

ספר
בן מלך
על התורה

בראשית ב

לך לך

וירא

חיי שרה

תולדות

מאת רבה של "קהל עדת ירושלים"
הגאון רבי **ליב מינצברג** שליט"א
בן להגאון רבי **אלימלך** זללה"ה הי"ד

פעיה"ק ירושלים תובב"א
חודש אלול תשע"ה

מכון 'כתבי בן מלך'
המגיד ממעזריטש 41/15 ביתר עילית
054-8422488

להערות והארות
057-3106174
דוא"ל toravadaat@gmail.com



עימוד ועיצוב: מ.דייטש 052-767-3009

נרבת מודינו ורבינו שליט"א לתורם המהדרות

בעזרת ה' יתברך

שלמי תודה וברכה להאי גברא רבה ויקירא ידידנו עוז ראש וראשון לכל דבר שבקדושה מחשובי אברכי קהילתנו בעיר מודיעין עילית הרה"ג רבי יעקב וולנשטיין שליט"א אשר זה מכבר מסור לכל ענייני קהילתנו ובכל הקשור להוצאת הספרים להגדיל תורה ולהאדירה.

ועתה נדבה אותו רוחו ליטול על עצמו את עלות הוצאת המהדרות הראשונה של כרך שני זה בסידרת ספרי "בן מלך על התורה". אשרי חלקו וזכות הרבים תלויה בידו, ועליו נאמר "ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת".

ויהי רצון שיושפע מן השמים עליו ועל משפחתו רוב שפע ברכה והצלחה, ויחולו עליהם כל הברכות האמורות בתורה, תורה וגדולה עושר וכבוד, בריות גופא ונהורא מעליא, חים מאושרים ודורות ישרים ומבורכים, ויזכו לחזות בנועם ה' ולהתענג על רוב שלום.

כעתירת ידידו דורש שלומו וטובתו
ליב מינצברג

הילך לאורייתא

ברכת תורה מיוחדת

נשגד בזה להאי גברא יקירא

ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, האברך החשוב מאוד נעלה
הנושא על שכמו את מכון 'כתבי בן מלך' מהמסד ועד הטפחות
בנאמנות ובמסירות

הרב אריה קרייזשבסקי שליט"א
מנהל מכון 'כתבי בן מלך'

אשר משקיע עמל כביר מכוחו וזמנו ללא לאות
ושוקד על המלאכה יום וליל ולא חוסך טורח ויגיעה
למען הוצאת ספרי
'בן מלך' לאור עולם

ישלם ה' משכורתו שלימה מן השמים
ויהי רצון שתשרה הברכה במעשי ידיו
ויהי ה' עמו להצליח בכל מפעליו הכבירים ביתר שאת וביתר עז
ויורעף עליו ועל משפחתו שפע ברכה
רוב נחת ואושר תורה וגדולה עושר וכבוד וכל מילי דמיטב.

יוסף שלו' אלישיב

ירושלים

בס"ד תמוז תשס"ו

לכבוד הרב הגאון המפורסם
ה"ה הגר"ל מינצברג שליט"א
רבה של קהל עדת ירושלים

ברכה ושלו' רב,

ספרו "בן מלך" הגיע לידי, ואף שלא הספקתי לעיין בו אבל מעלת
כבודו המפורסם בגודל השפעתו על שומעי לקחו להדריכם בנתיבי
התורה ויראת ד', חזקה שגם הספר יהיה לתועלת רב למעיינים בו.
יהי ד' עמו להמשיך להשפיע תורה ויראת שמים מתוך שלווה הנפש
והרחבת הדעת.

בברכת התורה



ההסכמות ניתנו על ספר 'בן מלך' על המצוות התמידיות שבמקדש

SHMUEL HALEVI WOSNER

RABBI OF

ZICHRON-MEIR, BNEI-BRAK

שמואל הלוי ואזנר

רב אב"ד ור"מ

זכרון-מאיר, בני-ברק

שכט תשס"ח לפ"ק

ב"ה, יום

כבוד הרב הגאון המפורסם בן גדולים וכו'
מוהר"ר ליב מיינצברג שליט"א רב דקהל עדת ירושלים

אחדשה"ט כראוי,

שמחתי לשמוע כי כ"ת עומד להנציח לאור חידושי תורתו ושיעוריו
המפורסמים בעמקותם וישרותם שנאמרו בפני תלמידיו וקהל עדתו.
ואף שאין עתותי בידי לעיין בדבריו ולהעיר כדרכה של תורה אבל חזקה על
ת"ח גדול ומוזהק כמותו שספרו יביא ברכה להוגי התורה.
ואברכו מקרב לב שיזכה להמשיך להנהיג עדתו הקדושה בהרבנות תורה
ויראת שמים, בדרכי ובמסילת גדולי ולדיקי ירושת"ו מאז. ויפולו מעיינותיו
הברוכים חוזה להגדיל תורה ולהאדירה.

לשם יצוי חתם גאון. 308. 5
שמעון/אלימלך

Rabbi Shmuel Auerbach
Jerusalem

שמואל אויערבאך
פע"מ ירושלים תובכ"א

ב"ה, ירושלים / א"ת תשס"ח

הן איקלע לגבן ידידנו ומכובדנו משכבר הימים, נודע בשערים בתפארת עוז
תורתו ויראתו ובנועם חכמתו ורוחב לבו הכביר ה"ה הגאון הנשגב כש"ת
הרב ר' לייב מינצברג שלומו ישגא, והראה לפני בעניי אשר ערך והעלה ברוב
תבונתו חיבור יקר הערך עד למאוד מלא חכמה ודעת ואשר בשם "בן מלך"
יקרא, וכאמור דכבר איתמחי האי גברא רבה ברוב כוחו וגבורתו בעומק הדעת,
וגם אשר רבים מסתופפים בצילא דהאי אילנא רברבא, ומשפיע ומרעף
מי הדעת ממעיין תורתו וחכמתו, ומה אשר עמדי להוסיף בזה, אך אמרתי
רצונו של אדם גדול זה זהו כבודו, והנני בעניי בברכתי אשר יזכהו ד' יתברך
לשבת כל הימים באהלה של תורה תוך בריות גופא ונהורא מעליא ומנוחת
הנפש והרחבת הדעת, וכה יוסיף לו ד' יתברך גבורה ועצמה להשפיע וללמד
תורה ודעת כיד ה' הטובה עליו, ויצו ד' את הברכה לו ולכל אשר לו ולכל
המסתופפים בצילו בכל מכל כל בזה ובבא, ונזכה בקרוב כי יקויים בנו ומלאה
הארץ דעה את ד' וגו' ונראהו עין בעין בשובו של נוהו וגו' בב"א

יגדל ה' מי ידע
למלא (מלאכה) ואזן למלא (למלאכה)
א.א.א.

מכתבים שנתקבלו לרגל הוצאת ספרי "בן מלך"

הגאון הגדול רבי יצחק שיינר שליט"א
ראש ישיבת קמניץ

בס"ד, אייר תש"ע

לכ' ידי"ג הרב הגאון המפורסם מוהר"ר לייב מינצברג שליט"א,

רב דקהל עדת ירושלים

תשואות חן למעכת"ר שליט"א עבור ספרו היקר ומלא יראת שמים ואהבת תורה "בן מלך" אשר הוא אוצר בלום של הדרכה למבקש קירבת ה' ית' ואהבת תורה ועליה בדרגות הסולם העולה מעלה.

הנני בזה להביע הערכה והוקרה למעכ"ת שליט"א על עבודתו הק' בניהול עדה קדושה בדרך התורה והיראה, יה"ר שהקדב"ה יתן לכת"ר הרבה שנות בריאות טובה, אריכות ימים ושנים מלאים נחת והצלחה בעבודת הק', ונזכה כולנו יחד לקבל את פני משיח צדקנו בב"א.

במיוחד יצאנו יחד לקבל את פני משיח צדקנו בב"א.
יפה לייב

הגאון הגדול רבי מרדכי אהרן שיינברגר שליט"א

בעזרת ה' יתברך

חודש מרחשוון שנת השביעית תשע"ה

שמח לבי בראותי ספר נוסף מספרי "בן מלך" פרי עמלו של האי גברא רבה ידידי עוז, עוסק בתורה לשמה, מרביץ תורה לעדרים, ומחנך אלפי תלמידים לתורה ויראת שמים, מידות טובות ועבודת ה', בדרכם של בני ירושלים ה"ה הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א ראש "קהל עדת ירושלים".

וכבר כתבתי דברי הערכתי על ספריו הקודמים כאשר נודעו בשער בת רבים יקרת הדברים, בעמקותם ובהירותם אשר חותרים לנקודת הפשטות והאמת בכל דבר. ועתה באתנו הבשורה הטובה כאשר בעז"ה זאת הפעם הולכים ויוצאים לאור ספריו על התורה ובהם ביאורים ומאמרים על סדר החומש, ובמעט אשר עיינתי בו ראיתי כי המה חידושים נפלאים וביאורים נכוחים אשר כל רואיהם יאותו לאורם הבהיר, וגם יסודות נאמנים אשר יש בהם חיזוק והדרכה בעבודת ה', באופן המתיישב על הלב אשר לא בא כבושם הזה.

ויהי רצון שיצליח ה' דרכו וכל אשר יעשה יצליח ובמיוחד בעבודת החינוך לגדל דורות לתורה ויראת שמים על דרך התורה והיראה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא אורך ימים ושנות חיים.

ונזכה כולנו יחד לקבל פני משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.
אברהם יצחק שיינר

הגאון הגדול רבי ברוך דוב פוברסקי שליט"א ראש ישיבת פוניבז'

בס"ד י"ד אייר תש"ע לפ"ק

מע"כ ידידי עוז הגאון הגדול חכם הרזים שמו מפאריס עדת חבלו
מוה"ר ליב מינצברג שליט"א רבה של קהל עדת ירושלים

שלום וברכה עד בלי די

מה מאד התענגתי כאשר הובא אלי ספרו הנחמד "בן מלך" לקט שיחות ומאמרים אשר הוא
אוצר בלום של דברי אלוקים חיים בעומק הרעיון, תשואות חן חן לו.

והנה פה מקום אתי להביע רגשי תודתי מקרב לב על אשר זיכני כת"ר לקבל בקביעות
תמידים כסדרם גליונות 'תורה ודעת' דברי תורתו הנפלאים על פרשיות השבוע, ובכל עת
הבית מתמלא אורה, והנני מדושן עונג מדבריו העמוקים והמתוקים מדבש ונופת צופים.

לבי מלא שמחה בראותי יקר תפארת גדולתו זכה כת"ר בחכמתו ויראתו בעומק תבונתו
וביתרון השכל לגלות זיו צפונות התורה ולהאיר העניינים באור פני מלך לזכות את הרבים
הצמאים ומשתוקקים לשמוע דעת תורה מפיו המפיק מרגליות בטוב טעם ודעת, תחזקנה
ידי תלמידיו הנאמנים חכמי לב המתעסקים בעבודת הקודש להו"ל ספר 'תורה ודעת'
השלם ולהפיץ תורתו בישראל.

ואברכה בזה בלו"נ את כת"ר שליט"א כי יזכהו השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה כיד ה'
הטובה עליו בבריות גופא ובנהורא מעליא להנהיג עדתו הקדושה ברמה, עוד ינובון בשיבה
דשנים ורעננים יהיו כנפשו הטהורה וכנפש תדרשנו לטובה בכל עת.

בידידות נאמנה בהערצה וברוב יקר

ברוך דב פוברסקי

הגאון הגדול רבי אשר זעליג וויס שליט"א אב"ד וראש ישיבת 'דרכי תורה'

פסח שני תש"ע

בס"ד

כבוד ידי"נ הגה"צ מוה"ר לייב מינצברג שליט"א

תשואות חן לכת"ר על האי מתנתא טבא מרגניתא דלית ביה טימא ספרו "בן מלך" שיחות קודש הפותחים לבבות בשלהבת אש קודש לה' באהבת תורה ויראת שמים. הן כל ישראל בני מלכים המה (שבת סז וזוה"ק ח"ג כ"ח) ובנים אתם לה' אלוקיכם, בני מלך אנו למלכו של עולם. ובהקדמה לתיקוני זוהר איתא "כי לי בני ישראל עבדים" מסיטרא דבריא, "בנים אתם לה' אלוקיכם" מסיטרא דאצילות. השכיל מעכתר"ה להשריש בלבבות כל הנלויים אליו תחושה נשגבה זו מסיטרא דאצילות שבני מלכים אנו וסמוכים על שולחן אבינו שבשמים.

התענגתי בספרו הגדול ובטוחני שרבים יאותו לאורו הבהיר.

ברכתי, ברכת הדיוט, ליד"נ החקוק על לוח לבי שיזכה עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה להרחיב גבולות הקדושה בשמחה בשלוה ובנחת, בבריות גופא ונהורא מעליא עד באג"צ במהרה.

בידידות עמוקה והוקרה מרובה

אשר וויס

הגאון הגדול רבי אברהם הלוי שארר שליט"א

אסרו חג השבועות תש"ע לפ"ק

לכבוד הגאון הגדול איש על העדה מפרסם כבוד שמים בעולם, להחדיר תורה ויראת שמים בלב, הכואב כאב עם ישראל, לרפא לב נשברים ולהלהיב אותם לתורה ולעבודת ד' התמימה

ה"ה מורנו הגאון הרב לייב שליט"א

באתי בדברים אישיים להביע הכרת הטוב על שנאות לשלוח ספרו היקר החדש 'בן מלך' שברכתי עליו ברכת שהחיינו על דברים עתיקים בכלי חדש מאיר העיניים להיות בני ישראל מרגישים היותם בני מלכים.

אברך ברכת הדיוט שיתן ד' ביכלתו להמשיך עבודתו להגביר חיילין לאורייתא ולמשכנא, וינהג עדתו ברמה וינהג אותם בקרוב לקראת משיח צדקינו

בברכה מעומקא דליבא

אברהם הלוי שארר

ברכת גדולי וזקני ירושלים שליט"א לחברי הוועד וקריאה אל מחזיקי התורה לעמוד לימינם ולסייע בידם

בס"ד, ירושלים תובב"א, מרחשוון תשס"ד

בואו ונחזיק טובה להאברכים החשובים מופלגי תורה אשר נטלו על שכמם את מלאכת הקודש, ומשקיעים מהונם ומרצם לזכות את הרבים, לערוך ולהוציא לאור עולם את דברי התורה היקרים, ביאורים וחדושים ישרים ועמוקים, המאירים עיני חכמים, מאת האי גברא רבא הגאון הגדול, מעוז ומגדול, הנודע בשערים לתל תלפיות, רבי ליב מינצברג שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים" וראש "ישיבת המתמידים", המתנוססים לתפארה בעיר הקודש ירושלים ובערי ארה"ק, אשר זה כבר עשרות שנים מרביץ תורה ויראת ה' טהורה לעדרים רבים, טובי בני ציון היקרים השותים בצמא את דבריו, ושואבים מבארו אור תורה וארחות חיים לעלות ולהתעלות במסילה העולה בית א-ל. והעמיד תלמידים הרבה בני עליה וביניהם גדולי תורה ראשי ישיבות ורבנים, אנשי חינוך ואנשי חסד מופלגים.

ודבר גדול הוא וזכות כבירה להעלות את דברי התורה הזאת עלי ספר למען ישוטטו בהם רבים ויאותרו לאורם, ותרבה הדעת להגדיל תורה ולהאדירה.

ומצוה רבה לעמוד לימין האברכים הי"ו לעזרם ולתמכם, ולסייע בידם להוציא לאור את תורת הגאון שליט"א בכל מקצועות התורה, ויתברכו בכל הברכות האמורות בתורה ו'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

זונדל קרויזר (זצ"ל) (בעמח"ס 'אור החמה')	יצחק שיינר (ראש ישיבת קמניץ)	אפרים פישל רבינוביץ (זצ"ל) (ראש ישיבת תפארת ישראל רו"ן)	עזריאל אויערבך (רב חניכי הישיבות בית וגן)
מרדכי אהרן שיינברגר	יצחק נתן קופרשטוק (זצ"ל) (בעמח"ס 'מאורות נתן')	משה דב בהגרי"צ ז"ל סלנט (ראש ישיבת 'בית הוראה')	חיים בנימין לוצקין (זצ"ל)
יוסף שטרן (זצ"ל) (מראשי ישיבת תורה אור)			

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

ברכות שמים מעל

ברכות שמים מעל ירעפו לראש הני צנתרי דדהבא המסורים למלאכת הקודש
בנאמנות אין קץ האברכים החשובים הרבנים הגאונים

הרב חיים יצחק פרוש שליט"א

רבי אברהם מינצברג שליט"א

רבי מתתיהו דייטש שליט"א

אשר השקיעו עמל כביר מכוחם וזמנם ללא לאות בהגהת ועריכת הספר
ושקדו על המלאכה יום ולילה עד להוצאת הספר באופן שלם ומתוקן
תורה מפוארה בכלי מפואר

ישלם ה' משכורתם שלימה מן השמים

ויתברכו בכל מילי דמיטב ברכה עד בלי די.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל...

ברכות שמים מעל

ירעפו למעלת כבוד האי גברא רבה ויקירא
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
מחשובי הת"ח בקהילתנו חבר הנהלת המכון

הרה"ג רבי משה אורי גוטפרב שליט"א

אשר משקיע מכוחו וזמנו ללא לאות בנאמנות אין קץ למען מכוננו
וחלקו רב בכל הוצאת ספרי רבינו

זכות החזקת והקמת התורה תעמוד לו ולמשפחתו
להתברך בכל הברכות האמורות בתורה

ישלם ה' משכורתו שלימה מן השמים

ויתברך בכל מילי דמיטב ברכה עד בלי די.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדו את בני ישראל...

בתר תורה

לידידנו הדגול אשר זכה ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א

בן מלך על התורה - פרשת לך לך

שלמה בריזל רבי הרה"ג

שליט"א

לעילוי נשמת אביו

הרב הגאון רבי נתן נטע דוב בהרה"ח רבי פינחס בריזל זצ"ל

נלב"ע כ"ו כסליו נר ב' דחנוכה תשע"א

ת. נ. צ. ב. ה.

ישא ברכה מאת ה', הוא ומשפחתו ויקויים בהם הכתוב

'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדו את בני ישראל...

בתר תורה

לידידנו הדגול ראש וראשון לכל דבר שבקדושה האי גברא רבה ויקרא איש חי רב פעלים
אשר זכה ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א

בן מלך על התורה - פרשת וירא

דוד אהרן סופר רבי הגאון רבי שליט"א

יו"ר מכון "כתבי בן מלך"

מסור מלב וגפש לכל ענייני המכון והוצאת ספרי רבינו

ופטרונו מהדורת הכרך הראשון בסידרת "בן מלך על התורה"

לרגל שמחת נישואי בנו האברך החשוב הרב יצחק שלום שליט"א

זכות התורה תעמוד להם להתברך בכל הברכות

ויזכו הוא ומשפחתו לרוות רוב נחת דקדושה מכל צאצאיהם

ויקויים בהם הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדנה את בני ישראל...

כתר תורה

להאי גברא יקירא איש חי רב פעלים איש חמודות ורב תבונות שליח נאמן ועוסק בצרכי ציבור באמונה
אשר זכה ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א

בן מלך על התורה - פרשת חיי שרה

גבריאל שטאובר רבי חר"ח רבי שליט"א

ידיד איתן למפעל 'כתבי בן מלך'

ופועל רבות ונצורות למען הדפסת ספרי מורינו ורבינו הגאון רבי לייב מינצברג שליט"א

זכות לומדי התורה תעמוד לו לעולמי עד
ויתברכו הוא ומשפחתו בכל הברכות האמורות בתורה
תהי ברכת ה' עליהם בכל אשר יפנו

זכות הרבים תלויה בוועליו נאמר 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'.

ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדנה את בני ישראל...

כתר תורה

הוצאות הדפסת

בן מלך על התורה - פרשת תולדות

נתרם לעילוי נשמת

דוד ב"ר **משה** הולצמן זצ"ל

נלב"ע י"ח כסליו תש"ס

ת. נ. צ. ב. ה.

נתרם על ידי צאצאיו ובני משפחתו

ישאו ברכה מאת ה' ויקויים בהם הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'

זכות הרבים תלויה בהם וצדקתם עומדת לעד

דבר המכון

ברוך אלוֹקינו שבראנו לכבודו, אשר בחר בנו מכל עם ונתן לנו את תורתו, אשרינו מה טוב חלקנו, מה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו.

תהילות לקל עליון, זה עשרות בשנים שהננו זוכים ליהנות מאור תורתו של רבינו הגדול שליט"א רבה של "קהל עדת ירושלים-ישיבת המתמידים", אשר ברוחו הגדולה עומד ומרעיף עלינו טללי חכמה וארחות חיים ומאיר את עינינו בכל חלקי התורה ובדרכי העבודה, להבין ולהשכיל לשמור ולעשות.

כבר נודעו בשער בת רבים שיעורי רבינו שליט"א בחתירתם לנקודת האמת ובחדירתם לעומק הפשט, הן במעמקי ים התלמוד וההלכה והן בפרקי אגדה ומחשבה, וחלקם החל להופיע בדפוס בשנים האחרונות בסידרת הספרים 'בן מלך', כאשר עד עתה יצאו לאור עולם - ספר 'בן מלך על המצוות התמידיות שבמקדש', לקט שיחות ומאמרים 'בן מלך' - 'חכמה ומוסר', 'בטחון', 'שיר השירים', וכן ספרי 'בן מלך' על 'שבת קודש', 'חג המצות', 'ספירת העומר וחג השבועות', 'ראש השנה ויום הכיפורים', 'חג הסוכות', 'חנוכה', 'פורים', 'בין המצרים גלות וגאולה'. ספרים אשר קנו את מקומם בהיכלי התורה ומתבדרים בבי מדרשא, וכבר הפכו לנכסי צאן ברזל בארון הספרים היהודי.

אמנם לא שקטה רוחנו ולא באה מנוחה לנפשנו כל עוד לא באנו אל הגשמת החזון הגדול, תקוות דורות של תלמידים, לעריכת והעלאת חידושי תורתו הרבים של רבינו שליט"א על התורה שבכתב, בעומק פשוטי המקראות ובפתרון יישובם עם מדרשי חז"ל, דבר דבור על אופניו אחר לשון המקרא.

הן משמיא קזכו ליה לרבינו שליט"א לפתוח שערים בדרכי לימוד המקראות ופסוקי התורה, ולא זו בלבד עצמם של ביאורי הכתובים הכובשים כל לב מבקש אמת ויורדים חדרי בטן, אלא שגם הלכה ונתגבשה, בסייעתא דשמיא, דרך ושיטה באופן הגישה ללימוד המקרא בכל היקף עומק פשוטו, לדעת ולהבין את פסוקי התורה על מתכונתם, ולשובב נתיבות בדברי מפרשיהם הראשונים ז"ל על מכוונם.

והנה על אף שבחיי היהודי תופס המקום היותר עיקרי, העיון בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים אשר מהם תוצאות חיים להלכה למעשה, הלא בוודאי חובתו של כל יהודי להגות ולעסוק גם בתורה שבכתב שהוא ספר האלוקים שניתן לנו מאתו יתברך על ידי משה רבינו, והוא העיקר והיתד שהכל תלוי בו, שכן רק מתוך עמל והתבוננות בהעמקה רבה בלשון התורה הקדושה אפשר לעמוד על גדרי המצוות ביסודם ובשרשם, ורק מתוך התחקות על אפנם וסידורם בתורה ניתן להגיע לחקר טעמם ותכליתם. כך גם כללות צורת

היהודי ותפקידו עלי אדמות, לדעת על נכון מה ה' אלוֹקינו דורש מעמנו, כל זה אינו מתברר ומתחוויר אלא מתוך יגיעה בתורה שבכתב בעיון תמידי הדק היטב.

ברם, התורה שבכתב היא בפני רבים כספר החתום, שכן קשיים ותמיהות רבות עולים וניצבים בפני הלומד את פסוקי התורה ומבקש לעמוד על דבר לאשורו, הן בפשט התיבות וביישוב הלשון וקישור המילות, והן בכללות מבנה הפרשיות ומהלך סדר עניינם, וכן ישנם כפילויות, מצוות ופרשיות שלמות שחוזרות על עצמן לכאורה ללא צורך, אלו כמו אלו נראים במבט שטחי כרחוקים מפתרון, ומתוך כך זנחו רבים את הלימוד הראוי בתורה שבכתב, ויוצאים ידי חובתם בהעברת הסדרה ללא עיון כל הצורך, מבלי מצאם דרך ומסילה להבין דרכה.

חיבה יתירה נודעת איפוא לשיעוריו של רבינו שליט"א במקצוע גדול ועמוק זה, באשר היה ה' עמו ובעזרתו יתברך פרץ דרך וסלל נתיב 'בחלמיש שלח ידו, הפך משורש הרים, בצורות יאורים בקע, וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, ז-יא), ותהילה לקל רבים הם התלמידים אשר הנחילם את לקחו, והולכים בעקבותיו בחקור דבר ושום שכל, ויבינו במקרא.

זכה רבינו שליט"א אשר יחד עם חבר תלמידיו חתרו בכל כוחם בעמל רב במשך שנים רבות לעמוד על סוד פשטי המקראות וסדר עניינם באובנתא דליבא, ונתקיים בהם 'יגעת ומצאת תאמין' כאשר האיר ה' את עיניו ופתח לפניו את שערי התורה שבכתב, והעמידנו על הדרך הישרה כיצד להעמיק בלשונות הכתובים ולגלות את הפשט הגנוז בהם, והיה זה מפתח לחשיפת תעלומות חכמה וטעמי תורה ומעמקיה, והראינו לדעת כיצד דרשות חז"ל בש"ס ובמדרשים משתלבים ומתאחדים עם פשוטו של מקרא באופן המתיישב על הלב וחוֹדֵר לשיתין. פרשיות ועניינים שלמים הוֹאֲרוּ באור חדש ונתפרשו כמין חומר מתוך בהירות והבנה ברורה, כאשר תחזינה עיניכם מישרים.

תורתו של רבינו שליט"א נמסרת בשיעורים שבועיים המתקיימים מזה למעלה מארבעים שנה, בהם מבסס את בית מדרשו ומעמיד את תלמידיו בדרכו המיוחדת לגלות את מסתרי עומק פשוטי המקראות, ואלפי התלמידים מצפים ומייחלים מאז לראות את כל האוצרות הגנוזים הללו יוצאים לאור עולם ונקבעים עלי ספר.

מה נכבד היום בו אנו זוכים לראות את פרי עמלנו יוצא לאור עולם, כאשר בעמל רב נאספו המאמרים והביאורים שנאמרו ונכתבו לאורך השנים, ועתה הם באים לאכסניה אחת בספר 'בן מלך על התורה', לשמחת לב שוחרי אמיתה של תורה.

עם זאת עלינו לציין כי המאמרים והביאורים שבספר זה באו ונקבצו ממקורות שונים, חלקם נתפרסמו בבטאוני 'תורה ודעת', וחלקם עובדו מהקלטות של שיעורים שנשמעו במשך השנים, אי לכך יתכנו כפילויות של דברים פה ושם, אך כדרכה של תורה יש בכל מקום איזה הוספות או הטעמות מחודשות, ואין בית המדרש בלא חידוש. כמו"כ קיימים עדיין ביאורים ומאמרים רבים שנאמרו במשך השנים ע"י רבינו שליט"א, שלעת עתה לא הצלחנו להגיע אליהם, ועוד חזון למועד בעז"ה.

*

ברכה מיוחדת קובע לעצמו העורך הראשי של כתבי 'בן מלך', הרב הגאון חכם וסופר רבי

יחיאל משה ורטהיימר שליט"א העוסק בעבודת הקודש במסירות ובנאמנות שנים רבות, אשר ערך את הדברים בסגנונו המיוחד בטוב טעם ודעת, ואף קיבצם וקבע את סידרם באופן נאות. יהי רצון שתשרה ברכה במעשי ידיו ביתר שאת וביתר עז, ירעיף ה' עליו ועל משפחתו ברכה עד בלי די, ותהי משכורתו שלימה מן השמים.

ובזה הננו בברכה ועטרה לראש האי גברא רבה, רב קהילה בשכונת אגן האיילות - גבעת זאב, בנן של קדושים ומצוקי ארץ, הרב הגאון רבי דוד אהרן בן הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א, העומד בראשות 'מכון כתבי בן מלך' ומנווטו בהשכל ודעת, תוך השקעת כוחות עצומים במסירות ונאמנות אין קץ לזכות את הרבים באור תורתו של רבינו שליט"א.

תודה וברכה מיוחדת להאברך החשוב מחשובי הת"ח בקהילתנו הרה"ג רבי משה אורי גוטפרב שליט"א אשר נרתם לסייע בעול קיומו של מכון 'כתבי בן מלך' ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ונאמנות למען יעמוד המפעל הקדוש הזה על בסיס איתן ויציב, מן השמים ישולם שכרו, ישא ברכה מאת ה' וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיו ויתברך בכל הברכות האמורות בתורה.

תודה מיוחדת להני צנתרי דדהבא מחשובי הת"ח בקהילתנו המסורים בלב ונפש לכל ענייני כתבי רבינו בחכמה ובתבונה, הרבנים הגאונים רבי חיים יצחק פרוש שליט"א, ורבי אברהם מינצברג בן רבינו שליט"א אשר במסירות וללא לאות הניפו ידם ושמו עיניהם על הספר כולו והשקיעו ימים כלילות לצרפו ולהגיהו, למען שלימות המלאכה לכבודה של תורה, ישלם ה' פעלם צדקה ושלוש יסאו מאלוקי ישענו ויתברכו כל מילי דמיטב.

ברכות שמים מעל יחולו על ראש האברך החשוב הרב מתתיהו דייטש שליט"א, המסור בנאמנות ומזה רבות בשנים עמל ביגיעה אין קץ בכל ענייני הוצאת הספרים וכתבי רבינו שליט"א, אשר יצק תורה מפוארה בכלי מפואר והשקיע עמל כביר בספר זה. רוב ברכה והצלחה יושפעו עליו ועל משפחתו, נחת ואושר, עושר וכבוד ושובע שמחות.

אחרון חביב, המנצח על מלאכת הקודש המנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א, אשר לקח על עצמו את עול ניהול 'מכון כתבי בן מלך' ונושא בנטל קיומו במלוא אונו ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען העלאת כתבי רבינו שליט"א על מזבח הדפוס, החל משלבי העריכה ועד להוצאתם לאור עולם. יהי ה' עמו ותשרה השכינה במעשי ידיו וחפץ ה' בידו יצליח, ויבורך יחד עם בני ביתו ברוב שפע ברכה והצלחה, אושר ועושר נחת וכבוד וכל טוב.

כצאתנו מן הקודש נכפול שבח והודאה לנותן התורה יתברך ויתעלה אשר הגיענו עד הלום, ועתירתינו תעלה לפניו לחיי רב רבנן רבינו הגדול שליט"א, כה יתן ה' וכה יוסיף לו תת כוח ועצמה בבריות גופא ונהורא מעליא להשקות ולהרוות ממקור החיים מים נאמנים לאורך ימים ושנות חיים דשנים ורעננים, ויתן ה' שנזכה להוציא לאור עולם את כל שיעורי רבינו שליט"א במערכות התורה ותלמודה וביסודי הדעת והעבודה, משוכללים ומתוקנים בשלימותם כראוי וכיאות, לקדש שם שמים ולהגדיל תורה ולהאדירה.

חודש אלול תשע"ה

מכון כתבי "בן מלך"

זכרון עולם

להני תרי מקימי עולה של תורה ויראת ה' בעיר הקודש

מורינו ורבינו הגאון הצדיק מנקיי הדעת שבירושלים

מופלג במכמני התורה בנגלה ובנסתר

משובב נתיבות חינוך באומנות מופלאה

רבי אברהם לייב קליין זצלה"ה

בהרה"ח רבי פנחס דוד זצ"ל

ראש ישיבת המתמידים

נתן נפשו לרומם לבבות בני ירושלים לתורה ויראת שמים טהורה

נלב"ע י"ט אדר תשנ"ג

.

איש החסד המופלא

הרב החסיד רבי יוסף אייכלר זצ"ל

בהרה"ח רבי אהרן אליהו זצ"ל

אשר במסירות נפש הקים וייסד את "מבצר התורה הגדול ישיבת המתמידים"

בחכמה ובגבורה נשא על לבו ועל שכמו את עול הישיבה וחינוך תלמידיה

ונטיעתו הניבה פרי הילולים ונעשתה לאילן רב פירות

לתפארת קרתא דשופריא

נלב"ע י"ח סיון תשס"ו

.

יהי זכרם ברוך

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

שלמי תודה

ברוך ה' אלוהי ישראל אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, וחיי עולם נטע בתוכינו. 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל'. 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', וממנו תוצאות חיים להבין ולהשכיל דברי התורה הקדושה.

במה אקדם ה' אכף לאלוהי מרום, אשר שם חלקנו מיושבי בית המדרש 'אלוהים לימדתי מנעורי ועד הנה, וגם עד זקנה ושיבה אלוהים אל תעזבני'. 'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני, בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני'. אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה על כל הטוב אשר גמלנו, הן אילו פינו מלא שירה אין אנחנו מספיקים להודות לו על אלף אלפי פעמים טובות ונפלאות שעושה עמנו. עד הנה עזרונו רחמיך ואל תטשנו ה' אלוהינו לנצח.

ברוך שהחיינו והגיענו לזמן הזה, אשר ברוב חסדיו יתברך מזכנו להוציא לאור עולם ספר 'ביאורים על התורה' בתוספת 'מאמרי מבוא' על דרכי לימוד התורה שבכתב והמידות שהתורה נדרשת בהם. בנוסף לספרי 'בן מלך' שיצאו לאור בעז"ה עד כה. אקד על אפי ואפרוש לו כפי, מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא.

יתן ה' ויתברר הני מילי בבי מדרשא ויחדו בהו רבנן ותלמידיהון, ואני תפילה לא-ל הרועה אותי מעודי ועד היום הזה, 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך', 'פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך', ונזכה להוציא לאור עולם את כל אשר האיר ה' עינינו בביאור דברי התורה הקדושה ובדרכי תלמודה.

מה 'מצעדי גבר כוננו, וזכות הרבים היא שעמדה לי לקנות חלק בתורה, הלא היא קהילתנו הקדושה והמפוארה "קהל עדת ירושלים - ישיבת המתמידים" אשר בניה ותלמידיה המה מהמשפחות המיוחסות שבירושלים עיר קדשנו קרתא דשופריא, טובי בני ציון היקרים מבקשי ה' ושוחרי תושיה, ורובי הדברים ויסודותיהם נתבררו ונתלבנו תוך הרצאתם בהאי חבורתא קדישתא, בצוותא ובמשא ומתן בפלפול התלמידים ובדיבוק חברים, ובמיוחד עם עמיתי בלימוד התורה הארי שבחבורה הגאון רבי אליעזר רובין שליט"א אשר יחד אתנו נתחדדו ונתבהרו הדברים.

קובע ברכה לעצמו איש אשר רוח בו, לשונו עט סופר מהיר הרה"ג רבי יחיאל משה ורטהיימר שליט"א אשר רחש לבו דבר טוב ונרתם בכל כוחו למשימה קדושה זו להעלות את הדברים על הכתב, ימים רבים עמל ללא לאות במסירות ובנאמנות להעמיד דברים על בוריים, ונתן לבו ונפשו להוציא מתחת ידו דבר שלם ומתוקן. איזן חיקר ותיקן כאמן מופלא ברוב כשרון ודעת, ורב חלקו בבניינו ושכלולו של ספר זה ושאר ספרי 'בן מלך', דלה היא העט מלהביע לו רחשי תודה על כך. יישר כוחו וחילו ותהי משכורתו שלימה מאת ה'.

בכבוד ובמורא אעלה את זכרון הורי הנאצלים ע"ה אאמו"ר הגאון הצדיק רבי אלימלך זצ"ל הי"ד נצר לבית אבותיו הגדולים מגזע היחס אבירי התורה ומאורי החסידות. בנעוריו שם נפשו בכפו וגלה למקום תורה בישיבות טעלז וקעלם בליטא שם יגע ומצא כדי מידתו, ובשובו לארה"ק קנה מקומו בישיבת חברון בירושלים והיה לחד מהאריות שבה ומגדולי גידוליה. רב פעלים מקבצאל ונודע בעסקו במסי"נ בחילוף ילדי ישראל מצפרי השמד. קידש את השם בחייו ובמותו ונפל בידי בני עוולה בדמי ימיו ביום ז' תמוז תש"ח, כאשר חירף נפשו להציל נפשות מישראל בימי מצור ומצוק. לשמו ולזכרו קראתי שם הספרים 'בן מלך'.

אמי מורתי הצדקנית והחסודה מרת רבקה ע"ה בת הרב הגאון הגדול הצדיק רבי ברוך מרדכי הכהן חרושטשל זצ"ל רב ומו"ץ בעיר לובלין מגדולי חסידי פילוב-קאצק, אשר באלמנותה ובמשברי התקופה השכיחה לגדל את צאצאיה לתורה וליראת שמים, ומתוך מסירות נפש עצומה זכתה להקים בית גדול ונאמן לה, שלשלת תלמידי חכמים מופלגים מרביצי תורה ויראה. חכמות נשים בנתה ביתה, וחמין ושמן אשר סכתני בילדותי עומדים לי כל ימי. נלב"ע בשם טוב ביום כ' מנחם אב תשל"ח.

זכות אבותי ויושר הורי הם שעמדו לי להגיע עד הלום

יהא ספר זה לעילוי נשמתם ותהא נפשם צרורה בצרור החיים.

ברחשי כבוד אזכיר את מו"ח מנקיי הדעת שבירושלים הרב הגאון הגדול הצדיק רבי אליעזר דוד בראנד זצ"ל וחמותי החשובה והצדקנית מרת ליבא זעליגא ע"ה אנשי שם אשר הקימו וטיפחו בהשכל ודעת ובמסירות נפש בית גדול של תורה, בנין וחתנין רבנן גדולי תורה דפקיע שמייהו, נכדים ונינים ת"ח מרביצי תורה ויראה. בית וועד שהיה לנו למקור חיים ממנו שאבנו מלא חפניים חיזוק ועידוד לעמל התורה ודקדוק המצוות.

זכרה להם אלוקים לטובה ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים.

ממעון קדשו מן השמים ירעיף הקב"ה טללי חיים ושפע ברכה על קהילתנו הקדושה "קהל עדת ירושלים" מבצר גדול לתורה ועבודת ה', לקיימה ולהחזיקה ולהגביר חיילים במפעלותיה, וכאשר היה ה' עמנו מאז ראשיתה אשר מצער היתה, ועל כפיים נשא אותנו ברוב חסדיו לכוונה ולשכללה איתן, כן יוסיף להיות עמנו תמיד, להצליח דרכה לרומם קרנה ולהרחיב גבולה. מהררי ציון יצו ה' את הברכה על כל בני הקהילה רבנן ותלמידיהון תומכיה ואוהדיה, ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך ברוב עוז ושלום, תורה וגדולה רוממות וקדושה, ונזכה לעבדו בלבב שלם שכם אחד מתוך שמחה והרחבת הדעת.

אשר תודה וברכה לחברי הנהלת מוסדות קהילתנו הקדושה, המוסרים את נפשם עבור קיום המוסדות, למען התורה ולומדיה. ובמיוחד להנהלת 'מכון כתבי בן מלך' והיו"ר הרב הגאון רבי דוד אהרן סופר שליט"א המנצחים על המלאכה ומתמסרים בכל כוחם ואונם למען מטרה קדושה זו לזכות את הרבים. וברכה מיוחדת למנהל הדגול הרב אריה קרישבסקי שליט"א אשר קיבל על עצמו את משימת נטל קיומו של המכון ונושא בעולו במלוא אונן ומרצו, ומשקיע מאמצים כבירים במסירות ובנאמנות למען הוצאת הספרים לאור עולם.

יתברכו מנותן התורה, הם וכל המסייעים על ידם, הקב"ה ישלם שכרם וירעיף עליהם ועל משפחותיהם ברכה ושלום תורה וגדולה עושר וכבוד, וישלח ברכה והצלחה בכל פעליהם, ויהי רצון שתשרה שכינה במעשי ידיהם וחפץ ה' בידם יצליח להרחיב גבולות הקדושה ולהגדיל תורה ולהאדירה.

מנשים באהל תבורך נ"ב החשובה והחסודה אשת חיל מרת חנה תליט"א אשר ברוב מסירותה ואהבתה לתורה עומדת לימיני למען אוכל להתמסר לעסק התורה והרבצתה בשובה ונחת, וחלק כחלק לה בלימוד התורה וזכות הרבים, יאריך ה' ימיה ושנותיה בטוב ובנעימים, ויהי רצון מלפני אדון כל שנרווה יחד רוב נחת דקדושה מכל יוצאי חלציו ומכל משפחתנו הי"ו, ונזכה לראות מהם דורות ישרים ומבורכים ששים ושמחים לעשות רצון קונם עולים במעלות התורה הולכים בדרכיו ודבקים במידותיו, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, אושר ונחת, אורך ימים ושנות חיים.

בצאתי אפרוש כפי אל ה' בתודה על העבר ובבקשה על העתיד שלא תמוש התורה מפניו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם ללמוד ולשמור ולעשות ולקיים, ונזכה במהרה לרגלי מבשר באמור לציון מלך אלוקים ונגלה כבוד ה'.

חודש כסליו שנת השביעית תשע"ה

נתן יהודה ליב מינצברג

דברים אחדים להוצאת חלק ב'

ימי הרחמים והסליחות אלול תשע"ה

מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. נישא כפינו אל ה' בשבח ובתודה על כל הטוב אשר גמלנו בכל יום ובכל עת ובכל שעה, ובפרט על חסדו אשר הגדיל עלינו לראות בטוב ה' בארץ חיים בהדפסת ספר 'בן מלך על התורה', אשר חלקו הראשון על תחילת ספר בראשית יצא לאור עולם בשנה הזו, וב"ה התקבל באהבה ובחיבה בין חברי קהילתנו וקהל תופשי התורה די בכל אתר ואתר.

ועתה הרעיף ה' עוד מטובו וחסדו עלינו כאשר יוצא לאור עולם החלק השני של על הפרשיות 'לך לך, וירא, חיי שרה, תולדות'. אשר עוסקים בשרשי יצירת עם ישראל ותולדות אבות האומה, אשר הם יסודות הנחוצים לכל יהודי בכל עת, כמו שאמרו 'מעשי אבות סימן לבנים'. במה נקדם לה' נכף לאלוקי מרום, נבוא ביתו בתודה חצרותיו בתהלה.

כמעשהו בראשונה כך מעשהו בשניה, ספר זה נערך מתוך שיעורים אשר נאמרו על ידי רבינו הגאון הגדול רבי לייב מינצברג שליט"א רבות בשנים, ובהתאם לתוכן העניינים נתחלקו דברי תורה אלו לשני מדורים בכל פרשה ופרשה, 'חלק הביאורים', ובו ביאורים הקשורים ללשון הפסוקים ומהלך הפרשיות. ו'חלק המאמרים' אשר בו נתבארו עניינים שלמים ומקיפים, יסודות ורעיונות הקשורים למכלול נושאי הפרשה והתוכן העולה מענייניה.

ותפילה נישא אל ה' כי נזכה להמשיך במלאכת הקודש להשלים את ספר בראשית ואת כל חמשת חומשי התורה מתורתו הבהירה של רבינו שליט"א, ונזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה. וחפץ ה' בידינו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה ולגדל ולקדש שם שמים.

תוכן העניינים

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת לך לך

- יב, א ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ג.
- יב, א ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ה.
- יב, א-ב ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ו.
- יב, א ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ז.
- יב, א-ב ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ח.
- יב, ב ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך והיה ברכה. י.
- יב, ב ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך והיה ברכה. י.
- יב, ג ואברכה מברכך ומקלליך אאור, ונברכו בך כל משפחות האדמה. יג.
- יב, ד וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט. יד.
- יב, ד וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט. יד.
- יב, ו והכנעני אז בארץ. טו.
- יב, ז וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו. טז.
- יב, ז וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת. טז.
- יב, ז לזרעך אתן את הארץ הזאת. טז.
- יב, י ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ. יז.
- יב, י-יא ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ. ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. יח.
- יב, יא ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. יט.
- יב, טו ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה ותקח האשה בית פרעה. כ.
- יב, יז וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם. כ.
- יג, ו-ט ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו. ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט - הפרד נא מעלי. כ.
- יג, ו-ז ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו. ויהי ריב בין רועי
- מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט והכנעני והפריזי אז יושב בארץ. כא.
- יג, יא-יג ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן - אברם יושב בארץ כנען ולוט ישב בערי הכנען ויאהל עד סדום. ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד. כא.
- יג, יב-יג אברם יושב בארץ כנען ולוט ישב בערי הכנען ויאהל עד סדום. ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד. כב.
- יג, יד-טו וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו, שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם. כב.
- יג, יז-יז וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו, שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם. כג.
- יג, יז-יז קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה. כה.
- יד, א-ו ויהי בימי אמרפל מלך שנער וגו' ויכו את רפאים בעשתרות קרנים, ואת הזוזים בהם, ואת האימים בשוה קריתים. ואת החוריי בהרם שעיר עד איל פארן אשר על המדבר. כו.
- יד, י ועמק השדים בארות בארות חמר וינוסו מלך סדום ועמורה ויפלו שמה והנשאים הרה נסו. כו.
- יד, יא ויקחו את כל רכוש סדום ועמורה ואת כל אכלם וילכו. כז.
- יד, יד-טז וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו - וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכושו השיב. כח.
- יד, יח-יט ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון. ויברכהו ויאמר ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ. כח.
- יד, כ וברוך א-ל עליון אשר מגן צריך בידך ויתן לו מעשר מכל. כט.
- יד, כג אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך, ולא תאמר אני העשרתי את אברם. ל.
- טו, א אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי לך שכר הרבה מאד. לא.
- טו, ט ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזל. לב.
- טו, ט ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזל. לב.

בן מלך על התורה

לדורותם לברית עולם, להיות לך לאלוקים ולזרעך
אחריו. מו

ז, ז-ח והקימותי את בריתי ביני ובינך, ובין זרעך
אחריו לדורותם לברית עולם, להיות לך לאלוקים
ולזרעך אחריו. ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ
מגוריו, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם
לאלוקים. מו

ז, ח ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל
ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים. מז

ז, ח ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל
ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים. מז

ז, י-יא זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין
זרעך אחריו המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר
ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם. מח

ז, יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית
ביני וביניכם. מט

ז, יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית
ביני וביניכם. מט

ז, יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית
ביני וביניכם. נ

ז, יב וכן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם. נ

ז, יב וכן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם. נא

ז, יג המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך והיתה
בריתי בבשרכם לברית עולם. נב

ז, טו ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא
תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. נב

ז, טו-טז ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא
תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה
וגם נתתי ממנה לך בן וגו'. נג

ז, טו-כא ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא
תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה
וגם נתתי ממנה לך בן וגו'. ויפול אברהם על פניו
ויצחק וגו'. ויאמר אברהם אל האלוקים לו ישמעאל
יחיה לפניך. ויאמר אלוקים אבל שרה אשתך יולדת
לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו
לברית עולם ולזרעו אחריו. ולישמעאל שמעתיך הנה
ברכתי אותו וגו'. ואת בריתי אקים את יצחק אשר
תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת. נד

ז, יט ויאמר אלוקים אבל שרה אשתך יולדת לך
בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו
לברית עולם ולזרעו אחריו. נה

ז, יט-כא ויאמר א-לוהים אבל שרה אשתך יולדת
לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי
אתו לברית עולם ולזרעו אחריו. ולישמעאל שמעתיך
-- ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה
למועד הזה בשנה האחרת. נו

ז, כב ויכל לדבר אתו ויעל אלוקים מעל אברהם. נו

ז, כב ויכל לדבר אתו ויעל אלוקים מעל אברהם. נז

טו, י ויקח לו את כל אלה ויבחר אתם בתווח ויתן איש
בתו לקראת רעהו ואת הצפור לא בחר. לג

טו, יא וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם. לג

טו, יג-טו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם
ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. -- ואתה תבוא
אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה. לג

טו, יג ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם
ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. לה

טו, יג ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם,
ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. לה

טו, יד וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן
יצאו ברכוש גדול. לה

טו, יז ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן
ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. לו

טו, יז ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן
ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. לו

טו, יח ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר וגו'. לז

טו, יח-כ ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר
לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר
הגדול נהר פרת. את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני.
ואת החתי ואת הפריזי ואת הרפאים. לז

טז, ב ותאמר שרי אל אברם הנה נא עצרני ה' מלדת
בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברם
לקול שרי. לט

ז, א ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא
ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל-ש-די התהלך לפני
והיה תמים. מ

ז, א ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא
ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל-ש-די התהלך לפני
והיה תמים. מא

ז, א-1 ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא
ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל-ש-די התהלך לפני
והיה תמים. ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך
במאד מאד. ויפול אברם על פניו, וידבר אתו אלוקים
לאמר. אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. ולא
יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב
המון גוים נתתיך. והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך
לגוים ומלכים ממך יצאו וגו'. מב

ז, ב-2 ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד
מאד וגו' אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים
וגו'. והפרתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים וגו'. מג

ז, ג ויפול אברם על פניו, וידבר אתו אלוקים לאמר. מד

ז, ה ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך
אברהם כי אב המון גוים נתתיך. מה

ז, ה ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך
אברהם כי אב המון גוים נתתיך. מו

ז, ז והקימותי את בריתי ביני ובינך, ובין זרעך אחריו

מאמרים - פרשת לך לך

מאמר א • מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי סא

התכונות היסודיות דרך ארץ קדמה לתורה • מידות טובות של עם ישראל רחמנים ביישנים גומלי חסדים • חיפוש האמת • הליכה אחר האמת בכל מחיר • אברהם הכיר את בוראו • לא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה • האבות עבדו את ה' בכל כוחם • להיות מציאות של קדושה

מאמר ב • הציץ עליו בעל הבירה סו

המעלה והאושר בעצם ידיעת האמת • השאלה היסודית מניין נעשה הכל • התהייה הגדולה כיצד יש לחיות • החרדה מפגעים ומאורעות המתרגשות ובאות לעולם • לעם ישראל ניתנו התשובות לכל השאלות • שלשת הדברים הללו אצל אברהם אבינו

מאמר ג • אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם ע

בתורה לא נכתב הטעם לבחירת אברהם • בחירת אברהם לא בא כשכר וגמול למעשים טובים • אברהם נמצא מתאים למלא את הייעוד של רצון ה' • בדומה לזה בחירת יהושע מצד התאמתו לתפקיד • המאורעות המסופרים במדרשי חז"ל - אות וסימן על מדרגת אברהם • בעומק הדבר נכלל בזה גם גמול ושכר טוב • בחירת ישראל כצורך גבוה • בחירת ישראל לצורך ישראל • שילוב שני הגישות • שני הגישות במצוות עשיית המקדש • שני הגישות בכללות הבריאה

מאמר ד • האבות הן הן המרכבה עו

בעת בחירת אברהם לא נתבע ממנו לעבוד את ה' • ההליכה לארץ חלק מהטובה והברכה • סדר הדברים בהנהגה האלוהית - חסד והטבה בלי תביעת תמורה • שלשה שלבים במערכת היחס - אברהם יצחק ויעקב • משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדרי • אברהם יצחק ויעקב כנגד חסד גבורה תפארת • פסח שבועות סוכות כנגד אברהם יצחק ויעקב • חסד גבורה תפארת - במהלך ימי עולם

מאמר ה • מדרגות גילוי הנבואה לאבות פג

התגלות הנבואה לאברהם אבינו • דרגת התגלות הנבואה ליצחק אבינו • דרגות גילוי הנבואה אצל יעקב אבינו • אופני הגילוי האלוהי לאחר האבות • נבואה בדרגה של 'דיבור' • נבואה בחינת 'דיבור' אצל אברהם ויעקב • בפרקים שנאמר 'דיבר אתו' מצינו שהצדיקים מרכבתו של מקום • ההבדל בין הדיבור אצל אברהם לדיבור אצל יעקב • דרגת הנבואה של משה רבינו ע"ה

מאמר ו • אברהם קראו להקב"ה אדון פח

שינון תמידי של היסודות • ההכרה בהיות ה' - 'אדון הכל' • להביא את הדברים לידי הכרה מוחשית • ההכרה המוחשית מפתח לכל מדרגות העבודה • מלכות ה' - הכרה וציות • שני חלקי מלכות ה' מאז תחילת הבריאה • חטא עץ הדעת - פגם בשני העניינים • עבודת האבות תיקון שני חלקי מלכות ה' בעולם

מאמר ז • תפילות אבות תיקנום צב

טעמי חובת התפלה שלש פעמים בכל יום • תפילות אבות תיקנום - על פי שרשי עבודת כל אחד מהאבות • אברהם מצד היות ה' בורא העולם • עבודת יצחק הכרת הנהגת ה' בפעולות האדם • יעקב - קיום ושמירה • אברהם קראו ה', יצחק קראו שדה, יעקב קראו בית • כנגד תמידן תיקנום • ערב ובוקר וצהריים • זימנין תלתא ביומא • גם מצד הפסוק בדניאל מתחייב שיהיו התפלות בזמנים נפרדים • סיכום גורי חובת התפילה שלש פעמים ביום • סדר התפילות לפי כל אחד מהטעמים • תפילת ערבית רשות

מאמר ח • ברית בין הבתרים - תחילת הלילה קא

מאורעות יסוד עם ישראל בלילה • ייסוד עם ישראל ראשית והתחלת הדרך לפני השלימות •

בן מלך על התורה

מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים • וכאור בוקר יזרח שמש לימות המשיח • ניסי יציאת מצרים - בחינת לילה • בפנימיות - עומק הגלות בחינת בוקר • שלשה חלקי הלילה - ברית בין הבתרים, יציאת מצרים, נס פורים

מאמר ט • ברית מילה - התהלך לפני והיה תמים קז

כפילות הבריתות - ברית בין הבתרים וברית מילה • ברית בין הבתרים - הטבה וברכה לאברהם • תחילת עניינו של אברהם - ברכות ארציות טבעיות • הברכות לאברהם עבור עשיית צדקה ומשפט • בברית בין הבתרים לא נדרש תנאי של עבדות • ברית המילה - להיות לך לאלוקים • התהלך לפני והיה תמים - תפקיד של כהונה והקדשת עצם החיים להשי"ת • הבטחת הארץ מצד בחינת ברית מילה • ברית המילה - רק לאחר שנמצא לבבו נאמן

מאמר י • אלוקי העולם ואלוקי ישראל קיג

עבודת עם ישראל כנציגי העולם וכעם ה' המיוחד • עבודת אברהם לפני ברית מילה - מצד אלוקי העולם • ברית מילה - יצירת המציאות של אלוקי ישראל • ההבטחות בברית מילה באופי של עם ה' • ארץ ישראל כמבחר הארצות וכארץ ה' • שלימות דרגת 'נציגי העולם' בימות המשיח • שלימות דביקות ישראל עם השי"ת - העולם הבא • המועדים - אלוקי ישראל, חג הסוכות - אלוקי ישראל ונציגי העולם

מאמר יא • שני דינים בברית מילה - הטפת דם וכריתת הערלה קיט

הטפת דם ברית מעיקרי מצוות מילה • כריתת הערלה לעשות אות על המילה • וצאצאיו חתם באות ברית קודש • בגדרי הטפת דם ברית • הערלה פגם וחרפה • גדר נוסף במצוות מילה להסיר הערלה • הטפת הדם ביטוי להתמסרות לה' • העקידה ניסיון על קיום ברית המילה • הסרת הערלה ביטוי לסילוק הזרע הפסול • ההבטחות מאת ה' תלויות בקיום הברית

מאמר יב • והקימותי את בריתי - להיות לך לאלוקים קכה

חובת הברית קדמה למעמד הר סיני • חובת קיום הברית בקבלת התורה • ברית מילה - ברית אירוסין, יציאת מצרים ומעמד הר סיני • נישואין • ברית האבות מחייבת את ברית הר סיני • ברית מילה וברית הר סיני ברית נמשכת • ברית מילה - הנהגת א-ל ש-ק-י - בחינת מתנות וסבלונות • יציאת מצרים הנהגת שם הוי"ה - בחינת הכנסה לביתו • ה'גרות' של מתן תורה - גמר גרות

מאמר יג • אשר קידש ידיד מבטן קל

ברית מילה - קידש ידיד מבטן - ידידות שארנו • ברית ידידות ואהבה בין הקב"ה לישראל • הקשר בין בורא העולם לבני אנוש חידה סתומה וסוד נשגב • ברית המילה - ידידות ואהבה • ההודאה בברכת המזון על בריתך שחתמת בבשרנו • ברכת להכניסו וברכת אשר קדש ידיד - שני צדדי כריתת הברית • ביאור ברכת אשר קדש ידיד

מאמר יד • בגדר קנין האבות בארץ ישראל קלה

הבטחת הארץ לאבות 'לך ולזרעך' • נתינה גמורה התקיימה ביוצאי מצרים • בדברי חז"ל 'ירושה היא להם מאבותיהם' • כדי שתהא נוחה ליכבש • בגמרא מבואר שליוצאי מצרים נתחלקה הארץ • מהלך הסוגיא בדיון האשרות של הכנענים • אחר שנתנה לשום ירושה חזר ונתנה לשום מתנה • עד שלא נכנסו למפרע ירשו • גדר 'מכאן ולהבא למפרע' • מכאן ולהבא למפרע במיאון • לך ולזרעך - מכאן ולהבא למפרע • יוצאי מצרים זכו בקנין הגוף ולא בקנין פירות • שלשה שלבים בקנין הארץ • ירושה להם מאבותיהם - מתפרש בשני אופנים

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת וירא

יח, א וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל כחום היום. קמז	יח, יט ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'. קסב
יח, א וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל כחום היום. קמח	יח, כג-כה ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, וגו'. חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט. קסג
יח, ב-ג וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך. קמח	יח, כג-כה ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה. חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט. קסד
יח, ד ויקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ. קנ	יח, כג-לג ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה וגו'. ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם וגו' ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה. קסה
יח, ו וימחר אברהם האוהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סלת לושי ועשי עוגות. קנ	יח, כג-לג ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה, וגו'. ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם, ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל אדני ואנכי עפר ואפר, אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר ויאמר לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה, ויוסף עוד לדבר אליו ויאמר אולי ימצאון שם ארבעים ויאמר לא אעשה בעבור הארבעים, ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אולי ימצאון שם שלשים ויאמר לא אעשה אם אמצא שם שלשים, ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל אדני אולי ימצאון שם עשרים ויאמר לא אשחית בעבור העשרים, ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה. קסו
יח, ח ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו. קנא	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, ט-י ויאמרו אליו איה שרה אשרתך ויאמר הנה באהל. ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשרתך ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו. קנא	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, ט ויאמרו אליו איה שרה אשרתך ויאמר הנה באהל. קנב	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, ט-י ויאמרו אליו איה שרה אשרתך ויאמר הנה באהל. ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשרתך ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו. קנג	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, י ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשרתך. קנד	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יב ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן. קנו	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יב-טו ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן, ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקת שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי, היפלא מה' דבר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן, ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לא כי צחקת. קנו	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, טז ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום ואברהם הולך עמם לשלחם. קנז	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יז-יט וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו. קנז	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יז-יט וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתי למען אשר יצוה וגו'. קנט	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יח-יט ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'. קס	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט
יח, יט כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. קסא	יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר. קסט

בן מלך על התורה

ולניני ולנכדי, כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרת בה..... קפב

כא, כז-כח ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך ויכרתו שניהם ברית. ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדהן..... קפג

כא, לג ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם..... קפג

כב, א ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני..... קפד

כב, א ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני..... קפה

כב, ב קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה..... קפו

כב, ב והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך..... קפז

כב, ב ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק..... קפח

כב, ב והעלהו שם לעולה..... קפט

כב, ב ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך..... קצ

כב, ז-ח ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי, ויאמר הנני בני, ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה. ויאמר אברהם אלוקים יראה לו השה לעולה בני, וילכו שניהם יחדיו..... קצא

כב, ו-י ויקח אברהם את עצי העולה וישם על יצחק בנו, ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחדיו. ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה..... קצב

כב, ט ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלוקים ויבן שם אברהם את המזבח ויערוך את העצים ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים..... קצב

כב, י וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו..... קצג

כב, י וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו..... קצג

כב, יג וישא אברהם את עינו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו..... קצד

כב, יג וישא אברהם את עינו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו..... קצד

כב, יג והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו..... קצה

כב, יד ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה..... קצו

כב, יד ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה..... קצו

כב, יא-טז ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני. ויאמר אל תשלח ידך

הכזר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה..... קעא

יט, יז-כו ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחריך ואל תעמוד בכל הכזר ההרהר המלט פן תספה וגו' ותבט אשתו מאחריה ותהי נציב מלח..... קעב

יט, כו ותבט אשתו מאחריה ותהי נציב מלח..... קעג

יט, כז-כח וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הכזר וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן..... קעג

יט, כט ויהי בשחת אלוקים את ערי הכזר ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט..... קעד

כ, ב ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה..... קעה

כ, ג גם אנכי ידעתי כי בתם לבכך עשית זאת, ואחשוך גם אנכי אותך מחטו לי, על כן לא נתתיך לנגוע אליה..... קעה

כ, יב וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה..... קעו

כ, יז-יח ויתפלל אברהם אל האלוקים וירפא אלוקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו. כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם..... קעו

כא, א וה' פקד את שרה כאשר אמר, ויעש ה' לשרה כאשר דיבר..... קעז

כא, ט ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק..... קעז

כא, ט-יב ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק..... קעז

כא, יא-יב וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע..... קעח

כא, יא-יב וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע..... קעח

כא, יב ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע..... קעט

כא, טז-יז ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך. וישמע אלוקים את קול הנער ויקרא מלאך אלוקים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם..... קפא

כא, כב-כג ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך ופיכול שר צבאו אל אברהם לאמר אלוקים עמך בכל אשר אתה עושה. ועתה השבעה לי באלוקים הנה אם תשקור לי

אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה וגו' וירא והנה איל וגו' ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו וגו'. ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים. ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך... קצו

כב, טז-יח ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי..... קצו

מאמרים - פרשת וירא

מאמר א • סעודת אברהם עם המלאכים - כורתי בריתי עלי זבח.....רא

סעודת המלאכים - סעודה על הברית עם ה' • הסעודה כסעודת ברית מילה • קרבן פסח - סעודה על הברית עם ה' • סעודת אירוסין בבית הכלה, סעודת נישואין בבית החתן • מאכלי הסעודה בבחינת קרבנות

מאמר ב • זה היה עוון סדום - יד עני ואביון לא החזיקה.....רה

עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה' • הכל בצדק ובמשפט • הקב"ה מזכה את העשירים במצוות צדקה • שיטת השוויון • העשיר צריך לתת לצדקה למרות שהנכסים שלו במשפט • כשלון השקפת שיטת השוויון • השיטה הנגדית – העדר חמלה וצדקה • שיטת סדום ועמורה • שני השיטות הקיצוניות מתכחשות לאמונה והליכה בדרכי ה' • מבנה העולם המתוקן שהעשירים תומכים בעניים מרצונם • כל מבנה העולם מבוסס על נתינה וקבלה • כנגד מידות 'חסד' ו'גבורה' ו'תפארת'

מאמר ג • עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו.....ריב

מטרת הנסיונות בעבודת ה' • נסיונות - הזדמנות לבטא נאמנותו לה' ולרכוש קנייני קודש • עמידה בנסיון מרומם את האדם • הרבה דרגות בנסיונות והצדיק עומד בכולם • מלכתחילה אסור להביא עצמו לידי נסיון • מצב הנסיון אינו מוכיח על שפלות • נסיונות הנובעים מכוחות נפש חיוביים שצריך להפנותם לאפיק הנכון • על ידי עמידה בנסיון ובקושי נעשים דברים ומאוחזים בתורה

מאמר ד • עקידת יצחק - העקידה מימושה של ברית המילה.....ריז

עקידת יצחק לשם נסיון • על ידי העמידה בניסיון ניתן קיום להבטחת ה' בברית המילה • זכור ברית אברהם ועקידת יצחק • עקידת יצחק וסילוק ישמעאל שני חלקים בקיום ברית המילה • אחר הדברים האלה - סילוק ישמעאל והצלחת אברהם

מאמר ה • עקידת יצחק – בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך.....רכא

איך יתכן ציווי ונבואה על שחיטת יצחק • נכון הדבר למסור את הבן החביב ולהקריבו לעולה לה' • אל תשלח ידך אל הנער - שרצון ה' שהאדם יחיה ולא יישחט • אברהם לא השיג השגה מוטעית אלא נחסר ממנו ידיעה • מבחן בעבודת הלב האם אנו נכונים לדרגה של עקידת יצחק • ובכל נפשך - כנגד יצחק • רצון אברהם לעשות בו מום • האיל תחת בנו – ביטוי לקיום מצוות והעלהו לעולה • נתינת הבן לה' לכהונה ונבואה

מאמר ו • כי אתה אבינו.....רכו

על ידי העקידה נעשינו של ה' • יצחק - כי אתה אבינו • הא קריבית נפשי קמך

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת חיי שרה

כד, לד-לו ויאמר עבד אברהם אנכי. וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב וגו' ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה ויתן לו את כל אשר לו. רמז.....

כד, לו-לח וישביעני אדוני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בארצו. אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני. רמז.....

כד, לט-מא ואומר אל אדוני אֵלִי לא תלך האשה אחרי. ויאמר אלי, ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך והצליח דרכך ולקחת אשה לבני משפחתי ומבית אבי. אז תנקה מאלתי, כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי. רמז.....

כד, לט ואומר אל אדוני אֵלִי לא תלך האשה אחרי. רמז.....

כד, לט-מא ואומר אל אדוני אֵלִי לא תלך האשה אחרי וכו'. אז תנקה מאלתי, כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי. רמז.....

כד, מב-מה ואבוא היום אל העין ואומר ה' אלוקי אדוני אברהם אם ישך נא מצליח דרכי אשר אנכי הולך עליה וגו'. אני טרם אכלה לדבר אל לבי והנה רבקה יוצאת וגו'. רנ.....

כד, נ-נה ויען לכן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב. הנה רבקה לפניך קח ולך... ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ימים או עשור אחר תלך. רנ.....

כד, נא-נב הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לכן אדוניך כאשר דיבר ה'. ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה'. רנב.....

כד, נג ויצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה. רנג.....

כד, נה-נו ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ימים או עשור אחר תלך. ויאמר אליהם אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי שלחוני ואלכה לאדוני. ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה. רנג.....

כד, סג ויצא יצחק לשווח בשדה לפנות ערב וישא עיניו וירא והנה גמלים באים. רנד.....

כד, סז ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאבה וינחם יצחק אחרי אמו. רנו.....

כה, א-ד ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה... כל אלה בני קטורה. רנז.....

כה, ז-יז ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים. - ואלה שני חיי ישמעאל מאת שנה ושלושים שנה ושבע שנים ויגוע וימת ויאסף אל עמיו. רנט.....

כה, יח וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים בואכה אשורה על פני כל אחיו נפל. רנט.....

כג, א ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה..... רלא.....

כג, ב ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען... רלב.....

כג, ב ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען, ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה. רלג.....

כג, ב ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה. רלד.....

כג, ד גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני. רלד.....

כג, ה-ט ויענו בני חת את אברהם לאמר לו. שמענו אדוני נשיא אלוקים אתה בתוכנו במבחר קברינו קבור את מתך איש ממנו את קבור לא יכלה ממך מקבור מתך. ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת. וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם לקבור את מתי מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר. ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר. רלה.....

כג, יג וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה את מתי שמה. רלז.....

כג, יז-כ ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב. לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו. ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא הוא חברון בארץ כנען. ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת. רלח.....

כד, א ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל... רמ.....

כד, ד כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק. רמ.....

כד, ו ויאמר אליו אברהם השמר לך פן תשיב את בני שמה. רמא.....

כד, יב ויאמר, ה' אלוקי אדוני אברהם, הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם. רמג.....

כד, יג-יד הנה אנכי נצב על עין המים ובנות אנשי העיר יוצאות לשאוב מים. והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, אותה הוכחת לעבדך ליצחק, ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני. רמד.....

כד, כ-כב ותמהר ותער כדה וגו' ותשאב לכל גמליו. והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא. ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב וגו'. רמד.....

כד, כב ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו, ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם. רמה.....

כד, לג ויושם לפניו לאכול. רמה.....

מאמרים - פרשת חיי שרה

מאמר א • מיתת שרה רסג

שני ההבטחות ללידת יצחק • ההבטחה לאברהם מצד הברית עם ה' ולשרה מצד עצמה • משמעות הצחק של שרה • חיי שרה עד זמן נישואי יצחק • נישואי יצחק רק אחר העקידה • מיתת שרה בעקבות המצב שאחר העקידה • לשרה אין חלק ביצחק שאחר העקידה

מאמר ב • שלשה בחינות בארץ ישראל רסח

שלשה מקומות שאין אומות העולם יכולים להונות את ישראל • ארץ ישראל - ארץ האבות • ארץ נחלת העם • ארץ ה' • שלושת החלקים בעת יציאת מצרים

מאמר ג • זיווגם של האבות רעא

האבות הקימו את ביתם באיחור • הקמת הבית והולדת הצאצאים בעת השלימות • יצחק נולד לאברהם לאחר ברית המילה • יצחק נשא את רבקה רק לאחר העקידה • יעקב נשא אשה לאחר הגילוי מאת ה'

מאמר ד • אנכי בדרך נחני ה' רעד

מיסודות דרכי האבות מידת הבטחון • לחיות בקביעות עם מבט האמת של השגחת והנהגת ה' • הכרה בהנהגתו יתברך - נתינת ביטוי למלכותו • העונג והרוממות בהשקפת הבטחון • עיקר מעלת הבוטח בעת ההצלחה • גם מה שיש לו מכבר הוא רק מאת ה' הנותן לו כל רגע • ההשקפה הנכונה מביאה את האדם להכיר בטובה ולשאת עיניים לה' על העתיד • סגנונו של דוד המלך לראות בכל את יד השי"ת

מאמר ה • אברהם קראו הר יצחק קראו שדה יעקב קראו בית רעט

ג' הבחינות בעבודת האבות - הר, שדה, בית • סגנון ההבטחה והשמירה אצל האבות היה הולך ומתעלה • גילוי הנפלאות היה הולך ופוחת מדור לדור • הר, שדה, בית' אצל כל אדם • שלשה תקופות בחיי עם ישראל כנגד שלשת האבות • דווקא בימי הגלות מתעצם תוקף הדביקות

מאמר ו • הר, שדה, בית - בידיעת ועבודת ה' רפד

גוונים בהתבוננות במעשי ה' בעולם • הר' - הכרת ה' על ידי התבוננות בבריאה • שדה' - הכרת ה' בהצלחת מעשי האדם לעשות חיל • בחינת 'בית' - שמירה והשגחה • שחרית מנחה וערבית כנגד שלשת בחינות אלו

מאמר ז • הר, שדה, בית - נתינת ארץ ישראל לכל שלושת האבות רפז

הטעם שחזר ה' ונתן את הארץ לכל אחד מהאבות • אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק ויעמידה ליעקב חלק • לישראל ברית עולם • הלשונות בעת הבטחת הארץ אופנים של קנין • הר שדה בית - דרגות בנתינת הארץ לאבות

ביאורים על סדר הפסוקים - פרשת תולדות

זה לי בכורה. ויאמר יעקב השבעה לי כיום, וישבע לו וימכור את בכורתו ליעקב. ויעקב נתן לעשיו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשיו את הבכורה. ... שיד

כו, א ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם. שיד

כו, ב-ד וירא אליו ה' ויאמר וגו'. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך. שטו

כו, ב-ד וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה וגו' כי לך ולזרעך אתן כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ. שטז

כו, ב-ד וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכן בארץ אשר אומר אליך. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ. שיז

כו, ז-יא וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחותי הוא כי ירא לאמר אשתי פן יהרגוני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה הוא וגו'. ויאמר אבימלך מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם. ויצו אבימלך את כל העם לאמר הנוגע באיש הזה ובאשתו מות יומת. שיש

כו, יב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'. שכ

כו, יב וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'. שכ

כו, יב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'. שכא

כו, יח-כב וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו. ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים וגו'. ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ. שכא

כו, א ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני. שכב

כו, א ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני. שכג

כו, א ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני. שכד

כו, ג-ד ועתה שא נא כלך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד. ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואוכלה בעבור תברכך נפשי בטרם אמות. שכה

כו, ט לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים. שכו

כו, ט לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים. שכו

כו, יט ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשיו בכורך עשיתי כאשר דברת אלי קום נא שבה ואכלה מצידי בעבור

כה, יט ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. רצג

כה, יט ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק. רצג

כה, כא ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא ויעתר לו ה' ויתהר רבקה אשתו. רצד

כה, כא ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה הוא ויעתר לו ה' ויתהר רבקה אשתו. רצו

כה, כב-כג ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ה'. ויאמר ה' לה, שני גויים בבטן ושני לאומים ממעיין יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר. רצז

כה, כג ויאמר ה' לה, שני גויים בבטן ושני לאומים ממעיין יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר. רצח

כה, כג ויאמר ה' לה, שני גויים בבטן, ושני לאומים ממעיין יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר. רצט

כה, כג ורב יעבוד צעיר. ש

כה, כד וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה. שא

כה, כה ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער ויקראו שמו עשיו. שב

כה, כו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשיו ויקרא שמו יעקב ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם. שב

כה, כז ויגדלו הנערים ויהי עשיו איש יודע ציד, איש שדה, ויעקב איש תם, וישב אהלים. שג

כה, כז ויעקב איש תם, ישב אהלים. שד

כה, כז ויעקב איש תם. שה

כה, כח ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב. שה

כה, כח ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב. שז

כה, כח ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב. שז

כה, כח כי ציד בפיו. שח

כה, כט ויזד יעקב נזיד ויבוא עשיו מן השדה והוא עייף. . שט

כה, כט-ל ויזד יעקב נזיד ויבוא עשיו מן השדה והוא עייף. ויאמר עשיו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עייף אנכי על כן קרא שמו אדום. שט

כה, ל ויאמר עשיו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עייף אנכי על כן קרא שמו אדום. שיא

כה, לא ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי. שיב

כה, לב ויאמר עשיו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה. שיג

כה, לב-לד ויאמר עשיו הנה אנכי הולך למות ולמה

והנה עתה לקח ברכתי..... שלז

כז, לז-מ ויען יצחק ויאמר לעשיו הן גביר שמתי לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, ודגן ותירוש סמכתי, ולכה אפוא מה אעשה בני. ויאמר עשיו אל אביו הברכה אחת הוא לך אבי, ברכני גם אני אבי, וישא עשיו קולו ויבך. ויען יצחק אביו ויאמר אליו, הנה משמני הארץ יהיה מושבך, ומטל השמים מעל. ועל חרבך תחיה, ואת אחיך תעבוד, והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך. שלח

כז, לט ויען יצחק אביו ויאמר אליו, הנה משמני הארץ יהיה מושבך, ומטל השמים מעל. שלט

כז, מא וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו, ויאמר עשיו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי. שלט

כז, מז ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים..... שמ

כז, א-ד ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען וגו' וא-ל שד-י יברך אותך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים. ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן אלוקים לאברהם..... שמ

כח, ה וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשיו. שמב

תברכני נפשך..... שכח

כז, יט ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשיו בכורך..... של

כז, כב-כג ויגש יעקב אל יצחק אביו וימושהו ויאמר הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו. ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשיו אחיו שעירות ויברכהו..... של

כז, כה ויאמר הגישה לי ואוכלה מציד בני למען תברכך נפשי ויגש לו ויאכל ויבא לו יין וישת. שלא

כז, כז וירח את ריח בגדיו ויברכהו, ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. שלא

כז, כז וירח את ריח בגדיו ויברכהו ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. שלב

כז, כח-כט ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחריך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכך ברוך..... שלד

כז, כח-כט ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחריך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכך ברוך..... שלה

כז, כט הוי גביר לאחריך, וישתחוו לך בני אמך..... שלו

כז, לה-לו ויאמר בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכורתי לקח

מאמרים - פרשת תולדות

מאמר א • אלה תולדות - משמעות 'אלה תולדות' בתורה שמה

'אלה תולדות' כמפתח לסדר פרקי התורה • מניין 'אלה תולדות' שבתורה • תולדות יצחק ויעקב באמצע מאורעות חייהם • 'תולדות' רק אחרי שלב היצירה והבניין • הטעם שאין נמנה תולדות אברהם • 'תולדות' - רק מה שנעשה על ידי יוזמת האדם • כל מאורעות אברהם אבינו מתוך השלכת עצמו על ה' • כל המשך התורה - תולדות יעקב ומשה ואהרן • זה ספר תולדות אדם

מאמר ב • המערכה הגדולה והנצחית - ולאום מלאום יאמץ שוא

שורש המערכה - ולאום מלאום יאמץ • רק עשיו נלחם מלחמה חרמה ביעקב • בבטן עקב את אחיו • המערכה על ברכותיו של יצחק • מי יגבר באחיו • ועברתו שמרה נצח • דמעותיו של עשו הרשע • פיוסו של יעקב מול עשו • שורש המערכה בזכויותיו הרוחניות של עם ישראל • כשקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות אין הידים ידי עשו • שורש המלחמה התמידית - הקטרוג על זכותו של יעקב • עשו בא להילחם כאשר יעקב עולה לגדולה • המערכה הראשונה בשובו מפדן ארם - על ההצלחה הארצית • מערכת עמלק במדבר - על הרומומות הרוחנית • המערכה בימי המן - על דתיהם של ישראל • המלחמה בדור האחרון - על עצם מציאותם ואופיים של ישראל

מאמר ג • 'זדון לבך השיאך' שסא

יסוד שחיתותו של עשו הרשע - הגאווה והשחצנות • איש יודע ציד • ידי עשו - כוחי ועוצם ידי • חטא עץ הדעת • והייתם כאלוקים • תכונת עשיו • התמכרות לתאוות גשמיות • המן עשה עצמו עבודה זרה • תכונת העשייה קשורה בתאוות השלטון • מחמת גאוותו הפסיד עשיו את חלקו במשפחת אברהם • כי יד על כס י-ה • מלחמת עמלק על ידי מלך ישראל • שאיפת העצמאות באופן המתוקן - צלם אלוקים

מאמר ד • ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי שע

ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי • שחיתותו של עשיו • בפנימיות • ראשית גויים עמלק - ואחריתו עדי אובד • מעלת יעקב בפנימיותו • יעקב ועשו פנימיות מול חיצוניות • איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו • ישראל קדושים בפנימיותם • ישראל בתחילת דרכם - ויפתוהו בפיהם • בסופו של דבר החיצוניות משפיעה על הפנימיות • בישראל הרצון הפנימי באמת לטוב • שלשה רבדים ברצון האדם • הויכוח בין יצחק לרבקה אם ראוי לקרב את עשיו • גילוי פרצופו של עמלק במלחמה הנוראה • עתיד עשו הרשע להתעטף בטליתו ולישב עם הצדיקים • הנקודה שבלב מזדככת והולכת בימי הגלות

מאמר ה • 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו' שפא

הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו • סברת יצחק להעדיף את עשיו מצד היותו מוצלח בעולם המעשה • מחשבתו של יצחק שעשיו יהיה המלך ויעקב יתברך מטובו • עשיו הוא שדחה את עצמו ממשפחת אברהם • שני חלקי חשיבות האדם - צלם הפנים והידיים • עשיו - 'ידיים', יעקב - 'צלם' • מריבים בנחלת שתי עולמות • לעתיד לבוא יבטל עניין ה'ידיים' • יעקב יש לו חלק גם במעלת 'ידיים' • במכירת הבכורה יעקב הכין את מזונו של עשיו • תכונות עשו משמשים אצל יעקב בצד הטוב • מי אפוא הצד ציד • ויגע בכף ירך יעקב - תמכין דאורייתא • יעקב זכה בלאה מצד חלקו של עשו • רחל כנגד 'יעקב' - לאה כנגד 'ישראל' • הקבורה במערת המכפלה מצד בחינת חלקו של עשו • יעקב זכה לתושבע"פ מכח 'חלקו של עשיו'

מאמר ו • 'הכי קרא שמו יעקב' שצד

עם ישראל התפתח בדרכים רצופי מכשולים ודברים תמוהים • מציאות עם ישראל - יצירה מאת ה' • הבדלים בין דרכי ההנהגה עם שלושת האבות • דרכי ההנהגה וההשגחה עם אברהם • ההנהגה הנפלאה עם יצחק אבינו • ההנהגה עם יעקב חיי קשיים וסכנות • מי שיאמר לעולמו די יאמר לצרותי די • יעקב בחירי שבאבות • גילוי כח ההתגברות • בירור בתוך בירור • ייחודו של יעקב - קושי הבירור האחרון והמושלם • יעקב אבינו - צלם האלוקים • מעלות עצמיות • תורה שבעל פה מתוך עמל עצמי של האדם • משה רבינו - עמוד תורה שבכתב, רבי עקיבא - עמוד תורה שבע"פ • משה הוסיף יום אחד מדעתו - וזכה לדרגה יותר רמה בתורה • הגלות בעומק - סיבה לגאולה השלימה

פרשת לך לך

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת לך לך ביאורים על סדר הפסוקים

וביארנו שם משמעות הדבר, שכל הדורות שמאדם ועד נח נחשב הכל 'תולדות אדם', שהם תוצאה והמשך טבעי ממציאות חייו של אדם הראשון, וכמו"כ כל האישים החשובים הנזכרים, כל מה שאירע בתקופתם והדורות שאחריהם הכל נחשב כתולדותיהם.

