד זה לטובה ולשני נבואה זו היא לרעה, י"ל דג"כ שייך לבטלה ולכך רצתה רבקה שיצחק יברכהו ויקבע דבר זה באופן שא"א לבטלו.

ויש להוסיף בזה, דאיתא בגמ' [שבת נה, א] דאפילו נבואה לטובה פעמים שמתבטלת והוא כאשר לא מוחים על דבר עבירה עי"ש, והנה כאן קודם פרשה זו כתיב [כו, לד] שעשו לקח את נשותיו ויהי להוריו למורת רוח על שעבדו ע"ז כמש"כ רש"י, אבל לא מבואר במקרא שהם מיחו בידו [דמסתמא אם היה מוחה יצחק בעשו לא היה עושה כן וכמבואר בסוף הפרשה "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו ויקח את מחלת וגו'", וכתב שם הספורנו: "ובזה הודיע הכתוב שהיה יצחק יכול למחות בעשו כשנשא הכנעניות אם היה נותן לבו כמו שהעירנו עתה רבקה על יעקב", מבואר דעד כה לא מחה יצחק בעשו על כך] ולכך חששה רבקה דבעוון זה שלא מיחו בעשו יכול ח"ו להתבטל הנבואה לטובה שנאמרה לה על יעקב, לפיכך רצתה שיקבע דבר זה ע"י ברכתו של יצחק [ומובן לפי"ז היטב סמיכות הפרשיות שמיד אחר

שלקח עשו את נשותיו הכנעניות בקשה שיצחק יברך את יעקב].

וע"ז רצתה שיברכהו "הוה גביר לאחיק" שזה קביעה באופן ברור שהוא הגביר לאחיו ולא להיפך.

עוד י"ל דבמדרש פירש ד"ר רב יעבוד צעיר" אפשר לפרשו גם באופן אחר דהצעיר יעבוד את הרב [וכ"כ הרד"ק כאן וז"ל: "לא זכר מילת את והנה הדבר מסופק ולא ביאר מי יעבוד את חבירו הרב את הצעיר או הצעיר את הרב" וכ"כ הגר"א [משלי סוף פרק טו] "ענין רב יעבוד צעיר אין לו הכרע אם הרב יעבוד את הצעיר או להרב יעבוד הצעיר ושניהם אמת זכה ורב יעבוד את הצעיר לא זכה להרב יעבוד הצעיר"]

ומ"מ נראה דעשו פעל בבקשתו ובבכיתו ברכת "ואת אחיק תעבוד והיה כי תריד ופרקת עלו" היינו דכיון דדבר הנבואה הראשונה דרב יעבוד צעיר יכולה להתפרש מרישא לסיפא בב' גווני א"כ זהו מה שאמר לו דיש לו אפשרות להוריד את עולו ולא תמיד יתקיים "רב יעבוד את הצעיר" [במובן לטובת יעקב] אלא לפעמים ליהפך [וזה כעין עקירה בברכת הוי גביר לאחיק המוחלטת].

ויצא הראשון אדמוני בו' [כה, כה]

בדעת זקנים לבעלי התוס' על פסוק זה הביאו מדרש: כשראהו אביו [אדמוני] אמר עדיין לא נבלע בו דמיו ולא רצה למולו לשמונה ימים כו' וכשעבר שנה או שנתיים וראה יצחק שלא החליף מראיתו ידע שזהו תולדתו ואפ"ה לא מל אותו, אמר: הואיל ולא מלתי אותו לשמונה כמוני אמתין עד שיהיה בן י"ג כמו ישמעאל אחי ואמול אותו וכשהיה בן י"ג שנה הוא [עשו] עיכב בעצמו ולא רצה למול, והיינו דכתיב "אם לא דם שנאת ודם ירדפך" עכ"ל.

ישמעאל", והרי אחר יום השמיני יש גם כן מצוה על האב למול וכל יום שלא מל את בנו עובר במ"ע [וגם לכאורה זה מעכבו מאכילת קרבן פסח ומצינו שיצחק אכל ק"פ כדברי רז"ל בברכות יצחק לבניו הו"ד ברש"י [כו, ט] שזהו המטעמים, ועכצ"ל שיצחק סבר שאינו חייב במילת בנו עשו רצ"ב].

לכאורה צ"ב בדברי המדרש במה שנמנע יצחק למול את עשו אחר שנה או שנתיים שהבין שתולדתו וטבעו להיות אדמוני ואפשר למולו ומהו הכונה באומרו "הואיל ולא מלתי אותו לשמונה ימים כמוני אמתין עד י"ג שנה כהגיל שנימול

ואין לבאר את דברי המדרש עפ"י מה שהבאתי בספרי עבודת משא בהל' מילה שיטת הרוקח שהחויב לאב למול את בנו הוא רק ביום השמיני ומאז החיוב של האב למול את בנו הוא תשלומין ליום שמיני, וכשהקטן ביום הח' היה פטור אין כבר חיוב לאביו עי"ש. וממילא כאן שעשו היה פטור ממילה ביום הח' אין כבר חיוב על האב למול, וכן לשיטת המחצית השקל

שיש חיוב גם אחר יום השמיני עד שגדל הבן בן י"ג ומן הנראה לכאורה שהכא במילת האבות הק' היה דין מסויים או ביום השמיני או [כאשר היה מהנמנע מלמול ביום הח'] בשנה י"ג [ולא היתה ההלכה כאחרי מתן תורה שמיום השמיני יש חיוב על כל יום ויום] וזהו מה שאמר יצחק שיחכה למולו בשנת הי"ג כזמן שמל אברהם את ישמעאל בנו.

והיד המלך שהבאתי שם שחיוב האב למול את בנו הוא רק ביום השמיני ומכאן ואילך החיוב רק על הבן עי"ש. ונאמר שלכן אחר שלא מלו ביום הח' לא ביקש למולו אח"כ, שהרי הכא במדרש הרי מבואר להדיא לא כן שכן אמר יצחק "אמתין עד שיהיה בן י"ג ואמול אותו", משמע שעדיין חיוב האב למול את בנו נשאר עליו גם בגיל י"ג, וזהו כמסקנת כל הפוסקים שהבאנו שם בספרינו

ויצחק בן שישים שנה [כה, כו]

דהאב היה בן ח' אבל הבנות לא ילדו עד גיל י"ג, וצ"ע אם זה ניתן לאומרו שם בסוגיא א"נ י"ל דהגמ' שם אומרת דאף שהיה בזמנם אפשרות כזו מ"מ לא היה גם אז שכיח כ"כ, וצ"ע.

[וברש"י משנשאה עד שנעשית בת י"ג שנה וראויה להריון עכ"ל. צ"ע דבגמ' [סנהדרין סט, ב] אמרו דבדורות ראשונים ילדו בני ח' עי"ש שהביאו דשרה נולדה להרן כשהיה בן ח' ולמה כאן כתב רש"י עד גיל י"ג? ואולי שם בגמ' היינו

האדום [כה, ל]

לרפואה כדרך שמצינו בגמ' [ברכות מ] דהלא איתא בב"מ דעד יעקב לא היה חולי ועל כרחק דהיה זה להברות את האבל.

עירש"י שבישל יעקב עדשים להברות את האבל, עי"ש. נראה ההכרח לזה דאין לומר שבישל מאכל עדשים

סימן עב

איסור יציאה מא"י לחו"ל

ויהי רעב בארץ.. ויאמר אליו ה' אל תרד מצרימה [כו, א-ב]

תשובה: רבו הדעות בנושא זה והאריכו הפוסקים, כאן נביא בקצרה שורשי הסוגיות ושיטות הראשונים ע"מ לברר יסודי הדברים בתוספת הערות חדשות [ואין לראות בדברים הבאים כפסק הלכה].

שאלה: לאילו מטרות מותר לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ ע"מ להשתקע שם, והאם שונה הדבר כשיוצא ע"מ לשוב, כמו כן יש לברר האם לכהן דינים אחרים מישראל?

א

סוגית הגמ' במס' ע"ז וד' התוס'

בגמ' [ע"ז יג, א] אמרו: כהן מותר להטמא ולצאת לחו"ל כדי לדון ולערער עם העכו"ם וכשם שמיטמא בחו"ל כך מיטמא בבית הפרס [דשניהם הם מקומות טומאת מת מדרבנן] ומיטמא ללמוד תורה ולשאת אשה עכ"ל. מתבאר מהסוגיא **דמותר לכהן** להיטמא בטומאת מת דרבנן לצורך הצלת ממונו לת"ת ולנישואין. והתוס' שם כתבו: דמה שמותר זה כשיוצא לחו"ל ודעתו לחזור לא"י אבל כשדעתו להשתקע בחו"ל אסור אפי' לצורך ת"ת ונישואין כמבואר בכתובות [קיא] באדם שנפלה לפניו יבמה הגרה בחו"ל ולא התיר ר"ח לאדם זה לצאת מא"י לחו"ל לצורך זה. ואח"כ כתבו תוס': "ודוקא באלו המצוות האמורות בסוגיא [ת"ת ונישואין] שהן חשובות התירו להיטמא אבל לשאר מצוות לא, אבל בשאילתות כתוב "דאם לת"ת ונישואין שקלים הם התירו כ"ש שלשאר מצוות שהן חשובות התירו" עכ"ד תוס'. סיכום דברי תוס': תוס' דן בב' נקודות: א] שאסור לצאת לחו"ל ע"מ להשתקע אפי' לת"ת ונישואין. ב] האם ההיתר שנאמר בסוגיא הוא רק למצוות אלו [כך דעת תוס'] ולדעת השאילתות לכל המצוות.

ב

קושית המהרי"ט על תוס' ומהלכו

המהרי"ט [בחידושו על מסכת כתובות] הקשה על האמור בתוס' שסוגייתנו אמורה כאשר יוצא ע"מ לחזור

לא"י. דא"כ אינו מובן מה שהגמ' מתירה לו לצאת מא"י לחו"ל כדי ללמוד תורה ולנישואין, והלוא באופן כזה שדעתו לחזור מותר לצאת גם לסחורה ולדבר הרשות? כך טוען המהרי"ט ועל כן פירש שסוגייתנו איירי שיצא ע"מ להשתקע בחו"ל ובכל זאת מותר הדבר משום ת"ת ונישואין. [וכ"כ בקיצור היעב"ץ בהגהותיו למסכת ע"ז].

ג

ליבון דברי המהרי"ט

ולכאורה קושית המהרי"ט על תוס' אינה מובנת, דאפי' אם נסכים עם הנחתו שמותר לצאת לחו"ל ע"מ לחזור אפי' לדבר הרשות מ"מ עדיין יש כאן בסוגיא חידוש גדול במה שהתירו לצאת לת"ת ולנישואין שכן הסוגיא מדברת בכהן שמוזהר על טומאת חו"ל וא"כ לכהן לא מועיל ההיתר שיש לכ"א מישראל במה שדעתו לחזור לא"י וע"כ הוצרכה הגמ' להתיר לכהן לצאת רק משום ת"ת ונישואין אבל בלא היתר זה המיוחד לא יכל הכהן לצאת אפי' יציאה זמנית, ואתיין דברי תוס' כהוגן.

אכן ממהלך דבריו נראה שהמהרי"ט הבין בסוגיא שההיתר שנאמר [לצורך ת"ת ונישואין] אינו משום הלכות טומאה שיש לכהן אלא מצד האיסור הכללי שיש על כל אחד מישראל לצאת לחו"ל. וסברתו היא כנראה: שאם מותר לכהן להיטמא משום הצלת ממונו [כמבואר בסוגיא דע"ז] ומשום כבוד הבריות כמבואר [בברכות יט, ב] בודאי א"כ שמותר לו להיטמא לצורך כל מצוה.

וא"כ על כרחך מה שנקטו בסוגיא היתר לת"ת ונישואין אינו מתייחס לבעיה המיוחדת שיש לכהן אלא לאיסור הכללי שיש ביציאה מא"י לחו"ל, וכך הוא פירש בדברי התוס' ג"כ ועל כן הקשה על דבריהם דאם מדובר כאן ביציאה זמנית הרי מותר גם בלא צורך של ת"ת ונישואין וזה הביא למהרי"ט לפרש סוגיין דמדובר ביציאה קבועה שמותרת לת"ת ונישואין [וחלק בנקודה זו על תוס'].

נמצא דלמהלך המהרי"ט בסוגיא ובד' התוס' יוצאים הדינים הבאים: א] מצד הלכות **טומאת כהן** מותר להיטמא לכל מצוה. ב] מצד **האיסור הכללי** שביציאה לחו"ל אם זה ע"מ להשתקע בחו"ל, לתוס': אסור לכל מטרה ולכל מצוה, ולמהרי"ט: מותר לת"ת ונישואין. ג] אם יוצא ע"מ לחזור, לתוס': מותר רק לת"ת ונישואין. ולמהרי"ט: מותר לכל דבר ואפי' לדבר רשות.

ד

הקשיים בדברי התוס' לפי הבנת המהרי"ט

לביאור המהרי"ט בדברי התוס' ישנם כמה קשיים, א] הלוא נושא הסוגיא הוא **בכהן** מתי מותר לו להיטמא בבית הפרס ובחו"ל, ובפשטות לשון הגמ' נראה דכשהתירו לכהן לצאת לחו"ל משום ת"ת ונישואין ההיתר הוא מצד **הלכות טומאת כהן** ולא מצד האיסור הכללי שביציאה לחו"ל ואילו לפי המהרי"ט יוצא דכל ההיתר בסוגיין הינו רק משום האיסור הכללי, וזה דוחק רב.

ב] המעיין בשאלות [בפרשת אמור] יראה שאין נידון שאלתו על איסור יציאה מא"י לחו"ל אלא על "היתר הכהן להיטמא בבית הפרס [שהוא טומאה דרבנן] לצורך מצוות שכן כתב: "ברם צריך לומר, אילו כהן דקא אזיל למינסב איתתא או למיגמר אורייתא ואיכא בית פרס כדי לקבל מלך עכו"ם וכבוד בריות א"כ **למצוה** ודאי שרי כי מבעי לן: אי לת"ת ופו"ר אי שרי ופשוט שגם זה שרי" עכ"ד. וא"כ ברור הדבר שכשם שהשאלות עסוק בשאלה לאיזה מצוה הותר **לכהן להיטמא** בטומאה דרבנן [חו"ל או בית פרס] הנה גם התוס' שהביאו דברי השאלות עסקו **בבעיה** זו מצד הלכות טומאת הן ולא משום האיסור הכללי שביציאה לחו"ל וכפי שמשמעות הסוגיא נראה כן. [ויש להוסיף: דאת"ל שתוס' דנו בסו"ד משום האיסור הכללי צ"ב מה הביאו ראיה מהשאלות שמתיר בכל המצוות והלא בהלכות טומאה מצינו קולות שמותר להיטמא לצורך ראיית מלך גוי וכן משום כבוד הבריות וכמבואר בגמ' [ברכות יט, ב], ומשא"כ באיסור הכללי שיש ביציאה לחו"ל שאין קולות אלו יתכן שגם לשאר המצוות אסור? ויש לדון בזה].

ג] עוד יקשה בדברי התוס' [להסבר המהרי"ט בדבריהם] שהסתפקו האם הותר האיסור הכללי [של יציאה לחו"ל] לצורך כל מצוה. ויפלא, הלא בגמ' [קידושין לא, ב]: אמרו שרב אסי שאל את ר"י האם מותר לו לצאת לחו"ל לקראת אימו לכבודה, ובתחילה אמר ר"י דאינו יודע ואח"כ הסכים שיצא ויצא ר"א לקראת אימו. הרי דמסקנת

הגמ' שהותר לצאת לחו"ל לצורך מצות כבוד אב ואם ומכאן יש ללמוד שההיתר הוא **לכל מצוה** ולא רק לת"ת ופו"ר שהוזכרו בסוגיא דע"ז יג הנ"ל, ויפלא שהתוס' לא הזכירו כאן מגמ' זו. [הערת המנ"ח מצוה ריב].

ה

ביאור אחר בדברי התוס'

לפיכך נראה שיש להסביר דברי תוס' במהלך אחר ודלא כמהרי"ט, דהנה לתוס' כל הדיון בסוגייתנו ביציאה לחו"ל הינו רק **משום הלכות טומאה** שיש לכהן וע"ז נאמרו ההיתרים דסוגיא [ת"ת ופו"ר], אבל לא דנו בסוגיא כאן כלל משום האיסור הכללי שיש על כ"א מישראל ביציאה לחו"ל [וא"כ ההיתרים דסוגיין לא נאמרו על איסור כללי זה], ועל כן פתחו תוס' ואמרו: דעל כרחק הכא בסוגיא אין את האיסור הכללי שיש לכ"א לצאת לחו"ל דאם היה איסור זה לא היה ת"ת ופו"ר מתיר איסור זה כמבואר בכתובות [שלא הותר להשתקע בחו"ל אף לפו"ר] והסיבה שבסוגייתנו אין את האיסור הכללי שכן איירי ביציאה זמנית, **ויציאה זמנית אינה אסורה כלל** והיא אינה צריכה היתרים של ת"ת וכדומה דגם לדבר הרשות מותר וכאשר סבר המהרי"ט מדעתו, ולפי דברינו גם דעת תוס' כדעת המהרי"ט דיציאה עראית מותרת לכל צורך.

וע"ז המשיכו תוס' וכתבו שיש לדון אם היתר זה שבסוגיא **שהותר** לכהן להיטמא האם זה נאמר לכל מצוה או רק

לת"ת ופו"ר, והיטב הביאו ראיה על כך מדברי השאלות המתייחס ישירות לשאלה זו: האם כל מצווה דוחה טומאת מת דדבריהם או לא.

ובכך גם הסתלקה הערת המנ"ח על דברי תוס' למה לא הביאו תוס' מגמ' קידושין שמבואר שם שהותר לצאת לחו"ל לצורך כבוד אם, שכן לביאורינו הנה ספק התוס' לא היה מצד האיסור הכללי שיש ביציאה לחו"ל לכל א' מישראל וספיקם הוא רק בהלכות טומאה אם הותר לכהן לצורך כל מצוה או רק לת"ת ופו"ר ולכך אין להוכיח משם לספיקם.

[ואף] שעדיין יקשה לפי המבואר בירושלמי [בפ"ג דברכות] דרב אסי כהן היה, וא"כ נפשוט ממנו שאף כהן הותר להיטמא בחו"ל לצורך מצוות? אך יש ליישב היטב לפי מה שביארנו בספרינו על הרמב"ם [בהלכות עדות עמ' שצה ובהלכות אבילות בעמ' תקלט] **דגם כבוד אב ואם יש להכלילו בכלל דין "כבוד הבריות"** ודין טומאה דרבנן הותר לצורך כבוד הבריות, ולכך שוב אין ראיה מהך דינא לספק התוס' דאת"ל שלכהן אסור להיטמא לצורך כל מצוה מ"מ התם שאני דמשום כבוד הבריות שרי].

ו

הדינים היוצאים מתוס' לביאורינו

[א] ביציאה זמנית מא"י שרי **לכל צורך** [לכל מצוה ואף לצורך רשות] כך עולה לביאורינו בתוס', ומצינו דעה כזו בשלטי גיבורים רפ"ג דשבועות שכ' **"שהציאה**

מא"י ע"מ לשוב אינה עבירה דהעיקר תלוי בדירה [וראה לקמן דעת הרמב"ם שחולק על זה ומחמיר]. ב] להשתקע בחו"ל לתוס': אסור אף לת"ת ולנישואין, ולמהרי"ט שרי לצורך ב' המצוות הנ"ל. ג] **לכהן** שבנוסף לאיסור הכללי יש גם **איסור טומאה** ביציאה לחו"ל, גם יציאה **זמנית** אסורה אלא א"כ יוצא לצורך המצות הנ"ל המזכרות בגמ', ולדעת השאילתות לצורך כל מצוה. **והנה** בפלוגתא זו בין תוס' לשאילתות מצינו שנחלקו האחרונים בדעת הכרעת השו"ע [יור"ד סי' שעב] דהפת"ת [אעה"ז סי' יד סק"ד] כתב דהשו"ע פסק כשאילתות ואילו האגר"מ [חיו"ד סי' רמט] כתב שדיוק לשון השו"ע כתוס'. **וראוי לידע** שי"א שהיום יש להקל לכהנים לצאת לחו"ל. עי' גליון רעק"א יור"ד סי' שסט, אכן הפתחי תשובה [שם אות ה] כתב שגם היום נוהג איסור טומאת חו"ל לכהנים, וכ"כ המנ"ח [מצוה רסג] וצ"ע בזה הכרעת הפוסקים.

ז

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם הביא סוגייתו גם בהל' מלכים [פ"ה ה"ט] וגם בהל' אבל [פ"ג הי"ד], ונראה שהבין שהיתר דסוגייתו לפו"ר ות"ת הוא בין **לאיסור הכללי** ובין לדין **טומאת כהן**. אך נראה ממנו שהוא מחלק ביניהם: דלגבי האיסור הכללי ביציאה לחו"ל מתיר רק לת"ת ולפו"ר ולא לשאר מצוות. ואילו בדין טומאה דד"ס שיש ביציאה לחו"ל מתיר הרמב"ם לכהן לצורך כל מצוה, [שכן הדגיש "מותר לכהן להטמא לדבר מצוה כגון כו" מה שלא כתב בהל'

מלכים, ועמד בזה בס' עינים למשפט במס' ברכות. וכנראה ס"ל דטומאה קילא שכן מותר גם להיטמא לקבל מלך גוי ולכבוד הבריות, ולכך שרי לכל מצוה ואכמ"ל ועי' מש"כ בספר עבודת משא על רמב"ם הל' אבלות].

והנה הרמב"ם מדגיש [בהל' מלכים פ"ה ה"ט] אסור לצאת מא"י אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מהעכו"ם **ויחזור לארץ**, היינו שכל ההיתר בסוגיא לצאת לחו"ל אף למצוות אלו זהו רק ביציאה ארעית, אבל ישיבה בחו"ל באופן קבע אסורה בכל מקרה. מבואר א"כ שנחלקו הראשונים בשאלה זו האם שרי לצאת לחו"ל יציאה ארעית לכל צורך או רק למצוות מסוימות, דהתוס' והש"ג [והמהרי"ט] מתירים לכל צורך, ואילו הרמב"ם מחמיר ששרי לת"ת ופו"ר בלבד. וצריך לידע מה ביאור מחלוקתם.

ח

ב' טעמים לאיסור יציאה מא"י

ביאור סוגיית הגמ' במו"ק

ונראה דבעיקר האיסור לצאת מא"י לחו"ל י"ל ב' טעמים: א] דיש מצוה לדור בא"י וע"י שיוצא לחו"ל הריהו מפקיע מעצמו מצוה זו. ב] דמפקיע את עצמו ממצוות התלויות בא"י [ועי' לשון רשב"ם [ב"ב צא, א] שהאיסור משום "דמפקיע עצמו ממצות דא"י], ונראה דבשאלה זו תלוי מחלוקת הראשונים ביציאה ארעית לחו"ל דאם האיסור מה שמפקיע עצמו מדיוורין בא"י, א"כ אין לאסור כלל ביציאה עראית

דבזה לא מפקיע עצמו משם דייר בא"י
[וכשם שכל מי שיוצא חוץ לביתו נחשב
עדיין "דר" בביתו דרך הדרך של ב"א
להיות באופן ארעי חוץ לביתו, והכי נמי
דייר בארץ מסויימת דרכו גם לצאת באופן
ארעי ממקומו למק"א ועדיין נחשב דייר
בארצו. ונימוק זה באמת הם דבריו של
השלטי גיבורים המובא לעיל שכתב:
"שהיציאה מא"י ע"מ לשוב אינה עבירה
דהעיקר תלוי בדירה", היינו דלא הפקיע
עצמו בכך מהיות דייר בא"י. אכן אי נימא
דהאיסור משום שמפקיע עצמו ממצות
התלויות בא"י יש אולי מקום לומר דאף
בדרך ארעי אסור דאף זמן זה בכלל הפקעה,
וצ"ע.

ונראה ששורשי מחלוקת הראשונים הנ"ל
[אם יש איסור ביציאה ארעית
לחו"ל] מגיעים לסוגית הגמ' [מו"ק רפ"ג]
בהא דאמרין במשנה [יג, ב] התם שהבא
ממדה"י מגלח, הביאו בגמ' [יד, א] דברי
ר"י: **הבא ממדה"י לא יגלח מפני שיצא
שלא ברשות**, אמר רבא: לשוט לכו"ע אסור,
למזונות לכו"ע מותר לא נחלקו אלא
להרווחא. ויעו"ש ברש"י ותוס' שלא פירשו
הסוגיא בנידון איסור יציאה מא"י לחו"ל
[אלא בסתם שיצא ממקום למקום לצרכים
שונים] אכן במאירי והריטב"א שם [ועוד
ראשונים] פירשו דמש"כ בגמ' שיצא "שלא
ברשות" היינו באיסור יציאה מא"י לחו"ל.
ולדרכם כתבו: שאם יצא מא"י לחו"ל לשוט
ושלא לשום איזה צורך אסור לצאת, ולצורך
סחורה או למזונות שרי, ובמאירי הוסיף
שגם "לאיזה צורך שהוא שרי" [רק שלא

תהיה היציאה לצורך טיול גרידא שזה
אסור].

ונראה דתוס' [ורש"י] שלא פירשו כדברי
המאירי והריטב"א ודעימיה דדברי
הסוגיא "ביציאה שלא רשות" איירי באיסור
יציאה לחו"ל משום דלשיטתם במסכת ע"ז
[וכמו שביארנו לעיל דבריהם] הנה אין איסור
כלל לצאת לחו"ל יציאת ארעית [שאירי בה
בסוגיא דמו"ק] ואיך נחשיב יציאה זו
ל"יציאה שלא ברשות" היינו באיסור, וכן
לא שייכא בהא פלוגתא אם שרי לצורך
הרווחה דאף לכל צורך מותר, ולכך לא יכלו
לפרש סוגיין דמו"ק באיסור יציאה לחו"ל
אלא בסתמא. ואמנם הרמב"ם שפסק דיש
איסור יציאה לחו"ל אפילו יציאה עראית
[ולא הותר אלא לת"ת ופו"ר] ודאי דפירש
סוגיא דמו"ק כריטב"א ומאירי דהאי
"יציאה שלא ברשות" היינו באיסור יציאה
לחו"ל אף בדרך ארעי.

ט

שיטת המג"א

במג"א [סי' תקלא סק"ז] נראה שהבין שלכל
מצוה שרי לצאת לחו"ל [ביציאה
ארעית] אבל לא לדבר הרשות, עי"ש
בדבריו. ולכאורה דבריו אינם מכוונים לשום
שיטה שהזכרנו לעיל. דלתוס' בע"ז כפי
שביארנו הנה לדידם אין איסור כלל ביציאה
ארעית ואף לדבר רשות שרי וכן לדעת
הש"ג והמהרי"ט. ואילו לרמב"ם ההיתר רק
לת"ת ופו"ר שרק אותם הזכיר בדבריו [ולא
כ' וכן לעוד מצוות וכמו שהבאנו לעיל סק"ז]
דיוק זה בלשוננו ולא לשאר מצוות, ואילו

למאירי שמקל יותר הנה לכל צורך שרי ולא דוקא לצורך מצוה, ולכן צ"ב דברי המג"א. ואולי למד ברמב"ם דכשם שלדין טומאת כהן ס"ל לרמב"ם דההיתר לכל מצוה הכי נמי בדין האיסור הכללי שרי לכל מצוה, ועי' מש"כ בזה בס' עבודת משא קמא על רמב"ם [הל' מלכים פ"ה ה"ט עמ' תקמה].

עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתיו וגו' [כו, ה]

בגמ' [יומא כח, ב] איתא דקיים א"א כה"ת אפי' עירובי תבשילין, וכתב שם בתו"י לא ידע רבי אמאי נקט הך מצוה ביחוד [ויש שכ' שצריך לגרוס עירובי תחומין וזה נרמז במש"כ במקרא **עקב** שענינו הליכה עי' מהרצ"ח בשם הגר"א] ובשם מהרש"ם מברזן כתבו לבאר עפי"ד הגמ' [פסחים מו וביצה כא]: "האופה מיו"ט לחול רבה אמר אינו לוקה הואיל ואי אקלעו ליה אורחים חזי ליה". והק' תוס' שם א"כ בטלה כל מלאכת שבת הואיל וחזי לחולה

שיש בו סכנה ותירצו דלא שכיח כלל, ועפי"ז כתבו הפוסקים שבזמנינו שלא שכיחי אורחים לא אמרי' הואיל, ונמצא כל הצורך בעירוב תבשילין הוא משום דלא שכיחי אורחים אבל א"א ששכיחי אצלו אורחים לא היה נצרך לעירוב תבשילין כדי לבשל מיו"ט לשבת דאצלו איכא דין הואיל ואי חזי לאורחים כנ"ל ועי' חידשו חז"ל ואמרו מעלת א"א דמ"מ נהג לערב עירוב זה מפני שרצה לקיים כל דיני תורה שבע"פ ודפח"ח וש"י.

ויקרא אבימלך ליצחק ויאמר אך הנה אשתך היא ואיך אמרת אחותי היא, ויאמר אליו כו' ויאמר אבימלך מה זאת עשית לנו כמעט שכב כו' [כו, ט]

נראה דב' טענות היה לאבימלך א' לאחר שאמר יצחק שהיא אחותו והדבר התפרסם כן איך א"כ התנהג עימה כמנהג אישות כדכתיב "וישקף בעד החלון והנה מצחק" כו' והא יש בזה משום איסור דשויה נפשה חתיכה דאיסורא, ועי' ענה יצחק שיש לו אמתלא לטענתו. [וכידוע שהרמ"א

בשו"ת שלו [סי' ב] הוכיח מעצם מה שיצחק שימש עם רבקה אחר שטען שהיא אחותו דכיון שהם יודעים שהם מותרים שרי]. ב' אח"כ טען אבימלך טענה שניה דאיך אמר כן והלא יכל להכשיל את האחרים שיחטאו עימה. ועי' לא ענה יצחק כלום.

כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם [כו, ט]

כתב 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 אברהם מלתת את אחותו לאשה למלך
ואדרבא 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 הלא גזל, כדברי הגמ'
[סנהדרין נו, א] וב"נ מצווין על הגזל וא"כ אין
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
הוא רק כשהיא פנויה ולא כשהיא אשת איש
עי"ש בחידושינו [ועי' מש"כ לעיל בפרשת לך
לך יב, יז], וא"כ כאשר אומר אבימלך שעד
עתה בחושבם שהיא אחותו היה זה מכשול
ומעתה אין זה מכשול בהכרח דקאי עליו
עצמו וכמש"נ.

ויצו אבימלך הנוגע באיש הזה ובאשתו מות ימות [כו, יא]

מה מזכיר שלא יגעו באיש העיקר שלא יגע
באשתו? ואולי הפי' שלא יהרגוהו כדי
ליקח את אשתו.

וירא אליו ה' בלילה ויאמר אנכי אלקי אברהם אביך [כו, כד]

כתב בעל הטורים: ולא כתב 'ה' אלקים'
כאשר כתב באברהם ויעקב לפי
שנתיישר [יצחק] ביסורים בלי מדת רחמים
עכ"ל. וכנראה היינו מידתו מידת הגבורה
שהם דינים וכענין מצונו באור החיים [פ'
וישלח לה, כח] עה"פ "ויהיו ימי יצחק":
"טעם שלא הזכיר "חיים" ביצחק [ויהיו חיי
יצחק] כמנהג הכתוב באברהם ויעקב וגם
ביוסף הזכיר חיים דכתיב "ויחי יוסף", אולי

כי מהיות שנולד עד העקידה לא היתה לו
בת זוג, ואמרו חז"ל השרוי בלא אשה שרוי
בלא חיים ומעת העקידה אמרו שהתחילו
עיניו לכהות [ונחשב כמת], לזה לא הזכיר
אצלו לשון "חיים" [עכ"ד]. וראה תחילת
פרשת וישב עה"פ: "בארץ מגורי אביו" מה
שהבאנו שיעקב ביקש מידת הדין לעצמו
כמידת אביו.

**ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילון החיתי
ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה [כו, לד-לה]**

לא מצינו במקרא שיצחק מורה ומצווה
לעשו לא לשאת מבנות כנען [כדרך
שמצינו את אברהם מזהיר לאליעזר על
שידוכו של יצחק שלא יקח לו מבנות כנען]

וכדרך שיצחק מצווה ליעקב בסוף פרשתינו
ואף כאן כאשר עשו לוקח ב' נשים מבנות
חת והדבר היה למרת רוח להוריו לא מצאנו
במקרא שאומר יצחק לעשו כלום אע"פ

בקול אביו בענין שידוכין ועל כן מראש לא ציוה יצחק על כך את בנו עשו. ומה שציוה יצחק ליעקב על כך בסוף הפרשה כבר ביאר המש"ח [בפ' חיי שרה כד, ז] דלא היה בזה ציווי אלא תנאי לחלות ברכת אברהם שאם ירצה יעקב שיחול עליו הבטחת הארץ וכו' צריך לזהר שלא יקח אשה מבנות כנען עי"ש [ועיין בפרשת חיי שרה שהארכנו בענין זה של שקולי כבוד הורים במציאת בן זוג].

שעשו נהג בכבוד אביו בהפלגה רבה כדברי חז"ל, כך שאם יצחק היה אומר לו לא לשאתם ודאי היה שומע בקולו ואכן מבואר במפורש בסוף הפרשה "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו וילך עשו אל ישמעאל ויקח", אלמא הספיק לו בדיעה שאביו לא מרוצה מבנות כנען לשמוע בקולו וא"כ יקשה למה לא ציוהו יצחק על כך במפורש? ובפשטות נראה מכאן ראייה למש"כ הפוסקים דאין הבן מחוייב לשמוע

ויהי כי זקן יצחק ותבהין עיניו מראות [כז, א]

ד"ה זקן ביתן] דבא ליישב דברי הרמב"ם [בפיה"מ ברכות] שכתב דרבי אלעזר בן עזריה מרוב עמל התורה הפך זקנו ללבן, ולכאורה זה היפך דברי הגמ' ברכות שהיה זה נס מיוחד כדי שיוכל להתמנות לנשיא? והסביר כך: בדרך הטבע אמנם היה ראוי זקנם של חכמי ישראל להלבין מרוב עיונם וחולשת כוחם, אולם בהשגחת ה' נותן התורה לא כהתה עינם ולא נס ליחס של לומדי התורה כי שומר מצוה לא ירא רע וקווי ה' יחליפו כח ואמנם דבר זה הוא בהשגחה מיוחדת עי"ה הקב"ה לחכמי התורה, ועל זה אומרים חז"ל דלרבי אלעזר בן עזריה כאשר הקב"ה שיתמנה לנשיא לא עשה הקב"ה נס זה ונשאר אצלו המצב הטבעי שעמלו הרב בתורה הלבין את זקנו ועולים יפה דברי הגמ' עם דברי הרמב"ם עכ"ד הנפלאים של החת"ס.

מעתה נבין היטב גם אצל האבות הק' הנה מהיותם יושבים בשיבה ועמלים

רש"י הביא כמה טעמים למה כהו עיניו, וכן בגמ' [מגילה כח, א] אמרו משום דהסתכל בעשו הרשע. וצ"ע הרי מהאי קרא דרשו חז"ל ביומא כח דמעולם לא פסקה ישיבה מאבותינו [שנאמר אצל אברהם ואברהם זקן בא בימים וביצחק האי קרא שלנו וכן ביעקב כתיב ועיני יעקב כבדו מזוקן] ופי' הריטב"א ביומא דחז"ל הסבירו האי קרא דמעמל התורה של האבות שלא פסקה ישיבה מהם כהו עיניהם, וא"כ לכאורה דברי מאמר חז"ל ביומא [שכהו מעמל התורה] סותר מאמרם במגילה שכהו עיני יצחק משום שהסתכל בעשיו, ועוד טעמים שהביא רש"י כאן? ועוד שטעם חז"ל כאן גבי יצחק [שהסתכל בעשו ועוד טעמים] לא יסבירו מה שכבדו עיני יעקב [בלי טעם דעמל התורה].

ונראה דב' דברי חז"ל מתאימים ומשלימים זא"ז, וזהו עפ"י דהחת"ס בספרו עה"ת [תורת משה פ' חיי שרה

בתורה היתה צריכה הזקנה לקפוץ עליהם ועיניהם היו צריכים להיות כהים וכבדים בראייתם אלא שודאי מהיות ברכת ה' והשגחתו עליהם לטובה ודאי לא היו עיניהם כהות משום עמלם בתורה [ובפרט שאמרו חז"ל בספ"ק דב"ב שהאבות הטעימן ה' מעין עוה"ב ומסתמא גם בריאות הגוף לעבודתו ית' בכלל ברכה זו, ועי' משנה [סוף קידושין] התורה אינו כן נותנת לו אחריית ותקוה בזקנותו, וכן אומר באברהם אבינו ואברהם זקן וה' ברך אותו בכל].

ומעתה אתי שפיר ב' מימרות חז"ל, דבימא אמרו דמהיותם עמילים בתורה הרי מבחינה טבעית היתה הזקנה קופצת עליהם וכהים בעיניהם ואמנם ודאי שלא כן היה הדבר וקווי ה' יחליפו כח, ואכן אצל אברהם אבינו אף שזקן בימים ועמל בתורה מ"מ לא כהו עיניו [דלא אשכחן בקרא אצלו שכהו עיניו] בהשגחת ה' המיוחדת עליו ומה שאצל יצחק מצינו במקרא שחזר אצלו מצב הטבעי שכהו עיניו [שעמל התורה מכהה העינים כנזכר] ולא יכל לזהות את בניו זהו מסיבה מיוחדת כמו שאמרו חז"ל במגילה משום דהסתכל בעשו הרשע או שאר טעמים שהובא ברש"י. [וכל זה מסיבות ההשגחה שתהיה הברכה ליעקב

בטעות כמו שהרחיב הנצי"ב [בהרחב דבר כז, א], וגם אצל יעקב צ"ל כן דאף שמהשגחת הקב"ה עליו היה צריך להיות שלא יכהו עינו גם בזקנותו על אף עמלו הרב בתורה הנה מאיזה טעם בהשגחה מיוחדת גרם לו שיחזור על טבע עמל התורה ויכבדו עיניו מזוקן כמו שנתבאר].

*

ובילדותי פירשתי כעין זה ע"ד הדרוש והצחות. דהנה בפסוק מבואר שבהיותו זקן כהו עיני יצחק ומהו זה שחיפשו חז"ל טעמים אחרים? אלא די ש כמה פעולות שסגולתם הרוחנית שלא יכהו עיני אדם כמו שכ' לאחוזו הציצית ע"ג העינים בקוראו שמע [עי' באר היטב על השו"ע סי' כד אות ב]: נמצא בשם הקדמונים שכל המעביר ציצית על עינו כשקורא פרשת ציצית יהא מובטח שלא יבוא לידי סימוי עינים], דזה מועיל לזה וכדומה ובודאי שליצחק אבינו היו סגולות אלו ועוד אחרים שלא יכהו עיניו וא"כ קשה איך כהו עיניו בזקנותו? וע"ז אמרו חז"ל דהיה בזה השפעות של עשן ע"ז ועוד שהם מסירים את ההגנה הרוחנית של המעשים המסוגלים שלא יכהו עיניו וממילא חזר לטבעו שבהיותו זקן כהו עיניו].

ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי [כז, ד]

ולא הזכירה מילים אלו "כאשר אהבתי"? דיצחק מדבר לעשו כהבנתו שאוכל להנאתו בלבד, אבל רבקה מכירה את יצחק שאוכל לש"ש ולא אמרה מילים אלו כאשר אהבתי.

כשיצחק מדבר עם עשו אומר לו: "ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי". ואילו בפסוק [ז] כשרבקה מעבירה ליעקב דבר יצחק לעשו כתיב "עשה לי מטעמים"

ואברככה לפני ה' לפני מותי [כו, ז]

שם: "לפני מותו שבעת אשר יגיע העת אשר יאסף אל עמיו תוסף רוחו וכוחו", ולפי"ז "לפני ה'" שכתוב כאן מתפרש שנפשו של הצדיק בעת ההיא קרובה ביותר ודבוקה בהשם וממילא הברכה היא במעלה גדולה [ורש"י פי' לפני ה' ברשותו].

כתב המשך חכמה שכיון שיצחק נולד בפסח סבר שהגיע יום מותו שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. [עכ"ד], ומצינו שברכת הצדיק לפני מותו מעלה גדולה יש לה כמו שכתוב אצל משה רבינו ע"ה בפ' וזאת הברכה "אשר ברך משה.. לפני מותו", וכלשון האור החיים

שמע בקלי לאשר אנכי מצוה אותך [כו, ח]

נאמרה נבואה להאמר לאחרים רק לנביא עצמו נאמרה, ולכן לא יכלה לצוות ליצחק לברך את יעקב ע"פ מה שידעה בנבואה שיעקב צריך להתברך והוצרכה לעשות זאת בערמה.

נאמר לה בנבואה שיעקב צריך להתברך וכמש"כ בתרגום אונקלוס בפסוק יג "עלי אתאמר בנבואה" כו' ומ"מ לא אמרה זאת הנבואה ליצחק וזהו כדברי הרמב"ם במורה שהבאנו כ"פ שעד נבואת מרע"ה לא

סימן עג

הלבשת בגדי החמודות ליעקב

ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות [כו, טו]

ושמעתי ביאור נחמד עפ"י הקדמה אחת מבעל הקדושת לוי שכתב על מה שנאמר [בפ' חיי שרה כד, כ]: "ותמהר ותער כדה אל השוקת ותרחץ עוד אל הבאר לשאוב ותשאב לכל גמליו", ולכאורה קשה למה היתה צריכה לשאוב מים לצורך אליעזר וגמליו, והרי אמרו חז"ל שאליעזר ראה שהמים עלו לקראתה ואינה צריכה א"כ לשאוב המים? וביאר הקדושת לוי דהן אמנם שתמיד בזכותה עלו לה המים ולא

א[פירש"י] "בגדי החמודות": "על שם שחמד אותן עשו מן נמרוד", והנה איתא במדרשים שבגדים אלו היו בגדי ציד ירושה מאדם הראשון שהיו החיות מתקרבות למי שלבשם, משום שהיה מצוייר על הבגדים ציורי חיות, ואם כן יש לתמוה עתה שעשו מתבקש על ידי אביו "הביאה לי ציד ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי" למה לא לבש עשו את בגדי הציד האלו והניחם אצל אמו?

היתה צריכה לשאוב אבל עתה שהלכה לעשות מצות חסד עם אליעזר וגמליו לא עלו לה המים כי למצוה צריך האדם לטרוח עכ"ד הקדוש"ל, וכן אצלינו כאשר עשו הלך לצוד לצרכיו לבש את בגדיו החמודות

שהיו לו לעזר בצידי אכן כאן שאני שהרי הלך לקיים מצות כבוד אב [וכבר אמרו חז"ל שעשו היה זהיר ומהדר מאוד בכבוד אביו] ולצורך המצוה רצה לטרוח במו ידיו ולא להעזר בבגדי הצידי שלו, וש"י.

ותלבש את יעקב בנה הקטן ואת עורות גדיי העיזים הלבישה על ידיו ועל חלקת צואריו [כז, טו-טז]

ב] בפשטות מבואר דמה שהלבישתו עורות על ידיו ועל צואריו, זה כדי שלא יתפס יעקב אם ימושו אביו, אבל מה שהלבישתו את בגדי החמודות של עשו אינו משום ענין זה [דלא ימושו אלא בידיו ובצוארו], וא"כ אינו מובן למה בכלל הלבישתו את בגדי עשו החמודות? [והרשב"ם כתב: "דבבגדים אלו היה עשו עובד את אביו בשעת האכילה", אמנם אינו מסביר מה יש בזה להלבשתם ליעקב הכא, ובאמת שהתוס' עה"ת העירו כענין דלמה הלבישתם ליעקב] וכן אינו מובן מה שהיא צריכה להלבישו האם לא יכל ללבוש לבד?

ואמנם כוונה עמוקה היתה לרבקה במעשה זה דבגדי החמודות הללו היו סמל הבכורה והשררה ומי שהוא הבכור לבשם, ובירושלמי [מגילה פ"א ה"א יד, ב בדפי הירושלמי] איתא: דקודם שהוקם המשכן עבודת הקרבנות היתה בבכורים ודריש האי קרא בגדי עשו החמודות שהיה [עשו] משמש [בהן] בכהונה גדולה עכ"ל. וכ"כ ברמב"ם [פיה"מ סוף זבחים] כתב דעבודה בבכורות היתה מתחילת האנושות.

ורבקה שנצטוה בנבואה לעשות ערמה זו ידעה נכונה שיעקב הוא הבכור האמיתי והראתה כאן שיעקב הוא הבכור וקנייתו מעשו חלה ותקפה כדין, ולכך הלבישתו קודם מעשה זה בבגדי עשו להכתירו בשררת הבכורה.

וכבר מצינו הרבה בתנ"ך שדרך המתמנים בשררה שהלבישו אותם בבגד השררה והארכנו בזה לעיל [בפ' בראשית ג, כא] עה"פ: "ויעש אלקים כותנות עור וילבישם" עיש"ה. [ויעו' כאן בפ' רבי יוסף בכור שור שכתב שהלבישתו בגדי שררה לפי שהולך לקבל שררה עכ"ל והיינו דנתברך גביר לאחיו].

ג] ראיתי מביאים שהגרי"ז ז"ל שאל איך לקחה רבקה את בגדי עשו ונתנה ליעקב שישתמש בהם והלא הוי שואל שלא מדעת שהוא גזולן וב"נ ג"כ אסור בגזל? [וכבר העיר זאת בחי' חת"ס עה"ת פרשת כי תצא] ובשם בעל הקה"י אמרו לתרץ דב"נ מוזהר רק על גזל ממש בצורת חטיפה ואינו מוזהר בגזילה מעין זה ששואל שלא מדעת או גזול ע"מ להחזיר ואכמ"ל.

אבל לפי דברינו נראה דבאמת בגדי החמודות הללו היו שייכים למי שהשררה בידו ולמי שהוא בכור כדין, ובתחילה היו שייכים לאדם הראשון וממנו לאברהם אבינו שנתכנהו לעבודת הקרבנות כד' חז"ל במדרשים. ועשו לפי טעותו שחשב שהוא עדיין בכיהונו לקח אלו הבגדים וחשבם לשלו, ועל כן עתה כאשר רבקה נצטוותה ע"פ הגבורה לקיים את כהונת יעקב ולברכו באה בבגדים אלו להעמיד שררת בכורתו בידו ולהורות בלבישתן ליעקב שבגדים אלו אכן שייכים הם לו כיון שהוא הבכור ע"פ דין. [שו"ר לאחר זמן כעין זה בכתבי רש"ד וואלקין ז"ל].

קום נא שבה [כו, יט]

פירש"י: "קום נא שבה" הוא מלשון מיסב על השולחן, והיינו 'קום נא' ממקומך 'ושבה' הסב לסעודה אצל השולחן.

בס' נחלת בנימין פי' דרש"י אלו עפ"י דרש"י לעיל [כו, ט] עה"פ: "וקח לי משם שני גדיי עזים" שפסח היה האחד הקריב לפסחו והאחד עשה מטעמים, וקרבן פסח טעון הסיבה ומהו הסיבה כתב רש"י [ריש ערבי פסחים]: "עד שיסב כדרך בני חורין במיטה ועל השולחן זכר לחירות" [הרי דהסיבה היא על השולחן וכן דייק בל' רש"י שם הגר"ח], וזהו שאמר יעקב ליצחק קום נא שבה להיסב על השולחן לקיים דין ק"פ

ד' ויעוי' בתרגום יונתן ב"ע [פ' ויחי] עה"פ: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" שכתב: "הנה נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך לבושו של אדה"ר שלקחו מיד נמרוד הרשע ונתנו ליצחק שנתנו לעשו ואני לקחתי ממנו לא בחרבי ולא בקשתי אלא בצדקתי ובמעשי הטובים" ע"כ. והיינו כמש"נ דמי שהוא הבכור זוכה בבגד זה מדינא ויעקב שקנה הבכורה והסכימה אמו בשם הנבואה על כך זכה בבגד זה מדינא.

ומיהו בזוהר [משפטים ח"ב קיב, ב] כתב, דאכן ה' קפידא על לקיחת יעקב את בגדי חמודות דעשו ללא רשותו ולכן יש אחיזת השדים בבגדי ת"ח כמבואר [ברכותו, א]

כדינו, ומשא"כ אצל עשו לא אמר כן לאביו שכן לא הביא לו קרבן, עכ"ד. **ויש** להוסיף עוד, שכיון דזה היה קרבן הנה צריך לשבת ולאוכלו מדין "למשחה" דרך גדולה, ובתוס' [יומא כה, א ד"ה אין] כתב דבעי בישיבה מדין למשחה, [ואח"כ ראיתי שמביאים כן בשם הגרי"ז].

ובעיקר הדבר אם בעי למשחה בק"פ עי' ברש"י [פסחים פו, א] שכתב דגם בק"פ בעי למשחה וממילא י"ל ברש"י כנ"ל לשיטתו, אך בתוס' [זבחים עה, ב] כתב דדין למשחה נוהג רק באכילת מתנו"כ ולא באכילת בעלים, [וראה בענין זה: במנ"ח [מצוה ח] ובס' כוכב מיעקב [סי' כז]. וע"ע בס' ציונים לתורה [כלל יג] שדן אי ק"פ מצוה

להביא שמן ונראה ג"כ מיניה דס"ל דאין דין למשחה בק"פ] וע"ע בס' ע' פנים לתורה לר"י ענגיל [אות יא ד"ה באופן ג] דן אי למשחה לכתחילה או לעיכובא.

ויעש גם הוא מטעמים ויבא לאביו.. ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד [כו, לא-לג]

בתרגום יוב"ע כתב שיצחק הזדעזע כאשר שמע קול עשו וריח תבשילו עלה באפו כמו ריח של שריפת גהנום. יל"פ שהרגיש בזכות קדושתו שהציד הבא לפניו עתה ממאכ"א הוא כאשר כתב [היב"ע בפסוק לא] שהפעם הביא עשו לפניו מטעמי כלב, והרגיש בזה הריח כמו שריפת גהנום והזדעזע כששמע קול עשו הבא לפניו ורצה להכשילו במאכל"א והקב"ה לא מביא תקלה לצדיקים במידי דאכילה כדברי תוס' [גיטין ז], ולכך מיד אמר שמי שהביא האוכל הטהור מקודם ברוך יהיה שהרגיש ההבדל בין רוח הטהרה ששרה על אכילתו הקודמת לריח הטומאה הבא עתה לפניו. וזהו גם מה שתרגם היב"ע [בפסוק לז] "ולכה אפוא מה אעשה בני" ואזיל ותיטרד ממני [לך ותסור ממני] שלא רצה בקרבתו יותר לפי שרצה להכשילו במאכל"א ורק אחר בכייתו של עשו התרצה דסבר שמ"מ יש כאן חרטה ותשובה ויכול לברכו עכ"פ.

סימן עד

מה נכלל בברכת יצחק ליעקב

ויתן לך האלקים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירוש [כו, כח]

א] בפשטות היא ברכה גשמית בלבד, וכ"כ הבית הלוי כאן "דהרי כל הברכות הם רק על עניני עוה"ז משמני הארץ ודגן ותירוש" [עכ"ל] וכ"כ הספרנו מיד בהמשך. **ובדבריהם** מתפרש מה שיצחק כשחשב שאת עשו בנו הבכור הוא מברך לא הזכיר בברכתו אלא דברים גשמיים ולא רוחניים וכן לא ברכו בברכת הארץ שהיא ברכת אברהם? אלא שכן סבר יצחק שעשו בנו הבכור ראוי לברכה גשמית ויעקב ראוי לברכה הרוחנית, ורבקה סברה לא כן אלא שיעקב ראוי לברכות כולן, וכ"כ הספרנו כאן [בפסוק כט] דברכת יצחק זו כשחשב שהוא עשו "כי חשב יצחק שיהי' טוב ליעקב שתספיק לו נחלת א"י כדי שלא תטרוד נפשו מאוד בעניני גשמיים כו' מפני שידע יצחק שא"י ראוי ליעקב בלבד, לכן בזאת הברכה שחשב לברך את עשו לא הזכיר את ברכת אברהם ולא א"י כמו שהזכיר ליעקב וברכו עכ"ל].

ב] ואמנם ברמב"ן [בפרשתינו בפסוק ד] כתב לא כך וז"ל: היה בדעתו של יצחק לברך

את עשו שיזכה הוא בברכת אברהם לנחול את הארץ ולהיות הוא בעל הברית לאלוקים כי הוא הבכור" וכן מבואר ברשב"א [בשור"ת ח"א סימן קלד] וז"ל: מה שאמרו כל הדר בחו"ל כמי שאין לו אלוה, הוא לפי שא"י נקראת נחלת ה' והוא ית' נקרא אלוקי הארץ ומיוחדת לו ולא לשרי מעלה כו' ועיקר מצות התורה כולן בארץ הן עד כי כמה מצוות אין נוהגות כלל אלא בארץ, כמו שאמרו במדרש הציבי לך ציונים ועל כן כשבירך יצחק את יעקב שלא מדעתו ונתן לו את הברכות דכתיב ויתן לך האלקים מטל השמים וגו' מיד זכה יעקב בברכת אברהם היא ירושת הארץ ולא היה יכול ליתנה לעשו והוא אומרו ולך איפוא מה אעשה בני עכ"ל הרשב"א.

הרי מתבאר בדבריו דבברכה זו דמטל השמים ומשמני הארץ כולל גם ברכת ירושת הארץ ולדעתו ז"ל רק בזה מתבאר מה שאמר יצחק לעשו "ולכה איפוא מה אעשה בני" דאין לו אפשרות לתת לעשו את ברכת ירושת הארץ.

ג] אלא דדברי הרמב"ן והרשב"א צ"ב, א] היכן מרומזת ברכת ירושת הארץ בברכה שאמר לו "ויתן לך מטל השמים ומשמני הארץ"? וזה אפשר להסביר עפ"י מה שאמרו בגמ' [תענית י, א] א"י נבראת תחילה וכל העולם כולו נברא לבסוף שנאמר עד לא עשה ארץ וחוצות, עוד שם א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו וכל העולם כולו ע"י שליח שנאמר הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות, ומבואר דמילת "ארץ" קאי על א"י, וכ"כ רש"י שם [וכ"כ

מהרש"א שם כי הוא אלוקי הארץ והיא העיקר וע"כ נקראת סתם ארץ כי חפצו ורצונו בה], [וכן אמרו בגמ' [גיטין מז, א] עה"פ והארץ נתן לבני אדם דמכאן שיש קנין לגוי לחפור בא"י בורות, ש"מ דהארץ קאי [בעיקר] על א"י. ויש לדחות קצת דכונת הגמ' דהארץ כולל כל מקום בארץ כולל א"י], וע"כ המובן משמני הארץ היינו א"י שהיא עיקר הברכה והשפע וממנה ניתן לחו"ל.

ד] אך עדיין צ"ב דהלוא רק אח"כ בסוף הפרשה [כח, ד] כשמצווה יצחק ליעקב על איסור נשואין עם בנות כנען, נאמר ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתה לרשתך את ארץ מגוריך", משמע דלפני"כ לא ניתנה ליעקב ברכת ירושת הארץ? ולרשב"א שכבר זה מרומז בברכה ראשונה צ"ב למה הוצרך שוב יצחק לתת לו עתה מתנה זו דירושת הארץ?

ונראה דאמנם כבר ברכו בירושת א"י, ואילו אמירת יצחק בסוף הפרשה "ויתן לך ברכת אברהם" משמעותה הודעה ליעקב שעתה שנקבע בברכתו שיעקב הוא "זרעו" העיקרי ממילא ידע שלירושת א"י יש תנאי והיא גזירת השעבוד שנאמרה בברית בין הבתרים [וכ"כ שם המש"ח בסוף הפרשה עה"פ ויתן לך] וע"י מש"כ בריש פרשת ויצא בענין חלום יעקב.

ה] והנה בדומה לדברי הרשב"א שברכת מטל השמים ומשמני הארץ אינה סתם ברכה גשמית אלא כוללת היא אף ירושת הארץ כתב כאן ג"כ רבינו בחיי שברכות אלו כללו ברכות מקיפות מאוד, וז"ל [פסוק

לז]: "ולכה מה אפוא מה אעשה בני, הכתוב הזה יורה שיעקב נתברך בפסוק **"ויתן לך"** ברכה שלמה כוללת הגוף והנפש כי דגן ותירוש ומשמני הארץ הם בפשטן בברכת הגוף והם רומזים ג"כ בברכת הנפש שאילו היתה הכונה בדגן ותירוש של שבעת עממין בלבד מדוע יאמר ולכה אפוא מה אעשה בני, כי בודאי גם לעשו ברך בטל השמים ומשמני הארץ? אלא הכונה שברכו יצחק ליעקב ברכה כפולה בברכת הגוף והנפש ולא נשאר לעשו כלום" ע"כ.

[הנה קאמר דברכת מטל השמים ומשמני הארץ כוללת גם ברכות רוחניות, אמנם לא הזכיר להדיא שזה ברכת ירושת

א"י, אלא שלכאורה צ"ל ג"כ בדבריו כדברי הרשב"א שגם ברכת ירושת הארץ בכלל הברכה שקיבל יעקב, שכן ירושת א"י היא ברכה גשמית וגם רוחנית, וכן רק בגלל זה לא נשאר מה לברך לעשו ומתאים לומר לו לכה אפוא מה אעשה בני. וע"ע באוה"ח [פסוק כח] שכתב דתיבת "ויברכהו" היא ברכה רוחנית, "ויתן לך" וגו' היא ברכה גשמית. והגר"א בביאורו להגדה של פסח [בביאור הפיוט חד גדיא] כתב "כלל גדול אצלינו שכל הטובות שהיו ושיהיו עוד בעוה"ז ובעוה"ב את כולם ירשנו מאבותינו בעת שבירך יצחק את יעקב ולולי הברכות חיסרנו את הכל והיה לעשו".

וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו [כז, מא]

אפשר לבאר את המילים "על הברכה אשר ברכו אביו" בתרתי, או שקאי על יעקב שקיבל ברכה מאביו [במקומו], או שקאי על עשו עצמו שכעסו היה על ברכתו זו שלו שקיבל מאביו. [ושו"ר בפי' הרש"ר הירש עה"ת כאן שכתב ג"כ ספק זה ונטה לומר שעיקר כעסו היה על מה שנתברך הוא].

והנה עשו אומר [שם]: "יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב".

צ"ב אם האמין בברכת אביו מה יעזור לו שיהרג את יעקב? הרי הברכות של אביו ליעקב ניתנו כבר וגם אם יהרגו ברכות אלו שניתנו ליעקב א"א להחזירם לעשו? ולכן נראה דמה ששטם את יעקב ורצה להורגו לא היה זה על מה שיעקב קיבל

ברכה אלא על מה שעשו עצמו התברך "ואת אחיך תעבוד" וע"כ סבר שזה רק בחיי יעקב אבל בהורגו אותו לא יהיה בגזרת את אחיך תעבוד [ואולי יתקיים בו ממילא גם "ופרקת עולו מעליך"].

ואמנם באור החיים כתב [פסוק מב] "מתנחם לך ובוזה [שיהרוג אותך] תחזור לו הבכורה והברכה" עכ"ל, היינו דסבר עשו דהברכה היתה וחלה לבכור ולא לאדם [כיון דיצחק חשב כשבירך שהוא הבכור, וכ"כ בפי' חזקוני על הפסוק "גם ברוך יהיה" וז"ל: "שע"פ הדבור בירכתיו שהרי קנה הבכורה ממך ושורת הדין עשיתי" עכ"ל והיינו דהברכה חלה על מי שהוא הבכור] ובחייהם הוחלט כבר ע"י יצחק דיעקב הוא הבכור אבל אם ימות יעקב

תחזור הבכורה לעשו, ולפי דבריו מתפרשים
 דברי עשו כפשוטו "על הברכה אשר ברכו"
 היינו את יעקב ולפי"ז מה שחפץ להרוג את
 יעקב הוא כדי שיקבל גם את ברכת יעקב.
 [שו"ר בחזקוני שפירש וישטום עשו את
 יעקב על הברכה אשר ברכו היינו
 דקאי על הברכה שקיבל עשו על חרבך
 תחיה ועל סמך ברכה זו בטח להורגו עכ"ל].

ויהי לרבקה את דברי עשו בנה הגדול ותשלח ותקרא ליעקב בנה הקטן
 [כו, מב]

התורה מדגישה "הגדול" "הקטן" לומר
 דאף שהוכרע עתה שיעקב הוא
 הבכור מ"מ הוא קטן ועשו הגדול ויש חשש
 שעשו הגדול יהרע ליעקב הקטן וכן מוזכר
 למה אשכל גם שניכם [כו, מה]

כתב הרשב"ם: אם יהרוג אותך גם הוא
 יהרג על ידי גואלי הדם עכ"ל, וצ"ב
 איזה גואלי הדם יש ליעקב שיהרגו את עשו
 [ובשלמא איפכא כמש"כ רש"י "אם יהרוג
 יעקב את עשו" מובן "דבני עשו יהרגו את
 יעקב" כמש"כ רש"י, וי"ל מדין גואלי הדם,
 אבל כפי' הרשב"ם צ"ב דהא ליעקב לא היה
 בנים], ואולי הכונה ליצחק שמדין אבי יעקב
 ינהג בו דין גואל הדם ויבוא להרוג את עשו,
 א"נ י"ל דיצחק יכול להרוג את עשו אם
 יהרוג את יעקב כדין ב"נ שנהרג ללא
 התראה וע"י קרובים, כמבואר ברמב"ם [פ"ט
 מהל' מלכים]. אבל הרשב"ם שהזכיר דין
 גואל הדם דבריו מתפרשים רק כפירוש קמא
 שכתבנו, ולפי"ז אפשר להוסיף הסבר במה
 שאמר עשו "יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה
 את יעקב אחי" דחשש שמא אביו יהרגנו
 בהריגת יעקב מדין גואל הדם [ומאמו לא
 חשש]. [וקרוב לזה פירש החזקוני כאן
 שאמר ימות אביו ולא יולד עוד בן שינקום
 הריגת יעקב], ורש"י ורמב"ן פי' דחשש
 לצער אביו או חשש מקללתו].

ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה
 מבנות כנען קום לך פדנה ארם.. וקח לך אשה וקל שדי יברך אותך
 ויפרך וירבך והיית לקהל עמים ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך
 אתך לרשתך את ארץ מגריך אשר נתן אלקים לאברהם [כח, א-ד]

מבואר בסדר המקרא דקודם ציוה יצחק
 ליעקב לשאת אשה ממשפחתו
 ואח"כ מברכו ורק אחרי כן נותן לו ברכת
 אברהם. וע"כ יש לדקדק בלשון הפסוק

הפותח את הענין [פסוק א] שכתוב דיצחק קורא ליעקב למטרת "ויברך אותו ויצוהו" הקדים הכתוב הברכה לציווי מה שאינו כפי סדר הדברים המתואר בפסוקים אח"כ כאמור? ונראה דמכאן ראייה ברורה לדברים המאירים של רבנו המשך חכמה [שהבאנו לעיל כו, לד] שמבאר דבאמת לא יכול יצחק לצוות ליעקב איזה אשה לקחת ואיזו לא [דלגבי נישואין אינו חייב לשמוע בקול ההורים וכדברי מהרי"ק המובאים ברמ"א [הל' כבוד אב], והארכנו בזה באורך בפרשת חיי שרה עי"ש], אלא דיצחק נתן ליעקב את ברכתו ברכת נחלת אברהם רק בתנאי שישא

מבנות משפחתו ולא מבנות כנען [שאז אין זרעו מיוחס אחריו] עי"ש.

ונמצא לפי"ז דהעיקר בזה היה כאן הברכה ולא הציווי [שהרי אין הציווי מחייב כאמור דבענין נישואין אין תוקף למצות כבוד אב] אלא דהציווי היה **כתנאי** לברכה ולכן מקדימה כאן התורה בפסוק המגדיר את קריאת יצחק ליעקב את הברכה "ויברך אותו" לציווי "ויצוהו" שהוא התנאי לברכה **דהמטרה** שיצחק קרא כאן ליעקב היה לצורך הברכה אלא שהיה תנאי לחלות הברכה.

וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב ושלח אותו פדנה ארם לקחת לו משם אשה בברכו אותו ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען וישמע יעקב וגו' וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו וילך עשו ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם.. על נשיו לו לאשה [כח, ו-ט]

מבואר דעשו כאשר ראה שיעקב קיבל את ברכת אביו [פסוקים ג-ד] בתנאי שלא יקח מבנות כנען עשה כן עשו בעקבותיו לשאת מבנות משפחתו [ועירש"י וע"ע במש"ח חיי שרה כד, ז מה שהסביר את פסוק ו כאן כנזכר שעשו הבין שברכה זו היא בתנאי שלא יקח מבנות כנען וכנ"ל].

דאינו מתייחס אחריו] אבל אם ישא מבנות ישמעאל עליהם יחול ברכה זו [וכ"כ כאן האור החיים בסוף הפרשה ומסביר שהתורה גילתה רשעות עשו בזה שלא הפריע לו בעצם רשעות הכנענים ולכן לא גירש נשותיו הכנעניות].

ונראה ברור שכונת עשו במעשה נישואיו עם בת ישמעאל לא היה רק למצוא חן בעיני אביו אלא **שרצה שיחולו הברכות הללו** [שבפסוקים ג-ד] עליו וחשב שאזהרת יצחק לא לשאת מבנות כנען פירושו שעל זרע כנען לא יחול ברכת אברהם [וכנ"ל]

וכ"כ חזקוני: "אמר עשו בברכות האחרונות נתן יצחק ליעקב את ארץ כנען שנתנה לאברהם וציוה לו לקחת אשה ממשפחתו ומה שנשאתי מבנות כנען הפסיק ממני ארץ כנען הלך ולקח בת ישמעאל אמר שמא מעתה אזכה לנחלת אברהם".

אלא דצ"ב מה יועיל לעשו מה שישא מבנות ישמעאל ואיך יחול עליו ברכת יצחק זו והרי כבר קיבל יעקב את ברכת אברהם כמבואר [פסוק ד]: "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתה את ארץ מגורייך", ולא מסתבר שיצחק יברך שוב את עשו בברכות אלו ואף שתיכנן להרוג את יעקב כך שלא יוכל זה לשאת מבנות משפחתו ולא יקיים התנאי שאמר לו אביו לשאת אשה מ"מ מה יועיל זה לעשו הא סו"ס נתברך בזה יעקב? ונראה דסבר עשו דדבר יצחק ליעקב הוא **מציאות** שאם ישא מבנות משפחתו תחול עליו ברכה זו, ועל כן אם ישא עשו ג"כ מבנות משפחתו תחול על עשו ג"כ ברכה זו.

עוד י"ל, דסבר עשו דמה שאמר יצחק לעשו אחר שברך את יעקב לעיל [כו, מ] "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צואריך", ענינו הוא ג"כ דאם יהיה מצב שלא יחולו הברכות על יעקב ממילא יחולו על עשו [וכבר הבאנו לעיל דכן כתב האור החיים בפסוק מב שחשב שבהורגו את יעקב יחולו הבכורה והברכה עליו עכ"ל, והיינו דחלות הברכה היתה על הבכור כיון דיצחק כשבירך חשב שמברך את הבכור אלא

דיעקב זכה בברכה כיון דיצחק הסכים על המכירה, ואמנם אם ייהרג יעקב תחזור הבכורה וממילא הברכה אליו ולקבלת הברכה צריך הוא לקיים את התנאי לשאת מזרע כשר ועל כן נשא את בת ישמעאל וסבר שעתה בהיותו נשוי לה יחולו הברכות אחר שיהרוג את יעקב.

ואולי יש להוסיף הסבר ולהמתיק הדברים עפ"י מ שכתב הגר"ז עה"ת [פ' תולדות] עה"פ: "ויקרא יצחק וגו'", דאצל אברהם בנו יצחק מעיקרא היה נחשב זרעו ממשיכו וישמעאל הופקע מעיקרא מהיות זרעו, משא"כ אצל יעקב ועשו היו שניהם ראויים בשוה אלא דיעקב נבחר עתה בברכותיו של יצחק להיות זרעו ממשיכו [עכ"ד] ואשר ע"כ קסבר עשו דכל בחירה זו חלה רק כשישנם שניהם אבל במיתת יעקב שוב יחול עליו שם זרעו של יצחק].

וזה מאפיין את דרכו המיוחדת של עשו שבשביל דבר רוחני כבכורה ובכורה מוכן הוא להרוג.. וכבר מצינו כן בקין שברכו על דברים רוחניים כבית המקדש ועוד דברים רוחניים המוזכרים שם במ"ר מוכן הוא להרוג את אחיו].

פרשת ויצא

סימן עה

ביאור תוכן מחזה סולם יעקב

ויחלום והנה סולם מצב ארצה.. והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו, והנה ה' נצב עליו ויאמר, אני ה' אלוקי אברהם אביך ואלוקי יצחק הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך והיה זרעך כעפר הארץ [כח, יב-יד]

תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" והסביר זאת מרן הגרי"ז ז"ל [בספרו עה"ת ר"פ לך לך] שלא היתה זאת סתם נבואה על העתיד רק היה זה מתנאי הברית שע"מ כן נכרתה הברית על ירושת א"י שלא יזכו לה אלא ע"י שיהיו זרעו של אברהם גרים בארץ לא להם ועבדום וענו אותם וגו' וזהו שהקדים לו הקב"ה לאברהם את זאת קודם כריתת הברית שידע ויקבל ע"ע גזירת הגלות כי הברית היא פעולה משני הצדדים וצריכים לדעת ולקבל את כל תנאי הברית, וכך מבואר בפירש"י [פ' חוקת] עה"פ: "כה אמר אחיך ישראל" עי"ש. ודברי הגרי"ז הם קילורין לעינים [וכן ע"ע בדברי הגרי"ז בפרשת חיי שרה עה"פ "אלה הם בני ישמעאל ואלה שמתם בחצריהם"].

והנה כריתת הברית של הקב"ה עם אברהם על ירושת הארץ היה בינו לזרעו של אברהם, ואמנם מי נחשב זרעו של אברהם אם הוא יעקב או עשו היה הדבר תלוי ועומד עד שעת הברכות שבירך יצחק את

ונראה ביאור תוכן מחזה זה ותוכן התגלות דבר הקב"ה אליו, עפ"י מה דאמרו במדרש רבה כאן [פרשה סח אות יג] ריב"ל פתר האי קרייה בגלות דהראה לו במחזה סולם זה **שרי ארבע מלכויות** ששעבדו את ישראל במהלך הגלות.

[ואף] שבכרית בין הבתרים לא הוזכר אלא עיני מצרים מ"מ איתא במדרש דכיון שלא היו ת"ת שנה במצרים רק רד"ו באו אח"כ שאר גלויות להשלים הזמן]

וכן כתב הרמב"ם [בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ג]: "כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו **והוא היה משל למלכויות ושיעבודן**".

ויש להבין למה הכא הראה הקב"ה ליעקב את העתיד של גלות ישראל ושיעבודן ביד המלכויות?

ונראה דמצינו בברית בין הבתרים כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם לתת לו ולזרעו את א"י לירושה אמר לו "ידע

בניו, והדבר הוכרע בעת שבירך יצחק את יעקב ואמר לו "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגורייך אשר נתן אלוקים לאברהם" [סוף פרשת תולדות], וכמש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"ז] יצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך ולזרעך מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה.

וכאשר יצחק אמר ליעקב ויתן לך ברכת אברהם גילה לו בזה שכיון שמעתה החליט שהוא זרעו של א"א הריהו בגזירת עינוי שהיא תנאי לירושת א"י. כ"כ משך חכמה [ס"פ תולדות], וכן מפני היותו זרע א"א זה סיבה לצוותו על איסור לקיחת אשה מבנות הכנעני, כמש"כ הגר"ז עה"ת שם.

ומעתה נראה שזוהי תוכן התגלות של דבר הקב"ה ליעקב כאן במחזה הסולם: דכיון שנקבע הוא עתה [ע"י ברכת ובחירת יצחק] שיעקב הוא זרעו העיקרי של אביו ונמצא שהוא זרעו של אברהם שאיתו וזרעו נכרתה הברית של ירושת הארץ הנה הקב"ה שב לחדש ולכרות הברית הזו על הארץ עם יעקב וכשם שבכריתת הברית דבין הבתרים אצל אברהם הודיע תנאי הברית שיהיו זרעו גרים בארץ לא להם דע"מ כן נכרתה הברית דירושת א"י כך עתה גילה תנאי זה דגלות ושיעבוד מלכויות ליעקב וזהו שהראה הקב"ה ליעקב מחזה הסולם המסמל את הגלות ושעבוד מלכויות בטרם כורת עימו הברית דא"י במאמרו "הארץ אשר אתה שוכב לך ולזרעך אתננה".

[ומה שהוצרך יעקב לכריתת ברית זו ולא כן אביו יצחק, י"ל דגם זה מתבאר היטב לפי מש"כ הגר"ז שם בפ' תולדות דחילוק יש בין מה שיעקב הוא זרעו של יצחק למה שיעקב הוא זרעו של אברהם, דישמעאל ובני קטורה לא היו ראויים מתחילתם להברית וההבטחה שנאמרה לאברהם כדכתיב "ואת בריתי אקים עם יצחק", וכן כתיב [יהושע כד, ג]: "ואתן לו את יצחק", אמנם יעקב ועשו אחים היו ושניהם היו ראויים לרשת את ברכת אברהם, וזהו מה דכתיב [יהושע כד, ד] "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו", ומה שיצא עשו מכלל זרעו של יצחק היה זה בבחירה מיוחדת עכ"ד רבנו הגר"ז, ואשר ע"כ יצחק לא הוצרך לכריתת ברית חדשה דמעיקרא נאמר עליו "ואת בריתי אקים את יצחק", משא"כ יעקב שנבחר על ידי יצחק אביו שיהי' הוא לבדו המשך זרעו נצרך מעתה לכריתת ברית זו המחודשת דע"ז הקב"ה הסכים עם בחירת יצחק וכמש"נ].

[ה] והנה בפ' וישב [לז, א] עה"פ: "וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען", כתב הכלי יקר שם "שכבר נאמר לאברהם כי גר יהי' זרעך ומשנולד יצחק התחיל הגירות ואברהם ויצחק החזיקו עצמם בא"י כגרים והיו נדים ומטולטלים ממסע למסע ולא היו קונים נחלת שדה וחרם והכל עשו כדי לשלם מהרה חוב הגלות וגם יעקב יש לו חלק בפרעון חוב הזה של הגלות [כי עשו שלא נחל בא"י הלך לדרכו בלא פרעון חוב זה] ויעקב לא עשה כאבותיו ורצה לקבל חלק

במתנת הארץ ולא רצה לשלם חוב "כי גר יהי' זרעך", וזהו מה שאמרו חז"ל "ביקש יעקב לישב בשלוה" ע"כ קפצה עליו רוגזו של יוסף וע"י שימיו אלו לא היו ימים של מנוחה נחשבו ונמנו למספר ת' שנה עכ"ד הכלי יקר. וכ"כ בתוס' עה"ת שם שיעקב ביקש לבטל את גזירת כי גר יהי' זרעך, וצ"ב מאי קס"ד שיוכל לבטל גזירה זו שנאמרה לאבותיו ואף לו בחלום הנבואה כמשנ"ת לעיל?

ונראה דאף שבתחילה [בפרשתינו פרשת ויצא] נאמרה לו גזירת הגרות והשעבוד מ"מ אח"כ בפ' וישלח [לה, יב] נאמר לו מפי ה' "ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריך

אתן את הארץ", וביאר שם האור החיים: "כי לו ליעקב נתן את הארץ **שיאחזו בה ולכך** כפל הכתוב ב' נתינות אחד לו ואחד לזרעו מה שלא דקדק לומר כן בהבטחת ב' האבות" עכ"ל. והיינו דחלוק ההבטחה שנאמרה שם ליעקב ממה שנאמרה לאבותיו, דליעקב נאמר שהוא עצמו ייאחז בא"י, ומשא"כ לאבותיו נאמר שהם יזכו לזרעם. ואשר ע"כ הבין יעקב אבינו שאף שגזרת השעבוד [שנאמרה בכרית בין הבתרים] לא בטלה וע"כ הראו לו במחזה הסולם את גזירת שעבוד מלכויות, מ"מ **דין הגרות לא חלה עליו** ואדרכא הוא צריך להאחז בא"י לפיכך ביקש לישב בשלוה בארץ מגורי אביו.

סימן עו

כונת מתפלל כנגד מקום המקדש והמשכן

אין זה כי אם בית אלוקים וזה שער השמים [כח, יז]

פירש"י: "זה שער השמים" מקום תפילה לעלות תפילתם השמימה". וכ"כ רמב"ן שם "שהוא שער לעלות משם התפילות והקרבנות לשמים". וכ"כ התרגום יוב"ע שם וכ"ה בפרקי דר"א [פרק לה] ששער השמים הוא ופתח פתוח לשמוע תפילה.

עומד בא"י יכון את לבו כנגד ירושלים שנאמר "והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת", היה עומד בירושלים יכון את לבו כנגד בהמ"ק שנאמר "והתפללו אל הבית הזה", היה עומד בבהמ"ק יכון כנגד קודש הקודשים, היה עומד בקדה"ק יכון כנגד הכפורת. ע"כ.

[א] אמרו בגמ' [ברכות ל, א]: סומא ומי שאינו יכול לכוון את הרוחות יכון לבו כנגד אביו שבשמים שנאמר והתפללו אל ה', היה עומד בחו"ל יכון את לבו כנגד א"י שנאמר "והתפללו אליך דרך ארצם", היה

[ב] יש לחקור האם כונה זו נגד מקום המקדש מחוייבת רק כנגד המקדש שהוא בית עולמים בירושלים, או דלמא גם במשכן ושאר משכנות השכינה בנוב וגבעון ושילה היה חיוב למתפלל אז לכוון לבו

כנגדן, שכן בזמנם הן היו מקום עבודת הקרבנות והשראת השכינה.

ומצאנו שהכס"מ דן בשאלה זו ותלה ספיקו זה בלשון הרמב"ם. דהרמב"ם [פ"א מהל' תפילה ה"ג] כתב: "והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהיה", וכתב ע"ז הכס"מ "נ"ל שלמד כן מדאמרינן במשנתו של רבי אליעזר 'את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד', עבדהו במקדשו כלומר להתפלל נכחו, וכ"כ רבינו בסה"מ אשר לו. ומה שכתב הרמב"ם **בכל מקום שיהיה**, אפשר לפרש בו ב' פירושים או שחוזר **למתפללים** שבין שיהיו בארץ בין שיהיו בחו"ל יתפללו נכח המקדש, או שחוזר **למקדש** בכל מקום **שיהיה המקדש** בין כשיהיה במדבר בין כשיהיה בגלגל או בשילה ונוב בין כשנבנה בית עולמים לעולם מתפלל נכח המקדש אשר עובדים בו להשי"ת בכל מקום שיהיה המקדש ההוא נכחו מתפללים" עכ"ד הכס"מ. ובס' פרי אהרן [לרבי אהרן ברנשטיין ז"ל ראש ישיבת חיי עולם שבירושלים] הכריע ספק זה דהכס"מ מלשון הרמב"ם, דהרמב"ם פתח וכתב: "והכל יהיו מתפללין נכח המקדש" וסיים "בכל מקום **שיהיה**", ואם כונתו קאי על המתפללים היה צריך לסיים גם בסיפא "בכל מקום **שיהיו**" כמו ברישא ומדסיים בכ"מ "**שיהיה**", מוכרח שקאי על המקדש וכפירוש הב' דהכס"מ שלעולם המתפללים צריכים לכוון בתפילתם כנגד מקום המקדש שבזמנם, ודפח"ח.

[ג] והנה לפירוש הב' דהכס"מ הדבר ברור שכל תקופה היו מכוונין ליבם כנגד

מקום העבודה שהיה בזמנם אכן לפירוש א' דהכס"מ אינו כן ולא היו מכוונים כנגד המשכן או כנגד נוב ושילה ורק כנגד המקדש שהוא בית עולמים היו מכוונים ליבם. אלא **דאכתי יל"ע** בביאור הכס"מ לביאורו הראשון אם כונתו שדין זה שהיו מכוונים כנגד המקדש נהג רק כשהיה המקדש בנוי אבל לפני"כ כשעוד לא היה בנוי לא היו מכוונים כנגד מקומו [היינו כנגד הר המוריה שעליו אמור להיבנות אח"כ המקדש] ונמצא דרך כשנבנה המקדש התקיים דין זה, או דלמא דלפירוש זה שבכס"מ הביאור דמעולם כיוונו תפילתם כנגד מקום המקדש דאף שעדיין לא נבנה עליו המקדש שיין לכוון התפילה כנגד מקום זה [הר המוריה] שנתקדש כבר מבריאת העולם להיות מקום השראת השכינה והוא שער השמים שדרכו מתקבלות עבודת הקרבנות והתפילות וכמו שנביא לקמן.

ויש לפשוט ספק זה בדעת הכס"מ ממה שכתב הרמב"ם בסיום [הלכה ג] אחר שכתב גדר התפילה שהוא תחינה ובקשה עם שבח והודיה ועוד כמה דינים סיים: "וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא", ופשט הלשון מורה שקאי על כל מה שנתבאר לפני"כ בה"ב [ולא רק על עיקר ענין התפילה אלא כל פרטי ה"ב] וא"כ גם על מה שכתב שהיו מתפללים נכח המקדש, ובשלמא לפי' הב' דהכס"מ הנ"ל א"ש מה שכתב הרמב"ם "שכך היה ממש רבינו", דהיינו שגם במדבר התפללו נכח המשכן, אבל לפי' הראשון שדין הכוונה הוא רק נגד

המקדש בלבד ולא כנגד המשכן א"כ מהו שכתב הרמב"ם לענין זה שכך היה כבר מזמן מרע"ה? אע"כ שלפירוש א' דהכס"מ גם בזמן המדבר בזמנו של מרע"ה כיונו תפילתם כנגד הר המוריה שהוא מקום המקדש העתידי.

ד] בסברא היה נראה לומר שדברי הגמ' שיש להתפלל נכח המקדש הוא דוקא במקדש בבית עולמים ולא בשאר משכנות העבודה [אע"ג שגם המשכן נקרא מקדש כמש"כ בשבועות ובעירובין] דהנה מצינו שמקום המקדש בהר המוריה הוא מקודש ומיועד לכך מבריאית העולם כמש"כ הרמב"ם [פ"ב מהל' בית הבחירה הלכה א-ב]: דמקום המזבח הבנוי ע"י דוד ושלמה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח וכן נח ואדם הראשון ומשם נברא אדם הראשון. וכמו שמצינו בפרשתינו שאמר יעקב על מקום זה "זה שער השמים" ופירש"י "מקום תפילה לעלות תפילתם השמימה", וכ"כ רמב"ן שם "שהוא שער לעלות משם התפילות והקורבנות לשמים", וכ"כ היו"ב ע"ש וכ"ה בפרקי דר"א [פרק לה] ששער השמים הוא ופתח פתוח לשמוע תפילה. ופשט הדברים נראה שהוא שער לכל התפילות שבעולם שעוברים דרכו.

ויש לומר, דהדין שצריך לכוון בתפילה כנגד מקום א"י וירושלים והמקדש, ענינו הוא דע"ז שמכוון ליבו כנגדם נחשב כאילו נמצא ומתפלל שם, ויעוי' בפרישה [סי' צד ומובא במשנ"ב סק"ג]: "צריך המתפלל בכ"מ שהוא לחשוב בלבו ורעיונו כאילו

הוא עומד במקדש במקום קוה"ק". ומצאתי כן בחכמת שלמה לר"ש קלוגר ז"ל [סי' קכ].

ולפי"ז חילוק גדול יש בין בהמ"ק בבית עולמים לשאר מקומות השראת השכינה בנוב גבעון ושילה, דרך כנגד בהמ"ק שהוא שער השמים לקבלת התפילות והקרבנות צריך בתפילה לכוון כנגדו דע"ז מתקבלות התפילות [וכנ"ל בשם הר"ש קלוגר] ומשא"כ בשאר משכנות העבודה, כך היה נראה בסברא.

ה] ואמנם נראה דהכס"מ לשיטתו מסתפק, שכן כתב לפני"כ דמקור הדין שיכון ליבו כנגד מקום המקדש נלמד ממשנתו של ר"א "ואותו תעבוד עבדהו במקדשו", כלומר להתפלל נכחו, עכ"ד הכס"מ. ואשר ע"כ יש מקום לומר שדין זה הוא נגד כל מקום מקדש שבו עובדים הקרבנות ולא דוקא כנגד מקום מקדש דבית עולמים אע"ג שהוא דוקא שער השמים לתפילה וקרבנות, וכמש"נ.

אלא שדברי הכס"מ הנ"ל שמקור הדין להתפלל נכח המקדש הוא ממדרשו של ר"א, אינו ברור כ"כ שכן הרמב"ן שם בסה"מ כשהביא דברי הרמב"ם הללו ["עבדהו במקדשו"] הסיבם לכוונה אחרת שכן כתב "כלומר ללכת שם במקדש להתפלל בו כמו שביאר שלמה, כל אלה דברי הרב [הרמב"ם] עכ"ל רמב"ן. וא"כ לפי דבריו אין כונת הרמב"ם בביאור מדרש חז"ל זה שיכון נוכח המקדש אלא שיתפלל האדם במקדש. ומלבד זה צ"ע על הכס"מ למה נצרך להביא כמקור להלכה זו

[שיתפלל נכח המקדש] ממשנתו של ר"א הלא סוגיא ערוכה היא בגמ' [ברכות ל, א] מקרא "והתפללו אל הבית הזה" כו'.

אמנם הערה זו מתישבת יפה לפמ"ש"כ בזה בס' פרי אהרן הנ"ל שהעיר ע"ד הכס"מ שלכאורה סותר דבריו שכאן בפ"א כתב מקור לדין כונה נגד המקדש ממשנתו של ר"א עבדהו במקדשו ואילו בפ"ה מהל' תפילה באותה הלכה של נכח המקדש כתב מקורו בגמ' [ברכות ל, א]? אלא דכאן בפ"א בכל ג' ההלכות הראשונות הרמב"ם מדבר על צורת תפילה **מדאורייתא** [כמש"כ הכס"מ [הלכה ב] על דין הקדמת שבח לתפילה שהוא ד"ת ממש] ועל כן כשאומר כאן דין כונה בתפילה נכח המקדש מהתורה לא יכול להביא מקרא דדברי קבלה של תפילת שלמה המלך כראיה שכך היתה צורת התפילה בזה מזמן משה רבינו, ולכן הביא הכס"מ כמקור לדין תורה זה ממשנתו של ר"א "עבדהו במקדשו", ואילו בפ"ה מתפילה שם מדבר הרמב"ם דיני תפילה למעשה מדרבנן, מביא הכס"מ מקור לדין זה מגמ' ברכות ל' עכ"ד ונכונים הדברים.

וממילא נכון אשר אמרנו דהכס"מ כתב ספיקו כאן בדין כונה כנגד המקדש [בדין התורה כפי אשר היה מזמן

משה רבינו] לפי שיטתו שמקור האי דינא בזמן התורה הוא ממשנתו דר"א וכנ"ל אבל בדין הכונה שנלמד מגמ' [ברכות ל, א] ודאי שאין להסתפק בהכי וכמשנ"ת.

ו [בנצי"ב בספרו העמק דבר עה"פ [דברים יב, ה]: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' כו' לשכנו תדרשו ובאת שמה", כתב "לשום שמו שם במקום בהמ"ק השראת שמו ומשכנו, משא"כ בנוב וגבעון לא היה השראת שמו שהרי הארון לא עמד שם, [ומש"ה היו הבמות מותרות] "לשכנו תדרשו" כשהתפללו יהי לשכנו כידוע שהתפלל צריך להפוך פניו לירושלים שנאמר והתפללו אל המקום הזה, והיינו לשכנו תדרשו אפי' כשתהיו בביתכם במדינה" עכ"ד הנצי"ב. הרי דפירש ד'לשכנו תדרשו' ענינו תפילה כנגד המקדש. ולכאורה מתבאר בדבריו שצריך לכוון כנגד מקום השכינה בירושלים וכנגד שילה [שדרשו חז"ל שלשכנו היינו שילה כדאיתא בספרי ומובא ברש"י בחומש ושם היתה שכינה בארון ה' ואז נאסרו הבמות], ומשא"כ בנוב וגבעון לא הוצרכו לכוון בתפילה כנגדם דאינ"ז מקום שכינה [שהרי ארון ה' לא היה שם] והוא מחודש. [וע"ע מש"ח בהפטרת דברים].

ויפגע במקום וילן שם.. ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי.. מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלוקים [כח, יא, טז-יז]

יל"ע קצת למה דוקא ביעקב אבינו נאמר לשון זה [אפשר צדיק בא לבית מלוני] ולא בשאר האבות? ואולי כי א"א

בגמ' [חולין צא, ב] איתא: אמר הקב"ה אפשר צדיק בא לבית מלוני ולא ילון בה.

ויצחק הקריבו קרבנות בהר המוריה ויעקב עדיין לא, ולכן חפץ הקב"ה שגם יעקב יקריב שם ולשון ילין שם יל"פ לפי שהמקריב קרבן טעון לינה [סוכה מז] ואם יקריב קרבן יצטרך ללון שם וזה שאמרו צדיק זה בא לבית מלוני וילון בה.

ואמנם יש להוסיף בזה דיוק הלשון ["בא לבית מלוני"] לפי"ד הקרית ספר למבי"ט [פ"ה מהל' בית הבחירה] דקדושת הר הבית שויה ליה א"א שקראה הר, וקדושת העזרה קידשה יצחק שקראה שדה דכתיב 'ויצא יצחק לשוח בשדה', והעזרה היא כשדה שאינה מכוסה וקדושת הבית עצמו [קידשה] יעקב אבינו שקראה בית דכתיב 'אין זה כי אם בית אלקים' עכ"ל. [ובביאור הגר"א [דה"י טז, יח] כתב עה"פ "חבל נחלתכם": ירושלים ניתנה לאברהם, הר הבית ליצחק, בהמ"ק ליעקב וזהו חבל

נחלתכם", ולכאורה משמעות דבריו כהמבי"ט הנזכר], וא"כ רצה הקב"ה שיעקב אבינו בבואו לשם יקדשה לבית והנה הביטוי לבית כלפי שדה הוא שנהיה בו מקום לינה וזהו מש"כ שיבוא צדיק זה וילון שם ר"ל שיהפכו לקדושת בית.

ובזה מובן היטב, מה שאמר יעקב 'אין זה כי אם בית אלוקים ואנכי לא ידעתי', שאילו ידעתי לא ישנתי, וצ"ב האם לא ידע יעקב שמקום זה מכבר מקום קדוש שבו הוקרב יצחק במעמד העקידה ונח ואדם הראשון הקריבו שם קרבנותיהם כמש"כ הרמב"ם [רפ"ב מהל' בית הבחירה]? אלא ודאי ידע שיש לזה דין של מקום הקרבה כהר או כקדושת עזרה אבל לא ידע שנתקדשה כקדושת בית שקדושתה רמה יותר וזהו שאמר 'אין זה כי אם בית אלוקים'.

ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה.. וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן וישם אותה מצבה ויצק שמן על ראשה [כת, טז-יח]

אלא שימש כיסוד לבנין קבוע של המקדש כמש"כ בפרקי דר"א [פלה] וביונב"ע וכלשון האו"ח כאן: "אבן זו היא אבן השתיה שהזמינה יעקב לצורך המקדש", [ויתכן שיעקב אבינו כשקידש את המקום כקדושת בית כמש"כ לעיל מהמבי"ט במעשה של הצבת האבן קדשו] וא"כ הוי בכלל בנין בית המקדש שאין עושין בלילה.

כתב המשך חכמה דמה שהציב המצבה רק בבוקר [ולא לפני"כ כשהקיץ משנתו עוד קודם הבוקר] משום שאין בונין את המקדש בלילה עכ"ד. ואף שמצינו בערוך לנר [סוכה מא ד"ה אי נמי] שפשוט לו שכלי המקדש שרי לבנות בלילה ומזבח כלי הוא! מ"מ נראה שהכא לא ה' זה המצבה רק כלי במקום הקרבה וניסוך [כד' רמב"ן והבחיין]

וישמרני בדרך הזה [כת, כ]

וכ"כ במ"ר פ"ע סק"ד, ויש לפרש שפחד משפ"ד כמש"כ [בריש וישלח] "וירא ויצר לו"

כתב בתרגום יוב"ע: "וישמרני משפיכות אדם זכאי, פולחנא נוכראה, וג"ע".

שמה יהרוג את עשו או מסיעתו הזכאים [ועי"ש מה שכתבתי], וע"ז בבית לבן כמש"כ חז"ל פניתי הבית מע"ז, וכן חשש יעקב מיציאתו מארץ הקודש והליכתו לחו"ל שכל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה [כתובות קי] וגילוי עריות ואביזרייהו עי"ש במפרשי המדרש מהרז"ו ויפ"ת.

סימן עז

נדרו של יעקב אבינו

נדרי הקדש ומעוזה אם חלים בלב

וידר יעקב נדר לאמר: אם.. והיה ה' לי לאלוקים.. והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוקים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך [כח, כ-כב]

א

דברי האור החיים הק'

בביאור המקרא הצריכים ביאור. כתב האור החיים הק' עה"פ "וידר יעקב נדר לאמר" פירוש שהוציא הנדר בשפתיו כי זולת זה נדר בלב אינו נדר, על דבריו אלו כתב בספר כלי חמדה דלכאורה אין הבנה לדברי האור החיים הללו [דיעקב הוצרך לידור בפיו כי זולת זה נדר בלב אינו נדר] והרי במסכת [שבועות כו, ב] למדו מהמקרא "כל נדיב לב עולות" שבקדשים מהני אפי' במחשבה לבד בלא שמוציא מפיו, וכן מצינו בשו"ע [יור"ד סי' רנח] מחלוקת הראשונים גבי צדקה אם מתחייב לתת לעניים ע"י מחשבתו ליתן, ומ"מ כל המחלוקת הוי בצדקה בלבד, אם גם זה נחשב לקדשים וצורך גבוה, אבל הכא שיעקב אמר "עשר אעשרנו לך" דהיינו לגבוה ממש ודאי צריך להיות שיחול נדר זה אפי' במחשבה עכ"ל.

ב

דעת הכלי חמדה דאף בנדרי הקדש אין התחייבות במחשבה

תשובת הכלי חמדה: נראה דמה שאמרו חז"ל דבקדשים מהני מחשבה היינו רק שע"י מחשבתו חל ההקדש על החפצא ונקנה להקדש אבל לעולם אין חיוב נדר ע"י התחייבות במחשבה [ואפי' בנדרי הקדש] שכן בדיני נדר כתיב "לא יחל דברו" וכן "מוצא שפתיך תשמור" שמשמעותם דרק נדר שנאמר בפה מחייב בדין כל יחל דברו ובמ"ע דמוצא שפתיך תשמור ולא בנדר שחל ע"י מחשבה. [וכדרך שחז"ל דרשו בכמה מקומות לשון דיבור לאפוקי מחשבה כגון הקרא "מדבר דבר" ולא מחשבה ועוד], ולפי"ז צדקו דברי האור החיים כאן שכן אצלנו מצד קנין והקדש לא היה שייך להקנות להקדש משום דהוי דבר שלא בא לעולם עדיין ומה שהיה כאן הוא נדר להקדיש לעתיד שזה מועיל גם כשנודר

להקדיש דבר שעדיין לא בא לעולם, וכמש"כ הרמב"ם [בפ"ו מהל' ערכין הלכה לא- לג] ללמוד מנדרו זה של יעקב, וכיון שכאן כל תוקף החלות היה רק משום הלכות נדר היה צריך יעקב לידור בפה דוקא אע"ג דהיה זה נדרי גבוה. עכ"ד הכל"ח הנחמדים.

ג

שיטות הראשונים בגדר "כל נדיב לב עולות" בנדרי הקדש

מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י

והנה יסוד הכל"ח בנוי הוא על ההנחה דחיובי נדר [היינו קרא דבל יחל ומוצא שפתיך תשמור] שעל הגברא לעולם הם רק בנדרי פה וממילא הסיק דחידוש ד"כל נדיב לב עולות" הוא רק **חידוש בחלות ההקדש** ולא חידוש בחיוב הגברא בנדרי הקדש. ואמנם האחרונים דייקו בדברי הרמב"ם היפך הדבר ממש דחידוש ד"כל נדיב לב עולות" יסוד דינו הוא אך **בחיוב הגברא** ולא בחלות ההקדש על החפצא שכן כתב [פי"ד ממעה"ק הי"ב]: "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בליבו ולא הוציא בשפתיו כלום **חייב כיצד**, גמר בליבו **שזו עולה** או **שיביא עולה** הרי זה **חייב להביא** שנאמר כל נדיב לב יביאה בנדיבות לב **יתחייב להביא** וכן כל כיו"ב מנדרי קדשים ונדבותן". הרי דכתב דבין שגמר בליבו "שזו עולה" ובין שגמר בליבו "שיביא עולה" אין הדין שחל על הבהמה חלות עולה אלא אך שהוא חייב להביא [וחייב א"כ אח"כ להקדישה לעולה דוקא בפיו] [כך דייקו ברמב"ם האחיעזר

והאבנ"ז והצ"פ] וא"כ לרמב"ם מוכרח שבנדרי הקדש **חודש חיוב על הגברא גם בנדר במחשבה**.

אכן לכאורה יש מקום לדברי הכל"ח בלשון רש"י [קידושין מא, ב ד"ה שכן ישנן] שכתב "גמר בליבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה". הרי מבואר דס"ל דבנדרי הקדש חל חלות הקדש ע"י מחשבתו, ולשיטתיה יש לומר דרק זה חודש בקרא ד"כל נדיב לב עולות" אבל לעולם חיוב על הגברא ליכא וכדעת הכל"ח הנזכר.

ד

דברי רש"י בחגיגה התמוהים

מבאר דבריו בב' ביאורים ומבאר בזה דברי הקצ"ח

ואם היינו אומרים כן בדעת רש"י היינו מרויחים ליישב דברי רש"י הצ"ב במסכת [חגיגה י, א] דשם מובא מימרא דשמואל "גמר בליבו צריך להוציא בשפתיו" וכתב ע"ז רש"י "גמר בליבו שבועה או נדר או הקדש", ולכאורה דברי רש"י תמוהים מה שכלל בדברי שמואל שצריך להוציא הנדר בשפתיו גם נדרי הקדש והלא בנדרי הקדש גמ' ערוכה היא [שבועות כו, ב] דגם שמואל מודה שמהני במחשבה כדכתיב כל נדיב לב עולות [וכמו שהובא זה בתוס' חגיגה שם] ורק בנדר ושבועה בעינן שיוציא נדרו בשפתיו? ואמנם אם נימא דרש"י ס"ל כחידוש הכל"ח א"כ נמצאים דברי רש"י לשיטתו שפירש בקידושין דחידוש דין כל נדיב לב אינו בחיוב הגברא אלא אך בחלות ההקדש על

החפצא ולכן נמצא דלעולם אין חיובי נדר [לדין בל יחל ובל תאחר] אף בנדרי הקדש אלא א"כ מוציא בפיו, ושפיר דברי שמואל אמורים גם בהקדש.

[בהסבר] זה יתפרשו נמי היטב דברי רש"י בפי' עה"ת [ויקרא כב, כא] עה"פ: "איש כי יקריב לפלא נדר", וכתב שם "להפריש בדבורו", וצ"ב למה כתב להפריש בדבור דוקא הרי סגי אף במחשבה דכתיב כל נדיב לב? אך כיון דבקרא כתיב "לפלא נדר" היינו חיוב על הגברא בהרי עלי ולא רק חלות על החפצא כמו נדבה דהרי זו, מוכרח רש"י לפרש האי לפלא בדבור דוקא דחיוב על הגברא לא חל בהרהור וכמש"כ לעיל].

אכן אין הכרח גמור לומר כן בדעת רש"י שס"ל כחידושו של הכל"ח [ואז ייצא דשיטת רש"י הפוכה מן הקצה משיטת הרמב"ם שס"ל דבנדרי הקדש חודש רק חיוב על הגברא], דלעולם י"ל דלרש"י ב"כל נדיב לב" התחדש גם חלות הקדש על החפצא וגם חיוב נדר על הגברא וכפי שפשטם של דברים נראה [ומש"כ בגמ' [קידושין מא, ב] חדא מנאי נקט].

ומש"כ רש"י [חגיגה י, א] דדינא דשמואל שצריך להוציא בשפתיו אמור גם בהקדש י"ל דסבר רש"י דרק בקדושת מזבח [שהוא קרא דכל נדיב לב עולות] ובקדושת בדק הבית [שזהו נלמד מתרומת המשכן לשיטת רש"י [שבועות כו, ב] ועי"ש ריטב"א ורשב"א שחלקו עליו בפירוש "תרומה" שכ' בגמ' נתחדש האי דינא דמהני ההקדש במחשבה ולא בקדושת דמים דעל זה אין

מקור שיועיל במחשבה ועל הקדש דמים זה כתב רש"י בחגיגה הנ"ל שצריך לבטא נדרו בשפתיו.

ויעויין בקצות החושן [סי' יב סק"א] שכתב "דלא מצינו בשום מקום דמחשבה מועיל ואפי' הפקר והקדש ונדר בכולהו בעי דיבור ממש לבד מקדשי מזבח מהני ביה מחשבה משום דכתיב כל נדיב לב כדאיתא בשבועות". ולכאורה דבריו צ"ב דבתחילה כ' דגם בהקדש בעי דבור ממש ואח"כ כתב דלבד מקדשי מזבח סגי במחשבה א"כ באיזה הקדש בעינן דבור? דהרי גם בנדרי קדשי בדק הבית סגי במחשבה כמבואר להדיא ברש"י [דכ' דילפינן מתרומת המשכן שסגי במחשבה ושם קדשי בדה"ב היה זה] וכ"כ להדיא בריטב"א בשבועות שם דבין בקדשי מזבח ובין בקדושת בדה"ב מהני מחשבה, וא"כ באיזה הקדש כתב הקצות דבעי דבור?

ומוכרח דמש"כ הקצות ד"בקדשי מזבח" מהני מחשבה לא בא למעט קדשי בדה"ב דלא סגי במחשבה דזה אינו כנ"ל, אלא רק למעט קדושת דמים דלא מהני במחשבה וכמו שכתבנו בלשון רש"י בחגיגה, נמצא דהקצות נקט לשון רש"י בחגיגה ושיטתו.

[ועי"ש] בס' טבעת החושן בח"א ובחלק ה' מש"כ על הקצות ולדברינו א"ש].

ה

שיטת הריטב"א

ולכאורה בריטב"א בשבועות מבואר להדיא כדברי הכלי חמדה דאחר

שהביא את המקורות לדין כל נדיב לב שסגי במחשבה כתב "ונראים דברים דגבי צדקה לא מחייב בבל תאחר עד שיוציא בפיו כדכתיב בהדיא מוצא שפתיך תשמור ועשית", ומבואר דס"ל דחיובי נדר ליתא במחשבה ואינו מתחייב בחיובי נדר אלא א"כ מוציא בשפתיו ולכן לא מתחייב בבל תאחר עד שיוציא בפיו וא"כ לכאורה לדבריו גם בהקדש שמהני במחשבה הביאור בזה רק שחל הקנאת ההקדש במחשבה ולא חיוב על הגברא וכשיטת הכל"ח.

אכן נראה דמדויק בדברי הריטב"א לא ככלי חמדה שכן כל דבריו לפני"כ איירי בהקדש בדק הבית וקדושת מזבח שסגי במחשבה, וא"כ אם היה ס"ל דאף בהקדש אין חיוב על הגברא בנדר במחשבה לא היה נצרך לחדש זאת בצדקה וכך היה לריטב"א לומר דאף שמהני מחשבה בהקדש מ"מ חיוב בל תאחר אין בנדרי מחשבה שכן בפרשת בל תאחר כתיב "שפתיך" דוקא, ומזה שכתב דין זה [שליכא בל תאחר בנדרי צדקה במחשבה] משמע דס"ל דחלוק יש בדיניהם, דגבי נדרי הקדש דיש ילפותא מיוחדת מכל נדיב לב התחדש שיש גם חיוב על הגברא [וכמו שהבאנו לעיל מלשון הרמב"ם שסבר כן] ואילו בנדרי צדקה שילפינן זה מקרא אחרינא "בפיך" זו צדקה אין חיוב בל תאחר אלא בנדר בפה כשאר נדרים שאין בל תאחר אצלם אלא בנדר בפה וזה ברור בלשונו. נמצא שאין לנו מקור באחד מהראשונים הנ"ל לחידוש הכל"ח אלא אדרבא דעת

הרמב"ם והריטב"א ואף רש"י לא כן וכן נראה בשיטת ר"ת שהובאה ברא"ש פ"ק דתענית [ס"י יג] דמקרא דכל נדיב לב ילפינן דה"ה מי שמקבל ע"ע במחשבתו להתענות או לתת צדקה מחייב לעשות כמחשבתו וכ"פ השו"ע או"ח ס"י תקסב הנה כי כן ס"ל דדין כל נדיב לב ענינו חיוב על הגברא לעשות את אשר חשב וכל זה לא כד' הכל"ח.

ו

עוד הערה על תירוץ הכל"ח

היה אפשר לומר כתירוץ הכל"ח על האור החיים הנ"ל גם בלא לומר חידושו בדין נדרי הקדש. שכן כל קושיתו של הכל"ח היתה שכאן היה זה נדרי גבוה [מה שאמר עשר אעשרנו לך] והוי בכלל נדרי הקדש שמהני במחשבה **לכו"ע**, ואמנם נדרי הקדש זה רק כשנודר עתה **להביא** עולה או כשנודר **שזהו** עולה אבל הכא בנדרו של יעקב כיון שעדיין לא היה דבר זה בעולם [ריווחי המעשר] אלא נדר עתה **לעשות** אח"כ **כשיבוא** בעולם וכמש"כ הרמב"ם [בהלכות ערכין פ"ו] מיעקב כנ"ל, א"כ אין זה בגדר נדרי הקדש אלא נדרי מצוה ובנדרי מצוה נחלקו הראשונים אם ילפינן מנדרי הקדש שמהני במחשבה ולכך אפשר לומר שהאור החיים קאי לשיטתם דלא מהני במחשבה. [ולזה העירני הגאון הגדול רבי חיים אלעזר וייס שליט"א רב דעיר ביתר].

ז

הערה על נוסח קושית הכל"ח

והנה סגנון קושית הכל"ח לא ברירא לי, שכתב דכאן דכתיב בנדר יעקב

"ואנכי עשר אעשרנו לך" שזהו נדרי גבוהה הרי לכו"ע סגי במחשבה, וצ"ע הרי מה שנדר יעקב "עשר אעשרנו לך" אינו אלא לתת מעשר לצדקה כמבואר בגמ' [כתובות נ, א] דמכאן ילפינן דלא יתן לצדקה יותר מחומש וכמש"כ שם רש"י ובנדרי צדקה נחלקו הראשונים אם מהני במחשבה והיינו דהשאלה היא אי ילפינן נדרי צדקה מנדרי הקדש ואין זה א"כ סוג נדר שמהני לכו"ע במחשבה וממילא לכאור' לא קשה על האור החיים כלל שכן יש לפרש דבריו כאן לשיטות דרק בנדרי הקדש מהני מחשבה ולא בסתם נדרי מצוה, אלא דבשטמ"ק מסביר שם בכתובות דהמכזבו אל יבזזו יותר מחומש איירי בהקדש וכן הביא בשם רש"י בכת"י, וכ"כ המאירי וממילא נראה דכיון שלמדו האי דינא מנדרו של יעקב גם אצלו כונת הנדר היתה להקדיש, ושפיר קאמר הכל"ח דהכא שאמר עשר אעשרנו לך היינו לגבוה לכו"ע צריך להועיל במחשבה דהוי נדרי הקדש.

אלא דלכאורה יש עוד תמיה בדברי הכל"ח דהרי יעקב אבינו נדר ב' נדרים: א] "האבן הזאת יהיה לי בית אלוקים". ב] "עשר אעשרנו לך". וא"כ היה צריך הכל"ח להקשות ע"ד האורה"ח מנדרו הראשון של יעקב שהוא נדרי הקדש ממש שכן כתב רש"י [לא, יג]: "דמה שאמר יעקב דהאבן יהיה לו בית אלוקים היינו שיקריב שם קרבנות", ובנדרי הקדש מהני במחשבה לכו"ע כמבואר בגמ' [שבועות כו, ב] הנ"ל. וצ"ע.

ואף שנראה באור החיים עצמו שמפרש את נדרו הראשון של יעקב אחרת מפירש"י שכן כתב ד'האבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אלוקים', ענינו שהכין האבן הזאת למקדש והיא אבן השתיה שנמצאת בקרקע קודה"ק במקדש, ומשמע דהבין שזה היה תוכן נדרו הראשון להקדיש האבן למקדש. [ולא כרש"י שנדר להקריב קרבנות] מ"מ גם זה בכלל נדרי הקדש שמהני לכו"ע נדר במחשבה. דלכאורה להקדיש האבן לרצפת המקדש הוי קדושת בדה"ב דמהני במחשבה כמו שהבאנו לעיל מרש"י וריטב"א.