ומעתה ייפלא מאד שבין כל האישים הנכבדים הללו ראשי הדורות, לא נמנה אברהם אבינו - 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד, טו, עיין ב"ר יד, ו), והרי הוא היסוד שהכל התחיל ממנו, 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו' (ישעיה נא, ב), והרי זו פליאה רבה מדוע דווקא אצלו אין התורה מקדימה למאורעות תקופתו 'אלה תולדות', ולכאורה היה מתאים ביותר לפתוח פרשה זו ב-'אלה תולדות אברהם'.

וברמב"ן ריש פרשת תולדות (כה, יט) עמד בזה, וכתב שאכן - 'היה ראוי שיתחיל באברהם ויאמר 'אלה תולדות אברהם', אבל לא רצה לעשות כן שלא ימנה

יב, א ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך.

יש לעיין מדוע לא פתחה התורה פרשה זו ב'אלה תולדות אברהם', כפי שפתחה בשאר חיי האישים הנכבדים. וכבר ביארנו במקו"א (לעיל ב, ד) שכל המאורעות וסדר הדורות מבראשית, כתובים בתורה בסדר של 'תולדות', פרקי חיים של הדור, כל פרטי המעשים שהיו בתקופה זו, עד שמתחיל סיפור 'תולדות' הדור הבא.

ובראשונה התחילה התורה ב'תולדות השמים והארץ' (ב, ד) ואחר כך תולדות כל האישים החשובים - 'תולדות אדם' (ה, א). 'תולדות נח' (ו, ט). 'תולדות בני נח' (י, א). 'תולדות שם' (יא, י). 'תולדות תרח' (יא, כז). 'תולדות ישמעאל בן אברהם' (כה, יב). 'תולדות יצחק בן אברהם' (כה, יט). וכו'. ונתבארו בעז"ה כל אחד במקומו [ובהרחבה בפרשת תולדות חלק המאמרים (מאמר א) עיי"ש].

ומטעם זה לא כתבה תורה 'אלה תולדות אברהם', משום שכל המאורעות שהיו עם אברהם אבינו לא היו 'תולדות' שהשתלשלו ממציאותו, אלא כולם הם סיפור עצם התהוות דמותו ואישיותו של אברהם. כי המאורעות והניסיונות שעברו עליו היו שלבים בעליית אברהם במדרגות השלימות, עד שהגיע לדרגה שבחר בו ה' וכתר עמו ברית והיה לאב הראשון של העם הנבחר.

*

ובדרך נוספת יש לבאר [בדומה להאמור], שגדר זה של 'תולדות' שייך לגבי מאורעות שאותו אדם הוא שיזם ועשה אותם, ועל כן הם נחשבים כ'תולדותיו'. מה שאין כן הדברים שאירעו לו שלא ביזמתו הם תולדות מי שיזם אותם, ולכן נאמר ביצחק 'אלה תולדות יצחק', רק לאחר פרשת עקידתו וזיווגו, כי כל המעשים עד אז היו מעשי אברהם, ורק מלידת הבנים יעקב ועשו ואילך הם 'תולדות יצחק'. וכן 'אלה תולדות יעקב' נאמר רק אחרי חזרתו לארץ מפדן ארם. והיינו משום שהמעשים שעד כה נכללים ב'תולדות יצחק', כיוון שכל מה שעשה יעקב אבינו בהליכתו לחרן ולידת בניו היה בהוראת אביו אשר שלח אותו פדנה ארם.

ובזה מיושב באופן נפלא הטעם שאין נזכר בתורה 'תולדות אברהם', כי אחד ומיוחד היה אברהם, שמתחילת עניינו אמר אליו ה' 'לך מארצך וכו' אל הארץ אשר אראך', 'ואעשך לגוי גדול ואברכך וכו'. והוא שמע בקולו ומני אז ה' ברכו והנהיג אותו על כל צעד ושעל, והוא כעבד נאמן ציית והלך אחריו. וכשם שיצחק עד לידת בניו, וכן יעקב עד מעשה יוסף אין מעשיהם נחשבים כמעשי

ישמעאל ובני קטורה, ולכך פתח ב'אלה תולדות יצחק', וחזר והשלים 'אברהם הוליד את יצחק', לומר כי הוא לבדו תולדותיו, וכאילו לא הוליד אחר יחשב, כמו שנאמר לו (לעיל כא יב) כי ביצחק יקרא לך זרע'.

והנראה בזה, כי 'תולדות' של כל דבר היינו מעשים ומאורעות שאירעו לו, שזה נקרא 'תולדותיו' כלומר שאחר שאותו דבר קיים, אירעו לו קורות ומאורעות ש'נולדו' ממנו, אולם עצם התהוות הדבר אינו נחשב 'תולדותיו', כי הוא עצם מציאותו וקיומו, ולא 'תולדה' שהשתלשלה ממנה. וכמו שמצינו בסיפור מעשי בראשית, שלאחר סיפור התהוות הבריאיה פתחה התורה 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', כלומר שעד עתה לא היה סיפור 'תולדות' שמים וארץ, אלא סיפור יצירת שמים וארץ עצמם, ורק אחר כך מתחיל 'תולדות שמים וארץ'.

ובזה מבואר גם מה שלא נכתב 'אלה תולדות יצחק', לפני סיפור העקידה וזיווגו של יצחק, רק לאחר מכן, לקראת לידת הבנים יעקב ועשו. וכן 'אלה תולדות יעקב' כתבה תורה בפרשת וישב בו מבוארים מאורעות יוסף ואחיו, אף שכבר עברו עליו מאורעות עצומים, נטילת הברכות ובריתו לחרן ולידת הבנים ועוד מאורעות רבים, ובכל זאת מציינת התורה 'אלה תולדות יעקב' רק בשלב מאוחר זה בחייו. והיינו משום שהמעשים שעד אותו שלב אינם 'תולדותיהם' של יצחק ויעקב, אלא סיפורם העצמי, על התהוותם ובניין אישיותם.

אשה, אבל סיפור חייו העצמי של אברהם החל לאחר לקיחת שרי כאשר אמר לו ה' לך לך.

הנה כי כן, תולדות אברהם הראויים להיזכר כתקופה חדשה בתולדות העולם - והיינו תולדות עם ישראל - אינם מתחילים בלידתו כבן תרח, אלא מאז דיבר אליו ה' - ויאמר ה' אל אברם.

ומעתה באמת היה ראוי להיכתב כאן 'אלה תולדות אברהם', אך במקום זאת נאמר 'ויאמר ה' אל אברם לך לך'. כלומר שכל סיפור חייו הוא רק הליכה אחר ציווי ה'. [ועיין מה שנבאר בזה עוד בריש פרשת תולדות, בפסוק 'אלה תולדות יצחק בן אברהם'].

יב, א ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך.

במדרשי חז"ל מבואר שבטרם דיבר אליו ה' אירעו עוד הרבה מאורעות עם אברהם אבינו, שהיה משוטט בעולם ומבקש לדעת מיהו המנהיג לבירה, 'אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם' (ב"ר לט, א), וכן ששיבר את הצלמים בבית אביו, והשליכו נמרוד לכבשן האש (שם לח, יג).

וצריך טעם למה לא נכתב כל זה בתורה, ובסוף פרשת נח נכתב רק לידתו ולקחת שרה לאשה, והליכתו לחורן שכל זה הוא מסיפור תולדות תרח. אולם כל העובדות

עצמם, אלא נכללים בחיי אבותיהם, אשר כל המאורעות הללו היו פרי פעולתם. כמו כן היה אברהם בכל מעשיו מונהג מאת ה' כגמול עלי אמו, והיו עיניו נשואות אל ה' בבחינת 'הטוב בעיניך עשה'. ולא יזם מעצמו שום דבר.

ובזה נתייחד אברהם, שה' הנהיגו באופן ניסי ומופלא והעניק לו ברכה בלי שהוצרך לעשות דבר, לעומת יצחק ויעקב שהיה להם עבודה רבה ויגיעה עד שזכו לברכת ה' ולכל הצלחתם. (וראה בזה להלן בפסוק 'והיה ברכה').

ואף שבדרך כלל מוטל על האדם להשתדל ולעשות פעולות עבור צרכיו, אמנם אחרי שאמר ה' לאברהם 'לך לך וכו' ואעשך לגוי גדול ואברכך וכו', סמך על הבטחת ה' והשליך עצמו על הנהגתו בבטחון גמור, ושחרר עצמו מכל פעולה והשתדלות.

ואף לא מצינו בתורה שהתפלל על לידת בנים [ורק כאשר נאמר לו 'שכרך הרבה מאד' שאל 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי וגו']. כלומר שבעבור שתקיים הבטחת ה' להיטיב עמו, הוקשה לו כיצד יתקיים הדבר אחר שאין לו בן לירש אותו, אבל מעצמו לא ביקש כלום]. וכן לקיחת הגר ושילוח ישמעאל היה בהוראת שרה שה' הסכים על ידה. ואם כן כל אלו המעשים אינם מתייחסים כ'תולדותיו'. ומשום כך לא נכתב בתורה 'אלה תולדות אברהם', אלא הכל היה מה שה' הנהיג אותו.

והנה תחילת סיפור חייו של אברהם הוא כאן בתחילת פרשת לך לך, אחר שלפני כן הסתיימו 'תולדות תרח' בפסוק 'וימת תרח בחרן' (יא, לב). אמנם תחילת חיי אברהם ולקחת שרי לאשה עדיין נכלל בתולדות תרח, שזה מסיפור חייו של תרח שבנו נשא

אברהם לכל זאת. ופלא הוא, כי הנה בפרשה הקודמת, כשבחר ה' בנח וציווהו על עשיית התיבה להינצל ממי המבול, מקדים הכתוב לציין תחילה מה היתה העילה לבחירתו מבין כל יושבי תבל, ובכרוך עם גזירת - 'אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה... כי נחמתי כי עשיתם' - מוציא הכתוב את נח מן הכלל ואומר - 'ונח מצא חן בעיני ה'', ופותח בתולדות נח - 'איש צדיק תמים היה בדורותיו' (ו, ז-ט). גם כאשר מצוהו ה' לבוא אל התיבה הרי הוא מנמק - 'כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה' (ו, א). ויש להתבונן אפוא, מה נשתנתה בחירת ה' באברהם, אשר הפרשה פותחת בה בלא שום הקדמה, ובטרם השמיענו הכתוב מאומה אודות צדקתו ומעלתו.

ועיין ברמב"ן שתמה על זה 'והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלוקים או צדיק תמים וכו'.

ואמנם בדברי חז"ל מצינו, שקירבת אברהם לה' ונאמנותו אליו, קדמה הרבה לפרשת לך-לך מארצך, כדאיתא בגמרא (נדרים לב.) - 'בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו', ובמדרש (ב"ר לט, א) - 'אמר, תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, ואמר לו אני הוא בעל הבירה'. ויתירה מזה מסופר במדרש אגדה (הובא ברש"י יא, כח) שכיתת את אלילי תרח, והושלך בידי נמרוד לכבשן האש באור כשדים. אולם מעשים אלו לא נתפרשו במקרא, ואם הם היו העילה לבחירתו לא היה לתורה להימנע מלהזכירם, אחר שהם הסיבה

שאירעו לאברהם עצמו לפני אמירת ה' אליו 'לך לך', לא נכתבו בתורה. ואילו מאז אמירת לך לך מסופר בתורה פרטים ופרטי פרטים על חיי אברהם, והתורה מפרטת את המקומות שהלך והשיחות שדיבר וכל מאורעותיו, ואפילו שיחתן של עבדי אבות חזרה התורה וכפלה באריכות גדולה, ומדוע דווקא בסיפור התחלת דרכו של אברהם העלימה התורה ולא כתבה בפירוט את כל המאורעות.

ונראה שאין התורה מאריכה ומפרטת אלא במה שנוגע למעשי האלוקים בעולם, כגון המבואר בפרשיות בראשית ונח אודות הבריאה והמבול והתפתחות האומות והתפלגותם. וכן מפורט בתורה כל מה ששייך למהלך התפתחות 'עם ישראל' בפירוט רב עם כל המאורעות. אך כל זאת דווקא מאז שבחר ה' את אברהם, שמאז נוצר שורש עם ישראל, והוא עניינה של התורה לספר את מהלך יצירתו של עם ישראל, אולם מעשי צדקתו של אברהם כאדם פרטי בטרם בחר בו ה', אינם מסיפור ההיסטוריה של עם ישראל, ורק מאז שאמר לו ה' 'לך-לך', שהוא הזמן של 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים', מאז החלו תולדותיו ומאורעותיו של עם ישראל, ומאז התורה מפרטת ומאריכה בהם

יב, א-ב ויאמר ה' אל אברהם לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראה. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה.

הפרשה פותחת בבחירת ה' באברהם לעשותו לגוי גדול, לברכו ולגדל שמו, אך אין הכתוב מציין על מה ולמה זכה

והדבר צריך ביאור מה טעם יש בדבר, שלכאורה הוא תמוה שיתן לו הקב"ה ריבוי מצוות על ידי חלוקתן ללא צורך, רק כדי להרבות שכר.

ונראה בזה, כי המצוה של 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' היה בה מטרה בפני עצמה, דהיינו עצם הניתוק ממקומו הראשון מבית אביו ומולדתו, שבה יבטא אברהם את התמסרותו לה' וכניסתו למציאות חדשה של סגנון חיים אשר הוא מנותק לגמרי ממהלך חייו שהיה עד עתה, ומעכשיו יתחיל סגנון חיים חדש של קשר עם ה', ומצד זה די לומר לו 'אל הארץ אשר אראך', כי עיקר הכוונה בציווי זה היה שיצא מארץ מולדתו. ואדרבה אין נכון להודיעו את מקום הארץ, כי אז היה משמע שעיקר המטרה היא ללכת אל הארץ ההיא.

אמנם כאשר הראה לו את הארץ, היה מצוה נוספת דהיינו ללכת אליה ולהיות בה, מצד שהיא הארץ שה' בוחר בה עבורו, ויש בה מעלה מצד עצמה.

והיינו מה שאמרו ליתן שכר על כל דיבור ודיבור, כלומר שאם היה מצטווה מלכתחילה ללכת לארץ כנען, אזי אף שהיתה מתקיימת על ידי זה גם המטרה של התנתקות מבית אביו, אולם היו מתקיימים שני הדברים במצוה אחת, ולכן ציווה אותו הקב"ה על כל דבר בפני עצמו, כיון שכן הוא האמת שהוא עניין בפני עצמו, וממילא היה זכאי לשכר על כל דיבור ודיבור, כי כל דיבור הוא מצוה לעצמה.

אולם יש לעיין כיצד נתקיימו שני הדיבורים הללו כל אחד בפני עצמו. ונראה,

הקודמת והמסובבת את מאורע אמירת 'לך לך מארצך'.

והנראה לבאר בזה, כי בעוד שהצלת נח היתה בזכות צדקתו ומעשיו הטובים, בהיותו זכאי יחיד בדור שכולו חייב - הרי שבחירת ה' באברהם, לא באה בתורת שכר וגמול על מפעליו, אלא שביקש הקב"ה לכוון לו עם, ולשם כך תר אחר אדם שיהיה ראוי לכריתת ברית זו, שתעמוד לו ולזרעו עד עולם, ואברהם הוא אשר נמצא מתאים וראוי לכך. אדם אשר מלבד צדקותו ויושר לבבו ונאמנותו לה' - יש בו איתנות רוח, עוז ומסירות עצומה, להנחיל את מורשת האמונה בו יתברך, לעבדו וללכת בדרכיו - לדורות הבאים אחריו.

והנה כשמטיבים עם אדם בתורת שכר וגמול, יש צורך להקדים ולספר את המעשים הטובים שעבורם זכה לנתינת השכר. אך כשבחרים אדם למטרה עתידית בשל היותו מתאים וראוי לה, אין צורך להקדים טעם לדבר, כי הבחירה משמעותה שהוא האדם הנכון והמתאים.

ועיין בעניין זה בהרחבה בחלק המאמרים (מאמר ג 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם').

יב, א ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך.

במדרש - 'אל הארץ אשר אראך, ולמה לא גלה לו מיד כדי לחבבה בעיניו, וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור, ועל כל פסיעה ופסיעה' (ב"ר לט, ט. ושם נה, ז).

לתת לו את הארץ, בלי שום תנאי וללא דרישת תמורה ועבודה לפניו.

לעומת זאת האמור להלן בברית מילה בסוף פרשת לך-לך, שגם שם מבטיחו ה' להיטיב עמו, אולם שם נדרש ממנו כתנאי לכך להיות עבד נאמן לה' - 'התהלך לפני והיה תמים' (להלן יז, א).

וצריך להבין מה פשרה ומשמעותה של הנתינה האלוקית וההטבה המופלגת המובטחת כאן לאברהם ללא כל תביעת תמורה ודרישת עבודה נגדית.

והנראה בכל זה, כי באמת כך היא המידה וזהו סדר הדברים הראוי, שבתחילה משפיע רוב טובה מבלי כל דרישה ותביעה נגדית, ורק לאחר מכן מגיע השלב שנתבע מהאדם לעבוד את ה' תמורת כל הטוב שהנחילו והעניק לו ה'.

וכמו שמצינו בבריאת העולם ואדם הראשון, שתחילה ברא הקב"ה עבור האדם את כל העולם וכל צבאם, וברא לו עזר כנגדו וברכו לכבוש את העולם ולשלוט ולרדות על כל ברואי העולם, ועוד הוסיף ונתנו בגן עדן אשר בו כל עץ טוב למאכל. ורק לאחר מכן נתבע ממנו לקיים מצוות - 'ויצו ה' אלוקים על האדם וכו' (ב, טז).

וכמו כן היה הסדר אצל אברהם, שתחילה היטיב עמו ה' וברכו בכל הברכות, בלי שום תביעה וציווי, [ואמנם אברהם עבד את ה' ובנה מזבחות וקרא בשמו, אבל זה היה מצד עצמו בלי ציווי מאת ה']. ורק לאחר תקופה ארוכה כאשר היה אברהם קרוב למאה שנים, אז תבע ממנו ה' להתמסר

שמעת שיצא אברהם מחרן היה עסוק במצוות 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'. ורק כאשר נפרד לוט מעמו והתנתק לגמרי מבית אביו, והשלים מצוה זו, אזי הגיעה השעה של 'הארץ אשר אראך', ואכן אז הראה לו ה' את הארץ אשר בה יישב. כמו שנאמר - 'זה' אמר אל אברהם אחרי הפירוד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם (להלן יג, יד-טו).

והנה אמרו במדרש שניתן לו שכר 'על כל פסיעה ופסיעה', והדברים צריכים ביאור. ונראה הכוונה בזה כי באותה שעה שהראה לו ה' את הארץ, נאמר לו - 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' (שם יג, יז) והיינו כדי לקנות בה קנין, כמו שיתבאר שם. והנה כאשר האדם הולך ממקום אחד למקום פלוני, אין זה אלא הליכה אחת ומצווה אחת, כיון שכל המטרה היא רק להגיע למקום פלוני. אולם כאשר המטרה היא להלך ולצעוד בכל הארץ לארכה ולרחבה, אזי המצווה מתקיימת בכל פסיעה ופסיעה. והבן.

יב, א-ב ויאמר ה' אל אברהם לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה.

בפסוקים אלו מבטיח הקב"ה לאאע"ה להשפיע עליו רוב ברכה וכל טוב, אך אין כאן כל תביעה לתמורה מצד אברהם שיעבוד את ה', וכן בהמשך הפרשה ב'ברית בין הבתרים' (להלן טו, ט), כורת ה' עמו ברית

לעבודתו, ואמר לו - 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א).

וזה לעולם הסדר בהנהגת ה', וכמו שהיה ביציאת מצרים, שתחילה הוציאם מעבדות לחירות, וקרע להם את הים, ונתן להם את ממונם ברכוש גדול, והלך לפנייהם בעמוד ענן, והוריד להם את המן, ורק לאחר מכן תבע מהם לקבל את בריתו וחובת קיום המצוות עבור זאת - 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי וגו' (שמות יט, ד).

ועיין בכל זה בהרחבה בחלק המאמרים (מאמר ד 'האבות - הן הן המרכבה').

*

ויש לומר דרך נוספת בכללות העניין הנעוצה בהבנת מבנה עם ישראל ותפקידו של היהודי, ויתבאר בארוכה בחלק המאמרים (מאמר ט 'התהלך לפני והיה תמים'). ותמצית העניין הוא שהמהלך של בחירת אברהם התקיים בשני שלבים, שלב ראשון של 'לך לך' ו'ברית בין הבתרים', שבאה עבור הליכת אברהם בדרך ה' 'לעשות צדקה ומשפט', שהוא הדרך הישרה והראויה בארץ, ושלב שני נעלה ונשגב של 'ברית מילה' בו כבר נבחר אברהם למציאות המיוחדת של עם ישראל להיות עם לה', 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'.

והנה כאן בתחילה כל ההבטחות והברכות הם מצד היותו של אברהם המובחר והצדיק שבאנשי העולם, וכפי שנתפרש בפרשת וירא 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (להלן יח, יט). והנהגה זו היא הנהגה

מובחרת בתוך המציאות הארצית, אבל עדיין אין כאן הנהגה של עם המיוחד לעבודת ה'.

ובמקביל לזה גם הברכות כאן אינן הבטחות על טבעיות היוצאות מגדרו וסדרו של עולם, אלא שבתוך העולם יש הנהגה אלוקית להיטיב ולברך את הטובים והצדיקים לזכות בחלק המובחר והטוב שבעולם.

וזה הטעם שלא פירש לו הקב"ה בציווי של 'לך לך' מה שנדרש ממנו לעשות עבור כל ההטבות, כיון שהדרישה הזאת נתבעת מכל אדם והיא נובעת מעצם סדרי העולם, שהאדם ילך בדרכי הבורא יתברך בצדקה ובמשפט.

והיינו גם הטעם במה שלא נכתב נימוק זה של 'למען אשר יצוה וכו' לעשות צדקה ומשפט' כסיבה לכל ההבטחות הטובות, משום שהוא דבר המובן מאליה, שאם ה' מברכו בכל הטוב והצלחה בסדרי העולם, הרי זה משום שהוא מצויין במעשיו הטובים, שהולך בדרכי ה' לעשות צדקה ומשפט, ונצטיין בזה יותר מכל בני העולם, ולכן זה נכון וראוי שהוא ישיג את פיסגת הטוב שבסדר העולם עצמו, ומשום כך אין צורך לפרש זאת כיון שאין בזה דבר ייחודי היוצא מגדרו של עולם. וגם אין דבר זה בא בתורת 'שכר', אלא כן הוא עצם סדרו של עולם, שה' ברא אותו באופן שהצדיקים והטובים יאכלו את טובו ויתענגו על ברכתו.

אולם בברית מילה כבר נדרש ממנו 'התהלך לפני והיה תמים', כלומר לצאת מסדרו של עולם ולהתמסר לתפקיד לעבוד את ה', להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' ותמורת זאת זוכה מידה כנגד מידה לברכה על טבעית

וכן מצינו גם בהיות בני ישראל במצרים, אשר הצלחת העם והתעצמותו הרבה התקיימה על פי הסדר האמור. בראשית דרכם נאמר (שמות א, ז) - 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם'. לאחר מכן התקיימה בהם ברכת הטובה והשפע, כאשר יצאו ממצרים ברכוש גדול - 'וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות... וינצלו את מצרים' (שם יב, לה-לו). ואך לאחר גאולת מצרים וקריעת ים סוף, כשיצא שמעם בכל קצוות תבל, התקיימה בהם ברכת הגבורה והגדולה - 'שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען' (שם טו, יד-טו). וכמו שאמרה רחב למרגלים ששלח יהושע (יהושע ב, יא) - 'ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלוהיכם הוא אלוהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת'.

יב, ב ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך והיה ברכה.

כתב רש"י 'והיה ברכה וכו'... דבר אחר, ואעשך לגוי גדול - זהו שאומרים אלוהי אברהם, ואברכך - זהו שאומרים אלוהי יצחק, ואגדלה שמך - זהו שאומרים אלוהי יעקב. יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר והיה ברכה - בך חותמין ולא בהם'.

מאמר חז"ל זה נראה כחידה, וכי סדר תפילה לימדו הקב"ה, וכיצד מקושר מדרש זה עם פשוטו של מקרא.

והנה בפשוטו של מקרא מכוונים כל שלושת הדברים לאברהם עצמו, וכפי שאכן

'וארבה אותך במאד מאד' - 'לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו' (להלן יז, ב-ז). כלומר שהוא ברית להטבה וברכה מיוחדת נוסף על המהלך הטבעי של העולם, דהיינו להיות עם מיוחד לאלוקים בהנהגה שמיימית.

יב, ב ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך והיה ברכה.

שלוש ברכות ניתנו כאן לאברהם ולזרעו אחריו: א. 'ואעשך לגוי גדול' - ברכת ריבוי זרעו. ב. 'ואברכך' - ברכת טובה ושפע. ג. 'ואגדלה שמך' - ברכת גדולה וכבוד.

שלושת חלקי הברכה הללו, שלשה שלבים הם, הסדורים כדרך המקרא, בסדר 'לא זו אף זו': ראשית הצלחת העם הוא ריבוי וגדלו במספר, שבכך נמדד עצם קיומו ומציאותו של העם. אחריו באה ברכת הטובה והעושה, שהיא מידת איכות הצלחת העם ותנאי חייו, ואך באחרונה מתווספת עליהן ברכת הכבוד והשררה, שהיא הרמת קרנו של העם ומעמדו בקרב העמים אשר סביבותיו.

ואף שהבטחת הריבוי הינה יותר חשובה מהבטחת ברכת השפע, וברכת השפע יותר חשובה מגדולת ורוממות השם, אולם כך הוא סדר 'לא זו אף זו', שכל שפחותה נחיצות הדבר, הוא שבח יותר גדול שזוכים גם בו, והוא נזכר אחר כך בסדרו, כי אחר שאברהם כבר זכה לברכה הנחוצה ביותר שהיא ברכת 'גוי גדול', נוספה לו ההבטחה שיתקיים בו גם 'ואברכך', ולא זו בלבד אלא זכה גם לברכה שהיא תוספת מעלה, והיא ברכת הכבוד והשררה.

התקיימו בו כל שלושת הדברים - הבטחת 'ואעשך לגוי גדול' - אף שהקיום בפועל של מציאות גוי גדול אינה יכולה להתקיים מיד, אולם ברכת ריבוי זרעו החלה בו כאשר נולד לו יצחק בנס מופלא.

וכמו כן הבטחת 'ואברכך' שהיא ברכת טובה ושפע עושר, התקיימה באברהם כמו שנאמר בו להלן - 'ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל' (כד, א). וראשיתה כבר החלה להתקיים בו תיכף לביאתו כאשר שב ממצרים וכמו שכתוב - 'ואברהם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב' (יג, ב).

וכן 'ואגדלה שמך' דהיינו ברכת גדולה וכבוד, באה לידי ביטוי מרובה אצל אברהם כמו שאמרו לו בני חת 'נשיא אלוקים אתה בתוכנו' (כג, ו).

אמנם ביתר הרחבה ותוספת מעלה, כל אחד משלושת הבטחות אלו התקיים בפרטות אצל אחד מהאבות באופן יותר מבורר ומוצלח.

הברכה הראשונה - 'ואעשך לגוי גדול' - באה לידי ביטוי באברהם עצמו, כשניתן לו בן בדרך נס ופלא, דבר המהווה התחלה לקיום הבטחת ריבוי זרעו למעלה מדרך הטבע, וכמו שנאמר - 'והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך, ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך' (טו, ד-ה). וכדאיתא בגמרא (שבת קנז) - 'אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן, אמר לו צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל'.

הברכה השניה - 'ואברכך' - התבטאה באופן מופלג ביצחק, אשר בו אנו מוצאים ברכת טובה מיוחדת שלא כדרכו של עולם - 'ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה', ויגדל האיש וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד' (כו, יב-יג). וכמו שכתב רש"י (שם) - 'שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'. ברכה מרובה זו ששרתה במעשיו אף זיכתה אותו בתואר מיוחד בפי הבריות - 'פרוך ה' (כו, כט).

הברכה השלישית - 'ואגדלה שמך' - מצינו ביעקב, שנקרא שמו 'ישראל' על שם 'כי שרית עם אלוקים ואנשים ותוכל'. כלומר שגדל שמו וכבודו בעת נצחונו על שרו של עשו.

עוד יש לומר שהתקיים דבר זה כאשר שמעון ולוי את שכם - 'ויהי חתת אלוקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב' (לה, ה). ברכת הגדולה והמעמד באה אפוא לידי ביטוי עז בבני יעקב, בגבורתם הפלאית והעצומה, כאשר שני אחים הטילו את חיתתם על כל יושבי הארץ.

גם שרשי שמוותיהם של שלושת האבות, מקבילים ותואמים את ענייני הברכה המיוחדים שנתקיימו בהם: באברהם - שבו התבטאה בעיקר ברכת הריבוי, נאמר - 'והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך' (יז, ה).

ביצחק - שבו נתקיימה ברכת העושר והשפע, נאמר לו לאברהם - 'וקראת את שמו יצחק' (יז, יט), ומשמעותו שהוא מציאות של נס ופלא, כמו שנאמר עליו - 'ותאמר שרה צחוק עשה לי אלוקים כל השומע יצחק לי' (כא, ו). ולא בא ללמד רק על הנס שבהולדתו

אמנם, הרי יסוד ושורש כולן הוא באברהם, ושלושת הברכות כאחד - כולל אלו שנתקיימו בעיקר בבניו, ובצאצאיו לדורות הבאים אחריו - מיוחסות לזכות אברהם אבי האומה, ומסיבתו הן נובעות. שכן מצינו שכשנגלה ה' אל יצחק בבאר שבע אמר לו - 'אנכי אלוקי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי וברכתך והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי' (כו, כד). וכן כאשר מאציל יצחק את ברכותיו ליעקב, הריהו אומר (כח, ד) - 'ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך'. וזהו ביאור מאמר חז"ל - 'יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר והיה ברכה - בך חותמין ולא בהם'. כי אף לאחר שיוחסה כל ברכה לאחד מן האבות שבו התבטא עניינה באופן מיוחד, הרי שבחתימת הברכה, המסכמת בתמצית את הברכה כולה, נקרא שם אברהם על שלשת הברכות כאחד שהוא הרי השורש לכל הברכה 'מגן אברהם'.

כלומר שבפרטות יש מקום לקרוא כל חלק בברכה על שם האב המסויים שבו התבלט חלק זה, אבל כאשר באים לומר את כללות העניין בתמצית אזי הברכה כולה מיוחסת לאברהם.

ודבר זה נדרש ממשמעות הכתוב, שלאחר שברכו ה' 'ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך' - הריהו חותם - 'והיה ברכה'. כלומר, אתה הוא בעל הברכה, שכל הברכות העתידות להתקיים בצאצאיו עד עולם - הן בריבויים הן בטובתם והן בגדולתם - כולן נזקפות לזכות אברהם, וחלות עליהם אך בשל היותם זרעו של אברהם המבורך לנצח, כי בפשוטו של מקרא פירוש 'והיה ברכה' היינו

בלבד, שכן בציווי זה לקרוא את שמו יצחק, לא תלה ה' את עניינו בצחוק מסויים, אלא סתם 'וקראת שמו יצחק', כי שמו של אדם מסמל את מהותו וענין חייו, כך שהשם 'יצחק' מסמל מהות של חיים רצופי שמחה, ואלו אינם באים אלא מתוך ברכה מרובה ושפע מופלג, כמו שנאמר בפרשת הביכורים (דברים כו, יא) - 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלוקיך ולביתך', הרי שהשפעת ברכת טובה ושמחה באים כאחד.

כמו"כ מצינו בשמו של יעקב, שכאשר נתקיימה בו ברכת הגדולה, הלא היא העוז והגבורה, נוסף לו שם המורה על כך - 'לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל' (לב, כט).

והנה, כאשר אנו עומדים בתפילתנו לפני ה' אנו פותחים בברכת אבות, אשר תוכנה ועניינה של ברכה זו הוא הבעת ההכרה לפני ה' שהוא אלוקינו אלוקי ישראל, כי זהו סיבת עבודתנו ועמידתנו בתפילה לפניו, משום שהוא אלוקינו אשר נתייחד לנו להיות לנו לאלוקים. וזה עיקר תוכן הברכה שה' הוא אלוקינו המשגיח עלינו 'וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם', אלא שמלבד הפנייה הכללית אל ה' - 'אלוקינו ואלוקי אבותינו', אנו גם מזכירים ופורטים את שלשת האבות, אשר כל אחד מהם זכה בברכה מיוחדת העומדת לנו עד עולם, וכפי שנתבאר שבכל אחד מהאבות באה לידי ביטוי מיוחד אחד מחלקי הברכה. וזהו שאמרו חז"ל - 'ואעשך לגוי גדול - זהו שאומרים אלוקי אברהם, ואברכך - זהו שאומרים אלוקי יצחק, ואגדלה שמך - זהו שאומרים אלוקי יעקב'.

באומות העולם ואינה בישראל. והנה מטעם זה סיבב קורא הדורות מראש, שאותם נקודות טובות שנתפזרו בין האומות, והיינו התכונות החשובות שיש בהם למלא את בניין השלימות, יבואו ויתחברו בישראל, ועל ידי זה אכן בסופו של דבר לא יהיה עם ישראל חסר אפילו מעלה אחת, כי אפילו אותם יחידים בעלי תכונות יקרות שנתפזרו בין האומות, ישובו ויתדבקו בישראל, והמעלה הזאת שיש בהם תשכון אף היא בישראל.

וידועים דברי האריז"ל על מה שאמרו חז"ל - 'אמר רבי אלעזר לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שנאמר 'וזרעתי לי בארץ', כלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין' (פסחים פז:). ואיתא באריז"ל שעומק כוונת חז"ל שעל ידי הגלות ישראל קולטים ניצוצות קדושים שנשתקעו בין האומות, ומגבירים על ידם את כח הקדושה ('שער הפסוקים' פרשת שמות, ועיין קדושת לוי פרשת ויחי, ובספר גנזי מרומים להגרי"א חבר), וניצוצות אלו היינו כל מיני מידות ותכונות ודרכי מחשבה ורגש וכדומה, שישנם בין האומות וייכנסו בסופו של דבר לעם ישראל.

ומעין בחינה זו מצינו בחז"ל 'פיותו של יפת יהא באהלי שם' (מגילה ט:), דהיינו שיש תכונות שונות שנתפזרו בין האומות, ועל ידי שישראל גלו לבין האומות הם קולטים את התכונות הללו אשר משמשים אותם לתורה ועבודת ה', ובזה מתעשרת עבודת כנסת ישראל בריבוי גוונים ואנפין וכבוד שמים מתגדל ומתרבה (ויש להאריך בזה עוד ויבואר במקו"א). וכל זה נכלל בברכת אברהם ונברכו

אדם שכולו 'מציאות של ברכה', וממילא כל היוצא ממנו מבורך בברכתו.

יב, ג **ואברכה מברכיך ומקלליך אאור, ונברכו בך כל משפחות האדמה.**

הביאור בפשוטו הוא שכל משפחות האדמה יראו את הצלחתם וטובתם של זרע אברהם, ויתברכו בינם לבין עצמם להיות כמותם, כלומר שלא תהיה משפחה ואומה שתהיה לה איזה מעלה וחשיבות שאין אותה בישראל, שהרי אם ימצא דבר טוב ומעלה חשובה שיש לאומה אחת יותר מישראל, אם כן הרי אומה ומשפחה זו אינה מתברכת בזרעו של אברהם, שהרי יש להם דבר מעלה יותר מאברהם, [ועל כל פנים כלפי דבר זה]. הרי שברכה זו היא ברכה נפלאה וכוללת, שכל המעלות והטובות שישנם בעולם, יהיו נמצאים בישראל.

והנה דרשו חז"ל - 'ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב ונברכו בך כל משפחות האדמה, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לאברהם שתי ברכות טובות יש לי להבריק בך, רות המואביה ונעמה העמונית' (יבמות סג:). כלומר שדרשו 'ונברכו' מלשון הברכת אילנות, שיש באומות העולם נטיעות של נפשות בעלי מעלות מסויימות ומידות תרומיות, ובעלי אותן תכונות יבואו להתחבר בישראל, וכאשר יתגייסו בצירוף תכונותיהם יתנו את פריים בשלימות.

ועל פי דברינו בפשוטו של מקרא יש לכאר קשר דרשה זו עם הפשט, שהרי נתבאר שפסוק זה מבשר לאברהם שכל המעלות יהיו בזרעו, ולא תהיה מעלה אחת שישנה

בן מלך על התורה

ככתוב 'כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק' (להלן כא, י, עיין מה שביארנו שם בטעם הדבר).

אבל לא זכו בזה בנתינה עולמית, אלא רק נתינה לזמן, כלומר שלוט מקבל חלקו רק כנטפל לאברהם, על כן אין זכות ירושתו רק כל עוד שאין אברהם נצרך לכל הארצות, אולם כאשר צריך זרע אברהם להרחיב את מקומו, הרי לא יבוא הנטפל על חשבון העיקר, ואז כלתה זכותו של לוט וחוזר לבעליו המקוריים. והיינו מה שיהיה לעתיד לבוא 'ואם ירחיב ה' את גבולך כאשר נשבע לתת לך' (דברים יט, ח) וברש"י שם - 'כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקנזי וקדמוני', והיינו עמון ומואב ואדום, כי ניתן להם הארץ בירושה רק לזמן קצוב עד לזמן שיצטרכו לו בני אברהם.

[ואצל אדום הטעם הוא משום שעדיין לא זכו יעקב ובניו ליתרון המלא על עשו, ועדיין הוא מקטרג על סילוקו מנחלת האבות, ואף שנדחה מברכת אברהם ומן הארץ, אולם מחמת קטרוגו וערעורו הוא נאחז שם עד שזכותו של יעקב תהיה בשלמות, וכל עוד שלא נתקן הדבר עדיין לא זכינו שיסולק עשו לגמרי וקיבל ירושה את הר שעיר, שהוא ארץ הקדמוני, ורק לעתיד לבוא יתקיים 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו' (עובדיה א, כא)].

יב, ד וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט.

במה שאסרה תורה - 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' (דברים כג, ד), אמרו חז"ל 'עמוני ולא עמונית' (יבמות עו:).

בך, שכל הברכות והטובות בסופו של דבר ימצאו את מקומם בעם ישראל.

יב, ד וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט.

התורה מציינת כמה פעמים את עובדת הליכתו של לוט עם אברהם, ונראה שיש לזה משמעות רבה לגבי נתינת הארץ, כי הנה בני לוט עמון ומואב זכו לחלק בארץ המובטחת לאברהם, וכמבואר בחז"ל ש'קיני קנזי קדמוני' הם 'עמון ומואב ואדום' (עיין להלן טו, יט מה שהארכנו בזה), ומפורש בתורה שהיה להם בזה דין ירושה, ככתוב בפרשת דברים על מואב 'כי לבני לוט נתתי את ער ירושה' (דברים ב, ט), וכן כתיב - 'כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה כי לבני לוט נתתיה' (שם ב, יט). ומשמע מלשון הכתוב שמשום שהם 'בני לוט' זכו בה, ויש לומר שזכו בזה בשכר שהלך לוט עם אברם בשעה שהלך לארץ, ונאמר לו אז 'לזרעך אתן את הארץ' ובמידת מה נכללו בזה כל הנלווים אליו [ועיין בזה מה שכתבנו להלן יג, יד].

וכמו שמצינו שזכה לוט במידת מה בברכת העושר שנתברך אברהם, על ידי הליכתו עמו כמבואר להלן בפסוק 'וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואהלים' (יג, ה). וברש"י שם - 'ההולך את אברם - מי גרם שהיתה לו זאת הליכתו עם אברם'.

וכן באדום כתיב ביה ירושה בארצו 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר' (דברים ב, ה), וגם היא מן הארץ המובטחת לאברהם, משום שיש לו טענת זיקה בהיותו מזרע אברהם, [אולם ישמעאל לא יירש אפילו בתורת ירושה לזמן,

הארץ הזאת, עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם'.

ולפי דבריו נראה שבא הכתוב לבאר התיישבות הכנענים שלא תהא סתירה להבטחת הארץ, ואמר לו הקב"ה שלא יתמה שהכנעני הולך וכובש את ארץ בני שם, כיון שהוא עתיד להחזירה לבניו.

אולם יש לומר שאדרבה היה בזה הכנה והכשר לירושת אברהם בארץ, כלומר שבאמת מטרת כיבוש הכנענים את הארץ היתה כדי שיפתחו אותה ויבנו בה בתים ויטעו בה כרמים וישכללו אותה עבור עם ישראל, שהרי כנען הוא עבד לאחיו, אלא שלא נתגלה להם זאת, בכדי שישתדלו ויתאמצו לעשות זאת באופן מוצלח כפי שאדם פועל עבור עצמו. וכאשר שלם עוון האמורי באו ישראל אל הארץ, וירשו ארץ מלאה כל טוב אשר הכינו להם עבדיהם הכנענים. כמו שכתוב - 'והיה כי יביאך ה' אלוקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך, ערים גדולות וטובות אשר לא בנית. ובתים מלאים כל טוב אשר לא מילאת, ובורות חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת' (דברים ו').

ועוד יש להוסיף כי אם היו יושבים שם בני שם, לא היו ישראל רשאים להורישם, כיון שיושבים שם בזכות ירושה מנחלת אבותיהם, ולכן סיבב הקב"ה שהכנעני היה הולך וכובש מזרעו של שם, שעל ידי זה יוכלו ישראל להורישם. וכעין שמצינו בארצות עמון ומואב שטהרו בסיחון (גיטין לח). ויזכו ישראל בארץ בצדק, כי לבני כנען הרי אין זכות ירושה בארץ, וגם הם עבדים לבני שם, ומה שקנה עבד קנה רבו.

ונראה שהגדר שם הוא משום שאיסור עמוני ומואבי אסרה תורה רק על אלו המהווים את עיקרו של העם, אבל הנשים אינם נחשבים עיקרו של העם, אלא הם נטפלים לאנשים.

ויש לומר שזה מידה כנגד מידה שהיה לוט הולך את אברם, כלומר שלא היתה לו הכרה עצמית להתקרב אל ה', רק היה נטפל לאברהם אבינו.

וכנגד זאת אף שנפסלו בניו עמון ומואב מלבוא בקהל ה', הרי זה רק בהופעתם העצמית כבני העם ה'עמוני' וה'מואבי', אשר במעשיהם הרעים נדחו והורחקו, אולם עמונית ומואבית אשר באים להתדבק בקהל ה' כאשה דהיינו באופן של 'נטפל', הותרו לבוא בקהל. כי כנטפלים הם יכולים לבוא בישראל, שזה מהותה של האשה להיות נטפלת לאיש, וכאמור זה מידה כנגד מידה, כמו לוט אשר היה נטפל לאברהם.

ונראה להוסיף עוד שהנה מה שזכה לוט לזה הוא בהיותו בנו של הרן, ומבואר במדרשי חז"ל שהרן נשרף בכבשן האש על קדושת השם, אך מה שלא ניצול הוא משום שכל כניסתו לכבשן היתה משום שנגרר אחר אברהם, הרי שכל יסודו של לוט היה כנגרה והבן.

יב, ו והכנעני אז בארץ.

וברש"י - 'היה הולך וכובש את א"י מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו שנאמר ומלכי צדק מלך שלם, לפיכך ויאמר אל אברם לזרעך אתן את

בן מלך על התורה

ועיין רמב"ן על הפסוק 'ויהי כנען עבד למו' - 'והנה העבד כנען לשם שני פעמים, רמז כי הוא ינחל ארצו וכל אשר לו, כי מה שקנה עבד קנה רבו. ונכתבה זאת הפרשה להודיע כי בחטאו היה כנען עבד עולם וזכה אברהם בארצו' (ט, כו).

יב, ז וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו.

הרבה דרגות מצינו בנבואה, ויש להבחין, בין נבואה שנאמר בה 'ויאמר לו', לבין נבואה שנאמר בה 'וירא אליו'. המדרגה היסודית של נבואה, אינה אלא בבחינת 'אמירה', שבה נמסר דבר הנבואה אל הנביא על-ידי קול מדבר, אך למעלה הימנה היא מדרגת הנבואה שהיא בבחינת 'רְאָיָה', שבה נרְאָה כבוד ה' אל הנביא וכביכול מתגלה לעיניו במחזה, ודבר הנבואה נמסרת אליו בשמיעה ובראייה גם יחד.

כל הנבואות שמצינו באברהם הינן בדרגת 'ראיה', שהיא הגילוי במדרגה העליונה במעלות הנבואה. מלבד האמירה הראשונה בתחילת פרשת לך-לך, שנאמר לו בחרן 'ויאמר ה' אל אברם לך מארצך וממולדתך' (יב, א).

אמנם משעה שבא לארץ ישראל נראה אליו ה', ומכאן ואילך היו כל נבואותיו במראה. כמו כן, כאשר הקב"ה מתוודע אל אברהם, לעולם מוזכר שם הוי"ה על נבואתו, שהיא מדרגה גבוהה יותר מן הנבואה שכיניו אלקים מוזכר עליה. ועל דרגה מחודשת זו של נבואה באופן של ראיה, בא להגיש לפני ה' את עבודתו ותודתו בבניית המזבח.

ועיין רמב"ן כאן - 'לה' הנראה אליו, כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו, כי עד הנה לא נראה אליו השם ולא נתודע אליו במראה ולא במחזה'.

ועיין בארוכה בעניין דרגות הנבואה שמצינו בתורה, בחלק המאמרים (מאמר ה 'מדרגות גילוי הנבואה לאבות').

יב, ז וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת.

נחלת ארץ היא התנאי היסודי ליצירת עם עצמאי, היושב בארצו ומכונן את ממלכתו על פי דרכו ותרבותו המיוחדת לו, ומכיון שהבטיחו הקב"ה לאברם לעשותו לגוי גדול, הרי נתינת הארץ היא התנאי וההכשר היסודי לקיום הבטחה זו, והביאו אל הארץ כדי להבטיח לו אותה בהיותו בה ובכך נתן לו אותה בפועל.

נמצא שהבטחה נבואית זו על נתינת הארץ היא התחלת הקיום של הברכות שהובטח בעת צאתו מחרן והליכתו לארץ כנען, ומיד עם בואו לארץ כבר החל להתקיים בו 'ואעשך לגוי גדול'.

יב, ז לזרעך אתן את הארץ הזאת.

מצינו בהמשך הפרשה שהבטיח ה' את הארץ לאברהם כמה פעמים, והביאור בזה הוא כי בכל פעם נתוסף שלבים וחלקים נוספים, ויש להתבונן ולהבחין בהבדלי הלשונות ביניהם. והנה כאן בהבטחה הראשונה נאמר 'לזרעך אתן את הארץ הזאת', ובהמשך הפרשה לאחר שחזר ממצרים ואחר הפרד לוט מעמו, שוב דיבר אליו ה' והבטיחו

שלא זימן ה' מאורעות אלו רק למען הניסיון, אלא שבפועל נתנסה בהם אברהם והוכיח את נאמנותו לה', אבל כל הדברים הללו היה בהם סיבה מצד עצמם.

והנראה שעצם ביאת אברהם לארץ וההבטחה לתתה לו היא היתה הסיבה לפריצת הרעב, והיינו משום שכך הוא הסדר בכל מהלך יצירתו של עם ישראל, שכל חלק ממנו בא על ידי נתינה מיוחדת מאת ה', ולכן נסתבב מאת ה' שבעת הנתינה מתרוקנת הסיבה הטבעית הדומה כאקראית, ועל גביו מתחדשת נתינה ניסית ופלאית שרואים בה בעליל את יד ה'.

וכמו שביארנו במקו"א בטעם הדבר שהאבות והאמהות היו עקרים, כי מציאות עם ישראל היא מציאות מיוחדת שיצר אותה ה' בנוסף על מה שברא את העולם, כמו שכתוב 'עם זו יצרתי לי' (ישעיה מג, כא), והנה הרי את כל העמים ואת כל היצורים יצר ה', אלא שבעם ישראל התחדשה יצירה מיוחדת למעלה מדרכי הטבע. ובמיוחד יצחק שהוא הדור הראשון לאברהם הנבחה היה בלידתו ביטוי ליצירתו של עם ישראל, ולכן היתה לידתו באופן של נס, שנולד לאביו בן מאה ואמו בת תשעים, עד שנקרא שמו על זה 'יצחק' לגודל הפלא, כאשר יבואר במקומו.

וכמו כן ביארנו במקו"א שזה הטעם לגלות מצרים, כי יצירתו והתהוותו של עם ישראל צריכה להיות באופן שבדרך הטבע אין להם מציאות, ורק ההתערבות המיוחדת של ה' בדרכי נס ופלא היא שנותנת להם קיום, ובזה נתהווה המציאות של - 'עם זו יצרתי לי'.

על הארץ, ושם הלשון הוא - 'לך אתננה ולזרעך עד עולם' (יג, טו), הרי נתוספו שם שני דברים הן שכבר ניתן לאברהם עצמו 'לך', עוד נוסף הביטוי 'עד עולם'.

וכמו כן יש להבחין בשני הבדלים אלו גם בין ברית בין הבתרים לבין ברית מילה שבברית בין הבתרים נאמר - 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת' (טו, יח), ובברית מילה נאמר - 'ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם' (יז, ח). הרי שבברית מילה נתוסף 'לך' ו'לאחוזת עולם'. **וראה** מה שיבואר בזה לקמן בפסוק 'לך אתננה ולזרעך' (יג, טו).

יב, י ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ.

מיד אחר שהובטח לאברהם 'לזרעך אתן את הארץ' אירע רעב קשה זה, עד שהוכרח לצאת ממנה ולרדת למצרים. וצריך ביאור מה טעם אירע לו כזאת.

ורש"י כתב שהיה זה עבור הניסיון - 'לנסותו אם ירהר אחר דבריו של הקדוש ברוך הוא שאמר לו ללכת אל ארץ כנען, ועכשיו משיאו לצאת ממנה'.

ואכן זה נמנה בין עשרת הנסיונות, ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם (אבות פ"ה מ"ג) 'השני, הרעב אשר נמצא בארץ כנען בבואו שם, והוא יעדו ואעשך לגוי גדול, וזה נסיון גדול והוא אמרו ויהי רעב בארץ'.

אולם נראה שאין זה טעם מספיק, שכן יבואר להלן שמלבד העקידה לא נאמר בכל הנסיונות 'וה' נסה את אברהם', והיינו משום

יב, י-יא ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם כי כבוד הרעב בארץ. ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את.

עייין רמב"ן שכתב - 'ודע כי אברהם אבינו 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. גם יציאתו מן הארץ, שנצטווה עליה בתחילה, מפני הרעב, עון אשר חטא, כי האלוקים ברעב יפדנו ממות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא'.

וכבר נתקשו המפרשים בדבריו איך יאמר כזאת על ראש המאמינים, ועייין במהר"ל ששלל פירוש זה בדברים נחרצים (גבורות השם פרק ט). וכן יש להוכיח ממה שנמנה בחז"ל בין עשרת הנסיונות (אבות דר"נ פרק לג, פירוש המשניות להרמב"ם אבות פ"ה מ"ג), והיינו שנחשב לו לזכות שעמד בניסיון שנהג נכונה במבחן האמונה בבוא הרעב. כי הרעב הרי הוא סכנה וודאית שכבר נמצאת לפניו ואין לו לומר שיסמוך על ה' שלא לעשות מאומה אלא צריך לפעול כפי דרכו של עולם, ואדרבה מזה שהביא ה' רעב חמור כל כך, הבין אברהם שרצון ה' שירד מצרימה. ואם היה מתעקש שלא לרדת למצרים אז היה נחשב שאינו פועל כרצון ה'.

והניסיון היה אם ירהר אחר ה', שתחילה אמר לו ללכת לארץ כנען, וכאשר בא לשם מטלטלו ללכת לארץ אחרת. וכמו שכתב רש"י 'לנסותו אם ירהר אחר דבריו

ומאותו טעם כאשר בא לארץ והובטחה לו לתת לזרעו, בא הרעב על הארץ כלומר שבדרך הטבע אין לו קיום בארץ, ורק לאחר מכן כאשר זכה לריבוי עושר בדרך נס במצרים והתקיים בו ואברכה, אז שב לארץ וזכה בה שנית בדרך של מתנה גמורה לאברהם עצמו, כמו שיבואר להלן. כי ביאתו ממצרים נחשב לו כביאה מחודשת, אחרי שהחל בה טבע של רעב ונעשתה ארץ שאינה ראויה לדור בה, ורק מצד ביאתו השנייה זכה בארץ עם ברכת ה' המיוחדת.

וכמו כן מצינו ביצחק - 'ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם' (להלן כו, א). ונתקשו שם המפרשים למה הוצרך הכתוב לומר שזה היה מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם.

ונראה שאף ביצחק בא הרעב מאותו טעם שבא בימי אברהם, וכשם שנתבאר שהרעב בימי אברהם בא כדי שיזכה בארץ בנתינה ניסית, כך כאשר מת אברהם ונעשה יצחק נציג ה' בעולם, הוצרך שוב לבוא רעב לארץ, ובעת הרעב זכה יצחק לברכה מיוחדת בשדותיו ובכך התבטא שהארץ ניתנת לו בנס. ולכן מודגש שרעב זה היה מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם, כלומר כי היה רצון ה' לתת ליצחק את הארץ בנתינה עצמית, מלבד מה שזוכה בה כבנו של אברהם, ולכן הוצרך לרעב בפני עצמו מלבד הרעב הראשון שהיה בימי אברהם מאותו טעם. ואכן זכה אז יצחק בעצמו בהבטחה מאת ה' לרשת את הארץ, כמו שנאמר שם - 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכה כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקמתי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך' (כו, ג).

באמונה ובטחון היתה עליו תביעה שעשה פעולות להינצל מהרעב, ולא סמך ברוב בטחונו על הקב"ה שלא לעשות שום דבר].

יב, יא ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את.

וברש"י - 'הנה נא ידעתי - מדרש אגדה עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו על ידי מעשה הכיר בה וכו'. ופשוטו של מקרא הנה נא הגיע השעה שיש לדאוג על יפך, ידעתי זה ימים רבים כי יפת מראה את, ועכשיו אנו באים בין אנשים שחורים ומכוערים, אחיהם של כושים, ולא הורגלו באשה יפה'.

ובגמרא (ב"ב טז.) 'עפרא בפומיה דאיוב שאמר (איוב לא, א) 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל, אבל אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את'.

והנה דבר זה הוא לכאורה מחודש ונפלא ביותר שהיה חי עמה כאיש עם אשתו בבית אחד עשרות שנים ומעולם לא ראה אותה כלל, וגם תמוה שהרי אמרו חכמים 'אסור לאדם שיקדש אדם את האשה עד שיראנה' (קידושין מא.). וגם יש לדעת מדוע דווקא עתה אירע המקרה שהכיר בה 'על ידי מעשה'.

אכן נראה לבאר כי פשוטו ומדרשו עולים בקנה אחד, והיינו על פי מה שאמרו חז"ל 'מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה' (שבועות מא:), כלומר שיש אדם

של הקדוש ברוך הוא שאמר לו ללכת אל ארץ כנען, ועכשיו משיאו לצאת ממנה'.

וכן משמע במדרש שאדרכה זה נחשב לו שעמד בניסיון שלא קרא תגר אלא הלך למצרים בהסכמה לרצון ה' - 'ויהי רעב בארץ רבי פנחס בשם רבי חנין דציפורין פתח וכו' מה כתיב באברהם ואברכך ואגדלה שמך, כיון שיצא קפץ עליו רעבון ולא קרא תגר ולא הקפיד, אלא וירד אברהם מצרימה לגור שם'.

וכן כתב המלבי"ם - 'ואברהם לא הרחר כי היה קטן בעיניו שישנה ה' את הטבע בעבורו, ולכן לא סמך גם כן על הנס שיחייהו ברעב, רק בקש הצלה טבעית. וירד מצרימה לא לקבוע דירה רק לגור שם לפי שעה מצד שכבד הרעב בארץ, ולחזור כשיפסק הרעב, שבוזה יחשב שיושב עדיין בארץ כיון שדעתו לחזור'.

ולגבי החשש משרה פן יביא אותה למכשול, בזה הוא שהיה לו לסמוך על ה' שלא תינזק ממאורע שעדיין אינו לפניו, ובוזה נבחן בבטחונו שירד למצרים וסמך על הבטחת ה' שייטיב עמו ובוודאי שישמור עליו ויגן עליו מכל רע.

וזהו לימוד גדול למעשה בעניין הבטחון, [אף שצריך בכל עניין תלמוד ובירור גדול], שדווקא ההסתמכות על ה' מורה לאדם לעשות פעולות מסויימות של השתדלות כדרכו של עולם, כי המצב שזימן לו ה' הוא כהוראה מאת ה' לפעול את הפעולות הנצרכות המתאימות למצב זה.

[ובביאור דעת הרמב"ן נראה שכתב כן דווקא משום גדלותו של אברהם שהיה ראש המאמינים, שמצד דרגתו הרמה

ועיין להלן בפרשת וירא (כ, ב) מה שיתבאר בעניין לקיחתה שנית על ידי אבימלך.

יב, יז וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם.

היה זה מידה כנגד מידה, שהרי מה שלקחה פרעה היה עבור יופי הגוף, כמו שנאמר 'ויראו המצרים את האשה כי יפה הוא מאד וגו' ויהללו אתה אל פרעה ותוקח האשה בית פרעה'. וכנגד זה לקח פרעה וביתו בנגעים המשחיתים את הגוף, היפך היופי.

ולהלן בפרשת וירא כאשר לקח אבימלך את שרה, לקח בעצירת רחם, כמו שכתוב 'ויתפלל אברהם אל האלוקים וירפא אלוקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו. כי עצר עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם' (כ, יז-יח).

והיינו כי אז כבר היתה שרה לאחר שהיתה לה עדנה וחזר לה אורח כנשים, כלומר שכבר היתה בת בנים, ונמצא שנלקחה מאברהם בתור אשה בת בנים ולא רק כאשה ליופי, ולכן נענש אבימלך וכל בני ביתו בעצירת לידת בנים.

יג, ו-ט ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו. ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט - הפרד נא מעלי.

ביארנו לעיל (יב, ד) שהליכת לוט עם אברהם בעת שהובטח לו הארץ היתה 'סימן לבנים', שהיה לו ירושה לזמן בארצות שהובטחו לאברהם, אמנם בסופו של דבר תסתיים זכותו, וכאשר יהיה מצבו של עם

שרואה או שומע דבר, אולם כיון שאין לו משמעות כלפיו אינו משים לב אליו כלל ואינו יודע לומר מה היה, וכאילו לא ראה ולא שמע כלל. ולפי זה יש לומר, שמגודל רוממותו וקדושתו של אברהם אבינו מעולם לא שם לבו כלל ליופיה וחיצוניותה, שכן אדם קדוש נעלה ומרומם מכל הדברים הללו, ובאמת לא ידע עד הנה מזה משום שהיה חסר משמעות לגביו. ומה שאמרו בגמרא שהיה יותר קדוש מאיוב, היינו כמו שכתוב שם 'ומה אתבונן על בתולה', דהיינו התבוננות והסתכלות להבחין ביופיה, אבל ראייה בעלמא אינה נחשבת.

אולם עתה כאשר הגיע למקום אנשים שפלי המדריגה, נתעורר לשום לב שיש בה דבר שצריך לחפש תחבולות, כי בין אנשים אלו תופס מקום עניין היופי, ולכן נדרש הפסוק היטב כדברי המדרש 'הנה נא ידעתי', עד 'עכשיו לא הכיר בה', כלומר שלא שם לב לזה עד עתה, ועכשיו כיון שיש לדאוג על זה הוא הסיבה שראה והכיר זאת.

יב, טו ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה ותוקח האשה בית פרעה.

צריך ביאור מה טעם אירע כזאת לאברהם ושרה, ויש לבאר כעין מה שנתבאר לעיל בעניין הארץ, שמעת שנבחר אברהם, אזי כל מה שבידו צריך שיהיה לו מאת ה', שהכל יהיה בבחינת 'עם זו יצרתי לי', והיינו בדרך נס ופלא ולא באופן טבעי. והנה תחילה לקח אברם את שרי לפני שדיבר אליו ה' והיה לו אשה באופן טבעי, ולכן נלקחה ממנו דהיינו שבדרך הטבע היא גזולה ולקוחה ממנו, ורק בדרך נס שבה אליו, נמצא שגם באשתו זכה עתה בדרך נס שמיימי מתנה נתונה מאת ה'.

בזה סיפק לשניהם להיות במקום אחד (ועיין ברמב"ן שפירש באופן נוסף).

יג, יא-יג ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן
- - אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי
הככר ויאהל עד סדום. ואנשי סדום רעים
וחטאים לה' מאד.

צריך ביאור לאיזה צורך הוזכר כאן דבר זה שהיו רעים וחטאים, וברש"י כתב שהוא המשך להאמור לעיל - 'ואעפ"כ לא נמנע לוט מלשכון עמהם. ורבותינו (יומא לח) למדו מכאן שם רשעים ירקב' (משלי י).

ונראה להוסיף שזה בא כהקדמה לכל העניין דלקמן, שבמלחמת המלכים נלחמו מלכי שנער עם ערי הככר ושבו את כל אנשי סדום, ומקדים כאן הכתוב טעם הדבר שחרבה סדום על ידי המלכים, משום שהיו רעים וחטאים לה' מאד. והנה הם לא השכילו ללמוד את הלקח, וכשחזרו למקומם גברו חטאיהם וכבדו עד מאד, ואז כבר היו ראויים לעונש יותר חמור מכיבוש ושבי, והוצרך ה' להפוך את סדום ועמורה ולהשחיתם.

והדבר גם מקושר לפסוקים הסמוכים של הבטחת ה' לאברהם, על פי מה שיבואר בזה להלן שמלחמת המלכים מטרתה היתה לצורך קנין הארץ לאברהם מאת ה', ועל ידי שנצח את המלכים קנה בכיבוש את כל הארצות הללו. הרי שעניין ההבטחה לאברהם ומלחמת המלכים הוא עניין אחד, ועל זה הקדים הכתוב את שורש המצב והסיבה למלחמה זו, שבאה כתוצאה ממעשיהם של אנשי סדום.

ישראל בשלימות בעת הגאולה, יזכו זרעו של יעקב בכל הארצות המובטחות, עמון ומואב ואדום. ככתוב - 'ואם ירחיב ה' את גבולך כאשר נשבע לתת לך' (דברים יט, ח) וברש"י שם - 'כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקנזי וקדמוני', והיינו עמון ומואב ואדום.

ונראה שמאורע זה של היפרדות לוט מעם אברהם היה 'סימן לבנים', לאותו השלב שיבוא כאשר יגיע אברהם לשלימותו שאז יפרד לוט מארצו. כלומר שלוט קיבל חלקו רק כנטפל לאברהם, על כן אין זכות ירושת בניו רק כל עוד שאין אברהם נצרך לכל הארצות, אולם כאשר צריך זרע אברהם להרחיב את מקומו, עד שאין הארץ נושאת אותם יחדיו, אז על לוט להיפרד מאברהם, והיינו מה שיהיה לעתיד לבוא, שיתרחב זרע אברהם ויצטרכו לכל הארצות, ואז תכלה זכותם של בני לוט על הארצות הללו, ויפרדו מאת בני אברהם.

יג, ו-ז ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו
כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדיו.
ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי
מקנה לוט והכנעני והפריזי אז יושב
בארץ.

נתקשו המפרשים מה שייד לכהן סיום הפסוק 'והכנעני והפריזי אז יושב בארץ'. וברש"י הביא מדרשו שהמריבה היתה על זכותם של הכנענים על הארץ. אולם בפשוטו הוא מתבאר כביאור למריבה שהיתה ביניהם. שמכיון שהכנעני והפריזי היה יושב אז בארץ על כן לא נשא אותם הארץ, כי אחר שהכנעני והפריזי גם כן השתמשו בארץ למקניהם, נותר רק מקום מועט לאברהם ולוט ולא היה

היה חפץ לשבת ביניהם, ככתוב 'ויאהל עד סדום', אלא כיון שלא אבה להיות רחוק מיישוב בני אדם, לכן ישב על פתח ושער העיר, והעיר שימשה אותו לצרכיו.

והנה הפסוק שנאמר במלחמת המלכים 'והוא יושב בסדום' נדחקו המפרשים בפירושו, מה בא ללמדנו. ולפי דברינו בא הכתוב לומר שאף שלא ישב בתוך העיר, בכל זאת כיון שישב סמוך לעיר ובפתחה והתחבר עם אנשיה, נידון כמי שיושב בסדום, ולכן נענש ונשבה בידי המלכים.

יג, יד-טו וד' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו, שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם.

הטעם שדווקא עתה ניתנה לו הארץ באופן זה של נתינה לאברהם עצמו, שיהיה לבניו ירושה בארץ, נראה דהיינו משום היפרדות לוט מעמו, וכמו שהכתוב מדגיש 'אחר הפרד לוט מעמו'. כלומר שכל עוד שהיה עמו 'לוט ההולך את אברם', אם הארץ היתה ניתנת לאברהם עצמו בשעה שלוט נלווה אליו, היה גם לבני לוט זכות ירושה בה, ולכן נמנע ה' מלתת לו את הארץ באותו זמן, ורק עתה 'אחר הפרד לוט מעמו', נתן לו ה' את הארץ בנתינה גמורה שיזכה בה בעצמו ויורישנה לבניו.

ולעיל (יב, ז) נתבאר שאכן מה שזכו בני לוט עמון ומואב בארצם הוא עבור לוט שהלך עם אברהם באותה שעה של זכיה בארץ. אמנם לעתיד לבוא ירשו ישראל את

ויתכן שזה היישוב למה שהקשו המפרשים שאף שאנשי סדום חטאו ובגין כך הופסד חבל ארץ זה שהיה משובח ביותר, אולם הרי נמצא שאברהם אבינו ועם ישראל הפסידו חבל ארץ זה בשל חטאי יושביה, ומדוע צריך אברהם להפסיד את מה שכבר הובטח לו, אולם לפי המבואר הרי כבר סילקם הקב"ה משם בחטאיהם, ואז אכן נותרה ארצם בשלימותה ויישובה, ורק מחמת אברהם שהחזירם לסדום רבו חטאיהם עד שחרבה, והוי בבחינת 'איהו דאפסיד אנפשיה'.

יג, יב-יג אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי הכנען ויאהל עד סדום. ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד.

וברש"י כתב שהוא המשך להאמור לעיל - 'ואעפ"כ לא נמנע לוט מלשכון עמהם. ורבותינו (יומא לה) למדו מכאן (משלי י) שם רשעים ירקב'.

ועל פי פשוטו יש לפרש שמה שנאמר 'ויאהל עד סדום' היינו שנטה אהלו עד סדום, אך אל סדום עצמה נמנע מלבוא, ועל זה נתן הכתוב טעם משום שהיו רעים וחטאים לה', ולא חפץ לוט לבוא בקרבם מכח השפעת אברהם עליו.

ואף שבמלחמת המלכים להלן נאמר 'והוא יושב בסדום' (יד, יב), ולכאורה הם שני כתובים המכחישים זה את זה, אלא שבא הכתוב השלישי והכריע ביניהם דכתיב - 'ולוט ישב בשער סדום' (יט, א), והנה חז"ל על פי מהלך דרשתם, דרשו בפסוק זה שנתמנה לשופט עליהם, כמובא ברש"י שם, אולם על פי דרך פשוטו כאמור נראה שהכוונה שלא

שנתנה להן לשום מתנה, חזר ונתנה להן לשום ירושה' (בבא בתרא פ"ח ה"ב).

וביארנו שחלות הנתינה בפועל היתה רק ליוצאי מצרים שלהם ניתנה במתנה, אלא שאחר שניתנה להם, ניתנה להם בגדר של ירושה למפרע, 'כאילו' ירשו אותה מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב. וכמו שאמרו בגמרא (בבא בתרא ק.) על פסוק דידן 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', ד'משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו'. וברשב"ם שם פירש - 'דהוה להו כיורשין ולא כגזלנין, ולא יהיה רשות לשטן לקטרג ולא פתחון פה למידת הדין'. ומבואר בזה שהקנין שהיה לאבות בארץ, היה בבחינת 'מעשי אבות סימן לבנים', ולא קנין בגדרי הלכות קניינים ובעלות.

ויש לומר שזה כוונת הכתוב בהבטחת ה' לאברהם 'לך ולזרעך', דלכאורה צריך ביאור, אם 'לך' למה 'לזרעך', ואם 'לזרעך' למה 'לך'. וכדברי הירושלמי הנ"ל 'אם מתנה למה ירושה, ואם ירושה למה מתנה'. אכן הביאור הוא כתירוצ' הירושלמי, שאחר שזכו בה משום מתנה, חזר וניתנה להם משום ירושה, וזה הביאור גם כאן שאחר שיזכו בה זרעך ייחשב למפרע שהוא כבר 'לך', והיינו דכלפי מכאן ולהבא מיחשב חשיב כאילו ירשו אותה מהאבות.

יג, טו-יז **כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם וכו'.** קום

ארצם, כדאיתא בגמרא ש'קני קניזי וקדמוני' הם עמון ומואב ואדום (בבא בתרא נו.) [ועיין בזה עוד להלן יד, ה, טו, יט]. כלומר שניתנה לבני לוט ירושה רק לפרק זמן מסויים אבל לא נתינה עד עולם. והנה יבואר להלן בפסוקים הבאים שההבטחה על הארץ 'עד עולם' ניתנה לאברהם רק כאן אחר הפרד לוט מעמו, ומשום כך ירושתם בארץ היא רק לזמן.

יג, יד-יז **וה' אמר אל אברהם אחרי הפרד לוט מעמו, שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם. קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה.**

כתב הרמב"ן - 'וטעם לך ולזרעך, שתחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך, כמו שאמרו רבותינו - ירושה היא להם מאבותיהם'.

והוא מיוסד על לשון הגמרא בעבודה זרה (נג:), אמנם באמת בגדרי ההלכה לא זכו בה האבות בקנין גמור, שהרי נחלת הארץ נתחלקה רק ליוצאי מצרים כדילפינן בגמרא פרק יש נוחלין (בבא בתרא קיז:). מקראי דכתיב - ונתתי אותה לכם מורשה אני ה', דליוצאי מצרים קאמר להו. ובמפרשים התקשו ביותר בביאור העניין, ועיין בספר 'פרשת דרכים' סימן ט.

ועיין בחלק המאמרים (מאמר יד 'בגדר קנין האבות בארץ ישראל') שהרחבנו בביאור גדר הדברים על פי דברי הירושלמי - 'רבי יוחנן מתיב 'והבאתי אתכם אל ארץ אבותיכם ונתתי אותה לכם מורשה', אם מתנה למה ירושה, ואם ירושה למה מתנה. אלא מאחר

התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה.

נתוספו כאן שני דברים על ההבטחה הראשונה, ראשית נוסף כאן שכבר ניתנה הארץ לאברהם עצמו 'לך' כמו שנתבאר לעיל, שעל ידי זה הארץ היא ירושה לישראל, עוד נוסף הביטוי שהיא לו ולזרעו 'עד עולם'.

ונראה דהא בהא תליא, שאם הזכיה בה היא רק 'לזרעך' הרי יש כאן רק הבטחה על נתינה לדור מסויים, ועדיין אין הכרח שלא תתחדש סיבה באחד הימים שתילקח מהם על ידי כיבוש נכרי, וח"ו תאבד ממנה אחיזת ישראל וקדושתה. אולם כאשר ניתנה גם לאברהם עצמו 'לך ולזרעך' נמצא שגם הבנים זוכים בה בתורת ירושה, ולכן תוקף תפיסתם בה הוא במהותה של הארץ שהיא ירושה להם מאבותיהם ולכן זוכים בה 'עד עולם'.

והנה נוסף על ההבטחות שנתן ה' לאברהם על הארץ, עוד הוסיף ה' לכרות עמו ברית על הארץ, והנה גם בברית על הארץ מצינו שני שלבים, דהיינו 'ברית בין הבתרים' ו'ברית מילה', והנה בברית בין הבתרים נאמר - 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת' (טו, יח), ובברית מילה נאמר - 'ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם' (יז, ח).

הרי ששני השלבים בבריתות על הארץ מקבילים לשני השלבים האמורים בהבטחה שהבטיחו ה', שתחילה ב'ברית בין הבתרים' נאמר רק 'לזרעך נתתי', במקביל למה שנאמר בעת ביאתו הראשונה לארץ. ובשלב השני ב'ברית מילה' נאמר 'ונתתי לך

ולזרעך אחריך' וכן נאמר 'לאחוזת עולם', במקביל למה שהובטח בביאתו השניה 'לך אתננה ולזרעך עד עולם'.

ונראה ששני שלבים אלו בהבטחת הארץ, היה בהם גדר שונה בתוקף הנתינה והקנין של עם ישראל בארץ. כי הנה מצינו שהארץ נתקדשה שני פעמים, תחילה בעת כיבוש יהושע נתקדשה קדושה ראשונה, ונקטינן להלכה שקדושה הראשונה בטלה בעת שגלו ישראל, ולא נתקדשה לעתיד לבוא (חולין ז. וש"נ, רמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"ה). אולם לאחר מכן כאשר שבו בימי עזרא חזרה ונתקדשה קדושה שניה, וקדושה שניה זו נקטינן שנתקדשה לשעתה ונתקדשה לעתיד לבוא ואין קדושתה בטלה (רמב"ם שם, עיי"ש בנו"כ).

ונראה שביאתו של אברהם לארץ שני פעמים, תחילה בבואו מחרן, ושוב בחזרתו ממצרים, היה בזה 'מעשי אבות סימן לבנים', שהביאה הראשונה היתה לזמן והוכרח לגלות למצרים, אבל ביאתו השניה היתה לעולם, ולא יצא ממנה שוב וכן יצחק לא יצא מן הארץ.

ויש לומר עוד שהקדושה הראשונה יסודה היה מצד גדר ההבטחה הראשונה שהובטח אברהם 'לזרעך אתן את הארץ' וכן מה שנכרת עמו בברית בין הבתרים 'לזרעך נתתי', שלא נאמר לו 'עד עולם', וכמו שנתבאר שלא היתה הארץ נתונה להם מצד מהותה כירושה, ולכן אינה מוחזקת להם 'עד עולם', אלא הקב"ה נתן להם את הארץ בכיבוש ניסי, דהיינו במתנה שמיימית בכח אלוקי עליון, ומשום כך כאשר חטאו ופסקה

הנתינה האלוקית כבשוה העכו"ם ונתבטלה בעלותם על הארץ.

אולם הקדושה השניה שבימי עזרא נובעת מההבטחה השניה 'לך ולזרעך' שהיא ירושה להם ומוחזקת בידם 'עד עולם' אחוזת עולם, ולכן קדושתה נתקדשה לעתיד לבוא ואינה בטלה. כלומר שאפילו אם אין ישראל שרויין על אדמתן הארץ היא שלהם*.

ועומק הביאור בזה הוא שבתחילה בעת הכניסה הראשונה לארץ על ידי יהושע עדיין לא זכו ישראל לדרגה רמה זו לזכות לארץ מצד הבטחת ברית מילה, ורק לאחר גלות בבל ונס פורים ש'הדור קבלוה בימי אחשורוש' (שבת פח.), וביטול היצר הרע (ערכין לב:), אז הגיעו למדרגה השלימה של עמידה לפני ה' באופן של ברית מילה 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א), ולכן רק אז זכו לקיום ההבטחה 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים' (יז, ח). ויתבאר בארוכה במקו"א.

יג, יז **קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה.**

בגמרא - 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה - - משום חביבותא

א. עיין ב'צפנת פענח' על התורה להגאון מרואצ'וב שכתב גם כן כע"ז ששני הקדושות שחלו על הארץ יסודם בשני אופנים של הבטחת הארץ, שהקדושה הראשונה שבטלה נובעת מגדר 'מתנה' ולכן יש לה ביטול, והקדושה השניה שנתקדשה לעתיד לבוא נובעת מגדר 'ירושה' ולכן היא קדושה עולמית. אמנם לא נחת לבאר הפסוקים כאן.

דאברהם הוא דקאמר ליה הכי כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו' (בבא בתרא ק.).

ומשמעות הדברים שעל ידי הליכתו של אברהם נעשית הארץ נוחה ליכבש פניהם, משום שבכך נחשב שנתן לו ה' את הארץ וזכה בה בקנין מסויים, [ואף שבגמרא שם דחו דלאו קנין גמור הוא, מכל מקום הוא מעין קנין שעל ידי זה כבר יש להם זכות בה]. ועל ידי שכבר היה לאבות אחיזה בארץ כבר יש בכח הבנים לזכות בה יותר בנקל, וזכותם בה יותר מבוררת. וכן משמע מדברי הרשב"ם שם דהווי להו כיורשים ולא כגזלנין ולא יהיה רשות לשטן לקטרג.

והוא מה שאמר הנביא - 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען' (יהושע כד, ג - הנאמר בהגדה של פסח).

וכן אמרו בגמרא על יעקב אבינו - 'אמר רבי יצחק מלמד שקפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו שתהא נוחה ליכבש לבניו' (חולין צא:).

ואיתא במפרשים (עיין צרור המור ומשך חכמה פרשת האזינו) שעל כן היה גם משה חפץ להיכנס לארץ שעל ידו תיכבש ארץ ישראל בנקל, ואף שלא נכנס, נעתר לו הקב"ה שיראה את הארץ, ועל ידי ראיית משה והבטתו בארץ היתה הארץ נוחה ליכבש לפניהם.

והיינו שעל ידי שזכה משה להשיג את הארץ בראייתו, היה לו בה אחיזה פורתא, וכיון שהיתה לו זכיה במידה מסויימת בה בתורת מנהיגם של ישראל, אזי בכך היתה הדרך סלולה לפניהם לכובשה בכוחו של האי רעיא מהימנא.

ובדומה לזה כתב ב'צפנת פענח' להגאון
מרוגאצ'וב שבראייתו קידש משה
את אוויר הארץ, וכנ"ל, שעל ידי הראיה נחשב
שהיה קצת בארץ, שאם לא היה בגופו מכל
מקום היה בה בכוח הבטתו.

יה, א-ו ויהי בימי אמרפל מלך שנער וגו'
ויכו את רפאים בעשתרות קרנים, ואת
הזוזים בהם, ואת האימים בשוה קריתים.
ואת החורי בהררם שער עד איל פארן
אשר על המדבר.

עמים אלו 'רפאים' ה'אימים' ו'החורי', נזכרו
בפרשת דברים, בפסוק 'אל תצר את
מואב וגו' האימים לפנים ישבו בה עם גדול
ורב ורם כענקים. רפאים יחשבו אף הם כענקים
והמואבים יקראו להם אימים. ובשער ישבו
החורים לפנים ובני עשו יירשום וישמידום
מפניהם וישבו תחתם' (דברים ב, ט-יב).

וברש"י כאן כתב - זוזים - הם זמזומים. והיינו
מה שכתוב שם על ארץ בני עמון -
'ארץ רפאים תחשב אף הוא רפאים ישבו בה
לפנים והעמונים יקראו להם זמזומים' (שם ב,
כ).

הרי מבואר שם בפרשה שארץ סיחון ועוג
הוא ארץ הרפאים, ומואב יושבים בארץ
האימים, ועמון בארץ הזוזים, ואדום בארץ
החורי.

והנה להלן בפרשת ברית בין הבתרים (טו, כ),
בין הארצות שהובטחו לאברהם אבינו
נזכר 'הרפאים'.

ועוד נזכרו שם ארצות 'קיני קניזי וקדמוני',
ובגמרא (בבא בתרא נו.) נאמרו כמה
דעות מה הם קיני קניזי וקדמוני, ושיטת רבי

יהודה היא 'הר שעיר עמון ומואב' וכן כתב
רש"י בפרשת דברים (ב, ה) שארצות קיני קניזי
וקדמוני הן עמון מואב ושעיר. ואם כן 'קיני
קניזי קדמוני' הם ארצות האימים והזוזים
והחורי.

והעולה מכל זה שהמלכים כבשו את ארץ
הרפאים, הזוזים, והאימים, והחורי,
אשר אחר כך היו לארצות סיחון ועוג, מואב,
עמון, ושעיר.

ונראה שזה משמעות פרשה זו, כי כמו כל
מאורעות האבות גם זה היה סימן
לבנים, כי על ידי שאברהם אבינו ניצח את
כדורלעומר ואת המלכים שהכו את הרפאים
והזוזים והאימים והחורי, נמצא אם כן
שאברהם כבש את כל הארצות הללו תחת
ידו. וכמו שנאמר לו קודם לכן 'קום התהלך
בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' (יג, יז),
ונתנה לו הקב"ה לא רק בהליכה גרידא אלא
בכיבוש בפועל.

וזה הטעם שפרט הכתוב כאן את כל העממים
הללו, ללמדנו שכל הארצות האלו ירושה
לנו מאבותינו, וכבר החזיק בה אברהם אבינו
בעצמו, וכפי שהובטח לו אחר כך באופן של
ברית ב'ברית בין הבתרים'.

והטעם שארצות אלו לא נתקדשו בעת
כניסת ישראל לארץ בפרשת מסעי,
יבואר להלן (טו, כ).

יה, ועמק השדים בארות בארות חמר
וינוסו מלך סדום ועמורה ויפלו שמה
והנשארים הרה נסו.

הנה מכל חמשת המלכים רק מלך סדום
ועמורה נפלו בבארות החמר, ונראה

יה, יא ויקחו את כל רכוש סדום ועמורה ואת כל אכלם וילכו.

יש כאן הדגשה מיוחדת שלקחו את 'כל אכלם', ויתירה מזה ש'כל אכלם' נכתב לאחר 'כל רכושם', והיינו 'לא זו אף זו' שאכלם היה יותר חשוב מרכושם, כדרך התורה בכל מקום. וזה תמוה, שהרי הרכוש בוודאי שווה יותר מהאוכל.

והנראה מזה שהארץ של ערי הכיכר היתה כה משובחת שהצמיחה פירות ומאכלים חשובים ביותר, עד שראוי לציין בפני עצמם, והיה ערכם רב יותר מכל מיני הרכוש.