מיהו מצינו שנחלקו הרמב"ן במלחמות והבעה"מ במס' [ע"ז נב, ב] בדבר זה דלרמב"ן אבני היכל ועזרות יש להם דין קדוה"ג ואינם נפדים ואילו לבעה"מ אין להם דין קדוה"ג ונפדים.

ח

הסבר דברי האוה"ח

ואמנם ביאור דברי האור החיים נראה, דכיון דפירש את נדרו הראשון של יעקב כהקדשת האבן למקדש ולא כרש"י שנדר להקריב קרבנות, א"כ מעתה יש להבין את דבריו שצריך אמירה בנדר [וזולת זה אינה נדר] עפ"י מה שנראה בשיטת הרמב"ם שחידוש כל נדיב לב נאמר רק בקדשי מזבח [וכן מובא בשם הגר"ח הלוי בשיטת הרמב"ם שכן הביא דין זה בהלכות קרבנות בלבד] וממילא הכא שנדר להקדיש האבן למקדש וכן לעשר אינ"ז בכלל נדרי קדשי מזבח ובעינן דבור דוקא, ורגיל האור

ברכת שמעון על האוה"ח מש"כ לבאר דברי האוה"ח].

החיים לפרש בפירושו על פי שיטת הרמב"ם כידוע לכל לומד דבריו. [ועי' בס']

וידור יעקב נדר לאמר

לאמר" כך: וקיים יעקב קים למימר והוא לשון של שבועה שמתרגם האונקלוס תמיד בלשון זה של "יקיים", וטעם הדבר נראה דס"ל לאונקלוס דנדר מוצה כמו הכא אצל יעקב אין זה מפרשת נדרים כלל אלא הוא דין שבועה, וכמו שנקט הר"ן [נדרים ח, א ד"ה נדר גדול נדר לאלוקי ישראל], ולכך מתרגמו באופן של שבועה.

העירני כבוד הגאון המובהק רבי חיים אלעזר וויס שליט"א לשיטתו של האונקלוס בתרגומו בתורה בענין נדרי מוצה. דבכל מקום שמדובר על נדר סתם מתרגם האונקלוס "ידר נדר" [כמו בריש פרשת מטות על הפסוק "איש כי ידור נדר או שבועה" ותירגם "ידר נדר או יקים קים"] וכן שם כל פרשת נדרים אבל כאן בנדרו של יעקב מתרגם האונקלוס "וידור יעקב נדר

עשר אעשרנו לך

הרמב"ם לא כתב שיעקב הוסיף ונהג גם מצות מעשר כספים [חומש] כמו שלמדו חז"ל מהאי קרא?

ואולי כיון דנדר זאת כנדר בעת צרה [כמו שלמדו כאן בדברי חז"ל בבראשית רבה והובא בתוס' [חולין ב, ב] מהקרא "וידר יעקב לאמר" לדורות מלמד לדורות שיהיו נודרים בעת צרה], א"כ י"ל שלא נהג כן יעקב בקביעות [כשאר דברים שהוסיפו לנהוג שהיה בקביעות והיו תקנות שהנהיגו כן וכמו שכתבנו בפרשת וישלח עה"פ ע"כ לא יאכלו בני" את גיד הנשה עי"ש אלא לזמן מסוים או פעם אחת והוי כשאר מצוות שקיימו מעצמם ולא בגדר תקנה וחיוב וכמש"נ שם בדברינו, ולכן לא כלל הרמב"ם מנהג זה של יעקב בין כל הדברים שהוסיף.

בגמ' [כתובות נ, א] למדו מהאי קרא דינא דהמבזבז מנכסיו לצדקה [כ"כ רש"י שם: לעניים] אל יבזבו יותר מחומש. ומבואר דיעקב נדר לתת צדקה חומש מנכסיו. והנה ז"ל הרמב"ם [פ"ט ממלכים ה"א]: על ו' דברים נצטוה אדם הראשון כו' וכן היה הדבר בכל העולם עד שבא אברהם בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה. והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר [היינו מעשר גידולי קרקע כמבואר במדרש והובא כאן בכס"מ] והוסיף תפילה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטוה עמרם כו'. וכבר דייק הכס"מ בל' הרמב"ם שכל אלו הדברים שהוסיפו האבות הוא מרצונם [דרך במילה כתב ונצטוה] וא"כ יש לשאול למה

ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן כי אמרה כי ראה ה' בעיני כי
עתה יאהבני אישי [כט, לב]

שנואה אז בעיניו] ואחר שנודע לו שהיא
לאה רצה לגרשה ולאחר שהוכר עוברה חזר
בו וכבר לא שנאה וזהו מה שאמרה לאה
בלידת ראובן כי עתה יאהבני אישי [פי'
שאמנם כבר לא שנאה מאז שנודע
שמעוברת היא ועתה יאהבני] עי"ש בדבריו.

ולפי"ז נראה שמתאימים דברי חז"ל
לעומק דברי לאה במקרא שכל
דבריה [שעתה אינו שונאה] סובבים על ענין
זה שאינו בן שנואה והוסיפה ע"ז [וכנ"ל
שבעת שנוצר לא ידע שהיא לאה] **ראיה**
מוכרחת לכך מצדקותו ומידותיו הנעלות
של ראובן שרצה להציל את יוסף על אף
שלקח ממנו הבכורה ומי שהוא כך ודאי
אינו מבני ט' מידות שהם מורדין ופושעין
ומידותיהם מושחתות, כך שדברי חז"ל
משלימים את מה שאמרה לאה במקרא.

בגמ' [ברכות ז, ב] אמרו כי ענין נוסף יש
במשמעות השם "ראובן" ראו מה בין
בני לעשו שנלקח מראובן הבכורה ליוסף
ובכ"ז רצה להצילו. ואינו מובן איך טעם זה
שייך כאן לפשט המקרא כאשר התורה
מספרת שקראה לו שם זה משום דציפתה כי
"עתה יאהבני אישי" והטעם שאמרו חז"ל
אינו נראה כלל שייך ללידת ראובן ולדברי
לאה עצמה.

ונראה, בהקדם דברי המהרש"א [ב"ב קכג,
א] שכתב לבאר הערת המפרשים
למה לא היה ראובן נחשב מבני שנואה
[שעליהם אמרו בגמ' [נדרים כ, ב] בני תשע
מידות שקרי ליה מורדין ופושעין לפי שיש
צד עבירה ביצירתן הוי מורדין ופושעין,
ר"ן] וכתב שפשוטו של מקרא הוא כי יעקב
בלילה לא ידע שהיא לאה [ולא היתה

הפעם ילוני אישי [כט, לד]

בנים וכת אחת א"ל הקב"ה להושע לא היה
לך ללמוד ממש רבך כו' א"ל רבש"ע יש
לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא
לגרשה כו' והיינו הדגש בגמ' דלאחר
שנולדו לו ג' ילדים גדל החיבור ביניהם ואז
אמר לו לפרוש.

פירש החזקוני כאן דעד עתה בהיות לה ב'
בנים היא יכולה לשאתם לבד אבל
כשנולד בנה השלישי יצטרך יעקב לעזור לה
לנהלם עי"ש נמצא דכשיש ג' ילדים יש
יותר חיבור ביניהם בעזרה ובזה יל"פ דקדוק
ל' הגמ' [פסחים פז, ב] לאחר שנולדו לו שני

ותאמר אל יעקב הבה לי בנים.. ויחר אף יעקב ברחל [ל, א-ב]

וכך אמרה ליעקב: וכי כך עשה אביך לאמך
והלא התפלל עליה כו' וענה לה יעקב, את

[א] וברש"י: קנאה במעשיה הטובים אמרה
אלולי שצדקה ממני לא זכתה לבנים,

אומרת שאעשה כאבא, אני איני כאבא, אבא לא היה לו בנים אני יש לי בנים ממך מנע ולא ממני. **נראה הביאור בזה**, דלא ח"ו שציערה באומרו שאין אכפת לו צערה כיון שלו יש בנים ורק לה אין בנים, רק כיון שחשבה שחיסרון בזכויות ובמעש"ט שלה הוא הגורם למה שלא ילדה ביקשה שיתפלל עליה ויגביר מידת הרחמים עליה כאביו שהתפלל לנוכח אשתו, וע"ז ענה לה, דלא דמי שאביו כיון שגם לו עדיין לא היו בנים א"כ **כח תפילתו היה גדול** שכן ביקש על שניהם יחדיו שיהיו להם בנים לקיים חובתם לבנות ביתם וזכות שניהם גבר, משא"כ הכא כיון שיש לו בנים ורק לה אין, אין בכח תפילתו להועיל כ"כ כשרק ממנה נמנע הדבר, וכל כונתו לומר שהיא בעצמה צריכה להרבות בתפילה כדרך שתפילת החולה נענה טפי.

ויש לומר שרחל ידעה כל זאת ומ"מ דרשה ממנו להתפלל עליה שתתראא מעקרותה ותוכל לילד, לפי שהבעל חייב ברפואת אשתו וכשלא יכולה ללדת חייב בעלה לדאוג לרפואתה בידי אדם ע"י רפואה שלא תהי' עקרה ואם א"א בדרך הטבע בידי אדם טענה רחל שחייב יעקב לרפואתה בדרך תפילה וגם זה נכלל בחיוב רפואה שמחויב הבעל לאשתו וע"ז טען לה שצריכה זכויות לכך ואולי תפילה לבד לא סגי.

ב] והנה מצות פו"ר שיהי' לאדם בן ובת, ונראה דקיום מצוה זו שונה מרוב המצות התלויות בו בדרך כלל ומשא"כ

מצות פו"ר הלוא אינו תלוי בו לגמרי דגם אם ישתדל במצוה כדרך כל הארץ עדיין אין זה מוכרח שיביא לתוצאות של ילודה וכן אינו תלוי בידו לגמרי שיהיה לו בן ובת דוקא וכבר אמרו בגמ' הלשון ששואלים את האדם **עסקת בפו"ר** ולשון **עסקת** היינו שהוא מצידו השתדל בהכי במה שביכולתו ובגמ' [נדה עא, א] אמרו: מה יעשה אדם ויהי' לו בנים זכרים אמר להם כו' אמרו הרבה עשו כן ולא הועילו אלא יבקש רחמים ממני שהבנים שלו כו' **מאי קמ"ל דהא בלא הא לא סגי** עכ"ד.

ויתכן לומר שדברי הגמ' הללו משמעותם **דחיוב התפילה בזה** [להיפקד בבן ובת] הוא **מכלל חיוב הפו"ר** שלא סגי במה שיעשה מה שתלוי בו כיון שבלא תפילה אין הכרח שיצליח לקיים מצותו, א"כ חיוב הפו"ר שלו מחייב להתפלל ע"ז, נמצא דלבד ממה שיש מצות תפילה כעבודת התפילה שנאמר "ולעבדו בכל לבבכם" וחיוב תפילה בעת צורך וצרה הנה במצות הפו"ר חיוב התפילה היא מכלל חובת התעסקות בפו"ר דהא בלא הא לא סגי.

ויתכן שלכן מצינו שמוזכר בתורה הרבה בענין תפילותיהם של האבות לזכות בילדים [לבד ממש"כ חז"ל שהקב"ה מתאוה לתפילותיהם של צדיקים] **להורות שהתפילה בזה הוא מכלל החיוב** של ההתעסקות בפריה ורביה ואינה רק חובה צדדית של תפילת עבודה או תפילה של צורך.

הבה לי בנים.. [ל, א] התחת אלוקים אני ויפתח ה' את רחמה [ל, כב]

בגמ' [תענית ב, א] אמרו: ג' מפתחות ביד הקב"ה תחיית המתים, לידה, ומטר, והביאו ראיה על לידה שנאמר ברחל **"ויפתח ה' את רחמה"**. והעיר המהרש"א שם דהוי מצי להוכיח כן כבר מהאמור בלאה [כט, לא]: **ויפתח עי"ש**, ואולי י"ל דכונת הגמ' להביא מרחל דוקא משום דכאן מוכח מכל הענין דענין לידה מסור ביד אחד בלבד [ולא נותן מפתח זה לאחר] לפי שאמרה **הבה לי בנים**, וא"ל יעקב **התחת אלוקים אני**, פי' דהיא פנתה לו שיביא

ויחר אף יעקב ברחל [ל, א]

כתב האור החיים הק': "הטעם שכעס לפי שהוציאה מפיה דבר שאפשר לפרשו כקללה שאמרה מתה אנכי ודברי הצדיקים אפי' בסדר זה [לשון שיש במשמעותו לשון קללה] עושה רושם, צא ולמד ממה שקלל הוא על תנאי כו' לזה חרה אפו" **ואכן יתכן לפרש** לפי דבריו שזה גם היה בעוכריה של רחל וגרם לקיצור ימיה ונמצא שדבריה כאן

ואבנה גם אנכי [ל, ג]

פירש"י: אמרה לו זקנך אברהם היה לו בנים מהגר וחגר מתניו כנגד שרה, אמר לה **זקנתי הכניסה צרתה לביתה**, אמרה לו אם הדבר הזה מעכב הנה אמת. וצ"ב מהו תשובת יעקב **"זקנתי הכניסה צרתה לביתה"** הרי ענין הכנסת אמתה שעשתה שרה הוא ענין זכות כמש"כ רש"י

בזכותו לה בנים וענה לה יעקב דמפתח זה נתון רק ביד אלוקים והוא אינו תחת אלוקים ומיד כתוב ויפתח ה' כי זה אכן נתון רק בידו.

ואכן דומה ללשון המקרא כאן **[התחת אלוקים אני]** מצינו [מלכים-ב ה, ז] בצרעת נעמן דאמר מלך ישראל **האלוקים אני להמית או להחיות**, פירוש הלא מפתח של חיים ומוות [היינו לידה שהיא חיים ותחה"מ] נתון רק ביד האלוקים ולא ניתן לאחר.

בבקשתה הנמרצת לבנים באופן לא נאות לפי צדקותה ומעלתה הביאה עליה שמתה בקיצור ימים דוקא בעת שילדה את בנה! [ואמנם יעקב עצמו נכשל בזה שבאומרו במעשה התרפים "לא יחיה" ולא ידע יעקב שרחל היא שגנבה אותם, ומאותה לשון קללה גזר על רחל בקללתו מיתה כדרש"י שם [לא, לב].

לעיל [טז, ב] עה"פ "אבנה ממנה": "בזכות שאכניס צרתי לביתי", וא"כ רחל אינה צריכה לזכות כזאת שתכניס עתה אחר נישואיה את צרתה אחר שכבר עשתה מעשה גדול מזה שהכניסה את צרתה לאה לביתה ומסרה לה סימניה כאשר חשבה שעיי"ז תפסיד לגמרי את נישואיה ליעקב

ובזכות זאת הבטיח לה הקב"ה ושבנו בנים
לגבולם כו' כדברי המדרש? ולמה נצרכת
היא גם למעשה נוסף של ויתור בזמן
נישואיה להכניס עוד צרתה לביתה?!

ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר [ל, כד]

לכאורה נראה שקראה לו שמו בעת
הלידה, אלא דא"כ צ"ב איך
אמרה כן בעת לידתה שרוצה עוד בן אחר
נגד טבע הנשים שנשבעות בלידה שלא
תיזקק, ורק אחר שבעה ימים מתחרטת
כדאיתא בגמ' [נדה לא, ב]? אע"כ שאירי
הכא אחר ז' ימים והוא ביום השמיני בעת
המילה ואז קראה לו שם יוסף ומזה ראייה

למנהג ישראל לקרוא השם בעת הברית.
[נתיבות הקודש עה"ת לרא"מ סלומון הרב
מחרקוב] וש"י. אם כי יש לדון שהאמהות
הק' למעלתם ולרצונם הכביר לבנות את בית
ישראל לשבטיהן אין עליהם את הכלל הנ"ל
שאמרו חז"ל בשאר לידת נשים שקופצות
ונשבעות כו' ומתאים לה לומר בעת לידתה
שרוצה עוד שבט.

וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי לפניך.. [ל, לג]. ויפרוץ
האיש מאד מאד וגו' [ל, מג]

כתב הרמב"ם [סוף הל' שכירות]: "חייב
לעבוד בכל כוחו שהרי יעקב הצדיק
אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן לפיכך
נטל שכר זאת אף בעוה"ז שנאמר 'ויפרץ
האיש מאד מאד'". יש כאן דקדוק בלשון
הרמב"ם שכתב יעקב הצדיק! ונראה דאף
שכלל בדינו ששכר מצות בעוה"ז ליכא
מ"מ כתב האוה"ח הק' [פ' ואתחנן ה, ל]
לחדש עפ"י דהגמ' [קידושין ספ"ק] דה"מ במי
שהוא בדרגת רוב זכויות אבל במי שכולו
זכויות והוא בדרגת צדיק מקבל שכרו אף

בעוה"ז, ולפי"ז מובן מש"כ הרמב"ם
שיעקב הצדיק שכולו זכויות קיבל שכרו אף
בעוה"ז על מסירותו בעבודתו.

ומהגאון רבי אריאב עוזר שליט"א
שמעתי להסביר דקדוק הרמב"ם
יעקב הצדיק, לפי שיעקב כאן אמר וענתה
בי צדקתי וגו' כלומר שהוא בוחן את
צדקותו על פי ההצלחה שתהי' בשכרו ואכן
ענתה בו צדקתו ויפרץ מאד מאד לכן שפיר
הדגיש כאן הרמב"ם יעקב הצדיק וש"י.

ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך.. וישלח יעקב ויקרא לרחל
וללאה.. [לא, ג-ד] קום צא ושוב אל ארץ מולדתך ותען רחל ולאה
ותאמרנה לו.. כל אשר אמר אלקים אליך תעשה [לא, יג-יד, טז]

כתב הרמב"ן [פ' אחרי יח, כה]: עיקר כל
המצות ליושבים בארץ ה' וזו היא

מצות יעקב בשעת ביאתם לארץ הסירו וגו'
והשם לו לבדו נתכנו עלילות שמתה רחל

בדרך בתחילת בואם בארץ כי בזכותה לא מתה בחו"ל ובזכותו לא ישב בארץ עם ב' אחיות, והיא היתה הנישאת באיסור האחות, ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל עכ"ל הרמב"ן. ונמצא דהליכתו לשוב לא"י החלה עליהם איסורי ריחוק ופרישה מרחל ומעתה יש לנו תוספת הסבר במה שקרא כאן יעקב לב' נשותיו השדה לבשר להם את ציווי ה' לו לשוב לא"י, דכיון שעיי"ז יחול עליהם שינוי דינים וחיוב פרישה מרחל מוטל עליו לבקש רשות בזה. [דאף שהקב"ה נראה

אליו וא"ל לשוב לא"י מ"מ לנשותיו לא נאמרה נבואה ישירה לשוב וע"כ צריך לבקש רשותם שזה נפק"מ גם אליהם]. [שו"ר לאח"ז לר"מ נטוביץ בקובץ מוריה שכתב להוסיף בזה שבכך יל"פ דברי המ"ר כאן שאמרו מפני מה רחל מתה קודם לאה משום שהקדימה אמירתה ליעקב לפני לאה אחותה הגדולה, ופירש שאינ"ז רק ענין חוסר דרך ארץ אלא כנ"ל דרחל באמירתה זו הסכימה לבוא לא"י ולהסתכן במיתה קודם לאה אחותה הגדולה].

למה נחבאת לברוח.. ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור ויען יעקב ויאמר ללבן כי יראתי כי אמרתי פן תגזל את בנותיך מעימי [לא, כז, לא]

כבר היה מעשה אצל לבן שבחסות תזמורת ומשתה של שמחת נישואי בתו רימה את יעקב בנותנו לו את לאה במקום את רחל כדברי המדרש ששרו שם אי לאה וכו' וא"כ כאשר אומר לבן עתה

שהיה עושה שמחה ותזמורת בשלחו את יעקב עונה לו יעקב שאכן משמחה ותזמורת כזאת הוא פוחד שבחסותה יגזול את בנותיו מעימו.. [רבי ידידיה הלוי זילברמן]

ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלוקים [לב, ב]

כתב האור החיים כאן "פשט הכתוב הוא להיות כי שלח ה' מלאכים בדמות אנשים להידמות לפני עשו כאשר הוכיח סוף המעשה, לזה הקדים להודיע המעשה שממנו הרגיש יעקב היותם מלאכים ואמר שלא בא המחנה כדרך האנשים שקודם יהיו נראים הלוך וקרוב עד שיגיעו אצל הבאים אצלו אלא תיכף ומיד מצאם לפניו והוא אומר "ויפגעו בו" פי' ראה ראשונה היתה

הפגיעה בו אצלו" עכ"ל. [וכעני"ז כאן במש"ח "והנה אם אחד בא לקראת חבירו הלא מרחוק רואה את חבירו ואח"כ פוגע בו שבא אצלו, משא"כ המלאך קודם זמן שהוא אצלו אינו רואהו וכשהוא אצלו הוא רואהו"].

בזה נראה לבאר גם בהופעת המלאכים אצל אברהם אבינו [ריש וירא]: "וישא

עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו", ולכאורה היה צריך להאמר "והנה שלשה אנשים הולכים לקראתו" כדרך אנשים המתקרבים ובאים אליו? אכן המשמעות "נצבים עליו" פי' שהופעת המלאכים אינם כדרך בנ"א ההולכים ומתקרבים אלא מופיעים מיד לפני האדם וכך הופיעו אצל אברהם בפתע פתאום במרחק ממנו ואז רץ לקראתם. וכן מצינו [יהושע ה] בהופעת המלאך ליהושע "וישא עיניו וירא והנה איש

עומד לנגדו", ולא כתוב "הולך לקראתו" שכן הופעת המלאך היא בהתיצבותו מיד קרוב לאדם שלא כהילוך בנ"א המתקרבים ובאים [ולכך ניחא שם מה שפירשו חז"ל [מגילה ג, א] דיהושע שאל את המלאך "הלנו אם לצרינו" היינו על איזה ענין הגיע עי"ש בתוס' ביאור הפסוק, דלא היה לו ספק שזה מלאך לפי שזה הבין מהופעת המלאך בפתע פתאום כמו שנתבאר כאן, ורק שאלו לאיזה ענין הגיע].

הפטרת ויצא

כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופשעים יכשלו בהם

הרמב"ם [בהל' דעות] פי' דרך ה' היינו קיום והלכת בדרכיו היא הדרך הבינונית במידות הנהגות האדם והיא הדרך הראויה לצדיקים אבל מי שנטה מדרך הטוב והרשיע במידותיו אינו יכול לילך בדרך הבינונית אלא קודם עליו לתקן מידותיו [ולפעמים בדרך הקיצונית לטובה] ורק אח"כ יחזור לדרך הבינונית עיש"ה. ועפ"ז

יל"פ בהאי קרא דהנביא אומר כי ישרים דרכי ה' היא הדרך הבינונית הישרה והטובה הנ"ל אך היא טובה רק לצדיקים אבל מי שהרשיע [אלו הפושעים] אם ילכו בדרך הבינונית יכשלו בהם שכן אצלם דרך זו אינה נכונה להם עד שיתקנו מעשיהם. [ס' ברכת נחמן לר"ע טוקר]

פרשת וישלה

סימן עח

הלימוד מיעקב להתנהגות ישראל בגלות

וישלה יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו [לב, ד]

עה"פ "וירץ עשו": "נהפך לבו כמו רגע בהכנעותו של יעקב.. הן לו עשו כן בריוני בית שני לא היה נחרב בית מקדשינו, כמו שהעיד ר' יוחנן בן זכאי באמרו בפ' הנזקין בריוני דבן לא שבקינן עכ"ל. [ולשון רש"י [בגיטין נו, א] בריונים: אנשים ריקים ופוחזים למלחמה] ואם כי לדעת הספורנו לפני"כ [לב, כט]: "לקה יעקב וצלע לפי שהקב"ה הבטיחו והוא הי' בורח", מ"מ הכנעתו של יעקב בפני עשו לדעתו היא ההנהגה הראויה לישראל להתנהל עם האומות בגלות. ואמנם בדברי המדרש רבה [ריש הפרשה] כאן יש דעות בחז"ל שמתחו כעין ביקורת על התנהגות יעקב אבינו יעו"ש בפ' יפה תואר מ"מ כבר כתב החפץ חיים עה"ת [בפ' דברים] עה"פ: "רב לכם סובו את ההר הזה פנו לכם צפונה אל תתגרו במ", במדרש איתא אם ראיתם את עשו שמבקש להתגרות בכס לא תעמדו כנגדו אלא הצפינו עצמכם מלפניו ולהיכן נברח? ברחו לתורה, וממשיך הח"ח: התורה תלמידינו לבלתי לעמוד נגד האומות אפי' בשעה שמתגרות בנו ועלינו ללכת בעקבות יעקב אבינו במלחמתו עם אחיו עשו, וכדברי הרמב"ן שם.. והנה כל זמן שהלכנו בדרך הכבושה הזאת הצלינו

[א] כתב הרמב"ן: "כי יש בזה רמז לדורות כי כל אשר ארע לאבינו יעקב עם עשו אחיו יארע לנו תמיד עם בני עשו.. וכו"כ [שם לב, ט]: "ראו כי גם לדורות תרמוז זאת הפרשה שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמינו אבל יעשו רעות עם קצתינו בקצת הארצות שלהם מלך אחד מהם גוזר בארצו על ממונו או על גופנו ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים..." עכ"ל. [ועי' בגמ' [פסחים פז, ב] ראה הקב"ה שאין ישראל יכולים לעמוד באכזריות של גלות אדום ושמים אצל בבל ש"מ דאדום שהוא עשו קשה].

וי"ל עוד דהמאורעות של יעקב היו רמזים לכל סוגי הגליות דמלחמתו עם עשו רמז היא לגלות אדום שיעבור עם ישראל בהמשך הזמן ומה שארע ליעקב עם קנאת בניו עם יוסף רומז לגלות שיבוא על העם בעקבות שנאת חינו.

[ב] בהמשך כתב הרמב"ן: וראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק שנזמין עצמינו לשלשת הדברים שהזמין הוא את עצמו לתפילה ולדורון ולהצלה בדרך מלחמה לברוח ולהינצל עכ"ל. וכן כתב הספורנו [לג, ג]

הקב"ה מידם ומאז הודחנו מדרכינו
וחדשים מקרוב באו והנהיגו מנהגים
חדשים עזבו נשק אבינו ואחזו בכלי קרב
של שונאינו נהלכנו הלוך וחסור ומצאנו
רעות רבות וצרות. ירחם ה' על עמנו וישיב
שופטינו כבראשונה, עכ"ל רבן של ישראל.

וישלה יעקב מלאכים אל עשו

פרש"י: "מלאכים ממש". וכמדומה
שביארו בזה כבר דכדי לידע מה
במחשבת עשו כנגד יעקב אם לטוב או
למוטב א"א לברר זאת רק ע"י מלאכים
ממש, וזהו עפי"ד תוס' [פ"ק בשבת יב, ב ד"ה
שאיין] דמלאכים יודעים מה בלב אדם.

**כה תאמרון לאדוני לעשו: עם לבן גרתי... ויהי לי שור וחמור...
ואשלחך להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך [לב, ה-ו]**

הנה מדברי המקראות נראה שדברי השליחות הם דברי ריצוי לעשו, [ואפילו יש הרבה דברים שנאמרו בלשון הכנעה מרובה, עד כי יש דעות בחז"ל במדרשים שבאו בקפידה על מה שנכנע כ"כ לעשון] ומאידך אנו רואים שעל הפסוק "עם לבן גרתי" מביא רש"י ב' פירושים: פירוש א: לא נעשתי שר וחשוב אלא גר, אינך כדאי וראוי לשנוא אותי. וזה אמנם מתאים עם רוח הדברים שבמקרא שבא לרצותו בדברי ענוה ושפלות. אבל לפירוש ב' "גרתי" בגימטריא תרי"ג, כלומר עם לבן הרשע גרתי, ותרי"ג מצוות שמרתי ולא למדתי ממעשיו הרעים", אינו מובן איך הוא משתלב בכל ענין הפרשה שבא לרצותו שלא ישנאו וכי אכפת לעשו שיעקב שמר תרי"ג מצוות ולא למד מלבן, ואיך יש בדברים אלו כדי לרצותו. [ויעוי' בשפתי חכמים שמביא כמה פי' שר"ל שיעקב אמר לעשו שלא יוכל לו ליעקב משום ששמר את התנאי שלו ולא התקיים קרא "והיה אם

תריד". אך אין זה עולה בקנה אחד עם דברי הריצוי שיעקב אומר בכל הענין].

וראיתי בספר אחד שפירש, שאמנם דיבר עימו דברי ריצוי והכנעה שכוונתו שלימה עימו אכן בא לרמוז לעשו איכות הסכם השלום עימו. דאמנם מוכן הוא יעקב לחיות עימו בשלום בהקרבה גדולה מצידו בדברים גשמיים אבל שיידע שבדברים רוחניים אינו מוכן לוותר כל שהוא על דעותיו ומנהגיו אשר לו. ולאות ראייה הביא יעקב דוגמא מחייו אצל לבן שאף שלבן תעתע בו במשך שנים, הנה כל זמן שזה נגע רק לעניני החומר ויתר יעקב ללבן הרבה מאוד, אמנם במה שנגע לענינים רוחניים ודרכו הפנימית בזה לא ויתר כלום ולא למד ממעשיו של לבן כלום. וכך מוכן יעקב גם בהנהגתו עם עשו אחיו לוותר הרבה בעניני החומר, אבל בעניני רוחניות קשה כארז הוא ושלח זאת ברמיזא לעשו שיידע זאת מראש.. תרי"ג מצוות שמרתי..

וירא יעקב מאד ויצר לו [לב, ח]

עתה שמא ע"י שיהרוג את עשו בין במזיד או בשוגג **יפסל לעבודה** כדין רוצח שלא נושא כפיו ולא עובד כדברי התוס' [סנהדרין לה, ב] עכ"ד. וצ"ב דנראה שאינו נפסל לעבודה בהריגת רשע כעשו, וכדעת הפוסקים באו"ח סי' קכח ובס' באר שבע שבהריגת גויים וכ"ש שבעת מלחמה כשמתגונן מפני רודפיו אינו נפסל, וכאן שעשו בא להורגו למה יירע בעיניו אם יהרגו במהלך התגוננותו, ואולי חשש יעקב שמא יהרגו כשאפשר להצילו באחד מאבריו וכדומה.

כתב רש"י: 'וירא' שמא יהרג, 'ויצר לו' שמא יהרוג הוא את עשו. [וכנראה לזה כיון יעקב כשאמר [ויצא כח, כ]: "אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה". ופירש היונב"ע שישמרו משפיות דמים היינו שלא יצטרך להרוג את עשו הרודפו]. **והנה בס'** מלוא העומר [לרי"ל צינץ זצ"ל] פ"י בזה, שהרי יעקב אבינו טרח הרבה לקנות הבכורה שעל ידה יוכל לעבוד עבודת הקרבנות [וכדברי הירושלמי [מגילה א, יא] שעשו כשהיה בכור עבד עבודת הקרבנות בבגדי החמודות שלו], ולכך פחד

והיה המחנה הנשאר לפליטה [לב, ט]

הזכיר פסוק זה **"ותעבור המנחה"** כהוכחה שהתקין עצמו לדורון, ולא הפסוק המפורש **לפני"כ** [פסוק יד]: "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו", וצ"ע.

כתב רש"י: התקין יעקב לקראת בואו של עשו לשלשה דברים: לדורון לתפילה ולמלחמה, לדורון שנאמר [להלן פסוק כב] **"ותעבור המנחה על פניו"**.. כו'. וצ"ב למה

קטנתי מכל החסדים.. כי במקלי את הירדן הוזה ועתה הייתי לשני מחנות [לב, יא]

לבר נש מן ישראל יעבור במימיו ולא יוזק. **והנה יעקב** חשש שמא גרם במכירת הבכורה לצער של עשו שנחשב **כישראל** מומר כדברי הגמ' [קידושין יח, א] וכידוע אף קיום מצוה אם גורמת לצער השני יש בזה פגם גדול ויכול אולי לעכב את תפילתו, וזה הזכיר כאן יעקב אבינו דמזה שנבקע לו הנהר ש"מ שאין בידו חשש ביזוי וצער דעשו, [דאם לא כן לא היה נחלק לו כדברי

פירש רש"י: כי במקלי לא היה עימי לא כסף ולא זהב אלא מקלי לבדו, ועתה הייתי לשני מחנות ולפי מדרשו נתן מקלו בירדן ונבקע הירדן. ולפי מדרשו צ"ב מה הענין בזה בתפילתו כאן להזכיר דבר זה? **ונראה לפרש**, דהנה אמרינן בירושלמי [דמאי א, ד] במעשה שפנחס בן יאיר עבר בנהר גינאי שנחלק לכבודו ואמר לתלמידיו שמאן דידע נפשיה שלא אקיל

הירושלמי הנראה לעיל], ועל כן מבקש

שיענה בתפילתו.

הצלני נא מיד אחי מיד עשו [לב, יב]

א [בזוהר כאן [עמוד קסט. ד"ה הצלני] איתא: "מכאן מאן דצלי צלותיה דבעי לפרשא מלוי כדקא יאות", וילפינן זה מתפילת יעקב שהדגיש ופירט מיד אחי מיד עשו.

עיין בתוס' [ב"מ קו, א ד"ה לניסא] שכתבו דכ"ד הגמ' שם שהיה מתקיים בו ותגור אומר לפי שמתפלל על מין אחד של חיטין שיצליחו ויגדלו ולא כשא"ל זרע כל מה שתוצה דבכה"ג לא מצי למימר הוי מקיים בי ותגור אומר דמסתמא לא ה' הקב"ה מקבל תפילתו של זה שיצליח כל מה שיזרע אם לא שיעשה לו נס עכ"ד. ולכאורה כונתם כדברי הזוהר הנ"ל דכשמפרט בתפילתו סוג מסוים של חיטין שיצליחו מתקבלת תפילתו, משא"כ כשכולל ואומר בצורה סתמית כל מה שאזרע יצליח אז אין תפילתו כ"כ מתקבלת ובעי נס. [וכך מצאתי לאחר חיפוש בס' מאורות נתן [לר"נ גולדברג ז"ל] בסוה"ס ליקוטים אות כא]. ובס' זרע שמשון [פ' לך אות כא] פירש דברי התוס' דההבדל הוא בין מתפלל על דבר אחד לבין שמתפלל על כמה דברים בין חיטים בין שעורים. [ולפי ב' פ' אלו ק"ק מה שמתפללים שיצליח אדם בכל מעשיו שזה ענין הכולל כמה דברים וגם לא מפרט וצע"ק].

ויתכן שהביאור בדברי התוס' הוא, שאם מתפלל על הצלחת סוג חיטין שיזרע תפילתו תוכל להתקבל ואינ"ז נס גדול כ"כ

שזה ינצל מכל השידפון הכללי, אבל כשמתפלל שכל סוג זרעים שיזרע יצליחו הרי בעצם מתפלל שכל זרע שיזרע יצליח ויחרוג מהגזירה הכללית של שידפון שסביבו וזה בגדר נס וכ"מ שם בריטב"א.

ב [והנה בגמ' [מגילה כז, ב] א"ל יהי רעוא דתיטום בשראי כי אכליל רבה בריה.. שדיין מנייהו עליה עד דאיטום בשראי, שמע רב ואיקפד רב אמר מ"ט לא אמר לו וכן למר. ופירש"י "אף אתה תהא מבורך לכך שמא היה עת רצון ותתקים אף ב"י ויש כאן קצת הערה שרב הסתפק שמא ברכתו תתקיים והרי אף בתפילת אדם רגיל ראינו לעיל בגמ' ב"מ שאפשר שתתקיים מדין ותגור אמר וק"ו בגברא רבה כרב שדבריו בודאי עושים רושם וברכתו מתקבלת, ולשם מה היה נצרך דוקא עת רצון מיוחדת לכך שתתקבל ברכתו?

אך נראה לבאר הדברים לפי"ד הגמ' בב"מ והזוהר הנ"ל שכן ברכתו יהי רעוא דתיטום בשראי היא לשון שסתומה ואינה מפורטת ממש שמברכו בעושר [שכן יתכן שתתקיים שיכסוהו אנשים אחרים שהם עשירים בשיראי] וברכה [ותפילה] שאינה מפורטת אינה כ"כ יפה להתקבל כנ"ל, וכאשר רב ראה שמ"מ התקבלה ברכתו הזו הקפיד למה לא ענה לו "וכן למר" שמא היתה עת רצון ואז מתקבלת אף תפילה וברכה סתומה כזו.

ויקם בלילה ההוא.. ואת אחד עשר ילדיו [לב, כג]

לעשות חישובים אפי' רוחניים נכבדים
[כאלו שמא אם ישיא את בתו לרשע היא
תחזירנו למוטב וכדומה], והוי כעבירה
לשמה שהותר לקדמונים הק' לפני מתן
תורה כשראו צורך בזה בעניניהם הגבוהים
והנשגבים מאיתנו, ואחר מתן תורה הדבר
נאסר בתכלית כאשר כתב רבנו רבי חיים
מואלוזין זלה"ה [בשאלות של], וה"ה
בענין זה בודאי שעלינו מוטל רק דין חז"ל
שאסור להשיא את בתו לע"ה ותו לא מידי
ואין לנו לשאול ממה שהיה אצל אבות הק'
בזה ובענינים כאלה וז"ב.

רש"י פירש: ודינה היכן היתה? נתנה
בתיבה ונעל בפניה, שלא יתן בה
עשו עיניו. ולכן נענש יעקב שמנעה מאחיו,
שמה תחזירנו למוטב, ונפלה ביד שכס ע"כ.
וכבר תמהו על מאמר חז"ל זה הלא בגמ'
[פסחים מט, א] הפליגו חז"ל במעלת המשיא
בתו לת"ח ומגנים מאוד את המשיא את בתו
לע"ה עד שאמרו כל המשיא בתו לע"ה
כאילו כופתה ומניחה לפני ארי ואיך יבואו
בתביעה ליעקב שלא השיא את דינה לרשע
כעשו הגרוע מע"ה? וכבר האריכו בזה
המפרשים, אמנם עיקר נראה דודאי לאחר
מתן תורה אין לנו אלא דין תורה בלבד ואין

ויותר יעקב לברו ויאבק איש עמו [לב, כה]

כאיש כדברי חז"ל וכמבואר בשטמ"ק
[בכורות ז, ב] בשם המדרש שאכלו בשר
וחלב. וכן כתב אור החיים [ריש וירא]
שבכה"ג התגלות המלאך הוא בלבוש רוחני
דק. וכ"כ הרמב"ן [ריש פ' וירא]: "במקום
אשר יזכיר המלאכים בשם אנשים.. הוא
כבוד נברא במלאכים יקרא אצל היודעים
"מלבוש" ישג לעיני בשר בזכי הנפשות
כחסידים ובני הנביאים כו' והבאנו דבריו
לעיל [פ' וירא].

לפי דברי חז"ל היה זה מלאך, וצ"ב איך
אפשר להתאבק עם מלאך כי אש
אוכלת הוא? רק יל"פ עפ"י ד' החת"ס
בשו"ת ח"ו דיש התגלות של אליהו הנביא
בעוה"ז כמלאך רוחני ויש שמתלבש בגוף
כאיש [ואז מחוייב במצוות כאדם כדאי'
בש"ס בכ"מ] וא"כ הכא התגלה המלאך
בצורת איש עם כוחות של איש, ולכן הי'
שייך ענין התאבקות. וכן מצינו באברהם
שבאו אליו ג' המלאכים בצורת איש ואכלו

כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל [לב, כט]

קיבל ברכותיו [ולכן הקדים עשו ללבן, ואם
היתה הכונה למפגש עם עשו שהיה למחרת
הלוא יש להקדים האבקות עם לבן קודם].

פירש"י: ועם אנשים התגברת על עשו
ולבן. היינו שנלחם ונאבק עם
עשו על זכות הבכורה וקנה אותה ממנו וכן

סימן עט

איסור גיד הנשה ליעקב ובניו

על בן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה [לב, לג]

[א] כתב הרמב"ם [פ"ט מהל' מלכים ה"א]: "אברהם קיים כה"ת ואת בניו נמצא [שנצטוו] שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית.

[ב] העיר שם הלח"מ על לשון הרמב"ם, מדכתב נצטוה אברהם במילה ש"מ דבשאר הדברים לא הצטווה אברהם ולא שאר האבות, וא"כ מש"כ שאברהם התפלל שחרית ויצחק מנחה ויעקב ערבית היינו שעשו מצות אלו מעצמם, וכן מש"כ שיצחק עישר ויעקב הוסיף איסור גיד הנשה הכל מעצמם בלא ציווי [וכן האמת] א"כ למה מנה הרמב"ם רק מצות אלו שהוסיפו מעצמם ולא את כל מה שקיימו שאר מצות התורה כדברי הגמ' [יומא כה, ב] דאברהם קיים מעצמו כל התורה. [ומסתמא שאר האבות נמי]?

[ג] ונראה בהסבר דברי הרמב"ם דאע"פ שאברהם [ובניו] קיימו מעצמם כל התורה כולה היינו מנדבת ליבם ולא הי' זה אצלם כחובה או כתקנה רק לפי הבנתם מה שהבינו בשרשי הדברים. [ולכך כתבו המפרשים שפעמים נטו מזה ולא קיימו מצוות התורה כשראו צורך בזה, עי' אוה"ח

[ויחי מט, ג]: "אברהם קיים כה"ת ואת בניו הקים תחתיו להרויח תועלת המצוות ועסק התורה, אבל במקום שהיו רואים תועלת דבר ההצלחה להם העלים עין מרוח הנמשך מקיום המצוה ההוא כיון שאין לו עונש אם לא יקימנה כל עוד שלא ניתנה תורה", אמנם התפילות שנהגו וקיימו לא היה זה כנדבה בלבד אלא כתקנה וכלשון הגמ' [ברכות רפ"ד]: "תפילות אבות תקנום" [וכמו שלמ"ד השני שם שחכמים תקנום כנגד הקרבנות המובן בזה שתקנו התפילות כחובה ממש] וכך נראה מלשון האשכול [הל' תפילה דף יב. בהוצאת אלבק] וז"ל: "ודאי קיים אברהם אבינו כל התורה כולה ודאי היה מתפלל ג' תפילות ערבית שחרית ומנחה, והא דאמרי' אברהם תקן תפילת שחרית תקנה לכל העולם ופרסמה לכל משום שנענה בה, ויצחק כמו כן תקן תפילת המנחה לכל משום שנענה בה [דכתיב 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' וכתוב 'וירא והנה גמלים'] וכן יעקב תקן ערבית שנענה בה [עכ"ל]. הרי שהיו ממש תקנה אצלם וכן לכל העולם תיקנו שיתפללו". ונראה שכן ע"ז הדרך מש"כ הרמב"ם שיצחק עישר היינו שתיקן תקנת מעשרות ולא אך הנהגה של נדיבות הלב כשאר מצוות התורה שקיימו.

[ד] ובוזה מובן מה שכתבו חז"ל שעשו ציד בפיו ששאל את אביו מלח זה האם צריך לעשרו, וכתב שם המש"ח [כה, כז]: "מה שהטעה אותו במצות מעשר נ"ל דהמצוה הזאת מצינו בפי' **שהחזיק בה א"א וודאי החזיקו בניו אחריו ג"כ במצוה זו**" עכ"ל המש"ח. ולדרכינו נראה בסגנון אחר שיצחק הנהיג ותיקן מעשרות ובניו אחריו שמרו תקנה זו וע"כ עשו הטעה אותו בזה, וכן מה שהוסיף יעקב גיד הנשה היינו שהנהיג כן בתורת תקנה ולא כשאר מצוות שנהגו האבות כנדבה ולא כתקנה, ויעוי' ברד"ק כאן שכתב: "ע"כ לא יאכלו בני ישראל, בני יעקב **אסרוהו על עצמם** לכבוד אביהם שלקה בו והם ציווים לבניהם ובניהם לבניהם עד היום הזה" עכ"ד. **היינו שזה היה אצלם כאיסור ממש. ואמנם** לדברינו בדברי הרמב"ם נראה דס"ל דיסוד התקנה לאסור גיד הנשה **בא מצד יעקב והזהיר את בניו** [ולא כד' הרד"ק שזה בא מצד בני

יעקב לכבוד אביהם] ובתוס' [חולין ז, א ד"ה קדשים] כתבו: "דהא דנאסר גיד הנשה לב"נ היינו דוקא **לבני יעקב** דקודם מ"ת איקרי ב"נ", ויל"פ דבריהם כדרך שכתבנו **שיעקב** תיקן איסור גיד הנשה לו ולבניו או כדרך הרד"ק **שבני יעקב** תקנו **לאסור** הגיד לכבוד אביהם]

[ה] ועכ"פ מתבארים היטב דברי הרמב"ם שמנה בהלכה זו רק מה שנצטוו יותר על ז' מצוות ב"נ כמילה ושאר מצוות שאע"פ שלא נצטוו בהם ממש מ"מ קבלו ע"ע כחובה ואלו היו רק המצוות המסוימות הללו שהזכיר הרמב"ם, ואילו שאר התורה כולה שקיימו האבות היה זה בגדר נדבת הלב ולא כתקנה ולפעמים בטלו זאת כמש"נ. [וראה מה שכתבנו לעיל [כה, כב] עה"פ: "עשר אעשרנו לך", שלכן הרמב"ם לא הביא זאת בהלכות מלכים כיון שגם מעשר זה לא נהג יעקב כתקנה קבועה רק בעת צרה]

ויחבקהו ויפל על צואריו וישקהו ויבכו [לג, ד]

רש"י מביא שתיבת "וַיִּשְׁקְהוּ" נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא, יש דרשו נקודה זו לומר **שלא נשקו בכל לבו**, אמר רשב"י הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה **ונשקו בכל לבו** עכ"ל. ואמנם על תיבת **ויחבקהו** כתב רש"י: נתגלגלו רחמיו כשראו משתחוה כל השתחאוות הללו. הנה על **ענין החיבוק** לא הובא פלוגתא אם היה זה בכל ליבו או רק חיבוק חיצוני. ומן הנראה דלכו"ע נכמרו

רחמיו עליו ועשה עשו צעד יוצא דופן כלפי יעקב ולכן החיבוק לכו"ע היה משום שנכמרו רחמיו על יעקב, **ורק פליגי בגדר הנשיקה** שמראה ענין חיבה וקריבה יתירה אם היה זה לא בכל ליבו ואדרבא [אז כבר] רצה לנושכו, [כטבעו האמיתי וכד' הבעה"ט בשם חז"ל] או שכאן כמחווה יוצא דופן נשקו בכל ליבו. אבל גם לדעת רשב"י שנשקו בכל ליבו נשאר שהלכה שעשו שונא את יעקב רק פליגי תנאי כאן **עד כמה** יצא עשו מגדרו ועשה לפנים משורת ההלכה

שאומרת שעשו שונא ליעקב. [מבני יקירי רבי אברהם ברוך שליט"א]
 [ריש שה"ש] עה"פ "ישקי מנשיקות פיהו":
 "לפי שיש מקומות שנושקין ע"ג היד ועל
 הכתף אך חתן אל כלה פא"פ" מתבאר
 דנשיקת כתף אינה של קירבה יתרה וזהו
 שהיה כאן. שנסקו בצוארו דכך משמע הלשון
 שנפל על צוארו ושם נשקו, והנה כתב רש"י

ויאמר יעקב: אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי כי על כן
 ראיתי פניך בראות פני אלקים ותרצני [לג, י]

פירוש דיעקב משכנע את עשו לקבל ממנו
 ואף שאינו צריך זאת, מ"מ כדרך
 שאדם מביא קרבן לפני האלוקים אף שה'
 לא צריך זאת מ"מ יש בזה מידת ריצוי
 והכנעה מצד המקריב, הכי נמי כאן שאף
 שעשו אינו צריך לזה מ"מ מצידי יש כאן
 מנחת ידידות ואהבה וקבל זאת. [וכעני"ז
 בספורנו]

ויאמר אליו אדני כי הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום
 אחד ומתו כל הצאן [לג, יג]

פתח בילדים והצאן וסיים באחת "ומתו כל
 הצאן" ולא הזכיר "ומתו הילדים"?
 רק נראה שאין הפירוש במש"כ "והילדים
 רכים" שדואג להילוך הילדים שיקרה עימם
 משהו בדרכם רק אומר לו שאם הילדים היו
 גדולים היו יכולים לעזור לו בהנהגת הצאן,
 אבל עתה שהילדים רכים ואין לו עזרה
 בצאן ממילא יש חשש סכנה במיתת הצאן
 במהלך דרך כזו בלא השגחה הראויה במצב
 כזה. [ועי' ברמב"ן פי' אחר]

ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות [לג, יז]

איתא בטור [סי' תיז]: דשלשת הרגלים הם
 כנגד ג' האבות וסוכות כנגד יעקב
 משום פסוק זה שעשה יעקב למקנהו סכות.
 [וע"ע באדרת אליהו להגר"א פרשת בלק]
 וצ"ב הקשר והשייכות בדבר זה. ואמנם
 מצינו ברמב"ן ואורה"ח כאן שיעקב
 הראשון שעשה סוכות למקנהו ולפני"כ לא
 היו עושים סוכה למקנה, וא"כ לפני"כ לא
 הי' חל ע"ז שם סוכה אם בנה לצורך מקנה
 ורק ע"י מעשה של יעקב שעשה סוכה
 למקנה אמרינן בגמ' [סוכה ה, ב] דסוכת
 גנב"ך [שבינהם סוכת בהמה] כשרה, א"כ
 יעקב חידש פרט בהלכות סוכה. וע"כ י"ל
 דיעקב כנגד חג סוכות. אך אינ"ז ממש
 משייכו לחג ולכן זה אינו עיקר הביאור.
 ואמנם מצינו בס' [עי' כאן בס' מעם לועז
 ועוד] שביארו את המקרא כאן
 "ויבן לו בית" היינו שעשה את עניניו

הר, ואצל יצחק בבחינת שדה, ויעקב בית "שקדש הבית עצמו" היינו קדושת השכינה העיקרית, וענין סוכות שכתוב כאן מרמז הוא כנגד בהמ"ק והשראת השכינה בו [דבהמ"ק נקרא ג"כ סוכה שנאמר "ויהי בשלם סוכו", כפי' רש"י שם. [וראה מש"כ לקמן בפרשת אמור במאמר על הסוכה בענין זה באורך] ודבר זה שייך במיוחד ליעקב.

וע"כ גם כתוב אצלו [לה, יד]: "ויצב יעקב.. ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן", וכתב שם בתרגום יוב"ע: "נסך יין ומים כי כן עתידים לעשות ישראל בחג הסוכות", והיינו דחג הסוכות משמעותו בהשראת השכינה במקום המקדש, כל זה שייך במיוחד למעלת יעקב אבינו.

הרוחניים עיקר, כדברי התרגום יוב"ע כאן שויעש לו בית היינו בית מדרש "ולמקנהו עשה סוכות" היינו שכל קנינו הגשמיים היו אצלו בחינת "סוכה" בלבד ארעי, וזהו הלא כל ענין מצות סוכה להתיחס לכל עניני עוה"ז כדבר ארעי כמש"כ המפרשים וע"כ יש במקרא זה רמז למצוות סוכה.

אך יש בזה המקרא עוד עומק לרמוז ענין סוכה ושייכותו ליעקב אבינו, דכל פסוקים אלו [יז-יח] במעשי יעקב הם "מאורעות לרמוז ע"ש העתיד" כדברי הבחיי כאן, והנה מצינו שהענין המיוחד אצל יעקב בין האבות הק' הוא שעשה תוספת של קידוש במקום המקדש כדברי המבי"ט בקרית ספר [הל' בית הבחירה רפ"ה] דאצל אברהם מקום המקדש היה בבחינת

ויאהב את הנערה וידבר אל הנערה [לד, ג]

שכולל נמי קטנה, ובסוף מסכת סופרים כתוב שדינה היתה כבת ו' א"כ היתה קטנה ולכן כתוב 'נער'.

הכתיב 'הנער' והקרי 'נערה', ויתבאר הדבר עפ"י דברי הגמ' [כתובות מ, ב] דבצורה כזו [בשינוי הכתיב מהקרי] מורה

סימן פ

בדברי הרשעים שמצדיקים מעשיהם הרעים

וידבר חמור אתם לאמר שכם בני חשקה נפשו בבתכם כו' [לד, ח]

"וראית בשביה אשת יפת תואר וחשקת בה", ואמרו ע"ז שם בספרי: "וחשקת אע"פ שאינה יפת תואר", וביאר שם המלבי"ם: "דפועל חשק נבדל משמות אוה וחמד וכיוצא, שכולם מציינים שחומד הדבר מפני

פירש"י: "חשקה — חפצה". וצ"ב מה רש"י בא לומר בזה? ולקמן בקרא [פסוק יט] כתיב: "כי חפץ בבת יעקב" ומה הוא ההבדל בין לשון חפץ או חשק? אכן הביאור בזה, דמצינו [בפ' כי תצא כא, יא]:

יופיו או משום מעלה אחרת שמצא בהדבר, והחשק הוא בלא טעם שלפעמים יחשק בכעורה ובעלת מום, וזהו דרשת חז"ל, עכ"ל. וכ"כ שם בתורה תמימה בלשונו "דחמד ענינו אהבה הנסבבת מדברים חיצוניים וגשמים, וחשק ענינו מדברים פנימיים רוחניים כמו רק באבותיך חשק" עכ"ל. ומעתה זה הביאור כאן, כאשר חמור אבי שכם דבר עם בני יעקב לרצותם מכעסם על מעשה בנו ביאר להם לאמר בעורמתו ובצביעותו כי רבה, דבנו לא חמד וחפץ את אחותם סתם משום יופי חיצוני או דברים גשמיים אלא "חשק" בה היינו משום מעלתה הפנימית והרוחנית.

[ויש מקום להוסיף כאן דלכך הדגיש "חשקה נפשו" שרמזו כאן שדבקה נפש בנו בה כדי להוציא מזיווג זה נפשות

נעלים, וכמו שכתבו בזה הסה"ק דנשמת רחב"ת יצאה אכן מהם וכדרך שכתב באור החיים [בריש פרשת יפת תואר] דענין היתר יפ"ת הוא לפי שיש בה נשמה קדושה הגנוזה בה עי"ש דברים נעלים ועמוקים, ובדרך זו אמר חמור בערמה כי דבקה "נפש" בנו בנפשה להוציא יקר מזולל].

ואמנם כל זה שקר דיבר והתורה מעידה עליו "כי חפץ בבת יעקב" חפץ גשמי ולא רוחני כלל, וזהו מה שמיד כתב רש"י על דברי ערמת חמור "חשקה" - "חפצה", להורות דשקר דבר ולא היה כאן ענין חשק שהוא פנימי ורוחני אלא חפץ גשמי בלבד.

[וזה החזירו לו ערמה על ערמתו באומרם לו שימול והם לא הבינו שהכוונה למילת גירות אמיתית כמש"כ המפרשים..]

ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה, וידברו אשר טמא את דינה אחותם. אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמונו להמול לכם כל זכר [לד, יג, טו] וישמעו.. וימולו כל זכר.. ויהרגו כל זכר [לד, כד-כה]

בזה כמש"נ דההסכם היה שיקבלו עליהם לפחות להיות בגדר גר תושב שלא יעבדו ע"ז ויקיימו המילה כברית בינם להקב"ה [ואולי אף להיות כבני יעקב ויהיה מילתם בגדר גירות כאומה בפני עצמה ההולכת בדרך ה' וכפי שנביא בהמשך הדברים] והמה לא עשו כן רק להחניף לאדוניהם לכן לא נחשב זה בעיניהם למאומה ולקיום ההסכם. ויעוי' ברדב"ז על רמב"ם [פ"ט מהל' מלכים הי"ד] שע"ד הרמב"ם ששמעון ולוי הרגו את אנשי שכם שגזלו ולא מנעו זאת,

[א] כתב הרמב"ן [בפסוק ז] שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת.. ואין הברית אשר נמולו נחשב בעיניהם למאומה כי היה להחניף לאדוניהם [עכ"ל הרמב"ן] ונראה דאע"פ שנימולו כולם כפי ההסכם מ"מ לא היה הענין רק לחתוך ערלתם אלא לקיים מצות מילה כמצוות השי"ת וכאשר בני יעקב היו נמולים כברית בינם להקב"ה, ובעל הטורים [בפסוק יב] כתב שהתנו עימם שלא לעבוד עבודת אלילים. ונראה דהמכוון

העיר: "וא"ת א"כ למה אמר יעקב עכרתם אותי, וי"ל כיון שקבלו עליהם המילה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ומבואר בדבריו דלא אך חיתוך ערלה ומילה בלבד היה כאן אלא **מילת גירות ממש** ולכן שייך בזה דינא דגר שנתגייר כקטן דמי, וזה כמש"נ שזה היה ההסכם להתגייר, [וכ"כ הגרי"ז עה"ת שהיה התנאי שימולו לשם גירות, שבזה מתקיים "והיינו לעם אחד"] ועל טענת יעקב הנה ס"ל ללוי ושמעון דאין מילתם מאומה היינו שלא כיונו לגירות כלל רק להחניף לאדוניהם וממילא לא עמדו בהסכם.

ב] ונראה שזה נמי הביאור בדברי הריב"א [בדעת זקנים לבעלי התוס' כאן] שכתב: "וא"ת והאין הרגום אם היו נימולים וי"ל שנתחרטו על המילה", [והנה אין לפרש שע"י חרטתם מהמילה פקע קיום מילתם, דסו"ס הם נימולים, ואפי' אם נימא שזה בגדר תוהא על המצוות זה רק גורם להפסיד השכר של המצוה אך לא מפקיע גוף מצות מילה [כשם שכל תוהא על המצוות נראה ברור שאינו מפקיע למפרע צורת המצוה רק השכר מפסיד וכ"ש מילה שענינה מציאות של היות נימול ותוצאת מילתם].

ונראה דכונת הריב"א כמש"נ דההסכם בין בני יעקב לשכם וחמור ובני עירו היה למילה ככריתת ברית בינם להשי"ת כגר תושב או לגירות ממש, וכיון שנתחרטו מכך נמצא שלא קיימו את ההסכם, וכבר מצינו ברמב"ם [הל' מלכים פ"ו ה"ד] לענין שאר אומה"ע: "שאם לא קבלו שבע מצות ב"נ הורגין כל הזכרים הגדולים", ולכן נהרגו כל אנשי העיר, ובודאי אי נימא דההסכם היה

שמילתם תהיה בגדר גירות ממש, הנה כיון שהתחרטו מלהתגייר חייבים מיתה, כמש"כ הרמב"ם [פ"י ה"ג]: "ב"נ שנתגייר ומל וטבל ואח"כ רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם אין שומעין לו אלא יהיה כישראל לכ"ד או יהרג" עכ"ל.

ג] והנה כתיב [פסוק יג]: "ויענו בני יעקב.. במרמה", והיינו בחכמה ובתחבולה, כדברי אונקלוס ורש"י, ויש להבין מה החכמה בזה, דלכאורה היה בזה רק ערמוניות להשקיט אותם ממחשבה שמא ינקמו מהם והעלימו זאת [כמו שמפרש האוה"ח כאן] ואיה החכמה בזה. ועוד יש להבין מש"כ במקרא "וידברו אשר טמא את דינה אחותם", דצ"ב שאם זה גופא חלק מדברי בני יעקב לשכם וחמור מה משמעות יש לזה הלוא כבר ידוע לנו זאת [עי' אוה"ח מש"כ בזה לדרכו הנ"ל], וברש"י עמד ע"כ וכתב: "הכתוב אומר שלא היתה רמיה, שהרי טימא את דינה אחותם", וזה ג"כ צ"ב מה כונת רש"י, ובכלל יש להבין איך הסכימו כל בני העיר לדברי חמור ושכם להיות נימולים כל הזכרים.

ויש לומר שהנה ידעו שכם וחמור שעל מעשה גזל זה חייבים הם מיתה כדין ב"נ שגזל וכפי שכתב הרמב"ם [בהל' מלכים] שמטעם זה הרגם, וכן לפי דברי הרמב"ן שהיו רשעים בכל עניני ז' מצוות ב"נ והיו חייבים מיתה על כך כדין ב"נ וידעו שחיייהם בסכנה מאת בני יעקב הגבורים שירצו לנקום בהם על מעשיהם ולקיים בהם הדין הראוי לבני נח שהוא מיתה, וזה מש"כ בקרא "וידברו [לשון קשה כמשמעות לשון

הרמב"ם כ' שהטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי' וע"כ קבלו בני העיר למול ואמנם בני יעקב הרגום לפי שלא הי' כאן גירות אמיתית רק מילה להחניף לאדונם כלשון הרמב"ן, וממילא אין להם את הפטור הנ"ל מעבירתם. [שו"ר שעיקר הדברים כתוב בס' המצוין שיח דוד]

ונראה דכ"ז מתבאר כבר בדברי הרדב"ז הנ"ל שכתב למה כעס יעקב הלא שכם וחמור נהרגו כדין, והסביר דטענת יעקב היתה לפי שבמילתם חל דין גר שנתגייר כקטן דמי, ונראה דכונתו לדין הרמב"ם המובא שם [הל' מלכים בפ"י ה"ד] הנ"ל שהרדב"ז עצמו מסביר ד"ז מטעם גר שנתגייר, ואכן זה הי' עצתם בערמה של בני"ל לשכם ועירו כמשנ"ת.

דבור בכ"מ] אשר טימא", היינו שבאמת טענו נגדם שאתם חייבים מיתה כדין ב"נ שהרשיע במעשה כזה, ועל כן באו בני יעקב בחכמתם ואמרו להם **שבידם להינצל** וזהו אם יקבלו ע"ע מילה כגירות, [כמש"נ לעיל בסק"א] ואז יהיו פטורים ממיתה על עבירתם שעשו, כמש"כ הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"ד]: "ב"נ שברך את השם או שעבד ע"ז או שבא על אשת חברו ונתגייר פטור" [וטעמא דמילתא דאישתני דינא והיינו דאם הי' עושה עבירה זאת כיום לא הי' חייב אותה מיתה קלה אלא חמורה או שאם היה עושה עבירה זו עתה בהיותו גר לא היה מתחייב על עבירה זו מיתה, כמו הכא שגזלו את דינה והתחייב אז מיתה, ועתה אחר גירות אם היה עושה עבירה זו לא הי' חייב מיתה אמרינן שפטור, והרדב"ז שם על

ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי.. ויהרגו כל זכר [לד, כה]

נדב ואביהו לא עשו מעשיהם יחדיו ולא ידעו איש ממעשה אחיו, ורק על מיתתם כתיב "אחרי מות שני בני אהרן" דמתו בב"א עכ"ד וש"י, ואולי יש לומר דהכא מש"כ שני להורות על שוויון גבורתם דאף שלוי היה אז בן י"ג שנים [כדרש"י נזיר כט, ב ורע"ב באבות פ"ה] ושמעון אחיו גדול ממנו קצת, מ"מ קמ"ל דהיו שניהם שוים בקומתם ובגבורתם.

במעשה של שכם וחמור רואים כאן מהו שלטון אומה"ע שאינו דואג לטובת הציבור שמינהו למושל עליהם, שכם חפץ בבת יעקב ולשם מילוי תאוותו

הנצי"ב כאן בפ"י העמק דבר דייק שכאן כתיב שני ואילו אצל בני אהרן כתיב "ויקחו בני אהרן נדב ואביהו", ולא כתיב "שני בני אהרן", וביאר הנצי"ב דלשון שני היינו שכ"א עשה במחשבה אחרת ואף שהתאחדו בכעסם עי"ש, ויש להעיר ע"ז כי לשון שני מורה בכ"מ על השתוות גמורה כמו האמור "שני שעירי עזים" דיוהכ"פ שדרשו מהלשון שני שיהיו שוים שניהם בקומה ובמראה ובדמים [יומא סב] וכן ידוע בעוד כ"מ שפי' חז"ל כן, וא"כ הכ"נ כאן יל"פ שהיו שניהם בשוויון, ובס' מציון מכלל יופי פ"י כאן דהיו שוים בעצה אחת כדברי רש"י [פ' ויחי מט, ה], ומשא"כ אצל

נאמר לו שא"א לקבל חפצו אלא א"כ יהיה נמול הוא וכל עמו, לא מונע הדבר ממושל העם לשכנע בדרכי פיתוי וחלקות את שאר העם ג"כ להימול הכל כדי שהבן הצעיר שלו יזכה בתאווה ומה אכפת לו למושל מהמאמץ הגדול של בני עמו להימול.. זהו דרכו של מלוכה וממשלה של אומה"ע

ויאמר אלקים אל יעקב [לה, א]

במדרש תנחומא [בפרשתינו אות ט]: עה"פ ויאמר אלקים אל יעקב וגו': אין הקב"ה חפץ לחייב בריה אלא מבקש שיתפללו בריות לפניו ויקבלם, אר"י עכשיו אין לנו לא נביא לא כהן לא קרבן לא מקדש לא מזבח מי מכפר עלינו אע"פ שחרב בהמ"ק לא נשתייר בידינו אלא תפילה. **נראה** הביאור בלשון התנחומא, דבעינן **נביא** להורות המקום המדויק לבניית המזבח, כמש"כ הרמב"ם [פ"ב מבית הבחירה]

שדואגת לעצמה בלבד, וכל החלטותיה אמורות רק לדאוג לעניניה שלה ובשביל כך משקרים ומרמים את הציבור... צא וראה לעומתם מהי מלכות ישראל אמיתית כדברי הרמב"ם [ספ"ב מהל' מלכים]: "שהמלך יצא ויבוא בחפציהם ובטובתם של העם ויטבול טרחם ומשאם ולבו לב כל ישראל".

ואין לנו נביא כזה בזה"ז, וכן אין לנו **כהן** ו**דאי** שיעבוד, ואין לנו **קרבן** שאסור להקדיש כמבואר בגמ' [ע"ז יג, א] ורמב"ם [פ"ח ה"ח מערכין] לא **מקדש ומזבח**, דאף שמקריבין ללא בית, מ"מ אין בזה ריח ניחוח כדכתבה התורה שבגלות יש קללת לא אריח בריח קרבנכם, וכהסבר הנצי"ב עה"ת שם שלא עולה לרצון וממילא אין כפרה וממילא נשתייר רק תפילה שמרצה מכפרת ומגינה.

ותלד רחל ותקש בלידתה, ויהי בהקשותה בלדתה ותאמר לה המילדת אל תראי כי גם זה לך בן [לה, טז-יז]

העירו על לשון המקרא "ותלד רחל" בעוד שהיא עדיין מקשה בלידתה ועוד לא ילדה א"כ הול"ל מילים ותלד רחל **לאחר מכן**? ויש לפרש דהכונה שהוציא הולד את ראשו במהלך הלידה וזה כבר נחשב לידה ע"פ הדין והמשיכה להקשות בלידתה.

ולכן לא יכלו להצילה כשהקשתה לילד דכבר נחשב הולד נפש ואין מצילים אותה בנפשו] ויש להוסיף ולומר שהוא הוציא את רוב פדחתו שנחשב כהוצאת ראשו ומ"מ קשה להכיר את הולד עדיין [עי' בכורות מו] ורק המילדת ידעה לומר שזה בן.

ויהי בצאת נפשה כי מתה.. ותמת רחל [לה, יח-יט]

פעמיים מוזכר מיתת רחל בפסוקים אלו, ורמז יש בזה כי ב' דינים היו עליה במיתתה א' שתמות צעירה. ב' שתמות בעת לידת בנה, וכמבואר בגמ' [שבת לב, א] שהן ב' גזירות שונות [דע"ד המשנה דב' עבירות נשים מתות בלידתן יש שגרסו מתות כשהן ילדות עי"ש]. ורחל נגזרו עליה ב' גזירות אלו, וגם סיבות הגזירות הללו מחולקות

דבגלל דבריה [ל, א]: ברצונה בן ואם אין מתה אנכי יתכן שנגזר עליה מיתה בעת הלידה. עי"ש בד' האוה"ח שהיה בזה ענין קללה או מסיבה אחרת כמו שביארנו [בפ' ויגשן] ואילו מה שהתקצרו ימיה זהו משום קללת יעקב בגניבת התרפים או עיכוב קיום נדרו כדברי המדרש תנחומא, או מסיבות אחרות שכתבו רבותינו.

ויסע ישראל ויט אהלה מהלאה למגדר עדר [לה, כא]

כבר העיר האלשיך שפסוק זה צ"ב מה בא להשמעינו מה גם כשאנו מגדיר המקום המדויק [ועי"ש בדבריו מש"כ וע"ע במש"ח, וכן ידועים דברי התרגום יונתן ב"ע כאן ומש"כ בזה הסה"ק להסביר דבריו העומדים ברומו של עולם, וגם מש"כ בס' אזור אליהו בהקשרם למעשה ראובן עפי"ד המלבי"ם כאן והדברים ארוכים] **אכן לולי דמסתפינא** ה"א כאן דבר נוסף שאחרי מות רחל שמתה בא"י בגלל שגגת קללת יעקב אבינו כד' חז"ל החמיר יעקב ע"ע לנהוג בעצמו **דין גלות** כדין רוצח בשגגה, ולכן גלה מיד למקום אחר בא"י ובזה התעכב מלבוא מיד אחר מיתת רחל לבית אביו יצחק וזה מש"כ כאן "ויט אהלה" למק"א.

והוא רחום יכפר עון.

והנה הרב ישר ז"ל מביא בשם החפץ חיים שכאשר בני יעקב מספרים לו את הקורה עימם במצרים עם התעללות המושל שם בהם לא מצינו שיעקב אמר איזה משפט קשה כנגד המושל, ואמר הח"ח ללמוד מכך שאם ח"ו הי' צדיק זה מוציא משפט קשה כנגד מושל מצרים על אשר הציק לבניו היה ח"ו מעניש את בנו יוסף שהיה המושל עכ"ד המאירים. ויתכן שנהג כן יעקב במיוחד אחר שראה מה ארע לרחל בקללתו אשר נאמרה בשגגה גמורה והחמיר ע"ע מאז ביותר כמשפט הצדיקים לשמור פיהם מדבר קללה עד מאוד.

פרשת וישב

סימן פא

מאמר ביקש יעקב לישב בשלוח

וישב יעקב בארץ מגורי אביו [לז, א]

הדין אלא ראה שאין לעולם קיום אלא בשיתוף עם מידת הרחמים ואיתא בס' השל"ה דיש צדיקים מיוחדים שעומם נוהגים בהנהגת הדין וכפי שעלה כך במחשבה, וזהו מה שאמר הקב"ה למרע"ה על מיתת ר"ע שתוק כך עלה במחשבה לפני [גמ' מנחות כט, ב], ויעקב קיבל ע"ע באומרו והיה ה' לי לאלקים שיתנהגו עימו בדקדוק הדין ועל כן נהגו עימו במידת הדין.

וענין הזה של חיים במידת הדין הוא מה שיש מצבים של קושי וצער ומתוכם עובד את הקב"ה, ואילו ענין של חיים במידת הרחמים הוא שיהיו חייך בשלוח ויוכל לעבוד את הקב"ה בקלות יותר. ואמנם כך הוא מידתם של כלל ישראל כאשר הבטיח להם שאם בחוקותיו ילכו יהיה להם שלוח כדי שיוכלו לעבוד אותו ית"ש בקלות ובשלוח ולא מתוך קושי, אמנם יעקב אבינו [ויחיד הדורות כמוהו] מידתם אחרת במידת הדין והקושי ומתוך מצבם זה עובדים את עבודת ה', וזהו מה שנאמר כאן אצל יעקב דביקש לישב בשלוח שיוכל לעבוד את קונו מתוך שלוח וקלות, דכבר יצא ידי חובת קבלתו ונדרו בצער

א כתב רש"י: ביקש יעקב לישב בשלוח קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוח אמר הקב"ה לא די לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שמבקשים לישב בשלוח בעוה"ז עכ"ד. וצ"ב מה חיסרון יש במה שביקש יעקב לישב בשלוח הרי בהיותו בשלוח יוכל לעסוק יותר בתורה ובמצוות כמו שכתב הרמב"ם [פ"ט מהל' הלכות תשובה ה"א] שכל הברכות לחיי שלוח כאן בעוה"ז שיזכו בשכר קיום המצוות אינו תכלית השכר אלא אפשרות לקיים תורה ומצוות בשלוח [שיביאוהו לתכלית השכר בעוה"ב] מה שקשה יותר לקיים כשאננם בשלוח וא"כ מה עוול יש ברצונו של יעקב לזכות בחיי שלוח למען יוכל לעסוק בתורה יותר בקלות?

ב ונראה דיש לבאר הענין כאן, לפי מה שביאר הספורנו [בפ' ויצא] את דברי יעקב אבינו "והיה ה' לי לאלוקים": "כלומר הנני מקבל עלי מעתה שהקל המרחם יהיה לי לאלוקים ויתנהג עמי במידת הדין", מבואר בדבריו חידוש גדול דהרי הקב"ה ביקש לברוא ולהנהיג את עולמו במידת

והקושי שהיה לו עד עתה עם עשו ודינה ומות רחל וע"ז נאמר לו דאין מידתו כן אלא כיון שהנהגת ה' עימו במידת הדין הריהו נידון לעבוד עבודתו מתוך התגברות על הקושי והצער שהיא גדר עבודת ה' במידת הדין.

ויתכן שזה נמי הביאור במש"כ בזוהר על פסוק זה "דמגורי אביו" היינו לשון מגור ופחד ואמרו דיעקב היה ביראה ע"ש והיינו דהיה בהנהגת דמדת הדין כמו שביארנו. ולשון **מגורי אביו** לפי"ז מתפרש שכשם שיצחק מידתו גבורה ודינים בלא רחמים וכמש"כ הבעל הטורים לעיל [כו, כד] עה"פ: "וירא אליו ה' בלילה ויאמר אנכי אלקי אברהם אביך": "לא כתב ה' אלקים כאשר כתב באברהם ויעקב לפי שנתיישר [יצחק] ביסורים בלי מדת רחמים עכ"ל. וכנראה היינו מידתו מידת הגבורה שהם דינים, וכעני"ז מצינו באור החיים [פ' וישלח לה, כח] עה"פ "ויהיו ימי יצחק": "טעם שלא הזכיר 'חיים' ביצחק [ויהיו חיי יצחק] כמנהג הכתוב באברהם ויעקב, וגם ביוסף הזכיר 'חיים' דכתיב 'ויחי יוסף', אולי כי מהיות שנולד עד העקידה לא היתה לו בת זוג, ואמרו חז"ל השרוי בלא אשה שרוי בלא חיים, ומעת העקידה אמרו שהתחילו עיניו לכהות [ונחשב כמת] לזה לא הזכיר אצלו לשון 'חיים' עכ"ד

כך קיבל יעקב על עצמו שיתנהגו עימו במידת הדין לגמרי כדברי הספורנו הנהגה שהיתה עם אביו.

ג] ובביאור זה יש לבאר עוד כמה תמיהות שתמהו המפרשים בענין מעשה יוסף

ואחיו, א] שלכאורה יש כסתירה בטעמי הענין מה שנענש יעקב במעשה יוסף, דכאן מבואר ברש"י [בשם המדרש] שעלתה ליעקב מעשה דיוסף משום שביקש לישב בשלוה ואילו במק"א כתב רש"י דנענש יעקב במעשה יוסף שנעלם ממנו כ"ב שנה כמנין שנים שהיה אצל לבן ולא כיבד את הוריו. ב] עוד תמהו למה נענש כאן יעקב אבינו בעוה"ז על ביטול מצות כבוד הורים ולא מצינו שמענישים בעוה"ז ב"ד של מעלה על ביטול מ"ע אלא רק בעידנא דריתחא כדברי הגמ' [מנחות מ, א]. [קושיית הפנים יפות עה"ת?]

ד] אמנם לפי משנ"ת לעיל א"ש ביותר ב' הערות הללו. שאמנם לא היה ליעקב להענש על ביטול מ"ע דכבוד הורים דלא מענישים [בעוה"ז] על ביטול מ"ע [אא"כ זה בעידנא דריתחא] אך כ"ז הוא ההנהגה הנוהגת עם כו"ע [שהיא הנהגה המעורבת בדין ורחמים יחדיו] אבל אצל יעקב שנהגו עמו בהנהגת הדין בשונה מכו"ע הוא נידון אף על ביטול מ"ע [דאצלו הוי כמו עידן דריתחא שהיא הנהגת הדין בזמנים מסוימים כלפי כו"ע] וממילא אין סתירה כלל בין ב' מאמרי חז"ל הללו דאמנם נענש משום ביטול מ"ע דכבוד הורים משך כ"ב שנה, ואמנם לולי היה נוהג עימו הנהגת הדין לא היו אומרים אצלו טענת ביקש לישב בשלוה כו' כמשנ"ת לעיל.

ה] והנה עה"פ "אלה תולדות יעקב יוסף כו'" כתב האבן עזרא דתולדות ענינו כאן מאורעות הבאות על יעקב כמ"ש מה יולד יום ע"כ, והרמב"ן העיר עליו דלא

מצינו שמאורעות נקראים תולדות ואין המאורעות ילידי האדם שאין הוא גורם אותם עי"ש, אכן להנאמר לעיל יש להסביר דברי הא"ע שכן כל המאורעות המתוארות כאן בפרשה בענין יוסף ואחיו באו על יעקב לפי מה שביקש שיתנהגו עמו בהנהגת הדין כמש"כ לעיל בשם הספורנו, וא"כ המאורעות הבאות עליו מתיחסות אליו כמו מה ילד יום שהביא הא"ע.

[ו] אמנם מצינו ביאור אחר במפרשים בענין מה שביקש יעקב לישב בשלוה. דהנה הרמב"ן כתב כאן עה"פ "וישב יעקב בארץ מגורי אביו": "אלופי עשו ישבו בארץ אחוזתם הארץ שלקחו להם לאחוזת עולם אבל יעקב ישב גר כאביו בארץ לא להם אלא לכנען והכונה להגיד כי הם בוחרים בארץ הנבחרת ושנתקים בהם כי גר יהי זרעך וגו'. וכ"כ האוה"ח כאן שיעקב התנהג כגר בא"י. ומה הביאור שהתנהג כגר? הנה עי' בכלי יקר כאן שכתב ג"כ כך וביאר שאברם ויצחק התנהגו כגרים שנדו ממקום למקום ולא קנו שדות וחרם והכל עשו כדי לשלם מהרה חוב הגלות.

[ויל"פ] לדרכו מה שכתוב אצל יצחק שלא חפר בורות סתם, דעי' בגמ' [גיטין מז, א] דלמ"ד אין קנין לגוי בא"י אסור לחפור בורות כו' ואולי הכ"נ כך התנהג יצחק כגר בא"י שלא חפר אלא פתח בורות של אברם שסתמום דלא התנהג כאדוני הארץ רק כגר, לפי שממנו התחילה גזירת גר בארץ.. וגם אח"כ כשחפר ורכו עימו לא רב עימם אלא הלך למק"א [לעיל כו, טו-יח] הכל כמנהג גרים ולא כאדון בארץ. והשתדל

להיות רק רחוק מהם שלא יפריע להם כדברי רש"י שם.

והכי נמי יש לומר ביעקב שהתנהג כגר במה שלא רצה לריב עם שכם רק להתגונן מהם וכן לא כבש כלל מא"י.

ואמנם הכלי יקר כתב שיעקב בניגוד לאבותיו לא רצה לשלם חוב "כי גר יהי זרעך" [ואולי כונתו למש"כ ביעקב נלג, יט] "ויקן יעקב את חלקת השדה" בניגוד לאבותיו שלא קנו בארץ כמש"כ אצל אברהם ויצחק].

וזהו מה שאמרו חז"ל "ביקש יעקב לישב בשלוה" ע"כ קפצה עליו רוגזו של יוסף ועי' שימיו אלו לא היו ימים של מנוחה נחשבו ונמנו למספר ת' שנה עכ"ד הכלי יקר. וכ"כ בתוס' עה"ת שם: שיעקב ביקש לבטל את גזירת כי גר יהי זרעך עכ"ד, וצ"ב מאי קס"ד שיוכל לבטל גזירה זו שנאמרה לאבותיו ואף לו בחלום הנבואה כמשנ"ת לעיל?

ונראה דאף שבתחילה [בפ' ויצא] נאמרה לו גזירת הגרות והשעבוד, מ"מ אח"כ [בפ' וישלח לה, יב] נאמר לו מפי ה': "ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריך אתן את הארץ", וביאר שם האור החיים: "כי לו ליעקב נתן את הארץ שיאחז בה ולכך כפל הכתוב ב' נתינות אחד לו ואחד לזרעו מה שלא דקדק לומר כן בהבטחת ב' האבות" עכ"ל. [וגם רמז לזה כאן בפרשה] והיינו דחלוק ההבטחה שנאמרה שם ליעקב ממה שנאמרה לאבותיו, דליעקב נאמר שהוא עצמו יאחז בא"י, ומשא"כ לאבותיו נאמר

שהם יזכו בזה לזרעם. ואשר ע"כ הבין יעקב אבינו שאף שגזירת השעבוד [שנאמרה בברית בין הבתרים] לא בטלה וע"כ הראו לו במחזה הסולם את גזירת שעבוד מלכויות, מ"מ דין הגרות לא חלה עליו ואדרבא הוא צריך להאחז בא"י לפיכך ביקש לישב בשלוח בארץ מגורי אביו. א"כ לפי הכלי יקר זהו ענין שביקש יעקב לישב בשלוח שעלה בדעתו שעליו לא חלה גזירת גרות בא"י.

[ז] והנה מש"כ רבותינו שמפני שלא רצה יעקב להיות גר בארץ קפצה עליו רוגזו של יוסף, צ"ב מה תיקון יש בהא הלא בצערו ואבלותו על יוסף לא היה כלל איזה ענין שתיקן חטאו? ולעיל הובא דברי הכלי יקר דכיון שלא הי' ימיו ימי נחת ממילא נכללו בכלל ת' שנת גלות ושעבוד, עכ"ל.

ויש לבאר אחרת דהיתה גזירה להיותם גרים בא"י וגם שעבוד חלק מהזמן [כ"כ המפרשים שם] ולולי מה שביקש יעקב יכלה הגזירה להתקיים בדרכים שונות, עי' בתוס' [שבת י, ב ד"ה ה"ג] וע"י חטא יעקב בזה התגלגל מעתה דצורת הגלות תהיה באופן כזה דירדו למצרים ע"י יוסף נמצא דכל תחילת הפרשה וענינה כולה להסביר איך התגלגלה קיום גזירת הגלות ע"י יעקב ויוסף. ואדרבא רצונו לבטל את ענין הגרות אצלו הביא את הגלות בצורה אחרת ואולי יותר מהירה. ורבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום.

[ח] ובדברי הרמב"ן הנ"ל שכתב שאלופי עשו ישבו בארץ אחוזתם כלומר הארץ שלקחו להם לאחוזת עולם [עכ"ל].

לכאורה צ"ב איך כתב שלקחו ארצם שער אחוזת עולם הלא לעת"ל כתיב [עובדיה א, כא]: "ועלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו", ויקחו ממנו את ארץ שער, וכ"כ רש"י לעיל [טו, יט] דאדום ומואב ועמון עתידים להיות ירושה לישראל לעת"ל, שנאמר אדום ומואב משלח ידם ובני עמון משמעתם, וכן כתיב [פ' בלק כד, יח]: "והיה אדום ירושה והיה ירושה שער אויביו וישראל עשה חיל", וברש"י כתב שישראל ירשו שער, א"כ איך היא אחוזת לעולם לעשו? [קושית ר"מ בן הגרי"ז].

[והנה בעיקר דברי הרמב"ן עצמו שכתב שעשו לקחו להם את שער לעשו] וואילו יעקב ישב גר כאביו אין בזה שום הערה וקושיא, דאמנם שער לא נשארה לעולם לעשו [דלעת"ל יקחו ישראל זאת ממנו] אלא שהרמב"ן מתאר את ההבדל בין הרגשת עשו שהתישב בהרגשת בעלות מוחלטת כאילו הדבר שייך לו לעולם לבין הרגשת יעקב שהתישב בהרגשת גרות, אך הקושי הנ"ל הוא בל' המקראות שארץ שער נתנה "ירוש" לעשו ול' ירושה ענינה לעולם ואיך זה מתפרש הרי לעת"ל ילקח מהם].

וכתב הר"מ בן הגרי"ז לבאר דברי הרמב"ן: דמצאנו שעל דברי הרמב"ם שכתב דאיסור אל תתגר בעמון ומואב היא מצוה לשעה ולא לדורות, השיג ע"ז הרמב"ן שם דהא כתיב [דברים ב, ט]: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי את ער ירושה", וכן כתיב [שם ב, ה]:

"כי ירושה לעשו נתתי", והדבר ידוע כי ירושה הוא דבר הניתן לדורות אלא שמצוות אלו מצוות לדורות הן, ומ"מ כיון שבא סנחריב ובלבל את העולם הותרה ארצם למלך המשיח עכ"ד הרמב"ן, וע"כ לשיטתו כ' הרמב"ן גם כאן שאמנם שעיר היא אחוזת וירושת עולם לעשו אלא שבא סנחריב ובלבל את העולם ויזכו בזה ישראל.

וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען

יש לפרש, שמנה כאן ב' הדברים שזכה בהם עתה יעקב אבינו, זכות כבוד הוריו שיכול עתה לקיים וכן זכות ישוב א"י, שהם ב' הזכויות שלפני"כ היה לעשו ולו לא

[ויעוי' בבעל הטורים שהביא שיעקב הלך לחברון להיות עם אביו כדי שיהי' לו זכות כבוד הורים שחסר ממנו וזהו כמ"ש יונב"ע רמב"ן ונצי"ב].

וישב יעקב בארץ מגורי אביו

כו' הרי דיש משמעות בלשון "ישיבה" לישבה בשלוח, ולפי"ז יל"פ מקרא "בסוכות תשבו" דרך ישיבה בשלוח ובביטחה ובנחת רוח, ואולי מכאן דרשו חז"ל מצטער פטור מסוכה דאינ"ז נקרא ישיבה. [ובריטב"א [סוכה כו, א] הביא דנפק"ל מלשון האזרח.]

פירש רשב"ם שהיה יעקב בכור וזכה בחלקו את א"י. ולפי"ז יל"פ שיוסף שג"כ היה בכור [אחר מעשה ראובן] א"כ ג"כ שייך א"י לו יותר מכולם והאחים ששנאוהו מכרוהו חוץ לא"י שלא יקבל חלקו כבכור..

יונתן ב"ע תירגם: וישב יעקב בשלוח וכ"כ חז"ל ביקש יעקב לישב בשלוח

אלה תולדות יעקב יוסף [לז, ב]

בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב שאין זרעו של עשו נופל אלא ע"י זרעה של רחל עכ"ל. ויש להסביר הענין בזה דזכותו הגדולה של עשו היתה במצות כבוד הורים שהיה מושלם בה כדברי חז"ל ולכן שטנו של עשו הוא יוסף שהיה מושלם במצות כבוד הורים כמש"כ בתוס' עה"ת בפרשתינו דיוסף שהלך לשכם במצות אביו מסר נפשו למצות כבוד אביו. [וכן בנימין לא פגם בכבוד

רש"י [ישן]: ראה יעקב אלופי עשו תמה מי יוכל נגדן, כתיב 'אלה תולדות יעקב יוסף' שנאמר 'בית יעקב אש ובית יוסף להבה' ניצוץ יוצא מיוסף ששורף כולם [עכ"ל]. וכן הוא ברש"י [פ' ויצא ל, כה] עה"פ "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני": "משנולד שטנו של יוסף שנאמר 'והיה בית יעקב אש וגו', אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף,

אביו, משא"כ שאר האחים שפגמו במצות כבוד אביהם ע"י שמכרו את יוסף וציערוהו

כמש"כ בחז"ל עי' משך חכמה שמות כח, ט].

והוא נער [לז, ב]

איתא במדרש רבה [פד, ז] הוא בן י"ז ואתה קורא לו נער? אלא שעושה מעשה נערו. ולפלא מה שואל המדרש מה שנקרא נער והרי איתא בילקו"ש ריש משלי עד כמה שנים נקרא אדם נער, ר"מ אומר עד כה שנים ר"ע אומר עד ל' ורי"ש אומר עד כ' עי"ש, א"כ עד י"ז ודאי נקרא נער וצ"ע. [וכן העירותי במק"א מיצחק בעקידה דנקרא נער והוא בן ל"ז? וכ' דאולי התנאים חולקים על לשון נ"ך, אבל בתורה ודאי דנמצא נער לאיש גדול כיצחק וא"כ ביוסף שהוא לשון מקרא ודאי דא"ש שנקרא נער ומאי קשיא ליה למדרש וצ"ע].

וברמב"ן עה"ת כתב כאן: "ולפי פשוטו ל"ק שיקראנו נער והוא כבן י"ז משום היותו קטן מכולם יקראנו כן לומר כי לא היה מתחזק כאחיו כו", וצ"ע כנ"ל שלא הביא מהעקידה דכתיב ביצחק נער והוא בן ל"ז ולא שייך בזה תירוץ הרמב"ן על יוסף. [ועוד המשיך הרמב"ן להביא מקראות אצל רחבעם שכונה נער והיה בן ארבעים כו' וגם מזה הערה על הילקו"ש שדנו עד מתי נקרא נער ורחבעם הוי תיובתא שהיה בן מ' ונקרא נער, וי"ל דשם כתיב אצלו ורחבעם נער ורך לבב, ואילו סתם נער בזה נחלקו תנאי וצ"ע].

ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם וישראל אהב את יוסף ועשה לו כתנת פסים [לז, ב-ג]

לא כתוב כאן שאביו גער בו על כך [שמביא דיבתם] כפי שכתוב בהמשך [פסוק י] בסיפור החלומות, ויש לתמוה למה לא גער ביוסף על שמביא לפניו דיבת אחיו וכן לא מצינו לכאורה בחז"ל שהעירו בביקורת על יעקב אבינו בזה כשם שהעירו על מה שהעדיף את יוסף על פני אחיו בעשותו כתונת פסים [כאמרם לעולם אל ישנה בין הבנים כמעשה דיעקב] וכשם שהעירו חז"ל בגמ' שבת על דוד המלך שקיבל לשה"ר מציבא? ואם נפרש את

הקרא דע"י שהביא יוסף דיבת אחיו לרעה זה גרם שיעקב אהב את יוסף יותר מכל אחיו ולכן עשה לו כתנת פסים [שהיא סמל שררה ובכורה כד' הכלי יקר כאן], ולכן אחיו שנאו אותו [ואח"כ בכעסם עליו הפשיטוהו מהכתונת שהיא סמל השררה הבאה ע"י הדיבה], א"כ י"ל שבביקורת חז"ל על יעקב בענין הכתונת יהיה נכלל גם ביקורת על קבלתו את הדיבה שגרמה לכך. ודחוק וע"כ צע"ע.

דיבתם רעה

פירש"י: שחשדן שהיו אוכלים אבר מן החי, ולקה בזה יוסף כשמכרוהו לישמעאלים ע"ז שחשדם באכילת אבר מן החי, וכנגד זה נאמר להלן [פסוק לא]: "וישחטו שעיר עזים" במכירתו ולא אכלוהו חי, עכ"ל. ומה הראיה משם שזהירים הם באבר מהחי, הרי מה ששחטו השעיר משום שהוצרכו לדמו שדומה לדם אדם וא"א הי' להם לחונקו? אמנם נראה ברש"י [שכתב

שלא אכלוהו חי] שאכן גם אכלוהו לשעיר אחרי השחיטה והשימוש בדמו, והיינו בשחיטה כשירה דוקא ומזה הראיה שנוזהרו באבר מהחי.

[וכ"כ בס' נחלת יעקב מבעל שו"ת משאת בנימין שאע"פ שעיקר כונתם לא היתה לאכילה אלא לטבול הכתונת בדם מ"מ אכלוהו בשחיטה].

וישראל אהב את יוסף [לז, ג]

כאן מכונה בשם ישראל לשון המעלה אחרי שבתחילת הפרשה מכונה בשם יעקב, ויל"פ שההדגשה כאן שאהבתו ליוסף היתה ברום השגתו ברוה"ק והבנתו במעלות הפנימיות הרוחניות הנעלות של יוסף על שאר אחיו, ולא משום דברים חיצוניים וצדדיים ע"כ אמרה תורה שישראל [ברום מעלתו] אהב את יוסף. [וכ"כ הנצי"ב]. וכן יל"פ מש"כ [פסוק יג] שישראל שלח את יוסף לשכם, ר"ל שיעקב במדרגת רוח"ק שלו שלח את יוסף לשכם בגזירת עליון

שחפץ שכן יתגלגל גזירת הגלות. **והמעין יראה** שיותר לא נקרא יעקב אבינו בשם **ישראל** בכל הפרשיות ורק בפ' מקץ [מפרק מג מפרשת "והרעב כבוד בארץ" [פסוק ו, ח, יא] נזכר שם בכינוי ישראל! **ונראה** דמפרק זה ואילך מגיע לשיאו סיפור התגלגלות ירידתם למצרים שזה תוכנית שמימית בגזירת עליון ע"כ מודגש יעקב בתואר ישראל שפעולותיו הכל נעשו באופן גבוה ונעלה משכל אנושי לקיים גזירת ה' בעולם. [ועי"ש נצי"ב מש"כ באופ"א].

וישנאו אותו ולא יכלו לדבר עמו לשלום [לז, ד]

יל"פ דכיון שנשאוהו בליבם לא יכלו לדבר עימו בפיהם לשלום כי אז יעברו איסור לא תשנא אחיך בלבבך שזה לפי הרמב"ם כשבליבו שנאה ובפיו לא,

אבל עתה שלא ידברו עמו יבין ששונאים אותו ולא יעברו איסור זה, ושו"ר כן באילת השחר.

ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו ויוסיפו עוד שנוא אותו ויאמר אליהם שמעו נא החלום הזה אשר חלמתי [לז, ה-ו] ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו [לז, ח]

עתה מהדיבה שהביא לאביהם מקודם? ויל"פ לפי מש"כ לעיל שהדיבה שהביא גרם לאביהם שילבישו כתונת פסים שהוא בגד שרים ונתמנה עליהם ע"י יעקב לשר [כד' הכלי יקר ועוד], א"כ עתה בעת חלום השררה התעורר שנאתם על הדיבה [שחשבו שהדיבה הביאתו לכל זה], ולפי"ז מובן גם למה בחלום זה [שמושל עליהם] לא סיפר יוסף לאביו כלום [מלבד מה שבפשטות צ"ל שזה לא נוגע לאביו רק לאחים שהם משתחווים לו], שהרי כבר הסכים אביו על התמנותו עליהם לשר במה שהלבישו כתונת פסים כמשנ"ת.

בפשטות פסוק [ו] מסביר את החלום של פסוק [ה], אך אפ"ל שפסוק [ו] הוא חלום אחר מהחלום שבפסוק [ה] כי בפסוק ה' הגיד לאחיו בכללות שחלם והם לא רצו כלל לשמוע פרטי החלום, ואח"כ בפסוק [ו] אמר להם חלום [אחר] עם פרטיו ואז שנאו אותו יותר, וזה מש"כ בפסוק [ח]: **"על חלומותיו"**, [מה שסיפר להם עתה חלום ופרטיו] ו**"על דבריו"** היינו מה שסיפר להם בצורה כללית שחולם חלומות גדלות. **ורש"י** פירש בפסוק [ח] על חלומותיו ועל דבריו: **"על דיבתם הרעה שהיה מביא לאביהם"** [עכ"ל]. וצ"ב למה נזכרו

ויגד לאחיו, ויחלום עוד חלום אחר ויספר אותו לאחיו.. ויספר אל אביו ואל אחיו [לז, ה-ט-י]

שסיפרתי זה לאבא והוא שמע.. [וא"כ זה אמיתי], ויתכן דמש"כ בהמשך הפסוק [י] **"ויגער בו אביו"**, היה שלא בפניהם.. ולכן קנאו ושנאו.

יש לעי' דכבר לפני"כ כתיב: **"ויספר אותו לאחיו"**? ולמה חזר וכתב עוד פעם **"אל אחיו"**, ויל"פ שפעמיים סיפר לאחיו פעם את החלום ופעם נוספת אמר להם תדעו

ויחלום יוסף חלום.. ויחלום עוד חלום אחר.. [לז, ה-ט]

כוכבים שזה על אדנות ושלטון [וקצת משמע כן שרק בחלום השני כתוב בפסוק **סיפר לאביו, משא"כ לאחיו כתוב במקרא** **סיפר את שתי החלומות**], ולכן כשידיבר אח"כ בפגישתו עם אחיו אמר להם דברי

שתי חלומות חלם יוסף, שבלים [רמז לשפע כלכלי כמו שאכן כילכל את כולם] וחלום כוכבים כו' שזה רמז על שליטה ואדנות, ונראה שלאחים סיפר את שתי החלומות ואילו לאביו סיפר רק על

לשלטון, ואילו לאביהם רק אמר שיאמרו לו
[שם פסוק ט]: "שמני אלקים לאדון לכל
מצרים", דזה כנגד מימוש החלום כוכבים
שזהו אדנות וממשל.

נחמה [ויגש מה, ז]: "וישלחני ה'.. להחיות
לכם" [זה כנגד חלום השבלים שמרמז
שיכלכל אותם], והא דכתיב [שם מה, ח]:
"וישימני לאב לפרעה.. ומושל בכל ארץ
מצרים", כנגד חלום הכוכבים שזהו

ויגער בו אביו [לז, י]

ססיפר יוסף לאביו על האחים הנה נראה
להם שמחשיב זאת לאמת ונמצא גורם
שנאת האחים לאביהם.

פירש"י שהי' מטיל שנאה עליו. תיבת
"עליו" יל"פ על יוסף דיעקב
הסביר לו שד"ז גורם שנאת האחים על
יוסף, א"נ יל"פ שעליו קאי **על יעקב** שע"י

ויקנאו בו אחיו [לז, יא]

**[ובבית הלוי פי' מה שבחלום אלומות
תגובתם שנאה ובחלום השני של
השמש קנאה דחלום האלומות ענינו פרנסה
ואין להם בזה קנאה, משא"כ בחלום השמש
שיש בזה גדולה עצמית קנאו, אלא שלפי"ד
גם בתגובה לכותנת פסים שזה מעלת כהונה
ומלכות כדברי המפרשים הול"ל לקנאות?
וצ"ע].**

**למה לא כתוב כאן "וישנאו אותו", כפי
שכתוב לעיל [לז, ד]: "וישנאו אותו"?
דלפנ"כ לא קנאו בו רק שנאו שמחשיב
אותו מעליהם, אבל עתה שראו שאביהם
מתייחס ברצינות לחלומותיו ורק גוער בו
[הבוא נבוא] רק על משמעות החלום מה
שהוא משתחוה לבנו, ש"מ שיש בחלומותיו
אמת לכן עתה קינאו.**

ויגער בו אביו.. ואביו שמר את הדבר [לז, י-יא]

ביוסף כדי שהחלום הטוב יתקיים וזהו
"ואביו שמר את הדבר". [שמעתי מח"א
ויתכן שראה זה].

**איתא בגמ' [ברכות פ"ט] דמי שחלם חלם
טוב ונהנה מזה, א"כ כבר יתכן דבזה
יצ"ח וכבר לא יהנה בפועל, לכן גער יעקב**

ואביו שמר את הדבר [לז, יא]

משום ששם בטחוננו בה' ועמד בנסיון
דאשת פוטיפרע עי"ש, והיינו דהתגשמות
הנבואה היתה נצרכת לזכויות מיוחדות של

**יש להסביר המשמעות בהאי קרא, לפי
מש"כ [פ' ויחי מט, כד] בתרגום וברש"י
דחלומות הנבואה של יוסף התקיימו בו רק**

יוסף, וע"כ כתיב כאן ד"אביו שמר את הדבר" שידע יעקב ד"ז שפעמים חלום נבואה לא מתקיים אא"כ זוכה במעשיו איזה

זכות גדולה וציפה לראות האם תתקיים ביוסף נבואה זו.

סימן פב

חלומות יוסף והתגשמותם

[א] ב' החלומות שחלם יוסף: [א] חלום ראשון [פסוק ז]: "הנה אנחנו מאלמים אלומות ותסובנה אלמותיכם ותשתחווין לאלומתי", שהיינו שכל אחיו ישתחוו לו. **[ב]** החלום השני [פסוק ט]: "הנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחווים לי", וע"ז גער בו אביו הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה? ואביו שמר את הדבר.

והנה רש"י מבאר בגערת יעקב [פסוק י]: "הבוא נבוא וגו'", האם יתכן שנבוא להשתחוות לך, והלא אמך מתה, ואין חלום כזה יכול להתקיים. והוא לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו, ורבותינו [ברכות נה, א] למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים. ויעקב נתכוון להוציא הקנאה מלב בניו שלא יאמינו בדברי החלום, כשם שא"א החלום להתקיים באמך כך גם השאר הוא בטל עכ"ד. מתבאר בדברי רש"י שמשמעות החלום השני הוא שיעקב ובלהה ואחד עשר האחים ישתחוו לו [לכאורה נראה ברש"י שאכן זה נתקיים שיעקב ובלהה והאחים השתחוו ליוסף וכנראה בלהה היתה בחיים כשבאה עם יעקב למצרים וכל ענין הדברים בטלים שהי' בחלום זהו שלא היתה אמו ממש שילדתו].

[ב] ומתי התקיימו החלומות הללו, לגבי החלום הראשון זה התקיים לדעת רש"י ובעה"ט בבוא הי' אחים בראשונה לפני יוסף, כמש"כ [לקמן מב, ו] עה"פ "ויבואו אחי יוסף וישתחוו לו אפים ארצה", וכתב הבעל הטורים "בכאן נתקיים החלום", היינו שאחי יוסף השתחוו לו, וכן כתב שם רש"י [בפסוק ט] עה"פ "ויזכר יוסף את החלומות אשר חלם להם" וגו': "חלם עליהם וידע שנתקיימו שהרי השתחוו לו" [עכ"ל רש"י]. ואמנם שם לא התקיים החלום במלואו שכן **בנימין** לא היה שם ולא השתחוה לו, ואיך כתב רש"י שאז נתקיים החלום [הראשון]?

וכבר תמה כן הרמב"ן שם בפירושו [מב, ט] וז"ל: "ולפי דעתי שהדבר בהיפך כי יאמר הכתוב כי בראות יוסף את אחיו משתחווים לו זכר כל החלומות אשר חלם להם וידע שלא נתקיים אחד מהם בפעם הזאת כי יודע בפתרוןם כי כל אחיו [היי"א כולל בנימין!] ישתחוו לו בתחילה מהחלום הראשון [שכתוב בו אנחנו מאלמים אלומות כי "אנחנו" ירמוז לכל אחד עשר האחים] וכיון שאין בנימין עמהם חשב זאת התחבולה שיעליל עליהם כדי שיביאו גם את בנימין אליו לקיים החלום הראשון תחילה" עכ"ל הרמב"ן.

וַיֵּשֶׁב דַּעַת רִשְׁי. [ובאמת שמצינו [בפ' ויחי נ, יח] עוד פעם שנפלו האחים לפני יוסף כדכתיב "וילכו גם אחיו ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים", א"כ התקיים החלום הראשון שהשתחוּ לו וקבלו ע"ע כעבדים לו, מיהו גם שם מסתמא לא היה בנימין בכלל זה שהוא לא היה במכירה ורק האחים שהשתתפו במכירה באו אז לפניו], וי"ל שס"ל לרש"י ובעה"ט "שאנחנו" מאלמים אלומים מדבר על י' אחיו שלהם סיפר החלומות ולא כולל את בנימין.

וּלְכָאוּרָה היה אפשר לומר עוד, דא"ל שאנחנו מאלמים קאי על כל הי"א אחים, מ"מ לרש"י אין משמעות החלום הראשון שכל הי"א אחים השתחוּ ליוסף כולם **בבית אחת**, וע"כ ס"ל לרש"י דגם כאשר י' מאחי יוסף כבר השתחוּ ליוסף יש בזה התקיימות החלום [ואח"כ כשבא בנימין לפני יוסף טרם התוודע לאחיו מסתמא השתחוּ בנימין ליוסף המלך, ובזה הושלם קיום החלום הראשון], אבל זה דוחק לפרש כן שכן המשמעות הפשוטה בחלום א' **ששתחוּ כולם יחדיו**.

כך שנחלקו רש"י והרמב"ן אם "אנחנו" כולל הי"א אחים או רק י' אחים

ג [ולדעת הרמב"ן [מב, ט] עה"פ: "ויזכור יוסף את החלומות", משמעות החלום הראשון [מאלמים אלומות וגו'] הוא שכל הי"א האחים ישתחוּ לו [כולל בנימין] ודבר זה התקיים רק כשבאו האחים בפעם השנייה עם בנימין [ולכן הרמב"ן משיג על רש"י שם שכתב שכבר בפעם הראשונה שבאו הי' אחים התקיים החלום הראשון].

וּמִשְׁמַעוֹת החלום שהשמש והירח השתחוּ לו כתב הרמב"ן [וישב לז, י]: "כי השמש רמז ליעקב והירח רמז לבני ביתו וכל נשיו שבהן היו תולדותיו וירמוז כל כל תולדותיו ישתחוּ לו והם כל שבעים נפש יוצאי ירכו כי כולם השתחוּ **בבואם אליו**", "ואחד עשר כוכבים" אלו אחיו אשר השתחוּ לו בפני עצמן טרם בא אביהם כדכתיב [מג, כו] "ויביאו לו את המנחה אשר בידם וישתחוּ לו ארצה", ושם היו כל י"א האחים **ביחד** והשתחוּ לו עכ"ד. הרי דס"ל לרמב"ן דהחלום השני לא הורה שכולם ישתחוּ ליוסף **בבית אחת** שהרי זה לא נתקיים וכן מדגיש הרמב"ן שהי"א אחים השחוּ בפעם השניה בביאתם למצרים טרם שיעקב הגיע, א"כ השתחוּוּ השמש והירח לחוד והשתחוּוּ הכוכבים לחוד.

ד [והנה לא מצינו במקרא מפורש שיעקב השתחוּ ליוסף כאמור בחלום השני [ואדרבא כתוב [מח, יב] שיוסף השתחוּ אפים ליעקב כדכתיב: "וישתחוּ לאפיו ארצה"], דמה שכתוב בתחילת פ' ויחי [מז, לא]: "וישתחוּ ישראל על ראש המיטה", ופירש"י: מפני כבוד השכינה השתחוּ ליוסף משום תעלא בעידיניה סגיד ליה, הנה לא השתחוּ שם ארצה על פניו כמו שכתוב בחלום ואדרבא יעקב אומר ליוסף [לז, י]: "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוּ לך ארצה", ואכן זה לא נתקיים אצל יעקב שלא השתחוּ ליוסף ארצה וכ"ש שלא מצינו שבלהה השתחוּ ליוסף [אפילו אי נימא שהיתה אז בחיים], וכן לא מצינו במפורש

במקרא ששאר השבעים נפש שבאו עם יעקב שהשתחוּ לו, אלא שכנראה דעת הרמב"ן שאע"פ שהכתוב לא גילה לן בהדיא שכל הע' נפש שבאו למצרים השתחוּ ליוסף הדבר מובן מהסברא שכך היה, שכן דרך הבאים לפני המלך לפול לפניו ארצה כמו שמצינו שעשו כן אחי יוסף, וזהו שכתב הרמב"ן: "כי כולם השתחוּ בבואם אליו".

[ה] והנה כתב המש"ח עה"פ [מה, א]: "ולא יכל יוסף להתאפק", שהכונה שיוסף חשב להמשיך בתוכניתו לקיים החלום שאף יעקב יבוא וישתחוּ לו יחד עם האחים לקיים את החלום השני, דהשמש והירח הכוכבים משתחוּם לו אלא שלא התאפק עי"ש.

ונראה דדבריו אלו נוטים רק לשיטת רש"י שמשמעות חלום השני שיהיו כולם השמש והירח והכוכבים [היינו יעקב ובלהה עם הי"א בנים] משתחוּם לו בב"א. וזה אכן לא התקיים כדברי המש"ח.

[ונראה דלכאורה יל"פ דברי המש"ח באופן כזה: שכיון שהחלום השני משמעותו היתה שהשמש הירח והכוכבים ישתחוּ ליוסף בבת אחת היינו אביו ואמו וי"א אחיו, וזה אמנם לא התקיים משום שיוסף לא יכל להתאפק ולהמשיך בתכניתו, אבל עכ"פ משהו מהחלום הזה התקיים במקצת שיעקב כשבא לפני יוסף ובלהה הם השתחוּ ליוסף כדין הבאים לפני מלך וא"כ הדברים הבטלים שהי' בחלום השני הוא שלא התקיים ההשתחואה של כולם בב"א].

אבל לפי הרמב"ן הנה הבאנו דבריו שחלום השני התקיים במה שכל הע' נפש השתחוּ לו בבואם אליו, [ומסתמא נכלל גם יעקב אע"ג שלא כתוב זה להדיא בכתוב] וכנראה מלשון הרמב"ן וענינו שאין משמעות החלום השני שישתחוּ השמש והירח והכוכבים דוקא בבת אחת [אלא רק משמע שכל זרעו ישתחוּ ליוסף אף בזה אחר זה] ורק בחלום הראשון המשמעות שכל האחים ישתחוּ לו בבת אחת וזה התקיים.