כי סדום היתה החלק המובחר והשופע ביותר בארץ ישראל, וכמו שנאמר לעיל - 'וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה, לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה, כגן ה' כארץ מצרים' (יג, י). ואמר במדרש (ילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרנג) - 'כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה, הקב"ה נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום, שנאמר (תהילים ס, ח) 'אלוקים דיבר בקדשו אעלוזה אחלקה שכם ועמק סוכות אמדד', מהו 'עמק סוכות', זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת בשבעה אילנות שהן מסוככות זו על גב זו, גפן תאנה, ורמון, ופרסק, ושקדים, ואגוז, ותמרים על גביהם'.

ונראה שעל מאכלים אלו היה תפארתה וגאוותה של סדום, ומשום כך היתה עינם צרה באורחים, שלא יהיה לזרים חלק בפירות ומאכלים משובחים אלו.

וכדכתיב - 'הנה זה היה עוון סדום אחותה, גאון שבעת לחם ושלוות השקט

ששני ערים אלו הרבו לחטוא יותר משלושת הערים האחרות, ולכן נענשו מלכיהם באופן יותר חמור, ושאר המלכים רק נסו לה. וכן מצינו כאשר הנביא מתאר את חומר החטאים אמר - 'שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלוקינו עם עמורה' (ישעיה א, י).

וכמו כן בעת חורבנם והפיכתם, נענשו סדום ועמורה במידה יתירה משאר הערים כמו שכתוב שם - 'וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים. ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר ואת כל ישבי הערים וצמח האדמה' (יט, כד-כה). כלומר שעל ערי סדום ועמורה המטיר ה', גפרית ואש ונשרפו כליל, אולם שאר הערים לא נשרפו אלא רק נחרבו על ידי ההפיכה. וכמו שפירש המלבי"ם, עיי"ש.

[ועיין ב'צפנת פענח' על התורה שנקט שסדום ועמורה היה להם דין 'עיר הנדחת' שדינה להישרף כליל כדכתיב - 'ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל' (דברים יג, יז). וכתב שזה הטעם שנאמר 'וה' המטיר, וברש"י - כל מקום שנאמר 'וה' הוא ובית דינו', והיינו על פי מה דאיתא במשנה - 'אין עושין עיר הנדחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד' (סנהדרין ב.). אבל אדמה וצבויים לא נידונו בשריפה אלא בהפיכה, ועליהם נאמר 'ויהפוך את הערים האל'. והטעם, מפני שאין עושים שלש עיירות עיר הנדחת רק אחד או שתיים (סנהדרין שם), ונבחרו סדום ועמורה שהיו יותר שטופים בחטא. עיי"ש].

היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה' (יחזקאל טז, מט), הרי שסדום מצויינת ב'שבעת לחם'.

יה-יד-טז וישמע אברהם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו - - וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכושו השיב.

הנה חש אברהם להציל את לוט ולשם כך הציל את כל ערי סדום מהליכה בשבי ארבעת המלכים, וכן אחר כך במהפכת סדום נאמר בתורה שה' הציל את לוט מתוך ההפיכה בזכות אברהם.

וזוה היה סימן לבנים שגם בדורות עם ישראל, היו שני מאורעות שבני לוט ניצולו, ומבואר בחז"ל שהוא עבור כמה פרידות שעתידים לצאת מהם, כלומר שנותרו בלוט כמה ענייני מעלה, וכדי שמעלות אלו ייכנסו בעם ישראל היה צריך להותירו, עד שיבוא הזמן שצאצאיו בעלי התכונות הנעלות הללו יתגייירו וייכנסו לעם ישראל.

והנה שני המאורעות שבהם כמעט כבה נרו של לוט, היה תחילה כאשר עברו בני ישראל בארצות עמון ומואב, כדאיתא בגמרא - 'ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה תורה צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמן לא כל שכן, אמר לו הקדוש ברוך הוא לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן רות המואביה ונעמה העמונית' (בבא קמא לח.).

ושוב היה כאשר סברו לאסור גם עמונית, שבאופן זה לא היה מקום שייכנס בישראל הניצוצות הטובים שיש בעמון ומואב, עד שהכריעו לדרוש 'עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית', ומבואר בגמרא שהיה צריך גבורה רבה לחדש הלכה זאת, ודוד נתן על זה הודאה מיוחדת 'דרש רבא מאי דכתיב 'פתחת למוסרי' אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם שני מוסרות שהיו עלי פתחתם, רות המואביה ונעמה העמונית' (יבמות טז). ובסופו של דבר יצא מניצוצות אלו אורו של משיח. ואיתא במדרש 'מצאתי דוד עבדי היכן מצאתיו בסדום' (ב"ר נ).

ונראה ששני המאורעות שאירעו לבני לוט עם בני ישראל, מקבילים לשני המאורעות שאירעו ללוט עם אברהם. שבמאורע הראשון ניצולו כל סדום בעבור לוט, וכנגד זה ניצלו כל עמון ומואב עבור הפרידות הטובות שצריך להוציא משם. והמאורע השני שבאו לאסור את בנות עמון ומואב, הוא כנגד מה שניצל לוט לבדו מסדום, וכמו כן הותרו רק העמונית והמואבית לבוא בקהל.

יה-יה-יט ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לא-ל עליון. ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ.

איתא בחז"ל שמלכי צדק הוא שם, ואמרו בגמרא (גדרים לב:) שבמאורע זה ניטלה הכהונה משם וניתנה לאברהם מדכתיב 'נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם' (תהילים קי).

והנה איתא במדרש (במדב"ר ה, ח) שאדם הראשון מסר בגדי כהונה לנח, ונח מסר את בגדי הכהונה לבנו שם.

יה, כ וברוך א-ל עליון אשר מגן צריך בידך ויתן לו מעשר מכל.

מצוות נתינת מעשר לה', מצאנו שנתקיימה ע"י כל שלשת האבות. באברהם נאמר כאן - 'ויתן לו מעשר מכל'. ביצחק - 'וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה' (כב, יב), ודרשו חז"ל שאומדן זה למעשרות היה (רש"י שם). וביעקב - 'וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך'.

ומצויין דבר זה במדרש - 'תעשר, אברהם התחיל לעשר מן החולין מאמצע הכרי וכו', יצחק הפריש מעשר שנאמר ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים וכו', יעקב הפריש מעשר שנאמר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך וכו' (פסיקתא דרב כהנא - נספחים אות ד פסקא עשר תעשר).

ונראה לבאר, כי שלשה סוגי מעשרות הם, העומדים זה למעלה מזה. הממון אשר ממנו הפריש אברהם מעשר, היה ממון של נס, שלל שהגיע לידי אחרי הכותו את ארבעת המלכים בדרך על טבעית. ומאחר שהנס היה גלוי וברור, על כן הפריש ממנו אברהם חלק מעשר לידי מלכי צדק שהיה כהן לה', כמתנה לגבוה. [דוגמא לסוג מעשר זה מצאנו גם במלחמת מדין (במדבר לא), שבה נצטוו ישראל להרים מכס לה' מן הביזה, שהגיעה לידם בדרך נס].

על המעשר שמצאנו ביצחק, עיין רש"י (כו, יב) שהביא ממדרש חז"ל - בשנה ההיא - אף על פי שאינה כתקנה, שהיתה שנת רעבון, בארץ ההיא בשנה ההיא - שניהם למה, לומר שארץ קשה והשנה קשה, מאה שערים - שאמדה כמה ראויה לעשות ועשתה על

והעניין בזה הוא שהעולם חייב להעמיד כהנים לה' בהיותו הבורא, כלומר שכלל הנבראים חייבים לעבדו, ומקיימים זאת על ידי שהם מעמידים לפניו את 'כהני העולם'.

והראשון שהקריב קרבן היה אדם הראשון כדאיתא בחז"ל - 'עמד והקריב שור שקרניו קודמין לפרוסתיו שנאמר ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס' (עבודה זרה ח).

ואחר כך מצינו מפורש בתורה שנח הקריב את הקרבן הראשון אחר המבול כדכתיב - 'ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח. וירח ה' את ריח הניחוח וגו' (ה), כלומר שהוא היה הכהן הנבחר לה' כנציג העולם לעבדו.

ולאחריו נבחר שם בנו מכל בניו, להיות כהן לה' עבור העולם. אולם משנבחר אברהם, ניטלה הכהונה משם ונעשה אברהם אבינו כהן לה'. ומזרע אברהם נבחרו בני ישראל להיות לעתיד לבוא 'כהני העולם', כדכתיב - 'ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלוקיננו יאמר לכם' (ישעיה סא, ו).

ונמצא שהיו בזה ארבעה שלבי בחירה עד לבירור הסופי של תפקיד הכהונה מצד העולם, אדם, נח, שם, אברהם. [אולם כהונת אהרן היא מצד היחס המיוחד של עם ישראל אל ה'].

ב. ובמקום אחר ביארנו שבכמה ענייני בחירה מצינו ארבעה שלבים. כגון בעניין בית המקדש - ארץ כנען, נחלת יהודה, ירושלים, הר המוריה. וכן במלכות בית דוד - שבט יהודה, בית ישי, דוד, שלמה. (בן מלך - גלות וגאולה' שער ה מאמר ט).

ויש לעיין מה טעמה של מחלוקת זו, והרי מקרא מלא הוא בתורה שאברהם הפריש מעשר, וכיצד זה החשיב הרמב"ם את יצחק כראשון למצות המעשר, אחר שכבר קדמו אברהם.

והנראה לבאר דעת הרמב"ם, כי הנה למרות שענין המעשר כבר מצאנו אצל אברהם, מכל מקום מצוות המעשר במתכונתה ובצורתה שנקבעה בתורה - מצאנו לראשונה אצל יצחק, שהפריש מעשר מגידולי קרקע שבארץ ישראל. אברהם אכן הפריש מעשר, אולם היה זה מעשר מסוג אחר, מעשר של רכוש. ולכן כשמונה הרמב"ם בפרק זה את תחילת קיומם של תרי"ג המצוות, הרי הוא מציין את מצוות המעשר הידועה האמורה בתורה, כלומר זו המוטלת על גידולי קרקע שבארץ ישראל - אשר מצוה זו מקורה במעשרותיו של יצחק, ולא בשל אברהם.

אמנם לדעת הראב"ד, מן הראוי למנות את תחילתה של המצוה, משעה שנתקיימה בשורש עניינה. ועל אף שהמעשר שמצאנו באברהם שונה מן המעשר הידוע בצורתו ובמתכונתו הקבועה בתורה, מכל מקום כיון שיסוד ענין המעשר כבר נתקיים ע"י אברהם, על כן נחשב הוא כראשון למצוה זו.

יה כג אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך, ולא תאמר אני העשרתי את אברם.

בגמרא - 'דרש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל, זכו בניו לב' מצוות, חוט של תכלת ורצועה של תפילין, בשלמא רצועה של תפילין דכתיב

אחת מאה שאמדוה. כלומר, הגם שלא היה זה ממון של נס גלוי כדוגמת אברהם, מכל מקום כשנוכח יצחק בברכה המרובה ששרתה במעשיו, שלמרות כל הנסיבות הקשות הניבה הארץ פי מאה מאשר אמדוה לעשות, הכיר בכך כי יד ה' בדבר, והרי זו מתנה מיוחדת מן השמים, שעליו להפריש ממנה מעשר לה'.

המעלה הגבוהה ביותר במעשר, היא זו שמצאנו ביעקב - 'וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך', - מעשר זה נובע מתוך הכרה כוללת כי לה' הארץ ומלואה, וכל מה שתחת ידו של אדם של הקב"ה הוא. לא זו בלבד בשעה שהנס גלוי לעין כל, ולא רק כשהברכה ניכרת ויוצאת מגדרי הטבע וההרגל, אלא אף הטובה הבאה לידי אדם באופן טבעי כדרכו של עולם - מאת ה' היא, אשר הוא זן ומפרנס אותנו משלו, ולו אנו חבים את כל קיומנו ותוחלתנו.

•

על מקורה הראשון של מצוות מעשר, מצאנו מחלוקת בין הראשונים. הרמב"ם מונה את המעשר כמצוה שתיקנה יצחק (הלכות מלכים פ"ט ה"א) - 'על ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו'... בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו'. אך הראב"ד השיג עליו - 'אמר אברהם כן היה ראוי לומר, והוא (אברהם) התפלל שחרית והפריש מעשר'.

מוכח בזה שהוא של ה', ועל זה תירצו שתכלת דומה לכסא הכבוד, ולכן גם בציצית יש ביטוי לשם ה' המצויין על האדם.

טו, א **אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד.**

נתקשו המפרשים בביאור פסוק זה לאיזה צורך בא מחזה ודיבור זה, ורבים מהמפרשים וכן במדרשי חז"ל (ב"ר מה, ד) ביארו באופנים שונים שהוא מקושר להאמור למעלה בעניין מלחמת המלכים, שהיה דואג שמא יקומו עליו מלכי האומות, או שחשש שמא נתמעט שכרו, ולפי דבריהם כל מחזה זה הוא פרשה בפני עצמה, שבא הקב"ה ונגלה על אברהם אבינו כדי ליישב ולהפיס את דעתו.

ונראה שעל פי פשוטו הוא מקושר להמשך הפרשה, והוא הקדמה לברית בין הבתרים, ובא הקב"ה והקדים לו דברו שלא יירא מצד התארכות הזמן שעדיין לא נתקיימו כל ההבטחות, אלא עדיין ההבטחה בעינה עומדת ושכרו הרבה מאד. והיה כוונת הדיבור להמשיך לומר לו את ברית בין הבתרים, כמו שנכתב בהמשך - 'ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה' (פסוק ז), ונתינת הארץ לרשתה היא עצמה השכר הרבה מאד, אלא שהפסיק העניין בשאלת אברם שאמר 'מה תתן לי ואנכי הולך עירי'. ואז השיבו הקב"ה תחילה בהבטחה על הזרע אשר יצא ממעי, וכן על ריבוי הזרע. ואחר כך שב לעניינו הראשון להבטיחו את הארץ לרשתה, וכרת עמו על זה את ברית בין הבתרים.

וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, ותניא רבי אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש, אלא חוט של תכלת מאי היא, דתניא היה רבי מאיר אומר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהה, וכתוב כמראה אבן ספיר דמות כסא' (סוטה יז).

וצריך להבין מה הקשר בין מצוות אלו לאמירת אברהם 'מחוט ועד שרוך נעל'.

וכן צריך ביאור מהלך דברי הגמרא 'בשלמא רצועה של תפילין דכתיב וראו וכו' אלא חוט של תכלת מאי היא'. ואין מובן מה העדיפות של רצועה של תפילין דיותר אתי שפיר. ומה תירצו שדומה לכסא הכבוד.

ועיין רש"י שפירש - 'בשלמא רצועה של תפילין - קיבול שכר הוא דאיכא הנאה כדכתיב וכו' אבל חוט של תכלת של ציצית מאי הנאה איכא'. וגם דבריו צריכים ביאור.

והנראה בזה, דהנה הטעם שלא רצה ליטול ממלך סדום משום שלא יאמר 'אני העשרתי את אברהם', כלומר שהיה רצונו שיראו הכל כיצד מתקיימת הבטחת ה' 'ואברכך' וה' הוא שמעשיר אותו. ולשם כבוד ה' ויותר על הון רב, כדי שיראו שהוא שייך לה' יתברך. ומידה כנגד מידה זכה למצוות שניכר בהם שהיהודי נקרא שם ה' עליו, ואכן שני מצוות אלו במיוחד באים להראות שבן ישראל הוא בן לעם ה', וזה מה שהקשו בגמרא בשלמא תפילין מבואר שהוא הוכחה להיותו של ה', שהרי נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, אבל ציצית מאי היא, כיצד

וכן מדויק מהלשון שם - 'ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך וכו'. ולא נאמר ויאמר ה' אל אברהם, כיון שהוא המשך אחד המקושר לדיבור והמחזה שלפני כן, והוסיף ואמר אליו, אני ה' וכו'. (ועיין רש"י לקמן כא, א ד"ה כאשר דיבר).

טו. **ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזול.**

צריך ביאור הלשון שאמר 'קחה לי', ומדוע לא נאמר 'קחה' לבד, או 'קחה לך'. ועיין ברבינו בחיי שנתקשה בזה וכתב ליישב בכמה אופנים.

והנראה כי בברית זו לא היתה כריתת הברית מצד אברהם, שהרי לא נדרש ממנו להתחייב מאומה, אלא רק ה' יתברך מצדו כרת ברית שיתן לאברהם ולזרעו את הארץ, ומאחר שכורת הברית והמתחייב הוא רק הקב"ה, אם כן החפץ שעמו נעשה הברית, דהיינו הבהמות שבתר אותם לבתרים, עליהם לבוא מצדו, כביכול. ולכן אמר ה' לאברהם 'קחה לי', כלומר שאין אברהם המביא מצדו את הבהמות עבור הברית, אלא הוא מייחד אותם לה', והם מובאים לכריתת הברית מצדו של ה', כביכול, כיון שהוא אשר כרת את הברית והתחייב לאברהם לתת את הארץ לזרעו.

וכן היה בברית אברהם עם אבימלך (להלן כא, כג), שכיון שאברהם היה המתחייב לאבימלך שלא ישקור לו ולנינו ולנכדו כמו שדרש אבימלך ממנו, על כן הוא זה שהביא את שבע הכבשות לאות על הברית.

[וכעין] זה מצינו לשון 'לי' בפסוק 'דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי' (שמות כה, ב). וכבר עמדו המפרשים על לשון הכתוב 'ויקחו לי תרומה' מאי משמע 'לי', ומה היה חסר אם היה נאמר 'ויקחו תרומה'. ורש"י פירש 'לי - לשמי'.

וביארנו במקומו, כי בנין בית המקדש ביסודו אינו מעשה של ישראל, אלא גדר הדבר הוא שהקב"ה בכבודו ובעצמו - מעוצם אהבתו וגודל חביבותו את בניו - הוא אשר חפץ לבנות לו בית בתוככי עמו ישראל ועל ידו להשרות שכינתו בהם. ולכן כתבה תורה 'ויקחו לי תרומה', כלומר שייחדו את תרומתם לתת לה' ויכניסוה לרשות גבוה, ואז תבוא הקמת הבית - בשליחותו של ה' ומממון גבוה. עיי"ש.

טז. **ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגזול.**

פירש בתרגום אונקלוס וברש"י דהיינו שלשה עגלים ושלשה עיזים ושלשה אילים. וצריך ביאור מדוע קרא אותם הכתוב 'עגלה משולשת', ולא נמצא כן בשום מקום ששלשה דברים יקראו משולש. ואכן בתרגום יונתן פירש משום כך עגלה בת שלש שנים. וכן כתב באבן עזרא שכך ישר בעיניו.

והנראה בזה, שבאמת לא היתה המטרה שיהיו שלשה עגלות ושלש עיזים, אלא המטרה היתה שיהיה 'עגל', אלא שיבוא בביטוי של תוקף מהדהד, כלומר שתהיה כאן לקיחה גדולה ועוצמתית, לקיחה כפולה ומכופלת. ואם היה ניתן שאותו עגל עצמו

טו, יא וירד העיט על הפגרים וישב אותם
אברם.

**ממה שהתורה מציינת עובדה זו בא לרמז
סימן לבנים.**

וברש"י כתב 'רמז שיבא דוד בן ישי לכלותם
ואין מניחין אותו מן השמים עד
שיבא מלך המשיח'. והוא בדרך מדרשו, על
פי מה שפירש לעיל שהבהמות הם אומות
העולם.

ובדרך פשוטו נראה שבא לרמז שכן יהיה
בכל הדורות, שיהיו מקטרגים על
הברית, ויבואו אומות העולם ושריהם אשר
יעוטו להפריע את קיום הברית, אולם זכות
אברהם תגן על ישראל לסלק את המקטרגים.

וכעין זה בתרגום יונתן - 'ונחתו אומיא עובדי
אלילים הינן מדמיין לעופא מסאבא
למיבזז נכסיהון דישראל, והות זכותיה דאברם
מגנא עליהון'.

טו, יג-טו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ
לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות
שנה. - - ואתה תבוא אל אבותיך בשלום
תקבר בשיבה טובה.

מרגע שנכתרה עם אברהם אבינו ברית בין
הבתרים, כאשר הוכטחה מאת ה'
יצירתו של עם ישראל, מיד נפלה עליו אימה
חשיכה ונאמר לו 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך
בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע
מאות שנה'. ואחר כך כאשר בני ישראל חטאו
הוצרכו עוד ליסורים נוספים וגלויות, וכדכתיב
- 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על
כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם' (עמוס ג,
ב).

יהיה משולש היתה מושגת המטרה הזאת
בשלימות, אלא כיון שאין היכי תימצא כזאת,
על כן מתקיים הדבר על ידי לקיחת שלשה
עגלים, אבל הדבר נקרא 'משולש' כיון שאין
המטרה ליטול שלש, אלא 'משולש'. ואם היה
נכתב שלשה היה עולה מן הכתוב שהמטרה
היא 'שלשה', אבל באמת המטרה היא 'אחת',
אלא שתהא לקיחה בולטת ומהדהדת, לקיחה
גדולה, לא עוד אחד ועוד אחד ועוד אחד אלא
'אחד כפול שלש'.

ולפי זה יתכן שלא היה צריך אברהם לבתר
את כל שלושת העגלים, אלא ביתר
את האמצעי, ואת האחרים נתן אחד בצד זה
ואחד בצד זה, כיון שגדרו הוא 'עגלה אחת
משולשת'. והבן.

והנה נצטווה להביא כל מיני הבהמות
הכשרות, והטעם שנבחר תור וגוזל יש
לומר שהם כל המינים הכשרים למזבח.

טו, י ויקח לו את כל אלה ויבחר אתם
בתווך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת
הצפור לא בתר.

הטעם שלא בתר את הצפור, מרומז בפסוק
עצמו, שהנה לא נאמר ואת הצפורים
לא בתר אלא 'ואת הצפור', והיינו כשם
שנתבאר לעיל שמשלושת העגלים נעשה
לקיחה של 'עגלה משולשת' כמו כן כדי לעשות
'צפור' נצטווה לקחת תור וגוזל, שבכך ייחשב
'צפור כפולה'. ולכן לא הוצרך לבתר אותם,
'ואת הצפור לא בתר', כלומר שלא ביתר כל
צפור בפני עצמו אלא נתנו אחד כנגד השני,
והרי זה כאילו בתר את הצפור הכפולה. והבן.

ייסורים אלו מביא הקב"ה על עם ישראל כאב המייסר את בנו בכדי למרקם לצרפם ולזככם להטיבם באחריתם, במטרה להביאם אל מצבם הנעלה והנשגב המיועד להם.

וכמבואר במזמור שאמר דוד על הגאולה העתידה 'שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים', שמסיים 'הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע, בא יבוא ברינה נושא אלומותיו' (תהילים קכו). כלומר שכל סבל הגלות נמשל כזריעה, שהגם שבימות הגלות היה עם ישראל הולך ובוכה, אבל באמת סבל זה הוא כזריעה אשר הוא הגורם להביא את שמחת הקצירה בסופו, ואז 'בא יבוא ברינה נושא אלומותיו'.

אכן יש בזה עומק נוסף, כי על ידי כך שעם ישראל למרות הנסיונות הגזירות והקשיים אינו פורש מן התורה, וכמו שכתוב 'כל זאת באתנו ולא שכחנו ולא שקרנו בבריתך - כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבח' (תהילים מד, כג). רואים בזה את נאמנותם לה' ודביקותם בתורה, וזה ההכנה לאהבת ה' העצומה שתהיה בעת הגאולה לעתיד לבוא. וכמו שכתוב 'ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוֹקֵיך' (ישעיה סב, ה).

ומאידך רואים בעת הגלות את רשעות הגויים אשר אינם יכולים לסבול את הרוממות הנשגבה הצפויה לעם ישראל מאת ה', אשר בא לקחת אותם לו לעם מתוך כל אנשי העולם. ומבקשים המה לסכל את התכנית הגדולה בעודה באיבה ולעקור את הכל. ומתנהגים באכזריות גדולה, ונתגלה פרצופם ורשעותם, להבחין ביניהם לעם ישראל. ונגלה לעין כל צדקת הנהגת ה'

בעולם, מדוע נבחר עם ישראל להיות לעם ה' ולזכות לכל הברכה והטובה.

ובעומק הדברים, יש בזה עניין יסודי מעצתו העמוקה של מסבב הסיבות. והיינו משום שייעודו הנצחי של עם ישראל הוא להיות עם ה'. והנה בכדי שיהיו עם ה' בשלימות, נצרך שה' יעשה וייצור אותם מראשית התהוותם. וכדכתיב - הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך (דברים לב, ו). וכתיב - עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו (ישעיה מג, כא).

ולכן נסתבב הדבר שעוד בטרם התהוותם על ידי ה' לעם, עליהם להיות גרים ועבדים במצרים. ויצאתם משם היתה בניסים ונפלאות אשר הם הורו כי כל מציאות העם היא יצירה פלאית מאת ה'. וכן כל קיומם והישרדותם בגלות הוא נס פלאי, כמו שאמרו חז"ל - 'ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות' (יומא סט:). ובמדרש - 'אנדריאנוס קיסר אמר לו לרבי יהושע גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים, אמר לו גדול הוא הרועה שמצילה ושוברן לפניהם' (אסת"ר י, יא).

וכך כתב היעב"ץ בסידורו (סולם בית אל ב) - 'מי שיעיין ביחוד ענינו ומעמדנו בעולם אנחנו, אומה שה פזורה... מה רבים היו צרינו, מה עצמו נשאו ראש הקמים עלינו מנעורינו, להשמידנו לעקרנו לשרשנו... גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכלותנו... חי נפשי! כי בהתבונני בנפלאות אלו גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, וכל מה שארך הגלות יותר נתאמת הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו'.

טו, יג ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ
לא להם, ועבדום וענו אותם ארבע מאות
שנה.

מבואר במדרשי חז"ל ובמפרשים כי בפועל
היו יעקב וזרעו במצרים רק מאתיים
ועשר שנים. וכבר טרחו רבות לבאר כיצד
עולה החשבון של ארבע שנה, בצירוף שנות
האבות שהיו גרים בארץ מלידת יצחק.

ובטעם הדבר שהיה רד"ו שנה, נראה לבאר
שהוא מצד רובו ככולו, ונוסף הכרעה
של עוד עשר שנים על המאתיים, כי כאשר
עוסקים בחשבון של מאות כל עשר הוא
כאחד, על פי יסודי 'תורת המספרים' (ראה 'בן
מלך על התורה' - בראשית חלק א, 'מאמרי מבוא'
מאמר י), והבן.

טו, יד וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי
ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

צריך להבין מה הצורך להודיע כל זאת
לאברהם אבינו, מאות שנים מראש.
ולכאורה הם פרטים צדדיים, כי הנוגע לעניין
ירושת הארץ הוא ההודעה שיתעכב הדבר
ארבע מאות שנה ובינתיים יהיו גרים ועבדים
ויענו אותם, ולבסוף בדור הרביעי ישובו הנה.
אך מה החשיבות בהודעת פרטים אלו 'וגם
את הגוי אשר יעבדו דן אנכי', וביותר סיום
הפסוק 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', שהוא
לכאורה דבר צדדי במאורע הגדול של יציאת
העם מתחת עול עבדות פרך של מאות שנים.

וכמו"כ מצינו בעת היציאה זמן רב לפני
שיצאו ישראל ממצרים בפועל, מיד
בתחילת הדיבור בסנה, כאשר מבשר ה' למשה
כי פקוד פקד אותם לגאלם, הוא מודיעו

טו, יג ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ
לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות
שנה.

בגמרא - 'אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר
מפני מה נענש אברהם אבינו
ונשתעבדו בניו למצרים מאתיים ועשר שנים,
מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים,
שנאמר וירק את חניכיו ילידי ביתו, ושמואל
אמר מפני שהפריז על מידותיו של הקדוש
ברוך הוא, שנאמר במה אדע כי אירשנה, ורבי
יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהיכנס תחת
כנפי השכינה, שנאמר תן לי הנפש והרכוש
קח לך' (נדרים לב.).

נראה לבאר בזה כי היו שלשה חלקים
בגזירת הגלות במצרים. ראשית היו
זרע אברהם גרים בארץ לא להם, וגם עינו
אותם בגלות ובטלטולי הדרך ועבודה קשה,
וגם התעכבו כל אותם השנים מלהיות עם ה',
וכל הדברים הללו התעכבו כל אותם ארבע
מאות שנה מלידת יצחק.

ונתן טעם לשלשת הדברים לכל הדברים
מידה כנגד מידה.

מה שעינו את בניו בעבודה קשה, הוא כנגד
שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שהם
בניו של מקום.

מה שגלו בארץ לא להם ולא היו בארץ
ישראל, היה משום 'במה אדע כי אירשנה'.

ומה שהתעכב זכייתן להתקרב לה' ולהיות
עמו, הוא כנגד מה שהפריש בני אדם
מתחת כנפי השכינה, וכנגד זה נדחו זרעו
מלקיחתם לעם כל הזמן הזה.

טו, יז ויהי השמש באה ועלטה היה והנה
תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים
האלה.

ברש"י פירש שרמז לו שיפלו המלכיות עובדי
אלילים בגיהנם. והוא בדרך מדרשו,
אולם בפשוטו הוא סמל לשכינה, וכמו שכתב
הרמב"ן 'כענין עשן גדול ואש מתלקחת
האמור ביחזקאל, והעשן הוא הענין והערפל
הנזכר במתן תורה, ולפיד האש בתוכו הוא
האש האמור שם וכו', והנה השכינה עברה בין
הבתרים.

והנה בברית זו לא התחייב אברהם אבינו
מאומה, רק ה' התחייב והבטיח לו לתת
לזרעו את הארץ. ומשום כך הביטוי לברית
היה על ידי שתנור עשן ולפיד אש שעבר
בין הגזרים, שזה מסמל את השכינה, כלומר
כאן רק הקב"ה מצדו בא לכרות את הברית,
וכביכול הוא עשה את 'מעשה הברית'.

לעומת זאת בברית מילה ההתחייבות היתה
מצדו של אברהם, לקיים את הציווי
- 'התהלך לפני והיה תמים', ולכן אברהם הוא
שעשה את מעשה הברית.

טו, יז ויהי השמש באה ועלטה היה והנה
תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים
האלה.

הטעם שברית בין הבתרים נכרתה בתחילת
הלילה, ראה חלק המאמרים (מאמר ח
'ברית בין הבתרים - תחילת הלילה').

כחלק מבשורת הגאולה כי בעת היציאה יזכו
ברכוש המצרים - 'והיה כי תלכון לא תלכו
ריקם. ושאלה אשה משכנתה וגו' כלי כסף
וכלי זהב וגו' ונצלתם את מצרים' (שמות ג, כא).
וזאת מלבד הציווי בפועל שנאמר להם בערב
היציאה ממש (שם יא, ב).

ונראה כי חשיבות ענין הרכוש ביציאה, היינו
משום שהוא שלימות הגאולה, כאשר
ע"י זה נתברר שבסופו של דבר היתה בחינת
גאולה למפרע, כיון שנתגלה שבעצם עבדו
ישראל עבור עצמם בארץ לא להם ורוקנו
אותה, כלשון הכתוב 'ונצלתם את מצרים'.
שאף שכל עת שהיתה הגלות בתקפה, הרגישו
כעבדים ומשועבדים אשר כל יגיעם ופרי
עמלם אוכל עם אחר, אולם אחרי ככלות הכל
כאשר נשלמה תקופת העבדות ויצאו לחירות
עולם, הוברר כי בסופו של דבר לא הפסיד
העם את כל הריוח מעמלו בפרך מאות
בשנים, וכל שכרם הגיע להם משלם מאת
המצרים אשר נשתעבדו בהם.

וכן מבואר בגמרא בעובדה של גביהא בן
פסיסא (סנהדרין צא), שהרכוש הגדול
שנטלו היה עבור שכר פעולתם ועבודתם כל
השנים הללו.

וזו גם עניינו ותכליתו של האמור בתחילת
הפסוק - 'וגם את הגוי אשר יעבדו דן
אנכי'. כלומר שאמנם עם ישראל מוכרח
לעבור שלב זה של עינוי ועבדות, אך בסופו
של דבר לא יוותר חוסר צדק, אלא הכל יבוא
על מקומו בשלום, כאשר את הרכוש שמגיע
להם יקבלו בשלימות, וגם הנקמה במעניהם
תושלם, ואז גם יזכו לבוא אל המנוחה ואל
הנחלה בארצם.

ה' לבין בני ישראל לדורותם. כאשר יבואר במקומו. [וראה בזה עוד 'בן מלך-חג המצות' - מאמר ו - 'חודש ניסן חודש המיועד ליצירת עם ישראל'].

טו, יח-כ ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת. את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני. ואת החתי ואת הפריזי ואת הרפאים.

ברמב"ן בפרשת דברים על הפסוק 'האימים לפנים ישבו בה עם גדול ורב ורם כענקים. רפאים יחשבו אף הם כענקים, והמואבים יקראו להם אימים' (דברים ב, י), כתב שהפסוק בא לומר שארצות אלו הם מארץ הרפאים שהובטחה לאברהם בברית בין הבתרים, בכל זאת עדיין לא זכו בהם ישראל.

וכבר כתבנו לעיל (ידה-ו) שאברהם אבינו במלחמת המלכים כבש את כל הארץ כולל את ארץ הרפאים והקיני והקניזי.

ולכאורה יפלא מאד, שכל שבעה העממין מעמי כנען האמורי והפריזי וכו' שהובטחו בברית בין הבתרים לאברהם אבינו, כבשו בני ישראל וניתנה להם לנחלה. ודווקא ארצות קיני קניזי וקדמוני, שהם הארצות שלא רק הובטחו לאברהם אלא גם כבש אותם בעצמו, אף על פי כן לא ניתנו לירושה לבני ישראל. אלא ניתנו לעשו ובני לוט. ורק לעתיד לבוא יתווספו ארצות אלו, ויזכו בני ישראל לארץ כולה בשלימות.

אכן טעם הדבר מפורש בתורה, בפרשת שופטים בדין ערי מקלט ששם נאמר - 'ואם ירחיב ה' אלוֹקֶיךָ את גְּבוּלְךָ כאשר נשבע

טו, יח ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר וגו'.

אמרו חז"ל כי ברית בין הבתרים אירע בט"ו ניסן. בט"ו בניסן נגזרה גזירה ונדבר עם אברהם אבינו בין הבתרים, בט"ו בניסן באו מלאכי השרת לבשרו על יצחק, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגאלו ממצרים, בט"ו בניסן עתידין להגאל משעבוד גליות' (תנחומא בא-ט).

[ומדרש זה מבוסס על החשבון של 'ארבע מאות ושלשים שנה' שנמנה מברית בין הבתרים, כדאיתא במכילתא ומובא ברש"י (שמות יב, מ). ודרשו חז"ל שהחשבון מדויק מיום ליום, שהחל בט"ו בניסן ויצאו ממצרים בט"ו בניסן].

אכן עומק משמעות הדבר, שכל המאורעות הקשורים ביצירת עם ישראל היו בט"ו ניסן. וכן לידת יצחק היה בט"ו בניסן בלידה זו נולד למעשה עם ישראל.

אמנם, לידת אברהם אבינו לא אירעה בט"ו בניסן, כי בלידתו לא התחילה היצירה של עם ישראל, שהרי עדיין לא נבחר אברהם להיות אבי האומה. אלא בחירת ה' בו היא שרשה ותחילתה של התהוות האומה, ובחירה זו היתה בברית בין הבתרים, בו כרת ה' עמו ברית על הקשר ועל הארץ. ומאורע זה התרחש בט"ו ניסן, כאמור.

וכן המאורעות בהמשך, דהיינו 'ברכת יצחק ליעקב', ו'יציאת מצרים', ו'תחילת קביעת הישיבה בארץ ישראל' על ידי סעודת חג המצות, ו'נס פורים', שהם היו המאורעות המכריעים של יצירת עם ישראל התקיימו ביום זה, המשומר ובא לכריתת הברית בין

לאבותיך, ונתן לך את כל הארץ אשר דיבר לתת לאבותיך. כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה אשר אנכי מצוך היום לאהבה את ה' אלוהיך וללכת בדרכיו כל הימים, ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה' (דברים יט, ח-ט).

מפורש בזה שיש חלק בארץ שנשבע ה' לאבותינו, אולם הוא לא יינתן מיד לבאי הארץ אשר יצאו ממצרים, והנה חבל הארץ שנשבע ה' לאבותינו ולא ירשו אותה עולי מצרים, הוא ארצות אלו, קיני קניזי וקדמוני, וכמו שפירש שם רש"י - 'ואם ירחיב - כאשר נשבע לתת לך, ארץ קיני וקניזי וקדמוני'.

והנה נתפרש שם להדיא הטעם שלא זכו לזה עולי מצרים, כי חלק זה לא ינחלו אותה ישראל רק כאשר יהיו זכאים, דהיינו כשהיו דבקים בתורה ומצוות בדרגה רמה, כלשון הכתוב - 'כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה וגו' לאהבה את ה' אלוהיך וללכת בדרכיו כל הימים'.

ועיין רמב"ן שם - 'ואם ירחיב ה' אלוהיך את גבולך הפרשה הזו עתידה וכו' כי ה' לא הבטיח אותם בשום מקום לתת להם רק שבעת הגוים האלה, אבל הזכיר כאן האבות ואם ירחיב ה' אלוהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך, וזה ירמוז לכל עשרה עממין שנאמרו לאברהם. והתנה בזה כי תשמור את כל המצוה וגו' - והנה דבר ברור הוא כי השבעה גוים עצמם לא יירשו אותם בעברם על התורה, כאשר אמר פעמים רבים, והטעם בזה, כי היה הרצון לפניו יתברך שינחיל אותם בימי משה ויהושע השבעה אשר הבטיחם

במצרים ובמדבר, כי היה גלוי לפניו שתגיע זכותם לכך וכו', אבל על השלשה הנשארים התנה כי תשמור את כל המצוה לאהבה את השם וללכת בדרכיו וגו', והוא לומר שיקיימו כולם כל התורה כולה ואין שום מצוה תלויה בכך זולתי שלש הערים האלה'.

ומשמעות הדבר היא כי ארץ ישראל יש בה מעלת 'ארץ טובה ורחבה', והנה כשעם ישראל שומעים לציווי ה' בדרגה יסודית, כנגד זה זכאים הם לנחול את הארץ במידה בסיסית, אולם לזכות בה בכל מעלותיה ושלמותה שהיא 'טובה ורחבה', לזה נצרך זכויות יתרות, דהיינו שגם קיום התורה יהיה בכל השלימות.

וזה ענין ירושת ארצות אלו 'קיני קניזי קדמוני', שהם הביטוי ל'רחבותה' של הארץ, כדכתיב 'וכי ירחיב את גבולך'.

[וראה להלן בפרשת וירא (ט, כד) שערי סדום קודם הפיכתם היו בחינת 'טובה' של הארץ, וגם בזה מבואר בחז"ל שיזכו בהם רק לעתיד לבוא, כאשר יהיו ישראל בשלימות מדריגתם בקיום התורה והמצוות].

*

ונראה בזה עוד, דהנה כבר נתבאר במקו"א בארוכה (ראה חלק המאמרים מאמר י - 'אלוקי העולם ואלוקי ישראל') שאנו מוצאים בתנ"ך ובחז"ל שני גישות לתפקידם ולחובת העבודה של עם ישראל כלפי הקב"ה.

יש מקומות שבהם משמע שביסודו של דבר, העולם כולו חייב לעבוד את ה', אלא שהקב"ה בחר בעם ישראל מתוך כל האומות להיות מייצגים בעבודתם את כל העולם, ובזה כבר נמצא שמו מכובד בעולם, ויוצאים כל

ישראל שה' מיוחד לו לאלוקים בארצו (ראה חלק המאמרים שם).

אולם הזכות לקבל את ארץ עשר העמים, נובעת מתוך היותינו כהני העולם ונציגיו, שבהיותנו משולבים בין עמי העולם, אנו זוכים לחלק נכבד מן העולם, והוא השלימות של הארץ, כי המספר עשר מורה על שלימות. ולכן לעתיד לבוא כאשר יתבלט שאנו הנציגים של כל העולם, אז נזכה לשלימות הגדולה של מספר עשר ארצות.

והנה השורש לבחינת עבודתנו בתור נציגי האומות, היה אצל אברהם אבינו, שהיה 'אב המון גוים'. ועבודתו היתה לקרוא בשם ה' ולפרסם את שמו יתברך בעולם. ונאמר בו 'ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם' (להלן כא, לג). ולכן הוא זכה להבטחת ארץ עשרה אומות בברית בין הבתרים, וכן כבש בעצמו ארצות אלו במלחמת המלכים. כ'מעשה אבות סימן לבנים' - שכאשר נגיע להשלמת מדרגה זו, אזי נזכה לעשרה ארצות דהיינו גם ארצות קיני קניזי וקדמוני, ואז תקויים בשלימות הבטחת ברית בין הבתרים.

טז, ב ותאמר שרי אל אברהם הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה וישמע אברהם לקול שרי.

עניין זה שאפשר להוליד בנים עבור הזולת, מצינו כמה פעמים בתורה, כאן באברהם והגר שפחת שרי, שהכוונה בפשוטו שתלד שפחת שרה בן וייחשב לבן של שרה. וכן ברחל (להלן ל, ג) 'ותאמר הנה אמתי בלהה בוא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה', וכדמוכח שם שהבן הנולד היה נחשב כבנה

העולם ידי חובתם בעבודת עם ישראל שהם שליחי ציבור וכהני העולם. יחד עם זה קיימת גישה נוספת בתנ"ך ובמאמרי חז"ל, שעבודת עם ישראל אין לה קשר לחובת כלל העולם, אלא הקב"ה בחר לו את עם ישראל להיות לו לעם כמשפחה פרטית וכעם מיוחד אשר יהיה מיועד לו. כלומר שמלבד שברא ה' את העולם כולו כרצונו, עוד עלה ברצונו שיהיה לו עם מיוחד, עם סגולה ביחס מיוחד כמלך ועמו, כאב ובניו, וכדוד ורעהיה.

והנה שני הדרכים, ושני החלקים משולבים בעבודתנו. אנו עובדים את ה' הן מצד עצמינו, והן כנציגי העולם. אכן עד ביאת הגואל עיקר הדגש הוא על עבודתנו כעם מיוחד לה', כיון שהעולם עצמו עדיין אינו מכיר בחובתו לעבוד את ה', וכל שכן שאינם מכירים בכך שעם ישראל הוא העם הנבחר למטרה זו, להיות נציגיהם וכהני העולם.

אולם לעתיד לבוא כאשר כל העמים יקראו שפה אחת לעבוד את ה', אשר ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אז יכירו הכל בתפקידם של עם ישראל שהם עם ה' ובניו חביביו, וכדכתיב - 'ואתם כהני ה' תקראו' (ישעיה סא, ו). ואז באמת תהיה בולטת עבודת עם ישראל שהיא גם כעבודה לה' עבור העולם כולו, שהם מייצגים את האומות בעבודתם את ה'. עיי"ש שהארכנו בזה.

ונראה שמה שאנו קבלנו מאת ה' את ארץ שבעה עממים הוא מצד היותינו העם המיוחד לו, עם חביבו, כי שבעה הוא מספר של חביבות וקדושה. ונראה שההבטחה בברית מילה על הארץ מתייחסת דווקא לארץ כנען שהיא ארץ שבעה עממים, כי שם נתינת הארץ היא מצד היחס המיוחד של עם

שם בישראל' (שם), 'ולא יכרת שם המת מעם אחיו ומשער מקומו' (רות ד, י), וכמו שכתוב 'בוא נא אל אשת אחיך ויבם אותה והקם זרע לאחיך וגו' לא לו יהיה הזרע וגו' לבלתי נתן זרע לאחיו' (לה, ח-ט), הרי מפורש שהבן הנולד נחשב כבן המת 'זרע לאחיו' ולא כמת עצמו.

ופשטיה דקרא 'יקום על שם אחיו המת', היינו שהבכור אשר תלד היבמה ייחשב 'על שם אחיו המת', כלומר שיהא נחשב לבנו של המת, שמכיון שהמייבם עצמו הריהו כאילו המת ונעמד במקומו נמצא איפוא שבן המייבם שנולד מאותו מעשה יבום הריהו כבן המת. ולשון 'יקום על שם אחיו' היינו כמו 'והקם זרע לאחיך', שיתייחס הבן הנולד כבן אחיו, ואין הכוונה לקריאת שם, וכדאיתא בגמרא (יבמות כד).

אמנם יש הבדל בין ייבום לשפחות שרה ורחל ולעבד עברי, כי בהם נובע כוחם משום עבדות ושפחות. אבל בייבום הוא משום קירבת האחוה לאחיו, אולם עיקר הענין לילד עבור אח, שוה בהם. (ועיין מה שהארכנו בזה בחלק א ב'מאמרי מבוא' מאמר ט - 'אין מקרא יוצא מידי פשוט').

יז, א ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל ש-די התהלך לפני והיה תמים.

וכן הוא אומר להלן 'ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו בשר ערלתו' (יז, כד). ומשמע שראה הכתוב לציין את היותו בן צ"ט שנים, וצריך ביאור מה חשיבות יש במספר מסויים זה אשר המתין הקב"ה מלכרות עמו הברית עד אותה השנה דווקא.

של רחל, דכתיב 'ותאמר רחל דנני אלוקים וגם שמע בקולי ויתן לי בן' (שם ל, ו), ורחל קראה את שם הבן ולא שפחתה, וכן בבן השני אמרה 'נפתולי אלוקים נפתלתי עם אחותי גם יכלתי ותקרא שמו נפתלי', והיינו כאילו שנולד לה בן, והבן מתייחס אחריה והשפחה מכוונת ללדת את בנה עבור גבירתה. אכן בשפחת שרי כיון שלא נתכוונה יפה לילד בן עבור שרה אלא לעצמה וכדכתיב שם 'ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה', לכך לא נחשב לבן של שרה.

[וכעין זה מצינו בעבד עברי דכתיב ביה (שמות כא, ד) 'אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה והוא יצא בגפו', שאחד מענייני חובת העבדות שהעבד משועבד לאדונו, שהאדון יידו למסור לו שפחה כנענית שיילדו עבור האדון בנים-עבדים.]

וביארנו במקו"א שזהו יסוד עניין יבום, וכמו שנאמר 'והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת', שבפשוטו של מקרא אין הכוונה לקרות שמו של הבן הראשון שיוולד כשם האח המת, שכן אין הבן הנולד מתייחס כאילו הוא המת, אלא הוא נחשב כבן המת, ורק האח המייבם הוא נעמד תחת אחיו המת, [כיון שהוא הקרוב ביותר להידמות למת כדאיתא בראשונים וכדכתיב (לז, כז) 'אחינו בשרינו', וכן 'חצי בשרו' (כמדבר יב, יב)]. ומייבם את אשת אחיו בכוונת שניהם לעשות חסד עם המת ולהוליד בן עבורו, כלומר שיתייחס הבן הנולד כבנו של האח המת, ובזה 'יבנה את בית אחיו' (דברים כה, ט), כי על ידי שמוליד בן בשבילו, מקיים לו שם ושארית, וכדכתיב 'ולא ימחה שמו מישראל וגו' להקים לאחיו

דווקא לעת זקנותו כשהיה כבן מאה שנים - אחר מסכת חיים שלמה ומלאה של נאמנות לה' והליכה בדרכיו. אלא שמספר 'תשעים ותשע' שנים נחשב כמספר מאה מצומצם, וכמו שביארנו בהרחבה במקו"א, (תורת המספרים' - כרך א מאמרי מבוא מאמר י) שמספר תשעה הוא מספר הנספח לעשרה ונטפל לו.

ועיין שם שהבאנו מה שכתב הרא"ש (סוף ערבי פסחים) גבי ספירת העומר, 'יש מקשין כיון דקרא קאמר תספרו חמישים יום, למה אין אנו מונין אלא תשע וארבעים יום, ודוחקין לפרש הפסוק וכו'... ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו וכו', שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (בראשית מו), וכן ארבעים יכנו (דברים כה). ע"כ.

והנה לגודל חביבותו של אברהם, מדד לו הקב"ה במידה טובה ולא המתין לו למאה שנה מכוונות, אלא חישב לו את תשעים ותשע שנותיו כבחינה של 'מאה' כדי לכרות עמו את הברית.

י, א ויהי אברהם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברהם ויאמר אליו אני א-ל-שד-י התהלך לפני והיה תמים.

נתחבטו המפרשים בפירוש המלים 'התהלך לפני והיה תמים'. ובתרגום פירש 'פלח קדמי והוי שלים'. והובא ברש"י.

ונראה לבאר שאין הכוונה כאן ב'פלח קדמי' לעבודה גרידא, שזה לא נקרא 'התהלך לפני'.

והנה ברית זו היא עניין מופלא הנשגב מבינתנו שכרת הקב"ה בורא כל עולמים ברית דמים וקשר ידידות עם בני אדם בשר ודם ובני תמותה. ובמיוחד ברית זו ברית המילה שהיא יתירה במעלתה על ברית בין הבתרים, [וכמו שהארכנו לבאר בחלק המאמרים, מאמר ט-י עיי"ש].

והגם שאף תחילת הקשר היה מושתת על צדקתו של אברהם, באופן הראוי באמת לכריתת ברית בין הבתרים להטיב עמו ולהיות מגן לו, אולם לשם כריתת ברית המילה שהיא הבחירה בו להיות מייסד את עם ה' אשר ה' ישרה בהם את שכינתו ויהיה להם לאלוקים, זקוק היה אברהם להוכיח צדקות ומעלה יתירה.

ולשם כך לא היה די במעלת צדקתו בתקופה אחת מתקופות חייו, אלא רק לאחר 'מאה' שנות נאמנות לה', לנוכח מסכת חיים ארוכה וחשובה זו, המוכיחה את איתנות רוחו ומסירותו כי רבה היא, רק אז נמצא ראוי שיכרות עמו ה' את הברית הנשגבה הזאת - 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו'. כי המספר מאה שנה, הוא מספר של תקופת חיים מלאה, ועליה כבר ראוי היה אברהם לכריתת ברית המילה.

ואכן מצינו בכתוב שבטרם שנכרתה עמו ברית המילה נאמר 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' ורק אז - 'וכרות עמו הברית' (נחמיה ט, ח).

ולא כרת עמו הקב"ה ברית זו עד שמלאו לו מאה שנים דייקא. שכן ברית בין הבתרים היתה ברית ראשונית על עצם הקשר שבין ה' לאברהם, אבל ברית נשגבה ועצומה זו נכרתה

אלא הביאור הוא, כי יש דרגה ראשונה ופשוטה של עבודת ה', אשר האדם חי את חייו העצמיים ומוקד עניינו וייעודו בחייו הם צרכיו ושאיפותיו האישיים, אלא שהוא גם מכבד את ה', ומעת לעת הוא משבח, וכמו כן מקיים מספר מצוות יסודיות של צדק ויושר שה' מצווה עליהם בתור מלך העולם, והם ז' מצוות בני נח.

אמנם יש מדריגה נעלית מזה, שהאדם מקבל על עצמו תפקיד להיות משרת ה', כמלך שהעמיד משרתים לפניו לתפקיד נכבד לעסוק אך ורק בכבודו ובעניניו. וזה עומק הביאור ב'התהלך לפני', כלומר שתהא נאמן למלך ומתהלך לפניו להכין לו מקום בעולם ודואג לפרסם את שמו ושתהיה מציאותו נודעת בין הבריות.

וזה גם הכוונה ב'והיה תמים', כלומר שהתהלכות לפני ה' תהיה בשלימות מוחלטת.

וזה עומק תכנה ומהותה של ברית המילה, להיות ממלכת כהנים המתהלכים לפניו בתמימות ובשלימות. וזה מתבטא בהטפת הדם, המורה על מסירת הנפש ונתינת החיים לה', ראה מה שנתבאר בזה בחלק המאמרים (מאמר ט - 'התהלך לפני והיה תמים', ומאמר יא - 'שני דינים בברית מילה').

יז, א-ו **ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל-שד-י התהלך לפני והיה תמים. ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד. ויפול אברם על פניו, וידבר אתו אלוקים לאמר אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. ולא יקרא עוד את**

שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו וגו'.

פסוקים אלו צריכים ביאור שהם נראים ככפילות ושפת יתר, וכן צריך ביאור מה עניינה של נפילת אברהם על פניו, ועיין ברש"י שכתב שלפני ברית המילה היה נופל בהתגלות השכינה אליו, וזהו בדרך הדרש, אבל בפשוטו צריך ביאור מדוע דווקא כאן נאמר כן.

עוד צריך ביאור שכבר נאמר תחילה 'וירא ה' אל אברם ויאמר אליו', ומדוע אחר שנפל על פניו נאמר שוב 'וידבר אתו אלוקים לאמר'. וכן יש לבאר ההבדל בין הלשונות 'ואתנה בריתי ביני ובינך' למה שנאמר אחר כך 'אני הנה בריתי אתך'.

ונראה שמשקל ומבנה הפסוקים כך הוא, תחילה אמר לו הקב"ה בראשי פרקים את מהות הברית שהוא מציג בפניו, והיינו 'התהלך לפני והיה תמים'. שמצד אברהם נדרש שיהיה מתהלך לפני ה' בשלימות, וכתרגום אונקלוס 'פלח קדמי והוי שלים', וכמו שנתבאר לעיל, ובגמול זאת 'ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד'. כלומר שעדיין אינו מחיל את הברית אלא מציע לו שאם יסכים לכך הוא יתן את הברית ביניהם, שעל ידי שיקבל את התפקיד על עצמו יזכה שיהיה לו ברית וקשר עם הקב"ה.

ומתחייב לו הקב"ה שיהיה לו כביכול ברית ידידות עמו, וירבה אותו 'במאד מאד' כלומר באופן על-טבעי. [ובהמשך הפרשה מפורטים שני החלקים יותר בהרחבה, כדלהלן].

והנה לאור שמיעת דברי הפתיחה וראשי הפרקים שהציע לו ה', מיד 'ויפול אברהם על פניו', כלומר שנתן שבח והודאה לה' על מה שהיטיב לו כל כך, והעניק לו דבר כה נשגב שהאלוקים עושה עמו ברית ידידות. והנה נכלל בנפילה זו על פניו, ביטוי של הסכמה וקבלת הברית, שמכיוון שמודה ומשבח על כך הרי מורה שהדבר רצוי ומקובל עליו.

עוד ייתכן שבעצם ההשתחוואה על פניו היה בזה ביטוי של התחלת כניסה לעבודה של 'התהלך לפני ויהיה תמים', שנפל על פניו כהשתחוואה לפני ה' לשם עבדות, והוא התחלה של 'פלח קדמי'.

ולכן אמר לו עתה - 'אני הנה בריתי אתך', כלומר שתחילה רק הציע לפניו לבוא בברית בלשון עתיד, 'ואתנה בריתי ביני וביניך', ועתה מאחר שהסכים לכך, אמר לו אם כן הרי אני מבצע את הברית עתה בפועל, 'אני הנה בריתי אתך'.

וכאן החל ה' לפרט לו כיצד תתקיים הברית על שני צדדיה, תחילה מפורט בהרחבה כיצד יתקיים בפועל חלק הברית שיתן לו ה' - 'אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים וגו'' כלומר שיהיה לו הצלחה עצומה ויהיה נכבד בעיני כל העולם, וכן מרחיב בהמשך כיצד יתקיים עניין 'וארבה אותך במאד מאד' - 'והפריתי אותך במאד מאד ונתתיך לגויים ומלכים ממך יצאו', ויהיה לו לאלוקים ולזרעו ויתן לו את ארץ כנען.

ואחר כך מפרש הכתוב מה נדרש מאברהם, כלומר כיצד יקיים אברהם את ה'התהלך לפני ויהיה תמים' וזה על ידי

'ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורותם. זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר'. שברית המילה הוא ביטוי להתמסרות מלאה בשלימות ובתמימות. וכמו שיבואר להלן שזה עניין הטפת הדם בברית מילה, דהיינו שנותן את דמו ונפשו לה', ומוכן למסור את כל חייו לכבודו יתברך.

יו, ב-ז ואתנה בריתי ביני וביניך וארבה אותך במאד מאד וגו' אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים וגו'. והפריתי אותך במאד מאד ונתתיך לגויים וגו'.

יש כאן הדגשה יתירה כפולה ומכופלת על הריבוי והפריה, ומשמע שזה מעיקרי הברית מצדו של הקב"ה שמבטיחו לאברהם אבינו שעל ידי הברית הוא נותן בו כח ההולדה באופן על טבעי, ולא רק שיוליד אלא יהיה בו כח ריבוי על טבעי שיתרבה במאד מאד.

ועל עצם ריבוי הזרע כבר הובטח מראשית הדרך 'ואעשך לגוי גדול', אלא שכאן הובטח באותו עניין עצמו אך באופן על טבעי.

ולהלן יבואר שזה אחד הטעמים שהברית הוא באבר ההולדה, להורות שעל זה באה הברית שיהא מוליד ומתרבה במאד מאד, והנה יש בזה מידה כנגד מידה, כי מצד אברהם היתה כריתת הברית למסור את עצמו ואת זרעו אחריו לה', שזה הטעם שכורת את הברית באבר המוליד, וכנגד זה ה' מבטיחו לתת לו ריבוי בנים.

ונראה כי אברהם קיבל את כח ההולדה בעת ברית המילה, כלומר שהיו באין כאחת, שאז בעת שנכנס בברית מיד קיים לו

אינו 'מדבר אליו', אלא 'מדבר אתו'. וכן בסיום פרשה זו מצינו לשון מיוחדת זו - 'ויכל לדבר אתו ויעל אלוקים מעל אברהם' (יז, כב).

כלומר, לא דיבור של 'מדבר ושומע' יש כאן, אלא 'וידבר אתו' - דיבור בינו לבינו, כביכול, כְּדִבָּר איש אל רעהו פנים אל פנים. מדרגת נבואה זו הינה המעלה העליונה והגדולה מן הכל, וכדוגמתה לא מצינו אלא בשלשה: באברהם, ביעקב, ובנבואת משה רבינו ע"ה.

בחינה מיוחדת זו, בשל היותה מדרגה של קירבה שאין למעלה הימנה, הרי שאף האבות לא זכו לה תדיר, אלא כאן באברהם אבינו, ופעם אחת נוספת אצל יעקב.

והנה כאן אצל אברהם - היה זה בעת שנכרתה עמו ברית המילה, כי אכן במעמד כביר וקדוש זה - בו נכרתה ברית האהבה והידידות בין הקב"ה לאברהם, ובו הושלמה מעלת אברהם אבינו בתכלית שלמותה, אז ניתנה לו נבואה בדרגה זו, אשר ה' 'דיבר אתו' בבחינת פנים אל פנים, לפי שעל ידי ברית המילה נעשה ראוי להשראת השכינה עליו, ולשמש מרכבה למקום ברוך הוא.

ואכן באותו פסוק שנאמר להלן ביטוי נשגב זה 'ויכל לדבר אתו', גם נאמר 'ויעל אלוקים מעל אברהם', שדרשוהו 'שהצדיקים מרכבתו של מקום' (רש"י שם), כי שני עניינים אלו קשורים זה לזה. שכאשר קירבת ה' קיימת במידה כה מרובה של קירבה וידידות, אז הצדיקים הם מרכבה לשכינה.

וכן בפעם השנית שמצינו בחינה רבת מעלה זו, ביעקב (לה, יג-טו) כאשר חזר מפדן ארם והגיע עד מקום בית א-ל להקים את מצבת

ה' את הבטחת הברית שיהא מוליד. שהרי לפי הטעם שאברהם מסר בזה את עצמו ואת זרעו, זה שייך רק כאשר כבר יש בו את כח ההולדה.

והנה אצל אברהם עצם הדבר שנולד לו יצחק היה נס, ששב לו כח ההולדה בזקנותו בהיותו בן מאה, והיה לו נס מיוחד בעניין הזה של אפשרות ההולדה וראו כיצד ה' נותן לו בנים והמשכיות, ובמיוחד שנולד אצל שרה שהיתה עקרה, אך ברכה זו גם נמשכה בכל זרעו של אברהם, שכנגד שהם שומרים את ברית המילה, אף בהם מתקיימת ההבטחה של 'וארבה אותך במאד מאד', 'והפריתי אותך במאד מאד'. הן בכמות והן באיכות שילדים בנים מבורכים ומוצלחים זרע ברכ ה'.

ודבר זה התקיים באופן בולט במצרים, שנולדו ששה בכרס אחד, וכמו שכתוב 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם' (שמות א, ז). הנה נקט הכתוב בלשון זה 'במאד מאד', שהוא הריבוי הניסי המובטח בברית המילה.

ומדגישים זאת בהגדה של פסח - 'במתי מעט, כמה שנאמה, בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלוקיך ככוכבי השמים לרוב'. ועל ידי כך נעשית יצירתם דבר על-טבעי ורואים בעליל שהוא מעשה ה' ומוכיח על קירבתם אליו שהם שלו, וכמו שכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו' (ישעיה מג, כא).

יז, ג ויפול אברהם על פניו, וידבר אתו אלוקים לאמר.

לשון זה 'וידבר אתו' הוא דרגה נעלית ומיוחדת בהתגלות השכינה, שהקב"ה

מהותו ותכלית יעודו, וא"כ הרי פשוט ששינוי שם, משמעותו שינוי המהות ונתינת תואר ומעמד חדש לאדם. והנה, משמעות שמו הראשון של אברהם 'אברם' - אינה מפורשת בתורה, אך חז"ל דרשוהו 'בתחילה היה אב לארם' (ברכות שם). על כל פנים, שם זה ניתן לו בטרם בחר בו ה' וכתר ברית עמו, והוא מסמל את מהותו הקדומה, מעמדו הראשון כבן אומות העולם. ורק בשעה שנכרתה ברית המילה עם אברהם, אמר לו ה' - 'אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים, ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גויים נתתיך'. הרי ששינוי שמו מאברם לאברהם, משמעותו היא הפיכתו למציאות חדשה, מבן עם נכר - לבן ה'.

וכשם שמצינו שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שבשעה שנסתפח לעם ה' שוב אין העבר הנכרי מיוחס לו, ומעמדו הקודם בטל ממנו כליל, כך גם אברהם - משנכנס לברית עם ה' - נעקר ממנו שמו הראשון לגמרי, שמעתה אין מהותו הראשונה מיוחסת לו כלל, ולכן כל הקורא לאברהם 'אברם' עובר בעשה, שקריאתו בשמו הראשון, שאינו מציין את היותו בחיר ה', מהווה פגיעה בכבודו ומעלתו של אברהם.

שונה מכך הוא יעקב, שאף שמו הראשון ניתן לו בקדושה. אלא ששם 'יעקב' שניתן לו בתחילת דרכו, מציין את מלחמתו התמידית עם עשו - 'וידו אווזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב' (כה, כו) 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים' (כז, לו). ואולם, לאחר שנאבק עם שרו של עשו ונצחו, נתוסף לו שם 'ישראל' המציין את נצחונו במלחמה זו, וכפי

האבן כאשר נדר לה'. והקב"ה מתגלה אליו וקורא לו בשם 'ישראל', ומבטיחו על ירושת הארץ. שם הזכיר הכתוב לשון זה של 'דיבר אתו' וגם שם נאמר - 'ויעל מעליו אלקים'.

י, ה ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גויים נתתיך.

אמרו בגמרא - 'תני בר קפרא, כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר 'והיה שמך אברהם' וכו'... אלא מעתה, הקורא ליעקב יעקב הכי נמי - שאני התם דהדר אהדריה קרא, דכתיב ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב (ברכות יג). ועיין שם בגמרא לעיל מיניה 'לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך (לב, כט) - לא שיעקר יעקב ממקומו, אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו' (שם יב).

ונראה בביאורם של דברים, שכאשר ניתן לאברם שם אברהם, היה זה שינוי השם. כלומר שמו 'אברם' בטל ממנו, ומעתה נקרא שמו 'אברהם'. אבל ביעקב לא היתה הכוונה לבטל ממנו את שמו הראשון, אלא להוסיף לו שם 'ישראל' בנוסף על שמו 'יעקב'. ולכן יש אשר קוראו הכתוב בשם יעקב, ויש אשר קוראו בשם ישראל.

ויש להבין ענין זה, מדוע אכן שמו של אברהם נשתנה שינוי מוחלט, ונעקר ממנו שמו הראשון, עד שהקורא לו אברם עובר בעשה, ולעומתו שמו של יעקב לא נשתנה אלא שם נוסף ניתן לו, ועדיין משמש ונשאר לו גם שמו הראשון.

והנראה בזה בהקדם מה שביארנו במקום אחר, ששמו של האדם מבטא את

בן מלך על התורה

יז, ז והקימותי את בריתי ביני ובינך, ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם, להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך.

כלומר שאף הקב"ה מתחייב מצדו לתת את חלקו בברית, בכך שהוא מתייחד ומשגיח עלינו בהשגחה מיוחדת ובהנהגה פרטית, ועל שם כן נקרא 'אלוקי ישראל'. ודבר זה נכרת בברית המילה כברית והבטחה על העתיד (בבחינת 'אירוסין'), והתקיים בפועל בעת יציאת מצרים (בבחינת 'נישואין' והכנסה לרשותו), כמו שנאמר שם - 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים' (שמות ו, ז).

והיא מידה כנגד מידה, וכמו שנתבאר לעיל שבברית המילה התחייב אברהם וזרעו אחריו להיות מסור לגמרי לתפקידו לעסוק בכבודו של מקום, ולכן אף הקב"ה מתייחד בביכול להיות לאלוקים להשגיח באופן מיוחד על ישראל, כמלך המתמסר לצרכי בנו יחידו.

יז, ז-ח והקימותי את בריתי ביני ובינך, ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם, להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך. ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורך, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים.

בפסוקים אלו מודגש שבניגוד לברית הראשונה - בין הבתרים - שהיתה מצד הקב"ה רק עם אברהם עצמו, וזרעו נכלל בהבטחה רק מצד היותו זרע אברהם, שהוא נמשך אחר הברית וההבטחה להיטיב לאברהם, שעל ידי שה' מיטיב עם הזרע

שפירש הכתוב - 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל'.

ברם, בנצחונו זה לא בטלה מהותו של יעקב, אלא שבנוסף על מעמדו כלוחם, נתוסף בו גם ענין הניצחון, ומאז מעמדו התמידי של יעקב בכל הדורות הוא - 'לוחם ומנצח', 'מתאמץ וזוכה'. ולכן אף לאחר שנקרא שמו ישראל - הגם ששם זה חשוב ועיקרי יותר, שגדול ענין הניצחון מענין המלחמה - מכל מקום מעמדו הראשון לא נעקר ממקומו, ולכן גם שמו 'יעקב' לא נשתקע ממנו, אלא שני השמות נכונים לו ומשמשים זה לצד זה.

יז, ה ולא יקרא עוד את שמך אברהם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך.

נראה שזה המקור למנהגן של ישראל לקרוא את שם הילד בברית המילה, כשם שאברהם נקרא שמו בעת הברית. וכמו שנתבאר שעתה נתחדש לו מציאות ומהות חדשה כבן ברית עם ה', שהוא יצירה מחודשת לגמרי, ועבור זאת משתנה גם שמו.

וכמו כן כל בן ישראל בעת ברית המילה חל עליו מציאותו כיהודי ובן ברית עם ה', ואז ראוי לתת לו את שמו היהודי, שמעיד על מהותו. ואיתא ברמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"ד) שבעל תשובה משנה את שמו, כלומר שהוא אדם אחר ממה שהיה, אולם אין זה חיוב, אבל אברהם שהשתנה כל מהותו הוצרך לשנות את שמו.

אמרו בגמרא - 'ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו וכל העולם כולו על ידי שליח' (תענית י).

ונראה שגם זה נכלל במה שאמר הכתוב 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו וגו' והייתי להם לאלוקים'.

כלומר שאלוקותו של ה' על עם ישראל תבוא לידי ביטוי גם על ידי ישיבתם בארץ, כי על ארץ ישראל תהיה תמיד פקוחה עין ההשגחה העליונה, והוא מה שהבטיח כאן ה' לאברהם שכיון שתינתן להם הארץ הזאת, על ידי זה ממילא יהיה ה' להם לאלוקים ויהיו תחת השגחה תמידית.

י, ה ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים.

ארץ כנען כבר הובטחה לאברהם בבואו לארץ (לעיל יב, ז), ובחזרתו ממצרים אחר הפרד לוט מעמו (יג, יד), וגם נכרת עליה ברית בין הבתרים (טו, יח), אולם כאן נתוספו שני דברים יתר על ברית הבתרים, א. שבברית בין הבתרים נאמר רק 'לזרעך נתתי' וכאן נאמר 'לך ולזרעך', ב. עוד נתוסף כאן 'לאחוזת עולם', ואילו בברית בין הבתרים יש רק הבטחה שתינתן לזרעו, ועדיין ייתכן שתינטל מהם באחד הימים אם לא יהיו ראויים ח"ו.

ואמנם גם בחזרתו ממצרים אחר הפרד לוט מעמו הבטיח ה' לאברהם לתת לו ולזרעו את הארץ 'עד עולם', אולם כאן נתחדשה ההבטחה בתוקף של 'ברית', וראה מה שנתבאר לעיל (יג, יד) ששני הניתנות

הוא מקיים בריתו לאברהם עצמו. אולם ברית המילה כבר נכרתה מלכתחילה הן עם אברהם עצמו והן עם זרעו אחריו לדורותם, ולא רק כהמשך של אברהם. והיינו 'ביני וביניך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם'.

י, ה ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים.

וברש"י - לאחוזת עולם - ושם אהיה לכם לאלוקים, אבל בר ישראל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלו-ה'.

כלומר, שהשגחת ה' על עם ישראל, תהא בשלימות כאשר הם יהיו בארץ ישראל.

והנה נוסף לזה מצינו שמצד הארץ עצמה יש בה השגחה אלוקית מיוחדת, וכמו שמתארת התורה בפרשת עקב את ייחודיותה של ארץ ישראל בעניין זה - 'כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה, ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלוקין דורש אותה תמיד עיני ה' אלוקין בה מראשית השנה ועד אחרית שנה' (דברים יא, יב).

ובספרי שם - 'כל הארצות נתנו להן שמשם לשמשן, מצרים שותה מן הגילוס, ובבל שותה מן הנהר יובל, ארץ ישראל אינה כן אלא הם ישנים על מיטותיהם, והקב"ה מוריד להם גשמים' (פרשת עקב פסקא ב). וכן

מקבילות לשני הפעמים שבאו ישראל לארץ וקידשו אותה, קדושה ראשונה בימי יהושע, וקדושה שניה בימי עזרא.

י, י-א זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

שני חלקים מרכיבים את מצות המילה: 'המול לכם כל זכר' - דהיינו מעשה המילה עצמה - שהוא עצם החיתוך [אף בלא הסרת הבשר], שזה קיום הברית בפועל, ומזה נובע עניין הטפת דם, החלה גם על הנולד מהול. ועוד נכלל במעשה המצוה חלק נוסף - 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם' - דהיינו החותם שניתן בבשר, המהווה אות והנצחה תמידית לברית הנכרת בין איש מִישראל לאלוקיו. וכשם שמצינו באות הקשת (לעיל ט, ח-טז) שיש 'ברית' ויש 'אות הברית'. הברית הוא עצם ההסכמה וקשר בין הצדדים אשר כורתים ברית לחיזוק ותוקף תמידי של ההסכמה והקשר ביניהם, וכדי שתיזכר הברית ויהיה לה קיום, עושים 'אות ברית' לסימן ולזכרון לקיים את הברית.

וזה פשר הכפילות שישנה לכאורה בלשון פסוקים אלו, תחילה 'המול לכם כל זכר', המוסב על מעשה החיתוך עצמו והטפת הדם, גם לפני שנקבע היכן מקומו, ושוב 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות וגו'', דהיינו כריתת והסרת הערלה, שעל ידי כך נחתם החותם בבשרו. ויתבאר בארוכה בחלק המאמרים (מאמר יא - 'שני דינים בברית מילה').

ונראה שמצד יסוד הברית בין ה' לאברהם עצמו, לא היה צורך בהטבעת חותם בבשרו, וכדרך כל הבריתות שכרת ה' עם אוהביו, שלא נתלו במעשה אלא בשעתם בלבד. אולם, לא הרי כריתת ברית עם איש אחד שנתגלה אליו ה' ישירות, ככריתת ברית עם לדורותיו, שכן בברית זו אשר אינה נכרתת עם כל אדם באופן פרטי יש להביא לידי כך שיהיו הדורות נמשכים אחר ברית האבות [וכנוסח הברכה 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו'], לפיכך מן ההכרח להנציח את הדבר ע"י אות תמידית, שרק בכך תתקיים כברית נצח אשר כל בני האומה עד עולם מיוחסים וכפופים לה, ובלעדיה לא תהא הברית נזכרת.

וזהו ביאור נוסח הברכה 'אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש' - רק אצל הצאצאים הודגשה החתימה בבשר בתורת 'אות ברית', אבל אצל אברהם עצמו לא הוצרכה המילה עבור האות, אלא בעיקר עבור עצם מעשה הברית.

אמנם, לשם הטבעת חותם בבשר, לא רצה הקב"ה להפוך את האדם לבעל מום, ולצוותו לחקוק אות בבשרו באופן שיגרם נזק לגופו, לכן גזרה חכמתו יתברך לחתוך את בשר הערלה, שבניגוד לשאר אברי הגוף אשר מטבע הדברים כל שינוי בהם יפגע בשלמותם, הרי שהערלה היא חלק מיותר ואין כל פגם בהסרתו, ואדרבה, יש בכך אף תיקון הגוף והשלמת צורתו.

ולאמיתו של דבר, משום טעם זה עצמו, אף אלמלא כוונת אות הברית שבמילה היה מן הראוי להסיר את הערלה, לשם תיקון

יז, יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

מצינו 'אות הברית' גם בבריתו של הקב"ה עם נח ובניו, והוא אות הקשת בפרשת נח (לעיל ט, ח-טז). אולם אות הקשת אינו אלא אות של הימנעות ממלחמה וחורבן, וכמו שנתבאר במפרשים שם (ראה 'בן מלך על התורה' שם) שהוא ביטוי לקשת הפוכה, שלא יבוא להילחם עוד בעולם.

ואילו אות הברית במילה, הוא אות על ברית הידידות שהקב"ה כרת עם אברהם אע"ה להיות לו לאלוקים, שאברהם מתחייב לעבוד את ה' ולהתהלך לפניו בתמימות, והקב"ה מבטיחו להרבותו ולהיטיב עמו ולתת לזרעו את הארץ לאחוזת עולם. ועל זה באה 'אות הברית' שהוא המילה. כמו שכתוב כאן - 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם'.

עוד יש הבדל בין האות והברית בקשת, לאות וברית במילה, כי הקשת עושה ה' לבדו, כי כל ההתחייבות של הברית אינה רק מצדו שלא ישחת עוד כל בשר במי המבול. ויש לומר שזה הטעם שקבע ה' את אות ברית הקשת בענן והיינו סמוך לרקיע שהוא מקומו של ה', כיון שהוא מיועד לראיית ה' כביכול, כמו שכתוב שם 'והיתה הקשת בענן וראייתה לזכר ברית עולם בין אלוקים ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ' (ט, טז).

אולם ברית המילה עושה האדם, כי הוא המתחייב להיות מתהלך לפני ה' ולעבדו. ולכן אות הברית הוא גם חקוק בגופו של האדם שהוא מיועד עבורו לזכור את תפקידו לפני ה'.

הגוף ושלימות צורתו. ואפשר שמצוות המילה שהוזכרה בפרשת תזריע 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' באה משום צד זה שבמצוה. ולכן לא הזכיר שם הכתוב לא את הברית ולא את אות הברית שיש בכך, שאינו מן הענין באותה פרשה. ועוד יבוארו הדברים במקומם בעז"ה.

יז, יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

נתבאר שהביטוי העיקרי במעשה המילה הוא עצם הטפת הדם, שיש בו ביטוי של נתינת החיים ומסירת הנפש לה'.

ובטעם כריתת הברית דווקא באבר המילה נתבארו כמה דרכים במפרשים.

ובפשוטו נראה שיש בזה הוראה מיוחדת מצד שני כורתי הברית, הן מצדו של אברהם, והן מצדו של ה'. כי מצדו של אברהם בא הברית לבטא שהוא מוסר את עצמו ואת כל המשך דורותיו להשי"ת, ולכן כריתת הברית היא באבר המוליד.

ויתירה מכך יש בזה ביטוי שכל הוייתו ומציאותו של הזרע הנולד יהיה אך ורק להיות בברית עם ה', ומכריז שכל מטרתו בלידת בניו הוא בכדי לגדל בנים לה' שיהיו עמו בברית, וכן כל עיקר בניין ביתו הוא רק למטרה זו לבנות בית בישראל לכבוד ה' יתברך.

וכנגד זה מבואר בפרשה שמצדו של הקב"ה הוא מבטיחו להרבות את זרעו באופן ניסי, 'וארבה אותך במאד מאד', ומשום כך גם מצדו של הקב"ה מקום חותם הברית בבשרנו הוא במקום הריבוי וההולדה.

י', יא ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

בברית מילה נוסף על הטפת הדם יש בה מצוה להסיר הערלה, ונראה לומר שמשמעותו הוא לנתק ולהסיר את הבנים הפסולים שהם בבחינת ערלה שיהיו דחויים מן המשפחה, דהיינו שיהא מוכן להשליך ולקרוע מעצמו את הבנים ואת בני המשפחה שאינם ראויים לבוא בברית עם ה'. כלומר שהוא מייעד עצמו לבנות משפחה שכולה דביקה בברית עם ה' והפסולים שאינם שייכים לתפקיד נכבד זה יסורו ממנה ולא יהיו שייכים ומעורבים במשפחה.

ויש לומר שזה היה המשמעות בנסיון של גירוש ישמעאל, דהיינו האם הוא מקיים את הברית, שהרי זה חלק מהברית שיסיר הערלה. כלומר שינתק את ישמעאל ממשפחתו למרות כאב הלב שיש בהרחקת בן, בכדי שהמשך קיום המשפחה יהיה רק בראויים לברית עם ה', 'ביצחק יקרא לך זרע' 'כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק'. ואכן מצינו שבשני הנסיונות הללו כתיב 'וישכם אברהם בבוקר', הן בנסיון העקידה והן בגירוש ישמעאל. כיון שבשני מעשים הללו היה קיום בפועל של הברית עם ה', נדרז לעשות המצוה מיד בהשכמה.

ובזה יבואר מה דאיתא בחז"ל (עירובין יט.) דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו, בר מישראל שבא על בת עובד כוכבים, דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה. וברש"י - ולא מבשקר - איננו מכירו שהוא יהודי, דמשכה ערלתו ודומה לו כמי שאינו נימול.

והדברים טעונים ביאור, משום מה דווקא חטא זה חמור מכל החטאים ושאר איסורי עריות, שאברהם אינו מכירו שהוא יהודי. אכן לפי הדברים האמורים, העניין מבואר שפיה, כיון שזה חלק מכריתת הברית שהרי מי שיש לו בנים מבת אל נכר, שאינם נחשבים כיהודים ואינם שייכים לכלל ישראל, הרי לא קיים את הברית שגם זרעו אחריו יהיו בברית עם ה', ופגם בבריתו של אברהם אבינו. ונמצא שזה שבא על בת עובד כוכבים הוא מפר ברית, שמביא בנים שהם זרע פסול המנותקים מהברית עם ה', ובזה הוא מפר את בריתו של אברהם אבינו.

ולפי מה שנתבאר דהערלה מבטאת זרע פסול שאינו נכלל בברית, מבואר שפיר מה שאמרו כאן בבא על בת עכו"ם 'דמשכה ערלתו', שהרי במעשיו גרם שיהיו בבניו זרע פסול שאינו שייך לברית, והרי זה נחשב כמי שמושך והחזיר ערלתו.

י', יב וכן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם.

מצוות האב הוא למול את בנו בן שמונת ימים, ואינו ממתין שהבן עצמו יגדל וירצה מעצמו לבוא בברית עם ה', והביאור בזה הוא, שהאדם מצווה לבוא בברית יחד עם זרעו, ונמצא שזה כלול בברית של האב עצמו, שהוא מתחייב להמשיך את הברית לזרעו אחריו. ומיד עם לידתו מקדישו לחיים של ברית עם ה', באופן שכל הווייתו והמשך חייו יהיו אך ורק לחיים אלו.

ופשוט שזה הטעם שמילת בניו ועבדיו מעכבת את האדם לאכול בקרבן פסח

המצוה 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא יב, ג), וכל המאחזה לאחר מכן ביטל מצות עשה.

ואכן במסכת שבת (קלב.) למדו ממקרא זה שבפרשת תזריע 'וביום השמיני' שהמילה דוחה את השבת.

ועיין בפירוש 'אור החיים' שכתב - 'צריך לדעת למה הוצרך לצוות לזה והלא כבר אמרה התורה בפרשת לך לך כל פרטי דיני מילה. ואם להודיע שצריך למול ביום ולא בלילה, גם להודיע אפילו בשבת, כמו שדרשו ז"ל 'וביום אפילו בשבת', קשה למה לא רשם ה' פרטי דינים אלו שם בפרשת מילה שנכתבה בפרשת לך לך' (ויקרא שם).

ונראה ביישוב קושייתו, כי הנה הטעם שמילה דוחה השבת, אינה משום שהמילה חמורה מן השבת, שהרי אדרבה, השבת שהיא בסקילה חמורה מן המילה שהיא בכרת, אלא כמבואר שם בגמרא, משום שהמילה היא מצוה שקבוע לה זמן, וכל מצוה שקבוע לה זמן דוחה את השבת, ומטעם זה אכן נתבאר שם בגמרא (קלג.), כי מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת, משום שמילה שלא נתקיימה ביום שקבעה לה תורה, שוב אינה נחשבת אלא כמצוה שחובתה בכל שעה ושעה.

ולפי האמור מבוארים הדברים היטב, כי בוודאי לא חזרה ונשנתה פרשה זו בכדי לרבות פרט דין של דחיית שבת, אלא נתוסף בה גדר מחודש בצורת המצוה, וקבעה תורה את היום השמיני כיום המיוחד למצות המילה, מעבר להיותו התחלת החיוב מצד גילו של הבן כמבואר בפרשה דנן. ומתוך שנקבעה

(פסחים צו.), כיון שאם אינו מל את בניו ובני ביתו בכך מחסר בברית שלו עצמו, שהרי הברית היא לבוא עם כל זרעו ובני ביתו בברית התקשרות עם ה'.

י, יב ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם.

בפרשה זו, בה נצטווה אברהם אבינו על ברית המילה, לא קבעה תורה יום מסויים שבו יש למול את הבן, אלא קבעה זמן לגיל הוולד 'בן שמונת ימים', והגם שבוודאי לעולם ראוי שלא להשהות את המצוה אלא לקיימה מיד עם בוא זמן קיומה, מכל מקום מצד פרשה זו, גם המאחר ומל ביום התשיעי והעשירי קיים את המצוה בשלימות.

והטעם בזה מבואר במפרשים, כי כל עוד שלא עברו שבעת ימים מהלידה, התינוק עדיין שרוי בתקופת הלידה, וכאילו שלא הושלם עדיין תהליך לידתו ואינו מושלם ומפותח דיו להיקרא אדם, ורק מהיום השמיני והלאה הוא כבר רצוי ושלם לבוא בברית. ודומה בזה לדין מחוסר זמן בקרבן שנאמר בו - 'והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה' (ויקרא כב, כז).

ונמצא שבפסוק זה אין היום השמיני עצמו סיבה לקבוע בו את ברית המילה, אלא שכבר חלף ועבר שבוע מהלידה, ומעתה ואילך התינוק ראוי למילה כיון שהוא כבר 'בן שמונת ימים'.

אולם הנה במצות ברית המילה שבפרשת תזריע, קבעה תורה במצות עשה את היום השמיני כמועד אשר בו יש לקיים את

המילה כמצוה בעלת זמן מוגדר, למדנו שהמילה דוחה את השבת.

ולכך נתרבתה הלכה זו שהמילה דוחה את השבת - דווקא בפרשת תזריע, שכן מצד פרשת המילה שנאמרה כאן, לא היתה המילה דוחה שבת לפי שלא קבעה לה תורה זמן, אלא היה דינה כשאר מצוות שמצוותן נמשכת בכל שעה, כגון השבת אבידה ועשיית מעקה שאינן דוחין את השבת. ורק מאחר שחזרה ונשנתה מצוה זו בפרשת תזריע, שבה קבעה תורה במצות עשה 'וביום השמיני', הרי נשתנה גדרה של המילה למצוה בעלת יום קבוע, שקיומה מהווה חלק בלתי נפרד ממנו, ומכאן למדנו שהיא דוחה את השבת.

והטעם שדווקא שם בפרשת תזריע קבעה תורה גדר החיוב ביום השמיני, יבואר שם בעז"ה.

י, יג. המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם.

בהרבה מקומות מדגישים שברית המילה חקוקה בבשר האדם, וכגון בברכת המזון 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו', וכן בברכת 'אשר קדש ידיד מבטן', אומרים 'וחק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש'. 'חק בשארו שם' היינו ששם חקיקה בבשרו.

ונראה שדבר זה בא לבטא את הרוממות והמעלה אשר טבועה וחקוקה בעצמותו של זרע אברהם, כלומר שעוד לפני הקדושה המיוחדת שהיהודי מתקדש בה על ידי קיום התורה והמצוות, כבר טבועים בנפשו תכונות קדושות ומידות תרומיות, וכעניין שאמרו 'שלשה סימנים יש באומה זו,

רחמנים וביישנין וגומלי חסדים (יבמות עט.). ולכן האות על מעלה זו חקוקה בבשר, כלומר שמעלות אלו כבר חקוקים בגופנו ובנפשנו.

ונראה שעל כך תיקנו את נוסח הברכה 'אשר קידש ידיד מבטן', כלומר שקדושתו של אברהם אבינו, וכמו כן נמשך הדבר לצאצאיו אחריו, כבר טבועה ומצויה בו מעצם טבעו, והם מקודשים מבטן.

והנה על גבי זאת, יש עוד לישראל את המדריגה הגדולה של 'אשר קדשנו במצוותיו', שזה הקדושה השורה עלינו על ידי המעשים והמצוות, וכמו שכתוב 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוהיכם' (במדבר טו, מ).

ונמצא ששני מדריגות של קדושה ישנם בישראל, ואנו נותנים ברכת שבח לה' על כל אחד מהם. דרגת הקדושה הראשונה הטבועה בנפשותם ובתכונתם, היא קדושת הגוף שבהם, ועליה מברכים 'אשר קידש ידיד מבטן', וכאמור שעל כן חקוקה ברית המילה בבשר האדם. והדרגה השנייה היא קדושת מעשי המצוות שעוסקים בהם, שעליהם מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו'.

יז, טו. ויאמר אלוהים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה.

בגמרא - 'תני בר קפרא כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, שנאמר והיה שמך אברהם, רבי אליעזר אומר עובר בלאו, שנאמר ולא יקרא עוד את שמך אברם, אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכי נמי, התם קודשא בריך הוא אמר לאברהם, שרי אשתך

לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה' (ברכות יג.).

וצריך ביאור מה הטעם שלגבי שרה נאסר רק לאברהם לקרותה 'שרי', ואילו לגבי אברהם נאסר לכל העולם לקרותו 'אברם'. ועיין מה שנדחק בזה במהרש"א שם.

ונראה שאת השם 'שרי' נתן לה אברהם משעה שנשא אותה, כי מבית אביה היה שמה 'יסכה' כמו שנאמר בפרשת נח (יא, יט וברש"י שם), ומגודל אצילות רוחו וענוותנותו של אאע"ה כינה את רעייתו בשם שרי, דהיינו השרה שלי, והוא מידת דרך ארץ וכבוד. ואחר שקרא לה אברהם כן שוב כל בני העולם קוראים 'שרי', כי 'אין אשה אלא לבעלה', וכל הבריות מכנים אותה בשם שבעלה קורא לה, כלומר שהיא 'שרי' של אברהם.

ומעתה מבוארים הדברים היטב, כי כל משמעות השם 'שרי' הוא כלפי אברהם, שקורא לה דרך כבוד, וזה שייך רק ביחס לאברהם אשר במעמדו כבעלה קורא אותה שרי - שעבורו היא כמו שר, ועל זה נצטווה שלא יקרא אותה שרי כי אם שרה, דהיינו שהיא שרה לכל העולם. ואם מכאן ואילך יקרא אותה שרי, הרי זה ממעט מכבודה שהרי היא כבר שרה על כל העולם.

אבל כל שאר אנשי העולם אם קוראים אותה שרי, אין בזה פחיתות כבוד, שהרי אין סיבה מיוחדת שתהיה שר של אדם מסויים יותר מלכל העולם, ואם היא שר להם נמצא שהיא שר על כל העולם. ורק לאברהם מכיוון שהוא בעלה ויש לה יחס מיוחד עמו, אזי כאשר קורא לה שרי, יש לזה משמעות שהיא שר עליו, ואין בזה משמעות שהיא שר על כל

בני העולם, ולכן נאסר עליו לקרות כן משעה שנקראה שרה.

ודוגמא לזה מצינו בשם אדנות שמסתיים ב'ני' ומשמעותו 'אדונים שלי' [ולשון הריבוי הוא מצד הכבוד כלפי מעלה], ולכאורה מדוע אין בזה מיעוט כבודו יתברך שקורא 'אדון שלי', ומדוע לא נקרא שמו 'אדון' סתם, שבזה מתבטא שהוא אדון לכל העולם, אלא הטעם הוא שמכיון שכל בני העולם קוראים אותו 'אדון שלי', נמצא שהוא אדון לכל העולם, כי אין סיבה לייחס את אדנותו דווקא לאדם מסויים. ובזה שכל בני העולם קוראים אדון שלי, יש בזה יותר כבוד לשמו שכל אדם מייחס את ה' יתברך כאדון שלו. והבן.

יז, טז-טז ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וגו'.

כלומר שלרגל הברית שכורת עמו, הוא מחדש את שרה אשתו כיצירה מחדשת, ולכן נשתנה שמה, כי עד עתה טבעה שאינה בת בנים, ועתה נהפכה להיות בת בנים. וכמו שנתפרש בהמשך הפסוק 'וברכתי אותה', דהיינו שיחול בה שינוי בפועל בגופה שתוכל ללדת, וכמו שפירש רש"י - 'וברכתי אותה - ומה היא הברכה שחזרה לנערותה שנאמר (לקמן יח) היתה לי עדנה'.

ובפרט לפי מה שנתבאר בחז"ל שעתה חידש בה הקב"ה בגופה לראשונה את איברי ההולדה, כדאיתא בגמרא - 'אמר רב נחמן אמר רבה בר אבבה, שרה אמנו אילונית

היתה, שנאמר ותהי שרי עקרה אין לה ולד, אפילו בית ולד אין לה' (יבמות סד:).

יז. טו-כא ויאמר אלוקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וגו'. ויפול אברהם על פניו ויצחק וגו'. ויאמר אברהם אל האלוקים לו ישמעאל יחיה לפניך. ויאמר אלוקים אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו. ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתני אותו וגו'. ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת.

צריך ביאור בכל מהלך המשא ומתן בין הקב"ה לאברהם אבינו, מה היתה טענת אברהם ומה השיב לו הקב"ה. כמו כן יש לעיין בפשוט הפסוקים אשר נראים ככפילות שאמר תחילה 'והקמותי את בריתי אתו וגו' ושוב אמר 'ואת בריתי אקים את יצחק'.

והנה יש לשים לב שמודגש כאן 'וגם נתתי ממנה לך בן', ובהמשך 'שרה אשתך יולדת לך בן', ושוב להלן - 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה'.

ונראה שפרשה זו באה כהמשך ובהקשר לפרשת ברית מילה שלפניה, שבעקבות זאת שאברהם קיבל על עצמו את ברית המילה, בישר לו הקב"ה שעתה הגיע הזמן שיתן לו את הבן, והכוונה בזה היא שכל נתינת הבן היא אך ורק במטרה שבו תתקיים הברית שעליה התחייב עתה, ולכן רק בעקבות קבלת הברית נתן לו את הבן הזה.

כלומר שהרי כל אדם חפץ שיהיו לו בנים, הן כדי שיהיה לו המשך ומורשת שלא ימחה שמו מהעולם, והן משאר טעמים (עיין מה שביארנו בזה בפרשת בראשית בפסוק 'פרו ורבו' לעיל א, כח). והיה סבור אברהם שכמו כן הקב"ה רוצה לברכו בכך, וזאת על ידי שיפקוד את שרה ויברך אותה שתחזור לנערותה ותלד לו בן.

וזה היה המשא ומתן של אברהם עם ה' יתברך, שנפל על פניו בהודאה על טובו וחסדו שהרבה עליו, אבל טען שאינו רוצה להטריח כלפי מעלה בניסים כל כך מופלאים שהרי כבר יש לו בן, ומה שהקב"ה רוצה להמשיך את הברית עם אברהם לדורותיו אחריו יוכל להתקיים בישמעאל, וזה מה שביקש 'לו ישמעאל יחיה לפניך'.

והשיבו הקב"ה שאין זה כמו שהוא סבור שהוא רוצה ליתן לו בן, כדי שיהיה לו בן כמו שאר כל האנשים, כי אם - 'אבל שרה אשתך יולדת לך בן וגו' והקמותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו'. כלומר שהוא נותן לו בן את יצחק במטרה להקים אתו את בריתו, והיינו הברית הזאת אשר כרת עמו עתה, ברית המילה. ולכן רק עתה אחרי הברית התחדש המציאות של פקידת אברהם ושרה, כי היה הרצון לפני ה' שכל מהותו של בן זה תהיה למטרה שבו תחול הקמת הברית, ולכן כל מציאות הכח להוליד אותו נוצרה רק אחר קבלת ברית המילה.

ומטעם זה הוא גם צריך להיות דווקא הבן הנולד מהאשה החשובה והעיקרית של אברהם, שבזה יהיה בולט הדבר שהוא בנו העיקרי המיוחס לו, וזו פשר ההדגשה החוזרת על עצמה שהיא תלד 'לך'.

ה' לאברהם שהיא תלד 'לו' את יצחק. ויש לומר שעל כן לא נצטווה לגלות זאת לשרה. ויבואר להלן בפרשת וירא שבסופו של דבר נפגמה הבטחה זו מפני שצחקה, עיי"ש.

יז, יט ויאמר אלוקים אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו.

הקב"ה נתן לאברהם את יצחק רק באחרית ימיו, והדבר צריך תלמוד, וכן שאר האבות נישאו וילדו באיחור רב.

ונראה לבאר, כי סדר זה התחייב מפאת העניין המיוחד שבשלשת האבות, [כפי שנתבאר במקו"א], אשר כל אחד מהם נחל את מעלת אבותיו, והוסיף עליה מעלה ושבח משלו.

והנה כדי שענין זה יתמלא בשלימות, היה צריך שכל אב יוליד את בנו ממשיכו - לאחר שכבר הושלמו מעלותיו וכבר השיג את דרגת גדולתו במלואה, כי אז תיכלל מעלתו בבנו הבא אחריו בשלימות, שבאופן זה, על יסוד מדרגה זו שאלה הגיע אביו - יוסיף הבן וכביר מעלה על מעלה, כדי להגיע לפסגת דרגתו הוא.

שלימות מעלתו של אברהם, הגיעה לשיאה בעת שכרת עמו ה' את ברית המילה. לפיכך, אילו היה נולד יצחק קודם לכן הרי שהיה נולד לאב בלתי מהול ומחוסר עדיין מתכלית מעלתו, על כן עיכב ה' את לידת יצחק עד כה, כדי שדרגתו הרמה והמושלמת של אברהם לאחר ברית המילה, היא אשר

ואת בקשתו של אברהם על ישמעאל גם כן לא השיב ה' ריקם, ואמר לו הקב"ה שגם ישמעאל יהיה מוצלח ונכבד, ויוליד נשיאים.

והנה תחילה אמר לו שיצחק צריך להיוולד כדי שיתקיים בו הברית, ואין די עבור זאת בישמעאל, וזה מה שנאמר 'והקימותי את בריתי אתו וגו'. ועתה אחר שהבטיחו שגם ישמעאל יהיה מוצלח, שב ה' ואמר לו שלמרות זאת אין זה נוגע לקיום הברית, כי מצד הברית עצמה היא צריכה להתקיים דווקא ביצחק, שהוא הנולד מהאשה החשובה והעיקרית 'אשר תלד לך שרה'.

*

והנה בפרשת וירא מבואר בתורה שהמלאכים בישרו לשרה על לידת יצחק, והיא צחקה בקרבה והתקשתה להאמין בזה, ומשמע שעדיין לא שמעה על כך מאברהם. והדבר צריך ביאור מדוע לא גילה לה אברהם נבואה זו. ויתכן שאין הנביא רשאי לגלות נבואה אלא אם כן נצטווה על כך (עיין רמב"ן להלן יח, טו). אבל זה גופא צריך ביאור מדוע לא ציוה ה' לאברהם לגלות זאת לשרה.

ולפי מה שנתבאר יש לומר שתפקידה של שרה במסגרת זו יהיה רק להוליד אותו עבור אברהם, ולכן מודגש כאן בכל פעם 'לך', וכל מציאותו של יצחק כלפי אברהם היתה רק בכדי להקים אתו את הברית שבין ה' ובינו. ואמנם מלבד זאת היתה הבטחה לשרה עצמה, שיהיה לה בן כדרך כל אם בעולם שרוצה להוליד בנים, ולכן ההבטחה לה היתה הבטחה מיוחדת בפני עצמה על ידי המלאך. אבל אין זה שייך להבטחה שהבטיח

והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים' (שופטים יג, ה). ועוד היה כדבר הזה בירמיה כדכתיב - 'בטרם אצרך בבטן ידעתך, ובטרם תצא מרחם הקדשתך, נביא לגוים נתתיך' (ירמיה א, ה).

[ושיטת התוס' ש'אשר קידש ידיד מבטן' מוסב על אברהם. והביא מקורו מהמדרש - 'ומה שאומר בברכה של מילה אשר קידש ידיד מבטן, אומר ר"ת דהיינו אברהם שנקרא ידיד, וקדשו הקב"ה מן הבטן שדורש במדרש דכתיב באברהם כי ידעתיו, וכתיב בירמיה בטרם אצרך בבטן ידעתך, חוק בשארו שם זה יצחק, שקראו הקב"ה יצחק עד שלא נולד, וצאצאיו חתם באות ברית קודש זה יעקב' (מנחות נג: ד"ה בן ידיד)].

יז, כב ויכל לדבר אתו ויעל אלוקים מעל אברהם.

וברש"י - 'מעל אברהם - לשון נקיה הוא כלפי שכינה, ולמדנו (ב"ר) שהצדיקים מרכבתו של מקום'.

ובפשוטו הכוונה שהשכינה שורה עליהם, ועל ידם נמצאת השכינה בארץ, ונמצא שהם מקום מושבו של הקב"ה בעולם. וכדאיתא במדרש (ב"ר יט, ז) שאברהם אבינו ע"ה החל להוריד את השכינה לארץ אחר שנסתלקה בחטאי הדורות הראשונים.

וברש"י על הש"ס (שבת נב:) איתא - 'עד שלא נבנה אהל מועד, היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים'. מבואר שהשראת השכינה שהיתה בישראל בכללות משנבנה המשכן ואחר כך בבית עולמים החלה כבר אצל

תהוה יסוד ומוצא לדרכו של יצחק, ועליה יוסיף מעלה על מעלה. וכן מצינו במדרש - 'זמן היה לו לאברהם אימתי שניתנה לו מילה וכו'... כדי שיצא יצחק מטיפה קדושה' (בראשית רבה מו, ב).

ועל דרך זה הוא גם הטעם ביצחק ויעקב שנישאו וילדו את בניהם באיחור רב.

יז, יט-כא ויאמר א-לוהים אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו. ולישמעאל שמעתיך - ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת.

ומפסוק זה למדו חכמים לתקן בברכת המילה את הלשון 'אשר קדש ידיד מבטן'. עיין ברש"י (שבת קלז:) שפירש 'אשר קידש ידיד מבטן - יצחק קרי ידיד, על שם 'אשר אהבת' מבטן - דקודם שנולד נתקדש למצוה זו, דכתיב 'אבל שרה אשתך וגו' והקימותי את בריתי אתו' היינו מילה.

ומשמעות הדבר שכל לידתו העל-טבעית של יצחק היה בכדי שיתקיים בו ברית ה' עמו, ולא דווקא שנתקדש מבטן למצוה הפרטית של ברית מילה, אלא הכוונה שנוצר עבור כללות הברית עם ה', שברית מילה היא הביטוי היסודי שלה, כלומר שמציאותו של עם ישראל נתקדשה מן הבטן דהיינו מעצם מציאותם.

ומצינו עוד מאישי עם ישראל שנתקדשו מן הבטן לתפקידם, כגון שמשון שנאמר בו - 'כי הנך הרה ויולדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר א-להים יהיה הנער מן הבטן

האבות, ומדברי רש"י כאן יש ללמוד שעיקרו של דבר החל בשעה זו לאחר ברית המילה.

יז, כב ויכל לדבר אתו ויעל אלוקים מעל אברהם.

כאן הוא סיום הגילוי והחיזיון שהחל בפסוק 'וידבר אתו אלוקים' (לעיל יז, ג) וכמו שביארנו (עיי"ש) שלשון זה לשון זה 'לדבר

אתו' הוא דרגה נעלית ומיוחדת בהתגלות השכינה, ואכן בפסוק זה המתבטא בסגנון נשגב זה, נאמר כאן 'ויעל אלוקים מעל אברהם', שדרשוהו 'שהצדיקים מרכבתו של מקום', כי כאשר קירבת ה' קיימת במידה כה מרובה, של קירבה וידידות, אז הצדיקים הם מרכבה לשכינה.

פרשת לך לך

מאמרים

תוכן

- מאמר א • מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי סא
- מאמר ב • הציץ עליו בעל הבירה..... סו
- מאמר ג • אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם עא
- מאמר ד • האבות הן הן המרכבה..... עז
- מאמר ה • מדריגות גילוי הנבואה לאבות פד
- מאמר ו • אברהם קראו להקב"ה אדון..... פט
- מאמר ז • תפילות אבות תיקנום
- מאמר ח • ברית בין הבתרים - תחילת הלילה..... קב
- מאמר ט • ברית מילה - התהלך לפני והיה תמים קח
- מאמר י • אלוקי העולם ואלוקי ישראל קיד
- מאמר יא • שני דינים בברית מילה - הטפת דם וכריתת הערלה קכ
- מאמר יב • והקימותי את בריתי - להיות לך לאלוקים קכו
- מאמר יג • אשר קידש ידיד מבטן..... קלב
- מאמר יד • בגדר קנין האבות בארץ ישראל קלז

פרשת לך לך



מאמר א

מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי

יסודות עבודת ה' במעשי האבות

התכונות היסודיות דרך ארץ קדמה לתורה

בכל עת על האדם להתעורר ולהתחזק, ללכת מחיל אל חיל ולהתקדם במסילה העולה בית א-ל. והנה בראשונה צריך לחזק את היסודות והשרשים, כי בזה תלוי כל חוזק הבניין, שכל שהשרשים יותר איתנים והיסודות יותר חזקים, כך כל העבודה תהיה ביתר תוקף ושלימות, וכן עם יותר אחיזה בנפש האדם לאורך ימים. ועל כן צריך לדעת מה הם העמודים שעליהם נטועה דרך התורה, מה הם כוחות הנפש שיש לבסס ולחזק, ומה הם ההשקפות היסודיות שעליהם נבנה מבנה היהודי.

והנה ישנם חובות בסיסיות של בן אנוש - דעה ושכל, והנהגת דרך ארץ בדרכו של עולם, המחייבות כל אדם. והם הרקע וההקדמה לכללות התורה, כדאיתא 'דרך ארץ קדמה לתורה' (תנא דבי אליהו פרק א), כי התורה באה אחר שהאדם יש לו אנושיות ומצפון, מוסריות וחוש צדק, מחוייבות ואחריות, וכן שימצאו בנפשו תכונות של שלטון עצמי, ריסון ואיפוק, ויתור והבלגה. וכל אלו הדברים נתבעים מכל האנושות, ומי שמחוסר אחד מהם אינו זכאי לשם 'אדם'.

מידות טובות של עם ישראל רחמנים ביישנים גומלי חסדים

והנה בחר השי"ת בעם ישראל להיות עמו ולתת להם את התורה, משום שיש בהם נוסף על הנ"ל תכונות נעלות, שבהם נשתבחו יותר מכל האומות. תכונות של עדינות וטהרה, צניעות וענווה, רוך וחמלה, יושר לב ורדיפה אחר האמת במסירות ונאמנות. אשר משום כך נפשם מותאמת להנהגות הקדושה העליונה של התורה. [כי התורה בת השמים היא דרך קודש נעלית

הרבה מעבר לחובות האנוש הבסיסיות, שכן היא תובעת דרגות עילאיות של הליכה בדרכי השי"ת ורוממות קודש].

וכדאיתא - שלשה סימנים יש באומה זו, רחמנים וביישנים וגומלי חסדים (יבמות ע"ט). ואמרו - כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו, עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה (אבות פ"ה מ"ט).

ומעשה אבות סימן לבנים, על ידי הליכה בדרכם של האבות הקדושים, נעשים כלי מתאים לקבלת התורה, ומשום כך בחר בהם ה' ובזרעם להיות לו לעם סגולה עד עולם. ומפרשיות אלו של חיי האבות, יכולים אנו ללמוד כמה הנהגות עיקריות שבהם נשתבחו אבותינו הקדושים.

חיפוש האמת

א. היסוד הראשון שמצינו באברהם אבינו הוא חיפוש האמת בלי וויתור ופשרה, לדרוש ולחקור לדעת את האמת הגדולה 'מי הוא בעל הבירה', לקבוע בלבו לחפש ולברר את האמת ולהשקיע בזה את כל כוחו עד כדי מסירות נפש - 'לא אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה, עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב' (תהילים קלב, ה).

השגת האמת אינה רק תולדה של כשרון וחכמה יתירה, אלא פועל יוצא של יושר לבב נאמנות צרופה ומחוייבות לאמת. וכדאמרו בגמרא - 'אברהם יצחק ויעקב נקראו ישרים' (ע"ז כה.). כשבא האדם לקבוע את דרכו בחיים עליו לחפש את האמת. האדם הישר המבקש לקבוע לעצמו קו ודרך בהם יצעד לכל אורך חייו, עליו להחליט תחילה שלא יתכן שיהיה קצר רואי או בעל דעה שטחית, ובשום אופן לא יסכים לחיות בידיעה שאינה מושלמת או השקפה שאינה מדוקדקת ובהירה.

ואיתא במדרש שאברהם אבינו חקר בכל כוחו עד שהגיע אל האמת. - 'אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם' (בר"ר לט, א).

והנה אנו כבר יודעים את האמת גם כירושה מאבותינו, וגם משום שבעל הבירה נתגלה אלינו ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני - 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה). אולם עדיין מוטל על כל אחד לדעת את הדבר מתוך הכרה ברורה ושיהיו הדברים נטועים אצלו כיתד שלא תמוט. ולא ישקוט ולא ינוח עד שהאמת הגדולה הזאת תהיה מבוררת ובהירה אצלו, באופן המתיישב על הלב.

נוסף על זה על האדם לדעת את הפרטים וחלקי העבודה באופן מדויק. מה ה' שואל מעמנו, מהי הנקודה העיקרית, ומהו דבר משני, ומה הוא רק תוספת והידור. ואכן הדברים עמוקים ודקים, ויש מקום רב לטעות, וגם נטיות הלב מצדדות את האדם לכיוונים שונים, אולם כאשר

מחפש האדם בכל לב זוכה שהקב"ה מראה לו את האמת ומנחהו בדרך הנכונה, וכמו שהיה אצל אברהם, שמכיון שחיפש את האמת בכל נפשו, זכה ש'הציץ' עליו בעל הבירה'.

הליכה אחר האמת בכל מחיר

ב. ואחרי שהדברים כבר ידועים וברורים אצל האדם, עליו ללמוד מן האבות את הדביקות באמת, גם אם כל העולם נלחמים בו ומלעיגים עליו, אין לו להתפעל מאומה. וכמו שמצינו באברהם אבינו 'אחד היה אברהם' (יחזקאל לג, כד), אדם אחד בודד נגד כל העולם. ואינו מתכחש לאמת גם אם היא מחייבת אותו להילחם עם כל העולם. וכדאיתא בחז"ל - 'מהו העברי שכל העולם כולו לעבר אחד, והוא היה לעבר אחד והיה אוהב להקדוש ברוך הוא ועובדו, לכך קורא אותו הקב"ה 'עברי' ו'זרע אברהם אוהבי' (פסיקתא רבתי פסקא לג).

ועל כן נקראו האבות איתנים, כדאיתא בגמרא 'ירח האיתנים ירח שנולדו בו איתני עולם וכו' איתן לישנא דתקיפי הוא' (ר"ה יא). ובמיוחד אברהם שנקרא שמו 'איתן' - 'איתן האזרחי זה אברהם' (בבא בתרא טו). שהיו איתנים ותקיפים בנאמנותם לה' ית"ש, ולא התפעלו כלל משום דבר שבעולם.

אלו הדברים הם הם היסודות הראשיים שעל האדם להתחזק בהם בבואו להיכנס אל הקודש פנימה, וכמו שאמרו חז"ל - 'כל אחד ואחד מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב' (תנא דבי אליהו רבה פרק כה).

וכתב בעל מסילת ישרים - 'זאת היא התרופה היותר גדולה וחזקה שתוכל להמציא נגד היצר, והיא קלה, ופעולתה גדולה, ופריה רב, שיעמוד האדם בכל יום לפחות שעה אחת פנוי משאר כל המחשבות, לחשוב רק על הענין הזה שאמרת. ויבקש בלבבו, מה עשו הראשונים אבות העולם שכך חשק ה' בהם, מה עשה משה רבינו עליו השלום, מה עשה דוד משיח ה', וכל הגדולים אשר היו לפנינו, ויעלה בשכלו מה טוב לאדם כל ימי חייו לעשות כן גם הוא, וטוב לו' (דרך עץ חיים' הקדמת קל"ח פתחי חכמה).

אברהם הכיר את בוראו

והנה אלו הם התכונות השרשיות שהיו רקע וסיבה לבחירת השי"ת באבותינו הקדושים ובזרעם אחריהם. אולם מצוות התורה הם כבר דרגה נוספת של הנהגת קודש אלוקית עוד יותר מרוממת, והתכונות הללו הם רק הרקע והאפשרות להתרומם מעליהם מעלה מעלה.

אכן באמת אנו מוצאים שכבר אצל האבות היו כל יסודות היהדות אשר נצטוונו בתורה, כל השרשים של התורה השתקפו בעבודת האבות והיו מצויינים בהם.

א. היסוד הראשון הוא מה שנאמר באברהם 'הכיר את בוראו' (נדרים לב). וזה יסוד היסודות אשר התורה ציותה לאמרו פעמיים בכל יום בבוקר ובערב 'שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד' (דברים ו, ד). 'אתם עדי נאום ה'' (ישעיה מג, י).

ועבודת האדם בעניין זה, היא ראשית לבסס את ידיעת ה' שיהיה מבורר אצלו בתוקף בבהירות ובחוש. ולחיות עם הידיעה הזאת ולהתהלך בהתאם לכך בהנהגת חייו, בבטחון ובעוז. וגם שתהיה ידיעה זו תוססת בקרבו עד שיבוא מתוך כך לכל ההרגשים הנובעים מההכרה בהשי"ת, רגשות הכנעה והערצה, יראה ואהבה, השתוקקות וצמאון לא-ל חי. 'ואהבת את ה' אלוךך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך' (דברים ו, ה). 'צמאה נפשי לאלוקים לא-ל חי' (תהילים מב, ג).

לא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה

ב. אחת המידות שהשתבח הכתוב באבות הקדושים, הוא הליכתם אחרי הקב"ה בתמימות, גם כשלמראית עין היו הדברים תמוהים ובלתי מובנים, הלכו אחר ה' בלי להרהר אחריו. 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א). הליכה אחר ה' בשלימות בלי שום סירכא ופקפוק. וכדכתיב 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם כו' ומצאת את לבבו נאמן לפניך' (נחמיה ט, ח).

וכדאייתא בחז"ל - 'כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב, ולא הרהרו על מדותי.. אמרתי לאברהם 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', ביקש מקום לקבור את שרה ולא מצא, עד שקנה בארבע מאות שקל כסף, ולא הרהר על מדותי, אמרתי ליצחק 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך', ביקשו עבדיו מים לשתות ולא מצאו עד שעשו מריבה, ולא הרהר אחר מדותי. אמרתי ליעקב 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה', ביקש מקום לנטוע אהלו ולא מצא עד שקנה במאה קשיטה ולא הרהר אחר מדותי' (סנהדרין קיא.).

כלומר קבלת מלכותו בהסכמה ובנחת, מבלי להתלונן ולהתמרמר, ובוודאי שלא לנסות להתעקש ולהתנגד להנהגת השי"ת עמו. ויש שאינו מתעקש ומתנגד אבל הוא נכנע מתוך חוסר ברירה, כי 'מה אפשר לעשות'. אבל ההליכה בדרך ה' שלימדונו האבות היא שלא להרהר כלל אחר מידותיו, שאפילו במחשבתו לא יהא צל של הרהור, אלא מתוך שמחה ורצון. מצד עצם הדבר שאם זהו רצון ה' אני מרוצה והדבר מקובל עלי, וגם שבוודאי זה הטוב והנכון ביותר. וכדאייתא בחז"ל - 'בכל לבבך - שלא יהא לבך חלוק על המקום' (רש"י, וילקו"ש דברים ו - רמז תתלז).

האבות עבדו את ה' בכל כוחם

ג. יסוד נוסף שמצינו אצל האבות הוא עבודתם לפני השי"ת, שהאבות הקדושים הלכו אחר ה' ועבדוהו בכל כוחם. וכדכתיב - 'התהלך לפני', וברש"י - 'כתרגומו פלח קדמי' - הדבק בעבודתי' (יז, א). וכתיב - 'האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק' (שם מח, טו). ואיתא בגמרא על האבות - 'שרצו לפניו כסוסים' (סנהדרין צו.).

שלאור ההכרה באמיתת השי"ת ובעוצם קדושתו, חייב האדם להיות מסור לעבודתו. ומיסודות תפקיד עם ישראל הוא להיות 'ממלכת כהנים' העומדים לפני ה' לעבדו ולשרתו.

והוא עניינה של פרשת 'והיה אם שמוע' - 'לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם'.

להיות מציאות של קדושה

ד. היסוד הרביעי הוא קדושה ורוממות. להיות מתעלים בדרגות של קדושה עליונה. 'קדושים תהיו' (ויקרא יט, ב), 'ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לאלוקיכם' (במדבר טו, מ). וזה התפקיד הנוסף ביסודות העם - להיות 'גוי קדוש'.

והיינו שעל היהודי להיות מציאות של קדושה, בן שעשועים לפני ה', וכדכתיב 'כי כרם ה' צבא-ות בית ישראל ואיש יהודה נטע שעשועיו' (ישעיה ה, ז), כלומר לעמוד לפניו במדריגות נעלות של טהרת הלב ושלימות הנפש, עד כדי רוממות נשגבה וקדושה עילאית, בחינת 'שיר השירים' - 'ישראל אשר בך אתפאר' (ישעיה מט, ג). [אשר שלימות מדריגה זו היא לעולם הבא - 'אטייל עמכם בגן עדן' (רש"י ויקרא כו, יב, מדרש אגדת בראשית פרק כג)].

וכמו שמצינו ביעקב אבינו שדמותו חקוקה בכסא הכבוד (ב"ר סח, יב), והקב"ה קראו ליעקב 'ק-ל' (ילקו"ש בראשית רמז קלג), כלומר שהוא כבר מציאות של קדושה.

וכפי מידת ההעמקה והבהירות ב'הכרת הבורא', כך היא מידת שלימות ה'עבודה', וכמידת תוקף עבודת האדם, זוכה להתעצמות ה'קדושה' בעצם מהותו.

וכל אדם צריך לקבוע בדעתו ולהחדיר בלבו ולקנות בנפשו את כל הדברים הללו שהם יסודות היהודי. כאמור - 'הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם. הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו' (ישעיה נא, א).



מאמר ב

הציץ עליו בעל הבירה

המעלה והאושר בעצם ידיעת האמת

אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו, מה רב האושר אשר נפל בחלקנו כאשר זכינו אשר ה' יתברך בחר בנו מכל העמים. וכפי שאנו מפרטים בנוסח התפילה במועדי ה' שבעה דברים נשגבים הכלולים בבחירת עם ישראל - 'אתה בחרתנו', 'אהבת אותנו', 'רצית בנו', 'רוממתנו מכל הלשונות', 'קדשתנו במצוותיך', 'קרבתנו לעבודתך', 'ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת'. תקצר ידינו מלהביע ולבטא את עוצם השמחה והאושר אשר זכינו לו, באשר האלוקים הגדול עושה שמים וארץ בורא העולם ומנהיגו, אשר קדוש הוא מלהשיגו ולדעתו. הוא בחר בנו קרוצי חומר לתפקיד הנכבד לשאת את שמו בעולם, וקרבתנו אליו בחביבות ואהבה לעמוד לפניו לשרתו ולהיות לו גוי קדוש, כרת אתנו ברית אהבה והנחיל לנו מורשה את תורתו הקדושה תורה שבכתב ותורה שבע"פ.

ברם גם מלבד בחירתנו המיוחדת לעם לה' וגם אלמלא מעמדנו המיוחד וקבלת התורה והמצוות, כבר זכינו לאושר עצום בעצם התוודעותנו לידיעות האמיתיות שנגלו לנו. הכרת הידיעות והאמת כשלעצמה מתנה יקרה היא לאדם, ופותרת עבורו חידות סתומות, ומונעת ממנו מועקות קשות, אשר מבלעדי ידיעתן עשויות ליטול ממנו את אושר חייו ולהטרידו ללא נשוא, ועצם הגילוי יש בו למלאות את האדם בשמחה ואושר אין קץ.

השאלה היסודית מניין נעשה הכל

השאלה הראשונה אשר אינה נותנת לאדם מנוח, היא השאלה מהי כל המציאות, היכן אני נמצא, מניין קיים הכל, והיכן אני בעצמי קיים, מי עשה ופעל כל זאת, מאימתי הכל קיים, ובאיזה אופן נוצר הכל.

והנה בתחילה כשנולד האדם וכל עוד שהוא בקטנותו הרי אין בו דעת לשאול, אולם כאשר האדם מגיע בהתפתחות אישיותו לשלב שהוא כבר עומד על דעתו, ומתחיל להתבונן במה שמתרחש סביבו, מציקה לו שאלה זאת ומטרידה אותו יומם ולילה, ואין הוא מוצא מרגוע לנפשו כל עוד אין בידו תשובה ברורה.

וכפי שמתאר מרן החזון איש בתחילת ספרו 'אמונה ובטחון' - 'אם האדם הוא בעל נפש... ועינו מרהיבה ממחזה שמים לרום, והארץ לעומק, הוא נרגש ונדהם, כי העולם נדמה לפניו כחידה סתומה, כמוסה ונפלאה, והחידה הזאת מלפפת את לבבו ומוחו, והוא כמתעלף, לא

נשאר בו רוח חיים, בלתי אל החידה כל מעיינו ומגמתו, ודעת פתרונה כלתה נפשו, ונבחר לו לבוא באש ובמים בשבילה, כי מה לו ולחיים, אם החיים הנעימים האלו נעלמים ממנו תכלית ההעלם, ונפשו סחרחרה ואבלה וכמהה להבין סודה ולדעת שרשה והשערים ננעלו.

והנה מה רב האושר אשר אנו בני ישראל יודעים את התשובה לשאלה החובקת זרועות עולם, לנו ידוע כל זאת. בעל הבירה נגלה אלינו ואמר אני הוא בעל הבירה. אנו יודעים שיש אחד יחיד ומיוחד 'מחוייב המציאות' אשר פעל ועשה הכל, ואנו גם יודעים אימתי עשה זאת, ונודע לנו במדויק באיזה זמן נברא העולם לפני כך וכך שנים, ואנו יודעים אף איך נברא העולם, כל אחד מאתנו יודע שבששת ימים ברא ה' את העולם, ויודעים מה נברא בכל יום, ואנו אף יודעים את כל מהלך התפתחות העולם מאז הבריאה ועד עתה, את כל עיקרי המאורעות, אנו יודעים מי עשה הכל ומי ממשיך לקיים את הכל.

התהייה הגדולה כיצד יש לחיות

עוד שאלה כבירה עומדת לפני האדם ומענה את נפשו, כל עוד שאינו יודע את פתרונה. והיא השאלה איך נכון וראוי לחיות. שהרי ניתן לחיות באופנים רבים, והחיים מזמנים לאדם כמה וכמה דרכים להתנהג בהם. ובפני האדם בר הדעת והמצפון ניצבת השאלה כיצד נכון לנהוג, והוא תוהה ומתייסר מחוסר אמצעים כיצד יכריע בשאלה כבידה כזו, ושנתו נודדת מעיניו מרוב ספיקות, והשלווה ממנו והלאה.

ואם ינסה לפתור ולברר בעצמו את התשובה, אולי יטעה, וגם עד שיעמוד על האמת יעברו שנים ועידנים, ונמצא שאבדו רוב ימיו או כולם בהבל ותוהו, וצר לו מאד לפספס ולבזבז את החיים היקרים אשר עוברים לבלי שוב על נסיונות סרק וחיי טעות, אשר עלולים להתברר כשגיאה מעיקרה.

וגם אם ישאל את הבריות, מי ערב לו שגם הם אינם טועים, וגם בין האנשים והעמים השונים יש ריבוי שיטות וחילוקי דעות בכל דבר, והרי הוא נתון במבוכה ותהייה עצומה, ועיניו ולבו נשואים למצוא איזה חכם עצום אשר כל שבילי החכמה נהירים לו, אשר יידע בוודאות כי הוא החכם האמיתי, ויידע להנחות אותו כיצד לחיות.

והנה זכינו אנו עם ישראל, אשר הקב"ה בעצמו הופיע ונגלה אלינו ולימד אותנו את תורתו, חוקים צדיקים ומשפטים ישרים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. גילה לנו כיצד צריך לחיות, ולימדנו מה הוא דרך הישר והצדק ההגינות והעדינות, והוא יתברך מנחה אותנו במדויק על דרך קדושה ורוממה, ומודיע לנו בפרטי פרטים מה טוב ונעלה קדוש ומרומם ומה בזוי ומושחת עוול ופגם. בהדרכה מלאה המקיפה את כל סדר החיים, איך נכון וראוי לנהוג בכל פרט מן הדברים הקטנטנים עד הדברים הגדולים, למן הנידון כיצד סדר לבישת הבגדים עד לשאלה את מי נכון לשאת לאשה וכיצד להקים משפחה.

ואמנם אנו ישראל גם נצטוונו על כך במסגרת תפקידנו המיוחד, אך גם אלמלא הציווי, הרי עצם הגילוי שהודיענו ולימדנו מהי הדרך הטובה והישרה, מנחיל לנו אושר בלי גבול. גם אילו לא נצטוונו על המצוות היה עלינו לשמוח ולהיות מאושרים עם התורה המלמדת אותנו את

הדרך הנכונה כיצד לחיות את החיים, ונפשנו סמוכה ובטוחה שאחת היא הדרך הזו ואין בלתי, שהרי הקב"ה בעצמו קבע אותה והוא מנחה אותנו במעגלי צדק ומלמד אותנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה.

החרדה מפגעים ומאורעות המתרגשות ובאות לעולם

עוד מצוקה קשה פוקדת כל נפש עלי אדמות בעת עמדה על דעתה, בראותה שהעולם מלא פגעים ומזיקים, ומאורעות רבות מתרגשות ובאות לעולם. וחרדת אימים נופלת עליו מפחד פתאום שלא יבוא, ותמיד אחוז הוא חששות שמא יארע לו דבר מה, ואולי יבואו עליו לסטים וחיות רעות וכל מיני אנשים רעים ובעלי דין קשים. ולפעמים האדם עצמו שוגה וגורם נזק לעצמו. וימי חייו כולם מלאים חרדות ופחדים, כי מי יוכל להבטיח לו שגם למחר ימצא את פרנסתו ויוכל לספק את צרכיו וצרכי משפחתו. וחדשות לבקרים נשמעים מאורעות קשים, שריפות ורעידות אדמה סופות ושטפונות, והריוהו מתהלך מתנוודד כקנה תלוש בעולם ללא שום מחסה ומגן להיאחז בו, כי מי יבטיח לו שלא יקרה אותו מקרה ופגע, ויפגע בו ובמשפחתו. ונפש האדם כל כולה מייחלת ומבקשת למצוא חסות ובטחון, להשיג מישוהו נאמן לו ובעל יכולת שישגיח עליו ויבטיח את עתידו.

לעם ישראל ניתנו התשובות לכל השאלות

והנה אנו בני ישראל יודעים את האמת הגדולה, שאכן גבוה מעל גבוה שומר, והקב"ה מנהיג את העולם, והוא עשה ועושה ויעשה את כל המעשים. והוא שומר עלינו ומנהיג אותנו, ואנו יכולים להיות רגועים ולחסות בצלו. ומה טוב חלקנו שאנו יודעים שהעולם איננו הפקר וכל מה שמתרחש הכל בשליטה מלאה, שום דבר אינו נתון למקרים, ושום מאורע ונזק אינו קורה במקרה, רק מה שה' קבע וגזר שיהיה כן, ואין שום דבר יכול לקרות מבלי רצונו יתברך. כמו שאמרו - 'אמר רבי חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה' (חולין 2). ואף אנשים אחרים אין יכולים לפגוע בו ולשנות ממה שנגזר עליו, 'אין אדם נוגע במוכן לחבירו ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא' (יומא לח). וכל מה שנעשה לו על ידי אנשים אחרים הם שליחיו של הקב"ה לפגוע בו או להועיל לו.

וגם הראינו ה' לדעת שהכל נעשה בצדק באמת וביושר וכל דרכיו משפט, וגם הוא טוב לכל ורחום וחנון ורב חסד. ונמצא שאנו חוסים תחת חסות טובה ביותר ומושלמת בתכלית השלימות.

והנה הדבר גם תלוי ביד האדם, שבאפשרותו לשפר את מעשיו ולזכות להנהגה של יותר חסד ורחמים. ומלבד זאת יש עוד אפשרות להתחנן ולבקש לתוספת שפע ורחמים, ואזניו של הקב"ה כרויות לשמוע והוא מאזין תפילה ונענה לבקשת כל פה, 'קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת' (תהילים קמה, יח). הרי מה רב האושר וגדולה השמחה כי גם מהדאגה הזאת נפטרנו, ואנו משליכים על ה' כל יהבנו.

[אמנם מה שלפעמים אין אנו חשים ומרגישים את השמחה הכבירה בידיעת שלשה דברים

נפלאים אלו, היינו משום שהורגלנו בטובה זו מלכתחילה, ומעולם לא טעמנו את טעם הקושי שיש לו לאדם טרם הגיע לידיעת הפתרון, ומעולם לא עמדו לפנינו שלושת קשיים אלו המטרידים ומערערים את שלווה רוח האדם מיסודה.

ודומה הדבר למי שמעולם לא הגיע לרעבון, כי בטרם שמגיע לרעב הוא כבר משביע את עצמו במזון. ונמצא שמעולם גם לא הרגיש את הטעם האמיתי של אכילה כיצד הנפש מתענגת על שביעתה ונחה מרעבונה. וכמו שמתאר החכם מכל אדם 'כמים קרים על נפש עיפה' (משלי כה, כה), כלומר שרק נפש עיפה וצמאה מרגישה את עוצם הרגשת הרוויה של 'מים קרים'. וכמו כן אנו, בטרם עמדנו על דעתנו ובטרם תהינו על עולמנו, כבר נתגלה לנו כל הסוד. עד כי מעולם לא חשנו את הצורך שבדבר, לא כאבנו את הריקנות ולא השתוממנו מן התווה של חוסר הידיעה כיצד קיים הכל, לא הרגשנו את התהייה אחר דרך חיים, ולא חווינו את המשבר של פחד העתידות.

והנה מי שרוצה לחוש באמת את עוצם השמחה והרוממות מידיעות אלו הדברים, עליו להתבונן בדבר ויתאר לעצמו אילו לא היה יודע כל זה, כמה היה חסר לו הדבר, ואז יוכל להבין באמת את מידת גודל הדבר שכל אחד משלושת ידיעות אלו מעניק לחייו, וגם יהיה בידו לחוש את עצמת התשובה במלוא תוקפה, ויתענג עליהם ויהיה מאושר בהם].

שלושת הדברים הללו אצל אברהם אבינו

והנה שלשה דברים אלו הגיע אליהם אברהם אבינו עוד בטרם בחר בו ה' לעשות ממנו עם סגולה. שהרי ביחס לידיעת הבורא אמרו חז"ל 'בן שלש שנים הכיר את בוראו' (נדרים לב). אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו אני הוא בעל הבירה (בר"ר לט, א).

וכמו כן לגבי הכרת ה' כמנהיג העולם איתא בחז"ל שאברהם אבינו היה הראשון שקרא להקב"ה 'אדון' (ברכות ז:), וכן איתא שלימד את הבריות לברך את ה' על המזון שנותן להם (סוטה י:).

וכן לגבי ההליכה בדרך הישרה הרי נאמר - 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (יח, יט). ומשמע מזה שנהג כן גם לפני שבחר בו ה', שהרי הכתוב מנמק שעל כן בחר בו ה' ואהב אותו משום ששומר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ואם כן הרי כבר אז ניתן לו להשיג ולדעת מהו רצון ה', וכדאיתא במדרש - 'אמר רבי שמעון, אב לא למדו רב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה, אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה' (בראשית רבה סא, א).

אכן אין קץ לאשרנו ולרוממות שזכינו לה, כי מעבר לשלושת דברים אלו, נתוספו לנו עוד שבעה מעלות נשגבות כאשר בחר בנו ה' וציוה אותנו על כל המצוות וקדשנו ורוממנו - שבעת הדברים הנפלאים שנאמרו ב'אתה בחרתנו'. אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו.

מאמר ג

אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם

בתורה לא נכתב הטעם לבחירת אברהם

תחילת בחירת ה' באברהם מבוארת בתורה בתחילת הפרשה (יב, א-ב) - 'ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך' ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה'.

בפסוקים אלו מבטיח הקב"ה לאאע"ה להשפיע עליו רוב ברכה וכל טוב, אך יש להתבונן שאין הכתוב מציין על מה ולמה זכה אברהם לכל זאת. ופלא הוא, כי הנה בפרשה הקודמת, כשבחר ה' בנח וציווהו על עשיית התיבה להינצל ממי המבול, מקדים הכתוב לציין תחילה מה היתה העילה לבחירתו מבין כל יושבי תבל, והכתוב מנמק - 'כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה' (ז, א). ויש להתבונן אפוא, מה נשתנתה בחירת ה' באברהם, אשר הפרשה פותחת בה בלא שום הקדמה, ובטרם השמיענו הכתוב מאומה אודות צדקתו ומעלתו (עיין רמב"ן).

ואף שבדברי חז"ל מצינו, על מעשיו הגדולים של אברהם ונאמנותו לה' במסירות נפש, והושלך עבור אמונתו בה' אל הכבשן באור כשדים (מדרש אגדה הובא ברש"י יא, כח), אולם מעשים אלו לא נתפרשו במקרא, ואם הם היו העילה לבחירתו לא היה לתורה להימנע מלהזכירם, אחר שהם כל הסיבה הקודמת והמסובבת את מאורע אמירת 'לך לך מארצך'.

בחירת אברהם לא בא כשכר וגמול למעשים טובים

והנראה לבאר בזה, כי בעוד שהצלת נח היתה בזכות צדקתו, בהיותו הזכאי היחיד בדור ההוא - הרי שבחירת ה' באברהם, היתה משום שביקש הקב"ה לכונן לו עם, ולשם כך חיפש ותר אחר אדם שיהיה ראוי לכריתת ברית זו, שתעמוד לו ולזרעו עד עולם, ואברהם הוא אשר נמצא מתאים וראוי לכך. כלומר, כשמטיבים עם אדם בתורת שכר וגמול על העבר, יש צורך להקדים מדוע זכה לשכר זה, שהרי המעשים הטובים הם עיקר הסיבה והטעם לנתינת השכר. אך כשבוחרים אדם למטרה עתידית בשל היותו מתאים וראוי לה, אין צורך להקדים טעם לדבר, כי עצם הבחירה בו מלמדת על משמעותה מאליה, שמבין כל יושבי הארץ - נמצא הוא האדם הנכון והראוי להיבחר למטרה נעלית זו.

כלומר שבחירת אברהם לא היתה מחמת העבר שלו, אלא מחמת העתיד שלו, ולכן אין זה מעניינה של התורה לספר את מה שאירע לפני בחירתו.

אברהם נמצא מתאים למלא את הייעוד של רצון ה'

בחירת אברהם לתפקיד רב האחריות הזה, לייסד את עם ה', לא באה אפוא בתורת הטבה אישית כגמול על מעשיו הטובים, אלא ביקש הקב"ה אדם אשר מלבד צדקותו ויושר לבבו - יש בו איתנות רוח, עוז ומסירות עצומה, להנחיל את מורשת האמונה בו יתברך, לעבדו וללכת בדרכיו - לדורות הבאים אחריו.

ואכן מצינו שהכתוב מבאר בהמשך את הטעם לבחירת ה' באברהם, ומנמק הכתוב משום שיש בו את התכונות הנדרשות לכך - 'כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (יח, יט).

הנה כי כן, הנימוק שכתבה תורה לבחירת ה' באברהם להיות לגוי גדול, אינה מצד תגמול על מעשיו הטובים, אלא משום שמעשיו מוכיחים שהוא המתאים לעשות ממנו גוי גדול ועם לה', שהרי הוא יצווה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור את דרך ה'.

ומשום כך לא הוצרך הכתוב להזכיר טעם ונימוק זה קודם אמירת 'לך לך', כיון שאין זה בתורת שכר, אלא הבחירה בו היא מצד שראה אותו הקב"ה כאדם המתאים והראוי להיבחר למטרה נעלית זו. [ואף מה שגילתה התורה שם הטעם 'למען אשר יצווה' הוא בדרך אגב בתוך סיפור הדברים שם, ולא היה הכרח לכתוב לגלותו כנימוק לבחירה ואמירת לך-לך].

והיינו מה שאמרו חז"ל (ב"ר כט, ג) - 'שלוש מציאות מצא הקב"ה - אברהם, דוד וישראל' אברהם דכתיב 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' וכו'. והנה אילו היתה בחירת ה' באברהם באה בתורת שכר והטבה אישית על מעשיו, לא היתה בו משמעות של מציאה, ומתוך שאברהם אכן נחשב כ'מציאה', משמעות הדבר שביקש הקב"ה אדם כאברהם לייעד לו את התפקיד הנשגב והרם, ובחר בו כאשר מצא את לבבו נאמן לפניו, למלאות את המטרה שלמענה נבחר.

בדומה לזה בחירת יהושע מצד התאמתו לתפקיד

וכן מצינו גם ביהושע, שנבחר על פי ה' להנהיג את העם אחרי מות משה: 'וידבר משה אל ה' לאמר. יפקוד ה' אלוקי הרוחות לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה. ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון - איש אשר רוח בו - וסמכת את ידך עליו' (במדבר כו, טו-יח).

והנה, לא כגמול על צדקתו ומעשיו הטובים נבחר יהושע להנהיגה, אלא בשל היותו 'איש אשר רוח בו', וכפי שפירש רש"י: 'אשר רוח בו' - כאשר שאלת שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד. כלומר איש הראוי להנהיגה, שיש בכוחו לעמוד בראש העדה ולהנהיגה כיאות.

א. ביאור נוסף בזה ראה להלן מאמר ט ד"ה 'ברית בין הבתרים עבור עשיית צדקה ומשפט'.

המאורעות המסופרים במדרשי חז"ל - אות וסימן על מדריגת אברהם

אמנם חז"ל דרשו בדרכי הדרש, שכבר החלה קירבת אברהם לה' ונאמנותו אליו הרבה שנים בטרם היה דבר ה' אליו 'לך לך מארצך', וכמו שהבאנו לעיל את מאמריהם - 'בן שלש שנים הכיר את בוראו', 'מי הוא בעל הבירה', ומה שהושלך בידי נמרוד לכבשן האש באור כשדים.

ומעשים אלו גם נחשבים בין עשרה הנסיונות של אברהם אבינו, כי אכן צדקתו וגדלותו משתקפת מתוך מעשים אלו. כלומר שאף שמעשים אלו לא היו 'סיבה' לבחירתו, אולם הם היו אות וסימן על היותו מתאים למשימה נשגבה זו, ובכך החל להתקיים 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. והן אמת כי הקב"ה בוחן כליות ולב, ואף אלמלא הנסיונות, גלוי וידוע לפניו מי הוא זה אשר מפעמות בקרבו תכונות נפש עצומות אלו, מכל מקום כך היא המידה, שמעמיד הקב"ה את האדם הראוי לכך בפני נסיבות שבהן מעשיו יוכיחו ויעידו על גדלות נפשו, בטרם יבחר בו לתפקיד הראוי לו. וכן מצינו גם ביהושע - 'קח לך - את שבדוק לך, את זה אתה מכיר' (רש"י במדבר שם).

אולם מעשים אלו של 'אור כשדים' וכו', לא נתפרשו במקרא, כאמור, לפי שבחירת ה' באברהם לא היה בזכות המעשים, אלא משום היותו מתאים וראוי לתפקיד זה, לנוכח מסירות וגדלות הנפש שניחן בה אברהם.

בעומק הדבר נכלל בזה גם גמול ושכר טוב

אמנם, אף על פי שבחירת ה' באברהם לא באה ביסודה כשכר על צדקתו כאמור. מכל מקום בעומקם של דברים יש בעצם הבחירה בו גם מידה של גמול על מעשיו, שאין לך שכר גדול מזה, שבחר ה' בו ובזרעו עד עולם להיות לו לעם. ואכן מצינו שהחשיבו הקב"ה גם כשכר, באמרו אליו - 'אל תירא אברם שכרך הרבה מאד' (טו, א).

וכן גם מצינו במדרש לגבי יהושע (במדב"ר כא, יד) - 'אמר לו הקב"ה (למשה) 'נוצר תאנה יאכל פריה'... יהושע הרבה שרתך והרבה חלק לך כבוד, והוא היה משכים ומעריב בבית הוועד שלך, הוא היה מסדר את הספסלים והוא פורס את המחצלאות. הואיל והוא שרתך בכל כוחו, כדאי הוא שישמש את ישראל, שאינו מאבד שכרו'.

הנה כי כן, הגם שעיקר מינוי יהושע לא בא ביסודו כשכר על מעשיו, שהרי פשוט שסידור הספסלים ופריסת המחצלאות אינם מהוים סיבה מצד עצמם למינויו כמנהיג, אלא כפי שפירש ה' למשה - 'איש אשר רוח בו' - בשל היותו איש הראוי להנהיג. מכל מקום גם מתן שכרו בא בצדו, כי הזכות הגדולה שנפלה בחלקו להנהיג את ישראל, יש בה גם משום קיבול שכר על מעשיו.

בחירת ישראל כצורך גבוה

וכעין נידון זה יש לעיין בתפקידו ומעמדו של עם ישראל בעולם. האם עם ישראל נבחר משום שמלכתחילה היה רצון ה' לבחור לו עם אשר יעסוק בגילוי שמו בעולם, ויעניק את היחס

הראוי לבורא העולם ומנהיגו, ויקדיש את שמו הנעלה מכל. כלומר שביסוד הדברים עומדת מטרה בבחינת 'צורך גבוה'.

או דילמא שבחירת עם ישראל אינה אלא לצרכם ומאהבתם, מחמת רצון ה' להיטיב עמהם על כן בא להעניק להם את העניין הנשגב ביותר, שהוא ידיעתו יתברך והתקשרות עמו.

והנה הן בפסוקי התנ"ך והן בדברי חז"ל, משמע שכל עניינה של בחירת עם ישראל היתה מצד 'צורך גבוה' משום שעלה רצון לפניו יתברך, שיהיה לו עם העובדים אותו וישאו את שמו בעולם וישמרו תורתו. אלא שחיפש בקרב אומות העולם מי הוא הראוי לבצע תפקיד זה כראוי, ונמצאו עם ישראל הראויים להיבחר לתפקיד זה, וכדכתיב - 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ, אשר הלכו אלוקים לפדות לו לעם ולשום לו שם' (שמואל ב' ז, כג). וכתוב - 'אתם עדי נאם ה' ועבדי אשר בחרתי, למען תדעו ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא, לפני לא נוצר א-ל ואחרי לא יהיה' (ישעיה מג, י). 'עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו' (שם מג, כא). כלומר שהשית יצר לו את העם בכדי שיספרו את תהלתו בעולם. וכדאיתא בחז"ל - 'שלש מציאות מצא הקב"ה - אברהם, דוד וישראל וכו', ישראל דכתיב (הושע ט, י) כענבים במדבר מצאתי ישראל' (ב"ר כט, ג).

וכן בפרשת ואתחנן כתיב - 'בך בחר ה' אלוקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה. לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים'. (דברים ז, ו-ז).

והנה ממה שהפסוק שולל את הנימוק 'לא מרובכם חשק ה' בכם', משמע שעניין הבחירה היא בכדי שיהיה לו יתברך עם, שעל כך היה מקום לנימוק שמחמת שהם רבים ראוי לבחור בהם, שכאשר באים לבחור עם, יש מעלה לעם גדול ורב, כעניין 'ברב עם הדרת מלך'. ובא הכתוב להוכיח שאין זה טעם הבחירה כי הם 'המעט מכל העמים'. והנה כל זה שייך רק אם הבחירה היתה כחיפוש בין העמים מי הוא זה הראוי למטרה נשגבה זו שיהיה לו יתברך עם, אולם אם כל עניין הבחירה שרשו הוא באהבה שאהב ה' את ישראל ורוצה להיטיב עמהם, מה מקום יש לנימוק של עם רב, וכי משום שהם רבים זו סיבה להיטיב עמהם.

בחירת ישראל לצורך ישראל

אולם מאידך אנו מוצאים גישה נוספת ב'פרשת היראה' - 'ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך.. לשמור את מצות ה' ואת חוקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך. הן לה' אלוקיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה. רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם'. (שם י, יב-טו).

וכתב שם הרמב"ן - 'ועתה ישראל מה ה' שואל מעמך' נמשך אל 'לטוב לך', כלומר, איננו שואל מעמך דבר שיהיה לצרכו, אלא לצורךך, כטעם 'אם צדקת מה תתן לו' (איוב לה, ז), רק הכל הוא 'לטוב לך'. ואמר הטעם, כי לה' אלוקיך השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה, וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך, רק באבותיך חשק ויבחר בזרעם אחריהם מכל העמים.

ולפי דברי הרמב"ן התורה מתארת כאן שהבחירה באבות לא היתה מצד רצון ה' כדי שיהיה לו עם שיעבדוהו, וכמו שכתב הרמב"ן שהרי 'איננו צריך לך'. ומה שהיטיב עם האבות היינו מצד אהבתו אותם וחשקו בהם, ומשום כך גם נתן להם ולבניהם אחריהם את התורה שהיא חוקים טובים ומשפטי אמת. ואיתא - 'רבי חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות וכו' (מכות כג:). וכן במקומות נוספים בתנ"ך ובדברי חז"ל משמע שזו הגישה לבחירת עם ישראל.

שילוב שני הגישות

ובוודאי ששני הדברים הם אמת, והיחס בין הקב"ה לעם ישראל יש בו את שני הגישות, הן שבחירתנו היתה לשם כך שנעבדהו, וכל מה שמייב ה' עמנו והוציאנו ממצרים ומשגיא עלינו בחסדים נפלאים, הוא משום שאנו מיועדים למטרה נשגבת לעבדו ולשאת את שמו עלינו. והן משום שחשק ה' בנו מצד האהבה שרצה להיטיב לנו לטוב לנו לחיותינו, ולפי גישה זו גם נתינת התורה לנו היא משום הטבת ה' עמנו.

שני הגישות במצוות עשיית המקדש

בדומה לזה מצינו שגם בעניין המשכן והמקדש קיימים שני הגישות, שהשראת השכינה בישראל היא הן משום המטרה הנשגבה מסוד ה', שעלה ברצונו יתברך להשרות שכינתו בתחתונים, ושזה כבודו שהוא נמצא בתוך עם העובדים אותו, והוא מוקף בהם כמלך בגדוד, וכדאיתא בחז"ל 'נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' (תנחומא נשא טז). ומצד שני, גם יש בזה מטרה עבור רוממות עם ישראל בכדי להיטיב עמהם ולהשרות בקרבם קדושה עליונה.

ועיין מה שכתב בזה הרמב"ן על הפסוק בפרשת תצוה - 'וידעו כי אני ה' אלוהיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם אני ה' אלוהיהם (שמות כט, מז). רבי אברהם אומר, כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו 'תעבדון את האלוהים על ההר הזה', ויפה פירש, ואם כן יש בעניין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר, השכינה בישראל צורך הדיוט, ולא צורך גבוה. אבל הוא כעניין שאמר הכתוב 'ישראל אשר בך אתפאר' (ישעיה מט, ג). ואמר יהושע 'ומה תעשה לשמך הגדול' (יהושע ז, ט), ופסוקים רבים באו כן, 'אוה למושב לו - פה אשב כי אויתיה' (תהלים קלב, יג-יד).

שני הגישות בכללות הבריאה

וכן בכללות הבריאה מצינו שני הגישות במקראות ובחז"ל ובספרי המחשבה. אופן אחד מצינו שהמטרה בבריאת העולם הוא בחינת צורך גבוה, דהיינו לכבודו שיתגדל ויתגדל שמו. וכמו שאמרו במשנה - 'כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר, כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (אבות פ"ו מ"ב). וכן הוא הנוסח בברכת חתנים - 'שהכל ברא לכבודו'. ובפרקי דרבי אליעזר - 'אם אין עם לקלס למלך אי זה

הוא כבודו של מלך' (פרק ג). וכן איתא בזוה"ק שתכלית הבריאה היא כדי לאשתמודע אלוקותו יתברך. וכלשון הראשונים 'אין מלך בלא עם' (כד הקמח).

אולם מאידך ישנם פסוקים ומאמרים המורים שיסוד ותכלית הבריאה, הוא משום שהקב"ה חפץ להיטיב מצד שדרך הטוב להיטיב, והנהגת ה' בעולם הוא בהיותו חנון ורחום וגדל חסד. וכן הוא לשון ההלל הגדול שכל הבריאה היא עבור חסדו - 'לעושה השמים בתבונה - כי לעולם חסדו. לרוקע הארץ על המים - כי לעולם חסדו' (תהילים קלו).

ונמצא ששני גישות אלו מקיפות את כל העניינים, הן את עניין בחירת עם ישראל, והן לגבי השראת השכינה במקדש, והן את כללות מטרת הבריאה. ואלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושני המבטים קיימים יחדיו, ועלינו להתייחס לשניהם, ולעבוד את ה' מצד כל אחד מהם.



מאמר ד

האבות הן הן המרכבה

אברהם יצחק ויעקב - חסד גבורה תפארת

בעת בחירת אברהם לא נתבע ממנו לעבוד את ה'

חיי אברהם מתחילתו ועד סופו מלווה בברכת ה' בריבוי שפע טובה וחסד, וכפי שמודגש במיוחד בתחילת פרשת לך לך כאשר מבטיח הקב"ה לאאע"ה להשפיע עליו רוב ברכה וכל טוב עוד ועוד, ולא פסק מלברכו עד שעשאו מציאות של ברכה 'והיה ברכה'.

אך לכאורה צריך ביאור, שבכל פרשה זו אין כל תביעה לתמורה מצד אברהם שיעבוד את ה' ויתהלך לפניו, וכן בהמשך הפרשה ב'ברית בין הבתרים' (להלן טו, טז), כורת ה' עמו ברית לתת לו את הארץ, בלי שום תנאי וללא דרישת תמורה ועבודה לפניו.

לעומת זאת האמור להלן בברית מילה בסוף פרשת לך-לך, שגם שם מבטיחו ה' להיטיב עמו באופן מופלג ביותר - 'אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים וגו', והפרתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם, והייתי להם לאלוקים' (להלן יז, ד-ח). אולם שם נדרש ממנו כתנאי לכך להיות עבד נאמן לה' - 'התהלך לפני והיה תמים' (שם יז, א).

וצריך להבין מה פשרה ומשמעותה של הנתינה האלוקית וההטבה המופלגת המובטחת כאן לאברהם ללא כל תביעת תמורה ודרישת עבודה נגדית.

והרמב"ן כבר מעלה תמיהה זו - 'והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלהים או צדיק תמים, או שיאמר טעם לעזיבת הארץ, שיהיה בהליכתו אל ארץ אחרת קירבת אלוקים, ומנהג הכתוב לאמר התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך כאשר בדוד ובשלמה, וכענין התורה כולה אם בחוקותי תלכו, אם שמע תשמע בקול ה' אלוקיך, וביצחק אמר בעבור אברהם עבד'.

ההליכה לארץ חלק מהטובה והברכה

והיה מקום לבאר שעצם הציווי 'לך לך מארצך וממולדתך וכו' אל הארץ אשר אראך', משמעותו שאברהם יעזוב את כל ענייניו העצמיים ויבוא לחסות בצלו של ה' ללכת אחריו, ונכלל בזה שמקבל עליו לעשות את כל אשר יצווה אותו.

אולם עיין ברמב"ן כאן שלא נחא לפרש כן 'אבל להבטיחו בעבור יציאת הארץ אין בו טעם'. ובפשטות הפירוש בפסוקים הוא, שאדרבה ההליכה מארצו לארץ אחרת היא חלק מההטבה שה' יתברך מזמנו לבוא אל מקומו, כמלך המזמין את עבדו לבוא לארמונו בכדי להיטיב עמו טובה שלימה, ומורה לו את הדרך לבוא לארץ טובה אשר בה יוכלו להתקיים כל הברכות אשר הולך ומונה לפניו. וכמו שפירש רש"י 'לך לך' - להנאתך ולטובתך. ושם אעשך לגוי גדול, כאן אי אתה זוכה לבנים. ועוד שאודיע טבעך בעולם'.

והנה נתבאר במאמרינו הקודם (מאמר ג - 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם') שלא היתה ברכה והטבה זו כשכר על מעשיו הטובים, [שהרי לא נתפרשו מעשים אלו של אברהם במקרא]. אלא שורש ההטבה והבחירה הוא משום שה' ביקש להקים לו עם אשר יהיה מיוחד לו, והוא יהיה להם לאלוקים, וחיפש בעולם אדם אשר יהא ראוי ומתאים למשימה כבירה זו, להעמיד את צאצאיו במטרה להקים אומה אשר תהיה ראויה להיות עמו המיוחד של ה'.

ולפי זה לכאורה מתעצמת התמיהה, כי היה מן הראוי שתחילה יציב ה' בפניו את התכלית המבוקשת ממנו, שלמענה יזכה לכל הברכה ושפע הטובה.

סדר הדברים בהנהגה האלוקית - חסד והטבה בלי תביעת תמורה

והנראה בכל זה, כי באמת כך היא המידה וזהו סדר הדברים הראוי, שבתחילה הקב"ה משפיע רוב טובה מבלי כל דרישה ותביעה נגדית, ורק לאחר מכן מגיע השלב שנתבע מהאדם לעבוד את ה' תמורת כל הטוב שהנחילו והעניק לו ה'.

וכמו שמצינו בבריאת העולם ואדם הראשון, שתחילה ברא הקב"ה עבור האדם את כל העולם וכל צבאם, וברא לו עזר כנגדו וברכו לכבוש את העולם ולשלוט ולרדות על כל ברואי העולם, ועוד הוסיף ונתנו בגן עדן אשר בו כל עץ טוב למאכל. ורק לאחר מכן נתבע ממנו לקיים מצוות - 'ויצו ה' אלוקים על האדם וכו' (לעיל ב, טז). והוא כבוד ה' שתחילה הוא מעניק ומשפיע ברכה וטובה מצד חסדו וטובו, ללא כל תביעה [ובעז"ה יתבאר בארוכה בריש פרשת בחוקותי, עיין אוגדן 'תורה ודעת' כרך ב עמוד קנא].

וכמו כן היה הסדר אצל אברהם, שאחרי שהקב"ה ראה באברהם כי הוא מתאים לכך שיצא ממנו העם הנבחר, אזי בתחילה השפיע עליו רוב טובה מבלי כל דרישה ותביעה נגדית. ורק לאחר תקופה ארוכה כאשר היה אברהם קרוב למאה שנים, אז תבע ממנו ה' להתמסר לעבודתו, ואמר לו - 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א).

וכן משמע מסדר הכתוב 'אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברהם' (נחמיה ט, ז) ורק אחר כך 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'. אלא שכאשר האדם בעל נפש ותבונה, הריהו חש מיד חובה להכיר טובה ולעבדו תמורת כל הטוב. ואכן אברהם בא מעצמו לעבוד את ה', וכדכתיב 'ויבן מזבח לה' ויקרא בשם ה' (יב, ז-ח).

שלשה שלבים במערכת היחס - אברהם יצחק ויעקב

והנה הן שלב הענקת השפעה, והן שלב השבת התמורה בעבודה לה', התקיימו אצל כל האבות, שהרי את שלשתם ברך והיטיב להם והגן בעדם, וכן שלשתם בנו מזבחות לה'. אולם כאשר נבוא לדקדק בזה נראה כי נתינת הטובה התקיים בעיקר אצל אברהם אבינו, כמו שכתוב 'ואעשך לגוי גדול ואברכך וגו' והיה ברכה' (יב, ב), וכתוב 'וה' ברך את אברהם בכל' (כד, א). ואילו שלב זה של העבודה לה' כתמורה לכל הטוב, התקיים בעיקר אצל יצחק, וכפי שהתבטא בשיא ההתמסרות בעקידה, שבה נתן את עצמו בהתמסרות מלאה ונתן עצמו לגמרי לה'.

והנה לאחר שני שלבים אלו בא שלב נוסף, שעל ידי זה שמתמסרים לגמרי לה', נעשים דבקים בו, ודבר זה התקיים בעיקרו אצל יעקב אבינו ע"ה. וכדאיתא בחז"ל שהיתה דמותו חקוקה בכסא הכבוד (ב"ר סח, יב) וכנגד זה גם מצינו שהיה עליו דמות וצלם אלוקים, כדאמרו 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון' (ב"מ פד.).

אמנם באמת מצינו שאצל אברהם עצמו שהוא היה אבי האומה, היו גם כן שלשת השלבים הללו. שתחילה בחר בו ה' לעשותו לגוי גדול להשפיע עליו טובה וברכה, והבטיחו במתנת ארץ ישראל. ולאחר מכן כרת עמו את ברית המילה על עבודתו יתברך - 'התהלך לפני והיה תמים'. ומיד אחר ברית המילה, זכה להיות מרכבה לשכינה, כמו שדרשו חז"ל כאן בפסוק 'ויעל אלוקים מעל אברהם' (יז, כב). וברש"י - 'ולמדנו (ב"ר) שהצדיקים מרכבתו של מקום'. וזכה שהקב"ה בא להיות אצלו 'וירא אליו ה' באלוני ממרא'. כלומר שבא אליו לשם גילוי ידידות ואהבה ולהשרות שכינתו באהלו.

משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו

וכמו כן מצינו ביציאת מצרים, שתחילה הוציאים ה' ממצרים והצילים מעבדות לחירות, ועדיין לא נתבע מהם קבלת עול תורה ומצוות, וכתוב - 'ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוציאך בפניו בכוחו הגדול ממצרים' (דברים ד, יז).

ורק בשלב השני נתבע מהם לקבל על עצמם את התורה ואמרו 'נעשה ונשמע', כתמורה למה שהוציאים ה' ממצרים, ולאחר מכן זכו להשראת השכינה ביניהם במשכן ולוחות העדות, שזוהי בחינת הדבקות.

וסדר זה מבואר בתחילת שיר השירים - 'ישקני מנשיות פיהו' כלומר שתחילת הקשר והחביבות התחיל מצד הקב"ה כפי הנקרא בספרים 'אתערותא דלעילא'. שהקב"ה הוא שחיבב ונשק את אברהם. ואחר כך 'משכני אחריו נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך' (א). כלומר שתמורת זאת ההטבה אזי הצדיקים הולכים אחריו במסירות 'נרוצה', ואז זוכים לדבקות 'הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך'.

וכן רמז המשורר ב'נרוצה', את אשר האבות הקדושים הלכו אחר ה'. 'האלוקים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק' (להלן מח, טו). ואיתא בגמרא (סנהדרין צו.) על האבות 'שרצו לפניו כסוסים'. הוי אומר נרוצה. הביאני המלך חדריו - מכיון שמצא הקב"ה את אברהם ראוי ונאמן, הוא מכניס את אברהם לחדריו - לארץ ישראל. כמו דאיתא בחז"ל שאמר הקב"ה לאברהם - 'בא עמי ואני נותנך בפלטין שלי' (ילקוט"ש לך לך סג).

סדר זה חזר על עצמו גם בבניין עם ישראל, תחילה באה הופעה של השי"ת להשפיע, בבחינת 'שקני'. ובשלב זה ישראל רצים ובאים אל ה' דהיינו שעובדים אותו במסירות - בבחינת 'נרוצה', ובזכות זאת זוכים להתגלות הופעתו בשלימות - בחינת 'הביאני המלך חדריו'.

וזה היה הסדר ביציאת מצרים, שתחילה הופיע עליהם לגאול אותם והיטיב עמהם, ולאחר מכן תבע מהם לקבל את בריתו, וכאשר הלכו אחריו וקבלו עליהם מצוותיו באמירת 'נעשה ונשמע', התגלה עליהם וקבע את משכנו בתוכם ברום המעלה. ודבר זה מבואר להדיא בדברי הנביאים - 'כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה'. והכתוב ממשיך כי אשר על כן - 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתה' (ירמיה ב, ג). כלומר, שמכיון שעם ישראל הלך בארץ לא זרועה והלכו אחרי ה' במסירות נפש, עי"ז זכו להעשות לחלקו ונעשו קודש לה'.

ובמקו"א (עיין 'בן מלך - חג הסוכות' מאמר א) ביארנו שזה עניינם של שלושת הרגלים, פסח הוא בחינת 'שקני', שבועות חג מתן תורה הוא בחינת 'משכני אחריו נרוצה', וחג הסוכות הוא בחינת 'הביאני המלך חדריו'.

אברהם יצחק ויעקב כנגד חסד גבורה תפארת

ובתורת הקבלה וספרי הסוד מבואר שאברהם יצחק ויעקב מכוונים כנגד שלושת המידות המציניים את יחס הקב"ה והנהגתו עם הבריא. דהיינו - חסד. גבורה. תפארת. אברהם כנגד מידת החסד, יצחק כנגד מידת הגבורה, ויעקב כנגד מידת התפארת. ויש להבין שייכותו של כל אחד מהרועים למידה המכוונת כנגדו.

ולבאר זאת יש להקדים ביאור עניינם של שלושת מידות הללו, אמנם אין לנו עסק בנסתרות, אבל עם זאת ניתנה הרשות לטעום בקצה המטה מיערת הדבש, עד כמה שאפשר לאנשים אשר כערכינו, בעקבות הדברים המבוארים בספרים.

חסד - היא המידה שה' מעניק חסד ומיטיב לברואים ומרעיף שפע טובה ברוחניות ובגשמיות, כדכתיב - 'כי לעולם חסדו' (תהילים קלו) 'חסד ה' מלאה הארץ' (שם לג, ה). וכלשון שתיקנו חז"ל 'גומל חסדים טובים וקונה הכל' (ברכת אבות בשמו"ע).

גבורה - היינו מה שאנו נתבעים וחייבים לה' ית"ש להכיר בטובתו ולעבדו עבור חסדו וטובו רוממותו וקדושתו. כנגד החסד שה' מרעיף עלינו באה מידת 'גבורה', בבחינת 'אור חוזר', דהיינו העבודה הנדרשת מאתנו תמורת זאת, דהיינו לכבדו ולעבדו, לעמוד לפניו בהערצה

והכנעה. ומכיון שאנו נתבעים לעבודה זו, ועלינו להקריב מעצמינו עבורו, על כן נקרא 'גבורה' בבחינת תוקף תביעת הדין.

ומידת 'תפארת' היא שכתוצאה משני אלו באה הידידות והדביקות, של קוב"ה וכנסת ישראל. וממוזג בה כאחד, גם אהבת ה' לישראל וגם אהבת ישראל לה'.

תפארת - הוא גם מיזוג ושילוב בין חסד וגבורה. כלומר שעל ידי זה שמתמסר האדם ונותן את עצמו לה', דבר זה מביא רוממות לעצם אישיותו, ועל ידי כך הוא מתענג על ה', ומגיע למצב שרצונו העצמי הוא להיות נתון להשי"ת ולהידבק עמו, ואם כן יש בזה גוון משותף, שמצד אחד הוא נותן את כל אישיותו לה' ומוותר על עצמו לגמרי הדומה בזה למידת גבורה, אולם מאידך הוא עצמו חפץ ומתענג בכך, ודומה בזה למידת החסד שמושפע בשפיעה של הטבה וחסד, ונמצא שיש כאן מיזוג של חסד וגבורה יחדיו. והבן.

ובזה יבואר היטב שייכותם של שלשה מידות אלו לשלושת האבות, כיצד מכוונים הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, שבחינתם ועבודתם היה כל אחד במידה המיוחדת לו. וכדלהלן.

אברהם היה מרכבה למידת ה'חסד', שהרי ה' בחר בו והשפיע עליו רוב טובה בלי תנאי מוקדם, כמו שנתבאר לעיל, וכדכתיב - 'ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה'. 'וה' ברך את אברהם בכל'. וגם השפיע עליו רוב שפע רוחני כדאיתא במדרש שהיו שתי כליותיו מלמדות אותו תורה וחכמה, שגם זה מחלקי החסד שהשפיע עליו ה'. והתבטא בו באופן מיוחד מידת החסד שה' מנהיג בו את עולמו.

יצחק היה בחינתו מידת 'גבורה', שהרי מסר את עצמו לגמרי להשי"ת והוא שהגיע בזה לשיא המדריגה, שהרי הקריב עצמו קרבן כליל לה'. ומסר עצמו להיות בטל מציאותו בתכלית, עבור כבוד ורצון השי"ת.

יעקב הוא כנגד מידת 'תפארת' [שהוא גם כן מסר את כל אישיותו לה', והיה יושב אהלים ומסור לעבודת ה' בתכלית, וכדאיתא ברש"י (להלן כח, יא) 'וישכב במקום ההוא - לשון מיעוט באותו מקום שכב אבל י"ד שנים ששימש בבית עבר, לא שכב בלילה שהיה עוסק בתורה'. ועל ידי זה אכן נעשה] מציאות של קדושה, וכדאיתא 'שקרא הקב"ה ליעקב א-ל שנאמר ויצב וגו' ויקרא לו א-ל אלוקי ישראל' (ילקו"ש וישלח רמז קלג), כלומר, שהשכינה שורה על יעקב אבינו וכל כך מאוחדת במהותו עד שקרא לו 'א-ל'. והנה התמסרותו של יעקב אל השי"ת לא היה על ידי וויתור על מציאותו וניגוד לקיומו, אלא אדרבה עצם מציאותו ונפשו חושקת בדביקות בה', וחפץ ומתענג על עוצם התאחדותו עם השכינה.

וגם כל עמל חייו היה להקים משפחה ועם להשי"ת, והקים י"ב שבטים במסירות נפש 'ביום אכלני חורב וקרח בלילה' (להלן לא, מ). אך לא היתה זו התמסרות של כליון אלא אדרבה בכך בנה משפחה קדושה לה'. ומאידך לעומת עבודתו והתמסרותו לה' אף ה' בנה את ביתו והצילו מכל הקמים עליו לבן ועשו, שזה היה בחינת חסד כמו שאמר 'קטונתי מכל החסדים - - ועתה

הייתי לשני מחנות'. והוא בחינת 'תפארת' מיזוג של 'חסד וגבורה', שיעקב משולב בו חסדי ה' עמו ועבודתו להתמסר לפניו.

[והוא גם מה דאיתא, 'דמות דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד' (בר"ר סח, יב), כלומר שיש לו דביקות והתאחדות עם השי"ת. וזה גם הכוונה 'שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון' (ב"מ פד.), כלומר שהיה בו צלם האלוקים בשלימות כאדם הראשון בעת בריאתו].