נמצא דלרמב"ן התקיימו ב' החלומות בשלימות [דהחלום הראשון שמשמעותו שהי"א אחים ישתחוּ בפני עצמם ליוסף בבת אחת התקיים, וכן החלום השני שכל זרעו של יעקב ישתחוּ ליוסף התקיים, וא"צ בזה שיעשו זאת בבת אחת] ואילו לרש"י התקיים החלום הראשון בשלימות ואילו השני לא התקיים בשלימות כפי המובן הפשוט.

[וברמב"ן] [מב, ט] פירש: שהחלום הראשון נתקיים כשבאו פעם שניה עם בנימין והחלום השני נתקיים כשבאו פעם שלישית עם אביהם. ולעיל [בפ'] וישב לו, י' כתב הרמב"ן שהשתחוּת הי"א כוכבים נתקיימה כשבאו פעם שניה עם בנימין, ולפי"ז החלום הראשון כשבאו בפעם הראשונה בלי בנימין [ומילת "אנחנו מאלמים" היינו בלי בנימין ורק עשרת אחיו להם סיפר החלום] וכך מפרש רבינו בחיי כאן בשם רמב"ן וכנראה חזר בו הרמב"ן ממש"כ שם].

[ו] ויש עוד לעמוד ולראות בחלומות יוסף דבפסוק [ז] בחלום הראשון של האלומות אמר קמה אלומתי וגם נצבה, ופירש הספרנו: "הורה שתהיה ממשלתו קיימת זמן ארוך וכן היה, כי אמנם מלך שמונים שנה לא נעשה כן לכל הממלכות הנזכרות בכתבי הקודש", ובכלי יקר הוסיף ביאור: "רמז שמתחילה ימשול עליהם ואח"כ ימלוך, [עיי"ש שחילק בין מלכות שהוא על קהל רב, למושל שעל קהל מועט, ויתבאר לקמן בדרך אחרת לפי הפרקי דר"א].

והאחים הבינו כונתו זאת ואת הפרשנות לחלום וענו לו: "המלך תמלוך עלינו אם משול תמשל בנו", וב' בחינות אמרו כאן דיש מושל שאינו ממש מלך ויש מלך ממש [כ"כ האוה"ח שם] וטענו שלא זו שלא יהי' מלך ממש אלא אף מושל לא יהיה.

ואמנם כפי' הכלי יקר שבתחילה יהי' מושל ואח"כ מלך ממש, איתא

בפרקי דר"א [פרק יא]: "ארבעים שנה היה יוסף משנה למלך במצרים וארבעים שנה מלך לעצמו [שנאמר "ויקם מלך חדש על מצרים"]", הנה כי כן דבר ה' אשר נגלה ליוסף בחלום הראשון התקיים בשלימות דבתחילה היה רק מושל על מצרים [ומשנה למלך] ואח"כ היה מלך ממש.

ושני תקופות אלו היו בחיי האחים של יוסף שהאריכו יותר מחייו של יוסף כדברי חז"ל. נמצא שהם קבלו אותו עליהם גם כמושל וגם כמלך והשתחוו לפניו בתחילת פגישתם עימו כשהיה מושל [ומסתמא גם השתחוו לפניו כשנהיה מלך ממש], אבל החלום השני של יוסף שבו גם אביו ואמו משתחווים לו, הנה אביו ראה את יוסף רק כשהוא **מושל** במצרים אבל כשהיה **מלך ממש** לא זכה לראות מתגשם, ויל"פ שלכן כתוב בחלום השני שיעקב שמר את הדבר, שהיינו שציפה לראות את סוף התקיימות החלום שיהיה גם ממש מלך מה שלא זכה לראות.

וילכו אחיו לראות את צאן אביהם [לז, יב]

פירש"י: הניקוד על תיבת 'את' בא ללמד שהלכו לרעות את עצמן ע"כ. וצ"ב [ובאדר"ן פל"ד אות ה הלשון שהלכו לאכול ולשתות ולהתפתות], ונראה ביאור מחודש, דאחר שסיפר יוסף חלום שכולם משתחווים לו קנאו בו על חלום הנהגתו ושררתו עליהם, ועתה כ' התורה שע"כ הם הלכו לרעות צאן אביהם ומעכשיו לא היה זה רק במטרה לקיים רצון אביהם כתמיד,

אלא עתה התערב בליבם ברעית הצאן מחשבה עצמית של הנהגה, דכידוע בחז"ל [שמו"ר ב, ב]: בכ"מ שהקב"ה ניסה את מנהיגי הדורות בצאן כך במרע"ה וכך בדוד, [הכי איתא שם בשמו"ר: "אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של ב"ו אתה תרעה צאני ישראל"] וזה היתה כונתם כאן של אחי יוסף לרעות את הצאן ברחמים ולעמוד בנסיון זה כדי שיהיו ראויים להנהיג ולא

כמו שחשב יוסף בחלומותיו שהוא הראוי להנהגה. [ושו"ר בפירוש מהרז"ו על מ"ר

פ"ד יג שציין לדברי חז"ל הנ"ל בשמות רבה].

ואשלחך אליהם [לז, יג]

בפמ"ג בס' עה"ת [תיבת גמא] העיר איך ניזוק יוסף ע"י שליחות מצוה זו והרי שלוחי מצוה אינן ניזקין ותי' דבשכיח היזקא שאני כפסחים ח, ב [וע"ע בפנים יפות פ' תולדות מש"כ בזה דהיכא שיש לו גם כונה עצמית להנאתו ל"א כלל זה] והיה נראה דהלוא כתב האוה"ח הק' [סוף פ' ויחי] עה"פ "אלקים חשבה לטובה": "ה"ז דומה למתכון להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום וה"ה פטורים וזכאים גם ביד"ש", היינו דיש להגדיר מה שקרה ליוסף כטובה גדולה שעלה למלכות עי"ז ואינ"ז נחשב נזק וכדמצינו בגמ' [ברכות ט, ב] כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו, אר"ז אנא סמכינא ואחזקי

במאי דאמטייה אסא לבי מלכא, התם נמי מבעי לך למיתב אגרא למחזי אפי מלכא כו'. כלומר דאע"ג שנראה כהיזק באמת אינו נחשב נזק, והכ"נ כאן אינו נחשב נזק כלל ביחס למה שניהיה מזה, כך היה נראה, אך יש להעיר דהאור החיים עצמו כאן גם כן העיר מענין זה ששלוחי מצוה אינם ניזקין [והאריך שאין זה בגדר שכיח היזקא] וכתב שע"כ יעקב ששלחו לשכם עשה את יוסף לשליח מצוה בין בהליכתו ובין בחזרתו [וע"כ אמר השבני דבר], אלא שיוסף שינה מהשליחות והלך גם לדתן לשם לא נשלח ולכן ניזוק. ולכאורה לשיטתו הול"ל דאין זה נזק וכמו שכתבנו וי"ל.

ויבא שכמה [לז, יד]

פירש"י: שכם מקום מוכן לפורענות ויל"ע למה רש"י לא כתב כן כבר לפני"כ בפסוק [יב] עה"פ "וילכו אחיו לראות את צאן בשכם", וביותר הו"ל כן בפסוק [יג] עה"פ "הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך", דכיון שמועד המקום לפורענות צריך ביותר לבדוק מה שלומם וכן הו"ל לפרש שבכ"ז הסכים יוסף לשליחות זו, ולמה רק כשהגיע יוסף לשכם פירש"י זאת?

ויש לפרש דשכם הוא מקום מיועד לפורענות דוקא ליוסף דשם רעיא מזליה ולא לאחיו ולכן רש"י לא כתב זאת לפני"כ בפסוקים, ורק בפסוק זה [יד] כשיוסף בא לשכם ואז התחילה מכירתו ע"י האחים דוקא שם דמקום זה ריע מזליה ליוסף, וזה מש"כ רש"י שם עינו את דינה ודינה היתה בר מזליה דנתחלפה ביוסף, [כד' התרגום [פ' ויצא פסוק כא] שנתחלפו וניתן יוסף במעיה של רחל ודינה במעיה של

לאה, ואיתא בשל"ה דלכן הי' יוסף מסלסל בשערו מידת בת ודינה יצאה כמידת בן דבשורשם לכ"א הי' טבע השני, וא"כ יל"פ שהם חדר מזליה] וכן שם נתחלקה מלכות בית דוד ומלך רחבעם שהי' מזרע יוסף וא"כ שם זה מזלו ואכן שם נקבר יוסף וקבל מקום זה, וזהו מש"כ רש"י רק בפסוק [יד] ולא לפני"כ.

ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותנו.. ויקחוהו וישליכו אותו הבורה [לז, כב] ויאמר יהודה אל אחיו.. וישמעו אחיו [לז, כו]

הנה אצל ראובן אף שעשו כדבריו לא כתוב וישמעו אחיו רק ביהודה?
משום שראובן לא היה מנהיגם וע"כ עשו כדבריו משום רצונם והבנתם, ואילו יהודה שהי' מנהיגם [כדרש"י לקמן [לח, א] שהורידוהו אח"כ מגדולתו] עשו כדבריו משום שהוא מנהיגם וזהו שהדגיש הכתוב **וישמעו אחיו.**

סימן פג

דין בן פקועה

ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם [לז, ב]

א

דברי המהר"ש יפה בהסבר דברי חז"ל פירש"י: היה מגיד לאביו: שהיו אוכלין **אבר מן החי.** וכן איתא במדרש [רבה פרשה פד ס"ז ותנחומא פ"ב]: **"ויבא יוסף את דבתם רעה, אמר לאביו אחי אוכלין אבר מן החי".**

המהר"ש יפה [בפירושו למדרש שם] כתב בשם רבו להסביר דברי חז"ל אלו שטעות יוסף היה שראה את אחיו אוכלים **בן פקועה** בלא שחיטה דשרי כדאיתא בגמ' [חולין סח] ויוסף לא ידע שהיה זה בן פקועה. עכ"ד.

ב

קושיית ה"פרשת דרכים" על הסבר זה בעל המשנה למלך בספרו "פרשת דרכים" [דרוש א] הקשה על דברי המהר"ש יפה וז"ל: **אני תמה על זה, דפשיטא לי דהא דבן פקועה מותר בלא שחיטה הוא דוקא דלא בעי שחיטה אבל נחירה [להמיתו] ודאי בעי, ואם לא עשה כן אסור משום "לא תאכלו על הדם", שהרי כתב הרמב"ם [בפ"א מהל' שחיטה ה"ב]: "אסור לאכול מן השחוטה כל זמן שהיא מפרכסת והאוכל ממנה קודם שתצא נפשה עובר בלא תעשה", ופשיטא דלא גרע בן פקועה ממפרכסת דאף שחשובה כשחוטה**

בשחיטת אמה, מ"מ קודם שתצא נפשה אסורה משום "לא תאכלו על הדם" דומיא דמפרכסת, וא"כ צ"ב מה ראה יוסף אצל אחיו אם ראה שהיו חותכין ממנה קודם שתמות, א"כ גם השבטים טעו דנהי שאין בזה משום אבר מן החי עדיין אסור משום "לא תאכלו על הדם", ואם חתכו לאחר נחירה אין בזה איסור אבר מן החי, והיה לו להביא דבתם רעה **שאוכלים נבילות** כיון שלא ידע יוסף שהיה בן פקועה, עכ"ד הפרשת דרכים.

מתבאר דיש כאן מחלוקת המהר"ש יפה והפר"ד בענין יסודי, האם בן פקועה שאינו טעון שחיטה ומותר בשחיטת אמו טעון עכ"פ המתה אחרת כנחירה כדי שלא יעבור עליו משום "לא תאכלו על הדם" או דלמא דאין טעון שום מעשה [להמיתו] ומותר באכילה מיד.

ג

ב' דינים איכא בבן פקועה

נחשב כשחוט וכן שאינו נחשב כ"בהמה" והנה טענת הפרשת דרכים ברורה היא דמה שהתחדש בבן פקועה רק שנחשב **שחוט ע"י שחיטת אמו** [וכמו שנראה לקמן ראיות לזה], אבל עדיין אינו עדיף מכל בהמה שחוטתה שאסורה היא באכילה עד שתמות כדי שלא יעבור על איסור "לא תאכלו על הדם" כנאמר לעיל. אמנם דעת המהר"ש יפה אינה כן ולדעתו בבן פקועה התחדש עוד דין מלבד מה שנחשב כשחוט והוא **שאינו נחשב כבהמה כלל לגבי עניני אכילה**, וע"כ לא נוהג בו כל

הדינים שנאמרו בבהמה שאסור לאוכלה קודם שתצא נפשה, והרי זה כדגים וחגבים שמותרים באכילה **מיד** בלא שום צורך בהמתתם. ומצאנו חבל אחרונים שנקטו כן ע"י אחיעזר [ח"ג סימן מח אות ו' ובס' נאות יעקב [סי' כב] והוכיחו זאת ממה שקיי"ל דאף החלב והדם של בן פקועה שרי באכילה, ואם נאמר שבן פקועה דינו רק שנחשב **שחוט איך הותר דמו וחלבו?** אלא ע"כ דנאמר עוד דין בבן פקועה שאינו נחשב כלל כבהמה לעניני הלכות אכילה והלכך גם מותר מיד באכילה ללא צורך במעשה המתה נוסף. [ואמנם רוב הפוסקים נוקטים כדברי הפרשת דרכים ע"י בתב"ש יג ס"ב ובפתחי תשובה שם].

ד

ראיה דבן פקועה נחשב כשחוט

בגמ' [תמורה יב, א] דנו כאשר בהמת האם קדושה והעובר שבתוכה חולין האם כאשר שוחט את האם יש משום איסור שחיטת חולין בעזרה דנמצא שוחט את העובר חולין בעזרה ע"י שחיטת האם. מבואר ששחיטת האם נחשבת כשחיטת ממש של העובר החולין בעזרה ע"י שחיטת האם, ולכך היה צד שיהיה בזה משום איסור שחיטת חולין בעזרה. אבל אם היינו אומרים שמה שבן פקועה הותר בלא שחיטה הוא גזה"כ בעלמא להתירו בשחיטת אמו ואינו כשחוט, הרי לא היה צד לדון כלל שיהיה איסור של שחיטת חולין בעזרה בשחיטת אמו. כידוע ראיה זו כתב הגרש"ש בס' שערי יושר [סוף שער החזקות

פכ"ב] ובאתוין דאורייתא [סי' יד], אכן מצאתי שהקדמים כבר בס' תבו"ש [סי' יג סק"ז].

ה

סוגית הגמ' דבן פקועה אינו נחשב בהמה

ואמנם לבד ממה שבן פקועה נחשב כשחוט לכל דבר, נראה מפורש בסוגית הגמ' [חולין עד, א] דבן פקועה שמותר באכילה ללא צורך בשחיטתו העצמית אינו נחשב "בהמה" כלל לדיני אכילה ונפקא לן זאת מקרא "כל בהמה תאכלו" שמכאן: דבן פקועה אינו נחשב בפני עצמו ל"בהמה" וכלול הוא בכלל אמו ועליו נאמר היתר אכילה. והכי איתא שם פלוגתא בין ר"מ לחכמים אם בן פקועה בן ט' חודשים ג"כ בכלל היתר דבן פקועה או לא, ופליגי אי נחשב כבר בהמה בפ"ע ואינו בכלל קרא ד"כל בבהמה תאכלו", או שגם הוא אינו נחשב "בהמה" ובכלל היתר דכל בהמה תאכלו. [עי"ש במשנה ורש"י] ואמרו שם: דלא אמרו בו דאינו נחשב "בהמה" בפ"ע אלא לענין עסקי אכילה בלבד, [ופירש"י: דמה שאמרו חכמים דלא הוי בהמה היינו לענין לאכלו ללא שחיטה ולאכול חלבו וגידו], אבל לא לענינים אחרים שלא תלויים בעניני אכילה כגון: רביעה וחרישה בכלאים, עכ"ד הגמ'.

ו

באור ספק הגמ' אם פורים פט"ח בשח ב"פ

והנה שם בסוגיא איבעיא להו "מהו לפדות בבן פקועה, כיון דאמרינן דשחיטת אמו מטהרתו כבישרא בדיקולא הוא, או

דלמא כיון דרהיט ואזיל "שה" קרינא ביה, ואמרו דאיפלגו בזה אמוראי דר"א אמר פודין, ומר זוטרא אמר אין פודין, ופריך ר"א למר זוטרא: לדעתך [דלא פודין בן] דגמרת "שה שה" מפסח [דב"פ פסול לק"פ] עכ"ד הגמ'. והנה לכאורה נראה מהלשון בסוגיא דהספק כאן אם נחשב בן הפקועה הזה כ"שה" לענין פדיון או לא. וצ"ב שהרי כבר הסקנו לעיל דמה שאין לבן פקועה שם "בהמה" זהו רק לעניני דיני אכילה ולא לשאר דיני תורה, וא"כ למה לא יוכל לפדות בשח זה והרי שם "שה" עליו כשם ששם "בהמה" יש עליו לשאר דיני תורה מלבד בהלכות אכילה?

ונראה דאכן רש"י מאיר עינינו אף בהא. שכן כתב בצד זה דלא מהני לפדות בשח ב"פ משום "דהא תנן אין פודין בשחוטא", הנה מפרש דאין סברת הספק בגמ' אם הוי "שה" או לא דזה פשיטא דהוי שה, [וכמו שביארנו דלשאר דיני התורה הוי שם "בהמה"], אלא כיון שיש עוד גדר בדין בן פקועה דנחשב כשחוט ודין זה אמור הוא לכל עניני תורה ולא רק לדיני היתר אכילה [וכמו שהבאנו לעיל סוגית הגמ' בתמורה בדין חוב"ע] אשר ע"כ דנה הגמ' כיון דתנן דאין פודין בשחוטא האם שה שיש לה דין "שחוט" אינו ראוי לפדיון או דלמא לא דמי דרק מציאות שחוטא פסול ולא זה.

נמצא בדין בן פקועה איכא תרתי: א] היתר באכילה ללא שחיטה שאינו נחשב בהמה בפ"ע ונכלל באמו וד"ז הוא רק בדינים הנוגעים לעניני אכילה ולכך שרי גם חלבו וגידו, ולמהר"ש יפה ע"כ מותר גם

יש ב' דינים: א] שלעניני אכילה לא חשיב בהמה ולשאר ד"ת נחשב בהמה [ומשום הא שפיר י"ל דחשיב בהמה גם לענין ע"ז] ב] יש עוד דין בב"פ שנחשב כשחוט והוא הלכה בכל דיני תורה, וא"כ אין לו למנ"ח להביא ראיה ממה שנחשב בהמה לענין רביעה שיהיה בב"פ משום שחט לע"ז דאף שהוא נחשב בהמה, מ"מ יתכן דלא שייך לשחוט אותו לע"ז כיון דכבר נחשב שחוט לכה"ת, ועכ"פ יש לדון בשאלה זו אותו ספק הגמ' גבי פדיון בב"פ אם דנים על דין שחוט או מציאות שחוט, [והארכתי בעניני בן פקועה במק"א בקונטרס מיוחד וכאן הובאו הערות קצרות משם].

ללא נחירה. ב] שנחשב כשחוט וזה לכל דיני התורה.

ז

השוחט בן פקועה לשם ע"ז

הערה בדברי המנ"ח

מכאן יש להעיר ע"ד המנ"ח שכתב מצוה כו אות ג]: "נראה שאם שחט בן פקועה לע"ז אף דאין טעון שחיטה כלל, מ"מ לענין ע"ז מיקרי שפיר **שחיטה**, עי' גמ' [חולין עד, ב] דלענין רביעה וחרישה מיקרי **בהמה מעליא**, ומ"מ צ"ע דאפשר כיון דבישראל הוי כמונח בדיקולא הוי רק כחגב, ולדעת הרמב"ם פטור באין עבודתה בכך וצ"ע" עכ"ד. אכן למאי דהתבאר הנה בב"פ

סימן פד

היזק בעל בחירה נגד רצון ההשגחה

וישמע ראובן ויצלהו מידם [לז, כא]

לפי שהם בעלי בחירה ובידם להרע בנגוד למה שנגזר עליו. ועיין בפ"י הר"ח [חגיגה ה, א] שכתב דפשטיה דקרא ויש נספה בלא משפט קאי על מי שנהרג בידי אדם ע"ש. ולכאורה כונתו כדברים הנ"ל דהאדם בעל בחירה ויכול להרוג אדם אחר גם כשלא נתחייב מיתה.

והנה בזוה"ק [פרשת ויגש] כתוב שכל בני האדם מתים ע"י מלאך המות לבד ממי שהקדימו בני האדם והרגוהו בטרם הגיע זמנו למות ע"י מלאך המות, ולכן אלו שמתו ע"י אחרים לפני שהגיע זמנם למות אינם באים נשמתם למקום מנוחתם עד לזמן

א] כתב האור החיים הק' כאן על המקרא "פירוש: לפי שהאדם בעל בחירה ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה מה שאין כן חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו "ויצילוהו מידם", פ"י מיד הבחירי ובזה סתר אומרו "ונראה מה יהיו חלומותיו", כי הבחירה **תבטל הדבר** ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דיבר עכ"ד. [וכ"כ לעיל יב, יא] ובפ' מקץ [מב, כב] בקיצור]. וכ"כ בס' הזוה"ק על הפסוק שראובן אמר להשליך את יוסף בבור מלא נחשים ולא ירא שיהרגוהו משום שהיה בטוח על זכותו דיוסף, ומ"מ ירא מן האחים

שמעיקרא נקבע זמן מיתתם, והן שטין בעולם ולא מכניסין אותם למקומם העליון. וע"ז כ' החיד"א [בס' דבש לפי מערכת כ אות ז] דבמות הכה"ג יעלה עימו כל אינון נשמתין ערטילאין עי"ש. [ועי' בס' אמרי שמאי פ' מסעי].

ולפי האמור לעיל בשם הזוה"ק בפרשתינו [דבידי בעל בחירה יש יכולת לרצוח אדם גם שלא נתחייב מיתה לשמים], מובן היטב דברי הזוהר [בפ' ויגש] הנזכרים, שכן יש אנשים שמתים בזמנם הראוי להם, ויש שמתים ל"ע ע"י מעשה אדם בחירי, וממילא אלו נהרגים לפני זמנם שנקבע להם והם נשמתם הולכים ושטין בעולם בלא שמגיעים למקום מנוחתם בעולם העליון עד הזמן שנקבע להם מראש למות או ע"י תיקון אחר, [כמו שהבאנו לעיל בשם החיד"א דיש להם תיקון ע"י מות הכה"ג]. [והנה מצינו כעין דברי הזוה"ק פרשת ויגש הנ"ל דיש נפטרים שמתים קודם זמנם שאין להם מנוחה בגמ' [חגיגה ד, ב] בענין אחר דמי שאיתרע מזליה ונפטר טרם זמנו הנה נשמתן מתגלגלת ושטה בעולם עם מלאך המות עד שיתמלאו שנותיהן עי"ש].

ב] ואמנם מבני יקירי המופלא בתורתו והנהגתו כמר יהודה אריה זצ"ל שמעתי להעיר בדברי הזוה"ק הנ"ל [דיש יכולת ביד אדם בעל בחירה להרוג מי שלא נגזר עליו שימות באותו זמן] מדברי הרמב"ן [כתובות ל, ב] ע"ד הגמ' שם "אלא איפוך, אריא וגנבי בידי שמים צינים ופחים בידי אדם", והקשה הרמב"ן בחידושו שם "איכא דקשיא ליה: אי אריא וגנבי ביד"ש, אסון בידי אדם היכי משכחת לה? [וכבר פירש"י ולא יהיה אסון

משתעי במיתות בי"ד], וראיתי מי שתירץ דכי אמרינן אריא וגנבי ביד"ש ה"מ באופן דלאו אדעתיה, אבל היכא דקא מנצו בי תרי וקטיל חד לחבריה בידי אדם הוא, ודברי הבאי הם עכ"ל הרמב"ן.

הנה הק' הרמב"ן אם אריא וגנבי ביד"ש היכי משכחת לה אסון בידי אדם, ולפי הזוה"ק דלעיל משכחת לה שפיר אסון בידי אדם כגון הרוצח את חברו דע"י כח בחירתו גרם לאסון הרציחה, דיתכן מאוד שלא הגיע זמנו של הנרצח למות ובכ"ז יכול בעל בחירה ליטול נפשו! ומקושיא זו של הרמב"ן נראה דלא ס"ל כן אלא דכל מה שנפעל בעולם אף ע"י בעל בחירה משמים נגזר, ואם לא היה מגיע זמנו של זה למות לא היה אפשרי לרוצח ליטול נפשו, ולכן תמיד נחשב בידי שמים, ואמנם הביאור שהביא הרמב"ן דהיכא דבי תרי מינצו אההדי וקטיל חד לחבריה זה נחשב בידי אדם, נראה שזה מתפרש לפי דרך הזוה"ק אבל הרמב"ן דוחה פירוש זה ומכנהו דברי הבאי, וזהו לכאורה לא כדברי הזוהר והאזהרה"ח. [עכ"ד בני זצ"ל].

ג] ועיין היטב בפירוש הנצי"ב [הרחב דבר לז, יג אות ב] שג"כ הביא דברי הזוהר הללו הנ"ל והוסיף לבאר "דחלילה לומר שאין ביד ההשגחה העליונה לשמור גם מבחירת האדם [וכפי שנראה כאילו משטחיות הבנת לשון האור החיים שהזכרנו], אלא כך יש לנו לומר דלזה בעינן זכות יותר והיינו שיהיה גם טוב בין אדם לחבירו" עי"ש שהאריך.

דמ"מ נהרג בגזירת עליון וזוהי טענת הרמב"ן הנזכר.

ד] ויעוין במסכת ב"ק [פה, א] בדברי הגמ': ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרפאות. ובתוס' שם העירו דהא מרפא לחודיה שמעינן לה, ותירצו דהו"א ה"מ מכה בידי אדם [אז ניתנה רשות לרפאות], אבל חולי הבא ביד"ש כשמרפא נראה כסותר גזירת מלך קמ"ל דשרי עכ"ל תוס'. והעירו ע"ד התוס', דהרי גם מכה בידי אדם **כלפי המוכה יש כאן גזירה עליו שיוכה** [דאין אדם נוקף אצבעו אלא ע"י השגחה אלוקית, וא"כ נגזר עליו להיות מוכה אף אם יש בחירה למכה להכות או לחדול], וכלפי זה רפואתו הוי ג"כ כסותר גזירת מלך כמו חולי ביד"ש? אכן לפי דברי הזוהר הקדוש הנ"ל אתי שפיר, דיש ביד בעל בחירה להזיק אע"ג שלא נגזר על המוכה להיות ניזוק, משא"כ מכה בידי שמים כל ענינה גזירת מלך.

וכ"כ בס' המאיר לעולם [דרוש י] שלהינצל מבעל בחירה לפעמים צריך זכויות מיוחדות כדי שיעשו לו נס להינצל, משא"כ להינצל מחיות רעות א"צ זכות שיעשו לו נס.

ואמנם גם לפי הסברו לכאורה הביאור דיש ביכולת אדם להרוג את חברו גם בלא שנגזר עליו כבר למות, [דכך היא הנהגת ה' בבריאה דניתן לאדם בעל בחירה אפשרות לעשות כן], אלא דע"י זכויות רבות יכול להינצל ממנו [כל זמן שלא נקבע זמנו למות], ושוב יש להחשיב מיתת אדם כזה שמת לפני זמנו ע"י בן בחירה כאסון ביד אדם, וצ"ע א"כ מה מקשה הרמב"ן, כנ"ל מקושת בני זצ"ל.

וצ"ל דהביאור בזה אחרת דנגזר על האדם שיוכל ליהרג ע"י פלוני בעל הבחירה, ומ"מ אם יהא לו זכות מיוחדת יוכל להינצל ע"י נס מיוחד, אבל כשאין לו זכות כזו ויהרג ע"י אותו בעל בחירה נחשב

סימן פה

מעשה יהודה ותמר

ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה [לח, טו]

נראה הביאור בכ"ז כפי שכתב בס' "מי השילוח" [לרבי יוסף מרדכי מאיזביצא] הידועים בפרשת פנחס וז"ל: דמי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מהעבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, אז כשמתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י **וכענין**

איתא במדרש רבה [פרשה פה אות ח]: "ויראה יהודה אמר ר' יוחנן: בקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך שהוא ממונה על התאוה, אמר לו: יהודה היכן אתה הולך מהיכן מלכים עומדים מהיכן גדולים עומדים, 'ויט אליה אל הדרך' בע"כ שלא בטובתו עכ"ל.

יהודה ותמר ואיהו בת זוגו ממש עכ"ל. [עיי"ש שהאריך כן גבי זמרי] וממילא הן הן דברי ר' יוחנן במדרש שיהודה כיון שהיה גבור ביצרו ומושל בו ופתאום נטה מדרכו אליה הבין שדבר זה הוא מאת הש"י, וזה הכונה במדרש שהיה זה בשליחות ה' במשל המלאך הממונה על התאווה דע"י רצונו זה היפך מידתו ביראת ה' ידע שרצון זה שלוח מאת הש"י.

ובזה נראה לבאר דברי הגמ' [מגילה יד, ב] מלמד שגלתה את שוקה והלך לאורה ג' פרסאות, אמר לה השמעי לי אמרה לו לא תהיה זאת לך לפוקה כו'. והקשו שם בתוס': קשה האיך אותה צדיקת גלתה שוקה לפני דוד, ועוד קשה דמחזי כגוזמא לומר שהלך

לאור שוקה ג' פרסאות. וי"ל דנמצא בספרים מדויקים שנקוד בהן לאורה כלומר לאור שלה, פירוש נתאווה לה דוד והלך באור חמימות שלש פרסאות עכ"ל תוס'. ועדיין תמוה שתירצו על צדקת אביגיל [שלא גילתה בכוונה רק שנתגלה ממילא כמש"כ מפרשי התוס', עי' יעב"ץ ושפ"א], אמנם עדיין תקשי על דוד האיך נאמר שהלך באור חמימות ג' פרסאות והלוא הוי כגוזמא כפי שהקשו תוס'.

רק הביאור הוא דדוד בגדלותו וריחוקו מהחטא התבונן בגודל התאווה אשר אחזתו שמוכן לילך ג' פרסות אחריה, הנה הבין וידע נכונה שתאווה זו אינה זרה רק היא שלוחה לו מאת השי"ת שהיא בת זוגו.

וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו [לט, ג]

כתיב [קהלת ט, יא]: "לא לחכמים לחם". יל"פ שרצון השי"ת להראות כי הוא מנהיג את עולמו ואינ"ז ע"י חכמת האדם ע"כ דוקא לחכם מונע השפע ולטיפש מביא שפע להראות לעיני כל כי מאתו הכל, אמנם החכם שאומר ומראה בהתנהגותו כי הוא יודע כי הכל מאתו יתברך, א"כ לאחד כזה אף שהוא חכם יכול לבוא עליו השפע.

ויתכן שזה מה שנאמר אצל יוסף הצדיק: "וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו" הרי דאף שהיה חכם גדול בן זקונים כו', מ"מ היה מוצלח בכל דרכיו באשר היה ש"ש שגור על פיו [כד' רש"י] וע"כ אחד כזה יכול להיות מוצלח מאוד בכל דרכיו.

סימן פו

נסיון יוסף הצדיק

ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים [לט, ט]

א

כתב הרמב"ם [פ"ה מיסוה"ת ה"י]: "וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצווה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד, אלא מפני הבורא ב"ה כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו ה"ז מקדש את השם". מקור דברי הרמב"ם שיוסף הצדיק נחשב שקידש את ה' מבואר בגמ' [סוטה לו, א] דאיתא שם א"ר חנא: יוסף שקידש ש"ש בסתר הוסיפו לו אות א' משמו של הקב"ה ע"כ. הרי דמעשה דיוסף נחשב כקידוש ש"ש. אכן מש"כ כאן הרמב"ם דפרישת יוסף הצדיק מהעבירה לא היה משום סיבת כבוד או פחד או כל סיבה אחרת [לבד ציווי ה'] לכאורה דבר זה נסתר מהמשך הסוגיא שם בגמ' דלבתר זה קאמר ר' יוחנן: מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו, דכתיב [לט, יא]: "ויבוא הביתה לעשות מלאכתו", רב ושמואל, חד אמר מלאכתו ממש, וחד אמר לעשות צרכיו נכנס [ויעו"ש במהרש"א שכו"ע מודי ליה לר' יוחנן שלדבר עבירה נתכוונו ואף מ"ד דלעשות מלאכתו ממש ס"ל כר' יוחנן] באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון "א"ל: יוסף, עתידים אחיך שיכתבו על אבני האפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות, [שנאמר רועה זונות יאבד הון], מיד "ותשב

באיתן קשתו" עכ"ד הגמ'. ויעו"ש ברש"י ד"יאבד הון" הינו דיאבד שמו הטוב, הרי מתבאר לכאורה שיוסף הצדיק נמנע מהעבירה משום דברי אביו שיפסיד עי"ז כבודו ושמו, וא"כ זהו בניגוד לדברי הרמב"ם שמבואר בדבריו שמניעת יוסף הצדיק מן העבירה לא היתה משום כבוד ומשמע דאף משום כבוד רוחני לא נמנע אלא אך משום ציווי ה', [דהנמנע משום איזה סיבה אף משכר רוחני אינו בכלל מקדשי ה' אלא כמקיים שלא לשמה לדעת הרמב"ם] ורק מי שעושה או נמנע מאהבת ה' בלבד נחשב שמקיים מצוה בשלימות, וכמו שהבאנו לעיל [בפ' בראשית] במאמר "תכלית מטרת הבריאה לקדש שמו יתברך", את דברי הרמב"ם בפיה"מ סוף מכות.

ואשר נראה דבהכרח הרמב"ם פירש בדברי הגמ' [סוטה] לא כפי שאפשר להבין [דיוסף נמנע מפני כבודו או שכר], אלא דודאי מניעת יוסף מהחטא היתה רק מפני ציווי ה' ולא משום סיבה אחרת, ורק לכך נחשב בגמ' "מקדש ש"ש", ומה שהגמ' אומרת שדמות אביו נגלתה לו ואמר לו שע"י החטא ימחה שמו מאבני האפוד, היינו שזה עורר אותו לפחיתות העבירה הזאת שהיא כ"כ גרועה שבכוחה למחות שמו מאבני האפוד, ובוזה הבין חומר

העבירה ונמנע אמנם רק כדי שלא יעבור על רצון השי"ת.

[וז"ל האור החיים] [במדבר ז, מח] שפירש מאמרם: שנדמה לו דמות דיוקנו של אביו "וידוע כי הוא מראה השכינה", וזהו כמש"נ בדברי הרמב"ם דרך מפני השכינה פרש, וע"ע בדברי האוה"ח [קדושים יט, ג] עה"פ "איש אמו ואביו וגו'": "נזדמנה לו דיוקן אביו ואמר לו כו' ושמעתי משם אנשי אמת כי דיוקן האב תגביר כח הקדושה בבן ותמנעהו מבא אל התיעוב". ועכ"פ הכל הולך לענין אחד שנמנע יוסף רק מיראת השם].

ויש להוסיף ולהמתיק הדברים היטב, עפי"ד הנפלאים של רבינו יהונתן ז"ל בספרו יערת הדבש [דרוש ב] שכך כתב: "הנה הא דיוסף הצדיק לעשות צרכיו נכנס ודאי אין זה מחמת רוע לבב לחמדת יצר לרוע, רק כדאמרינן במדרשים ורש"י שהוא טעה כי ראה באיצטגנינות שתתדבק ביוסף וחשב שעליה הכוונה ולא כן הוא כי רק זרעה [כי אסנת נישאה ליוסף], אמנם יעקב בא והוכיח לו שאל יבטח באצטגנינות כי אין הוראתם וגזירתם אמת ויש בהם מהטעות [כמו כאן שהוראתם היתה על בתה ולא עליה] ולזה א"ל: אם אתה חושב שיש אמונה בגזירת הכוכבים מבלי שגיאה וטעות, א"כ לעתיד יעמדו אחיך על אפוד ואתה לא תהיה בתוכם כי לדעתך א"צ כלל לאפוד ולאורים ותומים שבהם ודי באיצטגנינות! ומזה השיג יוסף שאין אמת וצדק באיצטגנינות וא"א לנהוג עפי"ז ולכך פירש ממנה "ע"כ תו"ד.

ולפי ביאור זה נמצא דבאמת פירש יוסף הצדיק משום ציווי ה' בלבד ולא משום אבוד שמו הטוב, או מחשש שלא יכתב על האבנים רק דדברי יעקב אביו באו לומר לו שלא יטעה שמחוייב הוא לעשות כן עפ"י גזירת עליון דהכי מזליה והיתר הוא אלא ידע שהדבר אסור ואין לסמוך על חכמת הכוכבים כי רב הטעות בהם ואחר שכן ודאי פרש רק מיראת ה' וכדברי הרמב"ם. [נמצא מתבאר שפירוש רבינו יהונתן ז"ל בגמ' מוכרח הוא בדברי הרמב"ם הנ"ל ותורת אמת בפיהו, וע"ע בפירוש יפה תואר במדרש רבה פ"כ ס"ז].

ב

הנה מפשטות הפסוקים נראה לכאורה שיוסף הצדיק כלל לא רצה לחטוא עימה ואמנם המעיין בדברי חז"ל בגמ' סוטה הנ"ל יראה שדרשו לא כך אלא שמצידו כמעט עשה רצונה עד שהיה צורך בדמות דיוקנו של אביו למונעו [וכמו שהוסבר לעיל בשם המהרש"א הנה כו"ע ס"ל כן].

והדבר לכאורה לפלא מה ראו חז"ל לדרוש כן אחר שמהכתובים נראה שלא רצה לחטוא כלל ועמד בנסיון בגבורה גדולה ושבר יצרו [ובמדרשים מבואר גודל עמידתו בנסיון במשך זמן רב].

ונראה, דחז"ל בודאי לא באו ח"ו לספר גנותו של יוסף הצדיק אלא אדרבא לשבחו אמרו שהנסיון היה כ"כ גדול שכמעט ונכשל בה בזה עם גודל סירובו קודם [וכפי שהתבאר לעיל [אות א] הרי היה

להם כהוראת היתר ע"פ מה שחזו בחכמת המזלות שראויים המה זל"ז, וכך היא דרכו של היצה"ר שבמלחמת הנסיון מביא כל החשבונות לעבור העבירה ואף זו שזה היתר להם ואדרבא צד מצוה יש בהא, וכך נגזר משמים ועוד טענות כיוצ"ב וא"כ הנסיון היה רב ועם כל זה שבר יצרו והתגבר וכל זה מגדיל מעשהו הרם.

ומצאתי שבעין זה כתב בשו"ת מהרלב"ח [בסי' קכו] "שדרשת חז"ל בענין נסיון יוסף הצדיק שבא לעשות מלאכתו כו' אינה כנגד מעלת הצדיק, **כיון שהוא דבר במחשבה** ולא יצא לפועל ויש לנו דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה בישראל לבד מע"ז, ולכן אינ"ז חסרון בצדיק דכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו ואדרבא מעלה היא לו דלבסוף ניצול ממנה" עכ"ד.

[אמנם] מש"כ בענין זה גדר "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה", הלשון לכאורה לא כ"כ מחוור, דבזה אדרבא י"ל דהמחשבה היא גוף העבירה דלאו ד"לא תתורו אחרי לבבכם" זה זנות ומינות כדאמרינן [ספ"ק דברכות] ורק בשאר עבירות שבתורה אמרינן דמחשבה לעבור עליהם אין הקב"ה מצרפה למעשה, וצ"ע].

ג

עוד נראה בזה, דיש במה שביארו חז"ל שיוסף הצדיק כמעט שנכשל לימוד לדורות שלא נחשוב שצדיקים גדולים שלא חטאו לא עוברים נסיונות בזה, ולכך האירו לנו חכמינו ז"ל דלא כן הדבר אלא דגם לדורות קדמונים בצדיקי עליון היו נסיונות

גדולים ורמים [ואדרבא להם היה יותר נסיונות דכל הגדול מחבירו יצרו גדול כו'], ולפעמים כמעט שלא עמדו בנסיון לולי עזרתו ית' על דרך הבא להיטהר מסייעין לו, [וכאלו המעשים המובאים בסוף מסכת קידושין בכמה מגדולי חז"ל] ומכאן יתחזקו הדורות האחרונים שלא יפלו ברוחם אם עומדים כנגדם נסיונות, ואדרבא ידעו נאמנה כי עיקר עלייתו של האדם במה שנתנסה בנסיונות ועומד בהם בגבורה.

[וראה] מש"כ הגר"י הוטנר ז"ל [אגרת קכת] דברים מאלפים השייכים לדברינו כאן, ונעתיק כמה מדבריו שם: "רעה חולה היא אצלינו שכאשר מתעסקים אנו בצדדי השלימות של גדולינו הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם" עכ"ד. והנה כי כן התורה הק' אינה נוהגת כך אלא מתעסקת ומתעכבת היטב במאבקים הפנימיים שהתחוללו בנפש גדולינו והיא דוקא המפתח הנכון להבנת גודל השגת שלימותם בהמשך וכמש"נ.

ד

חזינן במדרשים תיאור גודל הנסיון העצום שעמד בו יוסף הצדיק בהרחקתו מעבירה דעריות וכן השכר הגדול שזכה לו, ועוד אמרו חז"ל על הפסוק "הים ראה וינוס" מה ראה? ארונו של יוסף הצדיק שבזכותו נבקע לעם ישראל אח"כ הים, וכן ידוע בספרי חכמת האמת שיוסף מידתו מידת יסוד משום הא כידוע. ולכאורה אינו מובן הרי בגמ' [סנהדרין יט, ב] אמרו: תוקפו של יוסף ענותנותו של בועז, תוקפו של בועז

ענותותו של פלטי בן ליש. ומבואר שם ברש"י דנסיון דבועז היה גדול משל יוסף ושל פלטי גדול משניהם. וא"כ למה נחשב לדורות נסיון דיוסף הצדיק כדוגמא לעמידה בנסיון דעריות והלוא הנסיון של בועז ולמעלה ממנו של פלטי היה גדול ממנו?

וי"ל דאמנם כן נסיונם היה גדול בענינים מסויימים יותר מיוסף, ומ"מ הכח שלהם לעמוד בנסיונם הגדול של עריות היה מכח עמידת יוסף בנסיונו בענין עריות והיא שעמדה להם, וע"כ אנו מציינים את יוסף

ותתפשהו בבגדו וגו' [לט, יב]

במדרש [תנחומא כאן אות ו] איתא: הקב"ה ברא את האשה ממקום צנוע כדי שתהיה צנועה ואעפ"כ לא ידיהן מאלו המומין.. עמדו בנות ציון והיתה רוחן גסה, עמדה חוה והיתה סקרנית.. עמדה לאה והיתה פטפטנית.. עמדה שרה.. וזו שאמרנו בכשרות שבישראל.. אבל בצנועות שבעובדי אלילים מה כתיב 'ותתפשהו בבגדו כו', צ"ב הלשון על אשת פוטיפרע המרשעת הזו "צנועות שבעובדי אלילים" איך היתה צנועה? וצ"ל **שמפחד בעלה** הוצרכה להיות "צנועה", וא"כ כונת המדרש

הצדיק במידה זו של עמידה דעריות שכן הוא היה הראשון שעמד בנסיון בנושא זה והוא פתח הפתח לאחרים אחריו שיוכלו לעמוד בכזה, ועוד יותר כמו שהיה אצל בועז ופלטי, והדברים מבוארים בדברי חז"ל שכה אמרו במדרש רבה [ויק"ר פל"ב]: **"יוסף גדר עצמו מן הערורה ונגדרו ישראל בזכותו"**, הרי לן שהוא בעמידתו בנסיון דעריות פתח בנפשם של ישראל תוקף גבורה ותעצומות הנפש לעמוד במידה זו ומכוחו הכניס בכלל ישראל כח זה. [וע"ע ס' שיחות הר"ן אות קיד].

שבנות ישראל הכשרות מצינו לזו שהיתה "סקרנית" וזו "פטפטנית", ועוד מתכונות האשה, אבל בעובדי אלילים אף אלו שמראות עצמן כצנועות באמת פנימיותם רקובה בעצם.. ללמדך מה בין בנות ישראל כשרות באמת שעם כל "מומין" שלהן כשרות הן ומעלתן רמה כנשות חיל עטרת בעליהן, [שבאמת חסרונות אלו המעטות אף הן למעלה אצלן לתועלת מלאכתן ועשייתם בבית וכידוע] ל"צנועות" - "צנועות" בין העמים שמראות עצמן כאילו צדיקות הן ובאמת אינם צנועות כלל.

ויקה אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר [לט, כ]

כתב הרמב"ן [בפסוק יט]: "והנה מאהבת אדוניו את יוסף לא הרגו, או שהיה זה נס מאת השם" עכ"ל. נראה דמה שזכה בנס זה הוא עפ"י מה שאמרו חז"ל [קידושין לט,

ב] בההיא דרבי חנינא דתבעתיה ההיא מטרוניתא כו' א"ל מאן נטרך אמר להו שני נושאי קיסר שמרוני כל הלילה, אמרו ליה: שמא דבר ערוה בא לידך וניצלת הימנו,

שע

שירת

וישב

יהודה

דתנינא כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו
עושין לו נס [עי"ש מ, א]. וע"כ יוסף שקיים

זאת שבא לידו דבר ערוה וניצול הימנו זכה
לנס, והן הן דברי הרמב"ן.

ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד ויתן חינו [לט, כא]

נראה, שכונת המקרא כאן לומר שאחר
שנתנסה יוסף הצדיק בנסיון הגדול
של אשת אדוניו ויכול לו, הרי קיבל חן
עצום מאת הקב"ה בעבור זה, כי כך היא
המידה שמי שעומד בנסיון ובפרט בנסיון
דעריות [לבד ממה שזוכה לניסים כמו
שהבאנו בפסוק הקודם], משוך עליו משמים
חוט של חסד ואור מופלא, וכדרך שמצינו
בגמ' [שבת נו, ב] ברבי נתן צוציתא שפירש"י
[סנהדרין לא, ב] דהיה לו נר דולק בראשו

מהשמים משום שעמד בנסיון דעריות והיה
אור זורח עליו עכ"ד רש"י, והכי נמי כאן
ביוסף הצדיק שייסד עמידה זו בנסיון
דעריות היה משוך עליו חוט של חסד וחתן
מיוחד [וכמש"כ כאן הנצי"ב בפירושו,
בדרך העולם אנשי בית הסוהר לא נוהגים
כבוד ביושבי בית הסוהר ואילו כאן נהגו בו
כבוד, עכ"ל. וכל זה מתכונת החן שעליו
בהשגחה מיוחדת].

פרשת מקץ

כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד וזכרתני אל
פרעה [מ, יד]

ובפשטות נראה הביאור בזה כמו
שהבאתי לקמן [פ' שמיני] דברי
התקלין חרות דבמידה שהאדם זהיר בה
מאוד אם הוא פוגם קצת בזה נענש עליו
ביותר ע"ש, וזהו מה שאומר המדרש
שיוסף היה שלם במאוד במידת הביטחון
בה' [ועליו נאמר אשרי הגבר] וע"כ אם פגם
כאן משהו במידת הביטחון לפי דרגתו מיד
נענש על זה ונשאר במאסר עוד שנתיים
ימים.

במדרש רבה תחילת הפרשה [פרשה פט אות
ג]: "אשרי הגבר אשר שם ה'
מבטחו זה יוסף. 'ולא פנה אל רהבים' ע"י
שאמר לשר המשקים זכרתני והזכרתני
נתוסף לו שתי שנים.
דברי המדרש לכאורה תמוהים שמבואר
כאן שנענש יוסף על מה ששם
מבטחו בשר המשקים, הרי דהיה חסר לו
במידת הבטחון, ואיך מתחיל המדרש וקורא
עליו את המקרא אשרי הגבר אשר שם
מבטחו בה'?

בענין חלום פרעה על רעב במצרים

ופרעה חולם וחנוה עומד על היאור [מא, א]

על גדותיו, הוא מציף מים בתוכם ומשקה
אותם לפי שאין גשמים יורדין במצרים
תדיר, כשאר ארצות, ור"ל דלכן ענין
החלום של הרעב שייכא דוקא ליאור, שכן
ענינו שיתייבש ויהי רעב.

והנה כתב רש"י לקמן [מקץ מא, ח] עה"פ:
"ואין פותר אותם לפרעה",
שפתרונות שלהם לא נכנסו בלב פרעה,
שהיו אומרים לו ז' בנותיך מתות ע"כ.
ובפשטות לא נכנסו פתרונות אלו לליבו
דהבין שהחלום אשר חלם ענינו משהו כללי
לכל המדינה ולא משהו פרטי.

ידוע שענין רעב בדרך כלל נוצר ע"י שלא
יורדים גשמים, אבל במצרים הנילוס
עולה ומשקה השדות ואינו ע"י ירידת
גשמים דוקא, א"כ איך היה הרעב במצרים?
וצ"ל דהיאור התייבש! ומדויק שהחלום
שהיה עומד על היאור ו"שבע פרות עולות
אחריהן מן היאור כו", להורות שהרעב
יהיה ע"י היאור.

ונראה דזה מש"כ רש"י כאן [מא, א]: עומד
על היאור "כל שאר נהרות שבעולם
אינם קרויין יאורים חוץ מהנילוס, מפני
שכל הארץ עשויין יאורים כו' ונילוס עולה

שגשוג מצרים בא מכח מזל פרעה, כידוע בדברי רז"ל, וע"כ מתאים שהבנות של פרעה נמי שייכות לכח מזל דהיאור שהכל ממזל פרעה, ומ"מ זה לא נכנס לליבו של פרעה דידע בעצמו שאינ"ז כן. [מבני יקירי רבי מנחם שליט"א]

ולפי הנ"ל יש להוסיף, דהבין שענין פתרון החלום שייך ליאור דוקא שהכל היה סביב היאור בחלום, ומה שייך ענין בנותיו ליאור? והפותרים לו ענין הבנות רצו להחניף לפרעה שהרי אמר פרעה לי יאורי ואני עשיתיו, ר"ל דכל השפע דהיאור וכח

הנמצא כזה איש אשר רוח אלוקים בו [מא, לח]

אבינו "כי נביא הוא", וא"כ מסתבר הדבר שקבלו המלכים זה מזה מהו נביא והתנאים לזה, וע"כ לא יפלא שבראות פרעה כזה איש כיוסף אמר דבלי ספק שראוי הוא לנבואה.

כתב בתרגום אונקלוס: "גבר די רוח נבואה מן קדם ה' בה". [ויעוי' ח' הגרי"ז הלוי] ולכאורה כמו זר נראה שפרעה ידע מהו נביא ואיזה תנאים נצרך כדי להיות נביא? אך כבר מצינו [בפ' וירא כ, ז] שהקב"ה אמר למלך מצרים פרעה שהי' בזמן אברהם

ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה כסף לקחו בידם ואת בנימין [מג, טו]

ברש"י דגם בהמות בכלל לשון הנהגה, כן הוא מוכרח ממש"כ במקרא [פ' חיי שרה כד, י]: "ויקח העבד עשרה גמלים", ותרגם אונקלוס: "ודבר", אלא צ"ע מש"כ בתורה [פ' כי תצא כד, א]: "כי יקח איש אשה" [וכן שם [פסוק ה] "כי יקח אשה חדשה"] ותירגמו אונקלוס: "ארי יסב גבר", והו"ל דבר? וצ"ע.

באונקלוס תירגם: "ונסיכו גבריא ית תקרבתא.. ודברו ית בנימין". ורש"י כאן מפרש לשון התרגום כי יש חילוק בל' התרגום בין לקיחת דבר הניקח ביד [כחפצים דוממים] מתרגמינן ונסיכו ודבר הנקח בהנהגת דברים [כאנשים וגם בהמות המונהגים ע"י האדם דבורו כגון קורא לה והיא באה ומעשין] מתרגמינן ודבר לשון הנהגה עכ"ל רש"י. ומש"כ

אשר ימצא אתו מעבדיך ומת... ויאמר גם עתה בדבריכם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד [מד, ט-י]

בלבד, וא"כ אינ"ז כדבריכם! [ועירש"י ורמב"ן מש"כ] ועוד צ"ב הלשון "גם עתה כדבריכם". ונראה לבאר [ע"ד דרוש ק']

הלשון של יוסף צ"ב, מהו "כדבריכם כן הוא" הלא הם אמרו דהגנב יומת והוא עונה להם לא כן דהגנב יהיה עבד

שירת



יהודה

שעג

דמה שהאחים אמרו דהגנב יומת זהו ע"פ
דיני ב"נ דחייב מיתה על גניבה [וכ"כ
הפרשת דרכים לבאר כאן], והנה מצינו
במל"מ בספרו פרשת דרכים שהסביר את
הויכוח בין יוסף לאחיו כשהיו בבית אביהם
יעקב **דלדעתם** היה להם כבר אז דיני בן
ישראל לגמרי, ולכן אכלו בן פקועה ללא
שחיטה כו', **ולדעת יוסף** לא היה להם דין

ישראל לגמרי רק לחומרא ואינם מותרים
עדיין בבן פקועה עי"ש באורך. ולפי"ז יפה
אומר להם עתה יוסף גם **עתה** אני אדון
כדבריהם, היינו **כשיטתכם** שסבורים אתם
כבר מזמן **שדינכם כישראל** לגמרי, וא"כ
הגנב **לא יומת כדין ב"נ** אלא יהיה עבד כדין
גנב שנמכר לעבד. [שו"ר כן בס' פלפולא
חריפתא]

פרשת ויגש

וילד זקנים קטן ואחיו מת [מד, כ]

בפרשה מבואר דנצרך יהודה להתחנן ליוסף לשחרר אותו ואת בנימין. ויל"פ שהוצרך לכך מידה כנגד מידה לפי שגם יוסף התחנן להם להצילו ולא שמעו לו.

ואחיו מת

וברש"י מפני היראה היה מוציא דבר שקר מפיו כו', עפי"ז הסבירו דברי יוסף [מה, ג] אחר שנתודע לאחיו העוד אבי חי, ומה שואל שוב אחרי שכבר אמרו לו לפני"כ שאביהם חי? אלא שכיון ששקרו לו ואמרו "אחיו מת" מה שידע יוסף שאינו נכון חשש אולי גם בענין זה של אביהם שינו ואינו חי לכן שאל.