פסח שבועות סוכות כנגד אברהם יצחק ויעקב

ואיתא במדרש (מובא בטור הלכות ר"ח אורח חיים סימן תיז) 'שהמועדים נתקנו כנגד אבות, פסח כנגד אברהם, דכתיב 'לושי ועשי עוגות' ופסח היה, שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק, סוכות כנגד יעקב דכתיב 'ולמקנהו עשה סוכות'.

ויבאר על פי האמור, כי הסדר של ג' רגלים, שהוא כללות המהלך של הקשר בין הקב"ה ועם ישראל, נבנה אף הוא בשלשה שלבים אלו, שלב אחר שלב.

תחילה הוא בא להיות לנו למלך ולהיטיב עמנו, ולאחר מכן דרש מעמנו לעסוק בעבודתו ומצוותיו. ומתוך שקבלנו זאת על עצמינו, זכינו שנתן לנו את קירבתו וידידותו.

השלב הראשון היה כאשר בא הקב"ה וגאלנו ממצרים ופדאנו מבית עבדים, ולקחנו אליו להיות עמו, כשהוא מנהיג אותנו, פודנו ומצילנו, ודואג לכל צרכינו, ומפרנסנו במדבר בלחם מן השמים ומים מן הסלע. בשלב זה עיקר גילוי השכינה היה במה שהראה ה' אהבתו לישראל, כאשר הצילם בניסים ונפלאות באותות ובמופתים. והשפיע עליהם רוב ברכה, בביזת מצרים וינצלו את מצרים, ובביזת הים. והוא בחינת אברהם, מידת החסד.

ולאחר מכן, הביאנו לפני הר סיני ונתן לנו את התורה, והטיל עלינו את התפקיד הנעלה של 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. לשרתו ולעסוק בכבודו ועבודתו, לשמור תורתו ולקיים מצוותיו, ולהיות קדושים לפניו. ועל כך בא 'חג השבועות', זמן מתן תורתנו.

בשלב זה קבלנו עלינו עול המצוות והעבודה, ונעשינו עבדיו. ואז התמסרנו לגמרי לה', מסירות נפש בבחינת עקידה. כאשר אמרנו 'נעשה ונשמע', והיינו מוכנים לקיים כל מה שיאמר אלינו. וזה בחינת יצחק, גבורה.

ואז עלה משה למרום, ונתן לו הקב"ה את לוחות העדות - לוחות הברית, וציווה את ישראל לעשות לו מקדש, כדי שישכון בתוכם, ויתוועד עמהם מעל הכפורת. ועל עניין זה בא 'חג הסוכות', הבא על ההשגחה והשראת השכינה בישראל, אשר מורה על הידידות והדביקות עם ה', בהיותנו יושבים אצלו, וחוסים בצילא דמהימנותא.

אחרי שקבלו ישראל על עצמם עול תורה מצוות ועבודת ה'. נתקדשו ונעשו בעצמם קדושים, עד שנעשו מציאות של קדושה. וזכו להיות דבוקים בשכינה, הקב"ה בא לשרות בקירבם 'ושכנתי בתוכם' (שמות כה, ח). כשישראל סמוכים על שולחנו, רוויים מדשן ביתו ומנחל עדניו. והוא מידת יעקב, דביקות וידידות. והשכינה שורה בישראל בקביעות, בחינת 'יעקב

קראו בית' (פסחים פח.). והוא סוכות שאנו יושבים בצילא דמהימנותא, אנו אצל ה', וה' משרה שכינתו בקרבנו בבית המקדש, ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים. והיה עיקר השמחה בשמחת בית השואבה בבית המקדש במקום השראת השכינה, וכדאיתא בחז"ל - 'שמש שואבין רוח הקודש' (ירושלמי סוכה פ"ה). והיינו שזכו לדביקות והשראת השכינה. ואיתא בשם האריז"ל שסוכות הוא בחינת 'וימינו תחבקני', סוכה ב' דפנות ושלישית אפילו טפח, כענין יד וזרוע וטפח היד.

חסד גבורה תפארת - במהלך ימי עולם

סדר מהלך זה, הוא תמיד. שמחת הטובה שנותן לנו ה' במלכותו עלינו, ורוב טובו וחסדו אשר משפיע לנו. מחמת החסד והטובה מתעוררים לעבדו, וכאשר ישראל מקבלים על עצמם עבודתו, ומתמסרים לגמרי לה', מתקדשים ונעשים מציאות של קדושה. וזוכים לדביקות, בחינת דמותו חקוקה על כסא הכבוד, וצלם אלוהים חקוק על פנינו.

וסדר זה הוא הן בכללות והן בפרטות של כל יחיד ויחיד. שתחילה ההטבה היא באופן של נתינה מבחון, וזה מחייב עבודתנו אליו. וכאשר מתמסרים לעבודת ה', נעשים דבקים בה' והשכינה שורה עלינו.

וכמו כן זה מהלך הדברים בכללות העולם כדאיתא בגמרא - 'תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צז.).

שני אלפים תוהו הם הדורות שלפני מתן תורה, כדאיתא בגמרא - 'אמר רבי יהושע בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו ולא נתן להם תורה וזן אותם בחסדו' (פסחים קיח.). והוא בחינת החסד, שתחילה הקב"ה משפיע טובו וחסדו.

שני אלפים תורה, הוא התקופה שאחר כך. שמצד רוב ההטבה, באים לעבדו ולכבדו במסירות גמורה, בבחינת יצחק עקידתא. מידת גבורה, יחס היראה אל הקב"ה מצד רוב חובתנו לו.

ועל ידי השני אלפים תורה, באים וזוכים לימות המשיח. שהוא מציאות של דביקות בה' בחינת יעקב שלימא. 'משוש חתן על כלה ישיש עלייך אלוהיך'.



מאמר ה

מדריגות גילוי הנבואה לאבות

מתוך התבוננות בדרכי גילוי השכינה שהופיעו בדורות איתנים אלה - מתחילת התגלות ה' לאברהם, ליצחק וליעקב, ועד לחלומותיו של יוסף - הננו נוכחים לראות כי מדרגת גילוי השכינה הולכת ומתמעטת, וכי אין מידת ההתגלות שבנבואת האחרונים, דומה לזו שבנבואת הראשונים.

כמה חלוקות שונות אנו מוצאים במעלות הנבואה, אשר בצירופיהן השונים הן מהוות מספר דרגות בגילוי השכינה וההשגה האלוקית, לה זוכה הנביא בנבואתו:

המדרגה העליונה בקבלת הנבואה היא, כאשר דבר ה' נמסר אל הנביא בהקיץ, בצורה מפורשת ונהירה. התגלות ה' אל הנביא בחלום, הינה מדרגה שניה בנבואה, וקטנה במעלתה מן הנבואה בהקיץ. הבדל זה מפורש בתורה - 'ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ו-ח). אמנם, גם התגלות זו בשם נבואה תקרא, לפי שיש בה דיבור מפורש מאת ה', וזוהי דרגת הנבואה לה זכו כל הנביאים שקמו לישראל לדורותיהם.

עוד יש להבחין, בין נבואה שנאמר בה 'ויאמר לו', לבין נבואה שנאמר בה 'וירא אליו'. המדרגה היסודית של נבואה, אינה אלא בבחינת 'אמירה', שבה נמסר דבר הנבואה אל הנביא על-ידי קול מדבר, אך למעלה הימנה היא מדרגת הנבואה שהיא בבחינת 'ראיה', שבה נראה כבוד ה' אל הנביא, ודבר הנבואה נמסרת אליו בשמיעה ובראיה גם יחד.

עוד אנו מוצאים הבדל בכתובים, בין שמות הקודש שבהם מתוודע הקב"ה לנביאים בשעת מסירת הנבואה יש אשר הקב"ה מתוודע אל הנביא בשמו הגדול והמפורש, שם הוי"ה, וישנה נבואה שדרגתה מועטת הימנה, שבה מתוודע הקב"ה לנביאו רק בשם 'אלקים'.

התגלות הנבואה לאברהם אבינו

הנה, ראשית התגלות ה' אל האבות, היתה במדרגה העליונה במעלות הנבואה, מצד כל הבחינות הנזכרות. דבר ה' אל אברהם היה נמסר לו בהקיץ, בהיותו ניצב לפני האלקים. כמו כן, כאשר הקב"ה מתוודע אל אברהם, לעולם מוזכר שם הוי"ה על נבואתו, שהיא כאמור מדרגה גבוהה יותר מן הנבואה שכינוי אלקים מוזכר עליה. את הנבואה בדרגת 'ויאמר', אנו

מוצאים באברהם פעם אחת בלבד, בדיבור הראשון שנאמר לו בחרן: 'ויאמר ה' אל אברהם לך לך מארצך וממולדתך' (יב, א). פרט לאמירה זו, כל שאר הנבואות שמצינו באברהם הינן בדרגת 'ראיה': הראשונה בתחילת פרשת לך-לך, כשהראה לו ה' את הארץ הנבחרת: 'וירא ה' אל אברהם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו' (יב, ז). ועיין רמב"ן שם שכתב: לה' הנראה אליו, כי הודה לשם הנכבד וזבח לו זבח תודה על שנראה אליו, כי עד הנה לא נראה אליו השם ולא נתודע אליו במראה ולא במחזה. ע"כ. ואכן מכאן ואילך היו כל נבואותיו במראה, שכן אנו מוצאים גם בשנית, בדיבור שקדם לברית בין הבתרים: 'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר' (טו, א) 'בשלישית, במצות ברית המילה: 'ויהי אברהם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ה' אל אברהם ויאמר אליו אני א-ל-שד-י התהלך לפני והיה תמים' (יז, א) וברביעית, בתחילת פרשת וירא: 'וירא אליו ה' באלוני ממרא' (יח, א).

דרגת התגלות הנבואה ליצחק אבינו

התגלות ה' ליצחק, אף היא היתה בהקיץ ולא בחלום, והשם המוזכר על נבואותיו הוא אכן שם הוי"ה, אך מספר הנבואות שניתנו לו בדרגת 'ראיה' נתמעט לשתיים: האחת בימי הרעב, כשהיה בדעתו לרדת למצרים: 'וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה' (כו, ב), והשנית, לאחר ריב הבארות עם הפלשתים בגרר: 'וירא אליו ה' בלילה ההוא ויאמר אנכי אלקי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי' (כו, כד).

דרגות גילוי הנבואה אצל יעקב אבינו

ביעקב, אנו מוצאים פעם אחת בלבד נבואה בדרגת 'ראיה': 'וירא אלקים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם' (לה, ט). אך כאן הוזכר לראשונה הכינוי 'אלקים', ונמצינו למדים כי רק בשם זה נרָאָה אליו הקב"ה, שכן כל שאר הנבואות שנאמרו ליעקב ואשר הוזכר עליהם שם הוי"ה, אינן אלא בדרגת 'ויאמר'.

כן מצינו לראשונה ביעקב, שהתנבא כמה פעמים בחלום, אמנם גם בחלומות היה דבר ה' גלוי ומפורש: ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וגו'... והנה ה' ניצב עליו ויאמר... הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך (כח, יב-יג). עוד מצאנו בו נבואה מפורשת בחלום, אחר שהחליף לבן את משכורתו: ואשא עיני וארא בחלום וגו'... ויאמר אלי מלאך האלקים בחלום יעקב ואומר הנני ויאמר שא נא עיניך וראה כל העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך (לא, י-יב). כיוצא בזה היה בעת ירידתו למצרים: ויאמר אלקים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני ויאמר אנכי הא-ל אלקי אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם (מו, ב).

אופני הגילוי האלוקי לאחר האבות

בדורות שלאחר האבות, לא מצינו עוד נבואה - לא בהקיץ ולא בחלום - עד דורו של משה רבינו, פרט לחלומות יוסף המתוארים בפרשה זו. אמנם, בחלומותיו של יוסף לא היתה

התגלות אלוקית כפי שהיתה בחלומות יעקב וכל הנביאים, ואף לא דיבור המפרש את פשרו של החלום, אך רמז היה בהם, שהיה צורך לפתרו בכדי לעמוד על משמעותו. על חלומות כגון אלו אמרו חז"ל (ברכות נז:) 'חלום אחד מששים לנבואה', ואמרו (ב"ר מד, יז) 'נובלות נבואה חלום' (ויבואר עוד בעז"ה להלן בפרשת מקץ).

והנה דרגת נבואה זו, על אף היותה רק 'אחד מששים לנבואה', כלומר מדרגה קטנה של נבואה לעומת ההתגלות שמצאנו באבות ובנביאי ה' - יש בה צד יתרון ומעלה, אשר מבחינה זו עולה היא אף על הנבואה. כי החלום הוא ביסודו ענין טבעי שאינו חורג מדרכו של עולם, ונמצא שדבר ה' נמסר אל האדם באופן שעולה בקנה אחד עם טבעו וסדר חייו. כמו כן ישנה מעלה נוספת בחלום, כי בעוד שהנבואה באה בצורה גלויה ופשוטה, ואין הנביא צריך לפרשה מדעתו, הרי שדבר ה' המרומז בחלום דורש מן האדם דעת ותבונה להשיג את הנבואה בכוחות עצמו, ומאציל ה' את רוחו על האדם שיוכל הוא בעצמו לפרש ולהבין את דבר ה'.

וענין זה הוא בחינת 'תורה שבעל פה', שאף היא, הגם שביסודה מדרגתה קטנה מתורה שבכתב, אולם יש בה מעלה עליונה, שהיא הדעת שניתנה לחכמים להבין בכוחות עצמם, ולהשיג בחכמה אלוקית את עומק התורה ורום סודותיה, כדאיתא בגמרא (נבא בתרא יב.) - 'חכם עדיף מנביא ... תדע, דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה'. וכתב הרמב"ן - 'אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקירבם'. וכך פירש רש"י (שם ע"ב) 'סברת הלב היא הבאה לו בנבואה וזכה להסכים להלכה למשה מסיני'. הרי שהחכם - שנבואתו באה לו מתוך 'סברת הלב' - יש בו צד עדיפות מן הנביא שדבר ה' מתגלה אליו בצורה ישירה, ומעלת ההבנה וההשגה המושרשת בלבו ובטבעו של החכם, יש בה מידה של מעלה יתירה, על פני ידיעת הכתוב המפורש והגלוי. והבן.

נבואה בדרגה של 'דיבור'

דרגא נוספת ומיוחדת בהתגלות השכינה, באה לידי ביטוי באופן 'הדיבור' הנמסר לנביא, כאשר הקב"ה אינו 'מדבר אליו', אלא 'מדבר אתו'. כלומר, לא דיבור של 'מדבר ושומע' יש כאן, אלא 'ידיבר אתו' - דיבור בינו לבינו, כביכול, כדבַר איש אל רעהו פנים אל פנים. מדרגת נבואה זו הינה המעלה העליונה והגדולה מן הכל, וכדוגמתה לא מצינו אלא בשלשה: באברהם, ביעקב, ובנבואת משה רבינו ע"ה.

בחינה מיוחדת זו, בשל היותה מדרגה של קירבה שאין למעלה הימנה, הרי שאף האבות לא זכו לה תדיר, אלא בשני פרקים מיוחדים בתולדות האומה, שבהם השכין ה' את שמו בקרב בחיריו ביתר שאת, ונתרבתה השראת השכינה בארץ. רק בפרקים נעלים אלו, כאשר קירבת ה' לבניו התחדשה והוסיפה מעלה על מעלתה, ניתנה נבואה בדרגת קירבה זו, שבאה לידי ביטוי בדיבור 'אתו'.

נבואה בחינת 'דיבור' אצל אברהם ויעקב

באברהם - היה זה בעת שנכרתה עמו ברית המילה, שכן נאמר (יז, ג - כב) - ויפול אברם על פניו וידבר אתו אלקים לאמר ... ויכל לדבר אתו ויעל אלקים מעל אברהם. וכתב רש"י (יז, כב) 'מעל אברהם' - לשון נקיה הוא כלפי שכינה, ולמדנו שהצדיקים מרכבתו של מקום'. עומקם של דברים הוא, כי אכן במעמד כביר וקדוש זה - בו נכרתה ברית האהבה והידידות בין הקב"ה לאברהם, ובו הושלמה מעלת אברהם אבינו בתכלית שלמותה, ונקרא שמו 'אברהם' כשנעשה שלם ותמים לפני ה' (עיין מש"כ רש"י יז, א), ובכך נעשה ראוי לעמוד לפני ה' בקבלת הנבואה מאתו (עפ"י רש"י יז, א) - אז ניתנה לו נבואה בדרגה זו, אשר ה' 'דיבר אתו' בבחינת פנים אל פנים, לפי שעל ידי ברית המילה נעשה ראוי להשראת השכינה עליו, ולשמש מרכבה למקום ברוך הוא.

הפעם השנית שמצינו בחינה רבת מעלה זו, הלא היא ביעקב, כשחזר מפדן ארם והגיע עד מקום בית א-ל להקים את מצבת האבן כאשר נדר לה'. והקב"ה מתגלה אליו וקורא לו בשם 'ישראל', ומבטיחו על ירושת הארץ. שם הזכיר הכתוב לשון זה שלש פעמים על דיבור אחד: 'ויעל מעליו אלקים במקום אשר דיבר אתו' ויצב יעקב מצבה במקום אשר דיבר אתו מצבת אבן ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן' ויקרא יעקב את שם המקום אשר דיבר אתו שם אלקים בית א-ל' (לה, יג-טו).

בפרקים שנאמר 'דיבר אתו' מצינו שהצדיקים מרכבתו של מקום

ויש להבחין שבשני מקומות אלו בהם הופיעה קירבת ה' במידה כה מרובה, שנקראת 'דיבר אתו' דהיינו באופן של קירבה וידידות, בשני אלו נאמר הביטוי 'ויעל מעליו אלקים'. אשר פירושו 'חז"ל שהשכינה באה לשכון על הצדיקים, שהצדיקים מרכבה לשכינה.

זהו אפוא הענין המשותף בין שני הפרקים הללו, כי בשניהם היתה עליית מדרגה בהשראת השכינה בקרב הארץ. שכן מאברהם ועד בואו של יעקב לבית אל, כל עוד שלא הוקדש מקום מיוחד כבית אלקים להשכין את שמו שם, לא היתה לו להקב"ה דירה בתחתונים, והיתה השכינה שורה על הצדיקים, והם אשר היו מרכבה למקום בהיותם נושאים את מציאות ה' בעולם. וכיון שבא יעקב והקים את המצבה המציינת את בית אלקים, נעשה המקום ההוא מקום משכן כבודו של האלקים, כשהוצבה ונתקיימה השראת השכינה במקום קבוע בארץ, ומכאן ואילך לא זזה שכינה משם לעולמים. הרי שפרשת הקמת המצבה של יעקב, והשראת השכינה שם, הינה פרק שני והמשך לברית המילה של אברהם. באשר הם מציינים יחדיו את תחילת השראת השכינה בארץ, ואת השלמתה.

ההבדל בין הדיבור אצל אברהם לדיבור אצל יעקב

אמנם, הגם שאברהם ויעקב השיגו כאמור מדרגת דיבור 'אתו', מכל מקום יש לדקדק כי אין נבואת אברהם ונבואת יעקב שקולות זו כנגד זו, אלא הבדל דק יש ביניהם, שכן באברהם מפרש הכתוב את היות הנבואה 'דיבור אתו' - בזמן הווה: 'וידבר אתו'. אבל ביעקב, אין הכתוב

מפרש את הבחינה הזאת בשעת הדיבור, אלא לאחר מכן, כסיכומם של דברים שהיו בזמן עבר, ואף שמזכירו הכתוב שלש פעמים, אין הדבר מוזכר אלא כהתייחסות אל המקום בלבד: 'המקום אשר דיבר אתו'.

ולפי האמור נאים הדברים ומתקבלים, כי לעומת אברהם בברית המילה, אשר הוא בעצמו היווה סיבה להשראת השכינה ולדיבור אתו, בהיותו מרכבה לשכינה, הרי שביעקב, 'המקום' שנקבע על ידו הוא אשר היווה את הסיבה לדיבור אתו, ולכן לא הוזכרה בחינה זו של השראת השכינה וקירבתה, אלא בהתייחס ל'מקום אשר דיבר אתו'.

דרגת הנבואה של משה רבינו ע"ה

שוב אנו מוצאים בחינת 'דיבור אתו' בנבואת משה רבינו ע"ה, בו נאמר - 'כי קרן עור פניו בדברו אתו ... ובבוא משה לפני ה' לדבר אתו יסיר את המסוה עד צאתו וגו'... והשיב משה את המסוה על פניו עד בואו לדבר אתו' (שמות לד, כט-לה). וכן הוא אומר - 'ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות' (שם לא, יח). הנה כי כן, היחיד והמיוחד מכל הנביאים שקמו לישראל, אשר זכה לבחינה נעלה זו דרך קבע, שכל נבואותיו ניתנו לו בבחינת 'דיבור אתו', הלא הוא משה רבינו אדון הנביאים, עליו מעיד הקב"ה בכבודו ובעצמו - 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ח). ואומר - 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דברים לד, י).

עוד נבדלה נבואת משה ונתייחדה במעלתה מנבואת האבות, שכן אצל האבות לא מצינו לשון 'דיבור אתו' בשם הוי"ה, אלא לעולם היה זה בכינוי 'אלקים' בלבד. והדברים אמורים אף באברהם, שבכל נבואותיו נתוודע אליו ה' בשמו המפורש, הרי שבדרגת קירבה זו לא נתוודע אליו ה' אלא בכינוי - 'וידבר אתו אלוקים'. גבוהה מזו היא נבואת משה רבינו, שבה נאמר - 'ובבוא משה לפני ה' לדבר אתו' (כנ"ל). זוהי דרגת נבואה מיוחדת שאין דומה לה, כאשר גם בחינה של קירבת שכינה זו, שאין למעלה הימנה, נודעה לו ונתגלתה אליו בכל נבואותיו, ושם ה' הגדול והנורא נקרא עליהם. [וכבר הבדיל הכתוב במפורש בין התגלות ה' למשה לבין התגלותו אל האבות - 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-ש-די ושמי ה' לא נודעתי להם' (שמות ו, ג). וראה במפרשים שהאריכו בזה בכמה פנים, ויסוד הענין קרוב לדברים האמורים].



מאמר ו

אברהם קראו להקב"ה אדון

שינון תמידי של היסודות

היסודות הבסיסיים של האמונה והיהדות, צריכים שינון והתבוננות בכל עת, באופן שיהיו מבוררים ובהירים ומתיישבים על הלב. ומכמה טעמים. א. משום שזו היא חובת ההכרה והאמונה שלנו. ב. כל עבודת השי"ת צריכה להיות מבוססת על גבי היסודות והעיקרים האמיתיים. ג. שהם השערים להיכנס בהם אל ה' ולדבקה בו.

ומוטל עלינו להחדיר בקרבינו ההכרה בהם בלב ובנפש, ובאותה מידה שנצליח לחיות עמהם באופן יותר מוחשי ויותר פשוט, כך יפעלו הדברים בנפשנו עד שהארתם תשפיע על מכלול עבודתנו ועצם אישיותנו.

ההכרה בהיות ה' - 'אדון הכל'

אחד מן היסודות המרכזיים, הוא הידיעה וההכרה על היות ה' יתברך 'אדון הכל', הוא בעל הבית על כל היצירה, רבון כל הנבראים. מכיון שהוא יצר ועשה הכל יש מאין, הרי הוא בעל הבית והאדון שהכל שייך לו. כלומר מעבר להיותו יתברך המלך המנהיג והקובע את כל המאורעות, יש התייחסות יותר שרשית. דהיינו, שהוא 'האדון' והכל שלו, והעולם וכל אשר בו, כולל אנו עצמינו אין להם שום זכות קיום עצמי, אלא הוא בעל הבית אשר הואיל ברוב טובו לקיימנו אצלו.

ואכן ראש המאמינים קבע בזאת את אבן פינתו לבניין האמונה, כמו שאמרו חז"ל - מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון (ברכות ז:).

והביאור בזה, כי כל השמות הם על מציאותו וכח הנהגתו, ואין זה תלוי במידת הכרת הנבראים. אולם שם אדנות שייך רק אם יש מי שמכיר באדנותו, כלומר צריך מי שיכניע עצמו כלפי ה' כעבד ויכיר בו כאדון, ולכן עד שבא אברהם לא היה מי שקרא אותו אדון, כיון שלא החדירו בנפשם ההכרה היסודית הזאת, וכאשר בא אברהם וקראו אדון, אז באמת נעשה אדון ומאז ניתן לקרותו בשם אדנות.

להביא את הדברים לידי הכרה מוחשית

והנה אף שהדברים הם פשוטים וידועים, בכל זאת קיים קושי לבוא לידי הרגשה זו בפועל. והסיבה לכך היא משום שמורגלים אנו מקטנותינו במציאות העולם, וכאילו שזה מחוייב ופשוט שיש עולם, והידיעה שיש מי שברא את העולם היא רק ידיעה מחודשת בהכרתנו, ומשום כך

אין הרגשה זו מוחשית באותה המידה שאנו מרגישים את מציאות העולם. ומוטל עלינו לקרב הדבר אל הלב ולהלך עמה, עד שתהא נתפסת כדבר הנראה לעין.

לא די בידיעה שהקב"ה עשה הכל, אלא צריך להגיע להבנה שמשמעות הדבר הוא שיש כאן בעל הבית, עלינו לזכור תמיד שאנו נמצאים אצל משהו. להרגיש כהלך עני מחוסר בית בלי מזון ולבוש, והאדון הכניסו לביתו ומלבישו ומנעילו ומספק לו כל צרכיו, ומעשיר את חייו באלפי פרטים וגוונים. הרי אדם כזה לא יפסוק מלהכיר טובה ולהלל את מטיבו ואיש חסדו על כל אשר גמל אותו.

ההכרה המוחשית מפתח לכל מדרגות העבודה

הידיעה שהקב"ה הוא האדון, היא המפתח לשערי העבודה. ומוטל עלינו לחדד ולהעצים בקרבינו הרגשה זו, שכאשר יודעים ומכירים וחיים באופן מוחש, שיש כאן אדון ובעל הבית והכל שלו, אזי מתמלאים ברגשות ביטול ובושה והכנעה אליו יתברך. וכן מתפעל הלב להכיר טובה ולהודות לו, עד כי הנפש לא תוכל להכיל את עוצם התודה. וכמו כן מתעוררים רגשות חובה לתת תמורה וביטוי לגודל טובו עמנו, על ידי שנכבד אותו ונעבדהו. ורגש זה הוא גם סיבה ושורש לחובת הציות, שזה ברור לכל שבעל הבית הוא הקובע את סדרי ההתנהגות, וכל מה שיאמר לך בעל הבית עשה.

ידיעה זו שהשי"ת הוא אדון לנו, מעוררת בקרבינו גם רגשי אושר ועונג נפלאים, שאנו שייכים לאדון נשגב כזה שהוא נעלה ומרומם היה והיה ויהיה שאין כל השגה במציאותו, והוא זה אדונינו. (וזאת עוד לפני הקשר המיוחד שלנו בתור עם ישראל). עצם הידיעה הנפלאה הזאת שהוא מקיים אותנו ואנו נמצאים בביתו ומקומו של האדון הגדול הזה, היא מרגשת ומרוממת עד בלי קץ. הרגשת אושר דבר זה הוא נועם נפלא לאדם, אך הוא גם מצוה ועבודת ה' למצוא את האושר בכך שאנו שייכים אליו, כי זה כבוד ה', שאנו מאושרים בזה שהוא אדונינו. ועל ידי האושר בו, בא לידי ביטוי עוצם גדלו והיותו נשגב רם ונשא.

מלכות ה' - הכרה וציות

על הכרה זו נטושה המערכה כל ימי עולם, ההכרה במלכות ה' על העולם, כל שאר העניינים באים כתוצאה מזה, אבל היסוד לכל הדברים הוא מלכות ה'.

והנה מלכות ה' מתבטאת בשתי הופעות עיקריות - ראשית שה' ברא את העולם, והוא מנהיגו, והוא קובע כל דבר ומוציא לפועל הכל. וכל מה שנעשה בעולם נעשה על ידו יתברך, והוא המלך הקובע והעושה הכל.

והנושא השני של מלכות ה', היינו מה שהוא מורה את הדרך לעמו, מצווה ציוויים, ונתן לנו תורה ומצוות, [ואפילו לאומות העולם בני נח נתן שבע מצוות]. המציאות שאנשי העם המה עבדים נאמנים המקבלים עול מלכותו ומצייתים למלך, והבריות נוהגים בהתאם לציווי המלך ורצונו, זהו מלכות ה'.

שני חלקי מלכות ה' מאז תחילת הבריאה

מלכות ה' התחילה מבראשית, מאז בריאת העולם, ומיד בראשית הבריאה יצאו לפועל שני הצורות של הופעת מלכות ה'. ראשית שהקב"ה ברא את העולם והתחיל למלוך ולהנהיג אותו - 'לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא'. ואמרו - 'ביום השישי היו אומרים, ה' מלך גאות לבש - על שם שהשלים מלאכתו ומלך עליהם' (ר"ה לא).

ומיד עם בריאת האדם היתה גם הבחינה השניה של מלכות ה', באותה שעה כבר הורה הקב"ה מצוות לבריותיו - 'ויצו ה' אלוקים על האדם' (לעיל ב, טז). אדם הראשון נצטווה במצוות, וכפי שדרשו חז"ל (סנהדרין נז:): בפסוק זה, שאדם הראשון נצטווה בששה מצוות כבר באותו יום. מלכות ה' באה באותו יום לידי ביטוי גם בצורת הופעת המלכות של 'אמרתי ונעשה רצוני' (ספרי שלח א).

חטא עץ הדעת - פגם בשני העניינים

ולדאבונינו עלה מה שעלה, וכבר ביום הראשון לבריאת האדם נתהווה פגם במלכות ה', על ידי הסתת הנחש כאשר נתפתו אדם וחוה וגרמו פגם, ונעשתה בגידה במלכות ה'.

חטא עץ הדעת היה בגידה בציווי ה', שהאדם לא ציית ולא הכניע עצמו למרות ה' והוראותיו, ואכל מעץ הדעת למרות ציווי ה' 'לבלתי אכל ממנו'. והמשמעות הפנימית של החטא היתה שהאדם היה חפץ להיות הוא הקובע בעצמו טוב ורע, וזה היה פיתוי היצר - 'כי יודע אלוקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע' (ג, ה). 'יודעי טוב ורע', כלומר, שיהיה חפשי לבחור ולקבוע בעצמו ולהחליט מה טוב ומה רע. והיינו לצאת מתחת מרות מלכות ה' ומצוותיו, שלא רצה להכניע את עצמו לדעת קונו ומצוותו, אלא שיהא הוא בעצמו הקובע מה שיעשה ומה נכון לעשות.

ובחז"ל דרשו על הפסוק 'והייתם כאלוקים', שבפיתוי הנחש לאדה"ר נכלל גם דבר נוסף. שאמר לו - מן העץ אכל וברא את העולם (רש"י שם). דהיינו שאם יאכל האדם יהיה אף הוא בורא עולמות. כלומר שדרשו חז"ל שבעומק היה בחטא זה גם חטא של ע"ז, שרצה בעצמו להיות אלוהים בורא עולמות. וראו כאן חז"ל גם בגידה בחלק השני של מלכות ה', שפיתה אותו הנחש שאם יאכל מעץ הדעת יהיה בכוחו לבד לברוא ולהנהיג את העולם, ולא יוצרך להתכופף למלכות ה' גם בסדרי ההנהגה של העולם.

והיינו שהיה בגידה בשני החלקים של מלכות ה', גם בחלק של לשמוע ולציית בקול ה', שרוצה להיות לבד המחליט, מהו טוב ומהו רע. וגם בהנהגת העולם והבריאה, והייתם כאלוקים - 'בורא עולמות'. להנהיג בעצמו, ולהתעלם מהנהגת מלכות ה'.

עבודת האבות תיקון שני חלקי מלכות ה' בעולם

ואברהם אבינו הוא שהחזיר את ההכרה במלכות ה'. אברהם חיפש מי ברא את העולם, מיהו בעל הבירה מי המנהיג לבירה, מי הוא מלך העולם - הציץ עליו בעל הבירה, ואמר לו אני הוא בעל הבירה (בר"ר לט, א). והיה נאמן לה' כדכתיב - ומצאת את לבבו נאמן לפניך (נחמיה ט, ח).

ומצינו שהחזיר אברהם אבינו את מלכות ה' בשתי צורות הופעותיה. ראשית, היה עניינו של אברהם ההכרה בה', כדאיתא - 'אברהם אבינו הכיר את בוראו' (נדרים לב), הכיר שהוא המלך והוא המנהיג והמלך. וכן כאמור הוא החל לקרוא להקב"ה אדון - 'לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון' (ברכות ז). וכן איתא שאברהם אבינו - 'הקנהו להקדוש ברוך הוא שמים וארץ, דכתיב ביה הרימותי ידי אל ה' ק-ל עליון קונה שמים וארץ' (סוטה ד).

ולאחר מכן הגיע השלב השני, של הברית שכרת הקב"ה עם אברהם אבינו ועם כל צאצאיו - 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א). כלומר תהיה עובד לפני ותקיים מצוותי, וזה החלק השני של מלכות ה' - לשמוע בקולו ולעבדו.

וזה היה השורש לעבודת עם ישראל, וכאשר הגיעה העת הגדולה, כאשר עם ישראל נעשה עם לה', התקיימו שני חלקים אלו באופן נשגב ומיוחד בעם רב.



מאמר ז

תפילות אבות תיקנום

טעמי חובת התפילה שלש פעמים בכל יום

בטעם חובת התפילה שלש פעמים ביום מצאנו ארבעה עניינים, אשר גדריהם שונים זה מזה, כמו שיתבאר לפנינו.

שנים מהם נתפרשו בגמרא - 'רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפילות אבות תיקנום, רבי יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תיקנום' (ברכות כו:).

ומלבד שני טעמים הללו, מצאנו עוד שני מקומות בתנ"ך שנזכר בהם עניין התפילות שלוש פעמים ביום, אשר למדו מהם חז"ל (ברכות לא.) הלכות תפילה. ואלו הם - בתהילים - 'ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה' (נה, יח). בדניאל - 'ודניאל כדי ידע די רשים כתבא, על לבייתיה, וכיון פתיחן ליה בעיליתיה נגד ירושלם, וזמנין תלתה ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהה, כל קבל די הוא עבד מן קדמת דנה' (ו, יא). [ראה להלן תרגומו בלה"ק]

ולכשנתבונן, נמצא כי ארבעה אלו הם ארבעה עניינים נפרדים וגדרים שונים בעיקר חובת התפילה שלוש פעמים ביום, כמו שיתבאר.

תפילות אבות תיקנום - על פי שרשי עבודת כל אחד מהאבות

העניין הראשון, הוא מה שאמר רבי יוסי ברבי חנינא כי תפילות אבות תקנום. ונתבאר שם בברייתא בגמרא - 'אברהם תיקן תפילת שחרית - שנאמר (יט, כז) וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה, שנאמר (תהלים קו) ויעמוד פינחס ויפלל' יצחק תיקן תפילת מנחה - שנאמר (כד, סג) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפילה, שנאמר (תהלים קב) תפילה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו, יעקב תיקן תפילת ערבית - שנאמר (כח, יא) ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפילה, שנאמר (ירמיהו ז) ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רינה ותפילה ואל תפגע - ב'.

ונראה, כי לפי זה שלושת התפילות הם שלושה ענייני עבודה נפרדים. כלומר שכל אחד מהאבות חידש והוסיף עניין מחודש בחובת עבודת השי"ת. כלומר שאין הביאור בזה שאברהם תיקן להתפלל תפילה אחת ביום, ויצחק הוסיף שיש להתפלל שנים ביום, ויעקב תיקן שלוש. אלא כפי שמשמע מהברייתא, שכל תפילת שייכת במהותה לאחד מהאבות, והיינו כי אברהם

הוא שתיקן תפילת שחרית, ויצחק חידש עוד סוג תפילה - דהיינו 'תפילת מנחה', ויעקב הוסיף וחידש עוד סוג תפילה - דהיינו 'תפילת ערבית'.

ולפי זה שלושת התפילות הם שלושה חובות שונים בעבודת השי"ת, ומה שנתקנו בשלושה זמנים שונים אין זה מחמת שכל פרק זמן מחייב תפילה, אלא משום שכל תפילה תואמת לזמן מסויים. כלומר שחובת העבודה שחידש אברהם תואמת לשעת הבוקר, והעבודה שחידש יצחק תואמת לזמן המנחה, ושל יעקב תואמת ללילה.

אברהם מצד היות ה' בורא העולם

והביאור בזה הוא, כי אברהם תיקן תפילת שחרית, כלומר, כי בכל יום בעת שמתחדשת הבריאה, יש לנו לעבדו מצד היותו בורא העולם ומחדשו. כי בהתחדשות הבריאה בכל יום הריהו מופיע כביכול כבורא העולם, ומצד זה עלינו לעבדו ולהשתחוות לפני האדון ה'.

ואכן אברהם הוא אשר הכיר את בוראו, וגילה את בעל הבירה, וקראו אדון כמבואר בגמרא (ברכות ו:)- 'א"ר יוחנן משם ר"ש בן יוחאי, מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון'. ומצד זה תיקן תפילת שחרית, כי עלינו לעבדו מפני היותו בורא העולם ואדוניו.

עבודת יצחק הכרת הנהגת ה' בפעולות האדם

ויצחק הוסיף וחידש דרגה נוספת בחובת העבודה, והוא כי יש לעבוד את ה' גם מצד הפעולות והמעשים הנעשים בעולם על ידי האדם, כי גם הם אינם אלא מכוחו יתברך אשר הוא הנותן לך כוח לעשות חיל. ולכך לעת ערב כשסיים האדם את כל עסקיו אשר עסק בהם במשך היום ואף עשה חיל, הרי עליו לעבוד את ה' מצד בחינה זו אשר האלוקים הוא המנהיג את העולם, והוא אשר מצליח דרכי האדם באשר הוא עושה. וזוהי תפילת מנחה.

ואכן אצל יצחק מצאנו כי נצטיין בעניין זה שנתברך מאת ה' בעבודת השדה, כדכתיב 'ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה' (כו, יב).

והנה חז"ל למדו כי יצחק תיקן תפילת מנחה מן הכתוב - 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב'. ופשוטו של מקרא פירש הרשב"ם - 'ויצא יצחק לשוח בשדה, כדכתיב וכל שיח השדה, כלומר לטעת אילנות ולראות ענייני פועליו'. ומזה הפסוק דרשו חז"ל שיצחק תיקן תפילת מנחה, כאמור לעיל, ד'אין שיחה אלא תפילה שנאמר תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'. ולפי דברינו תואמים הפשט עם הדרש להפליא. כי אכן באותה שעה שיצא יצחק אל שדהו לראות ענייני פועליו אז תיקן תפילת מנחה, כלומר כי כל אשר עושה האדם בשדהו אינם אלא מכוחו יתברך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ויש לנו לעבדו בגין זה.

יעקב - קיום ושמירה

ויעקב תיקן תפילת ערבית. דהיינו כי אף בשעות הלילה כשאין האדם עושה מאומה והריהו ספון בתוך ביתו מ"מ הוא נצרך לשמירה, וכמו שמצאנו שתיקנו ברכה מיוחדת בערב על השמירה, כי בלילה צריך שמירה מיוחדת מהסכנות. ולכן גם מצד זה יש לנו לעבוד את ה' השומר עלינו, [ובעומק כלול בזה שהקב"ה מחיה אותנו ושומר על עצם קיומנו. והבן].

ומצאנו אצל יעקב עניין השמירה כשברח מעשיו אחיו לבית לבן, שאמר לו ה' - 'והנה אנוכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך וגו' (להלן כח, טו) ולהלן שם, 'וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלוקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנוכי הולך וגו' (כח, כ). ואכן אז תיקן תפילת ערבית, כמו שלמדים מהכתוב שם 'ויפגע במקום' אין פגיעה אלא תפילה.

אברהם קראו הר, יצחק קראו שדה, יעקב קראו בית

נמצאו שלושת התפילות, שלוש מדרגות בעבודת השי"ת זו למעלה מזו. התפילה הראשונה - תפילת שחרית, עניינה, מצד עצם היותו הבורא. ותפילת מנחה למעלה מזו, כי יש לעבדו אף מצד התגלותו בהצלחת מעשי האדם ופעולותיו. ולמעלה מזו תפילת ערבית, אשר עניינה התגלותו בשמירה עלינו [ועל נתינת עצם הקיום לבני האדם].

והנה אמרו בגמרא (פסחים פח.). אברהם קראו [לביהמ"ק] 'הר' ויצחק קראו 'שדה' ויעקב קראו 'בית'. וכבר ביארנוהו במקו"א באופנים שונים (ראה להלן פרשת חיי שרה חלק המאמרים), ועתה יבואר על פי דרכנו כאן.

כי ההר מבטא את עצם מציאות הבריא, וזה בחינת עבודת אברהם להכיר את חסדי ה' שבעצם הבריא.

ואילו השדה היינו מקום עבודת האדם, שגם כאן הוא מתגלה כביכול בנתנו כוח לעשות חיל. הוא בחינת עבודת יצחק.

הבית לעומת זאת הוא מקום אשר נועד לתת לאדם מחסה ומגן מפגעי העולם, [וגם מקום האדם אשר חי ומתקיים בו] וזה נתחדש ע"י יעקב אשר גם מצד זה יש לעבדו כי הכל מאתו יתברך.

כנגד תמידין תקנום

העניין השני שמצאנו בחובת התפילה שלוש פעמים ביום, הוא מה שאמר (ברכות כו.) רבי יהושע בן לוי כי תפילות כנגד תמידין תקנום. והיינו שתפילת שחרית היא כנגד תמיד של שחר, ותפילת מנחה היא כנגד תמיד של בין הערביים, ותפילת ערבית נתקנה כנגד איברים המתעכלים כל הלילה. וכמו שנתבאר שם בברייתא - 'מפני מה אמרו תפילת השחר עד חצות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות, ורבי יהודה אומר עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. ומפני מה אמרו תפילת המנחה עד הערב, שהרי תמיד של בין הערביים קרב והולך עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה שהרי תמיד של בין

הערביים קרב והולך עד פלג המנחה. ומפני מה אמרו תפילת הערב אין לה קבע, שהרי איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה. ע"כ.

והנה במצות התמידין מצאנו כי דינו ליקרב כנגד השמש, כמבואר בגמרא - 'של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית [כנגד המזרח], של בין הערביים היה נשחט על קרן מזרחית צפונית [כנגד מערב]' (תמיד ל:), ולהלן בגמרא - 'מנא הני מילי, אמר רב חסדא דאמר קרא 'שנים ליום' כנגד היום' (שם לא:).

ונראה הטעם בזה, כי חובת התמיד של שחר אשר דינו ליקרב בבוקר, היינו על שום זריחת השמש, וכן תמיד של בין הערביים דינו ליקרב בשעה שינטו צללי ערב על שום שקיעת החמה, ולכן דינם ליקרב כנגד השמש, בבוקר נגד הזריחה ובערב נגד השקיעה.

וביאורם של דברים, כי זריחת השמש ושקיעתה, הם מעשי ה' ופעולותיו המתגלים בבריאה, ועל ידם ניכרת מלכות ה' והנהגתו בעולם בהיותו משנה עיתים ומחליף את הזמנים. ולכן, עבודת התמידין אשר היא העבודה היסודית והמרכזית שנתחייבו בה ישראל לה', חובתה שתהיה בבוקר ולפנות ערב בעת אשר מלכותו נראית בעולם, כי מתוך כך אנו מתעוררים לעבדו יתברך ולהקריב לפניו קרבנות.

וכנגד אלו התמידים תיקנו חז"ל התפילות בכל יום. כלומר, שמתוך חובת התמידין בבוקר ולפנות ערב למדו חז"ל כי ראוי לעבוד אותו בכל יום בבוקר ולפנות ערב. [אבל אין הכוונה כי התפילות הם במקום הקרבנות, שהרי גם בזמן שהמקדש היה קיים תיקנו חז"ל להתפלל, (עיין ברכות לא:), אלא שבמקביל לקרבנות התמידים תיקנו חז"ל חובת התפילות]. והיינו כי תפילת שחרית עניינה משום זריחת השמש וביאת היום, ותפילת מנחה עניינה משום שקיעת החמה והליכת היום, כי בהם רואים את מלכות ה' והנהגתו בעולם.

ואכן מצאנו כי עיקר המצוה בהידורה היא שיתפללו שחרית עם הנץ החמה ומנחה עם דמדומי חמה (עיין ברכות ט: - כט:), ואסמכוהו אקרא - 'יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים' (תהילים עב, ה). ועיין עוד ירושלמי - 'אמר רבי יוסי בן חנינא, ויהא חלקי עם המתפללים עם דמדומי חמה, מה טעם' על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא' מהו לעת מצוא, לעת מיצויו של יום' (ברכות פ"ד ה"א).

ותפילת ערבית, נראה שעניינה מצד ביאת הלילה. כלומר כי מלבד תפילת מנחה אשר נתקנה על שום שקיעת החמה והליכת היום, הוסיפו חז"ל ותיקנו תפילת ערבית על שום הלילה הנכנס. ואף על פי שהתורה לא חייבה קרבן על ביאת הלילה, היינו משום שלעין הרואה אין הלילה נחשב למצב חיובי אשר בא במקום היום, אלא העדר האור בלבד. אבל חז"ל תיקנו תפילת ערבית, משם שבועומק יש לראות אף בביאת הלילה דבר חדש ופעולת הקב"ה, כדכתיב 'יוצר אור ובורא חושך' (ישעיה מה, ז). וכן הוא בברכת 'המעריב ערבים' - בורא יום ולילה, וכו' ומעביר יום ומביא לילה.

וסמכו חז"ל תפילה זו כנגד איברים ופדרים של תמיד שהיו קרבים והולכים כל הלילה. וגם זה הוא כעין מה שנתבאר לגבי ביאת הלילה, כי אף שעיקר השינוי הנעשה הוא שקיעת החמה, מ"מ נמשך מזה גם כן ביאת הלילה וקיומה, וכן הקרבן עיקרו הוא הקרבת הקרבן לפנות ערב, אך נמשך מזה עיכול איברים ופדרים כל הלילה, וכנגד זה תיקנו תפילת ערבית כמו שנתבאר.

ערב ובוקר וצהריים

העניין השלישי הוא הפסוק בתהילים (נה, יח) - 'ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי'.

ונראה כי גדר חובת תפילה שבפסוק זה הוא, שיש להתפלל בכל פרק זמן מזמני היום, כי מאחר שהיום מתחלק לשלושה פרקי זמן, א"כ יש להתפלל ולעבוד את ה' בכל פרק מפרקי הזמן. וזהו שאמר דוד המלך ע"ה, שבכל אחד מזמנים הללו שהם ערב ובוקר וצהריים הריהו מתפלל והומה לה'.

והנה לדעת הרמב"ם שמצות תפילה היא מדאורייתא בכל יום, נמצא כי שורש דין זה שיש להתפלל בכל פרק זמן הוא מדאורייתא, שהרי מדאורייתא חייבים להתפלל בכל יום, אלא שחז"ל הוסיפו שמאותו הטעם יש להתפלל בכל פרק זמן, שהם ערב ובוקר וצהריים. כלומר, שבתורה לא נתפרש אלא שיש מצוה לעבדו ית', אבל לא פירשה תורה אימתי היא מצוה זו, וקים להו לחז"ל כי המצוה היא פעם אחת ביום, ובכל יום מתחדש החוב, משום שכל יום הוא פרק זמן בפני עצמו. ועל זה הוסיפו חז"ל שאף בכל פרק מזמני היום יש לעבדו ולהתפלל לפניו.

זימנין תלתא ביומא

העניין הרביעי הוא הפסוק בדניאל (ו, יא) - 'ודניאל וכו', על לביתיה, וכווין פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלם, וזימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכויה ומצלא ומודא קדם אלהה כל קבל די הוא עבד מן קדמת דנה'. [תרגום ללה"ק - ודניאל וכו', בא לביתו, וחלונות פתוחים לו בעלייתו נגד ירושלים, ושלוש פעמים ביום כורע על ברכיו, ומתפלל ומודה לפני אלוקיו, כמו שהיה עושה לפני זה].

ועיין בגמרא - 'יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש על ידי דניאל 'וזימנין תלתא ביומא' וגו' כו', יכול יתפלל אדם לכל רוח שירצה ת"ל 'נגד ירושלים', יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש ע"י דוד 'ערב ובוקר וצהריים' וגו' (ברכות לא).

ונראה, כי בפסוק זה גדר חובת התפילה הוא מצד חובת עבודת ה' המוטלת על האדם בכל עת, ומשום כך שאלו במימרא 'יכול יתפלל אדם כל היום כולו', ועל זה אמרו דילפינן מדניאל שדי בזה שמתפלל שלוש פעמים ביום, וזהו גדר חדש, כלומר שעצם היום מחייב לעבוד את ה', וכשהתפלל שלוש תפילות נחשב בזה כי עבד את ה' ביום זה כראוי. [והיינו כי המספר שלש מורה על ריבוי, וכמו שנתבאר בעניין 'תורת המספרים' - (חלק א' מאמרי מבוא מאמר י)].

ולפי טעם זה מבואר בגמרא כי היה צד שיוכל לכלול שלשתן בבת אחת, והיינו כי מצד פסוק זה אין החובה להתפלל בכל פרק זמן, אלא שבכל יום יתפלל האדם שלוש תפילות, וזה יוכל להתקיים אף כשכוללן בבת אחת. ולכך הוצרכו ללמוד מהפסוק 'ערב ובוקר וצהריים' שתהא כל תפילה בפרק זמן מיוחד.

גם מצד הפסוק בדניאל מתחייב שיהיו התפילות בזמנים נפרדים

ועיין ירושלמי (ריש תפילת השחר) - יכול יהא מתפלל שלשתן כאחת, פירש בדניאל 'זימנין תלתא ביומא הוא בריך על ברכוהי' כו', יכול יהא מתפלל שלשתן בכל שעה שירצה, כבר פירש דוד 'ערב ובוקר וצהריים'. וביאור דברי הירושלמי, כי בתחילה רצו לומר שיתפלל כל שלושת התפילות בשעה אחת, ועל זה קמ"ל קרא ד'זימנין תלתא ביומא' שמשמע כי שלושת התפילות צריכות להיות בזמנים נפרדים. ואח"כ הוסיפו ושאלו כי עדיין שמא די בזה שיהיו שלשה זמנים נפרדים אבל אין קפידא שיהיו בערב בבוקר ובצהריים דוקא, ולכך פירש דוד 'ערב ובוקר וצהריים'.

ומבואר בזה כי אף לפי הפסוק בדניאל שהעניין הוא להתפלל שלוש פעמים ביום, מ"מ צריך שיהיו התפילות בזמנים נפרדים. והטעם בזה נראה, כי כדי שיחשבו לשלוש תפילות נפרדות מוכרח שיהיו בשלושה זמנים, שאם לא כן הרי זה כתפילה אחת מכופלת ומשולשת.

ונראה, דאף לפי הבבלי הוא כן, שגם מצד הפסוק בדניאל צריכות התפילות להיות בערב בבוקר ובצהריים דוקא, ואף שלא למדנו כן אלא מהפסוק בתהילים, היינו שפסוק זה מלמד אף על הפסוק בדניאל שיש להתפלל בשלושה זמנים אלו דוקא, שרק באופן זה שכל תפילה היא בפרק זמן מיוחד הרי הם שלש תפילות נבדלות, והבן.

[ויש להוכיח כן, מדברי הגמרא (ברכות כ): לגבי חיוב הנשים בתפילה, וזה לשון הגמרא - 'וחייבין בתפילה [נשים ועבדים וקטנים], דרחמי ניהו, מהו דתימא הואיל וכתוב ביה ערב ובוקר וצהריים כמצות עשה שהזמן גרמא, קמ"ל'.

ויש לעיין בזה כי הן אמת שמצד הפסוק 'ערב ובוקר וצהריים' חשיב מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ יתחייבו מצד הפסוק בדניאל שיש להתפלל שלוש פעמים ביום, כי מצד זה וודאי לא חשיב מ"ע שהזמן גרמא, ועל כרחק כמו שנתבאר שלפי המסקנא, צריכות התפילות להיות בערב בבוקר וצהריים גם מצד הפסוק בדניאל, וכמו שביארנו הטעם כי רק בזה הן נחשבות לשלוש תפילות נפרדות.

אמנם יש ראשונים שגרסו בגמרא שהנשים חייבות בתפילה משום דלא הוה מצות עשה שהזמן גרמא. [עיין רי"ף רמב"ם ורא"ש]. ועיין ב"ח (סימן קו) שביאר בזה, כי לפי דבריהם איירי הגמרא בעיקר המצוה מן התורה שהיא להתפלל פעם אחת ביום, ומצוה זו אין הזמן גרמא. אולם יש לומר כי לדידהו אף חיוב התפילות דרבנן אין נחשב שהזמן גורם אותן, כי עיקר גדר החוב הנלמד מהפסוק בדניאל היינו להתפלל שלוש פעמים ביום, אלא שהפסוק בתהילים מלמד שכדי לקיים זאת בעינן שיהיו התפילות בזמנים אלו דייקא, והבן.

עוד יש לומר דאף מצד הגדר של 'ערב ובוקר וצהריים', סבירא להו שאין זה נחשב מצוה שהזמן גרמא, כי אין החוב נובע מצד היות הזמן מסויים בצביונו שהוא ערב או בוקר, אלא כל התחדשות פרק זמן מחייבת תפילה, וכיון שכל פרקי הזמן חייבים בתפילה, אין זה נחשב 'זמן גרמא'. והבן].

ונראה כי גם עניין זה שרשו בתורה, כי שורש דבר זה מצאנו במצוות שלוש רגלים (שמות כג, יז, שם לד, כג), שנתחייבנו לבוא אל האדון ה' שלוש פעמים בשנה ולהשתחוות לפניו. והיינו שחייבה תורה את כל אדם מישראל כי בכל שנה ושנה יבוא שלוש פעמים ליראות ולהשתחוות לפני ה'. ובזה הוסיפו חז"ל כי כשם שבכל פרק זמן של שנה מצוה לעלות וליראות, לעבוד את ה' ולהשתחוות לפניו שלוש פעמים, כך גם בפרק זמן של כל יום ויום תיקנו לבוא ולעמוד כנגד השכינה שלוש פעמים, לעבדו ולהשתחוות לפניו יתברך.

ואכן בדניאל מבואר שהחובה היא לכרוע לו ברך בתפילה, כדכתיב וזימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי וגו', וזהו כעין מצוות ראיון שמחלקי המצוה היא להשתחוות לפני האדון ה'. וכן מפסוק זה למדים (ברכות לא.) הדין שיש להתפלל נגד ירושלים ומקום המקדש, כשם שהעבודה בשלוש רגלים היתה במקום שכינתו ית'.

סיכום גדרי חובת התפילה שלש פעמים ביום

נמצא, כי בחובת התפילה שלוש פעמים ביום, ישנם ארבעה גדרים.

לפי הדרך ש'תפילות אבות תקנום', שלושת התפילות הם שלושה חובות שונים בחובת העבודה להשי"ת. ומה שנתחלקו לשלושה זמנים שונים הוא מפני שכל אחד מהתפילות תואם במהותו לזמן מסויים, וכמו שנתבאר לעיל.

לפי הדרך ש'תפילות כנגד תמידין תקנום', גדר התקנה הוא, כי כל אימת שהיום משתנה, מתעורר החיוב על האדם לעבוד את ה', והם - בזריחת השמש, ושקיעתה, וביאת הלילה.

לפי הפסוק בתהילים - 'ערב ובוקר וצהריים' אשיחה ואהמה', גדר החיוב הוא שעל האדם לעבוד את השי"ת בכל פרק מפרקי הזמן, בערב בבוקר בצהריים.

לפי הפסוק בדניאל - 'וזימנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהה'. הגדר הוא שעל האדם להרבות בעבודת ה' בכל יום, וכדי שתהיה עבודתו מרובה צריך להתפלל שלש פעמים ביום.

ומעתה דכל הני גדרים איתנייהו בהו, ראוי לאדם העומד להתפלל, להתבונן בכל הסיבות הללו המחייבות את שלשת התפילות בכל יום, באופן שעבודת התפילה תבוא מתוך כוונת הלב והתעוררות רגשותיו לכל העניינים האלו.

סדר התפילות לפי כל אחד מהטעמים

והנה לפי שני הטעמים הראשונים, סדר התפילות הוא שחרית, מנחה, ערבית. כי בתחילה תיקן אברהם שחרית, ויצחק הוסיף מנחה, ויעקב ערבית, וכן התמידין הם בתחילה תמיד של

שחר ואח"כ של בין הערביים ואח"כ האיברים המתעכלים כל הלילה. והיינו כי לפי שני טעמים אלו התפילה הראשונה היא בעת התחדשות הבריאה בבוקר, ואח"כ בשקיעת החמה ובביאת הלילה.

אבל לפי שני הטעמים האחרונים סדר התפילות מתחיל מהערב. וכדכתיב 'ערב ובוקר וצהריים'. והיינו משום שהיממה מתחילה מהלילה ובה מתחייבים תחילה, ואח"כ בא היום הבוקר וצהריים. וגם לפי הפסוק בדניאל נראה כי החיוב להתפלל שלוש תפילות ביום מתחיל מהערב ונמשך ביום.

תפילת ערבית רשות

ועיין בגמרא (ברכות כז:) - אמר רב יהודה אמר שמואל, תפילת ערבית רבן גמליאל אומר חובה, רבי יהושע אומר רשות, אמר אביי הלכה כדברי האומר חובה, ורבא אמר הלכה כדברי האומר רשות. ע"כ. וכן נפסק להלכה כי תפילת ערבית רשות (רמב"ם הלכות תפילה פ"ג ה"ו, טוש"ע או"ח סימן רלה).

וכתבו הראשונים הטעם לדברי האומר רשות, כי מאחר שתפילת ערבית נתקנה כנגד איברים המתעכלים כל הלילה, והקטרת אימורים אינה מעכבת אלא למצוה, לכך גם תפילת ערבית רשות. ולפי מה שביארנו בגדר זה בחובת התפילות, יש להוסיף שהטעם בזה הוא משום שתפילת ערבית חובתה היא רק מצד העומק, שיש לראות אף את הלילה כמצב מחודש ולא העדר האור בלבד, וכמו שנתבאר.

ואף לדברי האומר כי תפילות אבות תקנום, יש לבאר הטעם שתפילת ערבית רשות. לפי מה שנתבאר כי עניין תפילת ערבית שתיקן יעקב היינו שיש לעבדו על השמירה, והנה השמירה אינה דבר נוסף כי אם שמירה על הקיים, [וגם על עצם הקיום אשר נותן לנו, דבר זה אינו אלא מצד העומק, שכשמתבוננים רואים כי אף עצם הקיום היא מאתו יתברך]. ולכך אין זה חובה כשתי התפילות הראשונות. [ועיין תוס' שבת (ט: ד"ה למ"ד), ובפנ"י (ברכות כז:) ד"ה מיהו].

ונראה שהטעם העיקרי בדברי האומר תפילת ערבית רשות, הוא מפני שהלילה הוא זמן מנוחה, [וכעין מה שבארנו במקו"א הטעם במה שמצוות המועדים חובתם רק ביום, וכן מילה וקרבת כשרים דווקא ביום, דהטעם הוא משום שהלילה אינו זמן עשייה]. ולכך לא חייבו להתפלל תפילת ערבית אלא בתורת רשות בלבד. וכן משמע מדברי הגמרא (שבת ט:) - 'אמר אביי הני חברין בבליאי למאן דאמר תפילת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה'. ומבואר שגדר הדין הוא שבליילה לא הטריחו אותו כל כך להתפלל. וכן הוא בירושלמי (פ"ד ה"א) - 'דבית רבי ינאי אמרין, עלה אדם על מיטתו אין מטרחינן אותו לירד'. ומשמע שכך הוא גדר התקנה שבליילה אין מטרחינן אותו להתפלל מעת שכבר התכוון לשינתו. ובה יתבאר הטעם שתפילת ערבית רשות אף לפי גדר החוב שנלמד מהפסוק בתהילים 'ערב ובוקר וצהריים', כי אף שתפילת הערב היא הראשונה לחיוב, מ"מ, כיון שהלילה הוא זמן מנוחה לא חייבו אותו בתפילה זו.

והנה לפי גדר החיוב שנלמד מהפסוק בדניאל היה מקום לומר כי מי שלא התפלל בערב מ"מ יתחייב להתפלל שלוש תפילות ביום, שהרי לפי גדר זה החוב הוא שיתפלל שלוש תפילות ביום. וכעין שמצינו במצוות שלש סעודות בשבת שאיתא בשו"ע (או"ח סימן רצא סעיף א) שמי שלא אכל סעודה בלילה חייב לאכול שלש סעודות ביום. אכן למה שנתבאר לעיל כי גם מצד חובת תפילה הנלמדת מדניאל, צריכים להתפלל שלש תפילות אלו דווקא בערב בבוקר ובצהריים, מבואר שפיר. והבן כל זאת.



מאמר ח

ברית בין הבתרים - תחילת הלילה

מאורעות יסוד עם ישראל בלילה

כמה מהמאורעות המרכזיים והחשובים בעם ישראל אירעו בלילה. כשהראשון בהם הוא מאורע שורש התייסדות האומה וברית האלוקים עמה, והיינו 'ברית בין הבתרים', והוא היה בתחילת הלילה כמו שכתוב - 'ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה' (טו, יז).

והגדול שבכולם הוא המאורע שבו יצר לו ה' את עמו ולקחם לו לעם, והיינו 'יציאת מצרים', שעיקר התרחשותו היה בלילה, וכמו שכתוב - 'ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם' (שמות יב, מב). הרי שהתורה מדגישה בפסוק זה כי הזמן המיועד ומשומר ליציאה היה בלילה. וכך מודגש גם בפרשת ראה שיציאת מצרים היתה בלילה - 'שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה' (דברים טז, א).

ובגמרא - 'אמר רבי אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר 'הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה'.. תניא נמי הכי 'הוציאך ה' אלוקיך ממצרים לילה' וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנאמר 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה' אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב' (ברכות טז).

והביאור בדברי הגמרא הוא שמאחר שאמר להם פרעה בלילה 'קומו צאו מתוך עמי' (שמות יב, לא), מיד חל שחרורם וכבר נתקיים בהם 'והוצאתי אתכם ממצרים סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם' (שמות ו, ו) והתחילה גאולתם.

אמנם צריך לדעת מהו הטעם שעשה ה' כן שגאולת מצרים וכן ברית בין הבתרים התרחשו דווקא בלילה, וכי לא היה מן הראוי שמאורעות חשובים ויסודיים כל כך אשר בו יוצר לו הקב"ה את עם ישראל בברית נצח, בזרוע נטויה ובמוראים גדולים. יתרחשו בעצם היום בזמן העיקרי והחשוב של היממה, ולא בנשף באישון לילה ואפילה.

וכן מצינו ש'קריעת ים סוף' אשר בו הראה ה' את שיא עוזו גדולתו היתה בלילה. ובפיוט - 'אז רוב ניסים הפלאת בלילה' (בפיוטים לשבת הגדול, ובהגדה של פסח), הולך ומונה הפייטן שורה של ניסים אשר הגדיל ה' לעשות עמנו דווקא בלילה. מלחמת סיסרא, מלחמת גדעון, מפלת

סנחריב, מפלת בלשצר, וכן נס פורים שרשה של ההצלה היתה בלילה - 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', וכן נס נרות חנוכה היה בלילה.

ויש לעיין, מדוע בחר הקב"ה לעשות את כל הדברים הללו דווקא בלילה.

ייסוד עם ישראל ראשית והתחלת הדרך לפני השלימות

ונראה הביאור בזה, כי הגם שמעת יציאת מצרים זכינו לגאולה וחירות עולם, ומני אז הקב"ה נעשה לגואל ישראל, בכל זאת עדיין לא הגענו אל השלימות. ולמרות שזכה עם ישראל לכל המדריגות הרמות להיות לעם ה', והוא מקושר להקב"ה בברית אהבה וידידות, ונתן לנו את התורה והכניסנו לארץ ישראל, והשרה את שכינתו בתוכינו ובנה לנו את בית הבחירה. אך עם כל זאת, המצב הוא עדיין בבחינת לילה. כי עצם מציאות הרע לא בטל, שהרי היצר השוכן במפתחי הלב לא נתבטל עדיין, ואף כלל ישראל אינו מובטח כי לא יפול ברשתו, ואינו רשאי להאמין בעצמו. ומנגד קיימים בעולם אומות העולם המשטינים ומקטרגים על ייחוסם ומעלתם של ישראל, ומאיימים לבלעם.

והרי לדאבוננו אכן כך אירע, שאחר כל מה שזכינו לקדושה וגאולה, וכבר היינו בפיסגת רוממות המעלה - נבואה ובית המקדש ומלכות דוד ושלמה, 'ומפני חטאינו גלינו מארצנו', 'וגם שם לא שקטתי, כי זרים עבדתי'. ועדיין מרוחקים אנו מהקב"ה, וקיומנו אינו בשלימות. ופעמים שהריחוק עוד הולך ומתעצם. ושוב חזרנו ושוב כשלנו וגלינו שנית, ובכל עת הגלות, מאיימת עלינו סכנת הכליון.

ונוסף על זה, הרי בכללות כל חיי האדם בעוה"ז הינם קצרים כצל עובר, וגם הם משופעים בתלאות ויסורים, וקוץ ודרדר תצמיח לך, וכל הקללות שחלו על אדם הראשון לא באו עדיין על תיקונם.

ונמצא שגאולת מצרים היתה רק ההתחלה - תחילת הדרך לשלימות, והגאולה שהיתה, עם כל חשיבותה ויקר רוממותה עדיין לא היתה דרגת השלימות העליונה, אלא רק תחילתו של העניין - השלב הראשון. וכעין היממה שתחילתה לילה ורק אחר כך בא היום.

מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים

ואיתא בגמרא - 'אמר רב אסי למה נמשלה אסתר לשחר, לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים' (יומא כט.). והנה מאמר זה צריך ביאור, שמכיון שעוסק כאן בניסים מדוע המשיל אותה הכתוב בדבר שהוא סוף כל הלילה. ואדרבה מאחר שהוא סוף כל הניסים, הוא צריך להיחשב כסוף היום, והיה נכון יותר ש'סוף כל הניסים' יהיה נמשל בשעת בין ערביים ולא לשחר.

אכן ביאור הענין הוא, כי מה שתקופת ימות המשיח נחשבת לזמן ה'יום', אינה רק לעומת ימי הגלות החשוכה, אלא כל תקופת 'העולם הזה' כולה נחשבת ל'לילה' ביחס לימות המשיח שהוא חלק ה'יום' של כללות ימי העולם. כי על אף כל הגילויים והמדריגות ומתן תורה ובית

המקדש, עדיין אין זה במדרגה הראויה והאמיתית כפי שעלה ברצון הבורא להטיב כמידת חסדו ושפע טובו. שהרי רצון השי"ת הוא להשפיע שפע של טובה וברכה תמידיים, ובלא שיגיע לבני האדם שום עניין של צער. והנה העולם עדיין הוא רחוק מאד מן השלימות המקווה והמצופה הזאת.

וכאור בוקר יזרח שמש לימות המשיח

ואימתי יאיר היום, דבר זה יתרחש רק בימות המשיח, כי אז יבוא זריחת היום, יום ה' הגדול. כל עת הלילה אנו צועקים - 'שומר מה מלילה שומר מה מליל'. ובסופו של דבר יגיע הבוקר - 'אמר שומר אתה בוקר' (ישעיה כא, יב).

בימות המשיח יעלה הבוקר ויאיר היום. הבריאה כולה, פרוח תפרח ותגל גילת, כל חלקי הבריאה יחלו לפעול כראוי וכדבעי בשלימות. כאשר יאיר עלינו אור ה' בגאולה השלימה אז יפוגו כל החלאים והחולשות, והבריאה תגלה ותחשוף את כוחה האמיתי הטמון בה במלוא הדרה ותפארתה עצמתה ועזוזה. 'יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב' (יואל ד, יח). 'הרה ויולדת יחדיו' (ירמיה לא, ז). 'ונגש חורש בקוצר' (עמוס ט, יג). 'ובנו בתים וישבו ונטעו כרמים ואכלו פרים... זאב וטלה ירעו כאחד'. (ישעיה סה, כ). 'והיה אור הלכנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים'. (שם ל, כו) כי אז תתם תקופת הלילה, ויבוא היום ויזריח אורו במלוא תקפו.

וכמו כן בעניינים הרוחניים, עדיין כל ימות העולם הזה, כולל ימי בית המקדש, הכל נחשב כמצב של 'לילה'. ואף דברי תורה אין משיגים אותם אלא מתוך יגיעה ועמל הנחשבים כלילה - 'במחשכים הושיבני - זה תלמוד בבלי' (סנהדרין כד.). וגם ההשגה בכבוד ה' היא בבחינת - 'אכן אתה קל-מסתתר' (ישעיה מה, טו).

אך בימות המשיח יהיו ההשגות בהירות ומאירות בלב. כמבואר במקראות ובמדרשים. כדכתיב - 'נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לב). 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' (שם יא, ט). 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וניבאו בניכם ובנותיכם, זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו' (יואל ג, א). ואמרו - 'תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח' (קהלת רבה יא, יב). 'הדברים שמכוסים מכס בעולם הזה עתידין הן להיות צופים לכם כהדין בולוס' (מראה זכוכית) (ילקו"ש חקת יט). וכן ההשגה בכבוד ה' תהיה בבהירות כאור היום, כדכתיב - 'והיו עיניך רואות את מוריך ולא יכנף עוד מוריך' (ישעיה ל, כ). 'כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם' (ירמיה לא, לג).

כי כך קבע הבורא בסדר העולם - כבריינו של עולם, ד'ברישא חשוכא והדר נהורא' (שבת צז:). כי תכלית הטובה היא, שהאדם יזכה אל הטובה בזכות מעשיו, ולכך נברא העולם באופן של היום לעשותם ומחר לקבל שכרם. ומשום כך נחלקה כל מערכת הבריאה לשני חלקים, החלק של עולם המעשה - העוה"ז אשר הוא זמן העבודה, כענין הלילה אשר הוא זמן ההכנה ליום. והחלק השני - זמן תשלום השכר, אשר הוא היום - יום שכולו טוב, יום שכולו ארוך.

ניסי יציאת מצרים - בחינת לילה

ואמנם ביציאת מצרים היתה גאולה גדולה, כי אז התחילה הדרך לשלימות, אך עדיין רחוקה היא מבחינת השלימות של ה'יום'. ויש לדמות זאת שהוא כעין לידת תינוק, אשר בשעת לידתו השמחה גדולה מאוד, וזאת הגם שבעת לידתו רחוק הוא משלימותו מרחק עצום, ועד שיתחיל לדבר וללמוד ולהבין יעבור זמן רב מאוד. וכן היה גם מצבם של עם ישראל בשעת יציאת מצרים. שהיו בבחינת לידה - וכלשון הנביא על אותה תקופה - 'ומולדותיך ביום הולדת אותך' (יחזקאל טז, ד). ורחוקים היו מן השלימות הגדולה.

ומעתה מבואר היטב משום מה הוציאנו ה' ממצרים דווקא בלילה, כי עדיין זו נחשבת לתקופת הלילה ביחס לתקופת השלימות שתבוא, והרי זו 'גאולה של לילה' - לעומת הגאולה הגדולה - גאולת העתיד שהיא תהיה 'גאולה של בוקר'. הנה כי כן כל התקופה של ימות העולם הזה עד ביאת המשיח כולל קריעת ים סוף ומתן תורה וימי דוד ושלמה ובניין המקדש בבית עולמים, הכל הוא בחינת לילה.

והוא מה שאמרו חז"ל, 'מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים'. כי כל תקופת עם ישראל מאז ראשיתם ועד הגאולה השלימה היא רק חצי הראשון של המהלך - החצי של הלילה. וסוף תקופה זו הוא תקופת אסתר שהוא סוף תקופת הניסים. אמנם תקופת הגלות שאחר נס אסתר אינו נמנה כזמן בכלל זמני הלילה והיום האמורים. כי ימי הגלות אינם נחשבים כלל כשום מצב, וכביכול אין אנו קיימים, עד שירחם ה' ויתנוצץ האור ותזרח השמש ויבוא הבוקר דהיינו ימות המשיח במהרה בימינו.

ולפי זה כל תקופת האבות ועם ישראל נחשב ללילה, ואילו הארת היום תהיה רק לעתיד לבוא בביאת המשיח.

וזה כוונת הנביא שעם ישראל צועקים אל ה' - 'שומר מה מלילה שומר מה מליל'. והקב"ה עונה - 'אמר שומר אתא בוקר' (ישעיה כא, יב). וכדאיתא בגמרא - 'וכאור בוקר יזרח שמש - וכאור בוקר בעולם הזה כעין זריחת שמש לצדיקים לעולם הבא' (פסחים ב.). אבל תקופת כל הגלות אינה כלל מסדר הזמנים.

בפנימיות - עומק הגלות בחינת בוקר

אכן מצינו דרך יותר עמוקה בזה, אשר שני נביאים התנבאו בה בסגנון אחד, המהר"ל ורבי יונתן איבשיץ, שעמדו על מאמר חז"ל זה - 'למה נמשלה אסתר לאילת השחר, מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הניסים' (יומא כט.). ונתקשו כנ"ל שלכאורה הוא פלא והפלא, למה משלו אותה באילת השחר שהוא סוף כל הלילה, ואיפכא הוי ליה למימר, שהרי סוף כל הנסים הוא סוף תקופת האור וגילוי שכינה, ואם כן היה להם להמשיל אותה בערב שהוא סוף כל היום.

וכתבו שניהם המהר"ל וה'יערות דבש', כי בעומק, הארת היום החלה מיד אחר נס פורים, דווקא בגלות. כלומר, שתקופת הניסים נחשבת ללילה, כי האותות והמופתים הוצרכו כדי להאיר את חשכת העולם, אשר אור ה' עדיין לא נגלה בו. ונס של אסתר היה הנס של אילת

השחר, הנס האחרון בלילה הגדול. אשר ממנו והלאה אין עוד ניסים משום שכבר אין צורך בניסים, כי כבר היה בחינת עלות השחר, והיינו שהגיע הזמן של 'אורה זו תורה', דהיינו חכמת תושבע"פ אשר מאירה כאור יום את לבם של ישראל, ונתחדש מצב שאין זקוקים לניסים כדי לראות את ה'ק-ל הגדול הגבור והנורא', אלא כבר מבחינים בהנהגה הנסתרת לראות בה את הגבורות והנוראות.

והנה נס פורים היה 'אילת השחר' סוף הלילה ותחילת היום, שבמאורעות אותו הנס כבר ראו את השגחת והנהגת ה' בטבע עצמו, ונתגלה אור ה' המוסתר בתוך הטבע. ומני אז עם ישראל מתחזק באמונתו בה' בלי צורך לניסים ושידוד מערכות, כי השכילו לראות ולהבין שעצם מערכות הטבע הם הם אור ה' וזרוע עוזה של השכינה. וכמו דאיתא בחז"ל שעצם קיום עם ישראל בגלות הוא גילוי שכינה - 'ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות' (יומא טז:). ובמדרש - 'אנדריאנוס קיסר אמר לו לרבי יהושע גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים, אמר לו גדול הוא הרועה שמצילה ושוברן לפניהם' (אסתר"ר י, יא).

וכלשון היעב"ץ בסידורו (סולם בית אל ב) - 'מי שיעיין ביחוד ענינו ומעמדנו בעולם אנחנו, אומה שהפזורה... מה רבים היו צרינו, מה עצמו נשאו ראש הקמים עלינו מנעורינו, להשמידנו לעקרנו לשרשנו... גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכלותנו... חי נפשי! כי בהתבונני בנפלאות אלו, גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, וכל מה שארך הגלות יותר, נתאמת הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו'.

וזה לשון ה'יערות דבש' - 'כי ישראל היו במדבר בדעת פילוסופים קדמונים שהקב"ה מסלק השגחה מתחתונים לרוב גדולת רוממותו, וזהו אומרים 'היש ה' בקרבנו אם אין' (שמות יז, ז), ולא היה לבבם שלם עם ה' כדכתיב 'ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו' (תהילים עח, לז), וכו' אמנם בימי מרדכי ואסתר הם העמידו הדת על תלה, וכו'. ומאז אשר קבלו האמונה האמיתית זה האיר להם הלילה 'וליהודים היתה אורה' (אסתר ח, טז) כתיב, כי סר חשכת השכל ואופל הטעות מהם, ויאירו עיניהם. ולכך מאז חדלו הניסים בפרהסיא, לפי שאין צורך בהם, ובפרט להעלות על הספר, כי בלאו הכי הם שלמים לה' ומה צורך לניסים וכו'. ולכך שפיר מדמה הגמרא לסוף הלילה כן סוף כל הניסים, כי זה היה יום אמיתי, שסר הספק והחושך הזה מקרב לבב ישראל, והוא היצר הרע של עבודה זרה שנתבטל בימי עזרא, וזהו החלו בימי אחשורוש ומאז פסק ונתבטל' (ח"ב דרוש ב, וכן בפירושו על המגילה).

וכעין זה כתב המהר"ל - 'כי הניסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והניסים הם בלילה, וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה, אבל היציאה ממצרים ביום, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע. והיציאה עצמה הוא כסדר העולם. ולכך פירשו על אילת השחר היינו סוף הלילה, אשר הלילה מיוחד לניסים, בסוף הלילה הוא קרוב אל היום, כאשר מתחיל להאיר ואינו נחשב לא מן היום ולא מן הלילה, וגם כן הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה

נס נגלה כלל, אינו דומה אל הלילה ששייכים לו הניסים, ומפני שהיה נס עכ"פ, אינו מדמה אותו ג"כ ליום שבו הנהגת הטבע, ולכך אמר על אילת השחר, כמו השחר שהוא קרוב ליום וקרוב אל הלילה, שהרי אמרינן בברכות שאם קרא אחר עלות השחר ק"ש של לילה יצא, וכן אם קרא בו ק"ש של יום ג"כ יצא, ולכך גאולת אסתר הוא דומה לגמרי אל השחר' (הקדמת ספר אור חדש עמוד נג).

שלשה חלקי הלילה - ברית בין הבתרים, יציאת מצרים, נס פורים

ולפי דרכנו, הטעם שברית בין הבתרים היה בתחילת הלילה, כדכתיב - 'ויהי השמש באה ועלטה היה' (טו, יב). היינו משום שאז התחיל ה'מעת לעת' של הקשר בין הקב"ה עם כנסת ישראל, ולכן היה זה בתחילת הלילה, ואחר כך גאולת מצרים שהיא עיקר בניין עם ישראל, היתה ב'חצות הלילה', וכן כל תקופת בית ראשון היא המשך של גאולת מצרים. וסוף תקופה זו היא תקופת אסתר סוף כל הלילה - 'סוף כל הניסים'.

ואחר כך נסתם מאתנו כל חזון, והגלות אינו נחשב כלל לזמן כל שהוא, כאמור. וממתינים אנו בכיליון עיניים לזמן בו יאיר היום. כאשר - 'לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאספך כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך. ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר. הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה' (ישעיהו ס).



מאמר ט

ברית מילה - התהלך לפני והיה תמים

בין ברית בין הבתרים וברית מילה (א)

כפילות הבריתות - ברית בין הבתרים וברית מילה

שתי בריתות כרת ה' את אברהם, ברית בין הבתרים וברית מילה.

הן בברית הראשונה והן בברית השנייה, מצאנו לכאורה תכלית ומטרה אחת: הבטחת ה' לאברהם להרבות את זרעו ולעשותם לגוי גדול, בד בבד עם הבטחת הארץ.

בפרשת ברית בין הבתרים: 'ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת' (טו, יח).

ובפרשת ברית המילה: 'והפרתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו' והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך' ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריה את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלקים' (יז, ו-ח).

ויש להתבונן אפוא, ולעמוד על טעמים של שתי הבריתות הללו ובעניינים החלוקים שיש בהן, שאם אמנם תוכנם ועניינם אחד הוא, למה נצרכו שתיהן ומה טעם נבדלו בצורתם ונערכו בזמנים שונים.

והנה כבר לפני הבריתות כבר מראשית בחירתו של הקב"ה באברהם אבינו הבטיחו (יב, ב) אשר יהיה לגוי גדול, ועל הארץ שתינתן לזרעו. ואחר כך גם כרת עמו ברית על כל ההבטחות הללו בברית בין הבתרים, ולכאורה כבר הושלמה הברית וההבטחה לאברהם אבינו.

והנה כעבור הרבה שנים, שוב מתגלה הקב"ה לאברהם ופונה אליו לברית עוד ברית, ברית המילה ובפרשה זו מבטיח הקב"ה לאברהם על אותם העניינים שכבר הובטח לו, שיהיה ממנו עם גדול וחשוב, וינתן להם ארץ כנען לאחוזתה. ואינו מתייחס כלל לכל מה שכבר הובטח לפניו, אלא כאילו כעת מתחיל הכל, וצריך ביאור מה עניינו של ברית מילה ומה נתוסף בה.

ברית בין הבתרים - הטבה וברכה לאברהם

והנראה בזה כי שתי בריתות אלו הינם שני שלבים בבחירת ה' באברהם ובזרעו, לא זה כהרי זה.

משמעותה של הברית הראשונה, ברית בין הבתרים, היא כריתת ברית בין ה' לאברהם עצמו, שכר על מפעליו שהכיר את בוראו וקרא שמו בעולם וגמול על מעשיו וצדקת דרכו, וכפתיחת הפרשה 'אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד'. וכדרך כל הבריתות שמצאנו שכרת ה' עם ההולכים לפניו ואת אשר נשאו חן בעיניו, להטיב עמם ולהצליח דרכיהם ולהיות להם למגן ומושיע, כך גם ברית זו שכרת ה' עם אברהם, להרעיף עליו טובה וברכה, ובכללה להרבות את זרעו ולעשותו לעם גדול חשוב ומעולה, ולהנחילו את הארץ.