סימן פז

קדושת יעקב כקדושת ארון ספר תורה

קחו לכם מארץ מצרים עגלות למפכם ולנשיכם ונשאתם את אביכם ובאתם [מה, יט]

א [כתב הדעת זקנים מבעלי התוס' וגם בפי' הרא"ש עה"ת] פירוש, קחו לכם עגלות לטפכם ולנשיכם אבל את אביכם נשאתם אותו על כתפיכם ובאתם, וכן מוכיח הפסוק שלפניו וישאו בני"י את יעקב אביהם ואת טפם ואת נשיהם בעגלות עכ"ל. [ויתכן שזה גם הביאור בכתוב [פ' ויחי נ, יג]: "וישאו אותו בניו ארצה כנען", בידם ממש בלא עגלות] היינו שנהגו בני יעקב בו כארון הקודש שטלטלו ממקום למקום הוא על הכתף דוקא. [כמש"כ הרמב"ם [פ"ב מהל' כלי המקדש הי"ב]: "בעת שמוליכין את הארון

ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות אלא מצוה לנוטלו על הכתף ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזה אלא מצוה לנושאו על הכתף, שנאמר עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו".]

וכנראה ביאור הענין לפי דברי רז"ל שהאבות הן מרכבה לשכינה, וע"כ כתבו התוס' שיעקב בבחינת ארון הקודש, אלא שיל"ע ולהסביר הדבר למה דוקא יעקב אבינו נחשב כארון הקודש ולא מצינו כן בשאר האבות, ונראה בזה, לפי"ד

הקרית ספר [רפ"ה מהל' בית הבחירה] שאברהם אבינו קידש לקדושת הר הבית שקראו הר, ויצחק קראו שדה וקידש קדושת עזרה, ויעקב שקראו בית אלוקים קידש קדושת הבית עכ"ל. והנה קדושת הבית תליא בארון שהרי כשלא היה ארון במשכן היה לו גדר במה, כדאיתא בירושלמי [מגילה פ"א] ובמאירי, ובבהמ"ק אף כשלא היה הארון בקוה"ק בבית שני, מ"מ היה גנוז בקרקעית המקדש מכוון לקוה"ק ולכן נחשב שיש ארון, כמש"כ היעב"ץ בפי' לרמב"ם, ויש שהוסיפו הסבר שמעיקרא מיועד הארון להיות או בקוה"ק בגלוי, או מוסתר במנהרה העמוקה בהסתר דזה ג"כ מקום הארון, ומחמת זה היה נחשב לבהמ"ק אף בבית שני. ולכן דוקא יעקב אבינו שהוא קידש את הר המוריה בקדושת בית יש לו קדושת ארון.

[ב] והנה מצינו שרחל אמנו אשת יעקב מתה בלידתה, ויל"ע למה נגזר על צדקת זו למות בלידתה ואף שמיתתה היתה משום קללת יעקב "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה" וכדברי רש"י שם [בראשית לא, לב] זה עדיין לא סיבה אלא לקיצור ימיה [או כמש"כ האוה"ח הק' על דבר רחל "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי", שראה בזה יעקב ענין של קללת עצמה, וי"ל שזה נתקיים בה] אבל בזה שמתה בעת לידתה זה עונש נוסף לקיצור ימיה, ובמשנה [שבת לא, ב] תנן על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על נדה חלה ונר ורחל אמנו בודאי לא חטאה באחד מאלו הדברים, ועל מה יצא עליה הקצף ומידת הדין? [ובזוה"ק

ויצא אמרו מפני שציערה את אביה בגנבה ממנו את תרפיו, ע"כ נענשה שלא תגדל את בנה בנימין. ובס' מגלה עמוקות [פ' ויצא] כתב דכיון שאמרה דרך נשים לי היינו בנידותה חטאה בדבור נדה ולכן מתה בשעת מיתה עכ"ל. ולכאורה כונתו שהי' בזה איזה נדנוד חטא של ערות דבור של אמירת נדה והדברים נשגבים].

ואמנם י"ל כך עפ"י מה שאמרו בגמ' [שבת לב, א]: ת"ר על ג' עבירות נשים מתות יולדות ר"א אומר נשים מתות יולדות [ולאו דוקא בעת הלידה רש"י] ואמנם יל"פ שגם הם מודים לד' המשנה דיש קפידא מיוחדת בשעת הלידה למידת הדין להיתפס בעוונות הללו. רב אחא אמר בעון שמכבסות כו', וי"א על שקורין לארון הקודש ארנא. והיינו דיש בזה זלזול בארון שבו הס"ת ועוון זה חמור כ"כ שגורם שתמות היולדת בעת לידתה [יעוי' לשון הרמב"ם [הל' ס"ת פ"י ה"ב]: ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול] ושם [הלכה י]: "מצוה ליחד לס"ת מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר", ובהלכה [יא]: "כל מי שיושב לפני ס"ת ישב בכבוד ראש באימה ופחד ויכבדהו כפי כוחו וכל המחלל את התורה גופו מחולל" [ויתכן שבכלל דברי חז"ל אלו כל זלזול בקדושת קודש וקדשיו שהם בכלל זה, אך יש ייחוד בקדושת ארון ה' ששם הלוחות או הארון שבו ס"ת שיש בו חובת כבוד מיוחדת כנזכר לעיל] והנה כתב רש"י עה"פ [ל, טו]: "לכן ישכב עמך הלילה, לפי שזלזלה במשכב הצדיק לכן לא

זכתה להיקבר יחד עימו במערת המכפלה, אלא נקברה לבדה בדרך אפרתה", נמצא דראו חז"ל במעשיה ובדיבוריה של אמנו הצדקת איזה זלזול דק ביעקב אבינו [לפי דקות הענינים שמדקדקין עם צדיקים כערכה הרם] וכיון שראינו כבר לעיל שיעקב אבינו עמוד התורה הוא בבחינת קדושת ארון ה' [וכבר מצינו בגמ' [כתובות קד, א] בהסתלקות רבינו הקדוש עמוד התורה בדורו שכינו את הסתלקותו נשבה ארון הקודש] א"כ יש בפגיעתה וזלזולה ביעקב משום זלזול בקדושת ארון ה' וע"כ כשנענשה בקיצור ימיה מפני קללת יעקב או משום קללתה באה עליה מידת הדין להמיתה דוקא בעת לידתה להורות שלקתה [גם] על עוון דק זה של זלזול ביעקב הצדיק שהוא כעין קדושת ארון הקודש.

ג] והנה אמרו במ"ר [פרשה פו] והו"ד בילקוט שמעוני [שמואל-א אות קג]: "שלש נשים שנתקשו בלידתן ומתו רחל ואשת פנחס ומיכל". ויש לבאר היטב שכולן מתו בעת לידתן כעונש על עוון הפגיעה בארון ה'. רחל כדאמרן לעיל, מיכל לפי שזלזלה בדוד ברוקדו לפני ארון ה' הנה היה בזה עוון של זלזול בארון ה', [כ"כ רבי חנוך גרשון היינך בעל התכלת זצ"ל].

ואשת פנחס שמתה בלידתה, הנה ג"כ הדבר מבואר דכאשר חטאו בני עלי בעוון חילול הקדשים כמבואר בכתוב [שמואל-א פ"ב ואילך] ונגזר עליהן ועל כל בני ביתן כולל על כלותיהן כליה [כמש"כ במלבי"ם [שם ד, יט] וכ"כ בתרגום [תהילים

עח, סד] שב' כלותיו של עלי מתו ביום אחד משום גזירה שנגזרה עליו ועל בניו, היה זה עוון של פגיעה בארון ה' ג"כ [לבד מחילול הקודשים ומקום המקדש שילה שהיה בזה באופן ישיר, וכדברי הגמ' [פסחים נו, א]: צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה'], וכמש"כ שם האברבנאל שזה [אחד] מהסיבות שארון ה' נלקח במלחמה ע"י הפלשתים משום עוון בני עלי [אלמא דגם חטאם בחילול הקדשים והמקדש שילה היה נחשב חילול ארון ה'] נמצא דחלק מהגזירה של הכליון שבא על משפחת עלי הוא שהנשים ימותו בעת הלידה שזה מסמך שבידם עוון של ביזוי ארון ה' וע"כ כלת עלי מתה בעת לידתה.

ד] ובה מבואר היטב מש"כ שם [שמואל-א פ"ד פסוקים יט ואילך]: "וכלתו אשת פנחס הרה ללדת ותשמע את השמועה אל הלקח ארון האלוקים ומת חמיה ואשה ותכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה וכעת מותה ותדברנה הנציבות עליה אל תיראי כי בן ילדת ולא ענתה ולא שתה לבה ותקרא לנער אי כבוד לאמר גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלוקים ואל חמיה ואל אשה", והיינו דהנשים ניסו לנחמה, כהסבר המצודות שם: "שהנה בן לך ומתרפאה המשפחה ואת תינצלי מקושי הלידה", אך היא לא התנחמה בזה כיון שידעה על גזירת ה' בעוון חילול הקודש והמקדש שעשו בני עלי ואת אשר נגזר על המשפחה לכליה [כמש"כ בס' גבורת יצחק שם], וזהו שאומרת דכאשר שמעה שארון ד' נלקח וגם עלי ובניו הסתלקו וידעה שזה בא בעקבות

הזלזול במקדש שעשו בני עלי היא הבינה שאף עליה באה מידת הדין ועת מיתתה קרב, כיון שידעה שבעון חילול ארון ה' והמקדש נשים מתות בעת לידתם, הנה זמנה קרב ולא התנחמה בניחום הניצבות עימה, [נמצא שמה שכתוב שם במקרא ששמעה

את שביית ארון ה' ע"י הפלשתים ועל מות חמיה ובניו ומתה, לא מתה מחמת הצער השמועה אלא שהבינה על ידי מעשים אלו שקרב מותה, לפי שגם עליה נגזר הכליה ועת מותה מכוון ממש לעת לידתה כד' הגמ' הנ"ל].

סימן פח

חיוב כבוד סב

ויזבח זבחים לאלוקי אביו יצחק [מו, א]

פירש"י: הקריב את קרבנותיו לשם "אלקי יצחק" ולא אמר גם "אלוקי אברהם", אמר ר' יוחנן: מלמד שחייב אדם בכבוד אביו יותר ממה שהוא חייב בכבוד זקנו אבי אביו, לפיכך תלה הזכרת השם ביצחק אביו, ולא באברהם זקנו. [המקור הוא במדרש רבה כאן].

א

מחלוקת המהרי"ק והרמ"א

מצינו מחלוקת בין המהרי"ק לרמ"א אם יש חיוב כבוד לסב. דהמהרי"ק [בשורש מד] כתב "לא מצינו בשום מקום שכן הבן מחוייב בכבוד הזקן [היינו סבו], ומצינו רק שחייב אדם בכבוד הוריו ואשת אביו בחייו ובעל אמו בחייה ואחיו הגדול. ולכן כתב שם דחיוב אמירת הקדיש שתלוי בחיוב כבוד אינו מחייב לתת זכות קדימה לנכד הרוצה לומר קדיש על סבו שאין לו חיוב לכבדו. ואילו הרמ"א [יור"ד סי' רמ סכ"ד ובתשובות] חולק וס"ל דנכד חייב בכבוד סבו, והביא ראיה מדברי המדרש רבה הנ"ל

[בראש דברינו], שנראה ממנו שההבדל הוא רק בעדיפות החיוב שיש בכבוד אביו כלפי חובתו לסבו, הא מיהת שחייב אף בכבוד סבו.

ועיין מה שכתבנו בספר עבודת משא על הרמב"ם [בהלכות ממרים] בענין זה, וכאן באתי להוסיף דברים השייכים לספרינו עה"ת בשרשי הדברים.

ב

דברי התנא דבי אליהו

הכי איתא בתנא דבי אליהו [רבא פט"ז] מפני מה נשתנו דורות הראשונים מכל הדורות כולם שרבו ימיהם והאריכו ימים ושנים? אמרתי לו: בשביל כך האריכו ימים כדי [ויש גורסים בגלל **שעשו** עי' ישוע"י] שיוכלו לעשות גמ"ח זה עם זה, תדע לך שכך הוא צא ולמד מעשרה דורות הראשונים כו' אדם בא לעולם בא שת בנו אחריו, אמרו לו לשת: עבוד את אביך! היה זנו ומפרנסו ומכלכלו, אמרו לאנוש עבוד

את אבי אביך אמר להם אנוש: אין אני חייב בו כו' עד נח, אמרו לו לנח עבוד את אבי אביך, קיבל עליו והיה זן את אבי אביו וכל אבותיו שהיו באותה שעה כו', לפיכך בא הכתוב והגיד עליו שהוא צדיק, עכ"ל.

המשמעות בדברי התנ"ך שמה שאמר אנוש שאין הוא חייב בכבוד אבי אביו, זהו מצד הדין [ורק בכבוד אביו חייב והיינו משום שזה מצוה שכלית וכמש"כ הרנ"ג בהקדמתו למסכת ברכות שמצוה שכלית מחייבת אף את הב"נ].

ומה שנח נהג לכבד את אבי אביו וכל אבותיו זהו הנהגת חסידות ולפנים משורת הדין, וכלשון התנ"ך שמה שאמר קיבל עליו, [וכמש"כ שהיה זן את כל אבותיו שהיו באותה שעה שזה ודאי מידת חסידות], וא"כ מבואר לכאורה מהתנ"ך א כדברי המהרי"ק שאין חיוב כבוד בסב.

ג

חלוק בדין כבוד אב בין ישראל לבני נח והנראה בזה, בהקדם יסוד אחד בעיקר דין כבוד הורים אשר יוסבר בזה כמה הלכות בהלכות כבוד אב ואם. דהנה יעויין בס' משך חכמה [בפ' ואתחנן ה, טז] עה"פ "כבד את אביך כאשר ציוך", שכתב: שבישראל ענין כבוד ההורים יסוד חיובו הוא מפאת ב' ענינים: א] גדר פריעת חוב עבור טירחת ההורים בגידולו וכלכלתו וכו', וכאשר אמרו בירושלמי [קידושין] דכבוד או"א הוא פריעת חוב והוא ענין של הכרת הטוב תמורת כל אשר גמלו לו הוריו. ב] דהנה ההורים מעבירים לבן את מסורת

האמת של האמונה והמצוות ובעבור זה נמי חייב לכבדם, וכל זה אמור בישראל, אבל בן נח מה שמחוייב לכבד את הוריו [וכמש"כ לעיל דמצוות שכליות אף ב"נ חייבין] זהו רק מצד גדר פריעת חוב על הטובה אשר גמלו עמו, יעו"ש בד' המש"ח.

ד

באור בפרטי מצות הכיבוד

ונראה דאין ב' הענינים שכתב המשך חכמה כפילות של ענין הכרת הטוב על הטובה הגשמית והרוחנית, אלא דאף הם חלוקים ביסוד דינם ומהותם וב' שורשי מקור לכל דיני כבוד ומורא. דענין פרעון החוב על הטובה אשר גמלו עימו [שיש ביסוד דין כבוד הורים], זה גורם לחייבו בהנהגת הכרת הטוב כלפיהם, כגון להאכילם להשקותם ומנעילם וכל כה"ג דאיתא בסוגיא [קידושין] אך עדיין אין זה כולל בחיובו הנהגה שנובעת מכיבוד אישיותם הרמה, ומשא"כ השורש השני שיש ביסוד כבוד ההורים שהם מעבירי מסורת האמת, הנה זה לא רק מחייבו בהכרת הטוב ע"ז, אלא אף מחייבו בהנהגה שנוהגים באישיות רמה ונישאה וכיוונה תורה בחיוב זה כדי לחזק את המסורת העוברת דרכם, וזה מקור החיוב להנהגה דקימה והידור ואי סתירת דבריהם המבואר שם בסוגיא. והבן.

ה

כבוד סבו מצד אישיותו בהעברת אמונה

ומעתה נראה, דזהו הגדר נמי בחובת כבוד הסבא דהנה ענין של פרעון חוב

בעד אשר גדלו שיש בכבוד הורים אין זה שייך בדרך כלל גבי סבו וכל מה ששייך בזה הוא הטעם השני הנ"ל שכן מסורת הדורות וחינוך והתורה שייך נמי בסב כלפי נכדו כדברי הגמ' [קידושין ל, א] דחובת הסב ללמד נכדו דבני בנים ה"ה כבנים, ואשר ע"כ חייב הנכד לכבד את סבו.

והכי איתא בב"ח [סי' ר"ם]: "כיון דזקנו חייב ללמדו תורה האיך קס"ד דהוא נחשב לו לכן ללמדו תורה והוא אינו נחשב לו לאב לענין כבוד, ותו, דעיקר טעם כבוד אב הוא משום דג' שותפין באדם וא"כ מה"ט אף הסב בכלל השותפות", [עכ"ל הב"ח]. ונראה דדבריו מתבארים כמש"כ **דהסב נמי נחשב ממוסרי התורה.**

ו

ביאור בשיטת הגר"א

בדרך זו נבין היטב עומק דברי הגר"א בביאורו [לשו"ע שם] שכתב דאף לרמ"א שחייב בכבוד הסב ה"מ בסבו אבי אביו ולא סבו אבי אמו, דבני בנים הרי הם כבנים אמרינן רק בבן בנו ולא בבן בתו, וכבר ביארנו בספרינו על הרמב"ם דמהגר"א הזה נראה שלרמ"א אין חיוב כבוד הנכד לסבו מדין כבוד האב שיש בזה שמכבד לאביו, דא"כ אין הבדל בין אבי אביו לאבי אמו דלשניהם יש הנאה במה שמכבד הנכד את אביהם, רק לדעתו שיטת הרמ"א דהסב הוא סיבה בפ"ע לחיוב כבוד. **אמנם עדיין צ"ב** בשיטת הגר"א דמאי שנא אבי אמו מאבי אביו לגבי חיוב הנכד בכבוד סבו, דבשלמא לענין חיוב הסב ללמד את נכדו תורה דילפינן מ"ושננתם לבניך", יש

הבדל בין נכדו בן בנו דנחשב "בנו" [מדין בני בנים ה"ה כבנים] לכן בתו דלא נחשב בנו, אבל לענין חיוב הנכד הרי הוא בכל מקרה נחשב סבו?

אמנם לפי דברינו לעיל הדברים מתבארים היטב, דכל יסוד חיוב כבוד סב אינו משום שורש הכרת הטוב שיש בכבוד הורים, אלא הוא משום דסבו נחשב אצלו אישיות רוממה שצריך לכבדו כיון דחייב סבו ללמדו תורה והרי הוא שייך למוסרי התורה שמעביר לו את אמיתות התורה.

וע"כ שפיר קאמר הגר"א דרק באבי אביו שמחוייב ללמד את הנכד תורה, אז לגבי הנכד הוי הסב הזה ממוסרי התורה וחייב לכבד אישיות זו, משא"כ אבי אמו שאינו חייב ללמד את הנכד לא נחשב הוא לאיש המעלה שמוסר לו את אמיתות התורה ולא חייב לכבדו. ואמנם לחולקים על הגר"א וס"ל דגם אבי אמו בכלל דין בני בנים ה"ה כבנים, א"כ הוי ליה הוא נמי בכלל מוסרי התורה שהרי חייב ללמוד עימו. [והנה לפי דברינו י"ל דחיוב הנכד יהיה רק כלפי סבו דחייב ללמדו תורה ולא גבי סבתו וצ"ע]. כ"ז כתבנו לביאור הב"ח ואמנם בדברי הגר"א עצמו נראה שא"צ לומר כהסברינו כאן, אלא דס"ל כפשוטו דבן בתו לא מתיחס אחריו כבנו ואף יחס הנכד לסבו כן, ואין בזה חיוב כבוד סב.

ז

באור דברי המדרש רבה

ויובן בזה היטב לשון המדרש רבה [הנ"ל] שהוא מקור דברי הרמ"א דחייב אדם

ט

ספק מהו גדר חיוב כבוד סב

הסתפקתי מה כלול בחיוב כבוד סב, האם שווה הוא בפרטיו לחיוב כבוד אב ואם, או שמא יש חילוק ביניהם. דכפי מה שהתבאר לעיל הנה חלוק יסוד כבוד סב מכבוד אב דכבוד אב כולל בתוכו ב' עניני חיוב: א] פרעון חוב והכרת הטוב. ב] כבוד אישיותם של האב או האם, ואילו כבוד סב אין בו אלא את הענין של כבוד אישיותו ולא ענין דפירעון חוב. ולפי"ז י"ל דבכבוד סב יהיה רק את דיני הנהגות של כבוד כקימה והידור שהם נובעים מחיוב הנהגה דכבוד אישיותו ולא יתחייב להאכילו ולהשקותו וכדומה שהם חיובים הנובעים מחיוב דהכרת הטוב ופרעון חוב שבזה, וכמש"כ לעיל [בסק"ד].

ומצאנו בספק זה פלוגתא ברבותינו האחרונים, דהראנ"ח [בפ' תולדות] כתב שאין חיוב בכבוד סבו אלא בקימה והידור ולא בשאר הפרטים שחייב בהם בחיוב כבוד אב ואם, [ויתפרש לפי"ד לשון המדרש רבה הנ"ל שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד סבו גם בהא דבפרטי חיובי הנהגתו חייב טפי בכבוד אביו מאשר בחיובי כבוד סבו], ואילו באלהו זוטא [המובא בגליון רעק"א לשו"ע שם] כתוב דחייב בכבוד סבו בכל מילי שחייב בכבוד אביו.

והנה דעת הראנ"ח מתבארת היטב כפי מה שכתבנו כאן, דגדר חיוב כבוד סב אינו בגדר פירעון חוב והכרת הטוב אלא משום כבוד אישיותו, ועל כן זה מחייב רק

בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, ולדברינו הביאור כך, דבאבי אביו יסוד חיוב הכבוד הוא אך משום אישיותו ולא משום חיוב הכרת הטוב, ואילו באביו יש ב' יסודות: א] חיוב כבוד אב משום אישיותו הרוממה [שהוא חייב ללמדו תורה ולהעביר לו דרך האמת]. ב] משום הכרת הטוב שזה גדר פרעון חוב, וכמשנ"ת לעיל. ולכך חיוב דאב עדיף מכבוד סב.

ח

באור דברי התנ"כ"א

ומעתה יובן לנו היטב דברי התנ"א דבי אליהו [הנ"ל באות ב] שמיניה מוכח לכאורה שאין חיוב כיבוד בסב, ויקשה על שיטת הרמ"א ממנו, אמנם כיון דהתנ"א מדבר על ב"נ מובן היטב שהם אינם חייבים בכבוד הסב, שכן כבר ביארנו לעיל בשם המש"ח דשורש חיוב כבוד הורים בב"נ יסודו אך ורק משום הכרת הטוב על אשר גדלו אותו וכו', וממילא מובן שבן נח חייב בהכרת הטוב הזו רק כלפי הוריו ולא כלפי סבו [שלא מגדלו בדרך כלל] וכמש"נ, אבל ישראל שחיוב כבוד הוריו אינו רק משום שורש הכרת הטוב, אלא אף משום אישיותם הרוממה שהם העבירו לו את מסורת האמת שמדור לדור, א"כ שפיר אצל ישראל סיבה זו נמי מחייבתו לכבד את סבו, דגם הוא מחוייב ללמדו תורה ולחנכו וגם הוא נחשב אצלו כממשיך שלשלת הדורות וכמש"נ לעיל, וא"כ לא קשה מדברי התנ"כ"א ע"ד הרמ"א.

הנהגות של קימה בפניו ואי סתירת דבריו וכדומה אשר מתחייבות מחיוב הנהגה בפני אדם מרומם ומכובד, אבל חיובים דמאכילו ומשקהו וכו' זה מחוייב משום הכרת הטוב ופרעון חוב, וחיוב זה יש רק כלפי הוריו ולא כלפי סבו.

,

כבוד אב רשע וכבוד אחיו הגדול

נחלקו הראשונים בגדר חיוב כבוד אחיו הגדול שנתרבה לחובת כיבוד, דהרמב"ם [בסה"מ שורש ב] כתב דאין למנות חובת כבוד אח גדול ואשת אביו כמצוה בפני עצמה, דמה שנתרבה ב"ג מידות לא נמנה. והרמב"ן השיג וכתב טעם אחר: "שאין המצוה לכבד האח הגדול אלא בחיי האבות לפי שהוא גנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה, וא"כ הכל חוזר אל כבוד האבות", היינו דזה נכלל במצות כבוד ההורים. ונמצא דלרמב"ם חיוב כבוד אח גדול הוא דין חיוב בפ"ע, ואילו לרמב"ן הוא משום כבוד ההורים וכלול בחיובם, והנפק"מ המבוארת ממחלוקתם היא אם חייב לכבד אח גדול אחר מות האב.

והנה בשו"ע [סי' ר"ם] משמע דפסק כרמב"ם דכתב [בסעיף כב]: "חייב אדם בכבוד אחיו הגדול", ולא הזכיר שזהו רק בחיי האב כדרך שכתב שם [סעיף כא] גבי חיוב כבוד באשת אב, ש"מ דס"ל דגבי אח גדול הוא חיוב עצמי ולכן חייב לעולם, [משא"כ באשת אב שזה ודאי רק משום כבוד האב אינו חייב אלא בחייו].

אכן מה שצריך ביאור הוא דבשו"ע שם [סעיף יח] הובא פלוגתא דהרמב"ם והטור אם חייב בכבוד אב רשע, דהרמב"ם מחייב [וכך פסק המחבר כדעתו], ואילו הטור פוטר, וכדעתו פסק הרמ"א. ואמנם [בסעיף כג] מבואר בלא חולק דבאח גדול אין חיוב לכבדו כשהוא רשע, וצ"ב מאי שנא אח גדול דלא פליגי ולכו"ע לא צריך לכבדו כשהוא רשע, ואילו באב רשע יש פלוגתא אם צריך לכבדו. [וכבר העיר זאת בד"מ שם על הטור].

והנה לפי הרמב"ן דכבוד אח גדול הוא משום כבוד אב, אפ"ל פשוט דכשהאח הגדול רשע אין רצון האב שיכבדוהו בכה"ג, ול"ק קושית הד"מ, אכן לרמב"ם שחיוב אח גדול הוא דין בפ"ע, א"כ א"א ליישב כך והדרא קושיא לדוכתא דהשו"ע פסק כרמב"ם גבי חיוב אח גדול דהוא חיוב עצמי וכמש"נ לעיל, א"כ מאי שנא אח רשע מאב רשע?

יא

ישוב השו"ע

ואשר נראה בזה לפי מש"כ לעיל, דבחובת כבוד אב תרי עניני איכא חדא גדר פרעון חוב ועוד חיוב כבוד כלפי אישיותו הרמה, והנה כשהאב רשע אין חיוב לכבדו משום אישיותו הרמה, [והוא מש"כ בגמ' דאינו בכלל ונשיא בעמך כו' בעושה מעשה עמך] אבל מ"מ חובת פרעון חוב והכרת הטוב עדיין מוטל על הבן גם כשהאב רשע, וזהו מה שפסק השו"ע כרמב"ם דגם כשהאב רשע חייב בכבודו

משום הכרת הטוב, וכל זה שייך רק באביו אבל באח גדול הרי ודאי שאין חיובו משום הכרת הטוב כלפיו, אלא רק משום אישיותו, [דנתרבה שגם כלפיו צריך יחס של כבוד] וכשהוא רשע אין חובה לכבד אישיות כזו וא"ש פסקי השו"ע.

יב

ביאור שיטת הרמב"ם בכבוד אב רשע

בעיקר דעת הרמב"ם שאדם חייב בכבוד ובמורא באביו רשע, היה מקום לומר לפי דברינו לעיל, דכל חיובי הבן על אב רשע אמורים רק בחיוב הנהגה דמאכילו ומשקהו וכו' שהם נובעים מחיוב הכרת

הטוב שיש לבן כלפי אביו, וזה קיים אף באב רשע, אמנם החיובים בהנהגת הבן כמו לא יסתור את דבריו או כחיוב קימה בפניו וכו' שהם הנהגות שנוהגים באיש חשוב ונעלה [וזה נובע מהשורש השני שיש בדין כבוד הורים להחשיבו כאיש מעלה כנ"ל], זה לא ינהוג באב רשע, אכן בדברי הרמב"ם נראה להדיא שאין חילוק, שכתב שנוהג דין "כבוד ומורא" באב רשע, מבואר דחייב בכל חיובים וצ"ב בסברה, ויש להבינו רק במהלך הדב"ז שם על הרמב"ם דחיישינן שמא יעשה [או לדעות כמה אחרונים בדעת הרמב"ם: שמא עשה] תשובה, ולכן נכלל בחיוב כבוד ומורא ככל אב צדיק.

ואת יהודה שלח לפניו גוישנה להורות [מו, כח]

אמרו חז"ל שאת יהודה שלחו כדי להקים ישיבה במצרים, ואיתא ברמב"ם [הל' ע"ז פ"א] שאת לוי העמיד יעקב להיות ראש הישיבה. ומה שלא העמיד יעקב את יוסף להיות רה"י אף שבן זקונים הוא לו והעביר לו כל תורתו? נראה פשוט שיוסף לטירדותיו הגדולות כמנהיג ארץ מצרים לא יכול להיות כולו בהעמדת והרבצת התורה בישיבה זו, [וכעני"ז מצינו במדרכי אחר שנהיה מנהיג כלל ישראל ה' קשה לו להיות בסנהדרין כלפני כן, ולכן היה רצוי לרוב אחיו כדברי חז"ל בגמ' מגילה] ורק לוי שהיה קודש ללימוד ועבודת ה' [כדברי הפרד"א שיעקב עישר אותו מעשר מבניו להיות קודש לד'] יכול להיות רה"י.

[ויתכן] עוד להוסיף הטעם שיהודה שהקים את הישיבה לא הועמד כראש הישיבה שם, שכשם שכתב הרמב"ן עה"ת [פ' ויחי מט, י] עה"פ "לא יסור שבט מיהודה": שאסור לכהנים למלוך, וביאר זאת "כי תפקידם רק לעבוד את ה' ולא למלוך", הכ"נ י"ל להיפך דיהודה שתפקידו [בעיקר] למלוך ולהנהיג את הציבור אינו מיועד להיות ראש ישיבה, ואף בשבט יהודה עצמו מצינו שהיה חלוקה בין אלו [מזרע יהודה הזכרים] שהיו בגדר שבט [שזה ראש הגולה שהוא כמלך, כלשון הרמב"ם [פ"ד מסנהדרין הי"ג] ולא היו משמשים כראשי הישיבות] לאלו מזרע הנשים שביהודה שהיו בגדר מחוקק היינו

[סנהדרין ה, א ד"ה דהכא].

ראשי הישיבות והנשיאים וכד' התוס'

כי תועבת מצרים כל רועה צאן [מו, לד] **ואם ידעת ויש בם אנשי חיל**
ושמתם שרי מקנה על אשר לי [מז, ו]

מצרים לאכול ולשתות מהצאן אבל עשו בהם מלאכה וזהו שרי מקנה למלאכה עי' ס' אמת ליעקב].

ונראה שבדקדוק קאמר פרעה "שרי מקנה" ולא "רועי צאן", דאמנם רועי צאן היה להם לתועבה בכך שאינם מכבדים את הצאן שהן להם אלוה, ולכן אמר שאלו מהאחים המבינים בצאן יעשה מהם **שרים למקנה** שיטרחו סביב הצאן ככהנים המכבדים את העבודה זרה, וזהו שכתב רש"י אנשי חיל [החכמים] הבקיאין באומנתן לרעות צאן, אמנם לא יהיו סתם רועים אלא כשרים המשמשים לפני הצאן.

פירש"י: "אנשי חיל: בקיאין באומנתן לרעות צאן". והיינו אנשים מומחים בעלי חכמה וידיעה במלאכת הרעיה, כמו לשון "אשת חיל מי ימצא" שהיינו אשה חכמה [חזקוני שם], ועדיין צריך ביאור לביאורו, דלכאורה צ"ב איך אמר פרעה כאן שיעשה מהם שרי מקנה **לרעות צאנו**, והרי לעיל כתב רש"י שהצאן הוא אלוהות למצרים ולכן רועי צאן הם תועבה אצלם?

[והאבן] עזרא לכן פירש, שרי מקנה על סוסים ופרדים ולא על צאן, ויש שפי' דברי הא"ע לפי מש"כ שם שתועבת

ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גשן [מז, ד]

את כל העם למק"א כדי שלא יחושו בני יעקב גרים וגולים וכדברי רש"י [שם מז, כא]. ג] שפטר את הכהנים מהמס שהטיל על כולם, כדי ששבט לוי ג"כ יפטרו ממס והעבודה ועי"ז יוכלו לעסוק בתורה ולהידבק בתורת אברהם. וכעין זה כתב בתורת חיים [חולין צא], ובחי' מהרי"ל דיסקין פ' לך עה"פ ידוע תדע.

עיין כאן בס' אמת ליעקב [לר"י קמנצקי ז"ל] שמסביר שיוסף עשה כמה פעולות וכמה תקנות וגזירות לעם המצרי בשנות הרעב שכולם באו להיטיב עם מצבם הגשמי והרוחני של בני ישראל, א] הפקיע את אדמותיהם מהמצרים כדי שכולם לא ירגישו בעלי בתים שם [ויהיו גם המצרים וגם בני יעקב הבאים שניהם גרים בארץ]. ב] העביר

פרשת ויחי

ויחי יעקב בארץ מצרים כו' [מז, כח]

אהבת היופי והדר החיים וליכם היינו חוש רוחב הנפש להתענג [כדברי חז"ל בכ"מ שיש דברים המרחבים דעתו ולבו של אדם] [וכשם שכתב הרמב"ם [בשמונה פרקים פ"ה]: "שמי שהתעוררה עליו מרה שחורה יסירה בשמיעת הניגונים ובמיני זמר ובטויל הגנות ובבנינים הנאים וחברת הצורות היפות וכיוכ"ב מדברים המרחיב את הנפש", וכדבריו [בפרקי משה יח]: "רבים סרו חלייהם בסיבת שמחה שישמחו בלבד"].

וכאשר האדם בצער ומצוק אין לבבו נכון לחוש רגשות נעלים אלו ועל כן ישראל אחר מיתת יעקב אבינו אף שהשיעבוד בפועל עוד לא היה עליהם, מ"מ **כיון שצרת השיעבוד** כבר החלה, הנה כבר הורגש הדבר במה שכבר **ליכם ועינם נסתמו** דמחמת צער מצוקתם לא היה להם רוחב הנפש להתענג מחושים אלו שנטע הבורא.

ברש"י: למה פרשה זו סתומה, לפי שכיון שנפטר יעקב אבינו נסתמו עיניהם וליכם של ישראל השיעבוד. [ובשפתי חכמים הוסיף ע"ז: שלא היה להם עדיין שיעבוד ממש **אלא צרת השיעבוד** שהיה מבקש להשתעבד בהם]. וכנראה שבאו רז"ל לומר בזה שכבר החלו בני ישראל להרגיש צרות עין והרגשת זרות מהעם המצרי והרגשות הללו הביאו את ישראל להרגיש קצת קושי הגלות ומצב של אי שמחת החיים, כפי שהיו לפני כן שחיו בשמחה ובהרגשת אושר החיים במקום שאביהם יעקב אבינו היה מכובד על השלטונות שרצו בייקרו ובהיות יוסף הצדיק משמש במלכותו. ועצבות זו אשר היא הפך מצב של אושר החיים באו חז"ל וביטאו בלשונם "שנסתמו עיניהם וליכם של ישראל", דאושר החיים מתבטא בחושים אלו העיניים והלב שהמה העין היא הרגשת

ויקברו ימי ישראל למות [מז, כט]

לקרוא לבני יוסף אפרים ומנשה כדי לברכם [וכן לא קרא לבניו לומר להם את אשר יהיה באחרית הימים] עד שחלה את חוליו אשר מת בו.

והטעם נראה דמצינו שהצדיקים מברכים דוקא לפני מותם, כמו אצל משה

אבל עדיין לא חלה אז חוליו שימות בו, אלא שהרגיש שימיו ספורים, וכמו שהביא כאן באור החיים בשם הזוהר דהצדיקים מרגישים זמן מה לפני מותם. והנה לא מצינו שבירך את יוסף כאן כאשר ציווה אותו לקוברו בא"י, וכן לא ביקש אז

רבינו ע"ה: "וזאת הברכה אשר בירך משה איש האלקים לפני מותו", [ובש"ח שם ע"ד רש"י: "ולא זמן רב לפני מיתתו"], וכתב שם האוה"ח: "כי הגם שגדול ערך משה תוסף רוחו וכוחו בעת אשר יגיע העת אשר יאסף אל עמיו", והכ"נ אצל יעקב שעת הכושר המעולה לברכו הוא טרם מותו, וידע

ויקרא לבנו ליוסף [מז, כט]

כתב האור החיים: "בא הכתוב לתת טעם לקריאה איך יקרא הדיוט למלך, והלא מצינו שכבוד המלכות עדיף מכבוד רבו, שנסתפקו במסכת [קידושין לג, ב] בבעיא בנו והוא רבו, ואמרו שם בגמ' כשרצה לפשוט מאמרת ריב"ל שאמר אני איני כדאי לעמוד בפני בני אלא משום כבוד בי נשיאה, מוכח בפירוש כי גדול חיוב כבוד בי נשיאה על אביו, ואפילו לא היה בנו עצמו נשיא אלא חתניא דבי נשיאה, וא"כ איך יעשה יעקב הדבר לשלוח לקרוא למלך לבוא אצלו, וע"ז אמר הכתוב ב' טעמים בדבר: א] היותו בנו. ב] היותו יוסף. אם לא היה בנו הגם שיהיה צדיק אין כח ביד יעקב לעשות כדבר הזה משום כבוד מלך, ואם היה בנו ולא היה צדיק ג"כ לא היה קורא אותו כו', שידע שיוסף ימחול על כבודו,

שכל זמן שלא חולה הוא אי"ז טרם מותו. **ויתכן** שמהטעם הזה לא בישר יעקב ליוסף על החלטתו לתת את שני בניו להיות נוחלים בא"י כשני שבטים [ורק לאחר חוליו אמר לו זאת], שכן גם זה הוא ענין ברכה ורצה יעקב שנתינה זו תהיה בעת הכושר טרם מותו ממש כמשנ"ת.

והגם שאמרו מלך שמחל אין כבודו מחול, דוקא מלך ישראל שנמשח ומלך על ישראל, אבל מלך כזה במציאות זה יכול למחול על כבודו לעשות רצון אביו גם במציאות שאין אביו יכול הלוך אליו" עכ"ל.

בדבריו מיושב הערה שיש בדברי הגמ' [ברכות י, א] שדנו חזקיהו המלך וישעיהו הנביא בשאלה מי ילך לקראת מי, האם כבוד נביא נדחה מפני כבוד המלכות, או להיפך. ולמה לא הוכיחו מכאן שיעקב שהיה נביא [כמבואר בגמ' מגילה] קרא ליוסף שהיה מלך, הרי שכבוד נביא עדיף על כבוד מלך? אמנם לביאור האוה"ח [דכאן לא היה מלך שנמשח ומלך על ישראל וכן שיעקב לא יכל לבוא ליוסף] א"ש דמהכא אין להביא ראיה להתם.

סימן פט

קבורת יעקב ויוסף בא"י

אל נא תקבריני במצרים [מז, כט]

להקבר בא"י, וזהו הטעם במה שיעקב ויוסף
טרחו שיקברו בא"י.

ואמנם צ"ע בלשון הרמב"ם [הל' מלכים
פ"ה ה"א] שכתב: "אמרו חכמים כל
השוכן בא"י עונותיו מחולין, וכן הקבור בה
נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח
כפרה ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו
לאחר מותו, ואעפ"כ גדולי החכמים היו
מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב
אבינו ויוסף הצדיק". והנה בכל ההלכה כאן
הזכיר הרמב"ם רק את ענין הכפרה שיש
בא"י בישיבה בה ובקבורה בה, ולא הזכיר
כלל ענין דגלגול מחילות האמור בסוגיא,
וא"כ מהו זה שסיים דבריו: "ואעפ"כ גדולי
החכמים היו מוליכים מתייהם לשם צא ולמד
מיעקב ויוסף", דמשמע מדבריו דאזכור
סיבה שגדולי החכמים היו מוליכים מתייהם
לשם הוא הטעם נמי ביעקב ויוסף, וזהו
מקור לגדולי החכמים למנהג שנהגו בהם.
וקשה דהא כמ"כ בסוגיא מבואר דזהו ב'
טעמים נפרדים, דגדולי החכמים עשו כן
משום כח הכפרה שיש בקבורה בא"י, שאף
שלא דומה קולטתו בחיים לאח"מ, מ"מ כח
כפרה יש גם לאח"מ, ומשא"כ יעקב ויוסף
טעם אחר היה בזה, שלא להצטער בגלגול
מחילות אבל אצלם אין זה משום כפרה,
דהרי ידעו שא"צ לזכות כפרה דא"י, ואינ"ז

בגמ' [כתובות ק"א, א] נראה שיש בענין
קבורה בא"י ב' ענינים שונים ונאמרו
בב' מימרות נפרדות. דרב ענן קאמר התם
"כל הקבור בא"י כאילו קבור תחת
המזבח", ולבתר הא סמכו בגמ' דברי ר"א
"דאינו דומה מי שקולטתו מחיים לקולטתו
לאחר מיתה", והיינו דכח הכפרה שיש בזה
רב למי שקולטתו מחיים, ולבתר הא איתא
מימרא דר"א ד"מתי חו"ל אינם חיים"
ופריך, צדיקים שבחו"ל אינם חיים? אמר
רבי אילעא ע"י גלגול, ואסברא לה אביי
דזהו ע"י מחילות שנעשות להם בקרקע.
ואמר קרנא דיודע יעקב אבינו שצדיק גמור
היה [ולא היה צריך לזכות דא"י, רש"י שם],
ולמה הטריח בניו לקבורו בא"י אלא שלא
קבל עליו צער מחילות [כ"ה גירסת הילקוט],
וזה הטעם נמי ביוסף הצדיק, עכ"ד הגמ'.
מבואר דיש ב' ענינים שונים בקבורה בא"י:
א] ענין הכפרה, וע"ז אמרו שלא דומה
קולטתו מחיים לקולטתו לאח"מ, ומ"מ יש
מעלה בכפרה אף במי שקולטתו לאח"מ
וכמו שהעלו את עולא לאחר מותו. ועוד
כמבואר בגמ' [מו"ק כה, א], ולבד מזה יש
עוד מעלה בקבורה בא"י שלא יצטער בצער
גלגול מחילות, וטעם זה יש אפי' במי
שיודע שצדיק גמור הוא ואינו נצרך לזכות
דא"י כדי לכפר עונותיו, מ"מ כדי שלא
יצטער בגלגול מחילות מחו"ל ראוי לו

שירת



יהודה

שפז

מקור כלל להנהגת החכמים שהביאום לקבורה משום כח הכפרה.

נמצא דצ"ב בדברי הרמב"ם תרתי: א] מה שלא הזכיר כלל ענין דגלגול מחילות שזה טעם יעקב ויוסף. ב] מה שתלה מנהג החכמים ביעקב ויוסף שלא בדברי הגמ' הנ"ל וצ"ע. [שו"ר בשו"ת שבט

הלוי [ח"ב יור"ד סימן רז ד"ה אבל] שקצת עמד ע"ד הרמב"ם [בהערה אחרת] ופי' דכונת הרמב"ם בד' "ואעפ"כ גדולי החכמים", ענינו משום גלגול מחילות עיש"ה, וזה לכאורה דוחק, שהרי הרמב"ם לא זכר כלל ענין דגלגול מחילות רק כח כפרה שיש בא"י, וכן דימה מנהג החכמים ליעקב ויוסף וזה אינו כמש"כ וצ"ע].

ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם [מז, ל]

פירש"י: ד"ושכבתי עם אבותי" פירוש: גועתי, דמצינו בכל מקום דלשון "שכיבה עם אבותיו" היא הגויעה ולא הקבורה עכ"ל. וצ"ב א"כ מה הביאור בשכיבה עם אבותיו לענין גויעה, [דאם היה

זה מורה על קבורה א"ש דנקבר בחלקת אבותיו]. ויש לומר, דאיתא בזוה"ק דכשהנשמה יוצאת באים אבותיו ללוותו וזהו ענין "וגוועתי [שכיבה] עם אבותי" פי' יחד איתם ובליוויים.

וישתחו ישראל על ראש המיטה [מז, לא]

פירש"י: "תעלה בעידניה סגיד ליה", והיינו דבא להסביר למה השתחוה לו והרי אין זה מהדרך שהאב יעשה כן לבנו, ולכאורה למה לא נפרש השתחויה זו משום שחלק כבוד למלכותו של יוסף, וכדרך שרש"י כותב לקמן [מח, ב] עה"פ "ויתחזק ישראל" וז"ל: "אע"פ שהוא בני, מלך הוא, אחלוק לו כבוד, מכאן שחולקין כבוד למלכות"? וי"ל דבשלמא כשכתוב דיעקב התחזק וישב על ראש המיטה מה שלא הוצרך לעשות [דיכל לומר דבריו שם ליוסף במצב שכיבה מחולשתו] זה ראייה שהתחזק לישב כדי לחלוק כבוד למלכות יוסף, אבל הכא כשהשתחוה ליוסף אחר שביקש ממנו טובה, הנה אפשר לפרש

התנהגות זו של יעקב כאות תודה ליוסף שהיכולת בידו לקיים בקשתו, וזהו שכתב כאן רש"י תעלה בעידניא כו' פי' דמי שהיכולת בידו באותה עת יש לעשות פעולות לכבדו חוץ למידת הדרך ארץ כהכא שמשתחוה אב לבנו.

ובספר פענח רזא [מבעלי התוס'] כאן כתב: דע"י שהשתחוה יעקב ליוסף בהאי קרא נתקיים בזה החלום שהשמש והירח השתחוו לו עכ"ד, ואמנם יש להוסיף דבדרך כלל השתחואה במקרא היינו ארצה, וכאן לא השתחוה יעקב ארצה [שזה הי' ע"ג המיטה], ואין זה צורת השתחואה האמיתית, ויתכן דזה משום שיעקב אמר ליוסף בתגובה לחלום זה: "מה החלום הזה

אשר חלמת הבוא נבוא אני ואמך להשתחות
לך ארצה ואביו שמר את הדבר", היינו
דאע"ג שידע שזה יתקיים שישתחוה לו,
מ"מ סבר שיש בחלום זה דברים בטלים

שלא תהיה ההשתחואה ממש ארצה כמנהג
השתחואה הרגיל [ולכן הדגיש זאת יעקב
בדבריו האם נשתחוה לך ארצה] ואכן כך
היה.

ויקה את שני בניו עמו [מח, א]

פירש"י: כדי שיברכם יעקב לפני מותו
עכ"ד. והנה אמרו חז"ל שכל י"ז
שנה שיוסף היה עם אביו במצרים לא
נתייחד עימו [פי' שלעולם היה עימו עם עוד
אדם אחר] כדי שלא יבוא לשאול אותו על
ענין מכירתו ביד אחיו וכו', וא"כ היה אפשר
להסביר הדגשת התורה שיוסף הלך עם ב'
בניו כדי שבהיותו מבקר את אביו לא יהיה
עימו ביחידות מטעם זה, אמנם היטב דיבר

רש"י שכאן הדגשת התורה שבא עם בניו
כדי לברכם, שהרי גם לעיל שיעקב קרא
לבנו יוסף לבוא אליו בהכרח [לפי ד' חז"ל
הנזכרים] שלא בא לבד כדי שלא יתייחד
עימו, וא"כ למה הדגישה התורה כאן שיוסף
לא בא לבד לאביו אלא עם מישהו אע"כ
שכאן היתה סיבה חיובית לבואם וזהו כדי
שיברכם.

שכל את ידיו [מח, יד]

כתב רבינו בחיי כאן וז"ל: "והיתה הברכה
חלה עליהם בסמיכה זו כאשר כתוב
ביהושע ויסמוך את ידיו עליו כדי שיאצל
רוח הקודש על הנסמך, ומזה הענין היתה
הסמיכה בזמן החכמים גם ברכת הכהנים
בנשיאת כפים כי לא יתכן לכהן הנושא את
כפיו שיסמוך את ידיו על כל אחד ואחד
מישראל, ועל זה היה פורש כפיו למעלה
כדי להאציל כח הברכה למטה ממקור
הברכה העליונה" עכ"ל. מבואר מדבריו
דענין נשיאת הכפים בברכת כהנים היא
להאצלת הברכה ממקורה למטה. נמצא
דהידיים הם חלק מעצם הברכה שכן הם
גורמים השפע.

ועל פי זה נראה להסביר דברי רבותינו
בתוס' [יבמות ז, א] שכתבו דהאי דינא
דכהן שהרג לא נושא כפיו הוא דוקא
בנשיאת כפים ולא בעבודת הכהנים, וטעמא
דמילתא משום "דלפי שהרגו בידו אין
קטיגור נעשה סניגור וכדכתיב בהאי קרא
בפרשכם את כפיכם וגו'", וצ"ב למה גבי
עבודה לא נפסול כהן שהרג את הנפש מהאי
טעמא דאין קטיגור נעשה סניגור ואין
יעבוד בידו שהרג בה? אכן לפי דברי רבינו
בחי א"ש, דנשיאת כפים ענין הסגוריא
והברכה שבזה היא חלה ע"י ידי הכהן דוקא
כמבואר בדבריו דהשפע יורד ע"י הרמת
הידיים ורק בזה שייך לומר דינא דאין קטגור

בידי שהרג נעשה סניגור לברך על ידי אותו יד, ומשא"כ בעבודת הקרבנות ענין הסנגוריא שיש בכפרת הקרבנות נעשה ע"י

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי [מח, כב]

דאינו גדר מלחמה כלל, כ"כ בס' זרע שמשון ריש בראשית שזהו טענת אומה"ע על ישראל ליסטים אתם שכבשתם נחלת עמים כלומר שכיבושכם היה בדרך נס ולא קנייתם, וכ"כ בס' תורת מהרי"צ דושנסקי בדברי מלך סדום לא"א [יד, כא]: "תן לי הנפש" שכבוש ומלחמה זו שניצחת היה בדרך נס ואין כאן גדרי כבוש מלחמה [ומצינו בכיבוש יריחו שהי' ניסי ולא רצה יהושע להשתמש בשללה כמש"כ [יהושע ו, טז]: "כי נתן ה' לכם את העיר והיתה העיר חרם לה", ופי' המלבי"ם שם "יען שהכיבוש יהי' בנס ע"י ה' ראוי ששלו יהיה הקדש לה' הכובש" וע"ז ענה לו א"א הרימותי ידי וגו' כדברי האונקלוס שם שהיה זה תפילה ור"ל שנצחוני הי' ע"י תפילה ואין זה נס כדברי המהרש"א דלקמן.

ואיך קנה יעקב אבינו את שכם לתיתה ליוסף?

אכן איתא במהרש"א [קידושין כט, ב] יסוד גדול שמה שנעשה בכוח התפילה אין ע"ז גדר נס כלל [וממילא לא מנכין לו מזכויותיו], ועל כן מותר להנות מכיבוש עיר שכם שכן הניסים נעשו ליעקב ע"י תפילתו, ואין זה בכלל נהנה מהניסים, וע"כ מובן היטב מה שיעקב כאן מדגיש ליוסף

[א] עי' בתרגום אונקלוס שפירש "בחרבי ובקשתי": "בצלוחתי ובבעותי", [ועי' מש"ח כאן דברים נפלאים בהסבר הדברים], ואמנם צ"ב למה כאן יעקב אבינו מדגיש בדבריו ענין זה שלקח את שכם מיד האמורי בתפילה ובבקשה הכי שייכא דבר זה לגוף דבריו כאן ליוסף שנאמרו בקרא?

ונראה דרש"י פירש [בחד פירוש] ד"שכם" כאן הכוונה לעיר שכם שניצח יעקב את העמים שבאו להילחם בישראל אחר מעשה שמעון ולוי בשכם. והנה האריכו במדרשים [עיי' בספר הישר ועוד הובא ברמב"ן], גודל הניסים שנעשו ליעקב ובניו אז במלחמה זו נגד העמים אשר סביבותיהם ואחר שניצחם לקח את שכם מידם [וזש"כ אשר לקחתי מיד האמורי].

ולכאורה א"כ צ"ב איך נתן יעקב ליוסף את עיר שכם מה שזכה בה ע"י

ניסים כ"כ מופלגים והרי איתא בגמ' [תענית כד, א ד"ה אלא כאחד מעניי ישראל] דאין להנות ממעשה ניסים? ועוד יש ריעותא בכיבוש כזה שבא בניסים לפי מה שכתבו כמה מהמפרשים דהא דכבוש מלחמה קונה, הני מילי בכיבוש שבא ע"י מלחמה טבעית, אבל בכיבוש שנעשה בדרך נס אינו קונה

דכיון שזכה בשכם ע"י תפילתו שרי ליוסף להנות מזה ואינו בכלל מעשה ניסים שאסור בהנאה, וגם קנה אותה בכיבוש מלחמה ויכול לתיתה לבנו יוסף.

ב] ואגב דאיירינן בדברי המהרש"א הנ"ל [שהצלה הנעשית ע"י תפילה אינה נחשבת נס] יש להעיר ממקום אחר בדברי המהרש"א דלכאורה סותר משנתו בהא. דבמסכת [ע"ז יח, א] א"ל וכי שלמי מאי איעביד א"ל אימא **אלהא דר"מ ענני ומתצלת** [גבי הא דר"מ הציל את בת רחב"ת מהקובה דהרומאים], ואמר שם "מי יימר דהכי איתא [ופירש"י: מי יימר שאמת אתך שאנצל **בתפילה** זו], א"ל השתא חזית הוו הנהו כלבי דהוי קא אכלי אינשי שקל קלא שדא בהו הוו קאתי למיכליה אמר: אלקא דמאיר ענני שבקוה", והעיר שם במהרש"א "ומיהו כל כמה דה"מ לאצולי בממון לא הוי בעי לאצולי ע"י **נס באלקא דר"מ ענני** ולכך א"ל שקול תרקבא דדינרי פלגא פלח כו", הנה כתב דאמירת "אלקא דמאיר ענני" מוגדר **כנס** אע"פ שרש"י כתב דאמירה זו "תפילה היא", [כמו שכתבנו בד"ה מי יימר הנ"ל], וצריך עיון לשיטתו דהצלה הנעשית ע"י תפילה אינה נחשבת לנס וי"ל.

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך

פירושו "אני נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך" כדברי התרגום אונקלוס וערש"י, אלא דלכאורה הוי ליה למימר ואני "אתן" לך שכם אחד בלשון עתיד דעדיין לא

ג] ותרגום יונתן ב"ע כאן כתב: "ואני נתתי לך את עיר שכם אשר לקחתי מיד האמורי בעת אשר באתם לתוכה וקמתי ועזרתי אתכם בחרבי ובקשתי עכ"ל.