והנה בכל הפרשיות הללו עד ברית מילה, עדיין לא נתפרשה שום תביעה מאת ה' לאברהם לעבדו, וכן לא נתבאר שיש מטרה שיהיה זרעו עם עבדי ה', אלא רק הטבה ושפע וברכה בלי שום תנאי ודרישה מאתו. אלא אברהם מעצמו עסק במעשים טובים וה' גמל עמו רוב טובה וברכו בכל הברכות.

תחילת עניינו של אברהם - ברכות ארציות טבעיות

עוד יש להבחין כי אופי המעשים הטובים והצדקות שנצטיין בהם אברהם, היה הנהגת משפט וצדקה בארץ, כמבואר בפרשת וירא - 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (יח, יט). כלומר שהיה נוהג בשלימות בהנהגה הראויה בארץ.

ונראה שעל כן היה שכרו מידה כנגד מידה, שברכו ה' להיות המוצלח והמבורך ביותר בין כל משפחות האדמה. כלומר שבכל הברכות הללו אין נכלל הנהגה ניסית על-טבעית, אלא בסדרי העולם הארציים עצמם, יזכה לחלק טוב מיוחד ולהצלחה גדולה מיוחדת, כנגד מה שהוא נוהג בפיסגת השלימות כפי הראוי להתנהג בארץ, בדרכי צדקה ומשפט.

והנה מפורש שם שהנהגות אלו הם הטעם שעבורם בחר בו ה' לעשותו לגוי גדול - 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' (שם).

[ואם כי פסוקים אלו כתובים בפרשת וירא, לאחר שכבר נכרתה ברית המילה, אמנם תוכן הדברים בזה, שייך להבטחות הראשונות של תחילת פרשת לך לך, 'ואעשך לגוי גדול' ונברכו בך כל משפחות האדמה'. הרי שכאן בא לתת טעם על אותם ההבטחות הקדומות, וגילתה תורה שהם עבור הנהגת הצדקה והמשפט של אברהם].

הברכות לאברהם עבור עשיית צדקה ומשפט

ובזה יש ליישב מה שתמהנו בתחילת הפרשה (ראה ביאורי פסוקים, ולעיל מאמר ג), מדוע לא נתפרש הטעם שעבורו זכה אברהם שיבחר בו ה' ויברכו בכל הטובות והברכות, 'ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה וגו' [וכבר ביארנו לעיל בדרך אחרת ועתה יבואר באופן נוסף].

ולפי דברינו עתה מיושב היטב, כי הטובות והברכות שניתנו לאברהם בשלב זה נבעו מתוך סדרו של עולם, שכן ראוי וכן יאות שהנוהג כראוי ובשלימות בהנהגות העולם, יזכה תמורת זאת

להצלחה בענייני העולם, ובורא העולם ומנהיגו מעניק להולכים בדרכי הצדק והמשפט, שיהיו הם נדיבי עמים ושופטי ארץ היושבים ברומו של עולם, ומצליחים בכל דרכיהם וענייניהם.

ולכן אין צורך שהתורה תפרש את המעשים הטובים שעשה אברהם שעבורם זכה לכל הברכות הללו, כי זה מובן מאליו שמי שזוכים לחלק הטוב שבעולם, הם אלו שנוהגים כראוי ובשלימות בהנהגות העולם. וגם אין דבר זה ניתן בצורה של תמורה וגמול, אלא הוא מוטבע בעצם סדר הדברים, שהמושלם בסדרי העולם, זוכה לתמצית טובו ופיסגת מעלתו של העולם.

בברית בין הבתרים לא נדרש תנאי של עבדות

עוד תמהנו שמתחילת עניינו כאשר הבטיחו ה' בכל הברכות הבטיחו לתת לזרעו את הארץ, והנחילו נצחון במלחמת המלכים, וגם כרת עמו ברית על הארץ בברית בין הבתרים. בכל הטובות הללו לא נתבע מאברהם שום תנאי והתחייבות על כך, אלא הקב"ה מצדו בא לתת לו ולהיטיב עמו ולהשפיע עליו רוב טובה וברכה, ואמנם אברהם הכיר בטובתו של מקום ובנה מזבחות וקרא בשם ה', אך הקב"ה לא דרש זאת מעמו כתנאי לכל הטובות, ואף לא כאשר כרת את ברית בין הבתרים.

לעומת זאת כאשר כרת ה' עמו את ברית מילה נתבע ממנו תחילה 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א), וזה תוכן עצם המילה 'המול לכם כל זכר' (יז, י), דהיינו חיתוך והטפת דם, שמשמעותו מסירת עצמו לה', [כאשר יבואר להלן מאמר יא]. ואילו עבור כל הברכות והטובות שעד עתה לא נדרש ממנו מאומה. ואמנם זכה לזאת עבור שהיה צדיק והלך בדרכי צדקה ומשפט, אך לא נתבע ממנו שיתחייב אברהם מראש בהסכמה וברית על צדקותו והנהגתו הטובה.

והדברים מבוארים על פי האמור, כי נתינת הברכות והטובות בתחילת עניינו של אברהם, וכריתת בין הבתרים בכלל זה. כל אלו לא באו עבור דרישת תנאים מיוחדים והנהגות מיוחדות, שמצריכות תביעה מיוחדת. אלא עבור הנהגה מתוקנת ומושלמת בסדרי העולם עצמו, שהיא מובנת מאליה לכל באי העולם, והיינו הנהגת צדקה ומשפט, ועבור זאת לבד זוכה האדם המושלם לשכר טוב של הצלחה וברכה בעולם הזה בפיסגת השלימות וההצלחה המתאפשרת בסדרי הטבע והעולם, ולדבר זה אין צריך לכרות הסכמה וברית מוקדמת, אלא שכך ראוי וכך יאות מעצם סדר הדברים הנכון.

וכמו כן נתינת ארץ ישראל באה מצד גישה זו, שארץ כנען הוא החלק הטוב והמבורך שבעולם, ובעבור הליכת אברהם בדרכי הצדקות והיושר ניתנה לו הארץ ולזרעו אחריו בברית בין הבתרים.

ברית המילה - להיות לך לאלוקים

אולם ברית המילה הוא עניין נוסף, בחינה נעלה ונשגבה עד למאד שנתן הקב"ה לאברהם אבינו ולזרעו אחריו - עם ישראל. שמכיון שנזכר השי"ת לראות כי הגיע אברהם לפיסגת

השלימות בהנהגה הארצית של צדקה ומשפט, מעתה הוא בא לפניו ומציע לו עסק וברית נעלים ומרוממים.

ברית המילה משמעותה היא 'ברית עם ואלוקיו', וכפי שהפרשה פותחת 'ויאמר אליו אני א-ל-שדי התהלך לפני והיה תמים'. כלומר שמצד אברהם תבוא התחייבות להיות 'מתהלך לפני ה', כלומר לעבדו ולעסוק בשירותו. לא רק הנהגה ארצית מתוקנת של צדקה ומשפט, אלא קבלת משימה קדושה להיות מסור לשרת את ה' להתהלך לפניו ולעסוק בכבודו.

ותמורת זאת אף הקב"ה מבטיחו להיות לו לעם והוא יהיה להם לאלוקים. כלומר שינהג עמו בברכה נעלית על-טבעית שמיימית של ניסים ונפלאות.

והיינו - 'ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו' (יז, ה-ו).

והנה עצם היות אברהם מוליד בהיותו בן מאה ועל ידי שרה שהיתה עקרה, זה עצמו נס נפלא שהתרחש רק בזכות כניסתו של אברהם אבינו בברית המילה, שנכנס אז למהלך של הנהגה עליונה שמיימית מעל הטבע. ויתירה מכך ברכו ה' שיהיה לו ריבוי בלתי טבעי 'והפריתי אותך במאד מאד'.

התהלך לפני והיה תמים - תפקיד של כהונה והקדשת עצם החיים להשי"ת

ידיעת תוכן ומהות ברית המילה הוא ידיעה יסודית חשובה שעלינו לזכור בכל עת, כי היא מדריכה את תוכן חיינו, וצריך האדם שתהיה לו בהירות במהות תפקידו בעולמו.

והיינו כי יש דרגה ראשונה ופשוטה של עבודת ה', אשר האדם חי בעיקר את חייו העצמיים, ומוקד עניינו וייעודו הם צרכיו ושאיפותיו האישיים, אלא שבהיות שהוא מכיר בגדולת ה' וקדושתו ורוממותו, הוא גם מכבד את ה', בכך שמעת לעת הוא משבחו ומתפלל לפניו, וכמו כן מקיים מספר מצוות יסודיות של צדק ויושר שה' מצווה עליהם בתור מלך העולם, והם ז' מצוות בני נח.

אמנם עם ישראל הוא דרגה רמה הרבה למעלה מזה, דהיינו שהם לקחו על עצמם תפקיד להיות משרתי ה', כמלך שהעמיד משרתים לפניו לעסוק אך ורק בכבודו ובענייניו. וזה עומק הביאור ב'התהלך לפני', כלומר שתהא נאמן למלך ומתהלך לפניו להכין לו מקום בעולם ועוסק בפירסום שמו, ושתהיה מציאותו יתברך נודעת בין הבריות. [לעומת נח שנאמר בו 'את האלוקים התהלך נח' (לעיל ו, ט), והיינו שהלך בדרכי ה', אבל לא מצינו בו שקידם לפני ה' מתוך נאמנות להודיע את שמו]. ויתכן שזה גם הכוונה ב'היה תמים', כלומר בלי שום עניין והתעסקות אחרת בחייו.

ויש לדעת כי חובת תרי"ג המצוות המוטלת עלינו, ומה שהוסיפו חז"ל ריבוי תקנות וגדרים, וכגון חובת התפילות לעמוד לפני ה' שלש פעמים בכל יום, ועוד הרבה הנהגות הקובעים את כל סדרי חייו של האדם על מהלך מיוחד, כל זה נובע אך ורק ממה שאנו משרתי ה' שמוטל

עלינו להתמסר לגמרי לעסוק בענייניו, אבל מצד עצם היות האדם נברא בעולמו של ה', לא חלה עליו חובת מצוות רבות כל כך. אלא זה נובע רק משום שאנו בעלי תפקיד שנתמנינו למשרה לעסוק בעבודתו של מקום, וכמו שנאמר בפרשת יתרו כהקדמה למתן תורה 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו), ועל זה אנו מודים ומשבחים בתפילת המועדים 'וקרבנו מלכנו לעבודתך', וכן בהגדה של פסח 'ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו'.

ודרגה זו החלה בברית מילה, שאז כרת ה' עם אברהם את הברית וקיבלנו עלינו את הייעוד הנשגב הזה 'התהלך לפני והיה תמים', דהיינו להיות ממלכת כהנים המתהלכים לפניו בתמימות ובשלימות. וזה מתבטא בהטפת הדם, המורה על מסירת הנפש והחיים עבור ה' (ראה מה שיתבאר בזה להלן מאמר יא).

הבטחת הארץ מצד בחינת ברית מילה

והנה כנגד זה, כביכול, אף הקב"ה מתמסר אלינו, מידה כנגד מידה עד שנקרא שמו עלינו, והיינו 'והייתי לכם לאלוקים', כלומר שהוא מתייחד אלינו בהנהגה פרטית ובהשגחה מיוחדת, ועל שם כך נקרא 'אלוקי ישראל'.

כמו כן הבטחת הארץ שנאמרה כאן, אף היא שונה מההבטחה שבברית בין הבתרים, שבה נחשבת הארץ כמקום מגורים בתורת שכר והטבה בלבד, ואילו כאן נתוסף בה דבר נשגב ונעלה לאין ערוך - 'ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים', כלומר ארץ ה' המיוחדת לעם ה', וכפי שפירש רש"י - 'לאחוזת עולם - ושם אהיה להם לאלוקים'.

ברית המילה - רק לאחר שנמצא לבבו נאמן

ואכן ברית נשגבה ועצומה זו לא נכרתה בראשית הקשר שבין ה' לאברהם, בזמן ברית בין הבתרים, אלא לעת זקנותו כשהיה כבן מאה שנים [בן תשעים ותשע שנים שנחשב כמספר מאה מצומצם, וכמו שביארנו בביאורי הפסוקים יז, א].

הגם שאף בתחילה היה הקשר מושתת על צדקתו של אברהם, באופן הראוי באמת לכריתת ברית בין הבתרים להטיב עמו ולהיות מגן לו, אולם לשם כריתת ברית המילה שהיא הבחירה בו להיות מייסד ומנהיג את עם ה', לא היה די במעלה זו בלבד, אלא לאחר מאה שנות נאמנות לה', לנוכח מסכת חיים ארוכה וחשובה זו המוכיחה את איתנות רוחו ומסירותו כי רבה היא, רק אז נמצא ראוי לתפקיד רב האחריות הזה, להנחיל את דבר ה' ודתו לדורותיו אחריו, ואכן רק אז כרת עמו ה' את הברית הזאת 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך'. והוא מה שכתוב 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' ואחר כך 'וכרות עמו הברית' (נחמיה ט, ח), כי זה היה התנאי לכריתת הברית.

הרי שברית המילה לא נכרתה עם אברהם מצד עצמו בלבד, אלא בתורת אב המון גויים - ראשון לעם הנבחר.

ויש להוסיף, שלכן לא נולד יצחק לאברהם אלא באחרית ימיו, והמתין הקב"ה מלתת לו בנים עד לאחר שנימול אברהם, לפי שענין המילה הוא כאמור להכליל את זרעו אחריו בברית עם ה', שברית המילה מסמלת את יסוד קיום העם שהוא בהמשכת הדורות כידוע, וכיון שכך, אילו היה נולד יצחק קודם לכן, הרי לא היה נחשב כמי שנכלל בבריתו של אברהם, ורק כאשר נולד לאברהם בעל הברית - הרי הוא נכלל באותו הברית ומהווה המשך בשלשלת העם. והבן.



מאמר י

אלוקי העולם ואלוקי ישראל

בין ברית בין הבתרים לברית מילה (ב)

עבודת עם ישראל כנציגי העולם וכעם ה' המיוחד

שני בריתות כרת ה' עם אברהם, ברית בין הבתרים, וברית מילה. והנה לכאורה בשניהם מבטיח הקב"ה לאברהם על אותם העניינים, שיהיה ממנו עם גדול וחשוב, וינתן להם ארץ כנען לאחוזתה. ואינו מתייחס כלל לכל מה שכבר הובטח לפני כן, אלא כאילו כאן מתחיל הכל מחדש. והדבר צריך ביאור לשם מה חזרה וניתנה אותה ההבטחה פעם נוספת, ומשום מה חזר לכרות ברית עוד פעם, ומה הטעם להבדלי הסגנון והשינויים בין שני הבריתות.

וביארנו בזה בארוכה לעיל (מאמר ט), ונראה להוסיף בזה באופן נוסף.

והיינו על פי מה שכבר נתבאר כמה פעמים, שעם ישראל אשר יסודו באברהם אבינו, יש במהות יעודו שני עניינים. ושני הבריתות הללו באו לקבוע את שני התפקידים הללו במציאותו של העם.

א. הם נציגי העולם לעבוד את ה' בשם העולם, דהיינו שבהיות ה' ית"ש הבורא והמנהיג של העולם, חלה חובה על העולם כולו לכבדו ולעבדו בעבור היותו ריבונו ומלכו של עולם, אלא שבחר ה' בעם ישראל שהם יהיו אלו שיתעסקו בכבודו, והם יהיו ממלכת הכהנים לפני מלך מלכי המלכים אשר תפקידם להיות עוסקים בעבודתו, משרתי ה' לשרתו ולכבד את שמו, ונבחר עם ישראל לתפקיד חשוב זה בהיותם העם הנכבד ובעל המעלה ביחוסו ותכונותיו. ומכיון שעם ישראל שהם חלק מבני העולם עובדים את ה' בתור אנשי העולם, מתקיימת בזה חובת האנושות לעבדו יתברך. ומצד יעוד ומטרה זו באה עבודת ה' של עם ישראל, בתורת מייצגי העולם. ובשל היותם נבחרים לתפקיד זה, ניתן להם התורה והמצוות לקדשם ולרוממם, כי נאה לקדוש פאר מקדושים, ובגין זה גם ה' מיטיב עמהם באופן מיוחד.

ב. אכן ישנו עניין נוסף, והיינו שעם ישראל מצד עצמו נשא חן בעיני ה', עד שהוא רואה אותם כמקורביו, בחינת בני משפחת המלך 'בנים אתם לה' אלוקיכם' (דברים יד, א). ועל כן יש לו אליהם יחס מיוחד, ומיטיב להם ברוב שפע ברכה ומשגיח עליהם, ומצד זה הטיל עליהם את הזכות והחוב לקבל את התורה הקדושה, והם חייבים לפניו עבודה בדרגה מיוחדת, משום שהוא מלך ישראל. וכל היחס בינו לבינם הוא מצד זה, בלי קשר לחיובם של כל בני העולם

כלפי השי"ת. וכשם שכל מלך יש לו עם ויש לו משפחה, שיחסו עם המשפחה ויחסם אליו אינה נובעת ואינה קשורה למלכותו על העם, כך מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא, וכביכול הקב"ה מלכותו היא על כל העולם, וגם יש לו עם מיוחד בחינת משפחה.

ובלשונות הכתובים וחז"ל אנו מוצאים מקורות לשני הגישות. ואין הדברים סותרים, אלא בעבודת עם ישראל בתורה ומצוות מתקיימים שני הדברים במקביל, (ועיין מה שהרחבנו בעניין זה, בספר 'בן מלך חג המצות' מאמר 'אלוקי ישראל ואלוקי העולם').

עבודת אברהם לפני ברית מילה – מצד אלוקי העולם

והנה כל העניין שבתחילת פרשתנו - 'לך לך מארצך אל הארץ אשר אראך' ואעשך לגוי גדול' ולזרעך אתן את הארץ', עד לברית מילה, הם בגין עבודת ה' הבאה מצד העולם כולו, שניתן לאברהם התפקיד והיעוד לעמוד לפני ה' ולעבדו כמייצג את אנשי העולם, מצד חובת עבודת ה' שחלה על כל בני העולם בעבור היותו ית"ש הבורא והמלך.

ואמנם אברהם עסק בעבודה זו גם לפני כן, וכדאיתא בחז"ל - 'אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר, תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם' (בר"ר לט, א).

וכן כתוב 'את הנפש אשר עשו בחרן' (יב, ה), וברש"י - 'שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים, ושרה מגיירת הנשים, ומעלה עליהם הכתוב כאלו עשאו'.

ובגמרא - 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון' (ברכות ז).

אלא שהקב"ה התגלה אליו ונתן לו עניין זה כתפקיד, כנציג העולם לכבד את הקב"ה לרגל היותו הבורא והמנהיג. ואכן כל עבודת אאע"ה היתה מאז לקרוא בשם ה' ולהפיץ את ידיעת ה' בתורת אלוקי העולם, 'ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם' (כא, לג).

וכן כאשר הזכיר את שם ה' בשבועתו, השתמש בתוארים אלו כבורא העולם 'א-ל עליון קונה שמים וארץ' (יד, כב). ונתן מעשר למלכי צדק שהיה כהן לא-ל עליון, כלומר שהיה כהן בשם אומות העולם. ואיתא בחז"ל שבאותו מעמד ניטלה הכהונה משם וניתנה לאברהם אבינו - 'מיד נתנה לאברהם, שנאמר (תהילים קי, א) נאום ה' לאדני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך, ובתריה כתיב נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק' (נדרים לב). הרי מבואר שאברהם היה כהן גדול מצד הכהונה שהיתה בידו של שם, שהיא כהונה לרגל חובת עבודת ה' של העולם כולו. וכן אמרו לו בני חת 'נשיא אלוקים אתה בתוכינו' (להלן כג, ו) כלומר שהופיע בין הגויים בתור 'נשיא אלוקים'.

ומצד בחינה זו של עבודת ה' ככהן בשם העולם באה 'ברית בין הבתרים', ובזה מבואר ההדגשה בכתוב כאשר הקב"ה בא לכרות עם אברהם את ברית בין הבתרים כתיב - 'אני ה'

אשר הוצאתיך מאור כשדים, לתת לך את הארץ הזאת לרשתה' (טו, ז). כי מה שהצילו ה' מאור כשדים היה בגין עבודתו להפיץ את האמונה בין כל באי העולם, ולרגל עבודה זו נכרתה עמו ברית זו, 'ברית בין הבתרים'.

ברית מילה – יצירת המציאות של אלוקי ישראל

וכל זה הוא מצד הברית הראשונה, שעבד אברהם את ה' בתורת אלוקי העולם. אולם לאחר זמן רב שהיה אברהם בתפקיד זה, וראה אותו הקב"ה נאמן לפניו, נעשה יותר קרוב להשי"ת ונעשה חביב לפני הקב"ה עד שראה אותו כידיד, ואז נכנס עמו בברית אהבה וכתת אתו ברית ידידות, ונתחדשה כאן מדריגה וקשר מיוחד, ומני אז נהיה מצב נשגב של קירבת כנסת ישראל להקב"ה, ומעתה חלה חובת עבודה שונה לגמרי לרגל היחס המחודש. כל המעלות הנשגבות שגילו לנו הנביאים וחז"ל על הדרגות המופלאות של עם ישראל בחינת 'בן' ובחינת 'רעה', אשר הוד יפעתם מפורט במגילת 'שיר השירים', יסודם בברית המיוחדת של ברית מילה שנעשו קרובים ודבקים אל ה'.

עבודה זו שאנו חייבים להקב"ה בתורת הקרובים אליו שהוא אלוקינו המיוחד לנו, חלה אז בעת שבחר הקב"ה באברהם בברית המילה, שאז נאמר לו - 'והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו' (יז, ז).

ונמצא שאין ברית מילה חזרה על הברית הקודמת של ברית בין הבתרים, אלא זו מעלה נפלאה ונשגבה שלא זכה לה עד עתה. ומכאן ואילך העבודה שנתחייב בה אברהם אבינו היא בדרגה רמה של 'התהלך לפני והיה תמים'. להיות קרוב אל ה' ולעבדו בתורת קרוביו, וזו עניינה של ברית המילה, שהיא ברית ידידות ואהבה. וכלשון רש"י - 'ואתנה בריתי ביני ובינך - ברית של אהבה' (יז, ב), וכמו שתיקנו בברכת ברית מילה 'אשר קדש ידיד מבטן וחק בשארו שם'.

סוג העבודה שבאה מצד הברית הראשונה הוא כלשון הפסוק - 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחיריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (יה, יט). אבל כאן כבר ניתנה לאברהם עבודה בדרגה נעלית של 'התהלך לפני והיה תמים', לא רק 'לעשות צדקה ומשפט', אלא להתהלך לפני ה' כראוי למי שה' בחר בו 'להיות לך לאלוקים'.

ההבטחות בברית מילה באופי של עם ה'

ובזה מבואר גם שינויי הסגנון בברכות שברך ה' את אברהם, ההבטחה שניתן לאברהם מצד הברית הראשונה היא 'ואעשה אותך לגוי גדול', כלומר שבין הגויים יהיה עם ישראל גוי חשוב ומעולה, המעלה מתייחסת אליהם כגוי בין הגויים. וכן הברכה 'ונברכו בך כל משפחות האדמה', יש בה יחס של השוואה כלפי אומות העולם.

אולם בברית מילה, אין כתוב 'גוי גדול' אלא 'וארבה אותך במאד מאד', כלומר שמשפחת אברהם עצמה תשגשג ויהיה בה מעלה ואיכות של ריבוי, ואין הדבר בא בהשוואה ויחס לשאר העמים.

ארץ ישראל כמבחר הארצות וכארץ ה'

במקביל לזה גם ההבטחה על ארץ ישראל היא עניין שונה לגמרי, ונתינה מחודשת שלא היתה מתחילה. כי בברית בין הבתרים ניתנה הארץ לאברהם, בתורת העם הנכבד והחשוב שבתוך אומות העולם, שהם כהני ה' בתור נציגי העולם, וזכו בשל כך בארץ טובה ורחבה המשובחת שבארצות העולם.

אולם בברית מילה ניתנה הארץ בתור ארץ ה' 'נוה קדשו והר נחלתו', וכמו שכתוב - 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים' (יז, ח). ולכאורה יש בפסוק זה יתור לשון שהרי כבר נכתב בפסוק הקודם 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו'. אכן עיין ברש"י - 'ושם אהיה לכם לאלוקים אבל ישראל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלו-ה'. כלומר שמה שנכתב בפסוק זה והייתי להם לאלוקים מתייחס לנתינת הארץ, כלומר שהארץ תהיה להם באופן כזה שעל ידה יהיה ה' להם לאלוקים, וכפי המבואר שכאן ניתנת להם הארץ משום היותה ארץ ה', שהיא ארצו המקודשת של ה'. שנוסף על נתינת הארץ בתורת ארץ חשובה מארצות העולם, בברית בין הבתרים, ניתנת להם הארץ בתורת ארץ ה'.

וזה הטעם שבברית בין הבתרים ניתנו לנו ארץ עשר עממים, כלומר עשר ארצות שהם חלק נכבד מארצות העולם, שמספר עשר מבטא חבל ארץ גדול וחשוב ביחס לעולם. אולם בברית מילה מתייחסת ההבטחה רק לארץ כנען (שהוא רק ארץ שבעה עממים), שאין תואר מעלתה כארץ מוצלחת בין ארצות העולם, אלא מעלתה מצד עצמה שהיא ארץ ה'. [ומספר השבע מציין מספר של קדושה וחביבות כדאיתא בחז"ל, ונתבאר במאמר 'תורת המספרים' - (כרך א מאמרי מבוא מאמר י)].

שלימות דרגת 'נציגי העולם' בימות המשיח

והנה מעלת עם ישראל מצד היותם 'נציגי העולם' העובדים את ה' בתור בורא העולם ומנהיגו, השלימות של זה תהיה בימות המשיח, כי אז כל הגויים יכירו במלכות ה', ואז אכן תהיה עבודת עם ישראל בשמם מרצונם ובשליחותם, וכדכתיב - 'ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלוקיניו יאמר לכם' (ישעיה סא, ו).

ומתוך הכרה זו הם יכניעו עצמם למלכות ישראל, ומלך המשיח יהיה מלך על כל העמים, וכדכתיב - ונהרו אליו כל הגויים. והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וגו' (ישעיה ב, ב). ואמרו חז"ל 'שבעה רועים, דוד באמצע, אדם שת

ומתושלח מימינו, אברהם יעקב ומשה בשמאלו' (סוכה נב:), כלומר דוד המלך תהיה מלכותו גם מצד עם ישראל וגם מצד אומות העולם, ושלשה צדיקי העולם מימינו, ושלשה מעמידי עם ישראל משמאלו.

וזה גם הטעם להא שאומות העולם יבואו לסייע ולשרת את עם ישראל, משום שישראל הם נציגיהם לעבוד עבורם לפני ה', ולכן הם דואגים לצרכיהם. [וכשם שעם ישראל נותנים תרומה ומעשרות לכהנים וללויים, עבור עבודתם אשר הם עובדים בשמם לה']. וכדכתיב - 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם' (ישעיה סא, ה), 'והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך' (שם מט, כג).

וכתיב - 'המון ים חיל גוים יבואו לך. שפעת גמלים תכסך בכרי מדין ועיפה, כולם משבא יבואו זהב ולבונה ישאו ותהלות ה' יבשרו. כל צאן קדר יקבצו לך אילי נביות ישרתונך וגו' כי לי איים יקו ואניות תרשיש בראשונה, להביא בניך מרחוק כספם וזהבם אתם, לשם ה' אלוקיך ולקדוש ישראל כי פארך. ובנו בני נכר חומותיך ומלכיהם ישרתונך כי בקצפי הכיתיך וברצוני רחמתיך' (שם ס, ה)

וכן - 'והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה' בסוסים וברכב בצבים ובפרדים ובכרכרות על הר קדשי ירושלים אמר ה' (שם סו, כ).

וכל זה יהיה אחרי ביאת המשיח, שאז יהיה ה' למלך על כל הארץ, ופיסגת יעוד עם ישראל בתור נציגי העולם תושלם אז.

שלימות דבקות ישראל עם השי"ת – העולם הבא

אולם השלימות של מדריגת היחס של עבודת עם ישראל כקרובים אל ה', בחינת ברית מילה ברית ידידות ואהבה, זה יהיה בעולם הבא, שהוא אחר ימות המשיח, ובו אין חלק לאומות העולם כלל, כי הוא עולמו של הקב"ה ורק עם ישראל משפחת המלך ידידיו ואהוביו זוכים להיות דבקים עמו גם בעולם הבא. אשר צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, והקב"ה מטייל עמנו בגן עדן.

המועדים - אלוקי ישראל, חג הסוכות – אלוקי ישראל ונציגי העולם

והנה כלל המועדים יסודם הוא מצד בחינת אלוקי ישראל, וכנוסח התפילות בהם 'אתה בחרתנו מכל העמים', ובחתימה 'מקדש ישראל והזמנים', כל עניין שמחת המועדים הוא על היחס המיוחד שבין ה' ועם ישראל.

אולם בחג הסוכות מצינו שהוא כלול משני חלקים 'חג האסיף' ו'חג הסוכות'. והנה ב'חג האסיף' כלול גם השפע שהקב"ה משפיע לכל העולם, והוא דאיתא בחז"ל שבחג הסוכות מקריבים שבעים פרים כנגד שבעים אומות (סוכה נה:), כלומר שמביאים קרבן ותודה גם על האסיף שהקב"ה נותן לכל שבעים האומות. וכתוב בנביא שלעתיד לבוא האומות יבואו לחוג את חג הסוכות - והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחות

למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות (זכריה יד, טז). כי בהיותו חג גם על השפע שה' נותן לעולם כולו, על כן כל אומות העולם יבואו לחוג בירושלים כאשר יכירו במלכות ה'. ומצד 'חג האסיף' עבודתם של ישראל היא גם בתור כהני העולם ונציגיו לפני ה'.

אכן 'חג הסוכות' שהוא משום זכר לענני כבוד, הוא מצד בחינת היחס המיוחד של עם ישראל, שעם ישראל יושבים בדביקות עם הקב"ה בצילא דמהימנותא, סמוכים על שולחן המלך 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי', וזוהים להשראת שפע אלוקי 'שואבין רוח הקודש', ומצד חלק זה של 'חג הסוכות' שהוא זכר לענני כבוד שאנו בברית דביקות וידידות ונמצאים אצל ה', אינו בא כלל בקשר לאומות העולם, אלא עם ישראל מנושא ומרומם ואין עמו אל נכר, בחינת העולם הבא.



מאמר יא

שני דינים בברית מילה - הטפת דם וברית הערלה

נתינת הדם - ביטוי התמסרות לה' ומסירות נפש

הטפת דם ברית מעיקרי מצוות מילה

'ויאמר אלוקים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו לדורותם. זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו, המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם' (יז, ט-יא).

הנה בפסוק הראשון בציווי מצוות המילה לא נתבאר שמילה תהיה בבשר הערלה, אלא 'המול לכם כל זכר' - דהיינו מעשה המילה עצמה - שהוא החיתוך בלבד, ועדיין לא נתפרש מקום המילה, ויש ללמוד מזה שגדר ברית המילה הוא בעצם מעשה החיתוך, ואילו ברית הערלה הוא דין בפני עצמו שנתבאר בפסוק שאחריו.

והנה מצינו בנולד מהול, וכן בגר שנימול בגיותו, וכן מי שנימול בלילה וכל מי שנימול שלא כהלכה, שצריך 'הטפת דם ברית', ויסוד דין זה הוא מן התורה² (עיין מנחת חינוך מצוה ב אות יג שמדייק כן מהתוס' ומהרא"ש).

ולכאורה איזה משמעות יש להטפת דם ברית, שהרי לכאורה מעשה המילה הוא הסרת הערלה, ואם נולד מהול ואין לו ערלה מה טעם יש בדבר להטיף ממנו דם ברית.

והנראה, שבאמת עצם ועיקר מעשה הברית, דהיינו הוראת הקשר בין אברהם וזרעו לה' יתברך, הוא עצם החיתוך והטפת הדם, והוא המבואר בפסוק הראשון 'ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו לדורותם' אלא שקבעה תורה דין נוסף שחיתוך והטפת דם זה תהיה באופן

ב. ואף שנחלקו בזה תנאים ואמוראים בסוגיית (שבת קלה) וכן נחלקו הפוסקים בזה להלכה (שוש"ע יו"ד סימן רסג) אם חייבים להטיף דם ברית במי שנולד מהול, ובגר שנימול בגיותו, נראה טעם הפוסקים מהטפת דם ברית משום שהתורה לא פלוג, ואחר שכבר קבעה תורה שמעשה החיתוך יהיה דווקא בערלה, על כן מי שאין לו ערלה לא דיברה תורה בכה"ג ולא שייך בו מצוות מילה כמו מי שנכרת לו הגיד. ועיין בזה עוד להלן מה שיתבאר בזה.

ג. ויש שהביאו לזה מקור דאיתא במדרש - 'המול ימול להביא את שנולד מהול' (בראשית רבה מו, יב), וכן איתא - 'כך שנו חכמים תינוק שנולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית מפני בריתו של אברהם, ומניין אתה למד מן התורה שנאמר המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך' (דברים רבה ו, א). עיין אור זרוע הלכות מילה סימן צט, ועיין משכנות יעקב יו"ד סימן סג בדעת הרמב"ם.

ד. ועיין בחזון יחזקאל על הש"ס (שבת קלה) שמביא בשם מרן הגר"ח הלוי דהטפת דם ברית באה משום קיום הברית

של כריתת והסרת הערלה, שעל ידי זה נחקק מעשה הברית בבשר, ויבואר להלן. ושני דינים כלולים במצוות המילה, הטפת דם וכריתת הערלה.

וכן מבואר ברש"י על הא דאיתא בגמרא - 'אמר רבי נתן וכו' הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית' (שבת קלד.), וברש"י שם - 'דאי מהיל ליה לא נפק מיניה דמא, והטפת דם ברית מצוה, כדכתיב (זכריה ט) גם את בדם בריתך'. הרי מבואר שמצוות מילה שיהיה בו הטפת דם ברית.

ומצינו הרבה במדרשים שמעשה המילה נקרא על שם הדם - 'ובב' דמים ניצולו ישראל ממצרים בדם פסח ובדם מילה שנאמר (יחזקאל טז) ואומר לך בדמך חיי ואומר לך בדמך חיי בדם פסח ובדם מילה' (שמות רבה יז, ג). ואם עיקר מצוות מילה אינו אלא כריתת הערלה, אם כן היה הדם רק דבר מקרי שאינו שייך לעצם מעשה המילה.

וכן איתא במדרש - 'ותכרות את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי' (שמות שמות ד, כה), אמרה, חתני, תהיה אתה נתון לי בזכות דמים הללו של מילה שהרי קיימתי המצוה' (שמו"ר ה, ח).

וכן יש להוכיח ממה שמצינו שהשוו בחז"ל את מצוות המילה להקרב קרבן, כדאיתא בפרקי דר"א - 'מכאן את למד שכל איש שמגיש בנו למילה כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח' (פרק כח, ועיין שם עוד פרק ט - 'ויזבחו זבח לה' (יונה א, טז), וכי זבחו זבח, אלא זה דם ברית מילה שהוא כדם זבח'). ולכאורה הדמיון הוא בנתינת הדמים, כי סילוק הערלה אין בו אופי של נתינה והקרבה.

ובמדרש תנחומא איתא - 'א"ר יצחק נאמר במילה עבודה ונאמר בקרבנות עבודה, והעבודה האמורה בקרבנות דמים אף עבודה האמורה במילה דמים, וכיון שאדם מטיף טיפה א' של דם היא חביבה לפני הקב"ה כקרבנות' (וירא ו').

כריתת הערלה לעשות אות על המילה

אמנם נוסף על הטפת הדם נכלל במעשה המצוה עוד חלק, כמבואר בפסוק שאחריו - 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם' - דהיינו החותם שניתן בבשר, המהווה אות והנצחה תמידית לברית הנכרת בין איש מישראל לאלוקיו, הוא על ידי שמשתנה גוף האדם בסילוק הערלה.

מחויבא דקרא 'ואתה את בריתי תשמור' כדכתיב 'גם את בדם בריתך', ועיי"ש מה שביאר בזה את דברי הרמ"א ביו"ד ריש סימן רס"ב שכתב דעבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף דם ברית, אבל מלו תוך ח' אין צריך להטיף דם ברית. ועיין בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם הלכות שחיטה פ"ב ה"ט, שהוכיח דלשיטת הרמב"ם אף בנולד מהול הטפת דם ברית הוא מדין וודאי ולא מספק. וראה בזה עוד בחידושי הגר"ח על הש"ס (סטנזיל אות טו), ובקהלות יעקב שבת סימן נב.

ובספר 'שי לתורה' (בריסק) מביא - 'מרן הגר"ח זצ"ל אמר דבאלו הפסוקים מבוארים שני חלקי המצוות שבמילה, וזהו פירוש הפסוק ואתה את בריתי תשמור היינו הטפת דם הברית, והמול לכם כל זכר היינו חתיכת הערלה, ועל אלו שני חלקי המצוה נתנו ב' הברכות, ברכת על המילה היא על מצות חיתוך הערלה, וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו על קיום הטפת דם הברית'.

כלומר שכשם שמצינו באות הקשת (לעיל ט, ח-טז) שיש 'ברית' ויש 'אות הברית'. הברית הוא עצם ההסכמה וקשר בין הצדדים אשר כורתים ברית לחיזוק ותוקף תמידי של ההסכמה והקשר ביניהם, וכדי שתיזכר הברית ויהיה לה קיום, עושים 'אות ברית' לסימן ולזכרון לקיים את הברית.

וזה פשר הכפילות שישנה לכאורה בלשון פסוקים אלו, תחילה 'המול לכם כל זכר', ושוב 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות וגו'". כי תחילה הגדירה תורה את עצם מעשה המילה שהוא החיתוך והטפת הדם, ואחר כך הוסיפה תורה דבר נוסף במצוה שיהיה דווקא באופן של כריתת הערלה.

וצאצאיו חתם באות ברית קודש

ונראה שמצד יסוד הברית בין ה' לאברהם עצמו, לא היה צורך בהטבעת חותם בבשרו, וכדרך כל הבריתות שכרת ה' עם אוהביו, שלא נתלו במעשה אלא בשעתם בלבד. אולם, לא הרי כריתת ברית עם איש אחד שנתגלה אליו ה' ישירות, ככריתת ברית עם עם לדורותיו, שכן בברית זו אשר אינה נכרתת עם כל אדם באופן פרטי יש להביא לידי כך שיהיו הדורות נמשכים אחר ברית האבות [וכנוסח הברכה 'להכניסו בכריתו של אברהם אבינו'], לפיכך מן ההכרח להנציח את הדבר ע"י אות תמידית, שרק בכך תתקיים כברית נצח אשר כל בני האומה עד עולם מיוחסים וכפופים לה, ובלעדיה לא תהא הברית נזכרת.

וזהו ביאור נוסח הברכה 'אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש' - רק אצל הצאצאים הודגשה החתימה בבשר בתורת 'אות ברית'.

בגדרי הטפת דם ברית

והנה מצינו שנחלקו השיטות בנוול מהול אם הטפת דם ברית היא חובה, ויש שיטה שאף שבנוול מהול אין צריך להטיף דם ברית, אבל גוי שנימול בגיותו או שנוול מהול ונתגייר חייב בהטפת דם ברית (עיין תוס' שבת קלה. ד"ה לא נחלקו, בשיטת הבה"ג).

ונראה בביאור טעם הדבר על פי המבואר כאן, כי באמת צאצאיו של אברהם אבינו הם כבר ממילא נמצאים בברית עם ה', כיון שהם נכללים בברית שכרת אברהם על זרעו. ומה שצריך למול בכל הדורות הוא מצד החותם שיהא ניכר בבשר לאות נצח בכל הדורות. ומעתה בן ישראל שנוול מהול הרי החותם כבר חקוק בבשרו, ועצם הברית הרי כבר נמצא בו מצד אברהם אבינו שכרת ברית עם ה' כנ"ל. ולפי השיטות שגם ישראל שנוול מהול חייב בהטפת דם ברית, הוא רק לתוספת חזרה וחיזוק בריתו של אברהם אבינו.

וכל זה בבן ישראל שיש לו את הברית עם ה' מצד אברהם, אבל גר שנימול בגיותו הרי אין לו את הברית כלל, ולכן חייב בהטפת דם ברית, שבלא זה לא נכנס כלל בברית עם ה'.

הערלה פגם וחרפה

והטעם שמקום הברית והטפת הדם היא דווקא בערלה, נראה כי לשם הטבעת חותם בבשר, לא רצה הקב"ה להפוך את האדם לבעל מום, ולצוותו לחקוק אות בבשרו באופן שיגרם נזק לגופו, לכן גזרה חכמתו יתברך לחתוך את בשר הערלה, שבניגוד לשאר אברי הגוף אשר מטבע הדברים כל שינוי בהם יפגע בשלמותם, הרי שהערלה היא חלק מזוטר ואין כל פגם בהסרתו, ואדרבה, יש בכך אף תיקון הגוף והשלמת צורתו.

ובמדרש - 'מה התאנה הזו אין לה פסולת אלא עוקצה בלבד, העבר אותו ובטל המום, כך אמר הקב"ה לאברהם אין בכך פסולת אלא הערלה, העבר אותה ובטל המום, התהלך לפני והיה תמים' (ב"ר מו, א).

ועוד שם - 'נאמר לו התהלך לפני והיה תמים, אם ימול מן האוזן אינו תמים, מן הפה אינו תמים, מן הלב אינו תמים, ומהיכן ימול ויהיה תמים, הוי אומר זו ערלת הגוף' (שם מו, ה).

ובתנחומא - 'וכשאמר הקב"ה לאברהם התהלך לפני והיה תמים, התחיל תמה אמר עד עכשיו אני תמים, אם אני מל אהיה חסר, וכו' אם אמול אחד מאלו נמצאתי חסר מאברי אמר לו הקב"ה מה אתה סבור שאתה תמים שלם, אתה חסר מחמשה אברים וכו' מול והיה תמים' (לך לך פרק טז).

וראיה לזה ממה שנאמר בפרשת שכם ודינה שאמרו בני יעקב לשכם וחמור - 'לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו' (לד, יד). הרי שעצם הערלה היא חרפה, מלבד היותו אות לברית עם ה'. ובמדרש שם - 'היכן מצאנו שערלה נקראת חרפה, מן הכא שנאמר כי חרפה היא' (ב"ר פ, ח, ועיין ילקוט"ש לך לך רמז פ).

וכן אמר ה' לבני ישראל כאשר מל אותם בכניסתם לארץ - 'ויאמר ה' אל יהושע היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם' (יהושע ה, ט). ובמשנה - 'רבי אלעזר בן עזריה אומר מאוסה היא הערלה שנתגנו בה רשעים, שנאמר (ירמיה ט, כה) כי כל הגוים ערלים' (נדרים לא:).

וכן יש להוכיח ממה שאמרו חז"ל על כמה וכמה צדיקים שנולדו מהולים^ה, כדאיתא על משה רבינו - 'ותרא אותו כי טוב הוא וכו' (שמות ב, ב) אחרים אומרים נולד כשהוא מהול' (סוטה יב). וכן אמרו על דוד המלך - 'לדוד מכתם (תהילים נו, א) שהיתה מכתו תמה שנולד כשהוא מהול' (שם י:). הרי שיש מעלה וטהרה להיות נולד בלי ערלה.

גדר נוסף במצוות מילה להסיר הערלה

ובאמת, משום טעם זה עצמו, אף אלמלא כוונת אות הברית שבמילה היה מן הראוי להסיר את הערלה, לשם תיקון הגוף ושלמות צורתו. ויש לעיין האם מצוות המילה שהוזכרה בפרשת

ה. וכן איתא שאדם הראשון נברא מהול (אבות דר"נ פ"ב ה'), רק אחר החטא נמשכה הערלה, כמו שאמרו (סנהדרין לח): אדם הראשון מושך בערלתו הוי. ומבואר בספח"ק (עין ספר 'פרי צדיק' פרשת נח אות ו) שמה שכל אדם נולד ערל הוא מצד חטא אדם הראשון.

תזריע 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא יב, ג) באה משום צד זה שבמצוה. שהרי לא הוזכר שם לא הברית ולא אות הברית, וה' יאיר עינינו.

הטפת הדם ביטוי להתמסרות לה'

והנה במצוות המול לכם כל זכר ביארנו שמצוותו לחתוך באותו מקום, ולהטיף דם עבור מעשה הברית. ותוכן וביטוי מעשה נתינת הדם משמעותו שבא לבטא שהאדם נותן את דמו לה', כלומר שמוכן למסור את חייו ואת כולו לה'.

ובגמרא דרשו - 'כי עליך הורגנו כל היום וכו' (תהילים מד, כג), זו מילה' (גיטין נז:), וברש"י פירש 'דזימנין דמיית'. ולפי דברינו מלבד הסכנה שבעצם המילה הרי זה גם הביטוי של עיקר מצוות מילה, שהאדם מתחייב להיות מוכן להיהרג על קדושת שמו יתברך.

וכעין דבר זה מצינו במדרש לגבי אברהם לאחר העקידה בפסוק - 'ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה' (להלן כב, יב) 'אמר לו אוציא ממנו טיפת דם, אמר לו אל תעש לו מאומה, אל תעש לו מומה' (בראשית רבה נו, ז). כלומר שביקש אברהם שאף שלא הורשה לשחטו לעולה, בכל זאת יעשה בו טיפת דם, שיהא בזה לכל הפחות ביטוי מה של מסירת הנפש והחיים.

וכלול בזה גם שלא רק את עצמנו אנו מוכנים לתת את דמינו וחיינו עבור ה', אלא גם את זרענו אחרינו, שזה מתבטא בכך שמקום המילה הוא באבר המוליד.

העקידה ניסיון על קיום ברית המילה

ונראה שזה הטעם שדווקא אחר ברית המילה ניסה ה' את אברהם בניסיון העקידה, ולכאורה היה מתאים שלפני שכורת עמו את ברית הנצח ניסה אותו בניסיון הגדול הזה. אמנם יש לומר שכל עוד שלא נכנס להתחייבות בברית על נאמנות מוחלטת בדרגה כזאת, לא היה נתבע ממנו דבר זה, שיוותר לגמרי על חייו וכל המשכיות זרעו עבור עבודת ה'. וכל זה נובע רק מתוך ההתחייבות הכלולה בכריתת ברית המילה, שהוא ביטוי שהאדם נותן את דמו לה', ומוכן למסור את כל חייו אם רק יידרש לכך.

ואכן נראה שזה היה כל מטרת ניסיון העקידה, כי לא היה צורך עוד לנסותו על עצם נאמנותו לה'. אלא הנסיון היה בעקבות ברית המילה, דהיינו לבחון את אברהם אם מקיים את ברית המילה שכרת עמו הקב"ה, דהיינו נתינת הדם שמשמעותה התחייבות שיהיה מסור לאלוקים עד כדי שיהיה נכון לתת את דמו וחיותו למען כבוד ה', ואף מוכן למסור את כל זרעו עבור כך.

ונראה שכל המושג ניסיון מתאים דווקא בעקבות הברית, שמאחר שקיבל עליו אברהם את הברית, בחן אותו הקב"ה האם הוא אכן מקיים את הברית.

הסרת הערלה ביטוי לסילוק הזרע הפסול

ונראה עוד, שגם הסרת הערלה יש בה משמעות פנימית, דהיינו שמבטא בזה שרק הבאים בברית עם ה' יהיו ממשיכי המשפחה, וכל מי שאינו בברית עם ה' הריהו כערלה ויוסר ויושלך מכלל זרעו.

ויש לומר שזה היה המשמעות בנסיון של גירוש ישמעאל, דהיינו האם הוא מקיים את הברית, שהרי זה חלק מהברית שיסיר הערלה. ואכן עמד אברהם בנסיון וגירש את ישמעאל ממשפחתו למרות שהזרע בעיניו עצם הדבר, אולם עשה זאת בכדי שהמשך קיום המשפחה יהיה רק בראויים לברית עם ה', 'ביצחק יקרא לך זרע' (להלן כא, יב). ואכן מצינו שבשני הנסיונות הללו כתיב 'וישכם אברהם בבוקר', הן בנסיון העקידה והן בגירוש ישמעאל, כיון שבשני מעשים הללו היה הקיום בפועל של הברית עם ה', ולכן היה זה חביב עליו ביותר, ונזדרז לעשות המצוה מיד בהשכמה.

ובזה יבואר מה דאיתא בחז"ל (עירובין יט.) שמי שבא על בת נכרי אין אברהם אבינו מצילו מגהינום כיון שנעשה כערל, ולפי דברינו הוא מבואר, שעל זה היתה הברית שמי שמוליד בנים שאינם שייכים לעם ישראל, יוצא מחוץ לכלל העם, כי מי שמביא בנים פסולים הרי זה היפך הברית.

ההבטחות מאת ה' תלויות בקיום הברית

והנה בתמורה להתמסרות מוחלטת כזאת של אברהם אבינו ועם ישראל, אף הקב"ה כורת עמהם את בריתו באופן נשגב זה של ידידות ודביקות, ומבטיח להם להיות להם לאלוקים ולהנהיג אותם באופן נעלה ונשגב, בניסים ונפלאות ושמו הגדול יהא נקרא עליהם - 'זהפירתי אותך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו. והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחר כך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחר כך. ונתתי לך ולזרעך אחר כך את ארץ מגוריה את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים' (יז, ו-ח).

והנה קיום הברית היה תלוי ועומד אם יעמוד אברהם מצידו בנסיון ויקיים חלקו בברית, ואלמלא עמד אברהם בנסיון העקידה, ממילא שוב לא היה גם קיום לכל ההבטחות מצד הקב"ה שנכללו בברית מילה, ואכן מכיון שעמד בנסיון אזי נקבע הברית לברית נצח וקיים. והוא מה שחזר שם המלאך על כל ההבטחות (כב, טו) אף שאין בהם דבר חדש, אלא שנעשה קיום לברית בשבועה, שאותה הברית שכבר נכרתה עמו, נקבעה עתה בתוקף של שבועה, כיון שהוכח שאברהם עומד בקיום הברית.

וכמו כן אחר כל מעשה ברית מילה אנו מבקשים שיקיים ה' את בריתו עמנו - 'א-ל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו'.



מאמר יב

והקימותי את בריתי - להיות לך לאלוקים

ברית המילה - אירוסין, יציאת מצרים - נישואין

חובת הברית קדמה למעמד הר סיני

יש להתבונן במהות הברית שבין ה' לישראל, שעל קבלתה ושמירתה הם מצווים. כי הנה מצינו שקירבת ישראל לה' בתקופת יציאת מצרים, מתן תורה, הקמת המשכן וההליכה במדבר, מתוארת במקרא ובמדרשי חז"ל כבחינה של 'נישואין' בין כנסת ישראל להקב"ה. וכדכתיב לגבי יציאת ישראל ממצרים - 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' (ירמיה ב, 2). וביתר שאת וביתר עוז, באה בחינה זו לידי ביטוי במעמד נתינת התורה, והקמת המשכן שבאה אחריה - 'ביום חתונתו זו מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש' (תענית כו:). וכיון שכל אלו הם בבחינת 'נישואין', הרי מעתה יש להתבונן, אימתי נעשו 'האירוסין' שענין הנישואין מהווה המשך להן.

חובת קיום הברית בקבלת התורה

והנה לקראת מתן תורה נאמר - 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי. ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ' (שמות יט, ד-ה).

חובת העבודה לה' המוטלת על ישראל בעד יציאתם ממצרים, אף שחוזרת ונשנית הרבה בפרשיות התורה, כאשר ברובם ניתן הדגש על העבדות הנתבעת מישראל תחת עבדותם את פרעה, כענין שנאמר - 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' (ויקרא כה, נה). אולם בפרשה זו, עבדות מצרים והחירות ממנה אינה מוזכרת כלל, והדגש ניתן רק על קירבת ישראל וחביבותם לפני המקום. בנשיאת ישראל על כנפי נשרים להביאם אל אביהם שבשמים. ולנוכח גילוי חביבות גדולה זו, נתבעים ישראל אף הם לשמור את חלקם בברית, ולהיות לו סגולה מכל העמים.

והנה על קבלת הברית הזאת, נתבעו ישראל כחובה שאין לסרב לה, שכן אמרו (שבת פח:): כפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם. ויש להתבונן בדבר, מהו שורש חובתם של ישראל לקבל את ברית התורה, והרי מתוך הכתובים מוכח שלא ביקש הקב"ה ליתן להם את התורה בעל כרחם, אלא

ביקש את הסכמתם לקבלה ברצון. אם כן, היאך נתבעים ישראל לקבלה עליהם, עד כדי שאם יסרבו לכך - 'שם תהא קבורתכם', וכיצד יעלו הרצון והכפיה בקנה אחד.

יתירה מזו מצינו במדרשי חז"ל (מכילתא ריש בשלח), שלא עלו ממצרים אלא אחד מחמשה, או אחד מחמישים, ואמרי לה אחד מחמש מאות, כאשר רבים מבני ישראל שקעו בטומאת מצרים וסרבו לקבל את ברית ה', ולכן לא נגאלו משם, ועליהם אמרו - 'התאנה חנטה פגיה, אלו פושעי ישראל שמתו בשלשה ימי אפילה' (שה"ש רבה ב). וכתשובת בעל ההגדה לשאלת הבן הרשע - 'אילו היה שם לא היה נגאל'. והדברים צריכים ביאור רב, כי אף אם נפרש שהתביעה מישראל לקבל את הברית יסודה ביציאת מצרים, הרי מיתתם של אלו היתה קודם לכן, וכיצד אפוא מכונים הם 'פושעי ישראל', ומפני מה נתחייבו ונענשו בטרם נעשה עמהם כל ברית.

ברית מילה - ברית אירוסין, יציאת מצרים ומעמד הר סיני - נישואין

והנראה בזה, כי 'ברית המילה' שכרת ה' את אברהם, היא הברית הנחשבת כבחינת 'אירוסין', בה נאמר 'והקמותי את בריתי ביני ובינך וביניך וביניך' (ברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו' (יז, ז). וכמו שכתב רש"י שם (יז, ב) - 'ואתנה בריתי ביני ובינך - ברית של אהבה'. והקשר הנעלה בין כנסת ישראל להקב"ה, אכן התהווה בשני פרקים אלו, 'ברית האירוסין' שנכרתה אז, ו'ברית הנשואין' הנכרתה עתה עם בני ישראל היוצאים ממצרים.

'ברית אירוסין', הנכרתה בין החתן לבין הכלה, אין מהותה כי אם ברית התחייבות על העתיד, בה נועדים הם להינשא זה לזה בבוא הזמן. זוהי ברית ראשונית שעניינה התחייבות והתקשרות עתידים שאין להתירה, כלומר הכנה והזמנה לכריתת הברית הנוספת בעת הראויה שהיא 'ברית הנשואין'. ורק בזאת הברית האחרונה תתקיים מטרת הברית הראשונה, אשר לשמה נעשתה.

הנה כי כן, בברית המילה שנכרתה עם אברהם, הובטחה לו שבבוא העת תהיה בחירת ה' בזרעו להיות להם לאלקים, ולהביאם אל ארצו ונחלתו. זוהי אפוא הברית המקדימה, בחינת 'ברית אירוסין', אשר עיקר תכליתה הוא הבטחה על העתיד, בו תכרת הברית הקבועה עם זרעו אחריו לדורות עולם, כשימלאו הימים ויגיע עת דודים.

ברית זו נשתמרה ועמדה בין ה' לישראל ארבע מאות שנה, עד לתקופת יציאת מצרים, המתוארת במקרא כזמן שהבשילו בו התנאים, ואשר בה הגיעה השעה היעודה לתביעת 'ברית הנשואין' - 'רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי וגו'... ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים ואפרוש כנפי עליך' (יחזקאל טז, ח-ז). זוהי אפוא בחינת 'ברית הנשואין', הבאה למלאות את תכלית ברית האירוסין, אשר כרת ה' עם אברהם להקימה עם זרעו אחריו.

ואז ביציאת מצרים יצאה הברית לפועל, בהקרבת קרבן פסח ואחר כך בקבלת התורה, שאז לקח אותנו לעם והתקיימה 'ברית הנשואין'. דהיינו ההכנסה לרשותו בפועל, כמו שנאמר שם - 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים' (שמות ו, ז).

[ובמקו"א נתבאר שזה הטעם שאסרה תורה על כל ערל לעשות הפסח, כי תחילה יש להיכנס בברית האירוסין דהיינו ברית מילה, ואחר כך לבוא בברית הנישואין שהוא קרבן פסח. ולהלן בפרשת וירא (חלק המאמרים מאמר א - 'סעודת אברהם עם המלאכים') יבואר שזה הטעם שבפסח אכלו ישראל את סעודת הפסח אצל ה' כסעודת נישואין שהוא בבית החתן, ואילו בברית המילה באו המלאכים לאכול הסעודה אצל אברהם, כסדר סעודת אירוסין שהיא בבית הכלה].

ברית האבות מחייבת את ברית הר סיני

וזהו שאמר הכתוב - 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי'. לשון 'ואביא אתכם אלי' מורה על ענין הנישואין (עיין בעל הטורים), והמקרא הזה מורה כביכול על התביעה לקבלם. וכאומר - אתם ראיתם את כל המעשה אשר עשיתי בעבורכם, ברוב חיבה וקירבה, ובהנהגה מיוחדת שאין דומה לה, והרי כל זאת לא נעשה לכם אלא כדי 'להביא אתכם אלי', לפיכך אף אתם נתבעים להעמיד עצמכם להשלמת הברית, לקבלה ולשמור את משמרתה - אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי - והייתם לי סגולה מכל העמים.

ועל אף שהברית, מעצם הגדרתה, הינה הסכמה הבאה מרצון שני הצדדים, מכל מקום משנכרתה ברית ארוסין, הרי שההסכמה לקבלת הנישואין מחוייבת ועומדת מכוח הברית הראשונה, וכאשר הארוסה נתבעת לקבל את הנישואין, חובה עליה להעמיד עצמה לכך, ואם לאו יחשב הדבר כהפרת ברית הארוסין, והכחשת המטרה שלשמה נכרתה.

אמנם בכל זאת, תביעה זו על ברית הנישואין צריכה להסכמה, לפי שאין הארוס כופה את ארוסתו לכונסה בעל כרחו [כמש"כ התוס' (כתובות ב. ד"ה נשאת) 'כלשון המשנה 'בתולה נשאת' שלא נקט 'נושאת' את הבתולה', שמשמעו אף בעל כרחו. אלא 'נשאת' דווקא מדעתה'. ועיין מהרש"ל שם], אלא תובע מעמה להעמיד עצמה מרצון לקבלת הנישואין. וטעם הדבר הוא משום שהנישואין הם במהותם ברית אהבה וידידות, שאין לה כל טעם ומשמעות כשהיא נעשית על דעת יחיד ובכפיה, אלא כענין ששנינו בקרבנות (ערכין כא.) 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני' - על מנת שיתקיים בו 'לרצונו', כן תביעת ברית הנישואין, אין משמעותה אלא תביעת הרצון לקבלת הברית.

ברית מילה וברית הר סיני ברית נמשכת

והנה דנו הראשונים מהו 'ושמרתם את בריתי' האמור בזה, רש"י פירש - 'ושמרתם את בריתי', שאכרות עמכם על שמירת התורה'. והיא הברית האמורה להלן (כד, n-ז) 'ויקח את ספר הברית וגו', ויאמר אלה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'. ואם כן, מוסב הכתוב על הברית המחוייבת, אשר ישראל נתבעים עתה לקבלה ולשמרה. והרמב"ן פירש - 'הברית אשר כרתי את אבותיכם להיות להם לאלקים ולזרעם אחריהם'. והיא ברית המילה אשר

כרת ה' את אברהם, שם נאמר (יז, ז) 'והקמותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו'. ואם כן, מוסב הכתוב על הברית הגורמת את חיובה של ברית התורה, והמהווה את הסיבה לתביעתה מישראל.

אמנם לפי האמור, שתי הבריות הללו ברית נמשכת אחת היא, המורכבת בעצם מהותה משני פרקים הבאים זה אחר זה. והברית האמורה בפרשה זו, אכן מוסבת על הברית הארוכה הכוללת את שתיהן גם יחד - ברית האהבה והידידות בין כנסת ישראל להקב"ה, שתחילתה בברית שנכרתה עם האבות, בתורת 'ברית ארוסין', והשלמתה בברית התורה העומדת להיכרת עם בני ישראל, בתורת 'ברית נשואין'.

ברית מילה - הנהגת א-ל שק-י - בחינת מתנות וסבלונות

ומשעה שכרת ה' ברית את אברהם, החלה המהות המיוחדת של עם ישראל הקרובים אל ה' וה' מנהיג אותם למעלה מדרך הטבע, וזה מה שנאמר לאברהם 'אני א-ל שד-י' התהלך לפני והיה תמים' (יז, א). כי ההנהגה הטבעית לשאר באי עולם היא בשם 'אלוקים', אבל כאשר ה' בא לגלות הנהגה מיוחדת של ניסים הוא נגלה בשם 'א-ל שד-י'.

אולם עדיין היו אלו ניסים שאין בהם היפוך ושידוד מערכות הטבע, כי בת תשעים ובן מאה שנולד להם בן, אין זה יציאה לגמרי מחוקי הטבע, כי הרי לידה היא פעולה טבעית, אלא שלידת בת תשעים הוא נס ופלא בתוך הנהגת הבריא. וכן העניש הקב"ה את כל מי שבא לפגוע באברהם, פרעה ואבימלך נוגעו ונידונו. יצחק רואה בשדותיו מאה שערים. יעקב ניצול מכל שונאיו - 'יתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים, אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו' (דברי הימים א' טז, כ).

וכל זה היה הקמת ברית האירוסין עם האבות, בברית אשר כרת ה' עמם בברית המילה, אך בכל אלו עדיין אין פריצת גדרי הטבע.

יציאת מצרים הנהגת שם הוי"ה - בחינת הכנסה לביתו

אבל ביציאת מצרים כבר נגלה בהנהגה יותר עליונה של ניסים גלויים היפך כל סדרי הטבע ושידוד המערכות, וכמו שאמר ה' למשה 'וארא אל אברהם וגו' בא-ל שד-י ושמי הוי"ה לא נודעתי להם' (שמות ו, א). כי הנהגת הניסים הגלויים נקראת הנהגת שם הוי"ה.

וכמו שכתב הרמב"ן כאן בפסוק 'א-ל שד-י' - 'וטעם להזכיר עתה זה השם, כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים, להציל ממות נפשם, ולחיותם ברעב, ולפדותם במלחמה מיד חרב, ככל הנסים הנעשים לאברהם ולאבות וכו' וכן כל היעודים שבתורה, אבל כולם נסים ובכולם תתנצח מערכת המזלות, אלא שאין בהם שנוי ממנהגו של עולם כנסים הנעשים על ידי משה רבינו בעשר המכות ובקריעת הים והמן והבאר וזולתם, שהם מופתים משנים הטבע בפירסום, והם שיעשו בשם המיוחד אשר הגיד לו, ולכן אמר עתה לאברהם אבינו כי הוא התקיף המנצח

שיגבר על מזלו ויוליד, ויהיה ברית בינו ובין זרעו לעולם, שיהיה חלק ה' עמו, וברצונו ינהיגם, לא יהיו תחת ממשלת כוכב ומזל'.

וזה בחינת הנהגת הברית בתקופת ה'אירוסין', והוא כחתן היושב בביתו ומשגר סבלונות ומתנות לבית הכלה, אבל עדיין אינו מביא את הכלה לביתו. והניסים הנסתרים הם מתנות פלאיות ששיגר ה' לאבות לתוככי ההנהגה הארצית הטבעית. אולם כאשר לקח אותם אליו ביציאת מצרים, החלה תקופת ה'נישואין'. ואז הביא אותם ה' למקומו והחל עמהם הנהגה שמיימית לגמרי, כחתן המביא את הכלה לביתו ומתחיל לזונה ולפרנסה, וזו היתה הנהגת הניסים הגלויים שהוא מצב שמיימי לגמרי.

ה'גרות' של מתן תורה - גמר גרות

ומצינו עוד, כי בני ישראל כבר נחשבו לעם מיוחד וקדוש לה', אף בטרם קבלו את התורה, וכבר היה מקום שיספחו עליהם גרים. עיין בחידושי רי"ז הלוי עה"ת (פר' שמות) שהוכיח כן מכמה מקומות בדברי חז"ל והראשונים. וכן כתב הרמב"ן (במדבר ט, יד) כי הגר המוזכר בפרשת בא - 'וכי יגור אתך גר ועשה פסח' (שמות יב, מח) - בפסח מצרים הכתוב מדבר, שכבר היו ביניהם גרים.

ויש לתמוה בזה הרבה, שכן בגמרא (כריתות ט.) מבואר כי כניסת ישראל לברית התורה, היתה בתורת 'גרות', ורבים מדיני הגרות - הטבילה והקרבת והרצאת דמים - נלמדים מפרשה זו. אם כן, כיצד יתכן מעמד של 'גר' קודם מתן תורה, וכיצד תחול על המתגייר תורת 'ישראל' - בשעה שעדיין לא 'נתגיירו' ישראל עצמם. אך לפי האמור יתבארו הדברים היטב, כי באותו הזמן היו ישראל נתונים בין ברית ראשונה לברית אחרונה, במעמד של ארוסין, והגם שהוא מעמד ביניים שעדיין אינו מושלם בתכלית, מכל מקום כבר נבדלו מגויי הארצות וכבר התחילה גרותם, ולכן כבר היה מקום להתגייר ולהסתפח בחלקם זה בנחלת ה', להכלל בברית הארוסין, הלא היא ברית האבות.

והדברים מפורשים בדברי הריטב"א, על סוגיית הגמרא בכתובות (יא.) הדנה בגר קטן כיצד מטבילים אותו שלא מדעתו - 'וא"ת ואמאי לא מייתי לה מן העומדים בסיני, שהיו שם כמה קטנים שנכנסו שם תחת כנפי השכינה והטבילום ומלום והזו עליהם, וי"ל דהתם משום דנתגיירו אבותיהם וניחא להו במאי דעבוד אבוהון, ותו דאילו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בבריתו, ואין זה אלא גמר גרות'.

והן הן הדברים, כי כניסת ישראל לברית עם ה' במצות מילה, דינה כתחילת גרות, בחינת ברית ארוסין, ולא באה ברית קבלת התורה אלא להשלים את אשר החל אז, ודינה כגמר גרות, בחינת ברית נשואין, והוא השלמת הקשר המתקיים בין ישראל לה', אך ורק על ידי שמירת ברית התורה ומצוותיה, כדבר שנאמר - 'את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמור חוקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו, וה' האמריך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דיבר לך ולשמור כל מצותיו' (דברים כו, יז-יח).

מאמר יג

אשר קידש ידיד מבטן

ברית המילה ידידות ודביקות

ברית מילה - קידש ידיד מבטן - ידידות שארנו

בגמרא - 'תנו רבנן המל אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, אבי הבן אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, העומדים אומרים כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים. והמברך אומר, אשר קידש ידיד מבטן, חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש, על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו [צורנו] צוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו. ברוך אתה ה' כורת הברית' (שבת קלז:).

נוסח ברכות אלו מלמדנו על תוכן ומהות ברית מילה, ולבאר זאת עלינו להקדים על תוכן ומהות מציאותו של עם ישראל.

ברית ידידות ואהבה בין הקב"ה לישראל

המרכז והקוטב עליו סובב ציר חיינו, הוא הקשר בין כנסת ישראל עם ה' אלוקיו, אשרינו מה טוב חלקינו. קשר זה בהרבה פנים הוא בא, ובכמה משלים ודמיונות נתכנה, כאלוקים ועמו, כמלך ועבדיו, כמלך ועמו.

והנה אם במבט הפשוט הקשר הזה הוא יחס של תביעה מצד האדון ומחויבות של ישראל לעבדו, הרי בתורה מבואר ובמיוחד האריכו בזה במדרשי חז"ל שהקשר והיחס הם בעלי אופי של ידידות ואהבה בין כנסת ישראל להקב"ה.

עד כדי כך שישראל נחשבים כקרובים אל ה', ונקראו בניו של מקום - 'בנים אתם לה' אלוקיכם' (דברים יד, א). ולמעלה מכל אלו מצוי הביטוי הנשגב ביותר, המשל של 'דוד ורעה'. אשר הוא דבר אשר לא יאמן שיהיה לבני אנוש התקשרות ודביקות עם השכינה במידה עזה כל כך, וסוד נשגב זה הוא עניינה של מגילת 'שיר השירים'.

כלומר אין יחס ה' לעם ישראל רק כמלך ואדון המצווים על עבדיהם ונתיניהם, אלא מעמדו של עם ישראל הוא להיות אהוביו של הקב"ה. ודבר זה חוזר ונשנה רבות בתורה בנביאים ובכתובים - 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים. כי

מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם הוציא ה' אתכם ביד חזקה ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים' (דברים ז, ז-ח). 'כי אהבך ה' אלוקיך' (שם כג, ו).
 ובדברי הנביאים - 'ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד' (ירמיה לא, ב). 'בכל צרתם לו צר, ומלאך פניו הושיעם, באהבתו ובחמלתו הוא גאלם, וינטלם וינשאם כל ימי עולם' (ישעיה סג, ט). 'כי נער ישראל ואוהבהו' (הושע יא, א). 'אהבתי אתכם אמר ה', ואמרתם במה אהבתנו, הלוא אח עשו ליעקב נאום ה', ואוהב את יעקב. ואת עשו שנאתי וגו'' (מלאכי א, ב). וכן רבים כהנה.

בתפילות שתיקנו חכמים חוזר יסוד זה שוב ושוב - 'אהבת עולם אהבתנו', 'הבוחר בעמו ישראל באהבה', 'אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת', 'אוהב עמו ישראל'. 'אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו, ורצית בנו'.

וכן אמר דוד - 'למען יחלצון ידידיך' (תהילים ס, שם קח), ותיקנוהו לאמרו בנוסח תפילת 'אלוקי נצור'. הרי עם ישראל נקראים ידידיו של השי"ת.

ומלבד עצם הידיעה המרוממת כי הקב"ה אוהב אותנו ואנו קרובים אליו במבט של חיבה. יש לכך משמעות מעשית בכך שהוא שומר עלינו הדואג לכל צרכינו באופן מיוחד בחביבות ובחמלה יתירה, כאב הנאמן ומסור לבנו ודואג לצרכיו בחן בחסד וברחמים. וככל שביטוי האהבה והידידות מתעצמים, הרי ישנה יותר השגחה ושמירה והשפעת טובה ורחמים לעם ישראל.

הקשר בין בורא העולם לבני אנוש חידה סתומה וסוד נשגב

ובאמת אנו עומדים בפליאה והשתוממות גם מעצם המושג ידידות ואהבה שמתקיימים בין האלוקים לבין עם ישראל, אשר אלמלא היה הדבר מפורש בתורה, לא יאומן כי יתכן דבר כזה. הא-ל הגדול, היה הווה ויהיה, האחד והמיוחד, הנעלם מכל רעיון שאין סוף למציאותו, סיבת כל הנמצאות ושורש כל ההוויות. הוא כרת ברית ידידות עם בני תמותה גלומי גוש ילודי אשה. היתכן כזאת, אולם זאת היא העובדה, שעם ישראל נבחר להיות עם שהקב"ה כורת עמו ברית ידידות.

ובעצם כל העולם כולו הנו חידה סתומה, מה פשרו, מהו תכליתו וייעודו. מה משמעותו ומה ערך לו. והנה האלוקים נתגלה בענן כבודו על הר סיני, והופיע מלהבות אש, וגילה לנו את הסוד הגדול שתכלית הבריאה הוא שיהיה לו חבר נאמנים, עם שנטל על עצמו תפקיד זה לשמוע בקולו ולכבד את שמו, ועמם עלה ברצונו לברית ברית ידידות ואהבה.

ואף שאין אנו מסוגלים להבין הכל, ולרדת לחקרם של עומק הדברים, יודעים אנו כי זאת היא העובדה, ואנו עומדים מול הידיעה המופלאה והנשגבה הזאת בהשתאות וברגש של רטט ויראת הכבוד.

ברית המילה - ידידות ואהבה

והנה יסוד יחס זה של קירבה וידידות החל מאז אברהם אבינו אשר נאמר בו - 'התהלך לפני והיה תמים'. ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד' (יז, א-ב). ונתבאר בחז"ל שאין זו רק ברית של מחוייבות אחד לשני כעניין היחס שבין העבד לאדונו, אלא היתה זו ברית אהבה וידידות. כמו שכתב רש"י שם על הפסוק 'ביני ובינך' - 'ברית של אהבה'.

וזה תוכן הברכה בברית מילה - 'אשר קדש ידך מבטן' - - על כן אל-חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת'. ומאז ואילך נקבעה ברית הידידות בין הקב"ה לזרעו של אברהם ועם ישראל כולו.

ועוצם הדביקות והידידות מתבטא ביותר בברית המילה משום שהוא חקוקה בבשרנו, כלומר שהברית והקשר מאוחד במציאותנו לבלי הפרד, וכן מדגישים בברכת המזון בברכת ההודאה 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו'. כלומר שיש בכך מתנה טובה וגילוי מיוחד של חביבות שנתן לנו את בריתו, ויתירה מכך שהיא חקוקה בבשרנו.

ומבואר במפרשים בריש פרשת וירא, שזה משמעות הפסוק 'וירא אליו ה'" שנכתב בלשון המשך 'אליו' כיון שזה היה תוצאה מברית המילה, שמשמעות היראות ה' אל אברהם לאחר הברית, היינו שבא אליו כדי לערוך את הברית, וכן פירש ה'ספורנו' - 'כי שם נמול אברהם אז וכל ביתו נמולו אתו, שם הופיע הא-ל יתברך שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית כענין אתם נצבים וכו' לעברך בברית וכענין ויכרות לפני ה' ויעמוד כל העם בברית וכו'.

והוסיף הספורנו 'ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה'. כלומר שמה שנהגו היום ב'כסא של אליהו' היינו שאליהו מגיע בתור נציגו של הקב"ה לכריתת הברית.

ולהלן יבואר עוד שהיראות ה' אל אברהם הוא ביטוי לדביקות והחביבות בין ה' לאברהם אבינו שנוצרה על ידי כריתת ברית המילה.

ובעת הברית מקיימים סעודת מצוה, וכבר נתבאר בפוסקים המקורות לזה, ונראה פשוט שאין הסעודה לרגל קיום המצוה, כי מצוות רבות אנו מקיימים ואין עושים סעודה עליהם. אלא הסעודה היא על עצם הברית, ברית הידידות שבין הקב"ה לעם ישראל.

ההודאה בברכת המזון על בריתך שחתמת בבשרנו

והנה מה נשגב ונורא הדבר הזה, עד כדי כך שחייבו חכמים להזכיר זאת בכל עת שאנו באים להודות על המזון, וכל שלא הזכיר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו (ברכות מט.), כי כאשר אנו באים להודות על המזון שה' נותן לנו, אין אנו יכולים להימנע מלהודות על כל יסוד מעלתנו שכרת ה' עמנו ברית וחתם אותה בבשרנו.

ואכן בעת המעמד הנשגב בו נכנס אדם מישראל בברית עם ה', בריתו של אאע"ה, כל מי שפועם בו רגש יהודי עליו להיות מלא בהתפעלות והתרגשות מדבר זה.

ונראה שזה הטעם למה דאיתא בפוסקים (שו"ע יורה דעה סימן רסה סעיף יב ברמ"א עפ"י הגמרא פסחים קיג:) שכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים. ונראה דהיינו משום שנראה שאין הדבר הזה מעורר אותו בהתפעלות, ואינו מבטא את האושר שראוי להיות לו על הברית שיש לישראל עם אביהם שבשמים. ודומה בעניינו למי שאינו חוגג את חג המצות שחייב כרת, כלומר שעצם הדבר שהוא מתעלם מהברית הנשגבה הזאת שיש בין הקב"ה לכנסת ישראל, הרי זה זלזול בקדושת ישראל וחילול כבוד ה'.

ברכת להכניסו וברכת אשר קדש ידיד - שני צדדי כריתת הברית

ותיקנו לברך בעת ברית המילה שלש ברכות, והנה הברכה הראשונה היא 'ברכת המצוות' על 'מעשה המילה'.

ואחר כך מברכים עוד שני ברכות על 'תוכן הברית', תחילה 'להכניסו בבריתו של אברהם אבינו', כלומר על החלק שבא מצדינו להכניס את הבן להיות בברית עם ה' בכל ענייניו, ולכן הציבור מברכים אותו כנגד ברכתו, 'כשם שנכנס לברית כן ייכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים'.

ואחר כך ברכה נוספת על מה שה' נותן לנו מצדו בברית הזאת, והיינו את ידידותו ואהבתו והשגחתו המיוחדת 'אשר קדש ידיד מבטן וחק בשארו שם וכו', וחותרים 'כורת הברית'. וברכה זו היא על חלקו של הקב"ה בברית הזאת. וכפי שכתוב 'וארבה אותך במאד מאד' 'והפריתי אותך במאד מאד'.

ביאור ברכת אשר קדש ידיד

ומדגישים בנוסח הברכה את הידידות והחביבות - 'אשר קידש ידיד מבטן', ונחלקו המפרשים אם ידיד מוסב על אברהם או על יצחק, ובפשוטו נראה דקאי על אברהם, והברכה באה לתת שבח על כריתת הברית בין ה' לישראל, ומקדימים את הרקע לנתינת מצוה זו, שהיא משום שבחר ה' באברהם. וכמו שנתבאר לעיל לא נתנה תורה טעם לבחירת ה' באברהם, אלא משום שראה אותו מתאים לתפקיד נשגב זה. והיינו 'אשר קידש ידיד מבטן', ועיין בתוס' (מנחות נג: ד"ה בן) שלמדוהו בגזירה שווה מן האמור בירמיה 'בטרם אצרך בבטן ידעתיו' (ירמיה א, ה). כלומר שעצם אישיותו נמצאה מתאימה לבחירת ה' בו לכרות עמו ברית.

וכן מדגישים שהברית חקוקה וחתומה בבשרנו - 'וחוק בשארו שם' שהברית חקוקה ב'שאר' דהיינו בבשר הגוף, שהדבר מורה על עוצם תוקף הברית שחקק ה' עם אאע"ה.

'וצאצאיו חתם באות ברית קודש', שחקיקה זו נעשה לאות וחותרם החתום בגופינו. [וראה מה שנתבאר לעיל במאמר יב 'שני דינים בברית מילה' בטעם שדווקא לגבי צאצאיו נאמר 'חתם באות ברית קודש'].

ומוסיפים שבח ובקשה - 'על כן בשכר זאת א-ל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארינו משחת, למען בריתו אשר שם בבשרנו'. מכיון שעל ידי ברית זו הוא נעשה לנו 'א-ל חי חלקנו

צורנו', וכמו שכתוב בפרשה 'לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו' (יז, ז). ועל כן בשכר זאת אנו מבקשים שיציל את קרוביו וידידיו משחת.

וברש"י פירש 'משחת - מגיהנם, דכתיב - גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו' (זכריה ט, יא). אולם בפשוטו עולה פסוק זה בזכריה גם על כללות ההשגחה וההצלה שה' שומר ומשגיח על ישראל, ומציל אותם מן הגלויות ומגזירות רעות. וכן חז"ל דרשו מפסוק זה שבזכות ברית מילה נגאלו ישראל ממצרים (מכילתא בא אות ה).

וכן נרמז דבר זה בכתוב 'ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי' (יחזקאל טז, ו) שדרשוהו חז"ל על דם מילה (כריתות ט. שמו"ר יז, ג), ואמר להם הנביא 'בדמיך חיי' שעל ידי הדמים ינתן להם חיים.

ונראה שגם זה נכלל בהבטחה של 'והפריתי אותך במאד מאד', כלומר הצלחה והשגחה למעלה מדרך הטבע. וכל זה מציינים בברכה שהוא תוכן הברית שהקב"ה נותן לנו קשר ידידות אמיץ ואיתן שעבורו הוא משגיח ומגן עלינו.



מאמר יד

בגדר קנין האבות בארץ ישראל

הבטחת הארץ לאבות 'לך ולזרעך'

בנתינת הארץ אמר הקב"ה לאברהם אבינו - 'כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם' (יג, טו). 'ונתתי לך ולזרעך את ארץ מגורך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם' (יז, ח).

וצריך ביאור הלשון הכפולה בהבטחה שאמר 'לך אתננה ולזרעך', [וכן ביצחק וביעקב נאמר 'לך ולזרעך' (כו, ג, כח, יג)].

ועיין ברמב"ן שכתב - 'וטעם לך ולזרעך, שתחזיק במתנה מעכשיו להנחילה לזרעך, כמו שאמרו רבותינו - ירושה היא להם מאבותיהם'.

ויש לתמוה שאם אכן כבר ניתנה לאבות ומוחזקים בה מעכשיו להנחילה לזרעם, אם כן לשם מה הוסיף ואמר להם 'ולזרעך', שמאחר שניתנה להם הרי ממילא זרעם יורשים אותה.

ולכאורה מבואר בלשון הכתוב שהקב"ה מבטיח לאבות לתת להם את הארץ בשתי נתינות, נתינה אחת לאבות עצמם - 'לך', ומלבד זאת נתינה נוספת - 'לזרעך'.

והנראה בזה שהאבות עדיין לא היתה בהם נתינה גמורה שהארץ תהא קנויה להם בגדרי ההלכה, עד כדי כך שממילא יחול עליה דין ירושה שיירשו אותם זרעם. אלא נתינה זאת - 'לך' - שניתנה לאבות, היתה בעיקרה הבטחה וקביעות אלוקית שארץ זו מיועדת לעם ישראל בעתיד, אמנם כבר חלה התחלת נתינה ואחיזה מסויימת לאבות עצמם בארץ, ומאותה שעה כבר החלה זיקתו של עם ישראל לארץ.

ו. ועיין להלן פרשת חיי שרה בחלק המאמרים מאמר ז, שביארנו שאחיזה זו שהיתה לאבות בארץ, היה בה תוספת חיוזק אצל כל אחד משלושת האבות. וכן כתב הרמב"ן בפרשת תולדות (כו, ב) - 'ורצה הקב"ה להישבע לכל אחד מן האבות, להודיע שראוי כל אחד לכרות עמו ברית, ושתהיה זכות כל אחד עומדת לפניו עם זרעם, כי אף על פי שהראשונה תספיק, תוספת זכות וכבוד הוא להם'.

והנה עצם הדבר שהיה מקום להוסיף חיוזק אצל כל אחד מהאבות, נובע משום שעדיין לא חלה אצלם נתינה וקנין גמור על הארץ, כי אחר שהיא שלהם לא שייך תוספת בזה. ורק משום שבעיקרו הוא הבטחה ושבועה שייך לחזק ולהעצים תוקף הדבר.

נתינה גמורה התקיימה ביוצאי מצרים

אמנם מכיון שעדיין לא ניתנה הארץ לאבות בנתינה גמורה אשר מכוחה יירשו אותה זרעם, על כן נתוספה ההבטחה 'לזרעך', כלומר שבבוא העת תינתן הארץ בנתינה גמורה לזרעם אשר יבואו בה והם ינחלו לאחוזת עולם.

ודבר זה התקיים ביוצאי מצרים, כמו שאמר הקב"ה למשה רבינו לקראת היציאה ממצרים - 'והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' (שמות ו, ח). כלומר שליוצאי מצרים כבר ניתנה הארץ בנתינה גמורה, שמכוחה יירשו וינחילו אותה לזרעם אחריהם עד סוף כל הדורות, כלשון הכתוב 'ונתתי אותה לכם מורשה'.

[וכמו שמצינו לשון זה ביחס לנתינת התורה לישראל - 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב' (דברים לג, ד). וברמב"ן שם - 'תורה צוה לנו משה, והיא תהיה מורשה לקהילת יעקב, כי לדורות עולם כל בני יעקב יירשוה וישמרו אותה, כי לא תשכח מפי זרעו'].

בדברי חז"ל 'ירושה היא להם מאבותיהם'

והנה אף שאצל האבות עדיין לא היתה נתינה גמורה להוריש מכוחה לזרעם בגדרי הלכות ירושה, בכל זאת מכיון שעם ישראל זכה בארץ מכח הבטחה זו וגם היה לאבות אחיזה מסויימת בארץ, על כן מצינו בחז"ל שנחשב שהארץ 'ירושה היא לנו מאבותינו', כלומר בחינה מסויימת של ירושה.

והנה בכמה מקומות נזכר בחז"ל 'ירושה היא להם מאבותיהם', אולם יש לעיין בכל אחד מהם ולהבחין בכוונת הדברים, כי יש מקומות שהכוונה שהוא רק 'בחינת ירושה' מהאבות אברהם יצחק ויעקב, כאמור. אולם יש מקומות שהכוונה ירושה גמורה בגדרי ההלכה, ובמקומות אלו בהכרח היינו מאבותינו יוצאי מצרים.

כדי שתהא נוחה ליכבש

ועיין בגמרא (בבא בתרא ק). על הפסוק שנאמר לאברהם - 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', דנקטינן כרבנן - 'משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו'. וברשב"ם שם פירש - 'דהוה להו כיורשין ולא כגזלנין, ולא יהיה רשות לשטן לקטרג ולא פתחון פה למידת הדין'. ובריטב"א שם פירש - 'ובמדרש אמרו שתהא נוחה לכבוש לבניו, כלומר שלא יפסידוהו זרעו בעונותיהם ושלא יוכל שטן לקטרג וכו' דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט'.

הרי מבואר בזה שהקנין שהיה לאבות בארץ, היה בבחינת 'מעשי אבות סימן לבנים', ולא קנין בגדרי הלכות קניינים ובעלות.

וכן משמע להדיא מלשון הכתוב בתחילת פרשת וארא - 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה' (שמות ו, ד). הרי מפורש שעדיין לא קיים

לאבות את הבטחתו לתת להם את ארץ כנען (עיי' רש"י שם), ואכן משום כך קרא לה הכתוב - 'ארץ מגוריהם אשר גרו בה', ואילו כבר זכו בה אין מתאים לשון זה, אלא היה צריך לכתוב 'ארצם'.

בגמרא מבואר שליוצאי מצרים נתחלקה הארץ

והנה הבסיס האיתן לדברינו, הוא בסוגיית הגמרא בדיני חלוקת הנחלות בבבא בתרא (ק"ז:). דאיתא התם דהא דכתיב 'לשמות מטות אבותם ינחלו' (במדבר כו, נה), היינו שהארץ ניתנת ליוצאי מצרים. והקשו שם - 'מאי משמע דהא 'לשמות מטות אבותם' ביוצאי מצרים כתיב, דלמא לשבטים קאמר לה'. ופירש הרשב"ם - 'ממאי - דהא אבותם על יוצאי מצרים קאמר דילפינן מיניה ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, דלמא לשבטים קאמר י"ב בני יעקב להם נתחלקה הארץ, ולא ליוצאי מצרים קאמר'.

והנה הנידון בסוגיא התם אין זה רק ביחס ל'בחינת ירושה' מכח ההבטחה שניתנה לאבות, אלא לגבי קביעות הירושה וסדרי החלוקה בגדרי ההלכה למעשה, כלומר שאילו ניתנה הארץ לאבות בקנין גמור שמכוחה ירשו אותה זרעם אחריהם, אזי היה צריך לחלק אותה לפי י"ב השבטים, ואז כמובן תוצאות החלוקה היו שונים לגמרי.

ותירצו בגמרא - 'דכתיב - ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' ---' וליוצאי מצרים קאמר להו' (שם). כלומר שירושת הארץ ניתנה בנתינה גמורה רק ליוצאי מצרים ולא לשבטים, ולכן חלוקת הנחלות לבאי הארץ היא רק מכח ירושתם מיוצאי מצרים.

הרי מפורש שירושת הארץ לא חלה בנתינה גמורה בימי האבות והשבטים, אלא רק ביוצאי מצרים, ונלמד מן הפסוק האמור דכתיב 'ונתתי אותם לכם מורשה'.

ואכן מה שאמרו בגמרא בהמשך הסוגיא שם (כבא בתרא ק"ט). ש'ארץ ישראל מוחזקת' ביחס להלכות ירושה, שאין נחשב כ'ראוי' לגבי חלק בכורה. הכוונה שם שמוחזקת לאבותיהם 'יוצאי מצרים', וכן כל השקלא וטריא בסוגיא שם הוא לגבי יוצאי מצרים. [אבל אין הכוונה שהיתה מוחזקת מזמן האבות, כמו שביארנו]. (ועיי' קוב"ש ב"ב אות שנה, דפירש כן בפשיטות בדעת הרשב"ם, ועיי"ש מה שדן בזה).

מהלך הסוגיא בדין האשרות של הכנענים

והנה בגמרא בעבודה זרה איתא - 'דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש, מכדי ירושה היא להם מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואי משום הנך דמעיקרא, בביטולא בעלמא סגי להו וכו' (נ"ג:).

כלומר שהוקשה לגמרא מכיון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אם כן כיצד חל שם איסור על האשרות המחוברות לארץ, שהרי הארץ היא בבעלותם של ישראל כיון שירושה היא להם

ז. והנה לשון הגמרא שם הוא 'ירושה היא לכם מאבותיכם', הכוונה שיוצאי מצרים זוכים בארץ ב'בחינת ירושה' מכח ההבטחה שניתנה לאבות. והבן.

מאבותיהם, ואין הכנענים יכולים לאסור אותם. [ובהמשך דנו בגמרא אם חייבים לשרפם משום אלו האשרות שנאסרו לפני שזכו בה ישראל, עיי"ש].

והנה הרי סוגיא זו איירי בגדרי ההלכה של ירושה, שיחול בה שם בעלות של ישראל, עד שלא יוכלו הכנענים לאסור אותה לפי שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ולפי מה שביארנו לעיל הרי בהכרח הכוונה כאן שהיא ירושה להם מאבותיהם יוצאי מצרים, שהרי רק אז חל דין ירושה ונתינה גמורה על הארץ. ועל אותם אשרות שנעבדו בארבעים שנה שבין יציאת מצרים לכניסתם לארץ, אמר 'ירושה היא להם מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו'. [ומה שדנה הגמרא בהמשך באילנות שנעבדו לפני כן, היינו שנעבדו לפני יציאת מצרים].

אולם עיין ברש"י שפירש - 'ומכדי הארץ וכל המחובר לה, ירושה לישראל היא מאבותיהם, שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה, וגוים שבאו אחרי כן לא יכלו לאסורן בהשתחואה'.

והנה זה תמוה, שהרי הוכחנו מסוגיית הגמרא בבבא בתרא בחלוקת הארץ, שלא ניתנה הארץ בנתינה גמורה בגדרי ההלכה אלא ליוצאי מצרים, ואילו הנתינה לאברהם לא היה בה תוקף בגדרי ההלכה, ואם כן לא שייך בזה לומר 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'.

ובר מן דין יש לתמוה על פירוש רש"י, שעל מה שאמרו 'ואי משום הנך דמעיקרא' - פירש 'משום אשריות דמעיקרא שהיו קודם שניתנו לאברהם, ולא ידעינן הי ניהו'.

ותמהו האחרונים דהא רובא דרובא של האילנות לא קיימי יותר מארבע מאות שנה, ואטו מחמת הני מיעוטא דמיעוטא אילנות שנותרו מלפני אברהם אבינו, יש לאסור את כל האילנות. ועוד שבוודאי אילן שלמעלה מארבע מאות שנה ניכר היטב, ואין לאסור אילנות אחרים עבורם. (עיין 'חידושים וביאורים' להגר"ח גריינמן מסכת ע"ז סימן ז). ולפי דברינו אתי שפיר, דמה שאמרו משום הנך דמעיקרא היינו האילנות שנטעו קודם יציאת מצרים, שזה רק לפני ארבעים שנה קודם, אשר אילנות כאלו וודאי שכיחי טובא.

ועיין ברבינו חננאל שם שפירש - 'ואי משום אלהותיהן שהיו להן קודם שיתן להם הקב"ה ירושה'. ומשמע שפירש כדברינו, שכוונת הגמרא 'ואי משום הנך דמעיקרא' היינו לפני שנתן הקב"ה את הארץ לירושה לישראל, דהיינו יוצאי מצרים, כי לגבי האבות אין מתאים לשון 'ירושה'.

אחר שנתנה לשום ירושה חזר ונתנה לשום מתנה

והנה איתא בירושלמי - 'רבי יוחנן מתיב 'והבאתי אתכם אל ארץ אבותיכם ונתתי אותה לכם מורשה', אם מתנה למה ירושה, ואם ירושה למה מתנה. אלא מאחר שנתנה להן לשום מתנה, חזר ונתנה להן לשום ירושה' (בבא בתרא פ"ח ה"ב).

ודברי הירושלמי צריכים ביאור רב, מה הכוונה - 'מאחר שנתנה להן לשום מתנה, חזר ונתנה להן לשום ירושה'.

אולם לפי דברינו יש לפרשו שפיר, דהיינו כמו שביארנו לעיל שחלות הנתינה בפועל היתה רק ליוצאי מצרים, שלהם ניתנה הארץ במתנה גמורה, אלא שאחר שניתנה להם במתנה, ניתנה להם גם בגדר של 'ירושה', כלומר 'כאילו' ירשו אותה מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב. והיינו כיוון שהמתנה להם היתה מבוססת על השבועה שנשבע ה' לאבות לתת להם ולזרעם את הארץ, וגם היתה לאבות התחלת קנין ואחיזה בה. כאמור. [ועיין בזה בספר 'צפנת פענח' תרומות פ"א ה"א].

עד שלא נכנסו למפרע ירשו

אמנם בירושלמי מסכת חלה איתא - 'תמן עד שלא נכנסו לה למפרע ירשו, דא"ר הונא בשם רבי שמואל בר נחמן לזרעך אתן אין כתיב כאן, אלא לזרעך נתתי כבר נתתי' (פרק ב הלכה א). והנה כאן בוודאי הכוונה מזמן האבות שהרי הוכיחו מן הכתוב בברית בין הבתרים 'לזרעך נתתי' (טו, יח).

ולפי מה שביארנו הרי גדר נתינה גמורה הקובעת לגבי גדרי ההלכה היתה רק ליוצאי מצרים, ואם כן דברי הירושלמי דאיירי לגבי הלכות 'חלת הארץ', צריכים ביאור. ונראה שמה שאמרו בירושלמי 'למפרע', אין הכוונה שירשו למפרע ממש, שהרי אם כן גם לעניין חלוקת הארץ היו צריכים לחזור לחלוקה לפי י"ב שבטים. אלא הכוונה שמעת הנתינה ואילך, נידון הדבר 'כאילו' הוא בידם מדין ירושה קדומה מן האבות, אולם אין הכוונה שבאמת זכו בה כבר האבות משה שהובטח להם מאת ה', בקנין גמור אשר מכח זה יירשוה זרעם אחריהם.

ומינייה וביה מוכח כן, כי אם כבר זכו בה האבות בפועל, למה היה צריך להתגלות דבר זה 'למפרע' בעת הכיבוש. שהרי לא שייך גדר 'איגלאי מילתא למפרע' אלא בדבר שנודע לאחר מכן, או מותנה באיזה דבר שיהיה לאחר מכן, אבל כאן הרי כבר בעת הנתינה לאבות היה גלוי וידוע שהיא ניתנת להם ולא היה כל ספק בדבר.

ובהכרח שגדר 'למפרע' כאן אינו בגדר 'איגלאי מילתא למפרע', שיש להם זכות בה מאז ומקדם, אלא הנתינה חלה בפועל רק אצל יוצאי מצרים, ומה שאמרו 'למפרע', היינו ש'מכאן ולהבא' נחשב שזכו בה 'למפרע'.

גדר 'מכאן ולהבא למפרע'

ואף שלכאורה הדברים מחודשים, לחלק בסכינא חריפא שרק לגבי מה שמכאן ולהבא אנו דנים אותו כלמפרע, ואילו ביחס לזמן שעבר עצמו אינו נידון כלמפרע. אכן מצינו כן במפרשים לגבי כמה הלכות בתורה שגדרם הוא 'מכאן ולהבא למפרע'. ואינו למפרע ממש, כלומר שרק לגבי מה שנוגע מכאן ולהבא נחשב כאילו הדבר חל למפרע. אולם במה שנוגע לדברים שהיו לפני כן, לא חל הדבר למפרע.

וכגון מה שכתב הגר"ש שקופ ב'שערי יושר' שער ב פרק ט, ושער ז פרק יח, (ועיין בזה בחידושי הגר"י"ז סוף הלכות נזירות) דמה שחכם עוקר את הגדר למפרע הוי 'מכאן ולהבא למפרע' כלומר

שמכאן ולהבא נחשב שהנדר בטל למפרע, אבל כשאנו דנים מה היה עד השתא, בוודאי היה נדר. [ועיין חידושי ר' שמעון שקופ בבא קמא סימן כא, ובספר 'קובץ שעורים' (מסכת פסחים אות קעג) שהוכיחו כן מהרא"ש (פרק הנודר מן המבושל סימן ג) בשם ירושלמי, שנדרים נקרא דבר שיש לו מתירין, כיון שעיקר העיקור מכאן ולהבא, ואע"ג שעוקרו מעיקרא, מ"מ היה אסור עד היום, כלומר דאינו כמו נדר טעות שלא חל מעולם, אלא בשעתו היה אסור, והעקירה למפרע היא רק לגבי מכאן ולהבא].

מכאן ולהבא למפרע במיאון

וכן כתב בחידושי רבינו חיים הלוי בהלכות אישות (פ"ב ה"ט) לגבי הממאנת שהיא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה משום שלמפרע אין כאן אישות, ומ"מ אין מעשי ידיה חוזרין אליה, כלומר דאף שדין המיאון הוא הפקעה על עיקר הקידושין למפרע, בכל זאת לא מהניא הפקעת המיאון לענין שנימא דגם בשעתה קודם המיאון לא היו הקידושין חלין וקיימין בה אז, כי אם רק דלאחר המיאון דייננן לה מכאן ולהבא כאילו לא נתקדשה מעולם, ועל כן לעניין איסור קרובים, שפיר אמרינן דכיון דהשתא ע"י המיאון הופקעו הקידושין למפרע, על כן שפיר היא מותרת בקרוביו והוא מותר בקרובותיה. מה שאין כן לענין זכותו במציאתה ומעשי ידיה והפרת נדריה שקודם המיאון, בזה אמרינן דמאחר דהנישואין בשעתן היו חלים וקיימים אז, על כן שפיר זכה בהן בשעתן ולא מהניא על זה כלל הפקעת המיאון.

ובספר מנחת חינוך (מצוה ד אות ז) כתב כעין יסוד זה לגבי דעת הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פ"ג ה"ו) שאם לאחר שקידשו את החודש באו עדים לאחר כמה ימים ואפילו בסוף החודש, חוזרים ומקדשין ומונים מיום שלשים. וכתב דהוא תמוה מאוד שאם באו עדים אחר יום הכיפורים מקדשין למפרע, ונמצא שלא עשו ראש השנה ויום הכיפורים כלל, ואין לך קלקול גדול מזה. אלא כיון שהתורה מסרה המועדים לבית דין, אין לנו מועדים אלא אלו, כי כן גזר הכתוב. ואם כן אף שמקדשין למפרע אין כאן קלקול כלל, דמכאן ולהבא צריכים לחשוב כמו שקידשו בית דין את יום שלשים, אבל עד כה שקידשו בית דין יום שלשים ואחד הוי החשבון יום שלשים ואחד.

לך ולזרעך – מכאן ולהבא למפרע

ומעתה יש לומר שזה כוונת הירושלמי הנ"ל במה שאמרו 'אחר שנתנה להם לשום מתנה חזר ונתנה להם לשום ירושה', כלומר דרק אחר שכבר ניתנה להם במתנה, אזי לגבי מכאן ולהבא יש להחשיב שהיא ירושה למפרע.

ח. ונראה דאבוהון דכולהו הוא דין 'עד זומם', דסבירא ליה לרבא שרק מכאן ולהבא הוא נפסל (בבא קמא ע"ב), והנה התם הרי וודאי סיבת הפסול הוא למפרע, דהיינו בעת הגדת עדות השקר, ובכל זאת אינו נפסל אלא מכאן ולהבא מעת ההזמה.

ואולי זה עומק כוונת הכתוב בהבטחת ה' לאברהם 'לך ולזרעך', דלכאורה צריך ביאור, אם 'לך' למה 'לזרעך', ואם 'לזרעך' למה 'לך'. וזה מקביל לקושיית הירושלמי הנ"ל 'אם מתנה למה ירושה, ואם ירושה למה מתנה'. אכן אפשר שהוא כתירוץ הירושלמי, שאחר שזכו בה משום מתנה, חזר וניתנה להם משום ירושה, וזה הביאור גם כאן שאחר שיזכו בה זרעך ייחשב למפרע שהוא כבר 'לך', והיינו בגדר הנ"ל דכלפי מכאן ולהבא מיחשב חשיב כאילו ירשו אותה מהאבות.

יוצאי מצרים זכו בקנין הגוף ולא בקנין פירות

ויש לדעת עוד, דאף מה שזכו בה יוצאי מצרים קודם שנכנסו לארץ, לא היה להם בה אלא קנין הגוף, אבל 'קנין פירות', לא זכו בה אלא באי הארץ, כמבואר בנימוקי יוסף שם (גג: בדפי הר"ף, עיי"ש).

וכן מפורש בגמרא במסכת ראש השנה דאקשינן - 'עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו, אם תאמר דעייל ביד נכרי, קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי' (יג:). ובתוס' שם כתבו - 'אף על גב דירושה היא להם מאבותיהם וכו', מ"מ יש לו במה שזרע'.

ומטעם זה הוצרך בירושלמי חלה שהבאנו לעיל לדרוש מן הכתוב 'לזרעך נתתי' שזכו בארץ למפרע, ולא סגי בזה שניתנה ליוצאי מצרים בנתינה גמורה, למישווי ליה שם 'חלת הארץ', דהרי ליוצאי מצרים ניתנה רק בקנין הגוף, אבל קנין פירות לא היה להם, ואם כן אין זו חלת הארץ, ולכן תירץ הירושלמי שאחרי ביאתן לארץ נחשב כאילו למפרע היתה הארץ שלהם, ולכן הוי חלת הארץ.

שלשה שלבים בקנין הארץ

ונמצא שהיו שלשה שלבים בקנין ארץ ישראל, שהאבות זכו בה רק בדרך 'מעשי אבות סימן לבנים' [ונחשב כירושה מהם רק בדרך 'מכאן ולהבא למפרע'], ויוצאי מצרים זכו בה בפועל, אולם רק 'קנין הגוף' בלא קנין פירות, ורק באי הארץ נשלם בעלותם על הארץ וזכו בה גם בקנין פירות.

והנה קנין האבות כבר יצר חלות קדושה על הארץ, כמו שכתב בספר 'כפתור ופרח' (פרק י) - 'עקב אבינו ויוסף הצדיק ואדוננו משה ע"ה כלם היו משתוקקים ליקבר בארץ ישראל בהיותם בחוצה לארץ ואף על פי שעדיין לא נכבשה וכו', הרי שקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים לא משעת הכיבוש לחוד וכו', וכתב באבן עזרא (כג, יט)

ט. והנה יש לדון כיצד נטלו המרגלים מפרי הארץ, כדכתיב - 'והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ' (במדבר יג, ט). כיון שהיה עדיין לפני הכיבוש, ואם כן קנין פירות הוא של העכו"ם, והא גזל עכו"ם אסור, ועיין ב'תורת משה' - חתם סופר בפרשת שלח מה שנדחק בזה. ויתכן שמה שנאמר 'ולקחתם מפרי הארץ' היינו שיקנו בכסף (וכן כתב מהר"י אסאד - 'דברי מהר"א' פרשת שלח), ועיין בזה עוד ב'צפנת פענח' פרשת שלח.

י. ובמדרש איתא - 'דברים הרבה ברא הקב"ה בעולם ובירר לו אחד מהם וכו', ברא ארצות ובירר לו אחד מהם ארץ ישראל, שנאמר (דברים יא) תמיד עיני ה' אלוךך בה, וכן הקב"ה קורא אותה ארצו, שנאמר ואת ארצי חלקו' (במדבר ג, ח).

‘וזכרון פרשת מערת המכפלה שקנה אברהם ע”ה להודיע מעלת ארץ ישראל על כל הארצות לחיים ולמתים’. וגבי ‘ויקן את חלקת השדה’ כתב (לג, יט), ‘והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לארץ ישראל, ומי שיש לו חלק בה חשוב הוא כחלק העולם הבא וכו’. האמנם חיוב מתנותיה הוא משעת כיבוש לבד, וכו’. אבל למצות שאינם תלויות בארץ גופה כתנובת השדה יש לה קדושה מאז’.

ועיין בשו”ת חתם סופר (חלק יו”ד סימן רלד) שלעניין דין כפייה שהכל מעלין לירושלים לא תליא במצוות - ‘רק בקדושה עליונה שירושלים הוא שער השמים מימות עולם אפילו כשהיה היבوسی יושב ירושלים והכנעני והפריזי אז בארץ, ולא זזה ולא תזוז שכינה מכותל מערבי אפילו בחורבנה’.

ובספר יראים (השלם אות תיג) איתא - ‘אף על פי שבימי אברהם לא נתקדשה ארץ ישראל עדיין, מכל מקום חפצי הבורא היו בה, שהרי הסולם בה היה קבועה כדכתיב ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה’.

וכמו כן הבאנו בביאורי הפסוקים בפרשת וירא (יח, טז) מה שכתב רבינו בחיי (יט, כט) שמשפטה של סדום היה חמור כל כך ‘למעלת הארץ הקדושה שאינה סובלת עוברי עבירה, והיתה מקיאה אנשי התועבות ההם, ועל כן הקדימה עתה וקאה הגוי הזה משם’. הרי שקדושה זו שהארץ מקיאה עוברי עבירה, כבר היתה בימי האבות [עיין מה שביארנו שם שמאז שניתנה הארץ לאברהם אבינו בברית מילה, ושרתה השכינה בה, אין הארץ סובלת את החוטאים].

ובשלב השני של קנין הארץ דהיינו כשניתנה ליוצאי מצרים, נקנית הארץ לישראל בקנין גמור כלפי כל ההלכות הנובעות מדיני בעלות וקנין, וכגון לגבי האי דינא ד’אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכן לגבי דיני ‘ירושה ונחלה’, ומני אז כבר נחשבת הארץ ‘מוחזקת’ ביחס לחלק בכורה ואינו נחשב ‘ראוי’, כמבואר בגמרא כנ”ל.

והשלב השלישי הוא הקנין השלם שזכו בה באי הארץ, שזה כבר קבע את דין קדושת הארץ לגבי כל המצוות התלויות בה, תרומות ומעשרות וחלה, חדש וביכורים, לקט שכחה ופאה, ערלה וכלאיים. אלא שיש מהם שנתחייבו בהם מיד בביאתם, ויש שנתחייבו בהם רק לאחר כיבוש וחילוק. [עיין בזה באורך בחזון איש ערלה סימן א ס”ק יא-יב].

והנה נחלקו תנאים ואמוראים אם קדושת הארץ בטלה בעת הגלות (חולין ז. וש”נ, רמב”ם הלכות תרומות פ”א ה”ה). אמנם פשוט שזה דווקא לגבי הקדושה שחלה בעת כניסתם לארץ הנוגע

ועוד איתא - ‘חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב”ה, אתה מוצא כשברא העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בארץ ישראל, מניין שכן משה אמר בהנחל עליון גוים וגו’ יצב גבולות עמים למספר בני ישראל (דברים לב), ובחר לחלקו ישראל, שנאמר כי חלק ה’ עמו יעקב חבל נחלתו (שם), אמר הקב”ה יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי’ (תנחומא ראה - פיסקא ח).

והנה אף שכבר בעת הבריאה נבחרה ארץ ישראל להיות נחלת ה’ וארצו, ומאז כבר היתה מיועדת לעם ישראל, אולם הקדושה בפועל חלה בה רק מעת שניתנה לאבות הקדושים.

לעניין המצוות התלויות בארץ, אולם הקדושה שחלה בה על ידי הנתינה לאבות, בוודאי היא נצחית ולא תפקע לעולם.

ירושה להם מאבותיהם – מתפרש בשני אופנים

והנה המפרשים האריכו בגדרי הקנין בארץ ישראל ונתקשו בזה טובא, עיין בספר 'פרשת דרכים' דרוש ט' שהרחיב בזה.

אמנם הרבה מהתמיהות שהתעוררו אצל המפרשים נובע מעירוב פרשיות שנקטו שבכל המקומות שאיתא בחז"ל 'ירושה היא להם מאבותיהם' היינו אברהם יצחק ויעקב.

אכן לפי דברינו, מבוארים כל הסוגיות כמין חומר, שאמנם יש מקומות שהכוונה במה שאמרו 'ירושה היא להם מאבותיהם', היינו האבות אברהם יצחק ויעקב, ושם הכוונה 'בחינת ירושה', מכח ההבטחה והאחיזה שהיה לאבות בארץ, שאף שלא זכו בה האבות באופן של 'גדרי הלכה' של בעלות, אמנם מכוחם ומזכותם יש לישראל 'בחינת ירושה' בארץ.

אולם כשאמרו 'ירושה היא להם מאבותיהם' במקומות שהנידון הוא לגבי קנין בפועל בגדרי ההלכה, וכגון בסוגיא דאשרות בע"ז, או לגבי ירושה ונחלה, אזי הכוונה היא לאבותיהם 'יוצאי מצרים'. שבאותם ארבעים שנה לא היה בעלות לכנענים על הארץ, כיון שכבר זכו בה יוצאי מצרים, ולגבי באי הארץ היא 'ירושה להם מאבותיהם' - 'יוצאי מצרים', כיון שהיתה כבר שלהם בנתינה גמורה. ואף מה שכתבו הראשונים שהיה לישראל בארץ קנין הגוף בלי קנין פירות, זה דווקא מיוצאי מצרים ואילך. והכל מיושב שפיר.



פרשת וירא

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת וירא

ביאורים על סדר הפסוקים

יה, א וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל כחום היום.

והנה לא נתפרש לאיזה מטרה וצורך נראה אליו, שהרי לא דיבר אליו ה' שום נבואה. ועיין ברש"י שכתב שהמטרה היתה - 'לבקר את החולה', דהיינו שבא הקב"ה אחרי מילתו לשאול בשלומו.

והרמב"ן פירש, שגילוי השכינה אליו היה לתת מעלה וכבוד לאברהם, לרגל מילתו.

וכתב שבדומה לזה מצינו במשכן שנראה כבוד ה' אל כל העם (ויקרא ט, כג), כי מפני השתדלותם במצות המשכן זכו לראיית השכינה. ואין גלוי השכינה כאן וכאן לצוות להם מצוה או לדיבור, אלא גמול המצוה הנעשית כבר.

ונראה עוד, שאין זה רק שכר וגמול על מצוות המילה, אלא תוצאה שבאה לרגל הברית, כי הרי מטרת ותכלית הברית היינו שיהיה אברהם אבינו מקושר אל ה' במדריגות של דביקות וידידות, ולפיכך מיד אחרי הברית בא הקב"ה אליו כביטוי לידידות ואהבה.

[וכמו כן מצינו בסוף פרשת משפטים, שאחר שקיבלו ישראל עליהם בברית והזאת דמים לקיים את החוקים והמשפטים, נאמר על זקני בני ישראל 'ויראו את אלוקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר' (שמות כד, י)].

ויתכן שלא היתה זו רק היראות באופן חד פעמי שנגלה אליו בגילוי נשגב זה, אלא נוצר עתה מציאות חדשה במדרגתו של אברהם וקירבתו אל השכינה, מצב תמידי של היראות ה' אל אברהם, וכמו שנתבאר לעיל בפסוק 'ויעל אלוקים מעל אברהם' (יז, כב) שדרשו חז"ל שהצדיקים הם מרכבתו של מקום (רש"י שם). וביארנו דהיינו שהשכינה שורה עליהם, ועל ידם נמצאת השכינה בארץ, ונמצא שהם מקום מושבו של הקב"ה בעולם.

וברש"י על הש"ס איתא - 'עד שלא נבנה אהל מועד, היתה שכינה מצויה באהלי צדיקים' (שבת נב: ד"ה חללת). ודרגה נשגבה זו של השראת השכינה נתחדשה בעקבות בריתו של אברהם אבינו, וזה בא הכתוב לומר כאן - 'וירא אליו ה'', שהיתה התחלה של דרגת גילויים אלו.

יח, א וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האהל כחום היום.

מתחילת ביאת אברהם לארץ היו כל נבואותיו של אברהם באופן של 'וירא', ועיין רש"י לעיל בפסוק 'ויפול אברם על פניו' (יז, ג), שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד בעת הנבואה, כלומר שזה התחדש עתה לאחר המילה שהיה יושב בעת הגילוי. וראה בזה בפרשת 'לך לך' חלק המאמרים (מאמר ג 'מדריגות גילוי הנבואה אצל האבות').

יח, ב-ג וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך.

ברש"י פירש שביאת המלאכים הוא עניין נוסף על היראות ה' אליו, וכן מוכח בחז"ל ממה שלמדו מכאן (שבת קכז). שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה.

אולם עיין ברשב"ם שכתב שעל פי פשוטו, ביאת המלאכים הוא עצמו פירוש והרחבה על 'וירא אליו ה'', כלומר - 'וירא אליו ה' - היאך, על ידי שבאו אליו שלשה אנשים שהיו מלאכים. שבהרבה מקומות מצינו שכשנראה המלאך קוררו בלשון שכינה כדכתיב 'כי שמי בקרבו', שלוחו כמותו. וכן 'וירא אליו מלאך ה' בלבת אש מתוך הסנה', וכתוב שם 'וירא ה' כי סר לראות'.

והנה לפירוש רש"י תמוה מה שזימן לו ה' את המלאכים באותו זמן שנראה אליו, והיה צריך לידחות זה מפני זה. אולם על פי דרך הרשב"ם מתפרש הכל בפשוטו.

ובספורנו פירש באופן נוסף - 'כי שם נמול אברהם אז, וכל ביתו נמולו אתו, שם הופיע הא-ל יתברך שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית, כענין אתם נצבים וכו' לעברך בברית, וכענין ויכרות לפני ה' ויעמוד כל העם בברית וכו'.

כלומר ש'וירא אליו ה'' היה עבור כריתת הברית עצמה, שלשם חלות הברית צריך הופעת שני הצדדים.

והוסיף הספורנו 'ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה'. כלומר שמה שנהגו היום ב'כסא של אליהו' היינו שאליהו מגיע בתור נציגו של הקב"ה לכריתת הברית. (וראה מה שיתבאר להלן בפסוק ה בעניין הסעודה).

והנה מצינו מקור נוסף לעשיית 'כסא של אליהו' בברית מילה, כדאיתא ב'פרקי דרבי אליעזר' - 'אמר לו מה לך פה אליהו, אמר לו קנא קנאתי, אמר לו הקב"ה לעולם אתה מקנא, קנאת בשיטים על גלוי עריות שנאמר פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, וכאן אתה מקנא. חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך, מכאן התקינו חכמים שיהיו עושין מושב כבוד למלאך הברית, שנאמר ומלאך הברית אשר אתם חפצים' (פרק כט).

ויש לשלב דברי המדרש עם מה שכתב הספורנו, כי גם אלמלא מעשה אליהו היה הקב"ה משגר את מלאכו לברית מילה, עבור שלימות כריתת הברית כדברי הספורנו, אלא שעבור אותו מעשה נבחר אליהו להיות הוא השליח ומלאך הברית כדאיתא במדרש.

וכן כל המשך הפרשה מתפרש כפתור ופרח, והיינו שהגדול שבהם היה סמל וביטוי להופעת השכינה, והתלוו אליו שני המלאכים כדרך מלך המהלך עם משרתיו.

וכן יותר ניחא הפסוק להלן 'שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך' (יח, י), ורש"י נדחק בזה וכתב - 'לא בשרו המלאך שישב אליו, אלא בשליחותו של מקום אמר לו, כמו 'ויאמר לה מלאך ה' הרבה ארבה', והוא אין בידו להרבות, אלא בשליחותו של מקום, אף כאן בשליחותו של מקום אמר לו כן (ב"ר). אמנם לפי פירוש הרשב"ם מיושב שפיר שאכן הגדול שבהם היה המלאך המופיע בשם השכינה.

וכן בהמשך הפרשה מבואר שלסדום הלכו רק שניים, 'ויבואו שני המלאכים סדומה בערב' (יט, א). שצריך ביאור, היכן נעלם השלישי שבהם, וברש"י (יח, ב, ולהלן יט, כב) פירש על פי המדרשים שרפאל שריפא את אברהם הלך משם להציל את לוט, ואחד הלך להפוך את סדום, והמלאך שבישר את שרה כבר סיים את תפקידו.

וכמו כ"כ תמוה שלפי פירוש רש"י נמצא שכל אותו הזמן המתין לו ה' באהלו עד אחר שליווה אותם, וכמו שכתוב 'ויקומו משם האנשים ואברהם הולך עמם לשלחם' (יח, טז). ולא נתפרש בכתוב ששב אליו אברהם. וגם צריך ביאור הכתוב 'ויפנו משם האנשים וילכו סדומה ואברהם עודנו עומד לפני ה' (יח, כב). ואיך הוא עודנו עומד לפני ה', אחר שהלך עם האנשים לשלחם. ורש"י נדחק שם, וכתב שהוא תיקון סופרים, עיי"ש.

ולפי פירוש הרשב"ם הכל מתפרש כפשוטו כפתור ופרח, כמו שכתב שם הרשב"ם לשיטתו (יח, טז) - 'שנים מהם הלכו לסדום כדכתיב ויבאו שני המלאכים סדומה, וגדול שבהם היה מדבר עם אברהם, וזהו שכתב בו וה' אמר המכסה אני מאברהם וגו', וכן ואברהם עודנו עומד לפני ה', פסוקים אלו מדברי שלישי, כלומר שכיון שנותר עם השלישי היינו 'עודנו עומד לפני ה'', ואילו השניים שעד עתה ליוו את הגדול, הלכו להפוך את סדום.

יח, ג ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך.

בגמרא - 'אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו' (שבת קכז).

והנה דבר זה צריך ביאור, מאי טעמא גדולה קבלת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, שהרי קבלת פני השכינה היא וודאי דרגה גדולה של דביקות בה', וזה תכלית כל המצוות שידבק האדם בה' בזה שיקיים מצוותו יתברך (כדאיתא בספרים הקדושים עיין זוהר יתרו פב ע"ב), ומדוע תגדל קיום מצוה יותר מדבר גדול זה של קבלת פני השכינה.

ונראה בזה, שעיקר תפקידו של האדם הוא לקיים המצוות בשלימות, ואמנם הדביקות בה' היא דבר גדול ונשגב ביותר, ואשרי הזוכים לזה שהם עולים במדריגות נעלות ורמות, אבל מטרת ביאת האדם לעולם הזה הוא, לשמוע בקול ה' לקיים מצוותיו וללכת בדרכיו, ואילו הדביקות וקבלת פני

מאת ה', ויקח חמאה וחלב - הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, והוא עומד עליהם תחת העץ - הנני עומד לפניך שם על הצור, ואברהם הולך עמם לשלחם - וה' הולך לפניו יומם, ויקח נא מעט מים - והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם'.

והטעם שדווקא בעניין המים לא הביא אברהם בעצמו אלא על ידי שליח, נראה דהיינו משום שהמים לא היו לאכילה ושתיה אלא לרחיצה בעלמא, שבזה אין עניין של כבוד וחביבות להביא בעצמו, אלא הוא שירות של עבדות, ולכן לא ראה צורך לטרוח בזה בעצמו. ואף שהמים שבמדבר באו לשתיה ואם כן אין זו מידה כנגד מידה, אמנם סוף סוף לא הביא את המים בעצמו, לכן הספיקה זכותו לבניו רק באופן שיבוא על ידי שליח. ואם היה מהדר ומביא בעצמו גם המים לרחיצה, אזי היתה עומדת לו הזכות שיביא גם את המים הקב"ה בעצמו.

יח, וימחר אברהם האוהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמה סלת לוישי ועשי עוגות.

הטעם ששיתף את שרה בהכנת המאכלים, נראה לבאר על פי מה שכתבנו לעיל שסעודה זו היתה סעודת הברית בין הקב"ה ואברהם אבינו, והנה בשורת לידת יצחק לאברהם אבינו היתה מקושרת עם כריתת הברית, שמתוך קבלת הברית בשרו הקב"ה על כך. והנה לשרה לא היה כל חלק בברית המילה, ולכן שיתף אותה אברהם אבינו בהכנת סעודת הברית, כדי שבזה יהיה גם

השכינה עיקרו הוא לעתיד לבוא, כמו שאמרו חז"ל בהרבה מקומות שזה עניין השכר לעתיד לבוא ש'צדיקים יושבים ונהנין מזיו השכינה' (ברכות יז.). ואמנם הדביקות הוא דבר נשגב, אבל אינו דוחה קיום מצוות מעשיות, כיון שבעולם הזה מטרת האדם לעסוק בתורה ובמצוות, וכמו שאמרו 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם' (עירובין כב.).^א ונראה פשוט דמה שנקטו הכנסת אורחים הוא לאו דווקא, אלא הוא באמת בכל המצוות המעשיות.

יח, ד יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ.

ברש"י - 'יוקח נא - ע"י שליח, והקב"ה שילם לבניו ע"י שליח, שנאמר (במדבר כ, יא) וירם משה את ידו ויך את הסלע'.

והוא מדברי הגמרא (בבא מציעא פו:) 'אמר רב יהודה אמר רב כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקדוש ברוך הוא לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, עשה הקדוש ברוך הוא לבניו על ידי שליח, ואל הבקר רץ אברהם - ורוח נסע

א. ואמנם נחלקו בעניין זה בדורות האחרונים בין דרכי ההולכים בעקבות הבעש"ט להולכים בעקבות הגר"א, שהבעש"ט ותלמידיו נקטו שיש להשתדל במידת האפשר להשיג עניין הדביקות ולהתקרב ככל הניתן לרגשי קודש ולהתעורר בכל עת מגדולת השי"ת. ואילו הגר"א ותלמידיו ראו את העיקר לעסוק במצוות מעשיות ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, ורק לפרקים בעתות המסוגלים ראוי לעסוק בהתבוננות וברגשי קודש. אמנם גם לדעת הבעש"ט ותלמידיו, בעת שיש לפניו קיום מצוה היא דוחה מצוות הדביקות, כשאין יכול לעשות המצוה על ידי אחרים. ורק בעת אשר פנוי מקיום שאר מצוות או מצוה לעסוק בייחודים עליונים ובדביקות בהשי"ת. (ועיין מה שבארנו בזה בסוף ספר 'בן מלך - חג השבועות').

עליהם. אלא היא על עצם כריתת הברית כאמור, וכמו סעודת הברית הראשונה שעשה אברהם אבינו למלאכים.

ויש לומר שעל כן היתה הופעת המלאכים תחילה בצורת אנשים, כיון שביחס למלאכים אין מקום לסעודה ואכילה, ובכדי שתתקיים סעודה משני הצדדים לרגל הברית, הופיעו המלאכים בצורת אנשים וכביכול אכלו ושתו אצל אברהם, ורק אחר כך התגלו אליו כמלאכים ובישרוהו בשם ה' על פקידת שרה ולידת יצחק.

יח, ט-י. ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל. ויאמר שוב אשוב אליך בעת חיה והנה בן לשרה אשתך ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו.

פסוקים אלו טעונים ביאור רב, לשם מה שאלו איה שרה אשתך, שהרי לא אמרו לו לקרוא לה. ומצינו בחז"ל שאמרו בכמה אופנים, עיין רש"י 'למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש'. ועוד איתא שני דעות בגמרא (ב"מ פז). 'יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה, אמר רבי יוסי בר חנינא, כדי לשגר לה כוס של ברכה'. ועדיין הדבר צריך ביאור על דרך הפשט.

וכמו כן צריך ביאור מה שנכתב בפסוק שאחרי זה 'ושרה שומעת פתח האוהל והוא אחריו'. וברש"י פירש והוא אחריו - הפתח היה אחר המלאך. וברשב"ם הוסיף - 'הפתח של אהל שרה היה אחרי המלאך, לפיכך שמעה שרה את דבריהם'.

לה חלק בעשיית הברית, ואכן בעת הסעודה התבשרה אף היא בבשורת הזרע. והבן.

[וברש"י (פסוק ח) כתב שלא הביא להם אברהם פת לחם, לפי שפירסה שרה נדה, ונטמאת העיסה. ולפי דברינו יש לומר על פי מה שיבואר להלן (פסוק טו) שנפגמה הבשורה לשרה מחמת שצחקה בקרבה, ומאותו טעם נסתבב שבסופו של דבר לא אכלו מלחמה, ולא זכתה ליטול חלק בסעודה, ונמנע ממנה זכות זו להיפקד מצד עצמה].

יח, ח ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו.

לעיל הבאנו דברי הספורנו שהראות ה' אל אברהם היתה עבור כריתת הברית, ויש להוסיף שעל כן שלח ה' את מלאכיו בצורת אנשים בכדי שישתתפו עם אברהם בסעודת הברית.

ומצינו שבעת כריתת ברית עושים משתה, כמו שמצינו באבימלך - 'תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך וגו' ויעש להם משתה ויאכלו וישתו' (כו, כו-ל), וביעקב עם לבן - 'ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה וגו' ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר' (לא, מד-נד), שזה ביטוי והוראת ידידות וחלות הברית. [וכן בעת הברית במעמד הר סיני כתיב 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם וגו' ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו (שמות כד, ח-יא)].

ונראה פשוט שאין טעם סעודת ברית מילה משום קיום המצוה החשובה, כי מצוות רבות אנו מקיימים ואין עושים סעודה

התיבה שאינה אלא לדרשה, ודרוש מינה דרך ארץ'.

מדברי רש"י בגמרא אנו למדים שמה שהוסיף בפירושו על התורה 'יודעים מלאכי השרת היכן היתה', גם הוא מקושר לעניין הנקוד על איו, שזה הטעם לניקוד.

והביאור בזה הוא, שנקודות אלו שעל האותיות שישנם בכמה מקומות בתורה, מלבד דרכי הדרש שבהן, יש בהם טעם על פי פשוטו, שבאים להורות שאין משמעות התיבה כפי פשוטה, אלא יש להתבונן בה ולהבין שיש בה כוונה שונה שאינה כמשמעותה הפשוטה, והנקודות הן כפי שנהוג בדרכי הכתיבה לתת רמז לציון על ידי שנותנים סימן על התיבה. [אלא שיש שזה בא להפחית מתוקף המשמעות, ויש שזה בא להוסיף בתוקף המשמעות].

וכן מצינו בכל התיבות המנוקדות שמצאנו בתורה, שנדרשות באבות דרבי נתן (פרק לה, ד). ובכולן כוונת הניקוד היא ליתן משמעות אחרת לתיבה, וללמד שאין תיבה זו מתפרשת כמשמעותה הפשוטה. כגון 'וישקחו' (להלן לג, ד) - 'שלא נשק עשו ליעקב בכל לבו'. וכן אמרו שם באדר"נ על פסוק זה 'איה שרה אשתך' - 'נקוד על 'איו' שבאליו, מלמד שיודעין בה ומבקרין אחריה', והיינו כאמור, ששאלת 'איה שרה' לא היתה שאלה כפשוטה הבאה מתוך חוסר ידיעה, אלא אמתלא לפתוח בדיבור אודותיה ובכדי שתבין שמדברים אליה.

*

אמנם עדיין צריך לבאר מדוע ניתנו כאן רק שלש נקודות, ומפני מה ניתנו דווקא על אותיות א' ו' שבאליו.

ונראה שמטרת המלאך היתה לדבר עם שרה, וכפי שיבואר להלן שהיה רצון מיוחד מן השמים לבשר אותה באופן נפרד מהבשורה לאברהם, כדי שיחול בה הבטחת לידת הבן גם מצד עצמה. אלא שאין זה דרך כבוד כלפי מעלה שהמלאך ידבר עם אשה, ולכן שאל 'איה שרה אשתך', שבכך תטה אף היא את אזנה לדברו, ואז אמר את הבשורה שיוולד בן ל'שרה אשתך'. והפסוק מדגיש 'ושרה שומעת פתח האוהל, והוא אחרי', כלומר שהיה דיבורו סמוך לפתח, באופן מכון שתוכל לשמוע, ובכך יש כאן דיבור המכוון אליה בעקיפין.

ומכאן יש ללמוד על הדרך הראויה מצד מידת דרך ארץ, כאשר אדם נזקק לדבר עם אשה. דהיינו לדבר עם בעלה בקול רם באופן שהיא תשמע.

יח, ט ויאמרו אליו שרה אשתך ויאמר הנה באהל.

נקוד על א' ו' שבאליו, וברש"י הביא מדרשו, ועוד הביא דברי הגמרא בבבא מציעא (פז, ז). 'יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה על בעלה, אמר רבי יוסי בר חנינא, כדי לשגר לה כוס של ברכה'.

ודברי רש"י אלו גם הם נתינת טעם למה נקוד על אליו. כי הנה אמרו שם בגמרא עוד - 'תני משום רבי יוסי: למה נקוד על איו שבאליו - לימדה תורה דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו'. וברש"י שם על הגמרא ביאר - 'והיינו נקודת איו, דלא היו צריכין לשאול, דיודעין היו שהיא באהל, דכל נקודה עוקרת

ונראה שיש בזה הדגשה מיוחדת בדקדוק האותיות שעליהן בא הניקוד.

כי הנה יש לעיין אימתי נכון לכתוב 'ויאמרו אליו', ואימתי הכתיבה הנכונה היא 'ויאמרו לו'. ונראה, שכאשר האמירה היא חד-צדדית ופסקנית מצד אחד לרעהו, כגון הוראה וציווי, או תשובה לשאלה וכדומה, אז הנכון לכתוב 'ויאמרו לו'. אולם כאשר האמירה מכוונת לשתף את השומע, שהאומר מצפה לתשובתו של השומע ונזקק לשיתופו בשיחה, אז הנכון לכתוב 'ויאמרו אליו'.

והנה כאן אופי השאלה בצורתה החיצונית היה שהם נזקקים לשתפו בשיחה, ולכן כתוב 'ויאמרו אליו', כי כן היה נראה אופי השאלה כאילו שהם מצפים לתשובתו, היכן נמצאת שרה. אולם הניקוד בא לומר שלפי האמת היתה זו שאלה לשם כבוד ודרך ארץ בלבד, וכמו שאמרו חז"ל שיודעים היו מלאכי השרת היכן היתה, ועל כן מצד האמת היה ראוי לכתוב 'ויאמרו לו'. ולפיכך נקוד על האותיות 'א' 'י' 'ו' שהם האותיות הנוספות ב'אליו' יתר על 'לו', לרמז שלפי האמת הם מיותרות, ודי היה בכתיבת 'לו'.

ואף שהאות וי"ו האחרונה נחוצה גם במילת 'לו' בכל זאת נקוד גם עליה, כי הוי"ו שבמילת 'לו' היא רק עבור תנועת החולם ואינה נשמעת בדיבור, ורק במילת 'אליו' נשמעת הוי"ו. ולכן נותר רק ה'ל' שב'אליו' בלי נקוד עליו, כלומר 'לו', שהיא הצורה הנכונה שהיתה צריכה להיאמר לאמיתו של דבר, ורק כלפי חוץ היה נראה כ'אליו'. והבן.

יח, ט-י ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל. ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו.

עניין זה כולו צריך עיון רב, שהרי ללידתו של יצחק כבר קדמה הבטחה מפורשת מאת ה' לאברהם בעת שציווהו על ברית המילה, כמו שנאמר בסוף פרשת לך לאחרי ברית המילה, 'ויאמר אלקים אבל שרה אשתך יולדת לך בן... ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה' (יז, יט-כא). ולשם מה הוצרכה עתה בשורה זו שבישרו אותה המלאכים.

ובפרט מה שאמרו חז"ל שעיקר מטרתם של המלאכים בבואם אל אברהם היתה בכדי לבשר את שרה, ולכאורה הוא דבר שאין בו צורך.

ועיין ברמב"ן כאן שכתב - 'וראוי שנאמר עוד כי אברהם לא גילה לה הנאמר לו מתחילה' אבל שרה אשתך יולדת לך בן, אולי המתין עד שלוח השם אליה הבשורה ביום מחה, כי ידע כי לא יעשה ה' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים (עמוס ג, ז). או מרוב זריזותו במצוות היה טרוד במילתו ומילת עם רב אשר בביתו, ואחר כן בחולשתו ישב לו פתח האהל, והמלאכים באו טרם שהגיד לה דבר'.

והנראה בזה על פי מה שכתבנו בסוף פרשת לך לך (שם) שלידת יצחק הובטחה מצד שני עניינים, כי בשעת ברית המילה ההבטחה היתה מכוונת אל אברהם בלבד, והכתוב מורה בפירוש על כוונה זו, וכפי שמודגש כמה פעמים בלשון הפסוק - 'יולדת

ובמדרש מבואר שמאורע זה נתן חשיבות לחודש ניסן ולכן נבנה בו המשכן. - 'אמר רבי יוחנן, ששה חדשים היה עוסק במשכן, שלשה חדשים עשאוהו, ושלשה חדשים קפלוהו וכו', והקב"ה נתכוון להעמיד המשכן בחודש שנולד בו יצחק' (שמו"ר נב, ב).

והנה כל המאורעות הקשורים ביצירת עם ישראל היו בט"ו ניסן. לידת יצחק הוא אחד המאורעות המרכזיים שאירעו על אדני יצירת עם ישראל. אברהם ושרה שהיו עקרים, ולעת זקנתם נולד להם הבן שבו יתקיימו כל הבטחות ה', לזרעך אתן את הארץ, והייתי להם לאלוקים. כלומר בלידה זו נולד עם ישראל. וזה היה בט"ו בניסן.

יום גדול זה, ט"ו בניסן, הוא היום המיוחד שבו אירעו כל שלבי התהוותו של עם ישראל, כל המאורעות הגדולים והמכריעים בתולדות האומה, שהוסיפו קומה אחר קומה ביצירת בניינה של כנסת ישראל - מראשית בחירת האבות ועד כניסת עם ישראל לארץ הקדושה - אירעו ביום זה.

אמנם, לידת אברהם אבינו לא אירעה בט"ו בניסן, כי בלידתו לא התחילה היצירה של עם ישראל, שהרי עדיין לא נבחר אז אברהם להיות אבי האומה. וגם לידת יעקב אבינו אינה נקודת ציון מכרעת בבניין עם ישראל, אלא שעת בחירתו בעת ברכתו של יצחק כאשר יבוא.

אולם בחירת ה' באברהם שהיא שרשה ותחילתה של התהוות האומה, ובחירה זו היתה בברית בין הבתרים, בו כרת ה' עמו ברית על הקשר ועל הארץ. מאורע זה התרחש בט"ו ניסן, כדאיתא במדרש - 'בט"ו

לך בן' כלומר שיוולד לו בן על ידי שרה. והנה הבטחה זו לבן היה מצד קיום בריתו של הקב"ה עם אברהם, וכפי שנאמרה הבטחה זו מיד כהמשך לכריתת הברית, ונאמר 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה' (יז, יט-כא).

אולם היה הרצון העליון להיטיב גם עם שרה מצד עצמה שתזכה להתברך בבנים, כי היתה ראויה מצד צדקתה וזכויותיה שיעשה עבורה נס ויוולד לה בן ככל האמהות בעולם. **ולכן** הוצרכה הבטחה מיוחדת, שתתבשר שרה בעצמה מפני המלאך (שהוא השכינה לפי כמה מפרשים) על הבן העתיד להיוולד לה. וכפי שמוכח מלשון הכתוב כי הבשורה היתה מכוונת כאן לשרה, וכפי שנאמר כאן - 'והנה בן לשרה אשתך', ולא כפי שנאמר תחילה 'יולדת לך בן'.

ולשם כך ביקשו המלאכים את שרה - איה שרה אשתך - וכיון שאמר להם הנה באהל, אמר המבשר את דברו, ושרה היתה שומעת פתח האהל.

ואם כן הבטחת לידתו של יצחק באה אפוא מצד זכות שניהם ובעבור שניהם, הן מצד אברהם לקיים בו את הברית עם ה' על ידי שיוולד לו בן ויקים עמו את הברית עם ה', והן מצד זכותה של שרה - שיוולד לה בן.

יח, י **ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך.**

וברש"י - 'כעת חיה - כעת הזאת לשנה הבאה ופסח היה ולפסח הבא נולד'. ועיין בגמרא (ראש השנה יא.) שלפי כל השיטות נולד יצחק בפסח.

בניסן נגזרה גזירה ונדבר עם אברהם אבינו בין הבתרים, בט"ו בניסן באו מלאכי השרת לבשרו על יצחק, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגאלו ממצרים, בט"ו בניסן עתידין להגאל משעבוד גליות' (תנחומא בא ט).

הנה כי כן קביעת כל אחד ואחד משלשת האבות, התקיימה ביום ט"ו בניסן:

באברהם - היתה זו כאמור ברית בין הבתרים שנכרתה עמו ביום זה, שכן ברית זו היא הראויה להיחשב כיצירת הקומה הראשונה בבנין העם, שכן אז נקבעה בברית בחירת ה' בו ובזרעו, ונוסדה משפחת אבות האומה.

ביצחק - היתה זו לידתו עצמה, שאירעה ביום זה. כי הנה בשונה מאברהם, הרי שיצחק נועד מראשיתו לגדולה זו, ועוד בטרם ירדה נשמתו לעולם כבר אמר הקב"ה לאברהם - 'אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו' (יז, יט). ומכיון שבידוע היה כי יצחק הוא הנברר מזרע אברהם להמשיך את בנין העם, הרי שלידתו זוהי בחירתו, וזו אכן אירעה בט"ו בניסן.

ביעקב - היתה זו קבלת הברכות מאת יצחק אביו, ביום גדול זה, כמבואר בחז"ל - 'שני גדיי עזים - וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק, אלא פסח היה, האחד הקריב לפסחו והאחד עשה מטעמים, בפרקי דר"א' (רש"י להלן כז, ט). שכן עד אותו היום, לא הוכרע מי הוא העתיד להקים את בנין העם, אם יעקב או שמא אחיו עשו, כשיצחק אוהב את עשו ורביקה אוהבת את יעקב. בחירתו של יעקב הוכררה אפוא דווקא במעמד זה, שבה

נקבעה עליונותו ומלכותו, ואותו בירך יצחק בברכת האבות - 'ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגורך אשר נתן אלקים לאברהם' (כח, ד).

ואחר כך לקיחתם של בני ישראל להיות לעם ה' בעת גאולתם ממצרים גם כן אירע בט"ו ניסן. ונמצא שכל היצירה והמבנה של כלל ישראל בכל שלב ושלב היה בט"ו ניסן.

וכן הקמת המשכן היה בחודש ניסן, ככתוב - 'ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן' (שמות מ, יז). כי כל מאורע של התחלה מחודשת בישראל, זמנה להיות בניסן. וכמו כן כניסת בני ישראל לארץ ישראל היה בחודש ניסן, ככתוב - 'והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון' (יהושע ה, יט).

ואף גאולתנו ופדות נפשנו, יהיה בחודש ניסן, כדאיתא בגמרא - 'רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מנלן, אמר קרא 'ליל שמורים' - ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית' (ראש השנה יא:).

אמנם לפי זה צריך ביאור מדוע תלה המדרש את בניין המשכן בניסן דווקא בלידת יצחק, ולא בשאר המאורעות של בניין עם ישראל שהיו בחודש הזה.

ונראה דהיינו משום שיש שייכות מיוחדת בין יצחק לבניין המשכן, כי עקידת יצחק היתה חינוך למקום המזבח והמקדש (כמו שיבאר שם כב, יג), ולכן ראוי לקבוע את בניין המשכן על פי זמן לידתו.

יה, יב ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן.

בן, ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לא כי צחקת.

לעיל (יז, יז) כתיב 'זיפול אברהם על פניו ויצחק, ועיין שם ברש"י - 'זה תרגם אונקלוס לשון שמחה 'וחד', ושל שרה לשון 'מחוך', למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה, וזהו שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם'.

מבואר כאן כי שרה צחקה בלבה על הפלא הבלתי יאמן שבדברים, והיתה תביעה עליה מאת ה' בשל כך, והיא מתוך יראתה הכחישה את הדבר, אך טענתה לא נתקבלה. והנה סתם הכתוב ולא פירש לאיזה צורך ותועלת יש בהזכרת כל הענין, ולא נתבאר מה תכלית ידיעת דין ודברים זה.

והנה כן מוכח מתוך העניין שכאן הקפיד הקב"ה ואצל אברהם לא הקפיד, כמו שכתב רש"י, אולם נראה שיש לראות זאת גם מתוך לשון הפסוק, והיינו מן הכתוב 'בקרבה', כי צחוק של שמחה כל עניינו בגלוי, לגלות ולבטא השמחה, אבל צחוק בקרבה מוכח שהוא צחוק של העדר קבלת הדבר, ולכן האדם מסתיר הצחוק וטומנו בקרבו, [ואכן כיחשה שרה ואמרה לא צחקתי].

והנראה בזה, על פי האמור לעיל כי שני הבטחות היו גלומים בנס העתיד להיות בלידתו של יצחק, ההבטחה לאברהם שנאמרה לו בעת ברית המילה, וגם ההבטחה המיוחדת לשרה שנאמרה לה עתה על ידי המלאכים, שתזכה לחבוק בן ותתענג על היותה אם.

והנה רש"י טרח לבאר מילת 'בקרבה' על פי דרשת חז"ל - 'מסתכלת במעיה ואמרה אפשר הקרבים הללו טעונים ולד', משום שתיבה זו לכאורה מיותרת (כמו שביאר ב'גור אריה'), ואין בה הוספה לסיפור הדברים. ולפי דברינו בפשוטו בא הכתוב בזה לבאר את אופי הצחוק.

והנה הואיל וצחקה שרה בקרבה, ואשר כפי העולה מן הכתובים החשיב זאת הקב"ה כמידה של פגם באמונה, בזה הפסידה שרה את זכותה להיפקד בבן המובטח, ומעתה רק בזכותו של אברהם למען קיום ההבטחה שניתנה לו - נעשה הנס הגדול הזה, וכפי שמדגיש הכתוב חזור והדגש בפרשת פקידת שרה - 'ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקונו למועד אשר דיבר אותו אלוקים, ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק' (כא, א-ג). ואפילו דבריה של שרה אינם מכוונים כלפי עצמה, אלא כלפי אברהם: 'ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי ילדתי בן לזקוני'.

יה, יב-טו ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן, ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנת, היפלא מה' דבר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה

ושוב האיר ה' עינינו, ומצאנו כדברינו מפורש במדרש חז"ל - 'ותכחש שרה לאמר וכו', ואילולי שאמר הקב"ה לאברהם שהוא נותן בן

משרה, לא היתה יולדת, שלא האמינה' (ילקוט שמעוני וירא פב). והן הן הדברים, כי רק מצד זכותו של אברהם נפקדה שרה בבן, כי זכותה העצמית שהיתה לה בתחילה - הפסידה בעטיו של הצחוק אשר צחקה בקרבה.

ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים (פרשת חיי שרה מאמר א).

וחטאים כמותם ולא היה בהם העונש כל כך, ועוד שאברהם היה אפשר לו להחזירם בתשובה. ותירץ 'אבל מפני שהיתה עיר סדום מארץ ישראל, על כן היה המשפט הזה גדול כל כך, למעלת הארץ הקדושה שאינה סובלת עוברי עבירה, והיתה מקיאה אנשי התועבות ההם, ועל כן הקדימה עתה וקאה הגוי הזה משם'.

ולפי זה יש לומר כעין הנ"ל שעל ידי נתינת הארץ לאברהם בברית מילה, נתקדשה ביותר והשרה ה' שכינתו בה, כמו שנאמר בפרשת ברית מילה - 'ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים' (לעיל יז, ח), וברש"י - 'לאחוזת עולם - ושם אהיה לכם לאלוקים'. ומחמת השכינה השוכנת בארץ, ממנה ה' להיפרע מעוברי עבירה שבה, וכדכתיב - 'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה, אשר אני שוכן בתוכה, כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל' (במדבר לה, לד).

יח, יז-יט וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו.

פסוקים אלו צריך לדעת איך לפרשם, שהרי נכתבו כאן שני עניינים, תחילה 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול', ואחר כך 'כי ידעתי למען אשר יצווה', וצריך לדעת מי מהם הוא הנימוק לגילוי דבר ה' לאברהם.

יח, טז ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום ואברהם הולך עמם לשלחם.

ממהלך הדברים נראה שיש קשר בין היראות ה' אל אברהם לרגל ברית המילה למהפכת סדום, שהרי בוודאי לא לחינם נזדמן שהמלאכים הגיעו אל אברהם בדרכם לסדום, ויש לבאר שייכות הדברים זה לזה.

ונראה שבעת הזאת שכרת ה' ברית ידידות עם אברהם אבינו, שהחל בברית המילה עד שבא לידי היראות ה' אליו, אזי על ידי זה ישנו בעולם נציג האלוקים, ונחשב שיש יותר נוכחות של ה' בעולם, ודבר זה גורם שה' שהוא אלוקי הצדקה והמשפט, ישגיח יותר על העולם להנהיגו בהתאם לצדק ולמשפט, כי כאשר המצב בעולם הוא שהשכינה מתהלכת בו, אזי אין נסבל שיהיו נמצאים אנשים רעים וחטאים, אשר משחיתים ומתעבים ואומרים בלבם אין אלוקים, ומעתה ה' יורד לארץ לבערם ולכלות אותם מן העולם. וכמו שמצינו בהליכת ישראל במדבר, שבעת החטא נאמר - 'ושלחתי לפניך מלאך וגו' כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך' (שמות לג, ב).

ועיין ברבינו בחיי (להלן יט, כט) שהקשה שבודאי היו באומות העולם רעים

אלא שה' מגלה את סודותיו הפרטיים כביכול, לידידיו ומקורביו.

וכמו שמצינו שאמר הנביא - 'כי לא יעשה ה' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' (עמוס ג, ז). כלומר שיש עניין של גילוי סוד למקורבים, שההדגשה היא על 'עבדיו הנביאים'.

ועיין ברש"י שכתב - 'ואברהם היו יהיה - מדרש אגדה זכר צדיק לברכה, הואיל והזכירו ברכו. ופשוטו, וכי ממנו אני מעלים, והרי הוא חביב לפני להיות לגוי גדול ולהתברך בו כל גויי הארץ'.

ולפי דברינו דברי ה' מדרש אגדה' הללו יש להם מקום בפשוטו, כלומר שעיקר הנימוק לגילוי הסוד הוא מצד 'כי ידעתיו', דהיינו שהוא מקורב בידידות וחביבות לפני ה', וכמו שביארנו. ולכן בהכרח שהפסוק הראשון 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול' אינו חלק מהנימוק, אלא הוא בדרך אגב, 'הואיל והזכירו ברכו'.

והנה מה שפירש רש"י 'ופשוטו וכו'' הוא מיזוג בין שני הפירושים, שאמנם מבאר שעצם הנימוק הוא מיד בפסוק הראשון 'ואברהם היו יהיה', אך לא תלה את הדבר בגדלות וחשיבות אלא בחביבות, שמה שיהיה לגוי גדול הוא הוכחה שהוא חביב לפני ה'.

*

והנה כשנתבונן בהמשך הפסוק 'למען אשר יצוה ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'. יש להוסיף נימוק נוסף לגילוי דבר זה לאברהם. והיינו שיש שייכות מיוחדת בין עניין 'צדקה ומשפט' אשר יצווה אברהם את בניו, למהפכת סדום ועמורה.

כי ניתן לפרש שהנימוק לגילוי הדבר לאברהם מתחיל מיד בפסוק 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול', שעצם היותו לגוי גדול הוא סיבה לגלות לו את הנהגת ה', ואילו הפסוק 'כי ידעתיו' הוא נימוק וטעם לזה שה' מברכו להיות לגוי גדול - 'כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'.

כלומר שלפי פירוש זה, הטעם לגילוי מעשי ה' לאברהם, הוא משום שהוא אדם חשוב מנכבדי העולם, שהרי יהיה לגוי גדול, על כן צריך להודיע לו העניינים הנעשים בעולם. והוא מצד היושר והסדר הטוב שהראשים והחשובים יהיו מעורים בסוד הדברים, והמאורעות המרכזיים בעולם לא יהיו נעלמים מהם.

וכמו שכתב הרד"ק בריש פרשתנו (יח, א) 'להודיע דבר סדום, לפי שאברהם היה גדול שבעולם באותו הדור, ורצה [השי"ת] לעשות משפט בקצת ישוב מן העולם ולא רצה לעשות מבלי ידיעתו'.

וכעין זה כתב הרמב"ן - 'הנה הוא עתיד להיות לגוי גדול ועצום ויהיה זכרו בזרעו ובכל גויי הארץ לברכה, לכן לא אכסה ממנו כי יאמרו הדורות הבאים איך כיסה ממנו, או איך נתאכזר הצדיק על שכיניו החונים עליו ולא ריחם ולא התפלל עליהם כלל'.

אולם ניתן לפרש באופן נוסף, שהנימוק לגילוי סוד ההנהגה העליונה מתחיל רק בפסוק השני 'כי ידעתיו', כלומר שעיקר טעם גילוי הסוד הוא מצד חביבות וידידות, ולא מצד שאברהם נמנה עם חשובי העולם,

ב. אכן במהלך הפסוקים נקט הרמב"ן שיש כאן שני נימוקים, ושניהם אמת, עיי"ש.

ואכן הביע אברהם את דעתו והשקפתו על העניין בתפילתו וטענתו - 'האף תספה צדיק עם רשע'.

יח, יז-יט **וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'.**

במדרש - 'דבר אחר, סוד ה' ליראיו, בתחילה היה 'סוד ה' ליראיו' (תהלים כה, יד), ואח"כ לישרים, 'ואת ישרים סודו' (משלי ג, לב), ואח"כ לנביאים, (עמוס ג) 'כי לא יעשה ה' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים', אמר הקדוש ברוך הוא אברהם זה ירא אלוקים שנאמר (כב, יב) עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, אברהם זה ישר מן הישרים שנאמר (שיר השירים א) מישרים אהבון, אברהם זה נביא שנאמר (כ, ז) ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא, ואיני מגלה לו' (ב"ר מט, ב).

נתבאר בזה הטעם לגילוי הסוד לאברהם אבינו, דהיינו משום שהיו בו כל שלושת המעלות 'יראים', 'ישרים', 'נביאים'. והנה הטעם של גילוי הסוד ל'נביאים' ביארנו לעיל שהוא מצד הידידות והקירבה שיש לנביא מאת ה', וזה הפשטות בפסוקים כאן שהנימוק הוא 'כי ידעתי'. וכעין זה הוא גם הטעם של גילוי הסוד ל'יראיו' - ליראי ה', כלומר שמחמת נאמנותו לה' ראוי לשתף אותו בענייני ה' והנהגתו בעולם.

והטעם של גילוי הסוד ל'ישרים', הוא כפי שנתבאר לעיל שכיון שהוא איש

כי הרי עונשה של סדום באה מצד תביעת הצדקה והמשפט, ומכיון שאברהם הוא זה הוגה הדעות הגדול והנאמן למוסר ולאמת השואף להחדיר בעולם את ערכי הצדקה והמשפט, על כן ראוי להודיעו כל מה שנעשה בעניין זה בעולם. כי בנאמנותו לערכי הצדקה בוודאי התקומם נוכח מעשי העוולה והזוועה הנעשים בסדום, ועל כן הקב"ה גילה לו שאכן שאיפתו הטהורה מתמלאת והולכת, ויוכל לראות עתה בנצחון של השקפתו - השקפת דרך ה', והתרוממות קרנה של שיטת הצדקה והמשפט, שאותה העיר שהם שונאי צדקה ומשפט, והם רעים וחטאים לה', משחית אותה ה' ומכלה את יושביה מן האדמה.

ועיין בהמשך דברי הרד"ק הנ"ל - 'ולהודיע כי הוא משגיח בתחתונים להטיב ולהרע לפי מעשיהם, ואף על פי שהוא ידע זה משכלו, הודיעו כדי שיודיע את בניו ואת ביתו אחריו כמו שאמר. ועוד כדי להודיעו משפטו ברשעים איך הוא, ואיך הוא ארך אפים לרשעים'.

עוד נראה, שמכיון שהוא האיש נושא דגל הצדקה והמשפט, על כן מן הראוי להתחשב בתבונת משפטו וצדקתו בהכרעת העניין, שכן רצון ה' שיבוא הנידון לפני שופטי הארץ וחכמי התורה, ויכריעו האם ראוי כן מצד הצדק והמשפט לשחת את סדום ועמורה.

וכעין זה כתב הרמב"ן - 'כי ידעתי בו שהוא מכיר ויודע שאני ה' אוהב צדקה ומשפט וכו', והנה אם בדרך צדקה ומשפט יפטרו יתפלל לפני להניחם וטוב הדבר, ואם חייבין הם לגמרי גם הוא יחפוץ במשפטם ולכן ראוי שיבא בסוד ה'.

ג. ודורשי רשומות רמזו בזה 'יראים' 'ישרים' 'נביאים' נוטריקון י"ן, רמז לדבר נכנס י"ן יצא סוד.

והטוב בעיניו יתברך, ויבואר במקומו בעז"ה בהרחבה.

ונראה שכמו כן מה ש'ספר אברהם יצחק ויעקב' דהיינו ספר בראשית, נקרא 'ספר הישר', הוא משום שהאבות היו ישרים ומשום כך עשו את הישר בעיני ה', שהרי עדיין לא ניתנה תורה, ולא נצטוו עליה, וכל סיבת קיום המצוות על ידי האבות היה משום שהיו ישרים ועשו את הישר בעיני ה'.

יח, יח-יט **ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'.**

בתחילת עניינו של אברהם בריש פרשת לך, לא נתבאר מה טעם בחר בו ה' לעשותו גוי גדול ומבורך, [עיי' מה שנתבאר שם (לעיל יב, ב ובחלק המאמרים פרשת לך לך מאמר ג) טעם הדבר]. אכן כאן נתפרש להדיא הטעם דהיינו משום - 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.

והנה אף שדיבור זה נאמר לאחר ברית המילה, עכ"ז נראה שטעם זה חוזר לתחילת עניינו של אברהם, כלומר שהכתוב מנמק את שורש ויסוד הסיבה לבחירתו הראשונה [שזה הביא בסופו של דבר גם לכריתת ברית המילה עמו]. שהרי כאן מציין 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום, ונברכו בו כל גויי הארץ'. שהם לשון הברכות שנאמרו בתחילת פרשת לך לך 'ואעשך לגוי גדול' (יב, ב) 'ונברכו בך כל משפחות האדמה' (יב, ג).

היושר והצדק ראוי לגלות לו שהקב"ה עומד להשליט בעולם את המשפט, ושיטת היושר בה הוא דוגל מנצחת במערכה, וזה רמוז במה שנאמר כאן 'למען אשר יצוה וכו' לעשות צדקה ומשפט'.

ובגמרא איתא - 'הלא היא כתובה על ספר הישר - מאי ספר הישר, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים, שנאמר תמות נפשי מות ישרים. רבי אליעזר אומר, זה ספר משנה תורה, ואמאי קרו ליה ספר הישר, דכתיב, ועשית הישר והטוב בעיני ה', רבי שמואל בר נחמני אומר, זה ספר שופטים, ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה' (עבודה זרה כה.).

וביארנו במקומו (כרך א - מאמרי מבוא מאמר ד) כי מה שספר דברים נקרא 'ספר הישר' על שם הכתוב בו 'ועשית הישר והטוב בעיני ה' - אין הכוונה שמשום שנאמר בו 'ועשית הישר והטוב', נקרא כל הספר 'ספר הישר'. אלא כוונת הגמרא דמזה שכתבה תורה בספר זה כמה פעמים לעשות 'הישר בעיני ה'', למדו חכמים שכלל תוכן חומש זה, וכל המצוות הכתובים בה שורש חיובם נובע מצד סיבה זו שמוטל עלינו לעשות הישר והטוב בעיני ה'. שספר זה עוסק בדרגתו הרמה של עם ישראל כאשר הם נחשבים בניו של מקום, ובגין כך חל עליהם דרגת חיוב יותר רמה מאשר החוב שאנו חייבים לעבדו כעמו וכעבדיו, כלומר שמכיוון שאנו בניו של מקום, אזי מעתה אנו מתחייבים לעשות גם מה שלא היה מקום לצוות, אבל הוא הישר

יח, יט כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט.

מפשטות הכתוב משמע שנהג בארחות צדקה ומשפט גם לפני שבחר בו ה', שהרי הכתוב מנמק שעל כן בחר בו ה' ואהב אותו, משום ששומר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ואם כן הרי כבר אז ניתן לו להשיג ולדעת מהו רצון ה'.

וכמו כן ביחס לידיעת הבורא אמרו חז"ל 'בן שלש שנים הכיר את בוראו' (נדרים לב). אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת אמה, תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה ואמר לו אני הוא בעל הבירה (בר"ר לט, א). וכמו כן לגבי הכרת ה' כמנהיג העולם כתוב 'ויקרא בשם ה' והעמיד לפניו מזבחות, ומבואר בחז"ל (בר"ר נה, ו) שלימד את הבריות לברך את ה' על המזון שנותן להם.

ואיתא במדרש - 'אמר רבי שמעון, אב לא למדו ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה, אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה' (בראשית רבה סא, א, מדרש תהלים א).

ובמקום אחר איתא במדרש - 'ומהיכן למד אברהם את התורה, רבן שמעון אומר נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה, ומנין שכן הוא, שנאמר (תהלים טז) 'אף לילות יסרוני כליותי', רבי לוי אמר מעצמו למד תורה, שנאמר (משלי יד) 'מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב', רבי יונתן שר הבירה אמר אפילו עירובי תבשילין

והנה ברכות והבטחות אלו הם מידה כנגד מידה, תמורת 'ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', כי עשיית משפט וצדקה, היא הנהגה מתוקנת ורוממה בארץ, ותמורת זאת זוכה להיות העם הנכבד והמוצלח בין גויי הארץ.

אולם כבר נתבאר לעיל בפסוק 'התהלך לפני והיה תמים' (יז, א), כי בהמשך כשהיה אברהם בן תשעים ותשע שנה זכה למעלות וברכות גדולות ונעלות מאלו, והיינו בברית המילה, אשר בה נצטווה להיות הולך תמים לפני ה', ותמורת זאת זכה להבטחות הנשגבות והעל טבעיות - 'ואתנה בריתי ביני וביניך' 'וארבה אותך במאד מאד'.

והנה גם מדריגה ראשונה זו של עשיית 'צדקה ומשפט' יסודה משום שהיא דרך ה', ואינה מצד תיקון העולם גרידא, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ח ה"א) לגבי שבע מצוות בני נח, שמי שמקיים אותם מצד הסברא גרידא אינו מחסידי אומות העולם. אלא שאברהם אבינו הכיר את בוראו ומחמת כן נהג בדרך ה' לעשות צדקה ומשפט. ועל כן בחר בו ה' לעשותו לגוי גדול ולברכו בכל הברכות.

והטעם שהזכיר הכתוב כאן נימוק זה, היינו כי בכדי לגלות לאברהם את אשר ה' עושה בהפיכת סדום די בבחירתו הראשונה, והוא טעם מספיק לידידות ולגילוי סודות ההנהגה העליונה, ולא הוצרך לשם כך לטעם של הידידות והברית המיוחדת של המילה.

הדבר, עד לדרגה שמעצמו היה אומר כן. בחינת 'דעת תורה' ו'תורה דיליה'.

והנה אברהם לא היה לו רב או חבר, אלא הזריח לו ה' בלבו את מצוות התורה, ונחלקו איך היה האופן שלימד ה' את אברהם את השגתו בתורה, אם האיר לו ה' כאדם שמבין על ידי רבו, והיינו שנתן לו את התורה בבחינת 'תורה שבכתב', או שניתן לו כאדם שמבין בעצמו את סברת הדבר, והיינו בבחינת 'תורה שבע"פ'.

יח, יט' ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וגו'.

תרי"ג המצוות הם שלימות של דרך חיים, מהלך מושלם של מבנה ואופי הראוי לעם ישראל בכללו ולכל יהודי בפרט, ועל כן התורה נקראת 'דרך', וכמו שכתוב 'והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון' (שמות יח, כ). דרך קדושה ורוממה - דרך ה', וכן כאן - ושמרו את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'. מתוך המצוות עלינו ללמוד כיצד היא צורתו השלימה של היהודי, כלומר המצוות המפורשות הם גם הדרכות כלליות של מערכה שלימה, הוראת כיוון בדרך הישרה.

ומוטל עלינו להתעמק בכל מצוה ותוכנה להבין ולהשכיל מהי 'הדרך' של מצוה זו, שבאופן זה קיום המצווה נעשה יותר בשלימות, ועוד שבכך המצווה נעשית כחלק מ'דרך חיים', ונמצא שמעשה זה מכון אותו 'ללכת בדרכי התורה'. וכתפילת דוד המלך - 'הדריכני בנתיב מצוותיך' (תהלים קיט).

היה אברהם יודע וכו' והיה משמר דקדוקי תורה והיה מלמד את בניו, שנאמר (שם יח) 'כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך לעשות צדקה ומשפט', אמר לו הקב"ה אתה למדת בניך תורה בעולם הזה, אבל בעולם הבא אני בכבודי מלמד לכם את התורה, שנאמר (ישעיה נד) וכל בניך למודי ה' (ב"ר צה, ג, תנחומא ויגש יא)¹.

והנה מה שנחלקו התנאים במדרש האם 'כליותיו למדו אותו תורה', או ש'מעצמו למד תורה', צריך להבין מה ההבדל בין שני הדרכים.

ונראה הביאור בזה, כי יש אדם ששומע תורה מרבו או חבירו המלמדים אותו, אולם לא היה מבין את הדבר מעצמו, וזו דרגת 'תורה שבכתב' כמו שה' לימד את ישראל במדבר. ואף שבוודאי מבינים כשה' מלמד אבל הוא באופן של שמיעה חיצונית. וכמו כן כאשר מאיר לו הדבר בחדס עליון, יש שהדבר מורגש בלבו כמי שלימדוהו מבחוץ.

אבל יש אופן נוסף, שהאדם למד מעצמו את הבנת הדבר, וזו דרגת 'תורה שבעל פה', שהאדם מבין בלבו ומרגיש בעצמו את סברת

ד. וראה עוד ב'אבות דרבי נתן' - 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצוותי חוקתי ותורתי, מלמד שזימן הקב"ה לאברהם אבינו שני כליותיו כשני חכמים והיו מבינות אותו ויועצות אותו ומלמדות אותו חכמה כל הלילה שנאמר (תהלים טז) אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי' (פרק שלשה ושלשים).

ובתוספתא - 'וברכו המקום בזקנותו יתר מנערותו, וכל כך למה מפני שעשה את התורה עד שלא באת שנאמר (בראשית כו) 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצוותי חוקתי ותורתי', תורתי לא נאמר אלא ותורתי מלמד שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקיה (מסכת קדושין פרק ה).

יח, כג-כה ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, וגו'. חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט.

לכאורה נראית צורת הדברים תמוהה עד מאד, מי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דיינא, 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט' (דברים לב, ד), ובוודאי לא העלה אברהם על דעתו שאמנם השופט כל הארץ לא יעשה משפט צדק בסדום ובצדיקים אשר בה.

אלא שיסוד גדול השמיעתנו תורה, כי הנה משפטי ה' הרבה פנים יש להם, וכולם אמת וצדק אין בהם עוול. ובכל מקרה יש מקום לנהוג בו מידת הדין, ויש מקום לנהוג בו מידת הרחמים. ובמידת המשפט עצמה יש כמה אופנים ודרגות, שכולם צדק ואמת. ואולם, גם כאשר נגזרה גזירה מלפני ה' מצד הנהגת משפט בדרך מסויימת, יש אשר הקב"ה מסכים לסברת הצדיק שבדור, לנהוג ע"פ סברתו וראות עיניו, וכדאיתא בשיטה מקובצת (בבא קמא נ. ד"ה 'כשל בו זרעו') 'שכן דרכו של הקדוש ברוך הוא, שמסכים לסברת הצדיקים שבדור'.