ולכאורה הלא לפני יעקב כבר שמעון ולוי קנו את עיר שכם בהורגם את כל גבריה שם, וא"כ שלהם היא בקנין כבוש מלחמה, [בודאי לפי"ד הב"ח [יור"ד סי' רסז] שגם יחיד שבאי קונה מדין כבוש מלחמה ויעו"י בקה"י [יבמות סי' לה] מש"כ בזה, ובחזו"א [סי' קמז אות יא] דכבוש גונדא בהסכמת המלך הוי כבוש, וא"כ יתכן שהכ"נ כאן בהסכמת יעקב הוי כבושם של שמעון ולוי כבוש] [ולפי ס' פענח רזא כונת המקרא היא למה שקנה יעקב את המקום ליד שכם המבואר לעיל [לג, יח] וא"ש, אך אין זה מתאים לדברי רש"י והיונתן שהכונה על כיבוש שכם בחרבו ולא על קנינו] וי"ל דאע"ג שכבשו שמעון ולוי כבר את שכם לפני יעקב אך כיון שהיה ערעור על כבושם זה במלחמות העמים שסביבם כמש"כ במדרשים ובס' הישר, ורק ע"י סיוע יעקב אבינו נשאר שכם בשליטתם ה' נמצא שרק יעקב נחשב שכבש אותה, וזהו מש"כ היוב"ע כאן דע"י עזרתו התבססה שלטונם בשכם והוא קנאה.

נתן לו ליוסף תוספת זו, וגם לא הבטיחו בכך עד עתה והלשון "נתתי" משמע שכבר עשה יעקב איזה פעולה ליוסף שמכח זה זוכה הוא ביתר על אחיו, וצ"ב. ונראה דאכן

כבר מינה יעקב את יוסף לבכור ומכח זה הוא כבר זכה לייתר על שאר אחיו, ובהקדם דברי התרגום ירושלמי כאן עה"פ "ואני נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך את לבושו של אדם הראשון שלקח אותו ממנו נמרוד ואח"כ הגיע ליד אברהם וליצחק ויצחק נתן זאת לעשו ואני לקחתי אותם מעשו", והיינו דנותן ליוסף בגדים אלו של אדם הראשון והם החלק הנוסף שיש לו מאת כל אחיו. **והביאור** בזה דבגדים אלו היו סמל השררה והבכורה שבזמנם [וכמו שהארכתי לעיל [בפ' בראשית סי' יט] עה"פ

באדם וחוה ויעש להם בגדי עור וילבישם, וכן עיין מה שכתבנו בפרשת תולדות בפרשת ברכות יצחק ליעקב [סי' עב] דרבקה הלבשה בגדים אלו ליעקב להכתירו בבכורה] ובבגדים אלו הכתיר יעקב את יוסף לבכור כאשר הוא הלבישו כתונת פסים. [עיין כלי יקר ריש וישב שכ' שבהם הכתירו כבכור האחים], ועל כן **מאז** יש לו חלק יותר משאר אחיו, **ומובן מעתה** היטב דיוק הלשון "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך", דאמנם כבר מאז הוא בכור האחים [לענין זה שיקבל פי שניים]. [שמעתי]

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֲאִסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם וְגו' [מט, א]

א] בתנחומא כאן [אות ח] ויקרא יעקב אל בניו זה שאמר הכ' מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח הכ' מדבר ביצחק ויעקב ששניהם ביקשו לגלות מסטורין של הקב"ה יצחק כ' בו ויקרא יצחק את עשו ביקש לגלות לו את הקץ והעלים הקב"ה ממנו יעקב ביקש לגלות לבניו את הקץ כו' [ובהמשך המדרש שם] מהו **האספו הטהרו** כענין שנאמר תסגר שבעת ימים ואחר תאסף. ד"א **האספו מינה מהם זקנים** שנאמר אספה לי גו' למה אמר האספו הקבצו הודיעם שהן גולין שתי פעמים, משמנה מהן זקנים התחיל מוכיחן כו' ומאותה שעה זכו ישראל להיות קורין שמע כיצד כשהיה יעקב מסתלק מן העולם הרהר בלבו ואמר א"א אבי הוליד את יצחק וישמעאל יצחק אבי הוליד אותי ועשו, שמא אני יש במיטתי פסלת כיון ששמעו כך אמר כולן בפה אחד

שמע ישראל ה"ד ושמעו אל ישראל אביכם עכ"ל.

ב] והנה נראה דמש"כ במדרש שהאספו פי' **הטהרו**, הביאור בזה שכיון שיעקב ביקש לגלות לבניו מסטורין של הקב"ה שזה הקץ אמר להם **לבניו שעליהם להיטהר** ולהתכונן לצורך זה.

ג] ומש"כ המדרש שלשון האספו **שמינה זקנים**, נראה דהמכון בזה כמש"כ הרמב"ם [פ"א מהל' ע"ז ה"ג]: "ויעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם וציוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממנה אחר ממנה כדי שלא ישתכח הלימוד". וזהו שכתב המדרש כאן **שמינה מהם זקנים** היינו שהבדיל את לוי לראש בישיבה ללמד דרך השם ומצוות

אברהם, ולא רק מינה את לוי עצמו לכך, אלא שציום שגם מבני לוי ימשיכו להיות זקנים המלמדים תורה זו, ולכן כתב "מינה זקנים" בל' רבים. וראה לשון רמב"ם [בפ"א מהל' ק"ש ה"ד]: "בשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציום וזרזם על יחוד ה' ועל דרך ה' שהלך בו א"א ויצחק אביו כו' [וזה דומה ממש ללשון וענין שכ' הרמב"ם לעיל בהל' ע"ז].

ד] ולמדנו מעתה [מדברי המדרש והרמב"ם] שבעת שאספם וקבצם יעקב לפני מותו אז מינה את לוי לזקן בישיבה [וכדברי הגמ' [יומא כח, ב] דאברהם היה זקן בישיבה דא"ר חמא מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם היו במצרים ישיבה עימהם שנאמר אספה לי שבעים וגו' [וכלשון האספו שכ' הכא ביעקב שרומז על ענין מינוי זקן בישיבה].

ה] והנה עפ"ד המדרש הנ"ל והרמב"ם בהל' ע"ז הנזכר, נראה א"כ שענין האספות שיעקב אבינו אסף את בניו לצוותם על יחוד ה' ודרך ה' לא היה סתם צוואת אב לבניו אלא היה בזה יותר מכך: העברה ומסירת התורה בין רב לתלמידיו שכיון שיעקב היה ראש ישיבה ובית מדרשו היה מדרש ליחוד ה' ודרך ה' כפי שקיבל מיצחק אביו והוא מא"א אביו הנה בא למסור להם לפני מותו ולצוותם ע"כ ולהעביר המסורת הזו לדור אחריו, ועל כן גם מינה את לוי שיהיה ראש הישיבה אחריו האחראי על מסירת התורה הזאת של יחוד ה' ודרך ה' ולכך רצה להיות בטוח שכל תלמידיו בניו שלמים הם עימו ביחוד ה' ואמונתו שאל"כ

ח"ו לא תהיה מסירתו לדור אח"כ שלימה ונכונה.

ו] ובזה נראה שמדוקדק היטב גם לשון הרמב"ם [הל' ק"ש שם]: "פתח הזקן ואמר בשכמל"ו, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה עכ"ל. אשר צ"ב מהו שדייק הרמב"ם שם לומר פעמיים לשון הזקן? אכן מעתה הדברים מובנים ומדוקדקים היטב, שכונת הרמב"ם לומר שיעקב אבינו לא הופיע כאן באסיפה זו כאב לבניו בלבד אלא כראש ישיבה הקרוי זקן בל' התורה וחז"ל [וכאשר אמרו [ביומא כח, ב] הנ"ל דהאבות שנקראו זקנים פי' ראשי ישיבה] ובא למסור את עיקרי תורת ישיבתו שהיא יחוד ה' ודרך ה' לדורות הבאים לכן נקט בדוקא "יעקב הזקן" היינו יעקב הראש ישיבה החכם בתורתו.

[ויתכן לפי"ז ביאור הכפל במקרא "הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו" אל ישראל אביכם", דלכך ממה שהי' בהאספות ברכה ותוכחה הנה הי' כאן ב' ענינים: א] תוכחה וברכה. ב] ענין זירוז האמונה ביחוד ה' והליכה בדרך ה' ירושת א"א ויצחק ומינוי לוי ראש לשיבתו כממלא מקום יעקב, וע"כ כ' כפל השמיעות שיבינו ויקבלו ב' הענינים האלה שמעו בני יעקב תלמידיו של יעקב ההולכים בדרך ה' וכן שמעו תוכחת וברכת אביהם].

ז] ועוד הערה יש בלשון הרמב"ם [בהל' ק"ש בפ"א ה"ד] שכתב: "יעקב ציום וזרזם על יחוד ה' ודרך ה' שהלך בה א"א ויצחק

ושאל אותם שמא יש בכם פסולת מי שאינו עומד עימי ביחוד ה' כענין שאמר משה כו'.

והנה כבר כתבתי במק"א [בס' עבודת משא על הרמב"ם תנינא עמוד לב ואילך ולעיל בפרשת וירא] דדרך ה' היינו מצות והלכת בדרכיו שנהגו בה א"א ויצחק והיתה שורש בעבודתם. אלא שיש להעיר [א] למה לא הזכיר הרמב"ם שזרזם יעקב **במצוות המיוחדות** שנצטוו א"א ויצחק כמילה ויעקב הצטווה בגיד הנשה להרבה שיטות? [ב] יל"ע מהו שהזכיר כאן הרמב"ם **דברי מרע"ה בריש נצבים** הרי כתב שרצה לזרזם ולצוותם ביחוד ה' בשלימות, ונראה בזה, דהרמב"ם [בספ"א מהל' ע"ז] כתב **דאצל יעקב נהיה אומה היודעת את ה' וזה כעם מיוחד ומצינו אצל מרע"ה שלפני מותו בא לכרות עם ישראל ברית, ולכך כינסם את כולם להכניסם בברית, כמס"כ במקרא וברש"י שם [ריש נצבים] וכתב שם למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלקים, ולכן אמר פן יש בכם גו' אשר לבבו פונה וגו' וזהו מתנאי הברית שכרת מרע"ה עם העם שיהיו שלמים ביחוד ה'.** ונראה לחדש שגם יעקב אבינו טרם מותו אספם את בניו שהם בגדר אומה היודעת את

ה' וקרת עימם ברית להיות שלמים ביחוד ה' ויקבלו ע"ע עומ"ש בשלימות, ולכן שאל אותם פן יש בהם מי שאינו שלם עימו ביחוד ה' שזה פוגם את ענין כריתת הברית שעושה עימם, וע"ז ענו לו שמע ישראל והוא ענה בשכמל"ו. ובזה מובן מה שהרמב"ם הביא מקרא דמרע"ה כמשנ"ת.

[ח] ואולי יש לבאר בזה מה שלא הזכיר הרמב"ם ביחוד שציווים במצות מילה וגיד הנשה, שכן לא היה כאן בהאספות בני יעקב סתם חיזוק קיום המצוות רק היה כאן כריתת ברית על קבלת עול מלכות שמים וכדרך שאמירת ק"ש העיקרית היא קבלת עול מלכות שמים ויחוד ה', [וקבלת עול מצוות היא רק פרשה שניה של ק"ש והקורא אותה מגמגם יצא י"ח וא"צ כונה בה, וכמו שהסביר באבי עזרי [בפ"א מהל' ק"ש] שעיקר ענין ק"ש הוא ענין קבלת עומ"ש ועול מצוות צריך לומר כדי שיהיה על מה לחול הקבלת עומ"ש עי"ש, וא"כ ה"ה הכא עיקר כריתת הברית שיעקב כרת עם בניו היה על יחוד ה' וקבלת עומ"ש הכללי, ומ"מ הזכיר גם ענין דרך ה' כדי שיהיה על מה לחול הקבלה הכללית של יחוד ה'.

יתר שאת [מט, ג]

התכנתה הכהונה בכללותה בכל עבודותיה כאן ע"ש נשיאות הכפים? ונראה, דהנה הגר"א בפירושו [ישעיה פ"א] עה"פ: "ובפרשכם כפכם אעלים עיני מכם גם כי

פירש"י: ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה לשון נשיאות כפים. היינו דהכהונה מכונה כאן במקרא לשון "שאת" ענין נשיאת כפים. וצ"ב למה

תרבו תפילה אינני שומע ידיכם דמים מלאו", כתב הגר"א דג' עבירות ג"ע שפ"ד וע"ז מעכבים את התפילה ואת נשיאות כפים [וזהו ידיכם דמים מלאו הכולל ג' עבירות אלו], והנה ראובן שהיה צריך להיות כהן הפסיד את הכהונה משום מעשה בלהה שמוגדר בקרא כשמץ של ג"ע [עכ"פ לפי דרגתו הרמה] וג"ע היא אחת מהעבירות שפוסלות ומעכבות את הנש"כ ומשום הא הפסיד ענין הכהונה שיש בה נש"כ, ועל כן כאן כאשר התורה מזכירה את מניעתו לכהונה משום הג"ע הדגישו ענין הנשיאות כפים שיש בכהונה דמשום הנש"כ שבכהונה הוא נפסל לה. [ועל עצם דברי הגר"א הנ"ל שג' עבירות מעכבים את הנש"כ ובכלל זה ג"ע תמהתי במק"א דבגמ' מצינו רק שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו וכן ע"ז, אבל שאר עבירות לא פוסלות כהן לשאת כפיו וכמש"כ הרמב"ם [הל' נש"כ פט"ו ה"ג] ואף עבירת ג"ע בכלל זה שאינה פוסלת, וצ"ע].

בענין חטאו של ראובן שאמרו בגמ' [שבת נה] אינו אלא טועה, הסבירו בס' שאם זה כפשוטו ח"ו איך נכתב שמו על אבני החושן, וכדברי הגמ' [סוטה לו, ב] גבי יוסף שנאמר לו שאם יחטא ח"ו לא יכתב שמו באבני החושן, ויל"ע בשלמא התם כשבא יוסף לחטוא ח"ו אומרים לו שאם יחטא בתאווה זו ימחה שמו מאבני החושן וכן בדין, אבל בראובן אחר שכבר עשה מה שעשה אף אי נימא שחטא ממש כפשוטו ח"ו ונכשל בתאווה, עדיין יתכן שהתכפר לו ועשה תשובה כדברי חז"ל שבא משקו ותעניתו, וא"כ אדם צדיק הוא כדין בעל תשובה ולמה לא יכתב שמו על האבנים? [ואולי מכאן ראייה לשיטות הראשונים ר"ת בס' הישר והו"ד בהגר"א או"ח סי' נג] דדברי הגמ' שגדול בעל תשובה מצדיק אינו במי שחוטא ממש אלא בצדיק שנכשל במקרה, א"נ דמ"מ אינו בדרגא גבוהה ואינו ראוי שיכתב שמו באבני החושן. ועדיין צ"ע].

לא יסור שבט מיהודה [מט, י]

כתב הרמב"ן: דבני חשמונאי נענשו לפי שעברו על לאו זה ולקחו המלוכה משבט יהודה ולכן נכחדו כולם ע"י הורדוס ומלכותו עד כי האומר מזרע חשמונאי אני חשדינן ליה בעבד, והיה עונשם מידה כנגד מידה שהמשיל הקב"ה עליהם את עבדיהם והם הכריתום ע"ש.

ומענין להוסיף עומק דין מידה כנגד מידה שהיה בהנהגת ה' עימהם דמלכות

חשמונאי שלטו ק"ג שנה וכן מלכות הורדוס שלטה ק"ג שנה כדרש"י במסכת [ע"ז ט, א] בראש העמוד, להורות דעת דבמידה שמלכו בחטא נענשו שנלקחה מלכותם מהם לגמרי ע"י הורדוס שמלך שנים כמותם.

[כן] שמעתי מידידי אבדל"א אציל הנפש וזך המידות הרה"ג הנעלה רבי מנחם

ביום כ"ג מנ"א תשפ"א].

ניימן זכרונו לברכה לחיי העוה"ב נח נפשיה

חכלילי עינים מיין ולבן שיניים מחלב [מט, יב]

לקוי בהסתכלות בעריות ואמר לרבו ר"י בן פרחיה שאין בעלת האכסניה נאה ונידו אותו, ואילו מלך המשיח האמיתי "נאות עיניו מלראות ג"ע" [לשון היונתן הנ"ל], וכן כנגד מה שבעטיו בא שפ"ד גדול כדברי הרמב"ם הנ"ל שם: "וכי יש מכשול גדול מזה שכל הנביאים דברו שמושיח גואל ישראל ומושיעם ומחזק מצותן וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולהחליף התורה ולהטעות לעבוד אלוה מבלעדי ה'", וכנגד זה אמר היונתן שמושיח האמת יהיה נקי משפ"ד ומחמס וגזל ויהיה בקי כהלכה ולא יחליף התורה ח"ו.

כתב התרגום יוב"ע: "מה נאות הן עיניו של מלך המשיח כיין זך מלראות ג"ע ושפ"ד נקי ושיניו נקיות מחלב שלא לאכול גזל וחמס". [ובתרגום ירושלמי הוסיף: זך מלראות ג"ע ושפ"ד נקי ושיניו בקיאות כהלכה מלאכול חמס וגזל].

נראה שבא היוב"ע להראות לנו מה בין משיח האמת שיבוא בב"א למשיח השקר, שדימה שיהיה משיח ונהרג בבי"ד ועליו נתנבא דניאל ואמר: "ופריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו" [לשון הרמב"ם הל' מלכים ספ"א] שחז"ל אמרו עליו שהי'

ברכות אביך גברו על ברכות הורי [מט, כו]

מגבולות א"י שזכו אברהם ויצחק ויכולו לקדש בקדושת א"י את מה שיכבשו מחו"ל בלא גבול ומצרים עכ"ד.

ויש להוסיף דמה שזכה לזה יעקב ולא אבותיו, דהנה דין זה שאפשר לכבוש שאר מקומות בחו"ל ולקדשם בקדושת א"י זהו ע"י דין מלך ובי"ד כמבואר ברמב"ם [ריש הל' תרומות], ועוד יותר מבואר שם ברמב"ם שרק "אם כבש מלך ישראל או נביא מדעת רב ישראל זה הוי כבוש רבים המקדש, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שכבשו מקום אינו נקרא א"י לכל המצוות ומפני זה חלק יהושע וב"ד כל א"י

פירש"י: הברכות שברכני הקב"ה גברו והלכו על הברכות שברך את הורי, לפי שהברכות שלי גברו עד סוף גבולי גבעות עולם, שנתן לי ברכה פרוצה בלי מצרים, מגעת עד ד' קצוות העולם, שנאמר 'ופרצת ימה וקדמה' מה שלא אמר לאברהם אבינו וליצחק, לאברהם אמר 'שא נא עינך גו' כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולא אראהו אלא א"י בלבד, ליצחק אמר לו כי לך לזרעך אתן את כל הארצות האל וגו'.. זהו שאמר ישעיה 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך' ולא אמר 'נחלת אברהם' עכ"ל. הביאור בזה, כתוב בשם מרן הגרי"ז ז"ל דליעקב ניתן גם הבטחה שלבד

לשבטים כדי שכשיעלה כל שבט ויכבוש חלקו לא יהיה זה כבוש יחיד עכ"ל, נמצא דא"א לדין כבוש אלא כשהיא נכבשת ע"י האומה עם שבטיה, והנה רק אצל יעקב החל להיות אומה של ישראל המורכבת משבטים [וכלשון הרמב"ם [ספ"א מהל' ע"ז]:

"הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'" [וביניהם שבט יהודה המיוחד למלכות וע"י תיתכן דין כבוש זה, משא"כ אצל אברהם ויצחק שעדיין לא היו אז אומה של ישראל עם שבטיה לא היה שייך דין זה כלל.

סימן צ

נתכוין להזיק ולא הזיק לענין כפרה ופסול עדות

ואתם חשבתם עלי רעה אלוקים חשבה לטובה [נ, כ]

א

דברי האוה"ח והסבר הכל"ח

כתב האור החיים הק' וז"ל: והרי זה דומה למתכוין להשקות חבירו כוס מות והשקהו כוס יין שאינו מתחייב כלום והרי הם פטורים וזכאים גם בדיני שמים, עכ"ל.

וידוע מה שהקשו על דבריו, דלכאורה זהו בניגוד להאמור בש"ס [נזיר כג, א] עה"פ "אשה הפרם וה' יסלח לה" במה הכתוב מדבר באשה שהיפר לה בעלה והיא לא ידעה וחשבה שעוברת היא על האיסור שהיא צריכה סליחה וכפרה. [וכתב הרמב"ם שאף מכין אותה מכת מרדות, וכמו שביאר הגרי"ז ז"ל בחידושו שם דיש כאן מעשה איסור], וא"כ האיך אומר כאן האוה"ח שהמתכוין להשקות חבירו כוס של סם המות ועלתה בידו כוס יין אינו מתחייב כלום אף ביד"ש, והלוא התכוין לעבור

איסור ולהרוג את חבירו בזה? והיטיב אשר דיבר בזה הכל"ח בפרשתינו, שלדעת האורה"ח חילוק גדול יש בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות בין אדם לחבירו. דרך בעבירות שבין אדם למקום נאמר האי דינא דאם חשב לעשות עבירה והוברר לו לבסוף שעלה בידו היתר, צריך הוא כפרה וסליחה דמחשבתו הרעה היא באה לידי ביטוי במעשה [אלא דמסיבות שאינם תלויות בו נמצא דלא "הצליח" לעבור], אבל בעבירות שבין אדם לחבירו יסוד האיסור הוא הנזק לחבירו וכל שבפועל לא הזיק לחבירו לא פעל און כלל ואין להענישו על מחשבתו הרעה עכ"ד.

ב

תמיה על ישוב הכל"ח מהלכות עדות

אלא דלכאורה בהלכות עדות נראה לא כן אלא אדרבא שחמור עבירות בן אדם

לחבירו מעבירות בן אדם למקום לענין מחשבה לעשות איסור. דמהסמ"ע [חו"מ סי' לד סקט"ז] מדויק דאם טבח רצה למכור טריפה אף שבסופו של דבר לא עלתה בידו למכור את הטריפה הריהו נפסל לעדות, מצד רשע דחמס דיסוד פסולו משום שעבר על איסור משום חמדת ממון, כן דייקו מדברי הסמ"ע בספר [שער המשפט סי' לד סק"ד] ובס' אמרי בינה [סי' לז] וכתבו דה"ה מי שהתכווין לגזול ולא עלתה בידו לגזול הריהו נפסל לעדות משום מחשבתו לגזול [שבאה לידי ביטוי מעשי], והנה פשוט הדבר דמי שחשב שאוכל איסור ולבסוף התברר שאכל היתר הריהו כשר לעדות אע"ג שבודאי צריך סליחה וכפרה וכמו שהבאנו לעיל מגמ' נזיר הנזכר, מ"מ אין כאן עבירה שחייבין עליה מלקות שמגדירתו כרשע, כמבואר ברמב"ם [רפ"י מעדות], [וכמו שנקטנו בזה בספרינו על הרמב"ם קמא בהלכות עדות עמוד תנה ועמוד תפט שבכה"ג לא נפסל לעדות והבאנו שכך פסק האגר"מ], ולכאורה א"כ חזינן דאדרבא חמורה היא עבירה שבין אדם לחבירו [פסול "חמס" לעדות] מעבירה שבין אדם למקום [פסול "רשע" לעדות] שכן בחושב לגזול [ולא עלתה בידו] פסול לעדות ובחושב לעבור על לאו ולא עלתה בידו כשר לעדות, וזה לא כדברי הכל"ח שמחשבה לעבור עבירה שבאה לידי ביטוי מעשי נחשבת עבירה ונצרכת לסליחה וכפרה דוקא בב"א

למקום ולא בעבירה שב"א לחבירו?

ג

חילוק בין כפרה ועונש לפסול עדות

אכן לא קשה מכאן ע"ד הכל"ח דיש חילוק בין דין הכפרה לדין פסול עדות, דודאי יסוד איסור עבירות שבין אדם לחבירו הוא הנזק המעשי לחבירו וכל שבפועל לא הזיק לו [אף שמצידו ניסה להזיקו] לא צריך כפרה על מחשבתו הרעה, [ואילו בבין אדם למקום צריך כפרה בכה"ג כנ"ל], אכן במצב כזה [כשחשב לגזול לחבירו ולא עלתה בידו] התגלה שאדם זה מוכן מצידו לעבור עבירה משום חימוד ממון, ונטיה זו של חימוד ממון [שבאה לידי ביטוי מעשי מצידו] פוסלתו כבר לעדות [לפי דעת הסמ"ע] [דפסול חמס יסודו בנטיה האדם לעבור איסורים משום חימוד], ומשא"כ להיפסל משום הגדרת "רשע" אינו נפסל עד שבפועל עבר עבירה שמגדירתו בשם רשע וכל שעדיין לא הוגדר כרשע בפועל כשר לעדות, אע"פ שלענין דין שמיא חמור דינו וצריך כפרה וסליחה כנ"ל, נמצא דלענין כפרה חמור עבירות שב"א למקום מעבירות שב"א לחבירו, ולענין להיפסל לעדות חמורות הן עבירות שב"א לחבירו מעבירות שב"א למקום, וכמו שנתבאר ששורשי הדינים שונים הם ביסודם. [ועיין עוד בספרינו עבודת משא על הרמב"ם קמא הלכות עדות בעמודים תנה ו-תפט מש"כ].

יהודה לקדשו

קוים לדמותו ולזכרו

של בננו המופלא

הנער בן העליה הנשגב

יהודה אריה מאיר

זכרוננו לברכה לחיי העוה"ב



ל' ניסן תשמ"ה - י"ד ניסן תשע"ב

א

ילדות ונערות

בנינו הבכור יהודליה נולד בלי' ניסן א' דר"ח אייר שנת תשמ"ה.

מילדותו המוקדמת בלט במרצו הרב והתוסס, היה שובב ולא נח לרגע, אהב לרוץ, לשחק ולבנות וכולו מלא פעילות, בעל שמחת חיים מדבקת וצחוק פעמונים מתגלגל, תכונות שהיו עימו כל ימי נערותו.

מלמדיו והסובבים אותו בגיל צעיר הבחינו מיד בו כי ניחן משמים בכשרונות מבורכים, בתפיסה מהירה ושנונה, בזכרון ברזל, ובחשק עצום ללימודים ויידע. ואף בכשרון הפיוט והציור. כן ניכר מאוד בליבו הזך והטוב, ובחן עצום שבקע ממנו.

כשהחל לדבר עוד לפני גיל שנתיים שמע סיפורי חז"ל וכבר אצרו במוחו וידע לחזור עליהם מילה במילה [כשהיה בא מהגן כבר במדרגות היה נשמע קולו הילדותי מספר בהתלהבות וברגש רב את סיפורי חז"ל ולא היה אפשר לעצור את התלהבותו..]

כבן ג' לקחתי אותו פעם בגב"ש לשיבה שם לתפילה והוא בראותו בחורים לומדים וספרים לפניו אמר לי "אני רוצה ללמוד רמב"ם.. כמו הגדולים".

בחידר "דרך תבונה" שברמות ד' בלט הוא מאוד בכשרונותיו ובחשק לימודו והתמדתו בה, וכמה מלמדים אמרו לנו באסיפות הורים "צריך לעמוד בפניכם כי אתם ההורים של יהודלה", וכה המשיך ללמוד הרבה, תורה וחכמה, מה לא ידע? תנ"ך למד מגיל צעיר והיה בקי בו, יכל שעות לקרוא פרקים בנביאים וכתובים, וכך הלאה משנה וגמ'.

בכיתה ו' הדפיס החיידר בו למד, שיר מרגש שכתב יודלה על קינת ירמיהו הנביא.

לפעמים בגלל תפיסתו המהירה והטובה אחר שהבין מהר יותר השתעמם בשיעורים בחיידר וכדי שלא יפריע במרצו הרשו לו כמה מלמדים לקרוא אז דברים אחרים או לעסוק בציור כאשר אהב.

היה תענוג ללמוד עימו בגלל החשק הרב שלו ללימוד והבנתו הטובה, ולכן לא היה משונה לי כשלמדתי עימו פרקים ראשונים בס' שב שמעתתא והוא כבן עשר וידע לחזור על זה בהבנה.

הרבה מהשכונה הכירו אותו ואהבו אותו ונהנו מחכמתו ומידותיו הטובות ואהבו להשתעשע עימו בד"ת.

כילד קטן הרבה לבקר את שכניו ולחפש ספרים שהוא עוד לא מכיר, והיה שוקע בהם בקריאה בריכוז עצום, כמה פעמים ארע שהוא המשיך לעיין ולקרוא ובעלי הבית שכחו שהוא שם וסגרו את ביתם והלכו, ורק לאחר שעות כשחזרו מצאו אותו באותה תנוחה יושב ומעיין וקורא בלא ששם לב למה שקורה סביבו...

היתה תקופה שהיה משתתף בערבים בשעורי דף היומי שאביו מסר, ואף היו כמה פעמים [כשאביו איחר או נעדר] שבקשו אנשי השיעור שיאמר לפניהם את הדף והוא הסכים ואמר כבקי ורגיל מלא חן והבנה.

בבר מצוה שלו היה מלא שמחה לומר דרשתו בפני הרבה מהת"ח שבאו להשתתף בשמחתו ואמר זאת בהבנה בהתלהבות ובריתחא דאוריתא עז, דבר שעשה רושם רב על הת"ח ששמעו אותו [רבי יצחק אייזק ברטלר שליט"א ר"י אתרי שהשתתף בשמחתו אמר לי בבר מצוה אחר ששמע ברוב קשב את דרשתו: קבלתי אותו כבר לישיבה גדולה שלנו..]

הריתחא שלו בתורה היתה מפורסמת כולו שקוע בלימוד תמיד בכל מצב ובכל שמחה, המחנך שלו בחיידר דרך תבונה סיפר, פגשתי את יהודה בשמחה משפחתית, הוא ניגש אלי ומתחיל להרצות לי תשובה על שאלה ששאלתי בכיתה לפני 4 שנים, הוא פלפל באריכות ואני מנסה להיזכר בשאלה...

כך גודל הוא ומוסיף שקידה על שקידתו והבנה על הבנתו ואף עדינות ורצינות דקה נסוכה על אישיותו, וכך עולה ומתעלה והישיבות הקטנות הטובות בירושלים רבות עליו מי יקבלו לישיבתו, וכשלבסוף זכה ללמוד בישיבה הקטנה תפארת התלמוד בראשות רבי ברכיה שנקר שליט"א - הוסיף להתעלות בשקידה ובעיון, וכשפגשתי את הר"מ שלו הגה"ר ראם שליט"א בשיעור א' בעת שלמד אצלו אמר לי בהתרגשות "הוא לא רק תלמיד שלי אני חסיד של הבחור הזה, הוא שלימות"

כך גם לאחר שנים אמר לנו הרב ראם בימי השבעה בהתרגשות רבה: יודלה היה בחור נדיר מאוד בין מאות הבחורים המצויינים שעברו אצלינו בישיבה במשך השנים, נדיר בכשרונותיו המיוחדים, ביראת השמים אשר לו וברגשות עדינות הרבה.

בישיבה בלט לא רק בכשרונותיו הנהדרים אלא אף במידותיו התרומיות.

הרב ראם זכר לספר אחרי שנים בימי השבעה על אותה חבורה שמסר יודלה בחנוכה כשהיה בשיעור א' וציין שהיה בחור משיעור ג' שדיבר לפניו וכולם ראו והרגישו

שיודלה מסר חבורה באופן יותר מוצלח, ולכן יודלה ברוב רגישותו כל הזמן הזכיר בחבורה "כמו שהזכיר הבחור הקודם" וכו' כדי לתת לו הרגשה טובה.

היה ניגש לכל הבחורים ומקרבם, ו"החיסרון" היחיד שהיה עליו נאמר לי בשיעור ב' ע"י המשגיח שם "יש בחורים שהרבה פחות ממנו ומרגישים כבר עצמם כראשי ישיבה ויהודלה לא יודע להתנהג בחשיבות", ובאמת היתה זו אצלו תכונה נוספת ויסודית מעולם לא התגאה ולא ידע גאווה מהי.

יודלה הרבה ללמוד בעיון ובריכוז עמוק, כמה פעמים אמר לי שספר "ברכת שמואל" ערב לו מאוד והוא מעיין בו ונראה לו שמבינו, כמו"כ כשהיה מבקר בשבתות את סבו (הגאון העמקן רבי יהושע דוב גרודזיצקי זצ"ל ראש ישיבת ביאליסטוק בירושלים, תלמיד מובהק לבעל הברכת שמואל זי"ע) נהגו ללמוד הרבה בספר ברכת שמואל בסוגיות שלמד בישיבה, והרבה דרכי תורה והנהגה קנה ממנו, והיה סבו מספר לנו בשבחו שלא בפניו, על טוב הבנתו ועמקותו, ופעמים כשבשיעור הובא מדברי הברכת שמואל הסביר יודלה אחרת [את דברי הברכ"ש] מהר"מ שלו והר"מ הסכים עימו, אבל כל זה אמר בפשטות ובענוה רבה, וכך הלאה המשיך בהתמדה עצומה ובעיון גדול בשיעור ג', למד מסכתות שלמדו בישיבה העמיק בהם בעמל רב וחזר עליהם הרבה עד כי קנה בהם קנין, הרבה לעשות משמרים בליל שישי בישיבה וליד הישיבה עם חבריו מבני הישיבה וכמה פעמים שסיפר דרך אגב שהממונה על המשמר אמר "לבחור הזה מגיע מלגה יותר כי הוא לא פסק מלימודו כל הלילה בהתלהבות".

ואכן לימודו היה בכל ריכוז המוח אבל גם עם כל ליבו שיתף בעבודה קדושה זו והיה שר ומתרוֹן בלימודו, והיה לו ניגון מיוחד שחיבר בעת הלימוד, (בימי השבעה דברו ביניהם הבחורים חבריו "אתה זוכר את הניגון שלו"...) ומי לא ראה את ריצתו ללמוד בזריזות ובשמחה כזו הרי רבים השכנים שלא שוכחים את ריצתו לבית המדרש ואת קול לימודו המתרוֹן בבין הזמנים...

הרבה אנשים מהשכונה וממקומות אחרים שפגשוהו נוסע מהישיבה הביתה ולהיפך, ידעו לספר עליו כסדר על שקיעותו הרבה בלימוד אף בדרכים, היה מרצה להם מערכות דברי תורה בהתלהבות ובעדינות והיו הדברים מאירים ושמחים בפיו.

ליד ישיבת תפארת התלמוד יש כולל אברכים שבראשות ת"ח גדול [הג"ר שמריהו מלצר שליט"א ששנים הרביץ תורה בישיבות והכיר הרבה בחורים] ולשם נכנס יהודלה כמה פעמים בין הסדרים ללמוד, לאחר זמן רב אמר לי אותו ראש כולל "כשפגשתי את הבחור הצעיר הזה ודברתי עימו בלימוד כ"כ התפעלתי מלמדנותו הגדולה שכבר

חשבתי בליבי איך להכניסו בעתיד למשפחתי וכבר סיפרתי לקרובת משפחתי שהנה עליהם להמתין עוד כמה שנים עד כי יגדל בחור זה ואני מביא לביתם למדן גדול ואמיתי"

אח"כ בישיבה גדולה דישיבת חברון עלה ופרס כנפים והיה מאושר למאוד, כולו שקוע בעמל התורה בטהרה והוא כשיכור בינה של תורה, בתקופה הקצרה שלמד בישיבת חברון בלט מאוד,¹ בין בתורתו וכשרונותיו הנפלאים.

[כבר ראשי הישיבה שבחנוהו הכירו בערכו ושיבחוהו, ולאחר מכן הר"מ בשיעור א' שם רבי יצחק לנדא זצ"ל שכה קירבו וחיבבו. סיפר לי בחודש אלול הראשון ללימודו בישיבה שהוא שאל איזה חקירה וספק בב"ק ו"הנה ראיתי שיהודליה מעביר בראשו את ב"ק שכי"עמל בה כבר בישיבה קטנה כמו איזה מחשב עד שמגיע לפיתרון הספק" כלשונו].

ובין בשמחת החיים אשר לו, בלט בחיוכו התמידי [מי לא ראה את חיוכו הנלבב ונכבש בו] ובטוב ליבו נכון לעזור לכל אחד, גם גדולים ממנו בועדים נעזרו בו בכמה שטחים בלימוד ובבעיות חברה וכדו' דברים שנודעו לנו אח"כ אך ורק מהבחורים עצמם.

המנהל הרוחני של ישיבת חברון מורינו רבי אברהם סלומון זצ"ל הידוע בעינו החדה בהכרת פנימיותם של הבחורים הספיק כבר בזמן הקצר שיהודה למד בישיבה לתהות על קנקנו, והגדירו, **בחור למדן מתמיד גדול ושמח**.

¹ כבר כשבאתי לבקרו בישיבה באלול הראשון להיותו בישיבה שם שמעתי דברי שבח והתפעלות מהבחורים על מיוחדותו, והנה אחר זמן מהתאונה קבלתי תיאור הרגשתו של אברך מתלמידי הישיבה דחברון הגר היום באלעד, כך: ראיתי בחור צעיר בישיבת חברון שמשך את תשומת ליבי עד מאוד לא ידעתי את שמו אבל צורת לימודו המיוחד שקיעותו ושמחת התורה שבה למד שבתה את ליבי מאוד, מפעם לפעם אהבתי לראות את לימודו היה מבטא בלשונו בקול רם את הגמרא ואף אומר בקול רם "אומר רש"י הקדוש" כו' ואמרתי לעצמי תמיד: בודאי כך היה נראה לימודו של רבינו הגדול רעק"א בצעירותו... היה נפלא לראות איך **שהוא והגמרא דבר אחד ממש** היה זה מחזה שלא אשכח לעולם... והנה עובר איזה זמן ולא ראיתי בישיבה את הבחור המופלא הזה, עבר איזה זמן שהתחלתי לחשוב אולי זהו הבחור ששמענו בישיבה שנפצע בתאונה.. ואכן לצערי הגדול כשנסעתי לראותו בבית החולים ראיתי שאכן זה הבחור המופלא שזכינו לראות את אורו בישיבה כה זמן קצר.. ואני אומר בפה מלא: הישיבה הפסידה משהו מיוחד.. כל הישיבה היתה נראית אחרת עימו.. עכ"ל. ומעניין שכיון אותו מספר להנראה בכתביו של יהודה שרגל לכתוב על רש"י "רש"י הקדוש אומר" וכו'. אותו אברך כתב לנו אחרי השבעה שוב מכתב בסגנון דומה והבאתי זאת להלן.

בן דודו הרב שמואל ברוך גנוט שליט"א פגש את יודלה כחודש לפני התאונה בבר מצוה של בן דוד וסיפר, ראיתי את יודלה והוא עם חיוך גדול כדרכו, ניגש אלי בסערה וה"שלוש עליכם" הראשוני שלו הוא: בא ושמע שטיקל תורה במסכת ב"ק, מסכת שלמד באותה עת, וכך הוא עומד שעה ארוכה ופורס לפני מערכה שלימה, ראיתי לפני בחור שקוע בלימוד, שיכור ביינה של תורה, נלהב מכל סברא, ושוכח איפה הוא נמצא.

ב

מידותיו ואישיותו

המיוחד אצל יהודלה שעם כל שפע המתנות שניחן בהם היה נורמלי בהתנהגותו לחלוטין, לא היה לו התנהגויות מוזרות של עילויים או גאונים מעופפים וכדומה, כמו"כ לא היה טיפוס סגפן כלל, אהב את החיים ובעל שמחת חיים מדבקת, היתה לו ילדות ונערות חלקה בלא שום סירכות ובעיות כלל.

היה טוב לב מאוד, מעולם לא ידע שנאה או קנאה או גאווה, אני לא זוכר ממנו שדיבר על איזה חבר דבר רע, [אף שידע לזהות מידות רעות אצל ילדים] מעולם לא דיבר איזה מילה שקר וחלילה שום מילה שאינה יפה או מכובדת.

ככל שגדל וכמה שהיה חברותי מאוד היה נראה שיש לו איזה עולם פנימי נשגב משלו.

כבוד הבריות ואהבת משפחתו תפסה אצלו מקום חשוב בהנהגתו, כבוד הוריו היה אצלו בצורה מופלאה מאוד, מעולם לא התחצף להוריו, לא התלונן ולא ביקש כלום לעצמו, ורק הרבה לתת חיבה ואהבה, אספר כאן סיפור אחד שהוא כ"כ אופייני לו, כשהיה בישיבה גדולה נסע הוא באחד הערבים לישיבת תפארת התלמוד כדי לשמוע את הספדו של הרב שולזינגר ז"ל על מורינו הרב שך זצ"ל, ההספד הנהדר התאחר והגיע לשכונתנו בשעה מאוחרת, יודלה חשש שמא הוריו ישנים וכך בלא לדפוק אפילו, הלך מיד לבית המדרש שבשכונה ללמוד שם עד הבוקר, אז בא ובחיוכו המקסים מלא החן אמר... **עתה** באתי...

מידת הויתור אצלו היתה להפליא, כשכבר היה תינוק יכל להוציא מפיו ומידיו כדי לתת לאחר, וכך נהג תמיד.

כך ארע גם כשקבענו תאריך לעלייה לתורה לבר המצוה שלו, בבית הכנסת המרכזי בשכונה שם נהגנו להתפלל זה כבר רבות בשנים – והגבאי רשם בפינקסו שנה לפני כן תאריך זה, ועל פי זה הכנו את ההזמנות ויהודלה הכין את ההפטרות, ואז נודע לנו שהגבאי טעה וכבר נתן תאריך זה לשכן אחר חדש שזה מקרוב הגיע להתפלל בבית

כנסת זה, והנה יהודה שמע דבר זה ובטבעיות [כפי שכל מעלותיו הכבירות נהג בהם פשטות וטבעיות] לא עשה מזה ענין כלל ולמד הפטרה אחרת בימים שנשאר לו ודחינו עלייתו לתורה לשבת שאחר הבר המצוה.

כילד בכור הרגיש מאוד אחראי לאחיו ואחיותיו, דאג להם בחידר ובבית, היה לומד איתם ומחכימם מידיעותיו הרבות בכל השטחים, [כמו"כ בלומדו בישיבה קטנה למד בחברותא עם אחיו הצעיר יצחקי נ"י דבר שלא רגילים שם] בכלל היה קשור מאוד לבית והרבה להתגעגע הביתה כשהיה בישיבות.

בישיבת חברון הרבה ללמוד בנוסף לסדרי הישיבה עוד מסכתות ולחזור על מה שלמד בישיבה קטנה, כמו כן קבע שיעור בעיון בספר ח"ח ואף זכה למילגה על זה [אך לא רצה לקחתה, כי החמיר על עצמו שמא לא עמד בכללים המדויקים שקבעו].

מדקדק גדול במצוות היה מתוך רוב רגש דקדושה, גם כשהיה ילד החוזר משמחת בית השואבה אחר ריקודים מלאי התלהבות אש קודש, כשהוא עייף ותשוש לא התעצל להתעסק כדי שיוכל לישון בסוכה, תפילתו היתה בהתלהבות ובדביקות מופלאה לצעיר בן גילו, (הרבה ת"ח עובדי ה' סיפרו לי כבר אז איך התרגשו מתפילותיו החמות והמלאות דביקות ואצילות...) דבק מאוד במצוות תפילין ובבין הזמנים בביתו השתדל להיות עם תפילין זמן רב אחר התפילה וללמוד בהם, כשהוא מקפיד מאוד לא להשיח שיחת חולין כשהם עליו, [חודש לפני התאונה שח לי שהוא מחכה כבר לבין הזמנים שאז יוכל ללמוד כל היום עם תפילין על גג מבנה קבר שמואל הנביא...אלו היו תחושותיו, אלו תענוגותיו ותאוותיו...ומי שהכירו מבין שזה כ"כ משקף את יודלה, ללמוד עם תפילין במקום כזה...]

בליל הסדר אחר כל השעות הארוכות שהיינו מרבים לספר בעניני ההגדה בהלכה ובאגדה ואחרי הריקוד המשותף לכבוד החג, היה יודלה יושב ואומר שיר השירים בהשתפכות הנפש כה רבה עד כי הרגשנו כבר אז שהוא משהו אחר נשמה מיוחדת שבאה לביתנו.

ביוכ"פ בתפילת עבודת בית המקדש אמר ברגש רב את כל תפילת העבודה שהיה כה קשור אליה וכשנפלו [באמירת ואנחנו כורעים ומשתחוים] נהג בהיותו ילד [לפני הבר מצוה] להשתחוות בפישוט ידים ורגלים, ולאחר מכן מצא שכך היתה הנהגת הגר"א [ונהגת ישיבת וולוז'ין בעקבות הגר"א] ושמו מאוד שכיון לזה... [אח"כ בישיבות כבר לא שינה ממנהג העולם ולא עשה כן].

הורי היקרים שליט"א סיפרו, כי בא בלילה מאוחר לביתם באומרו שהוא מאוד עייף ורוצה לישון, הם סדרו לו כדרכם בקודש מיטה מסודרת היטב, אך להפתעתם, לא ראו אותו במיטה, אלא סגור בחדר ולומד בהתלהבות, לשאלת סבא שליט"א למה אינך הולך לישון הלא אמרת שאתה עייף? ענה בעדנה.. איני יכול לישון בלא ללמוד לפני"כ..

כל אחד שהכירו יכל להיווכח שיש כאן "עסק" עם נשמה גבוהה שואפת לרוממות, לקדושה, ושאינו דומה לבני גילו כלל, הדבר ניכר בכלל הנהגותיו אבל בודאי בנושא הבא.

ג

הקשר המיוחד שלו למקדש ותורת המקדש

יהודלה בגיל מוקדם מאוד החל לצייר, אבל זה דבר מצוי שיש ילדים שניחוננו יותר בכישרון הציור ויש שפחות, אבל אצל יהודלה ניכונה לנו הפתעה רבתי, יהודלה הקטן מרבה לצייר את עניני המקדש!!! כהנים בלבושם!! ירושלים בזמן המקדש ועוד נושאים סביב זה. ולא ידענו מנין ליהודלה "משיכה" "מוזרה" כזו לעניני בית המקדש ולכל מה שמסביב, ואין זה שיגעון חולף אצלו אלא כמה שגדל, גדל העיסוק הזה אצלו, ונהיה מומחה גדול בשיטות הראשונים השונות של כלי המקדש ובגדי הכהונה, למד לבדו היטב מסכתות יומא ומידות ונעשה בקי גדול בהם, חוץ מזה לומד הוא כל מה שהוא מוצא על חפירות הכותל והסביבה, ספרי קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו ועוד, עד שאפשר לומר עליו שבקי הוא בשבילי המקדש כשבילי ביתו, יותר מאוחר בכיתות הגבוהות של החידר הוא כבר עושה תערוכה שלימה של "בובות" לבושות בגדי כהונה שהוא הכין במו ידיו על פי שיטות הגמ' והראשונים ומציגן לחבריו וכן בביתו לכל מי שהזדמן שם.

ידיעותיו הרבות בענין המקדש היו ידועות לידידיו ומוקיריו, וכבר היה מעשה, בשכונתנו מצוי יהודי יקר ר' שלמה ר' שהכיר והוקיר את יהודלה מאוד מאז שהגיע לשכונתנו ובהיותו ידוע בנדיבותו הרבה לכל דבר שבקדושה וצדקה פנה אליו יום אחד אברך ת"ח בבקשה שיעזור לו להוציא לאור את ספרו העוסק בעניני עבודת המקדש ובנין בית הבחירה, ענה לו אותו ר' שלמה שאכן מוכן הוא בנפש חפצה לעזור לו בענין זה אבל רוצה הוא שלפני כן יעבור איזה מומחה על החומר ויראה שנכונים הדברים וראויים להוציאם לאור עולם, ותיכף לדברים הללו מתקשר ר' שלמה ליהודלה שיבוא לראות את הספר הנזכר, סיפר אותו אברך לאחר מכן "כשאמר לי ר' שלמה שהוא מביא איזה מומחה לחומר הזה לא היה לי ספק שעומד להופיע איזה ת"ח מבוגר שכבר

מילא כרסו בש"ס ופוסקים וכבר הספיק להקיף ענין חמור זה של עניני המקדש שלא רבים יחכמו בו אף מאברכים העוסקים בתורה בשאר מקצועות התורה. ולכן מה מאוד הופתעתי ואף קצת הרגשתי שמץ עלבון לענין בראותי שמגיע אחרי כמה דקות ילד שעוד לא בן י"ג ובמרץ גדול נוטל הוא את הכת"י.. ומתחיל להעיר הערות כת"ח הבקיא בענין.. ואז נחה דעתי: אכן ספרי הגיע לידים נכונות של מומחה הראוי... סיפור זה שמעתי אח"כ מידידי ר' שלמה.

בזמנו עוד מאז היותו ילד קטן תמהנו מאוד על תופעה זו שצצה בביתנו, איך יודלה נמשך מעצמו לנושא המקדש בצורה כ"כ עמוקה ולא ידענו להסביר זאת [בחיוך אמרנו שבדאי עבד בבית המקדש באיזה גלגול..] וניסנו להסביר זאת בעובדה שכשיודל'ה היה בבטן אמו עסקתי באותה תקופה בלילות בעיון במסכת יומא ואמו היתה יושבת ערבים שלמים ושומעת [במטרה זו שעוברה יקלוט דברי תורה] וזה עמד לו שענינים אלו נקלטו ונספגו בקרבו בצורה כ"כ מופלאה והביאוהו לעסוק בה בכל נפשו, וכבר מצינו בירושלמי [יבמות ח, ב] כשקראו על רבי יהושע את הפסוק את מי יורה דעה שהיתה אמו מולכיה עריסתו לבכנ"ס שידבקו אוזניו בד"ת, כדי שיהיה **קדוש ה' מנעוריו** [כך לשון הק"ע שם].

נציין שתופעה זו של התענינותו הרבה של יודלה בילדותו בענין המקדש היה ניכר מאוד שזה נבע מתוכיות נשמתו, ולא רק מאיזה התענינות אינטלקטואלית, נפשו הרגישה כמהה למקום המקדש ולעבודת הכהנים, הוא מדבר ברגש רב על נושאים אלו וכשהוא מגיע לשריד המקדש - הכותל המערבי התרגשותו רבה.

כמה ימים לאחר התאונה הנוראה התקשר אלינו חבר ללימוד מהישיבה קטנה "תפארת התלמוד" ומספר: הלכנו ביחד אני ויהודלה ביום צום כמדומה עשרה בטבת או י"ז בתמוז - למקום הכותל המערבי ולהפתעתי אני רואה את יהודלה ניגש לאבני הכותל ופורץ בבכי נרגש, שאלתי אותו אח"כ "למה בכית? האם קרה משהו?" והוא עונה לי בתמימות ובפשטות "אתה לא רואה? חורבן הבית לפנינו ואיך לא אבכה?! - כך היו רגשותיו והוא נער צעיר בשיעור א' או ב' בישיבה קטנה!!

יש להוסיף עוד אנקדוטה בענין זה, בתחילת כניסתו לישיבת תפארת התלמוד "תפס" ראש הישיבה הרב שנקר בביקורתו בחדרים את יהודל'ה עם עוד כמה בחורים צעירים בני שיעורו יושבין על הרצפה עם נר ו"מקוננים" תיקון חצות!!! [כמובן שגער בהם - ובצדק והפסיק מנהגם.. אבל זה מעשה הראוי ליהודלה אף אם היה בזה מעורב איזה קורטוב הגון של שובבות] לאחר פטירתו סיפרו כמה חבריו מהישיבה קטנה כל אחד

בעצמו בלא שידע על סיפור חבריו, איך שבימי המצרים ימים שכתוב בהם שנהגו אנשי מעלה לעשות תקון חצות נהג יודליה לשבת בחדרו על הרצפה ולקונן על חורבן בית המקדש, הם הדגישו כל אחד בפני עצמו, שהם בתור בחורים צעירים ראו והרגישו כבר אז בעת המעשה שהיה זה מעשה אמיתי שנבע מתוכו ולכן לא צחקו עליו כמנהג הבחורים על מי שעושה מעשה זר ושונה.

בחור אחר מחבריו סיפר בימי השבעה, שיודליה יום אחד אמר לו: אני כ"כ מתגעגע לכותל המערבי, אני מאוד רוצה להיות שם לכמה רגעים...לאחר זמן בא אליו ואמר לו בשמחה: הייתי בכותל המערבי, ראו שרווח לו. בחור אחר סיפר איך יום אחד בהפסקת הצהריים יודלה עלה לגג הישיבה והשקיף לעבר מול המקדש ופיזם לעצמו ברגש רב את המילים ולירושלים עירך...כמה חברים שדברו עימנו אמרו פה אחד: ידענו שיודלה הוא משהו אחר נעלה מאיתנו בכשרונות ובנשמה אחרת לגמרי...

ד

ימים אחרונים

בשבת האחרונה, כמדומני, שהיה בבית, למדנו כמה דברים, למדנו מסכתא חולין כמה דפים, ודברנו באריכות בדברי תוס' ג, א בדין סכין כלי שרת, כמו"כ למדנו הרבה מספר הק' אור החיים עה"ת, ושוב התענגתי על תפיסתו המזהירה והבנתו הקולעת, ופשיטא על חשקו הרב ללימוד.

בכ"ג שבט תשס"ב בלילה באתי לבקרו בישיבה הקדושה עם בני יצחק נ"י הצעיר ממנו ועם עוד חבר מעריץ גדול של יודלה, [שם ראיתי ופגשתי שהרבה בחורים מכירים ומוקירים את יודלה ומספרים לי בשבח²] ולבקשתי אולי רוצה הוא לחזור עימנו לביקור קצר בבית כי יש כאן הזדמנות שהרי יש לידידינו רכב שהביאנו, ויהודלה מסתפק מחד מאוד לא רוצה לעזוב "מקור מים חיים" [כלשונו במכתב אלינו] ומאידך כמה הוא קשור להוריו למשפחתו ולביתו!! ולבסוף כאילו משהו מושך אותו הביתה עימנו.... [האם הרגיש שזוהי הפעם האחרונה?] ובבתינו אנו מדברים עימו, ובבוקר מוקדם לפני שחזור לישיבה לשאלת אימו שתחיה "יהודלה האם היה לך כדאי לבוא לכמה שעות הביתה?" עונה הוא יהודלה לאימו בענוות חן וזה כ"כ משפט אופייני לו

² מעניינת ואופניית היתה תגובתו של יהודלה אז כשראה אותנו באולם הישיבה: אבא אני שמח שמצאת אותי מיד ולא טרחת אבל מאידך חבל שלא ראית אותי לומד היית נהנה...

"אמא לראות אותך לא היה כדאי"? והיו אלו המילים האחרונות שדיבר עם אימו - שאין לשער ולתאר אהבתה לו.

ביום רביעי ממשיך יהודליה בעמל התורה כדרכו ובלילה מאוחר ניגש לחבר ומציע לו חידושו שהתחדש לו בב"ק ובמסכת ברכות [שהיא אחת מהמסכתות שלמדס בין הסדרים] ומפטיר בסוף "הנפרד מחבירו אל יפטר מחבירו אלא מדבר הלכה" ... [כך סיפר לי אותו בחור] דברים שמקבלים משמעות אחרת לגמרי לאחר יום...

ביום חמישי הנורא כה שבט תשס"ב מחדש הוא ואומר לחבירו חידושי תורה בב"ק [בסוגית יוחלט השור, וכמה גרגירים מתוכן הדברים הובאו לנו אח"כ] ומשום מה בסוף סדר ב' מעשה שטן גורם לו ליסוע לביקור קצר לסבו וסבתו שם שכ"כ אהבם ותמיד דאגו לו בכל פרט ופרט כדי ליבם הרחב המפורסם לטובה וברכה. ומתקשר אליהם שהנה מגיע [ומוסיף "שמקוה שלא יכבד עליהם שבא.. והאם יש משהו לאכול.. ומקוה שיש מספיק גם לו"] ובדרך אומר לבחורים שפגשם בדרך וגם הם נוסעים לאותו מקום שהוא רוצה להזדרז לחזור כי הוא צריך עוד לחזור על פרק החובל.. אבל במקום לחזור על החובל נחבל הוא בגזירת עליון חבלה איומה בראשו בצאתו ממכונת שלקחה אותם ועצרה להם במקום מסוכן מאוד.. וכך בשניה אחת נגדעו חייו של הארז המופלא הזה, נפסק שירת חייו ושירת תורתו הנהדרת, ביד אכזרית נגדעו חלומות לגדלות בתורה ושאיפות לראותו כאחד מיוחד מגדולי התורה המאירים את הדור בתורתו ביראתו ובהנהגותיו המיוחדות.

כחצי שנה אחר התאונה הראנו כמה כתבי יד לגרפולוג הנודע מר שאול הללי מירושלים. וכאשר ראה הוא את כת"י של יהודליה [היה זה מכתב בד"ת בב"ק שכתב אלי] קפץ ממקומו בהתרגשות וכה אמר לנו: **יותר משלושים שנה אני במקצוע זה ואני אומר לכם זה כת"י נדיר, זה הוא כתב של גבהים, של גדול-דור צעיר, ומיד הפנה והשווה לכתבי גדולי הדור שעיימו והוסיף: יש כאן בכתב היד שלו סימנים שמראים כוח עיון וריכוז כמו שרואים בכת"י של החפץ חיים וסימני כישרון כפי שרואים בכת"י של רח"ע מוילנא !!!** [בלא שחלילה הוא משהו אותו להם ז"ל]

והוא הוסיף ואמר: הייתי מוסיף ואומר שבנוסף לזה לכותב כתב זה יש נשמה של אומן מה נשאר לנו להורים להגיב בשומעינו דברים אלו הרי אנו הכרנו את יהודליה טוב [ומי לא הכיר אותו בשכונתנו ברמות ד?]? ולא היינו כ"כ זקוקים לקביעות מדעיות אלו.

היש מקום לתאר צער הורים שקבלו מתנה נשמה כה גבוהה וכה מוצלחת ואיבדוה בשנייה?

אכן מצדיקים אנו את הדין ה' נתן לנו נשמה קדושה והשארנו אותה קדושה ומקודשת יותר בקדושת התורה בקדושת המצוות ובקדושת המידות הטובות, ומזוככת בעשר שנות יסורים.

ה

עשר שנות.. תלויים ועומדים

את עשר שנות הצער והסבל הנורא קשה לסכם בכלל ובודאי שלא במספר שורות, ורק אני רואה חובה לכתוב על ההתענינות וההתמסרות המופלאה והיוצאת מן הכלל לעזרתו של יהודליה שהקיפה ציבור רב, מרבתי וחבריו בישיבה קטנה ועד אנשים רבים מהשכונה ברמות ד' שהכירוהו והעריצו את דמותו שהיתה למופת, חבריו בישיבת חברון בעיקר בשנה הראשונה שאחר התאונה, באו ללמוד לידו שעות ארוכות, ארגנו תפילות בכל הארץ ובמשך שבועות ליד שריד מקום מקדשינו בכותל המערבי, מאות אם לא יותר של חוגים רחבים אנשים נשים וטף הזכירו אותו בתפילתם תקופות ארוכות מתוך צפיה לראותו חוזר להאיר את הדור, מה שלא זכינו.

[ראוי להזכיר ולציין במיוחד את מורינו המופלא **רבי אברהם סלומון** זצ"ל המנהל הרוחני דישיבת חברון שביקר את יודלה כמה פעמים, ויבדל"א רבי שלמה פלאי שליט"א משגיח דהישיבה שם ורבו של יודלה מהישיבה קטנה שביקר אצל יודלה במשך כל העשר שנים פעמים רבות מאוד בהתענינות מרובה, יש לציין שרבים אחרים מרבתי חששו לבוא שמא לא ניחא למשפחה לראותו במצבו הזה]

אין מילים של תודה בפינו למשפחתנו הקרובה על מסירותם הרבה בעשותם משמרות במשך שנים סביב מיטתו לעזור לו ולנו, ומעל כולם **הורינו היקרים** שליט"א שאת מסירותם דאגתם ואהבתם ליהודליה ולנו בשנים אלו א"א לתאר כלל אשר מלבד מסירותם לכל המשפחה תמיד שהיא לאות ומופת **הנה במשך כל עשר שנות חוליו התעלו במסירותם לו ולנו למעלה ממדרגה אנושית בהטבה בלא שיעור וגבול ובלא עזרתם אי אפשר היה לנו להמשיך ולבנות את בתינו מפעל חיינו לגדל דורות ישרים ושמחים ולהגדיל עוד תורה ולהאדירה. נאמן הוא הקב"ה שישלם שכרם בזה ובבא ושיזכו לראות נחת מכל יו"ח בבריאיות ושמחה.**

זכינו לידידים ושכנים יקרים שעזרו ליודל'ה ולנו הרבה מאוד בגופם ובממונם מתוך הארת פנים והשתתפות הלב, לא נזכיר שמותם כאן כי רבים המה ויודעים הם כ"א מהם שלהם אנו מכוונים להכיר תודתינו, אך א"א שלא להזכיר כאן את **הרבנית גילת יצחקי** שתחיה לאוי"ט אשה משכלת בחכמת יראת השם שלמעלה מעשר שנים התמסרה מעצמה בכל מאודה ומרצה הרב בחכמה רבה ובלב חס לעזרת יודל'ה באופן מופלא ונדיר, לבד מכך לאחר פטירתו עלה בליבה יזמה להקים ישיבה על קברו, קבוץ של ת"ח שילמדו במשך השנה לע"נ סדר קדשים, ברכת ה' תלווה אותה ואת ב"ב כל חייהם.

ו

כתביו

אחר התאונה של יהודלה הביאו לנו חבריו את מחברותיו בהם כתב את השיעורים ששמע מרבותיו בישיבה קטנה "תפארת התלמוד" וכן מה ששמע מרבותיו בחודשים הספורים שהספיק ללמוד בישיבת חברון מחודש אלול עד כה שבט היום הנורא שבה נפסקה שירת תורתו של הארז הזה.

במחברות הללו היו כמה שנועדו על ידו לכתיבת הערות על המסכת בה למד באותה עת בעיקר יש על מסכתות ב"ק וגיטין וגם במחברות שבהן העתיק את שיעורי רבותיו – הוסיף בהם סמוך לשיעורים הערות שנכתבו על ידו בסמוך ללימודו, כמו כן יש במחברותיו גזרי נירות שבהם כתב רמזי קושיות והערות בלימוד שהעסיקו אותו וכתבן לזיכרון לעיון אח"כ, וכן רסיסי מחשבות, תוכחות מוסר לעצמו, חשבון נפשו ורסיסי ברקי ביאורים שעלו במוחו ובאו מנפשו הגדולה והרחבה.

גם נמצאו הערות קצרות שלו על גבי גליונות הגמרות בהם למד ועסק בתורה בכל כוחו ובכל ריכוזו המופלא.

מכל אלה אספתי וליקטתי והשתדלתי לסדר מכתביו בסוגיות הש"ס והערות-הארות בענייני אגדה שרשם לעצמו, ועוד חזון למועד בס"ד.

לפי ידיעתי יהודה לא הקדיש זמן רב במיוחד לכתיבת חידו"ת, בודאי לא התיישב לכתוב מערכות או "חבורות" כנהוג אצל בני תורה, תמיד היה עסוק שקוע מאוד בעיון לימוד המסכתות שלמדו באותה עת בישיבה בין בישיבה הקטנה ובין בגדולה, אחר שגמר את המסכת היה חוזר הרבה עליה עד ששלט בה, וגם אח"כ קבע לעצמו זמן לחזור עליהם, מלבד זאת קבע לעצמו ללמוד מסכתות אחרות בין הסדרים כמו גמ'

ברכות ועוד [שגם בהם חידש והעיר הערות כדרכו] כך שלא היה לו מספיק זמן להקדיש לכתובה מסודרת וארוכה.

מתוך כך יצא שה"חומר" שהגיע לידי הוא חומר שאינו מעובד וקשה מאוד לפיענוח.

אני עצמי הופתעתי מאוד לראות כמה "קצרץ" היה יהודה בכתובת הערותיו. הערותיו קושיותיו כתובות בקיצור מיוחד [רגיל לכתוב לדוגמא ה' וזה כסימן ל"הקשה" או "העיר" ועוד הרבה קיצורי מילים יחודיים] כך שזקוק הייתי הרבה פעמים למאמץ רב לפענח רמזותיו וכונתו, ואני חושש מאוד שבהרבה מההערות לא ירדתי לעומק דעתו בהעתקת הערותיו.

תפיסתו המהירה כבזק, כושר ניתוחו המבריק ולמדנותו הרבה, הביאוהו ג"כ לכתובה כ"כ קצרה ותמציתית זו, כי לעצמו ראשי הפרקים הללו הספיקו.

במהלך קריאתי את דבריו התברר לי שוב אף שלא הייתי צריך לראיות נוספות אלו-לאילו גבהים רוחניים תורניים הגיע יהודה והוא עדיין בחור צעיר מאוד! כתיבתו בוגרת מאוד, יסודית, מילה לא מיותרת, מגדיר ענינים בתפיסת הנקודה המרכזית, ומעניין מאוד: באותו עמוד יכול הוא לשפוך נפשו בתפילה להצלחה בלימוד, שופך הוא את כאבו שלא זכה להבין "את דברי התוס' הקדושים" [כך לשונו]

כאמור, לא רק עומק ולמדנות אנו מוצאים בכתביו אלא גם ראי וחלון המביא אותנו להציץ בנפשו הגדולה והשואפת להשגות רוחניות, אנו נפגשים עם נפש של מבקש ה' צעיר ורגיש המבקש שלימות בכל ליבו הטהור, ואלו דברים שאנו מוצאים אצלו כבר מתקופת הישיבה קטנה!! כותב הוא לעצמו רשימה של דברים בהם הוא רוצה להשתפר בשלימות **"בענין אהבת הכבוד, גאווה, רשעות, חוסר נדיבות, אנוכיות, קנאה, חיפוף עצלות, עצבות, תאוה, חוסר התמדה"** [ומי שראה אותו פעם אחת ואף לרגעים וכ"ש מי שהכירו הבין איך רחוק היה כרחוק מזרח ממערב ממידות גרועות אלו ולא היה בו שמץ מהם ובכ"ז מייסר הוא עצמו..]

ובמק"א מחשב הוא את חשבון נפשו וכך הוא כותב בצד גליון חידו"ת **"ה' יצילנו: זה שעה וחצי של ביטול תורה, האמת פחות 10 דקות של הרהור ד"ת"!!**, או שכותב **"שעתיים הלכו לי היום"**.

וכך מלאים מחברותיו בהערות של תפילות נרגשות הכתובות בדם ליבו בבקשות שיזכהו ה' להבין את עומק דברי התורה, לדוגמא **"תן ברכה והצלחה רבה בלימוד התורה הקדושה מתוך שקיעות וטהרה"** או שהוא כותב **"רבש"ע אני רוצה ללמוד"** –

ואתה תופס את עצמך נרעש ואינך מבין זאת כך כותב יהודה השקוע בתורה כ"כ? ואתה מוצא שנפשו אינו שקטה, תמיד הוא שואף עוד, עוד העמקה עוד הבנה. ורק כך אתה מבין את הערותיו **"אני יהודה אריה בן רבקה לא יודע ללמוד ומבקש מרבש"ע שיפתח ליבי כפתחו של אולם ויתן לי סייעתא דשמיא והבנה ועמקות בדברי התורה הקדושה ויאירו עיני באורה הגנוז"** זה יהודה ליה שכל מוריו ומכיריו מתברכים בו על שפע כשרונותיו ועל זה שהוא מנצלם היטב בריכוז עצום ובעמל רב אבל לו עצמו אין זה מספיק, יש לו השגות גבוהות בהבנה בלומדות, השגות בהעמקה, בחזרה, ואליהם הוא שואף עוד.

עוד מצאתי שכותב **"רבש"ע תציל את יהודה אריה מבאר שחת ושאהיה שקוע רק בתורה"** תמיד הוא בוחן את עצמו ורוצה להספיק הרבה, כמו יודע שזמנו קצר והמלאכה מרובה. לפעמים אנו מוצאים אותו פונה לעצמו בתביעות ובשפה קשה **"מה קרה לי? אני לא מתעורר"** או במקום אחר [וכמובן בסוף מחברת חידו"ת] **"עשיתי טעות"** **"או רבש"ע תעזור לי להשתנות"**.

ולא רק על עצמו מבקש הוא בכתביו אלא על אחיו שיזכה אותם ה' שיפתח ליבם בתורה וכך הוא כותב: **"רבש"ע אני מבקש למען אחי... בן רבקה שיצליח בתורה טובא ושיהיה שקוע ומשתגע אחריה ולא יעסוק בדברים אחרים ויזכור לימודו, ויהיה לנו נחת רבה הימנו,אמן"**, מדהים לראות בחור בישיבה קטנה הכותב כך על אחיו הקטן כחמש שנים ממנו. (וכאח מסור מביא הוא לאחיו ספר שיחות מוסר לרח"ש וכותב הקדשה בכתב ידו הפניני: **"מוקדש לאחי היקר הממית עצמו באהלה של תורה ימים כלילות אלחנן נר"ו בברכת הצלחה מאחל יהודה אריה"**).

בכלל מחברותיו בחידו"ת מהוים כעין יומן לרגשותיו ותחושותיו לדוגמא במחברת חידו"ת בתוך בירור סוגיא עמוקה של **"כיון שהגיד"** [דף יח] בכתובות הוא מעביר קו על כמה שורות וכותב **"זה טעות"** ומוסיף **"ראשי עייף"** כאילו מצטדק האידך טעה כאן ולא עלו הדברים כפי רצונו.

אמנם בכתביו מצאנו כמה שורות שהרעישו את לבבינו עד מאוד. **פעמיים** הוא כותב במחברתו בשנת תשס"א [שנה לפני התאונה שהיתה בכ"ה שבט תשס"ב] **"על כל צרה שלא תבוא אני כותב רשימת חובות שאני חייב לבחורים כו"**.

וכאן באה רשימה קצרה של חובות של שקלים בודדים שלוה... עמדנו המומים לקרוא את הדברים איזה מילים שלא מתאימים ליהודה ליה השמח והבריא לכתוב מילים

משונות כאלה. האם הרגישה נשמתו העדינה באיזה סכנה הקרובה לבוא במרחק כ"כ רב? ותהי זאת לחידה בעינינו.

ז

יהודה לקדשו

את השם **"יהודה לקדשו"** נתן יהודה עצמו לכתביו במחברתו וכך כתב: "מסכת כתובות הערות וחידושים **"יהודה לקדשו"**.

והשארתי זאת כי מאוד סמלי הדבר ליהודה - להרגשתי, **קדוש ומקודש** מילדות היה יהודה [ראוי לציין דברי הכלבו הו"ד בב"י יור"ד הל' אבלות סי' שעד אות יא שהמנהג שלא להתאבל על בן ראשון שמת מנהג טעות הוא כי רק לא נמצא מנהג זה אלא על **הבכורים שמתו** שהם כמו שאינם מן האבות **לפי שהם קדושים לשם יתברך**" וכמה מתאים זה ליהודה ז"ל] וכל עליתו וצמיחתו בקדושה ובטהרה, קדוש בקדושת התורה ומעוטר במידות נעלות וקדושות, עיניו ומחשבותיו ודיבורו בקדושה ובנקיות רבה ושמרם שמירה מעולה מכל טומאה ולכלוך, ליבו דבק בכל דבר שבקדושה אם בקדושת המקדש וירושלים שהיה קשור לקדושתם בכל מאודו מילדות ממש [שלמד וצייר כל מה שהיה שייך למקום המקדש ושלט במסכתות מידות ויומא כת"ח מובהק בעינינו אלו והכל עם קשר נפשי לקדושה זו והתאבל על חורבנה כעובד ה' זקן בעל מדרגה] ואם זה בקדושת התפילין שאהב להרבות להניחם [ובעיקר התאפשר לו זאת בבין הזמנים לשהות עם קדושת התפילין אחר תפילתו וללמוד שעות רבות עטור בהן ופשיטא שלא דיבר עימהן שיחה בטלה] ורחק מילדות מאוד מכל שמץ של טומאת ע"ז ואביזריה בתמונה או צליל או זמר הקשור לטומאה זו [מגיל ילדות היה מפעים לראות אותו איך סלד מכל סרך של טומאת כנסיות וכל אביזריהו דילן, והדברים היו מפורסמים אצלנו במשפחה] ועל הכל דביקותו העצומה בקדושת התורה בהתמדה בה בשינון ובהעמקה – בריכוז עצום בכל שיפעת כשרונותיו ומרצו הגדול, על כן ראוי לשמו התואר **"יהודה לקדשו"**.

מה גם שענין **"קדוש"** ענינו גם מיוחד ומזומן לדבר מסוים ונעלה ויהודה בכל לבבו הכין עצמו לגדלות ולעלייה וזה היה כל שאיפותיו, ושאר עניני הבלי העולם לא ענינו אותו כלל, רק בתורה שמח והשתגע אחריה.

מלבד זאת חשבתי שהשם **"יהודה לקדשו"** מתאים מאוד ליהודה עפ"י דברי הגמ' [חגיגה ה, א] הנוקבים והמאלפים אותנו בקצת אופן הנהגת בורא העולם בעולמו וכך

איתא שם: "רבי יוחנן כי הוי מטי להאי קרא הוי בכי הן בקדושו לא יאמין אי בקדושו לא יאמין במאן יאמין? יומא חד הוה קאזיל באורחיה חזייה לההוא גברא דהוה מנקיט תאני שביק הנך דמטו ושקיל הנך דלא מטו, א"ל לאו הני מעלין טפי א"ל הני לאורחא בעינן להו הני נטרן והני לא נטרן. אמר ר"י: היינו דכתיב הן בקדושו לא יאמין [וה"מ בשלא מבעט ברבותיו הוא עיי"ש בגמ'] ופירש"י "כי היכי דבתאנות הטובות ירא פן ירקבו אף הבחורים הצדיקים נאחזין למיתה פן יחטאו" ויעו"ש במהרש"א בח"א שכתב דהנהגה זו הנחשבת ל"משפט" היא רק לבחורים שלא חטאו מעולם. ולכך ראוי לכנות כתי"ש של יהודה "יהודה לקדשו" כי שמא הוא כלול בהנהגת ה' באלו "שבקדושו לא יאמין" כנזכר.

[ונראה דרבי יוחנן למד מהתאנים על הנהגת ה' עם הצדיקים לפי שמצינו בכמה דוכתי דהתאנים הם משל לצדיקים כדברי חז"ל עה"פ בשה"ש "התאנה חנטה פגיה" - אלו הצדיקים והישרים עי' מדרש שמות רבה פרשת בא פט"ו סי' א' ושהש"ר ב-יב]

ועפ"י גמ' זו נראה לבאר באופן חדש דברי הירושלמי [ברכות דף כ] דר"ע וחבורתו היו עוסקין בתורה תחת עץ תאנים וראו את בעליה קוצץ תאנים יום חד אמר בעלים בליבו לא אקצוץ התאנים הללו שלא יחשבו שהם מפריעים בתלמודם שם מיד זרחה על העץ השמש והתלעו תאנותיה באותו שעה אמרו: בעל התאנה יודע אימתי עונתה של תאנה ללקוט והיה לוקטה, כך הקב"ה יודע אימתי עונתן של צדיקים לסלק מן העולם. עכ"ד ובפשטות לומדים הביאור בהאי ירושלמי דהסיקו מתוך זה שראו שבעל התאנה יודע מתי ראוי ללקוט את התאנים [כל חד בזמנה דהתאנים אינם מתבשלים כולם כאחד] כך הצדיקים [שנמשלו לצדיקים כנזכר] לכל אחד יש זמן מיוחד שהקב"ה יודע זמנם ומסלקם מן העולם.

אכן לפי דברי ר' יוחנן בחגיגה הנ"ל יש כאן עוד ביאור ומשמעות נוספת יש בהאי לימוד ממעשה דבעל התאנים דכאשר ראו יומא חד שהבעלים מנע עצמו מלקטוף את התאנה [אף שכבר נתבשלה] וכתוצאה מזה היא התקלקלה למדו לקח נפלא בהנהגת הקב"ה שכך ממש נוהג נמי עם הצדיקים הגמורים שלא חטאו שלוקחם ומסלקם מן העולם בצעירותם כדי שלא יתבשלו ויתקלקלו וזה ממש דומיא דהתאנה הזאת שהתקלקלה משום שלא לקחוה בזמן ודבר זה רק הקב"ה יודע מי ראוי להנהגה כזו והוי ממש דברי ר"י בחגיגה.

ואח"כ אמרו עוד שם בירושלמי ברכות על ר' בון שנפטר צעיר בן כ"ח שיגע בקצת שנותיו מה שאין תלמיד ותיק יכול ללמוד לק' שנה ונראה לכאוי' שזה ענין אחר ממה

שהביאו לפני"כ שיודע בעל התאנה מתי ללוקטה וכמשנ"ת דלפעמים זה בגדר הן בקדושי לא יאמין ולפעמים מסיבות אחרות שרק בורא עולמים יודע.

ויעוין בדברי מרן הגר"א בפירוש יהל אור על ההיכלות פרשת פקודי אות רמט שהביא דברי חז"ל אלו בחגיגה והוסיף שעד יג שנה מענישין אותו על [חטאי] אביו ומעשרים שנה ולמעלה על [חטאי] עצמו, אבל מיג ועד עשרים אין דנין אותו כלל וכל מי שמת מיג עד עשרים הכל על דרך זה וזהו "ויש נספה בלא משפט" אבל הכל בצדק" עכ"ל הגר"א שם.

והנה איננו מבינים כלל בהנהגת בורא עולם וא"א לנו לידע אם סילוקו בצעירותו של יודלה זצ"ל מוגדרת כסילוקם של צדיקים שמיהרו להשלים תפקידם בקצת ימים וכלשון הקדמונים שאשרי מי שמילא והשלים תפקיד חייו בקיצור ימים או שנשמתו היתה מאיזה נשמת צדיק שבא לתקן ענין מסוים בגלגול זה או שענינו כד' הגמ' בחגיגה שלפעמים מסלקים את הבחורים הצדיקים משום **שבקדושי** לא יאמין וכנ"ל אבל עכ"פ נאמנים עלינו דברי מרנא הגר"א הנ"ל שמגיל יג ועד עשרים אין דנים את האדם כלל וסילוקו בכלל "יש נספה בלא משפט" **אבל הכל בצדק** וצדיק הוא ד' בכל דרכיו. ונאמנים עלינו דברי רבותינו [ברכות מג ב' ובריתא דמשנת רבי אלעזר בר"י הגלילי ספ"ח] **"עתידין בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא שיהיה ריחן הטוב הולך מסוף העולם ועד סופו"** [ובמשנת ר"א משמע שקאי על הבחורים הקדושים שלא פגמו בקדושתם] ונראה דזה הוא כהמשך האי מימרא דגמ' בחגיגה על הבחורים הצעירים הקדושים שנאמר עליהם הן בקדושי לא יאמין שמסתלקים בצעירותם ועליהם נאמרה ההבטחה שעתידין אלו הבחורים הצדיקים שלא טעמו טעם חטא לתת ריח טוב, ויש להמליץ על זה גם מימרא דגמ' סוף כתובות "עתידין אילני סרק להוציא פירות" דנכלל בזה בדרך רמז גם הצעירים שנסתלקו בלא זש"ק ולעת"ל יזכו לכל הטוב, ושכרו מושלם מהשמים כמש"כ באוה"ח ריש פרשת חיי שרה בשם התנחומא [כי תשא אות ג] כי כל צדיק שלא השלים ימיו לסיבה ידועה לא יגרע ה' מצדיק מה שהי' מרויח אילו חי חיים שלמים וישלים לו שכרו על השנים שלא פעל בהם דבר כי יאמר אליו אילו הייתי חי תאותי היתה לסגל דבר טוב עכ"ל האוה"ח. ויעוין מה שכתבתי שם ע"ז.

ח

מתוך כתבי מכתבים שכתבו לנו ידידיו ומכיריו - אחר פטירתו

אחר שנודע פטירתו של יודלה, הגיעו המוני מנחמים, וביניהם הרבה מחבריו במשך השנים מהחיידר ומהשיבות, שקיוו לנס כל השנים, רבים באו וניסו לנחם, היו ששלחו מברקים קצרים "הוא היה הילד הגאוני שבכיתה, תמיד ציפנו שיהיה גדול הדור" וכו' אחרים כתבו מכתבים ארוכים יותר וקטעים מהם מתפרסמים כאן.

הנה מכתב של שכן צעיר לשעבר מרמות ד' שכ"כ קולע להגדיר את יודלה בהרבה קוים מאישיותו המיוחדת.

לכבוד הרב א"ש מאיר ומשפחתו

קשה להביע את עומק רגשי הצער שהנני חש על הילקח ממכם בנכם המופלא יהודה אריה זצ"ל, נפש טהורה שלא הספיקה לטעום טעם חטא.

לא ימחה מזכרוני הארת פניו, חיוכו המיוחד שהיה נסוך על פניו ומקדם כל אדם, לא ישכחו העליצות והאצילות שנתמזגו יחדיו באופיו.

ועל כולנה עומדת לנגד עיני תמיד "תמונתו" בשקידתו בתורה בימי בין הזמנים שהיה לומד בעזרת נשים בשעות הלילה בחשק עצום מתנועע על יד הגמ' במנגינה נפלאה וסוחפת, כך עמל והשתעשע שעות רבות, כולם עזבו ללכת והוא נשאר וקולו מהדהד...

ומה מדהים היה המראה שנגלה לעיני, כשהלכתי להיות עימו בתחילת חוליו ובא עימי עוד בחור מהשכונה וכשדברנו דבורים בעלמא לא הגיב מאומה, ואילו כאשר התחלנו ללמוד בחברותא לידו, **התחיל לנוע ולהגביה את ידו** ואת גודלו כמשתתף בלימוד (ושמעתי שכך היה תמיד)

מה אנחמכם ומה אדמה לכם, יודעני שאי אפשר לשער ולהבין את עומק צערכם, שנים רבות של סבל וכאב, צפייה וייחול, אבל זאת ברורה היא, שקדשתם שם שמים באופן מבהיל ומתמיד כשהחיוך והשמחה שרויים על פניכם והשתתפתם בשמחות אחרים.

ואסיים בברכה, שבעל הפקדונות ישלם לכם כגמולכם הטוב ותראו רק שמחות וטובות כל ימי חייכם.

ובעל הנחמות ינחמכם בנחמה גמורה וכמו שאמרו ש"נחמה" מלשון מתנחם על העבר ורק השי"ת יכול לנחם באופן שרואים למפרע שהכל היה לטובה ולתיקון ואין מקום

לצער כלל, וע"כ באה ברכתי ברכת מנחמים המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיפו לדאבה עוד.

הכותב בדמע

לוי צבי שטרן מקרית ספר, השכן לשעבר מרובין 10

והנה עוד מכתב מאחד מבני הישיבה הק' ישיבת חברון

לכבוד משפחת הבחור הצדיק והטהור ר' יהודה מאיר ז"ל

באתי בזאת להביע תנחומי בפני המשפחה ושלא תוסיפו לדאבה עוד ושיהיה במשפחה רק שמחות וכט"ס אכ"ר.

לא אוכל לשכוח את הלילה שקרה המקרה המצער ואת ההלם שבו קבלו חברי הישיבה הקדושה חברון כנסת ישראל, את הבשורה הרעה על התאונה הקשה וכן את כל התקופה שאח"כ, אמירת התהילים, התפילות והזעקות שהיו בהיכל הישיבה לרפואתו השלימה.

לא אכחד, לצערי לא היה לי עמו הכרות אישית, אך נקודה אחת יש לי לציין שבה ראיתי שמדובר בבחור מיוחד במינו, באחד הלילות ישבנו באוצר הספרים החדש של הישיבה ותוך כדי הלימוד שמעתי את יהודה ז"ל לומד בכזה מתיקות תוך כדי שמזכיר בפיו "אומר רש"י הקדוש, רעק"א הקדוש" ..משום מה באותה העת היתה בי תחושה שאין זה בא אלא מתוך זכות פנימית שהיתה בו באופן הלימוד, יהי זכרו ברוך.

האמת שאין בפי כ"כ מילים לנחם את המשפחה..אך בכ"ז מילה אחת..הבחור יהודה ז"ל ודאי השאיר אחריו זכרון זה עימנו הן שהרבה התחזקו על ידו בתפילה בתורה ובמוסר ובשאר עבודת ד' והן בכך שהשאיר אחריו זכרונות טובים מאז ימי ילדותו, כפי ששמעתי במעלותיו הרבות מידידי שכני היקר רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א ...

יעקב עמנואל אזולאי מעיר אלעד- חניך ישיבת חברון כנסת ישראל.

והנה מכתב נוסף שממצה במספר משפטים קולעים מאוד את אישיותו, נכתב ע"י חבר קרוב מתקופת הישיבה קטנה תפארת התלמוד וישיבת חברון.

משפחת מאיר הנכבדה

היות ונבצר ממני להגיע בימי השבעה לנחמכם באבלכם, אבקש להשתתף באבלכם מרחוק.

זיכרוננו של בניכם יהודה זכרוננו לברכה לא מש מליבי במשך כל השנים שעברו, זכיתי לתלמוד איתו בישיבה קטנה, ובישיבת חברון הייתי חברו לחדר.

יהודה ז"ל היה אישיות מיוחדת במינה, אשר מיזגה רצינות עמוקה לחיים עם שמחה וחיות נפלאה, התמדתו בתורה בשקיעות ובלא שימת לב להבלי העולם, במתיקות נפלאה, חרוטה בזכרוננו, ולא תשכח.

עדיין זכור לי הניגון המיוחד רק לו, המלא במתיקות התורה שהיה מנגן בשעת לימודו.

הרגש החם שבו לעבודת ה' היה דבר בולט בכל סביבתו, מעוררת התפעלות היתה הצפייה שהיה מצפה לבנין הבית ואבלותו על החורבן, מה שמעיד על רצון עמוק לקרבת ה', שנובע מנשמה גבוהה מעבר למושגי דורינו.

ודאי שאף האסון הנורא שעבר, ושלדאבונינו גופו לא תיפקד, נשמתו הגבוהה פעלה רבות באופן שאין דעתנו משיגה ובדרכים שאין לנו הבנה בהם.

יהי רצון שנשמתו שנזדככה ביסורים ואין ספק שעלתה מיד לגן עדן תלמד זכות על משפחתו ועל כל מכריו וידידיו וכל מי שהשתדל לסייעו ולהקל את סאת ייסוריו.

ובע"ה נזכה במהרה לתחיית המתים ואז אולי נזכה להבין דרכי שמים ובלע המות לנצח ומחה ד' דמעה מעל כל פנים.

מרדכי אשווגה רכסים

וידידו מנוער רבי חנוך הלוי כתב לנו: זכרונות הילדות שאצורים במוחי הם בלתי נשכחים... הזכות להיות חבר טוב [ליודלה] ומקורב נתנו לי מושגים לעוצמה וכשרונות לא מצויים. שהיא לי מנוף לכל המשך שנות נעורי ובחרותי.

על מצבת קברו בקשנו לחרוט:

פ"נ

בננו הבחור המופלא והאהוב
תפארת משפחתנו נפש זכה וטהורה
עילוי בתורה ובחכמה וצדיק במעשיו

יהודה אריה ז"ל

ב"ר אפרים שמואל שליט"א ורעייתו רבקה תחי' מאיר
נין הגה"צ רבי אריה לוין זצ"ל
תלמיד הישיבות הק'
תפארת התלמוד וחברון
בחיייו הקצרים עמל הרבה בתורה ובעבודת ה'
באהבה רבה וברגשות קודש
מילדותו דבקה נפשו בתורת המקדש וייחל לבנינו
כבן טו"ב בעצם פריחתו כשהוא מיועד לגדולות
נפגע אנושות
ובן ז"ך ומזוכך
עלה לגנזי מרומים
נולד ל' בניסן תשמ"ה
הלך לעולמו בעש"ק יום י"ד ניסן תשע"ב
טרם התקדש החג, ונטמן בליל ט"ז בניסן
ת.נ.צ.ב.ה.

מפתחות

נביאים

שמואל א	מלכים ב
ד, יט מיתת אשת פנחס.....שעו	ד, כג היום לא חודש ולא שבת.....רס

תלמוד בבלי

שביעית	לכ, א
פ"ו, א לוקח מגוי האם חייב בשביעית.....ג	מחות בלידה בעוון.....שדמ, שעה
ברכות	נה, ב
ה, א המצוה זו המשנה.....כב	נה, ב כל האומר חטא..טועה.....5
ה, א ג' מתנות ע"י יסורין.....ק"ט	נה, ב רש"י ד"ה אחת.....קג
ו, א אחד שעוסק בתורה שכינה עמו.....1, קמב	פח, ב טענת מלאכים כנגד מתן תורה.....2, יג
ו, ב משמח חתן זוכה לתורה.....לג	קח, א בדרה"ן בס' אם פסקא זוהמא בדגים.....מ, פב
ז, א ר' ישמעאל כהן גדול אמר.....ט	קח, א הנחש הטיל זוהמא על כל הבריות.....מ
ז, ב קריאת שם ראובן.....שכה	קכז, א גדולה הכנסת אורחים מקבלת השכינה.....קמג
ח, א מצא או מוצא.....לב	קלב, א מילה דוחה שבת.....קכז
י, א במעשה חזקיהו וישעיהו [כבוד מלכות].....שפב	קלה, א מילת יום השמיני.....קלה, קלז
י, א כבשא דרחמנא.....רצ	קלז, ב פ"ר אשר קדש ידיד מבטן.....צז, קמא
י, ב שלא ראתה זכוב על שולחנו.....פה	קנא, ב כשאדם חי אימתו מוטלת על הבריות.....פד
יב, ב בפיה"מ לרמב"ם הריני כבן ע' שנה.....שא	קנב, א מת שאין מנחמים.....קמ
יח, ב שבועה שנשבעתי לכם.....11	עירובין
כא, א כי שם ה' אקרא.....1	יח, ב אדה"ר פרש מאשתו ק"ל שנים.....מט
כה, א תפילה הוי עומד לפני המלך.....סה	יט, א הרשעים בגיהנום משכחים להשי"ת.....ח
ל, א תפילה נגד המקדש.....שיד	ק, ב צער גידול בנים.....מט
מח, א קטן שהגיע לחינוך.....קס	פסחים
שבת	ג, א
כה, א תוד"ה כרת.....סו	ג, א לא יוציא אדם דבר מגונה מפיו.....ל
לב, א כל שעושין לו נס מנכין לו מזכויותיו.....קטז	ח, ב פחד שמואל משאול.....קו
	מט, א ענבי הגפן.....לג
	ר"ה
	טז, ב מוסר דינו לשמים ודרש"י.....רסג

מפתחות

מוע"ק		יז, א	מידת הרחמים..... סב
ריא.....	יח, א	יומא	
חגיגה		כח, א	בתוס' שלא חפץ בתפילת אברהם..... קסז
מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב.....	ג, א	כח, ב	אברהם קיים אפי' עירוב תבשילין..... רצט
תוד"ה ומי ג' מעידין זע"ז.....	ג, ב	ל, ב	ברש"י ד"ה חוזר, הגדרת וידוי..... סג
עולה שקרבה במדבר ראי' היא.....	ו, א	מג, ב	כל אדם לא יהי' באוה"מ..... רכד
בדרש"י הקדש בלב.....	י, א	עה, א	את הדגה – זה עריות..... פא
מלאכים שחטאו נעשו.....	טו, ב	עה, א	טעמו של הנחש ואי' גילוי..... מו
יבמות		סוכה	
בתוס' כהן שהרג לנש"כ.....	ז, א	ב, ב	בדברי הריטב"א בדין חינוך..... קסא
תוד"ה ואין.....	סא, א	כה, א	עוסק במצוה פטור ממצוה..... קמט
כשאין לו אשה שרוי בלא שמחה ותורה.....	סב, ב	כו, ב	קבלת פני רב בזמן מקדש ובזה"ז..... רס
עזר כנגדו.....	סג, א	מב, א	קטן היודע לנענע לולב..... קנט
אל תנסב עובדי כוכבים.....	ק, ב	מה, א	מיד התינוקות שומטין. פירש"י ותוס'..... קס
כתובות		מט, ב	בת נדיב בדברי המהרש"א..... קיד, קכח, רמו
בדברי הרש"ש.....	ד, ב	ביצה	
תוד"ה שנא' אליעזר שליח לקידושי יצחק.. רעח	ז, ב	טז, א	נשמה יתירה בש"ק..... טז
בריתו של אברהם.....	ח, ב	תענית	
קרא ע"ש העתיד ברש"י ותוס' שם.....	י, ב	ב, א	ג' מפתחות בידי הקב"ה..... שכז
ניחא במאי דעביד אבוהון.....	יא, א	ד, א	לא עלתה על ליבי..... קפז, ריא
משמח חתן במקחו.....	יז, א	יא, א	ברעב מותר בתשה"מ כשאין לו בנים..... עב
מה נחשב בידי אדם, בד' רמב"ן.....	ל, ב	טו, א	צדיקים לאורה וישרים לשמחה..... 7
שמה של חוה "אם כל חי".....	סא, א	מגילה	
תוד"ה אילני בגפן יש ריבוי הוצאות.....	עט, א	יב, א	ביום השביעי שבת..... יח
מעלת קבורה בא"י.....	קיא, א	יב, ב	ישראל מתחילים בד"ת לפני אכילה..... כא
נדרים		יד, ב	גילתה שוקה בתוס'..... שסה
כינויים לשון אומות.....	י, א	טו, א	תוד"ה ארבע..... יב
כאימרא ובתוס' שם איל יצחק.....	י, ב	יט, ב	בשיטת הרשב"א..... קסב
קונם שאיני נהנה מב"נ.....	לא, א	כ, א	בדברי הרמב"ן..... 2
		כו, ב	לא אמר וכן למר..... שלד

שפט.....	ב, כט	במהרש"א דתפילה אינה נס	נזיר	ה' יסלח לה.....	כג, א
קנט.....	ל, א	חיובי האב על בנו	סוטה	נשבע שלא יביא מבול.....	יא, א
קמד.....	לא, א	גדול מצווה ועושה	פח.....	מרים הנביאה.....	יב, א
קיא.....	מ, ב	הניצל מדבר ערוה עושין לו נס	קעד.....	נשים צדקניות לא היו בפתק של חוה.....	יב, א
קמט.....	מא, א	מצוה בו יותר מבשלוחו	נא.....	הקב"ה ביקר את החולים.....	יד, א
ילמד את בנו אומנות קלה ונקיה.....	פב, א	נ	קמ.....	שכרו של מרע"ה.....	יד, א
בבא קמא			11.....	השוואות בין אברהם לאיוב.....	לא, א
רנ.....	נ, א	איל שהציל בן נחוניא	9.....	אלו נאמרין בכל לשון.....	לב, א
קסט.....	ס, א	לא מבחין בין צדיק לרשע	צב.....	יוסף קידש את ה' בצינעא.....	לו, ב
קה.....	ס, ב	רעב בעיר פזר רגלך	13, שסו.....	גבריא'ל למדו ע' לשון אומות.....	לו, ב
קסד.....	פה, א	בתוס' ד"ה שניתנה רשות	צב.....	גיטין	
בבא מציעא				ז, א	אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.....
מב.....	נט, א	ענינים רוחניים הבעל קובע	קח.....	ט, ב	דינא דמלכותא.....
קטז.....	פד, א	לא מצא מנוח לנפשו	כד, כח.....	נו, ב	ז' מצות נצטוו ב"נ.....
קמז, קמט.....	פו, ב	הכנסת אורחים	ב.....	לח, א	כבוש מלחמה בא"י.....
שלד.....	קו, א	ד"ה לניסא	17.....	נו, ב	השליחו עצמם למצולות ים על ק"ה.....
בבא בתרא			יח.....	ס, א	בדברי היעב"ץ.....
11, 9, 8.....	טו, ב	בענין איוב	קידושין	יג, א	כל שאינו יודע בטיב גו"ק.....
כט.....	יו, א	תוד"ה שלשה	פא.....	יג, ב	תוד"ה לכ"ע בעשה.....
ג.....	מד, ב	בתוס' ד"ה דלא הוי ארעא מעולם	קט.....	יט, א	עשו נחשב לישראל מומר.....
יב.....	נח, ב	חוה היתה מיוחדת ביופיה	קכט.....	כב, א	קנין חזקה בקרקע.....
קה.....	צא, א	אין יוצאין מא"י לחו"ל	ד.....	כו, ב	וירשחם אותה וישבתם בה.....
קכד.....	קמא, א	כתבו התוס' בת היתה לאברהם מהגר	קלח.....	כט, א	אשכחן מיד לדורות מנלן.....
סנהדרין			קלח.....	כט, א	האם פטורה מלמול את בנה.....
קטז.....	יט, ב	תלמידו של אדם נחשב לבנו	קלד, קלח.....	כט, א	בי"ד מצווין למול.....
מט.....	יט, ב	צער גידול בנים	לא.....	כט, ב	האם לימוד תורה קודם לנישואין.....
שסח.....	יט, ב	תוקפו של יוסף וברעז	לד.....	כט, ב	הגיע לגיל כ' לפו"ר.....
לב.....	כב, ב	מעלת אשתו ראשונה			
מד.....	כט, א	טענין למסית ובנחש			

מפתחות

כט, א	מסיף גורע בחוה	לז	קיא, א	חבל על דאבדין	7
כט, א	הנחש נענש מדין תקלה שבא על ידו	מג, מ		מכות	
לז, א	כל הנבראים שנבראו הם בשביל האדם	ע	כג, ב	רצה הקב"ה לזכות את ישראל בפיה"ש	
לח, ב	אדם הראשון "מין היה"	קמד, מד		לרמב"ם	12, נג
לט, ב	ברש"י ד"ה מפני מה	צח		שבועות	
נד, א	הבא על הבהמה היא נסקלת	מג	כו, ב	כל נדיב לב נדרי הקדש בלב	שיט
נו, א	מצוות הרמוחות בקרא	כב	לו, א	שבועה על המבול	פח
נו, ב	בספר מרגליות הים	יא		עבודה זרה	
נו, ב	ז' מצוות ב"נ והנוסף לאדם הראשון	כח, כד	ב, ב	לעת"ל ירצו מלכויות לקבל שכר	ה
נו, ב	גזל באדם הראשון	כו, כז	ג, א	נתן לאוה"ע מצות סוכה לנסותם	14
נז, א	לקחת אדם חייב משום גזל	קח, קי	ז, ב	שיחה זו תפילה בד' הריטב"א שם	רפ
נח, ב	בתוס' אדה"ר ובנוחיו	כה	ט, א	ב' אלפי שנה החילו מזמן אברהם	ק
נח, ב	תוד"ה מפני במיתת חוה	מד, נד	י, ב	יש קונה עולמו בשעה אחת	קנח
נט, ב	אדה"ר נצטוו על הגזל	כז	יא, ב	ברומי אחת לע' שנה מביאין אדם שלם	
נט, ב	הנחש היה אמור להיות שמש לאנושות	מז, נב	יג, א	ומרכיבין כו'	נז
נט, ב	מלאכים צולין בשר לאה"ר	לא, לה	יח, א	בתוס' יציאה מא"י לחו"ל לכהן וישראל	רצד
נט, ב	מילת בני קטורה	קלג	יח, א	מעשה דרבי חנינא ב"ת	15
ע, א	חם סירסו לנח	צ	יח, א	אלקא דר"מ בד' מהרש"א	שצ
עד, ב	ב"נ במצות קידוש ה'	17	כה, א	ספר הישר – ספר האבות בראשית	6
פא, א	ר"ג היה בוכה	14	נג, ב	ארץ ישראל מוחזקת	ב, ג
פט, א	אחר דברין של שטן	קצד	יא, ב	הוריות	
פט, ב	מוחזק שאני וא"צ אות	קפט		מינוי שלמה בחיי דוד	קיב
פט, ב	מה שלא נאמר לשום אדם להקריב את בנו	קצב		אבות	
פט, ב	נבואה שנודעת לכל הנביאים	קעד, קצח	פ"ג, יד	בפירוש רבינו יונה שם	ו
קז, א	האבות זכו שיזכירו אותם בתפילה	9	פ"ד, ד	כל המחלל ש"ש בסתר	13
קח, א	מלמד שהרביעו בהמה על חיה	עז	פ"ה, ב	עשרה דורות מנח עד אברהם	צז
קח, ב	צער גדול היה בתיבה	עד	פ"ה, ג	הנסיון שעמד באור כשדים	צה
קח, ב	חטאי בהמות במבול	עז		זבחים	
			קיב, ב	עבודה בבכורות	נה

מפתחות

קטז, א	נשבע שלא יביא מבול..... פח
קטז, א	הקרבת שלמים ב"ג..... פג
קכ, א	פיה"מ לרמב"ם עבודה בבכורים לפני מת"ת..... נח, קד
מנחות	
מג, א	מה לידידי בביתי..... קמא
עג, ב	קרבן גוי עולה..... פג
חולין	
ג, ב	מומר לע"ז..... קכו
ג, ב	לא ישחוט שמא יתעלף..... קמט
ה, ב	שמים עצמם ככהמה ברש"י כאדה"ר...לט, קמה
ז, ב	אין עוד מלבדו נגד כשפים..... קטז
עד, א	בן פקועה..... שנט, שסא
צא, א	יעקב בא לבית מלוני..... שיז
צב, א	מ"ד צדיקים בעולם..... קע
קט, ב	מה שאסרה תורה יש היתר כנגדו..... כז, לו
קכז, א	כל מה שיש ביבשה יש כנגדו בים..... לד
קלט, ב	רמז למשה רבינו מן התורה..... סז
בכורות	
ח, א	קללת הנחש בעיבור..... מה
ערכין	
טז, א	נגעים באים בעוון..... קח
תמורה	
יב, א	בן פקועה..... שס
טז, א	מנין למקדיש חטאתו ואבדה וכו'..... רלא
כריתות	
טז, א	בג' דברים נכנסו לברית..... קלב
נדה	
כג, א	בתחילה הנחש היה מהלך על רגליו..... לו
עדויות	
ב, י	משפט דור המבול י"ב חודש..... עו
סופרים	
יז, ה	אנשי מעמד לא מתעניין בא' בשבת..... יט

תלמוד ירושלמי

מגילה		ברכות	
א, ט	שפות דור הפלגה..... צא	כ, כ	יודע ה' מתי עונתן של צדיקים.. יהודה לקדשו 16
א, ט	ברכך עכו"ם ענה אמן..... צח	דמאי	
קידושין		א, ד	רפכ"י בנהר גנאי..... שלג
פ"א		תענית	
פז	ב"ג נענש בהודאת פיו..... פז	א, ו	בשעת רעב אסור בתשה"מ..... עב
מח, ב	דין על מה שלא נהנה מהעולם..... כז	ב, ד	אמש אמרת לי ביצחק יקרא לך..... קצ

מדרשים

מדרש רבה		מדרש רבה	
מד, ד	חשש אברהם שקיבל שכרו..... קטו	פ' נח	שתולים בבית ה' זה התיבה..... עד
פ' ריגש	כבוד סב..... שעז		

מפתחות

נצבים	כח תפילה וידי קין..... סג	מסכת גרים
פ' צו	תנחומא	שלא לנעול דלת בפני גרים..... קכח
תהלים	מעלת קרבן שלמים..... פג	זוהר
פס"ז	ילקוט שמעוני	כח בן בחירה..... פז, שסב
	מזמור שיר ליום השבת..... ז	פ' רגש
	תנא דבי אליהו	פ' בא
	בחיוב כבוד סב..... שעז	פ' ויקרא
		רווק לא יביא קרבן..... סא

רמב"ם

שורש ב	ספר המצוות	פ"ג ה"ב	רבה רעת האדם..... סח
מצוה ג	כבוד אח הגדול..... שפא	פ"ז ה"ו	תשובה מקרבת את הרחוקים..... קנז
פ"ה ה"י	אהבת ה' באברהם..... ק	פ"א ה"ד	קריאת שמע
פ"ז ה"ו	יסודי התורה		פתח הזקן..... שצב, שצג
	פרישת יוסף הצדיק..... 13, שסו	פ"א ה"ג	תפילה
	נבואת הנביאים בחלום..... קל		תפילה כנגד מקום מקדש [וכס"מ]..... שטו
	דעות		אישות
פ"א ה"ד	דרך ה' דרך בינונית..... קנה, של	פס"ו ה"ב	עבר כ' שנה ה"ז מבטל מ"ע..... לד
פ"ד ה"ט	בשר שור בימות החמה..... קמח	פס"ו ה"כ	יהי בעינה כמו שר או מלך..... לא, קכג
	עבודה זרה	פכ"א הל"ב	איסורי ביאה
פ"א ה"ג	שבת לוי לא עבדו ע"ז..... קיט, קנה		מריבה בבית של ת"ח..... קיג
פ"א ה"ג	פעילות אברהם אבינו..... ק		שמיטה
פ"א ה"ג	מינה את לוי..... שצא	פי"ג הי"ב	לא זכה שבט לוי באר"י..... קיט
פ"א ה"ג	עשה את מרע"ה..... סח	פי"ג הי"ג	כ"א מבאי עולם.. והלך ישר..... נא
פ"ג ה"ג	הנהגת א"א ושם ועבר..... רפח		בית הבחירה
פי"א ה"ד	בראב"ד ניהוש אליעזר..... רסז	פ"ב ה"ב	מזבח שבנה נח..... פב
	תשובה	פ"ב ה"ב	עקד עליו יצחק..... רטז
פ"ב ה"א	תשובה גמורה באותו מקום..... עח	פ"ו ה"ז	מה בין קדושה ראשונה לשניה..... ג, רפב
פ"ג ה"א	מדינה שעונותיה מרובין..... פח, צג, קסה		איסורי מזבח
פ"ג ה"ב	איבוד כל העולם..... פח	פ"ז הי"א	יכוף יצרו ויביא קרבנו מן היפה..... נט

הקדמה לפיה"מ		רוצח	
כל הבריאה לשימוש חכם וצדיק.....ו		פ"ד ה"ט חומר עוון רציחה.....סב	
הנמצאים תחת הגלגל הירח לצורך האדם.....ע		פ"ד הי"א מעלין ולא מורידין.....קסו	
שמונה פרקים		פ"ז ה"א הרב שגלה לעיר מקלט.....קא	
פ"ה ניגונים כנגד מרה שחורה.....שפד		שכירות	
פ"ז פחד שמואל משאול.....קו		פ"ג ה"ז יעקב הצדיק.....שכח	
מורה נבוכים		סנהדרין	
ח"א פס"ג עד האבות לא התנבאו לאחרים.....שג		פ"ה ה"ב עונש נחש שהמית אדם.....מז	
ח"ג פנ"א בענין דבקות והשגחת ה'.....קטז		אבלות	
כוזרי		פ"ג ה"ד מת שאין לו אבלים להתנחם.....קמ	
מאמר-ב יד בויכוח בין קין להבל על א"י.....קיב		פ"ד ה"ז נחום אבלים קודם לביקור חולים.....קמ	
טור		מלכים	
אור"ח סי' תיז ג' רגלים כנגד האבות.....שלח		פ"ה ה"ה מלחמת עמלק.....קיז	
שו"ע		פ"ה ה"ט יציאה מא"י ברעב חזק.....קה	
חור"מ סי' יב בקצה"ח הקדש בדבור.....שכא		פ"ה הי"א הערה בדבריו בענין קבורה בא"י.....שפו	
חור"מ סי' לד בסמ"ע מתכוין לגזול דינו לעדות.....שצז		פ"ח הי"א המקבל ז' מצות ה"ז מחסדי אומה"ע.....15	
מהרי"ק		פ"ט ה"א ז' מצוות בני נח.....כד	
שורש מד כבוד סב.....שעז		פ"ט ה"א מצוות שחידש א"א וקיים.....שכד, שלו	
שורש קסו כבוד הורים בשידוך.....רסט		פ"ט הי"ד מעשה שמעון ולוי [ברדב"ז].....שמ	
חינוך – מנחת חינוך		פ"ט הי"ד שכם שלקח את דינה.....קח, קט	
מצוה ב מילה בני קטורה.....קלג, קלח		פ"ט הי"ד ב"נ בהודאת פיו.....פו	
מצוה ב חיוב אדון במילת עבדו.....קלח		פ"י ה"ד ברדב"ז שם.....שמב	
מצוה כו שחיטת בן פקועה לע"ז.....שסב		פ"י ה"ז איסור חבלה בב"נ.....קכו	
מצוה כו ב"נ נהרג עפ"י הודאתו.....פו		פ"י ה"ז יצא זרעו של ישמעאל במילה.....קלט, קנה	
מצוה תנד בהוספת סייג באיסורין.....לח		פ"י ה"ח מילת בני קטורה.....קלג	
מצוה תט חינוך – לא תתאוה בב"נ.....לז		פ"י ה"י להטיב עם הבריות.....קנו	
מצוה תקמו חינוך – לא להסתכן לסמוך על הגם.....קז		פ"יא ה"ד במעשי הנוצרי והישמעאלי.....ו	
מצוה תריג כתיבת ס"ת כתיב חסר אם פוסל בס"ת.....2			
מבננו יהודה אריה ז"ל			
מבננו יהודה אריה ז"ל.....קכה, קלח, קלט, שסג,			