וכעין זה מצינו שדרשו חז"ל - 'צדיק מושל יראת אלוקים'... אני מושל באדם, מי מושל בי - צדיק, שאני גוזר גזירה ומבטלה (מו"ק טז:), כלומר, כאשר דעתו של הצדיק היא שראוי לנהוג במידה אחרת, הרי הקב"ה מבטל את גזירתו הראשונה ומקיים את בקשת הצדיק.

וכך הם הדברים גם בפרשה דין, שאף אם אכן היה להקב"ה דרך מסויימת בהנהגת

זה לשון החזון איש באגרותיו - 'כל מצוות התורה וחוקיה ניתנו ללמד מהן מלבד פרטי מצותן, את חפץ ה' מאתנו בהנהגתנו, במעשה ובמחשבה ובסידור המושכלות בכל המושג אצלנו על פני האדמה ומזה למדו חז"ל את תורת המידות, אם כי לא נתייחד להם דיבור מיוחד, אבל הן מעיקר כללות התורה הקדושה' (ח"ג קסה).

ולא רק במצוות שעניינם הוא עבודת ה' יתברך, ששם התוכן הוא מנשמת המצוה, שהרי עיקר המכוון הוא הבעת רגש של הכנעה לה' או תודה לה', והשמחה והדביקות עמו. שבמצוות אלו אם עושה אותם בלי שום הבנה ורגש לתוכנם, הרי זה חסר בעצם מעשה המצוה, והרי היא כגוף בלי נשמה. [וכגון הכורע בתפילה ואינו יודע שכריעה מבטאת הכנעה ונתינת כבוד, הרי כמעט שאין כל משמעות למעשה כשלעצמו].

אבל גם במצוות של הנהגה ישרה כגון מצוות שבין אדם לחבירו או מצוות של קדושה, גם בהם עשיית המצווה מתוך ידיעת תוכנה ומשמעותה מקנה יותר שלימות למצוה. ועוד שבכך הרי הוא מכוון עצמו להליכה בדרכי התורה ובנתיב מצוותיה".

ה. וכן ראוי גם בחינוך הילדים והבית לחנך על קיום המצוות בסגנון זה, כגון כאשר מעורר לבני ביתו לברך ברכת המזון כראוי, יאמר, מכיוון שאכלנו ושבענו ציוותה עלינו תורה לתת תודה לה'. וכשמעורר על התנהגות מסויימת בין אדם לחבירו, לא ידבר רק על הפרטים, אלא יעורר על הדאגה לזולת וההתחשבות בו. כשיש צורך לאב לעורר על שפה עדינה והנהגה טהורה, יאמר להם, איך מתאים לילד יהודי לדבר כך, הרי יהודי הוא דבר קדוש וכן להקב"ה. וכך ירגילים ויוחדר בקרבם רגשות קודש אלו, וכן על ידי זה יתרגלו לעשות את כל מצווה ומצווה מתוך רגש ושייכות לעניינה.

המשפט עם סדום, ואין פקפוק שדרך זו משפט צדק הוא. אולם אברהם אבינו העלה מסברתו עוד צד, והיינו שאין ראוי להמית צדיק עם רשע בכל אופן שהוא, ומכיון שבעיני אברהם נתפס הדבר כמעשה שאינו כמשפט, אכן נעתר הקב"ה לבקשתו והבטיחו 'ונשאתי לכל המקום בעבורם'. ודוק והבן היטב.

יח, כג-כה ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע. אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה. חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט.

צריך להבין סדר ומבנה הדברים, שהחל עם טענת 'האף תספה צדיק עם רשע', ואחר שאמר אולי יש חמישים צדיקים, שב וטען 'חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע'.

והנה זה פשוט שהמקום נידון בכללות לפי הרוב, ואם כן היה אברהם יודע שבוודאי רוב אנשי העיר רשעים הם, ועל כן מצד מידת הדין יש לדון את העיר על פי רובה, והנה יש סברא מצד המשפט המחייבת להעניש את העיר בכללות.

ועל זה טען אברהם תחילה שהגם שהעיר בכללותה נידונה להשחיתה, בכל זאת אין לספות הצדיקים עם הרשעים, ויש להצילם. ואף שמצד מידת הדין יש מקום לספות הצדיקים עם הרשעים, כיון שהנידון הוא בכללות וכדאיתא בגמרא 'בהדי הוצא לקי כרבא' (בבא קמא צב.), אכן אברהם עורר את הצד והמידה שאין ראוי לספות צדיק עם

רשע, וסברא זו אכן נתקבלה לפני ה', וכפי שרואים שהציל ה' את לוט מתוך ההפיכה על ידי שהוציאוהו.

אמנם גם אחר שנתקבלה הטענה שאין ראוי לספות צדיק עם רשע, עדיין יש מקום לדון את העיר על פי רובה ולהשחית את מקום הרשעים, על ידי שנוציא את הצדיק משם, והרשעים ייספו בעוונם.

אלא שעל זה בא אברהם בסברא נוספת, שמאחר שיש לצדיק זכות וצדק שלא להיענש, אם כן די בזה להחשיב את העיר כולה כעיר שאין להפסידה ולהשחיתה. שיש צד לומר שבכהאי גוונא בעיר שיש בה צדיקים, אף שהם מיעוט, ראוי גם מצד מידת המשפט שה' 'ישא למקום' עבור הצדיקים אשר בקרבה. וזה מה שחזר וטען אברהם אבינו שמכיון שאין להמית את הצדיק עם הרשע, שאז יהיה נדון הצדיק כרשע, וזה הרי לא יתכן, ומעתה אין די בכך שיצילו ויוציאו את הצדיקים משם, אלא זכותם צריכה לעמוד להם להציל את העיר, שהרי העיר היא גם שלהם. והבן.

והיינו מה שטען - 'האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה'. כי כאשר יש במקום קבוצה נכבדה של אנשים מתוקנים, יש סברא לחוס על כללות המקום בזכות הקבוצה האיכותית.

אמנם לשם כך אין די בצדיק אחד או כמה יחידים כדי להציל את כל העיר, כי אדם אחד אין הרושם שלו ניכר בכללות העיר, ואין העיר משתנה בהגדרתה על ידי אנשים בודדים, ודי לו לצדיק שיוציאוהו מהעיר ולא יספה עמהם. אולם אם יש קבוצה נכבדה אז

יש מקום לחוס על העיר כולה שאז משתנה הגדרתה לעיר שיש בה צדיקים, ועבור זאת היא ראויה להצילה. ועל כן התחיל לבקש על חמישים, שמספר כזה הוא בוודאי קבוצה גדולה ונכבדה שראוי להתייחס אליה. ואחר כך הוסיף וביקש גם על מספר יותר קטן, שגם אותם יש להחשיב כקבוצה נכבדה, עד שהגיע לעשרה.

ובוודאי שגם כאשר יישא ה' למקום ולא ישחית את העיר, לא תהיה מידת הדין לוקה, והרבה דרכים למקום להעניש את הרשעים בפרטיות.

יח, כג-לג ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה וגו'. ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם וגו' ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה.

הנה מה שביקש אברהם תחילה רק על חמישים, ולא ביקש מיד על עשרה, לכאורה הטעם משום שסבר שלא תתקבל תפילתו על זה, ותפסת מרובה לא תפסת. ורק אחר שנוכח לראות שקיבל ה' תפילתו על חמישים, הרהיב עוז לבקש על פחות ופחות עד שהגיע לעשרה. אמנם יש לשאול מדוע לא גילה לו ה' את האמת מיד כשהתחיל להתפלל, שאפילו עבור עשרה לא ישחית את העיר.

ונראה הביאור בזה, שאכן אברהם הוא שחידש מידות רחמים אלו בכל שלב ושלב, כלומר שבטרם שהתפלל וביקש על חמישים, עדיין לא היה סדר כזה בהנהגת ה' לשאת לכל המקום עבור חמישים צדיקים, וכל שכן שלא היה כל מקום להתפלל על פחות מזה. ורק אחר שפתח שערי רחמים והסכימה דעת ה' יתברך לדעתו של אברהם שעבור חמישים לא ישחית את העיר, אז הוסיף אברהם לבקש ולהתחנן, וחידש עוד שלב של רחמים, והיה מוסיף והולך שלב אחר שלב.

וכן מצינו בחז"ל שכן הוא דרך תפילה, לבקש תחילה דבר מועט, ואחר כך להוסיף ולבקש עוד דברים. כדאמרו בגמרא - 'למה דוד דומה לסוחר כותי, אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא, רבוננו של עולם 'שגאות מי יבין', אמר ליה שביקי לה, 'מנסתרות נקני' שביקי לה, 'גם מזדים חשוך עבדך' שביקי לה, 'אל ימשלו בי אז איתם', דלא לישתעו בי רבנן, שביקי לך' (סנהדרין קז).

ובמדרש - 'אמר ר' אחא הכותיים הללו יודעין לסבב על הפתחים, בתחילה אמרו תנו לנו מים ונשתה, מששתה אמרו תנו לנו בצל אחד, ונותנין לו, אומר להם בצל בלי פת לית בה מששא, כך הן הצדיקים, יודעין לפתות את בוראיהן'. (מדרש תהלים מזמור י - מובא בטור או"ח סימן תקפב).

יח, כג-לג ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע, אולי יש חמישים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען חמישים הצדיקים אשר בקרבה, וגו'. ויאמר ה' אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום

אברהם 'הנה נא הואלתי' (בארבעים וחמשה ובעשרים), בחלקם 'אל נא יחר לאדוני' (בשלשים ובעשרה), ובאחד מהם לא הקדים כלום (בארבעים). כמו כן, בכולם נקב אברהם בסכום המספר עצמו, פרט לארבעים וחמשה שנקט דרך חשבון 'אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמשה'. והדברים צריכים בירור לפרטיהם.

והנה במשמעות חלוקת המספרים כבר דנו המפרשים, ופירשו כל אחד לפי דרכו. ראה רש"י שפירש שהמספרים עולים בחשבון עשרה לכל כרך, וככל שהעשרות מתמעטות אף מספר הכרכים שביקש להציל מתמעט, שאם ימצאון שם ארבעים - ימלטו רק ארבעה כרכים, וכן שלשים יצילו שלשה, ועשרים יצילו שנים, ועשרה יצילו אחד. ועיין רמב"ן שהקשה לפירושו שמתוך הכתובים אינו משמע כי חלוקת מספר הצדיקים הם כנגד מספר הכרכים, שאם כן היתה זו בקשה אחת, שכל עשרה יצילו כרך אחד, ולא היה צורך להעתיר על כל מספר בנפרד. אלא לפי פשוטו נראה שכל בקשה היתה בעד כל חמשת הכרכים.

ובכדי לעמוד על משמעות המספר חמישים שבו פתח אברהם, יש להקדים את אשר נתבאר בתורת המספרים (בראשית חלק א - מאמרי מבוא מאמר י'), כי המספרים עד ארבעה נחשבים כפרטים, אולם מספר חמשה מהוה 'אגודה'. ובכל מקום שנמצא בתורה מספר חמשה, יש לנו ללמוד כי כוונת הדברים היא להוציא את הדבר מתורת פרטים, ולקבצם כחטיבה אחת.

יסוד גדר זה מצינו במפורש במשנה - 'רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר, עשרה

בעבורם, ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל אדני ואנכי עפר ואפר, אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר ויאמר לא אשחית אם אמצא שם ארבעים וחמשה, ויוסף עוד לדבר אליו ויאמר אולי ימצאון שם ארבעים ויאמר לא אעשה בעבור הארבעים, ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אולי ימצאון שם שלשים ויאמר לא אעשה אם אמצא שם שלשים, ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל אדני אולי ימצאון שם עשרים ויאמר לא אשחית בעבור העשרים, ויאמר אל נא יחר לאדני ואדברה אך הפעם אולי ימצאון שם עשרה ויאמר לא אשחית בעבור העשרה.

פרשה זו צריכה תלמוד רב כדי ליישבה דבר דבור על אפניו. בראש ובראשונה יש להתבונן, מה סודם של המספרים הללו שעליהם ביקש אברהם, חמישים, ארבעים וחמשה, ארבעים, שלושים, עשרים ועשרה. ומה חידוש יש בכל אחד מהם, אשר משום כך הוצרך לבקש על כל מספר לחוד, ולא כללם בבקשה אחת.

עוד יש לדקדק, מאחר שהבקשה והתשובה חזרה ונשנתה בענין דומה בכל פעם, אם כן מה פשר שינויי הלשון שמצינו בין המספרים, הן בבקשות של אברהם שלא ישחית בזכותם, והן בתשובות ה' שקיבל את תפילתו, באחד מהם (בחמישים) באה הבקשה בהרחבה והתשובה בהרחבה, ואילו בשאר המספרים באו המה בקצרה, וכן באחד מהם השיבו 'ונשאתי' (בחמישים), בחלקם השיבו 'לא אשחית' (בארבעים וחמשה, בעשרים ובעשרה), ובחלקם השיבו 'לא אעשה' (בארבעים ובשלשים). וכן בחלקם הקדים

'עיר קטנה' (ראה עירובין ס.). הרי שחמישים צדיקים הנמצאים בתוככי הערים, מהווים יחידיו מעין 'עיר של צדק' הראויה להגן על כל המקום.

וכיון שנתרצה ה' והשיבו 'ונשאתי לכל המקום בעבורם' לא הוצרך אברהם להוסיף ולבקש על ארבעים ותשע או ארבעים ושמונה וכו', לפי שהמספרים הקרובים לחמישים יש לראותם ולהחשיבם כחמישים, ומאידך לא ביקש עתה על ארבעים ואחת או ארבעים ושנים, לפי שהקרובים לארבעים נידונים כארבעים, אלא ביקש שאף מספר ארבעים וחמשה - שהוא מספר שאינו נוטה לאחד מן הצדדים - יהיה נידון כלפי מעלה. ואף על בקשה זו נענה אברהם במידה טובה מרובה, וכמו שאמרו (ר"ה יז.) לגבי בינונים שיש להם מחצה זכות ומחצה חובה - 'ורב חסד - מטה כלפי חסד'. וכמו שפירש"י - הואיל ומחצה על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד זכות.

ומכאן ואילך הוסיף אברהם לבקש על ארבעים, שלושים, עשרים ועשרה. כי כל אחד בפני עצמו הוא מספר שלם, שיש מקום להגביר מידת הרחמים ולראות בהם עדה גדולה שכוחה יפה להציל את הכל. והנה, מאחר שנתקבלה תפילתו לענין ארבעים וחמשה, לא הוצרך לבקש עוד על מספרים של 'חמשה', שכיון שגילה לו הקב"ה מידת טובו אשר לעולם הוא מטה כלפי חסד, הרי שהבטחה זו כוללת גם דין שלשים וחמשה כארבעים, עשרים וחמשה כשלשים, וחמשה עשר כעשרים. אמנם לא הוסיף לבקש אלא עד עשרה, כמו שפירש"י - 'על פחות לא ביקש, אמר דור המבול היו שמונה, נח ובניו ונשיהם ולא הצילו על דורם'.

שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב) 'אלקים נצב בעדת א-ל', ומנין אפילו חמשה שנאמר (עמוס ט) 'ואגודתו על ארץ יסדה' (אבות פ"ג מ"ו). הרי שמזה שנאמר 'אגודה', דרשו חז"ל שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם. וכן אנו מוצאים בלידת גד - בנו החמישי של יעקב, שאמרה לאה (להלן ל, יא) 'בא גד'. ופירש האבן עזרא - וטעם גד - גדוד, כי יש לה גדוד בנים. וכמו שברכו יעקב (להלן מט, יט) 'גד גדוד יגודנו'. הרי שארבעה אנשים עדיין אינם נחשבים כאגודה וגדוד, אלא כמספר פרטים יחידים, אבל בהיותם מונים חמשה, יצאו המה מכלל יחידים ונחשבים כקבוצה.

עוד נתבאר בתורת המספרים, כי גדרו של כל מספר בא לידי ביטוי גם בעשרות, במאות ובאלפים, בכל מקום לפי עניינו. כאשר בעניינים הנמדדים בעשרות, עשרה משמעותו 'אחד' ועשרים משמעותו 'שתים' וכן הלאה. והנמדדים במאות - מאה הוא 'אחד' ומאתים הוא 'שנים'.

ולפי זה נראה לבאר, כי יסוד תפילת אברהם היה על מספר חמישים צדיקים דווקא, שכן כאשר אנו דנים על עיר 'כמה צדיקים נמצאים בה', אין משמעות לצדיקים יחידים, אלא הנידון הוא 'כמה עשרות צדיקים נמצאים בה'. שאין העיר נחשבת לעיר של צדיקים, עד שיהיו בה לפחות עשרה צדיקים, וכעין ששנינו (מגילה ה.) 'איזוהי עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנים'. ומאחר שיחידת המנין היא עשרה, הרי שחמישים צדיקים פירושה 'אגודה' של קהלי צדיקים. ויתר מכך מצינו, שקיבוץ חמישים אנשים השוכנים יחד מהווים

ולפי האמור נראה לבאר הבדלי הלשוניות שמצינו בכל בקשה ותשובה, לפי עניינה והקשרה:

בבקשתו הראשונה על מספר החמישים, ביקש אברהם מאת ה' לשאת לכל המקום בעבורם, משום שאגודת צדיקים בשיעור של 'עיר קטנה', בדין הוא שזכותם תגן על כל המקום, ולכן פנה בטענת הצדק והמשפט - 'חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט'. ואף הקב"ה השיבו בלשון וודאית ומורחבת - 'אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר ונשאתי לכל המקום בעבורם', לשון של סליחה ואריכות אפים, המורה על הצלה ללא עוררין לפי שורת הדין.

אולם בשאר המספרים, לא השיבו ה' בלשון 'ונשאתי', אלא בלשון 'לא אעשה' או 'לא אשחית', ונראה כי 'לא אשחית' הוא לשון של חנינה מיוחדת הבאה לפנים משורת הדין, כאשר הוא מנמק את טעם הדבר, שמאחר שהמדובר הוא בפורענות כה גדולה של השחתה, על כן לא אשחית בעבורם ולא אמצה עמהם את הדין. אולם 'לא אעשה' הוא לשון הקרוב יותר אל שורת הדין, שמשמעו לכתחילה 'לא אעשה', מבלי צורך לנמק על שום שהעונש גדול כל כך שהוא השחתת העיר.

לפיכך בארבעים ובשלושים השיבו הקב"ה בלשון 'לא אעשה', אבל בעשרים ובעשרה שהם מועטים יותר, והיה צורך בהתגברות הרחמים במידה יתירה, נקט לשון 'לא אשחית', כי רק משום שהעונש הנידון הוא השחתה, על כן ירבה ה' להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו.

אך היוצא מן הכלל הוא מספר ארבעים וחמשה, שאף על פי שהוא גדול יותר מן הארבעים, נקט בו הדיבור לשון 'לא אשחית', משום שבבקשה זו לא התכוון אברהם למשמעות מסויימת שיש במספר זה, אלא ביקש כאמור לראותו כחמישים, לפנים משורת הדין, ועל מנת להחשיבו כאילו הוא חמישים אכן הוצרך לטעם 'לא אשחית'. והבן. **ולפי** זה גם יתבאר, מה טעם נקט אברהם גבי ארבעים וחמשה דרך חשבון - 'אולי יחסרון חמישים הצדיקים חמשה התשחית בחמשה את כל העיר'. שכך פירושו - אם יהיו החמישים הללו חסרים חמשה, האומנם שוב לא ייחשבו כחמישים, ויהיה די בחסרון זה להשחית את העיר.

ובאשר לשינוי לשון ההקדמה בכל בקשה ובקשה, נראה כי כל סמיכות מספרים שאין הפרש ביניהם יותר מעשרה, עשויה להיחשב כהמשך של בקשה אחת, וכאומר - הואיל ונתרצית לחמישים התרצה נא אף לארבעים. אבל ירידת דרגה נוספת עד להתרחקות מן המספר הראשון עשרים ידות, זו נידונית כבר לבקשה חדשה. לפיכך נשתנו הלשוניות לסירוגין, ובכל מספר הפותח בבקשה חדשה נאמר בו 'אל נא יחר לאדוני', המורה על ענין חדש הטעון ריצוי ונטילת רשות קודם לכן, אבל כל מספר סמוך הבא כהמשך לתחילת בקשה, לא נאמר בו אלא 'הנה נא הואלתי', המורה על המשך הדיבור בענין הבקשה הקודמת.

אולם בבקשתו על מספר ארבעים לא הוצרך להקדים מאומה, משום שלשון ההמשך 'הנה נא הואלתי' כבר הוקדם בבקשת ארבעים וחמשה, ולכן במספר ארבעים לא נאמר אלא

- 'ויוסף עוד לדבר אליו ויאמר אולי ימצאון שם ארבעים'. והבן כל זאת.

יח, כז ויען אברהם ויאמר הנה נא הואלתי לדבר אל ה' ואנכי עפר ואפר.

בגמרא - 'דריש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר, זכו בניו לשת מצוות 'אפר פרה' ו'עפר סוטה' (סוטה יז).

והנה זה פשוט שלא רק משום משקל הלשון גרידא שאמר 'עפר' ו'אפר', על כן זכה למצוות שיש בהם עפר ואפר, אלא בוודאי שיש קשר בין אמירה זו של אברהם אבינו למצוות אלו, וצריך להתבונן מהו קשר זה.

והנה דברים אלו של אברהם אבינו היו דברי ענווה והכנעה, שביטל והכניע עצמו בתפילתו שאינו ראוי לחלות את פני ה', והוא כמו עפר ואפר, וכל זה למען עשות חסד.

ונראה שהשכר מידה כנגד מידה בזה הוא שהקב"ה מגלה חיבתו לזרעו של אברהם גם כן באופן של גילוי ענוותנותו יתברך למען עשות חסד עם בני ישראל, כי עפר סוטה הוא עפר מקרקע המשכן שנותנין במי סוטה. והקב"ה מתיר ליטול את העפר ממקומו המקודש שישמש את ישראל לצרכיהם, לשפוט ולעשות שלום בין איש לאשתו.

וכמו כן 'אפר פרה' היינו אפר של פרה אדומה שנקראת 'חטאת', והיא מעין קרבן שיש בה הזאת דמים כנגד פני אוהל מועד, ונמצא אפוא שהאפר הוא שיירים של קודש, וניתנה רשות מן התורה להשתמש בו עבור צרכי האדם לטהרו מטומאתו. הנה כי כן שני מצוות אלו, הם ענייני קודש שבאים לשמש את

צרכי האנשים, שזה גילוי חיבתו של הקב"ה לישראל באופן של ענווה, כביכול, וזה השכר התואם מידה כנגד מידה כנגד ענוותנותו של אברהם אבינו.

יט, ג ויפצר בם מאד ויסורו אליו ויבואו אל ביתו ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו.

ברש"י - 'ומצות אפה - פסח היה'. וכן איתא במדרש על מה שנאמר לעיל באברהם אבינו - 'לושי ועשי עוגות - הדא אמרת פרוס הפסח הוה' (ב"ר מח, יב. ומובא בתוספות ראש השנה יא. ד"ה אלא).

והנה זה מדרשו, אבל בפשוטו של מקרא נראה שכיון שבאו לעת ערב היה צריך לאפות בחפזון, אולם אצל אברהם לא נאמר שאפה מצות, כיון שבאו אליו בעוד היום גדול, ואכן אמר להם להמתין עד שיאפה לחם, 'ואקחה פת לחם וכו' ואמר לשרה 'מהרי שלש סאים וכו' לושי ועשי עוגות'. אבל לוט לא היה סיפק בידו לאפות לחם בשעת ערב זו ואפה מצות.

יט, ד-יא טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדום נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה ... ואת האנשים אשר פתח הבית היכו בסנוורים מקטון ועד גדול וילאו למצוא הפתח.

יש לדקדק מה טעם שינה הכתוב בלשונו בין תחילת הסיפור לסופו, ופתח בלשון 'מנער ועד זקן', וסיים בלשון 'מקטון ועד גדול'. והרי לכאורה משמעותם של שתי הלשונות הללו דומה, ומכוונים לאותם אנשים.

ונראה לבאה, כי בשני פרטי המאורע מדגיש הכתוב את משמעות הדברים בדרך 'לא זו אף זו' - מן הפשוט אל המיוחד ממנו. ולכן כאשר מסופר אודות רעתם הרבה של אנשי סדום, אשר נסבו על הבית ודרשו להוציא את האנשים שבאו לחסות בצל קורתו, שהוא מעשה הבא מתוך השקפה מושחתת וקלקול המידות, נקט הכתוב לשון - 'מנער ועד זקן', כלומר לא זו בלבד שהנערים היו מרושעים, אלא אף הזקנים שבהם, העשויים להיות מיושבים בדעתם יותר מן הנערים, גם הם היו רעים וחטאים והשתתפו במעשה הנפשע.

אך כאשר הכתוב מתאר את גבורת המלאכים, אשר הכו אותם בסנוורים עד שאיבדו את ראייתם, שהוא מעשה פגיעה בגופם, נקט הכתוב לשון - 'מקטון ועד גדול', כלומר לא זו בלבד שהקטנים שכוח גופם מועט ניזוקו, אלא אף הגדולים שכוחם מרובה יותר, לא עמד להם חוסנם בפני מכת המלאכים.

יט, טו-כד **וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות פן תספה בעון העיר וגו'.** מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה וגו'. השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה. וה' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש וגו'.

וברש"י - 'המטיר על סדום - בעלות השחר, כמו שנאמר וכמו השחר עלה, שעה שהלבנה עומדת ברקיע עם החמה וכו' לכך כתיב וכמו השחר עלה, ונפרע מהם בשעה שהחמה והלבנה מושלים'.

דברי רש"י צריכים ביאור, שהרי פשוט הפסוק משמע שההפיכה התחילה כשהשמש יצא על הארץ, ועוד שהרי המלאך אמר ללוט - 'לא אוכל לעשות דבר עד בואך שמה', והנה לוט בא צוערה רק כשהשמש יצא על הארץ. ועיין בזה בגור אריה ושאר מפרשי רש"י, שנדחקו בזה.

ובפשוטו מה שכתוב 'וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים', היינו שאכן כך היה ראוי להפוך את סדום מעלות השחר, אלא שלוט עיכבם בהתמהמהותו ובבקשתו.

והנה הטעם שנבחר זמן זה, היינו משום שאז הוא תחילת היום, כלומר שכיון שנגזר שביום זה תהיה ההפיכה, אזי מיד בתחילת היום הוא הזמן להתחיל הדבר. והנה מצינו לגבי דיני התורה שמעלות השחר כבר נחשב 'יום', וכבר יוצא אז ידי חובת כל המצוות שזמנם ביום (עיין מגילה כ. ועיין עוד ברכות ח:), ונראה שגם כאן מצד הדין אכן היה ראוי שתתחיל מהפכת סדום בעלות השחר, אלא שעל ידי לוט הומתק הדין, ואף שבעלות השחר כבר נחשב שהגיע היום, אולם יום גמור היינו בהנץ החמה, [שהוא הזמן לכתחילה לקיום המצוות שזמנם ביום].

וכשם שעל ידי בקשתו וחוסר יכלתו של לוט להגיע ההרה, המתק את הדין והציל את העיר צועה, כך הצליח להשיג באותה דרך גם וויתור בהמתנת הזמן, כי במידת הרחמים יש מקום לא להחשיב את היום משעת עלות השחר, אלא לדון אותו כיום רק משעת הנץ החמה כשמתחיל תוקפו של יום.

[ועיין ב'צפנת פענח' על התורה שפירש גם כן שזה היה אחר יציאת השמש על

של הארץ - מדוע אם כן הפסידו ישראל דווקא את העידית שבארצם, ולא זכו שתבוא על תיקונה בעת ירושת הארץ, אלא נותרה מקוללת ושוממה עד קץ הימים.

ונראה שאדרבה היא הנותנת, שכיון שהיא החלק המובחר ביותר על כן עדיין לא זכו בה. כי הנה עתידים ישראל לרשת ארצות עשרה עמים, כאשר מלבד שבעת העמים שירשו ישראל את ארצם, יתוספו עליהם עוד שלש ארצות דהיינו הקיני הקניזי והקדמוני, כהבטחת ה' לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (טו, יח-כא) - ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת, את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני, ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים, ואת האמורי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבوسی. ועיין רש"י שם (והוא ממדרש אגדה) - 'עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלשה אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני עתידים להיות ירושה לעתיד'. וגם בזה יש להתבונן, מדוע אכן לא זכו ישראל לרשת את כל הארץ המובטחת, וארצות שלשת העמים נותרו שמורות להם רק לעתיד לבוא.

ונראה הביאור בזה, כי הנה שתי מעלות עיקריות נאמרו בשבחה של ארץ ישראל 'ארץ טובה ורחבה', - האחת - 'ארץ טובה', בהיותה ארץ שמנה ופורה, ארץ זבת חלב ודבש, והשניה - 'ארץ רחבה', גדולה ומרווחת בשטחה. אמנם, כל עוד לא בא עם ישראל לתכלית שלמותו - עדיין אין אנו זכאים למעלותיה של הארץ במלואן, ולכן מחוסרת היא עדיין את המובחר שבטובה ומלוא רחבותה.

הארץ, אלא שהוא כתב לזה טעם אחר, דהנה היה כאן דיני נפשות, ואיתא בגמרא (סנהדרין לד:) שדיני נפשות אין דנים אלא ביום, וכתב לחדש דהיינו דווקא אחר הנץ החמה, משום דילפינן לה בגמרא התם מדכתיב 'והוקע אותם לה' נגד השמש' (במדבר כה, ד). ואם כן בעינן יציאת השמש לעניין לדון דיני נפשות, ולא סגי בעלות השחר אף שהוא יום לכל דבר].

יט, כד-כה וז' המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה' מן השמים, ויהפוך את הערים האל ואת כל הככר ואת כל יושבי הערים וצמח האדמה.

סדום בשלוותה היתה החלק המובחר והשופע ביותר בארץ ישראל, וכמו שנאמר בפרשת לך לך בעת היפרד לוט מעל פני אברהם - 'וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה, לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה, כגן ה' כארץ מצרים' (לעיל יג, י). ומצינו במדרש - 'כל מי שמקיים מצוות סוכה בעולם הזה, הקב"ה נותן לו חלק לעתיד לבוא בסוכתה של סדום, שנאמר (תהילים ס, ח) 'אלוקים דבר בקדשו אעלוזה אחלקה שכם ועמק סוכות אמדד', מהו 'עמק סוכות', זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת בשבעה אילנות שהן מסוככות זו על גב זו גפן תאנה ורמון ופרסק ושקדים ואגוז ותמרים על גביהם' (ילקוט שמעוני פרשת אמור רמז תרנג). כלומר שעתיד הקב"ה להחזיר את סדום לקדמותה, ולהנחילה לישראל.

ויש להתבונן בדבר, מאחר שסדום היא חלק בלתי נפרד מארץ ישראל, ולא עוד אלא שכפי המבואר היתה זו סלתה ושמנה

ועיין מה שכתבנו לעיל בפרשת לך לך (שם) בטעם שלא נחלו ישראל את ארצות קיני קניזי קדמוני, והבאנו שהדבר מפורש בתורה בפרשת שופטים 'ואם ירחיב ה' אלוך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך וגו' כי תשמור את כל המצוה הזאת לעשותה וגו' (דברים יט, ח-ט). ומבואר שיש חלק בארץ שנשבע ה' לאבות, אולם הוא לא יינתן מיד לבאי הארץ אשר יצאו ממצרים, והוא ארץ קיני קניזי וקדמוני. וינחלו אותה ישראל רק כאשר יהיו זכאים דהיינו כשהיו דבקים בתורה ומצוות בדרגה רמה. והיינו שכשישראל שומעים לציווי ה' בדרגה יסודית, כנגד זה זכאים הם אף לנחול את הארץ במידה בסיסית, אולם לזכות בה בכל מעלותיה ושלמותה שהיא 'טובה ורחבה', לזה נצרך זכויות יתרות, שגם קיום התורה יהיה בכל השלימות.

וביארנו שארצות אלו 'קיני קניזי קדמוני', הם הביטוי ל'רחבותה' של הארץ, כדכתיב 'וכי ירחיב את גבולך'. והנה כאן מבואר שכמו כן את פיסגת 'טובה' של הארץ, לא יזכו לה אלא לעתיד לבוא כאשר יבואו ישראל לשלימות מעלתם בקיום התורה והמצוות.

כלומר דושנה וגדולתה של הארץ שמורה אפוא לעתיד לבוא, כאשר יהיו ישראל זכאים לארץ מושלמת בתכליתה, הן במעלתה כ'ארץ טובה' - כאשר תחזור סדום להיות כבראשונה, והן במעלתה כ'ארץ רחבה' - כאשר תושלם ירושת שלשת העמים הנותרים, הקיני הקניזי והקדמוני. בכך תבוא הארץ הטובה והרחבה אל פסגת יעודה, ונזכה כולנו במהרה לראות בבניינה.

יט, יז-כו ויהי כהוציאם אותם החוצה ויאמר המלך על נפשך אל תביט אחרריך ואל תעמוד בכל הככר ההרה המלך פן תספה וגו' ותבט אשתו מאחוריו ותהי נציב מלח.

וצריך ביאור מדוע נאסר עליו להביט שם, ומדוע היה הדבר חמור כל כך, עד שנענשה אשתו להיות נציב מלח.

וברש"י פירש - 'אל תביט אחרריך - אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול, אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול'.

ויש לתמוה כי לכאורה לפי פירוש זה נמצא שמה שהוזהר 'ואל תעמוד בכל הככר' הוא עניין אחר, שלא יתעכב במנוסתו. ובפשטות נראה ששני דברים אלו הם אזהרה אחת מטעם אחד.

ונראה לבאר, שההבטה יש בה אופי של התעניינות, והנה אם היה ניצול בזכות עצמו אזי לא היה הוא בכלל הגזירה ואין סיבה להענישו שיהיה נספה עמהם. אולם באמת הרי היה חלק מאנשי סדום והתערה בחברתם והרשיע עמהם, והיה ראוי להיספות עמהם מצד היותו נספח אליהם, אלא שעמדה לו זכותו של אברהם שיהא נידון בפני עצמו במנותק מאנשי סדום, וכל הצלתו היתה מותנית בהתנתקותו המוחלטת מהם, ומשום כך היה מוזהר להתנתק מהם עד כדי כך שלא יתעניין ויביט עליהם מה אירע להם, כי על ידי עצם ההבטה הוא יחזור ויתקשר אליהם, וכאשר חובר ונמנה עליהם הוא ראוי להיספות עמהם.

יט, כז-כח וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. וישקף על פני סדום ועמורה ועל כל פני ארץ הכנען וירא והנה עלה קיטור הארץ כקיטור הכבשן.

צריך ביאור לשם מה השקיף אברהם על פני סדום ועמורה, ומאידה טעם נזכר הדבר בתורה. ויש לומר שהרי היה רצון ה' להודיעו את הנעשה בעולם, שמצד מעמדו כנכבד ונשיא אלוקים בעולם, עליו לדעת זאת, וכפי שנתבאר לעיל בפסוק 'ואברהם היו יהיה לגוי גדול' (לעיל יח, יז). והנה מכיון שהתפלל עליהם, ואמר לו הקב"ה 'לא אשחית בעבור העשרה', והנה לא ידע אברהם האם נמצאו עשרה צדיקים בסדום, על כן שב אל אותו המקום לראות מה אירע בסופו של דבר, האם הועילה תפילתו להציל את סדום, או שחרבה בעוונה. ונתברר לו שאפילו עשרה צדיקים לא היו בה, שבזכותם יינצלו.

והיינו מה שמציין הכתוב שהלך אל המקום 'אשר עמד שם את פני ה'', כלומר שהלך לראות האם הועילה עמידתו זו שעמד את פני ה'.

ונראה עוד שיש בזה משום כבוד ה' יתברך לראות את משפטיו, וכדכתיב 'שמעה ותשמח ציון ותגלנה בנות יהודה למען משפטיך ה' (תהילים צז, ח) וכתיב - 'שמח צדיק כי חזה נקם' (שם נח, יא). וכן כתיב - 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר' (ישעיה סו, כד).

ובספורנו כתב ששב בכדי להוסיף לבקש עוד רחמים, ולכן בחר במקום הקדוש אשר נראה אליו ה', אלא שנוכח לראות שכבר איחר את המועד. ודבריו תואמים עם דרשת

וכמו כן האזהרה 'ואל תעמוד בכל הכנע' הוא מאותו עניין, כלומר שעליו לבטא שהוא מתנתק ונמלט משם בכל כוחו, ואם הוא מתעכב ועומד ואינו מבטא את התרחקותו, הוא שוב נידון עמהם להיספות כמותם.

יט, כו **ותבט אשתו מאחריה ויהי נציב מלח.**

בפשוטו נעשתה נציב מלח, כי זה היה גורלה של סדום ונעשתה כמותם, כמו שכתוב בפרשת נצבים - 'גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים אשר הפך ה' באפו ובחמתו' (דברים כט, כב).

וברש"י הביא מדרשו - 'במלח חטאה ובמלח לקתה, אמר לה תני מעט מלח לאורחים הללו, אמרה לו אף המנהג הרע הזה אתה בא להנהיג במקום הזה (ב"ר)'.

וצריך לדעת מה טעם היו עיניה צרות דווקא בנתינת מלח. ויתכן שלוט היה מכניס את האורחים ומביא לפנייהם מאכלים, והיא היה בה טבע ההשחתה ממידת סדום, ומצד עצמה היתה נמנעת לגמרי מלהביא מזון לאורחים, אלא שלא היה בידה למנוע זאת כיון שזה היה גלוי לעיניו של לוט ובשליטתו. אולם בסתר בעת הכנת המאכלים היתה נמנעת מלתת מלח במאכלם, שזה היה בידה בנקל להצניע את רשעותה וקפיצת ידה, ובכך הוציאה לפועל את עינה הרעה בזולת, שכל המאכלים כבר נעשו תפלים ולא היו ראויים כל כך לאכילה.

חז"ל שמכאן למדנו לקבוע מקום לתפילה (ברכות ו:).

יט, כט ויהי בשחת אלוקים את ערי הכנע ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט.

פסוק זה צריך ביאור, שאינו מוסיף דבר בסיפור הדברים, מאחר שכבר סופר לפני כן כל מעשה הצלת לוט, ונראה כחזרה ללא צורך.

ונראה שהכתוב בא להדגיש בדיבור בפני עצמו שמעשה הצלת לוט היה משום זכותו של אברהם, וזה טעון הדגשה מיוחדת כיון שזה מעיקרי תוכן הסיפור, שמתוך כל סדום הציל ה' את בן אחיו של אברהם, והרבה אותו ונתן לו עמים שיצאו ממנו.

והנה לפי המסופר בתורה שלוט לא היה רשע כאנשי סדום, ולא דבק במעשיהם שהרי הכניס את האורחים והאכילם, ואם כן לכאורה גם מצד עצמו לא היה ראוי לו להיענש כמוהם. אולם כאן מבואר להדיא שניצול רק בזכותו של אברהם שה' זכר אותו לטובה. ונראה שאף שלא היה במעשיו סיבה לענשו מצד עצמו, אך כיון שנמצא במקום הסכנה והקטרוג ודר שם, נגרר עמהם, וכמו שאמרו 'בהדי הוצא לקי כרבא' (בבא קמא צב.), וזה משמעות לשון הכתוב 'מתוך ההפיכה בהפוך את הערים אשר ישב בהן', כלומר שמציאות הפיכת הערים אשר ישב בהם, היא הסיבה שהיה עלול להיספות עמהם.

והכי איתא בגמרא להדיא - 'אמר רבי יוחנן אפילו בשעת כעסו של הקדוש ברוך

הוא זוכר את הצדיקים, שנאמר ויהי בשחת אלוקים את ערי הכנע ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפיכה' (ברכות נד:). מבואר שהחידוש בפסוק הוא שאפילו כאשר היה מצב של הפיכה וכעס, עמדה זכותו של אברהם להציל את לוט.

*

והנה במטרת סיפור סדום יש שכתבו שעניינו ללמד לדורות את סדר הנהגת ה' אשר מעניש את החוטאים ומרומם את הצדיקים.

אמנם נראה שזה דבר נוסף שנלמד דרך אגב מפרשה זו, אך עיקר סיפור התורה בפרשיות אלו הוא בעניין בחירת ה' באברהם ועם ישראל, וכתבה תורה מעשה זה להראות את שני הצדדים, הן את צדקת אברהם ונאמנותו לה' ותפילתו, והן את אהבת ה' לאברהם.

כי לאור כל המעשים הללו ניכר היטב ההבדל בין אברהם אבינו לבין העמים אשר סביבותיו, פרעה ואבימלך ואנשי סדום, ובמיוחד עומדים זה מול זה, סיפור הכנסת האורחים שאברהם טרח כל כך לכבדם להאכילם ולהשקותם למרות חוליו, לעומת אנשי סדום שכל אורח שבא אליהם מיהרו לפגוע בו. וכל זה מוכיח צדקת בחירת אברהם ע"י ה', שאכן הוא הראוי לעשותו לגוי גדול ולהיות סגולה מכל העמים.

וכמו כן להראות את חיבת ה' לאברהם וידידותו, שהציל את לוט מתוך ערי הכנע, וזה מראה עד כמה הגן ה' על אברהם והשפיע עליו טובה, עד שמשום אהבתו הציל אפילו את בן אחיו אשר נפרד מאתו.

והנה באותה שעה היתה שרה עקרה, ונמצא שכאשר ניתנה לו אז בדרך נס, לא היתה אשה בת בנים, אולם עתה אחר שחזרה לנערותה ובישרה המלאך שתלד הרי מעתה היא אשה מחודשת, אשה בת בנים, ולכן נסתבב שתחזור ליד אברהם בנס נוסף, וכביכול זכה בה עתה מחדש במתנה ניסית כאשה בת בנים מאת ה'.

עוד נראה באופן נוסף, כי לידת יצחק היתה נס מופלא, וכאמור היה בזה רצון ה' שיהיה הנס ניכר ומפורסם, שבכך מוכרז מציאותו המיוחדת של עם ישראל שהוא יצירה מאת ה'. והנה אצל שרה היה הנס גלוי וידוע, שילדה בת תשעים אחר שהיתה עקרה כל ימיה, וכלשון הכתוב 'כל השומע יצחק לי' (כא, ו). אולם בכדי שתהיה הוכחה חותכת ומפורסמת שיצחק הוא בן אברהם, על כן אירע לה מעשה זה עם אבימלך להודיע לכל באי עולם שאף אחד בעולם אינו יכול להתקרב לשרה, ויווכח כל העולם כי ילדה שרה בן לאברהם לזקוניו.

כ, ו גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת, ואחשודך גם אנכי אותך מחטו לי, על כן לא נתתיך לנגוע אליה.

חטו כתיב חסר א', והיינו כפי שביארנו בכמה מקומות (ראה כרך א - מאמרי מבוא מאמר ח) שהתיבות החסרות באות ללמדנו שחסר בתוקף משמעות התיבה, כלומר שכיון שעשה זאת אבימלך בחוסר ידיעה ובתום לבבו, אין חטאו חמור כל כך ולא מתקיים בו המילה 'חטא' במלא תקפו, וזה מה שהודיעוהו בחלום, שאף שלא התכוון לחטוא חטא חמור,

כ, ב ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה.

יש לבאר לשם מה נסתבב שוב לקחת שרה על ידי אבימלך, אחר שכבר אירע לאברהם מעשה כעין זה אצל פרעה'.

והנה ביארנו בפרשת לך לך (יב, י) שההנהגה הניסית שהנהיג ה' עם האבות, וכן ביציאת מצרים מטרתה שכל מציאות עם ישראל תהיה כבריאה מחודשת, יצירה מאת ה', ככתוב 'עם זו יצרתי לי' (ישעיה מג, כא), ולכן היו האמהות עקרות בדרך הטבע והמזלות, וילדו רק בדרך נס באופן פלאי מאת ה', ובמיוחד אצל שרה שהיתה עקרה וילדה בת תשעים. וזה קיום ההבטחה - 'וארבה אותך במאד מאד', כלומר בדרכי פלא שלא על פי הטבע.

וכן ביארנו לעיל (יב, י, ושם פסוק טו) בעניין הרעב ובעניין לקחת שרה על ידי פרעה, שמעת שנבחר אברהם ללכת עם ה', אזי כל מה שהיה לו ניתן לו רק מאת ה', כלומר שנסתבב מאת ה' שכל צרכיו יהיו נעדרים ממנו בדרך הטבע, והגיעו לו רק על ידי נס.

והנה בראשונה נלקחה ממנו שרה על ידי פרעה, דהיינו שבדרך הטבע נעשה מחוסר מאשתו, ובדרך נס שבה אליו כאשר היכה ה' את פרעה בנגעים גדולים, וזכה בה בדרך נס שמיימי מתנה נתונה מאת ה'.

ו. עד שיש מהמפרשים שכתבו במניין עשרה נסיונות שאין למנות לקחת שרה על ידי אבימלך, כיון שנכלל בניסיון של לקחתה ע"י פרעה, (עיין קול הרמ"ז על אבות פרק ה משנה ג).

בכל זאת מנעו אותו מלחטוא אפילו חטא קל, על כן לא נתנוהו לנגוע אליה.

כ, יב וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה.

פסוק זה טעון ביאור רב, שהרי טענתו של אבימלך היתה מדוע העלים ממנו את הידיעה שהיא אשתו, ועל כך כבר נימק לו בטעם שיש בו כדי להניח את דעתו, והיינו שהיה בדבר חשש פיקוח נפש, כמו שאמר 'כי אמרתי רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני'. ומכיוון שתלונתו היתה מדוע הסתיר שהיא אשתו, מה מוסיף בזה שהיא באמת גם נחשבת 'אחותו', שהרי היא באמת גם אשתו. ועיין ברמב"ן שנתקשה ונדחק בזה הרבה.

ונראה לבאר שאכן מה שאמר 'אחותי' והובן מזה משמעות שאינה אמיתית שכביכול איננה אשתו, זה אמנם אופן של רמייה, ולא הותר זאת לאברהם רק מצד חשש פיקוח נפש. אלא שבכל זאת החמיר אברהם על עצמו שאף שהיה מוכרח לשנות מן האמת, הקפיד לא להוציא דבר שקר מפיו, כי זה מידת נקיות כשלעצמה שלא לסאב את השפתיים בדבר שאינו אמת.

ויסוד זה מצינו להלן אצל יעקב אבינו בשעה שנאלץ לקחת את הברכות מאביו במרמה, ואמר 'אנכי עשו בכורך' (כז, יט) וביארנו שם שעצם נטילת הברכות הותרה שם מלכתחילה, מכיון שיצחק היה חפץ לברך את הבכור, אלא שמכירת הבכורה מעשיו ליעקב לא היתה בעדים, נמצא שמעשה הרמייה - כביכול - שהיה כאן, היה בעצם העמדת האמת והצדק על מכונו. ובכל זאת פירש רש"י

- 'אנכי עשיו בכורך - אנכי המביא לך, ועשיו הוא בכורך'. וביארנו שם שבדודאי מצד תוכן הדברים יש באופן כזה גניבת דעת השומע, אלא מכיון שעצם הערמה היתה מותרת, אזי החמיר יעקב על עצמו שלא להוציא דבר שקר מוחלט מפיו, ושיכל את דבריו באופן שיוכל להתפרש באופן שאינו שקר - 'אנכי המביא לך, ועשיו הוא בכורך'.

והנה מצינו כאן שיעקב למד דבר זה מזקנו אברהם, שאף כאשר הותר לו לשקר מצד פיקוח נפש, בכל זאת הערים ואמר זאת באופן שהדברים היוצאים מפיו יהיו מצוחצחים וזכים מכל דבר שאינו אמת.

ובזאת פירש את מעשיו לאבימלך שהגם שעצם הרמייה הותרה כאן מצד סכנת נפשות, בכל זאת לא הוצאתי דבר שקר מפיו שהרי - 'וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי', נמצא שאין זה שקר לומר שהיא אחותי.

כ, יז-יח **ויתפלל אברהם אל האלוקים וירפא אלוקים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו. כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם.**

הנה לעיל כאשר לקח פרעה את שרה לקה בנגעים, ואילו אבימלך וביתו נענשו בעצירת רחם. ונראה שהכל מידה כנגד מידה, כי פרעה לקחה משום שהיתה יפת מראה, כאמור שם, וכנגד זה לקה פרעה וביתו בנגעים המשחיתים את מראה הגוף.

אולם כאן לקח אבימלך את שרה, לאחר שהיתה לה עדנה וחזר לה אורח כנשים,

כלומר שכבר היתה בת בנים, ונמצא שנלקחה מאברהם בתור אשה בת בנים, ולכן נענש אבימלך וכל בני ביתו בעצירת לידת בנים.

כא, א ו'ה'פקד את שרה כאשר אמר, ויעש ה' לשרה כאשר דיבר.

ונתקשו המפרשים בכפילות המילים, ועיין ברש"י - 'כאשר אמר - בהריון, כאשר דיבר - בלידה, והיכן היא אמירה והיכן הוא דיבור. אמירה ויאמר אלוקים אבל שרה אשתך וגו'. דיבור היה דבר ה' אל אברהם בברית בין הבתרים, ושם נאמר לא יירשך זה וגו'. והביא היורש משרה, ויעש ה' לשרה כאשר דיבר - לאברהם'.

אולם בפשוטו של מקרא נראה לבאר, כי תחילה מתייחס למעשה הפלא עצמו שעשה ה', ואחר כך מתייחס הכתוב לכך שהיה בזה קיום הבטחה לאברהם ושרה. ולכן תחילה כתוב 'את שרה' ואחר כך 'לשרה', כלומר תחילה מציין הכתוב את עצם סיפור הנס שנפקדה שרה והפקידה היתה 'כאשר אמר', כלומר כאשר הודיע ה' מראש.

והנה ההבדל בין אמירה לדיבור, היינו שדיבור הוא מצב של שיחה בין שני הצדדים, כלומר שלא היתה רק 'אמירה' של הודעה גרידא, אלא 'דיבור' שיש בו הבטחה כלפי הצד השני, ועל זה מציין הכתוב עוד שעשה 'לשרה' כאשר דיבר, דהיינו שקיים עמה מה שהבטיח לה.

וכן מצינו בברכותיו של בלעם - 'ההוא אמר ולא יעשה, ודיבר ולא יקימנה' (במדבר כג, ט). שכנגד ה'אמירה' כתיב 'ולא יעשה', אבל

ה'דיבור' הוא דרגה של הבטחה וכנגד זאת כתיב 'ולא יקימנה'. והבן.

כא, ט ו'תרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק'.

יש בזה דבר נפלא, שגם הברור שיחד את יצחק שהוא לבדו יהיה נחשב זרע אברהם, גם כן היה על ידי עניין צחוק.

והנה היו ארבעה ענייני צחוק בקשר ליצחק, האחד צחוקו של אברהם, 'ויפול אברהם על פניו ויצחק' (יז, יז), וזה היה צחוק למעליותא, שהיה בזה ביטוי לשמחת הנס. לעומת זה היה צחוק של ישמעאל שהיה כולו שלילה, והוא צחוק של קלות ראש ופריקת עול, ואכן צחוק זה הביא לדחיית ישמעאל ונברר יצחק על טהרתו. ועוד צחוק של שרה, ותצחק שרה בקרבה (יח, יב). ועוד היה צחוק של כלל אותו הדור כמו שאמרה שרה 'צחוק עשה לי אלוקים כל השומע יצחק לי' (כא, ו).

והנה הן צחוק שרה והן צחוק הבריות הם ביטוי לגודל הנס והפלא של לידת יצחק לאשה בת תשעים. ואכן שם 'יצחק' מורה על כל אלו המאורעות, הן עצם לידתו הניסית, והן בירורו וטהרת גזעו, שכל שלב ושלב בא על ידי צחוק.

כא, ט-יב ו'תרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק'.

ברש"י - 'עם בני, עם יצחק - מכיון שהוא בני אפילו אם אינו הגון כיצחק, או הגון

כלומר שכלול בברית שיהא מוכן להשליך ולקרוע מעצמו את הבנים ואת בני המשפחה שאינם ראויים לבוא בברית עם ה'. כדי שתהא המשפחה כולה זרע אמת, והפסולים שאינם שייכים לתפקיד נכבד זה יסורו ממנה, ולא יהיו שייכים ומעורבים בה כלל.

ונמצא שנסיון זה של גירוש ישמעאל הוא נסיון האם אברהם מקיים את הברית, האם נכון הוא לנתק את ישמעאל ממשפחתו למרות כאב הלב שיש בהרחקת בן, בכדי שהמשך קיום המשפחה יהיה רק בראויים לברית עם ה', 'ביצחק יקרא לך זרע' 'כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק'. ואכן מצינו שבשני הנסיונות הללו כתיב 'וישכם אברהם בבוקר', הן בנסיון העקידה והן בגירוש ישמעאל, שמכיון שבשני מעשים הללו היה הקיום בפועל של הברית עם ה', נזדרזו לעשות המצוה מיד בהשכמה.

ועיין בחלק המאמרים (מאמר ד' עקידת יצחק - מימושה של ברית המילה).

כא, יא-יב וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע.

וברש"י - 'שמע בקולה' - למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות.

הנה מוצאים אנו חילוקי דעות בין אברהם ושרה על אודות קירובו או הרחקתו של ישמעאל, וכן מצינו ביצחק ורבקה שהיו דעותיהם שונות ביחס לעשו ויעקב 'ויאהב

כיצחק אפילו אם אינו בני, אין זה כדאי לירש עמו, קל וחומר עם בני עם יצחק ששתיהן בו'. **יש** לבאר שטענת שרה היתה משום שהקב"ה אמר לאברהם - 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה' (יז, כא), כלומר שהאמירה 'אשר תלד לך שרה' לא היה ציון גרידא, אלא קביעה בדווקא, שרק הבן של צדקנית זו יהיה ראוי לדבר גדול זה לבוא בברית עם ה'.

וזה כללה שרה בדבריה 'כי לא יירש בן האמה הזאת, עם בני, עם יצחק' - כלומר, הן מצד מעלת עצמו, והן מצד מעלת שרה אמו. **ואכן** הקב"ה אישר את טענתה על כל חלקיה, ואמר לאברהם 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע', כלומר שרק יצחק בנה של שרה ייקרא זרע אברהם ויהיה נכנס לברית עם ה'.

כא, יא-יב וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע.

גירוש ישמעאל נחשב אחד מעשרה נסיונות, שלמרות שהדבר הורע בעיניו כי גם הוא בנו, אבל כשאמר לו הקב"ה כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, גירשם מיד.

ונראה שגם עניין זה היה כלול במשמעות ברית המילה, שהרי בברית מילה נוסף על הטפת הדם שמשמעותו נתינת דמו לה', יש בה מצוה להסיר הערלה, ונראה שמשמעותו הוא שהבנים הפסולים שהם בבחינת ערלה יהיו דחויים מן המשפחה,

יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב' (כה, כח).

ויש להתבונן בענין מיוחד זה המשותף לשתי פרשיות אלו, כי בשתיהן אנו מוצאים את דעת האשה מכוונת אל האמת יותר מדעת האיש, כאשר הקב"ה מסכים על ידה. הן בפרשה דנן, כשנצטווה אברהם לקבל את דעתה של שרה, שראתה בישמעאל בן סורר שאינו ראוי לחלוק את חייו עם יצחק. והן בפרשה תולדות, כשרבקה אוהבת את יעקב ומכירה בערך מעלתו, בעוד שיצחק אוהב את עשו בעבור הציד שבפיו. והלא הדבר אומר דרשני.

והנראה לבאר בזה, על פי מה שאמרו חז"ל - ויבן ה' אלקים את הצלע (לעיל ב, כב), מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש (נדה מה:). והן אמנם פשוט, כי אין הכוונה בזה שהאשה נבונה יותר מן האיש לכל דבר, שכן דעת האיש שקולה יותר מאשר דעת האשה, ואף מצינו שהנשים דעתן קלה ונוחות להתפתות גם לדברים המנוגדים לשכל הישר (ראה קידושין פ:). אלא הדברים אמורים לגבי התפקידים המיוחדים המוטלים על האשה, שבהם ניחנה היא בבינה יתירה העולה בדרגתה על בינת האיש, וכמו שאמרו חז"ל 'אין חכמה לאשה אלא בפלך' (יומא סו:), והסמיכוהו למקרא שכתוב - 'וכל אשה חכמת לב בידיה טו' (שמות לה, כה). (הפלך הוא המוט שעליו נכרכים החוטים בעת הטווייה, והוא משמש כאן כסימני לכלל מלאכות האשה). כלומר, חכמתה היתירה של האשה היא בעניינים המופקדים תחת ידה. ואכן לשם הכרעת ספיקות בתחומים אלו, יש משקל וחשיבות לדעתה יותר מאשר לדעת האיש.

מן התפקידים המרכזיים הנתונים לאחריות האשה, הוא גידול הבנים וחינוכם בדרך טובה. כך הוא דרכו של עולם, האיש יוצא לפעלו ולעבודתו עדי ערב להביא טרף לביתו, והאשה היא זו שמגדלת את צאצאיה בביתה, מאכילה ומשקה אותם ומספקת כל צרכי חייהם, וממלאת את חלקה הגדול בהדרכתם ולימודם ארחות חיים והליכות יושר, כאשר אמר שלמה - 'אל תטוש תורת אמן' (משלי א, ח). חכמה ותושיה מיוחדת ניתנה לאם, יותר מאשר לאב, למצוא את המסילות לרגשות לבם של הבנים.

ואף גם זאת בהיותה קרובה אליהם בכל עת ובכל שעה, היא המכירה יותר מכל את צפונות לבם ומסתרי נפשם. לפיכך, הבנת נפש הבנים, וידיעת אופיים הפנימי, העמידה על תכונותיהם הסגוליות והכרת ערכם ומעלתם, נכללים בבינה היתירה שניתנה לאשה, ועצתה היא המכרעת בכגון אלו. זהו אפוא הענין המשותף לשתי הפרשיות הללו, כי הן בהרחקת ישמעאל על ידי שרה אמו, והן באהבת יעקב אצל רבקה, באה לידי ביטוי בינה יתירה זו, והאשה היא אשר כוונה לאמיתה של דעת עליון, ועל פי עצתה נסללה הדרך הישרה לנהוג בהם.

כא, יב ויאמר אלוקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע.

בגמרא - 'שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים. והאיכא ישמעאל, כי ביצחק יקרא לך זרע

כתיב, והאיכא עשיו, ביצחק ולא כל יצחק' (נדרים לא.).

וברמב"ם - 'המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד שנאמר אתה וזרעך אחריו, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב 'ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך', מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה והם המחוייבין במילה' (הלכות מלכים פ"י ה"ז).

מבואר בזה שבאמירת הקב"ה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', נקבע דחייתו של ישמעאל מלהיקרא זרע אברהם, ונעשה כאחד מגויי הארץ. ונראה שזה עיקר מה שהורע בעיניו של אברהם, שתבעה ממנו שרה לדחות את ישמעאל לגמרי מלהיחשב כזרעו, עד שהתנבא אליו האלוקים והודיעו שכן הוא הדבר.

והנה מצינו כמה פעמים בתורה שישמעאל מתייחס כ'בן אברהם', גם אחר שנקבע כאן כי 'ביצחק יקרא לך זרע', וכגון להלן - 'ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם אשר ילדה הגר המצרית שפחת שרה לאברהם' (כה, יב).

אמנם נראה שאף שהוא נחשב 'בן אברהם' כיון שהגר ילדה אותו לאברהם, אולם אינו נחשב 'זרע אברהם', כי 'זרעו' של אדם נחשב רק הגזע העיקרי המתייחס אחריו מאשתו העיקרית ולא בן האמה. [ועיין להלן בפרשת חיי שרה (כה, א) שביארנו ש'בני קטורה' אינם נחשבים 'בני אברהם' כלל, אלא 'בני הפלגשים'].

אמנם צריך ביאור מה שנאמר לו 'אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך', וכיצד יש

בקביעה זו 'כי ביצחק יקרא לך זרע', להפיג את צערו ומה שהורע בעיניו.

ונראה שנוסף על מה שנתבאר לעיל על סגולתה ומעלתה של שרה בנבואה, ועל כח האם בהבחנה בבניה, נראה שיש כאן טעם מיוחד שציוה ה' לשמוע בקול שרה בעניין זה של גירוש ישמעאל.

והיינו על פי מה שנתבאר לעיל בפרשת לך לך בעניין הגר (טז, ב), שנתנה שרה את שפחתה לאברהם כדי שתלד עבורה ותבנה ממנה.

והנה אילו היתה הגר נאמנת לגבירתה ויולדת את בנה עבורה, אזי היה נחשב ישמעאל כבני המשפחה, כיון שנולד עבור שרה, ואז היה מתייחס ישמעאל כבן אברהם ושרה. וזו היתה המטרה במסירת הגר לאברהם, כדי שתלד עבור גבירתה, ואז תוכל להיבנות ממנה.

אולם לא כן היה הדבר, שכאשר הרתה הגר 'ותקל גבירתה בעיניה' (שם טז, ד), כלומר שביקשה להתנער מחובתה לגבירתה ולא התכוונה שהבן הנולד יקרא על שם שרה, אלא רצתה אותו לעצמה. וכאשר עינתה אותה שרה כדי להכניעה תחת ידה, ברחה מפניה.

ונראה שמאז היה הדבר תלוי ועומד בספק, האם הוא מתייחס לאברהם ושרה כיון שילדה אותו עבור שרה, או שמא הוא 'בן האמה', והיה הדבר נתון לשיקול דעתה של שרה. כי ההכרעה בנידון זה תלויה מעצם טבע הדברים בידיה של שרה, משום שהדבר תלוי ברגשי לבה, האם היא חשה שהגר מוסרת אותו למענה יפה יפה.

והנה על ישמעאל לא מצינו שהוא 'ישראל מומר', ולא היה צריך אברהם לדחותו, והוא מבואר היטב על פי דברינו כי ישמעאל נדחה למפרע, כי הוברר שהוא בן האמה ואין נמנה בכלל זרעו של אברהם.

וזה הטעם שמצינו שלעשיו ניתן אחוזת ירושה בארץ שניתנה לאברהם כדכתיב - 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר' (דברים ב, ה), משום היותו מזרע אברהם, ואף שנדחה מברכת אברהם ומן הארץ, אולם מכיון שלא השלימו ישראל את תיקון מעשיהם, על כן נאחז שם עשו עד שזכותו של יעקב תהיה בשלימות, כאשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו. (וכן בני לוט קיבלו חלק עד אותו הזמן, ראה מה שכתבנו בזה בפרשת לך לך בפסוק 'וגם ללוט ההולך את אברם' (יג, ה)). אבל ישמעאל לא קיבל מאומה מירושת הארץ, כיון שהוא בן האמה ואין לו כלל אחיזת ירושה - וכמו שאמרה שרה 'כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק'.

כא, טו-יז ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד ותשב מנגד ותשא את קולה ותבך. וישמע אלוקים את קול הנער ויקרא מלאך אלוקים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם.

קול הבכי היה של הגר, אולם מה ששמע אלוקים מיוחס ל'קול הנער' ולא לקול הגר, כי זכות אברהם שביקש עליו 'לו ישמעאל יחיה לפניך' (לעיל יז, יח) היא שעמדה לו, ולכן

וזה מה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו 'אל ירע הדבר בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', כלומר שבעניין זה של ההכרעה האם יש להחשיב את ישמעאל כבן המשפחה, שרה היא בעלת הסמכות לקבוע זאת, והנה אחרי שקבעה שרה שאין הוא בנה, נמצא למפרע שמעולם לא נחשב כבנו של אברהם ושרה, אלא היה רק 'בן האמה', ולכן אין לו להצר על כך. ומה שאמר לו הקב"ה 'כי ביצחק יקרא לך זרע', גם זה הוא כתוצאה מהכרעתה של שרה.

*

ואף שבפסוק זה למדו חז"ל שהן ישמעאל והן עשו נדחו ממשפחת אברהם, אולם יש לציין ששונה דחייתו של ישמעאל מזה של עשו, כי ישמעאל מלכתחילה לא נכלל בברית, ואילו עשיו היה ראוי להיות נכלל בברית אלא שנדחה, כמו שאמרו בגמרא קידושין (יח). שלעשיו יש דין של 'ישראל מומר'. כלומר שמצד תולדתו נחשב עשיו כישראל גמור לכל דבר, אלא שנדחה מהברית אחר כך. על ידי אמירת יצחק ליעקב 'ויתן לך את ברכת אברהם'. [והנה אחר מתן תורה אף ישראל מומר נחשב ישראל, אבל קודם מתן תורה שעדיין לא נתחייבו בגדרי ההלכה, אזי כל מי שיצא מהברית שוב אינו ישראל]. ויתבאר להלן בפרשת תולדות.

ז. ועיין מה שכתב הרמב"ן (דברים ב, ד) - 'וטעם 'אחיהם בני עשו' שייחוס ישראל מן אברהם, וכל זרעו אחים, כי כולם הם נמולים, וזה טעם 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' (שם כג, ח) רק בני הפלגשים ישמעאל ומדין וכל בני קטורה אינם באחזה, מן הכתוב (בראשית כא) 'כי ביצחק יקרא לך זרע'.

דווקא קול הנער הוא שנשמע אל האלוקים, ומשום כך הציל אותו בנס.

ונראה עוד שהיה צריך להתקיים בו הברכה שנתן ה' לאברהם באותה שעה - 'ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד' (יז, כ). והנה דבר זה צריך להתקיים בדרך נס, כי הנס מורה על השגחה מיוחדת מאת ה'. ובזה יתבטא שה' נתן לו את מציאותו מחדש בזכות בקשתו של אברהם, ומפני כך נסתבב הדבר שאמו כבר נתייאשה מחייו, עד שהשליכה אותו ממנה, כלומר שמצד הקיום הטבעי שלו שבא מאמו כבר התנתק לגמרי, ורק הנס שהגיע לאחר ייאוש הוא שהעניק לו קיום. ונמצא שכל קיומו היה על ידי נס ולא על ידי אמו, כדי שהבטחת ה' לאברהם גם לגבי ישמעאל תתקיים באופן של יצירה מיוחדת מאת ה'.

והוא מה שנאמר בהמשך 'ויהי אלוקים את הנער ויגדל'. כלומר שמצד עצמו זכה לסייעתא דשמיא מצד שהוא זרע אברהם.

כא, כב-כג ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך ופיכול שר צבאו אל אברהם לאמר אלוקים עמך בכל אשר אתה עושה. ועתה השבעה לי באלוקים הנה אם תשקור לי ולניני ולנכדי, כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרת בה.

עניינה של פרשה זו הוא לבאר כיצד בסופו של דבר התקיימו באברהם כל הברכות, ונחל טובה והצלחה, וזכה לפיסגת הגדולה בשלימות. לאחר שבתחילת דרכו הפיל ה' בגורלו להיות נודד ממקום למקום,

וכמו שכתוב 'ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר' (תהילים קה), וכן אמר לאבימלך 'ויהי כאשר התעו אותי אלוקים מבית אבי' (לעיל כ, יג). וברש"י 'כשהוציאני הקב"ה מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום'. וגם עתה לפני לידת יצחק כשהגיע לארץ פלשתים, אזי בתחילת בואו לשם אירעה לו הפורענות עם אבימלך ושרה, אך בסופו של דבר אבימלך וכל עמו החלו לכבדו, עד שאמרו לו 'בטוב בעיניך שב'. ובפרט אחר כך לאחר לידת יצחק כאשר ראו כל אפסי ארץ את הנס הגדול, נעשה אברהם נערץ על כל בני דורו, באשר ראו כי אלוקים עמו בכל אשר הוא עושה.

וכבר ביארנו שלידת יצחק היה קיום ברית המילה מצד ה', כמו שכתוב 'וארבה אותך במאד מאד', כלומר שניתן לאברהם זרע בדרכי פלא על טבעיים. ובשעה זו גם באה הצלחתו וברכתו לשיאה, ומעתה כבר לא נודד ומשוטט ממקום למקום, אלא יושב בשלווה בארץ פלשתים, וכמו שמסתיים פרק זה - 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים' (כא, לד).

והוא מה שבאה לבאר פרשה זו במעשה אבימלך ופיכול, כיצד השתלשל מצב זה של שלימות ושלווה, שעד כדי כך היתה גדולה הצלחתו וגדל שמו בגויים, עד שאבימלך ופיכול מלכי ומנהיגי הארץ אשר ישב בה - ארץ פלשתים, נבהלו ואחזם רעד ונאלצו להשפיל את כבודם ובאו לבקש ברית ידידות מאת אברהם. ובמדרש דרשו על אברהם את הכתוב - 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים עמו' (משלי טז, ז) - 'איש' זה אברהם וכו', 'אויביו' זה אבימלך (ב"ר נה, א), והתחננו אליו שיגמול להם כחסד אשר

עשו עמו, וישבע להם שיהיה נאמן אליהם ולבניהם ונכדיהם, ונעתר להם אברהם לכרות אתם ברית^ח, והיה הוא יושב בכבודו של עולם בארצם בשלווה ימים רבים.

כא, כז-כח ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך ויכרתו שניהם ברית. ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדהן.

אברהם נתן את הצאן והבקר והכבשות לאבימלך, כיון שעיקר ההתחייבות בברית היתה מצדו של אברהם, כמו שנאמר בפסוקים הקודמים 'ועתה השבעה לי באלוקים הנה אם תשקור לי וגו' ויאמר אברהם אנכי אשבע^ט (כא, כג-כד). וכן מצינו בשאר הבריתות שהחפצים שבהם מתבטא הברית באים מצד המתחייב, והטעם משום שעיקר כריתת הברית נעשית על ידו. ועיין מה שביארנו בזה בפרשת לך לך ב'ברית בין הבתרים' (לעיל טו, ט) בלשון הפסוק 'קחה לי', שאברהם ייחד את הבהמות לשם ה', כיון שעיקר הברית נכרתה מצד ה'. וכן מצינו בברית מילה שהאות נעשה בגופו של האדם, שעיקר ההתחייבות היא מצדו, ובברית על המבול אות הקשת הוא בשמים במקומו של ה' (עיין לעיל יז, יא).

כא, לג ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' א-ל-עולם.

רש"י הביא שני פירושים למילת אשל - 'פרדס' או 'פונדק לאכסניא', ובסיום

הפסוק 'ויקרא שם בשם ה' וגו' פירש שלאחר שאכלו ושתו אמר לאורחים לברך את שם ה' על המזון. והיינו לקשר את סוף הפסוק לתחילתו.

ונראה בדרך פשוטו של מקרא, שאשל הוא אילן גדול ושם קבע מקום לעבוד את ה', כלומר שבנה מקום עבודה להתאספות ותפילה, כבית הכנסת. כי עד עד עתה בנה מזבחות שהוא מקום לה' לקרבנות, אבל עתה עשה מקום עבור הבריות להתקבץ שמה לעבוד את ה'. כי האשל הוא סוג אילן רחב שמתכנסים תחתיו, וכמו שמצינו בספר שמואל - 'ושאול יושב בגבעה תחת האשל ברמה וחניתו בידו וכל עבדיו נצבים עליו' (ש"א פרק כב, ו). והוא מקום מכובד ורענן לעבוד את האלוקים בצלו.

והטעם שדווקא עתה נטע את האשל, נראה על פי מה שנתבאר לעיל (כא, כב) שעד עתה היה אברהם נודד ומתהלך ממקום למקום, ועתה אחר שכרת ברית עם אבימלך ישב במקומו ונעשה קבוע בארץ, וכמבואר בפסוק שאחריו - 'ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים'. והנה כל עוד שהיה אברהם נודד, עשה מזבחות בכל מקום בואו לעבוד בהם את ה', אבל לנטוע בית כנסת ומקום התאספות קבוע, העת המתאימה לכך באה רק עתה, כאשר אברהם נעשה קבוע בארץ לשבת בשלווה ימים רבים, וזה היה שלב נוסף בקניינו של אברהם בארץ ישראל וסימן לבניו^ט.

ט. וכן היה בעם ישראל, שכל עוד שהיו נודדים במדבר, אף השכינה קבעה את מקומה באוהל עראי, וכאשר התיישבו ונחלו את הארץ, נקבע מקום המקדש כשילה, ולאחר מכן כאשר הניח להם ה' מכל אויביהם

ח. כיון שהם היו מלכי ואדוני הארץ, ועדיין הוא גר אצלם, שהרי עדיין נגזר עליו 'גר יהיה זרעך בארץ לא להם'. אלא שזכה לשבת ביניהם בשלום ושלווה, מכח הכרתם בגדולתו ותוקף כוחו.

ברית ידידות עם ה', נסיונות אלו סיכב אותם ה' בדרך ממילא.

ואפשר שאין הצדקה להעמיד את האדם בניסיון רק במטרה בכדי לבחון אותו אם הוא במדרגה רמה.

אבל נסיון העקידה, היה לרגל ברית המילה, דהיינו לבחון את אברהם אם מקיים את הברית שכרת עמו הקב"ה. ועל פי מה שנתבאר במקומו (ראה פרשת 'לך לך' חלק המאמרים - מאמר יא) שתוכן משמעותו של ברית מילה, היינו שאברהם כורת ברית אמונים לה' 'התהלך לפני והיה תמים', כלומר שיהיה מסור לאלוקים עד כדי שיהיה נכון לתת את דמו וחיותו למען כבוד ה'. וזה בא לידי ביטוי על ידי הטפת דם בבשרו, וכן מה שנמול באותו המקום מבטא בזה שהוא בא בברית גם על כך שהוא נכון למסור את בנו עבור כך.

ועל זה ניסה אותו ה' בניסיון העקידה, האם הוא אמנם נכון ונאמן לקיים את הברית שנכרתה עמו במילה, וזו ההדגשה של 'והאלוקים ניסה את אברהם', כלומר שאחר שבא עמו בברית בחן אותו האם הוא אכן מקיים את הברית.

*

והנה תמהו המפרשים מה הטעם שלא נאמר שהאלוקים ניסה בזה את יצחק, שהרי בוודאי גם יצחק נתנסה בעקידה ועמד במבחן בזה שלא מנע את אביו מלהעלותו ומלשחטו, והלך בשמחה למסור את נפשו לקיים רצון ה'.

ותירצו המפרשים דהיינו משום שעצם הניסיון היה יותר קשה לאברהם מאשר ליצחק, שאף שיצחק מסר את נפשו

[ויש לומר שזה הסמיכות לפרשת העקידה, שבנטיעת ה'אשל' קיים את ההתחייבות של 'התהלך לפני', שעבד את ה' ופירסם את שמו. ואז בא השלב של 'והיה תמים', והיינו - 'ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם', שהעקידה היא הקיום של 'והיה תמים' שיהא שלם עם ה' ויעמוד בכל הנסיונות].

כב, א ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני.

אמרו חז"ל - 'עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום' (אבות פ"ה מ"ג). וצריך לדעת משום מה רק כאן בעקידה כתיב 'והאלוקים נסה את אברהם' ולא בשאר עשרת הנסיונות.

ונראה הביאור בזה משום שכל המאורעות שבהם נתנסה אברהם אירעו משום איזה מטרה ותכלית מצד עצמם, אלא שהיה בהם גם נסיון לאברהם אבינו לבחון איך יתנהג בהם, ואכן אברהם מרוב צדקתו עמד בכולן. אבל בעקידה כל המאורע היה רק עבור הניסיון, שהרי לא רצה הקב"ה שבאמת ישחט את יצחק לעולה, והציווי היה אך ורק במטרה של 'והאלוקים נסה את אברהם'.

והנה תשע הנסיונות שנבחן בהם אברהם, וניכר על ידם מידת נאמנותו לה', והוכח על ידם שהוא אכן זכאי וראוי לכריתת

ובאו אל המנוחה ואל הנחלה, נקבע בית ה' בבית עולמים בירושלים.

וכן אמר דוד לנתן הנביא - 'ראה נא אנכי יושב בבית ארזים, וארון האלוקים יושב בתוך היריעה' (שמואל ב' ז, ב).

מעכב, ויש אומרים אחר דבריו של ישמעאל שהיה מתפאר על יצחק, שמל בן י"ג שנה ולא מיחה, אמר לו יצחק באבר אחד אתה מיראני, אילו אמר לי הקב"ה זבח עצמך לפני לא הייתי מעכב'.

מבואר בזה שבשורש מצוות העקידה היו שני דברים שבאו לידי ביטוי, האחד הוא צדקותו של אברהם אבינו, ונאמנותו לה' עד כדי הקרבת בנו יחידו לעולה לה'. והוא מה שאמרו חז"ל שאחר דבריו של שטן שקיטרג על אברהם.

והשני הוא צדקותו של יצחק, ונאמנותו לה' עד כדי מסירות נפשו לגמרי לקרבן לה'. והוא מה שאמרו חז"ל שהעקידה באה אחר שישמעאל קיטרג על יצחק.

והנה ביארנו לעיל שהעקידה היה ניסיון ומבחן על קיום ברית המילה, וכבר ביארנו בפרשת לך לך בעניין ברית מילה (חלק המאמרים מאמר יא), שבברית נכללו שני דברים, האחד היינו שהטפת הדם משמעותה שהאדם מוסר את עצמו לה', והשני היינו מה שנבחר לזה מקום ההולדה, כלומר שהאדם מוכן למסור את זרעו לה'. והנה במעשה העקידה באו למבחן שני דברים אלו, כי לגבי אברהם היתה בעקידה המשמעות של מסירת זרעו לה', ואצל יצחק התקיימה המשמעות של מסירת עצמו לה'.

והנה שכרו של אברהם מפורש בפרשה שהתחזקה בריתו עם ה' ונשבע לו ה' מן השמים על חוזק תוקפה. ושכרו של יצחק מבואר בחז"ל שעל ידי העקידה נחשב כעולה כליל, וכאילו אפרו צבור על גבי המזבח, וכמו שיבאר להלן (בפסוק ב ופסוק יד).

והיה מוכן למות למען רצון ה' בלבב שלם. אבל אהבת האב ומסירותו לבנו היא יותר עזה מאשר רצון החיים של האדם כלפי עצמו. ובמיוחד בבן זה אשר נולד לו בהיותו בן מאה, ילד פלא מקודש מרחם, ובו היה נעוצה כל ההבטחה מאת ה' על ההמשך ובניין העם הגדול.

ויתר על כך גדל הניסיון באשר אברהם אבינו עצמו היה צריך לשחטו במו ידיו, שזו גבורת נפש יותר מהויתור על החיים של יצחק עצמו. ולכן כתוב 'והאלוקים ניסה את אברהם'.

אמנם עדיין יש לתמוה שהרי במעשה זה היה גם ניסיון גדול ליצחק, ומדוע לא נזכר זאת בתורה.

אולם על פי האמור לעיל מבוארים הדברים, שמכיון שעיקר המטרה בציווי זה היתה עבור לנסות את אברהם, שהוא אשר כרת את הברית עם ה' למסור את עצמו ואת זרעו, ואילו הניסיון כלפי יצחק היה רק פועל יוצא ממילא, לכן הלשון 'האלוקים נסה' מתאים רק כלפי אברהם, שכל המאורע לא היה אלא רק לניסיון עבורו.

כב, א ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני.

ברש"י - 'אחר הדברים האלה - יש מרבותיו של אומרים (סנהדרין פט). אחר דבריו של שטן שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד, אמר לו כלום עשה אלא בשביל בנו, אילו הייתי אומר לו זבח אותו לפני לא היה

כב, ב קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה.

ביותר. ואחר כך מפרט את שמו שהמדובר הוא ביצחק.

צריך לבאר מה פשר הפירוט המורחב שנקט הכתוב כאן - בנך, יחידך, אשר אהבת, עד הקביעה המדויקת וציון שמו של יצחק. ועיין ברש"י - 'את בנך - אמר לו שני בנים יש לי, אמר לו את יחידך - אמר לו זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, אמר לו אשר אהבת - אמר לו שניהם אני אוהב, אמר לו את יצחק'. כלומר שהפירוש המפורט היה נחוץ לשם ביור הדבר.

ויתכן שגם הזכרת השם 'יצחק', בא לבטא תוספת מעלה וסיבה נוספת לחיבתו, כלומר משום שהוא 'יצחק' עם כל מעלותיו וחשיבות אישיותו כפי שידוע לאברהם. ואת כל זה הוא מצווה עליו להקריב לקרבן לה' למען אהבת השי"ת. כלומר שכל הפרטים הללו נמנו, משום שהם הסיבות המגדילות את חשיבות הקרבן ומחמתם ציוה ה' להעלותו לעולה, משום שהוא בנו, יחידו, ואהובו, ומשום כל אלו היה רצון ה' שיעלה אותו לעולה.

אכן עדיין טעון ביאור, שהרי לשם כך היה יכול לומר לו מיד שיקח את יצחק. וברש"י הביא על כך טעמים ממדרשי אגדה, 'ולמה לא גילה לו מתחילה, שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותטרף, וכדי לחבב עליו את המצוה, וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור'.

ונמצא שהפירוט בנך, יחידך, אשר אהבת, לא נאמר בכדי לברר מיהו הנבחר. וגם לא בא לשלול את הנימוק הנגדי, לומר שלמרות כל אלו יעלה לעולה. אלא אדרבה, כל אלו הם הסיבות החיוביות המגדילות ומרוממות את שגב רוממות הקרבת יצחק לקרבן עולה לה'.

ובדרך הפשט נראה, שהכתוב מפרט כאן את הנימוק למצווה זו, משום מה נבחר יצחק להיות לקרבן. כלומר יסוד מצוות העקידה היה לצוות את אברהם שימסור ויקריב את החביב עליו החשוב והיקר לו ביותר למען כבוד השי"ת, והנה כל הפרטים הללו הם המה הסיבות שמחמתם הוא החשוב והחביב ביותר בעיני אברהם. דהיינו משום שהוא 'בנך' שהדבר היקר ביותר בעיני האב הוא בנו, ועוד יש לו מעלה שהוא 'יחידו' שזו תוספת חיבה ואהבה, ועוד יתר על כן 'אשר אהבת', שהוא בנו שאוהב אותו וחביב עליו

ובזה נראה לבאר מה שהפרשה פותחת ו'יהי אחר הדברים האלה', שצריך ביאור מה שייכות המסופר קודם למעשה העקידה. ועיין ברש"י מה שפירש בזה. אמנם לפי הנ"ל נראה, שהפסוק מתייחס לגירוש ישמעאל, שמאחר שנסתלק ישמעאל ונותר רק יצחק לאביו, וכמו שנאמר לו 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. אזי נמצא שמעתה יצחק הוא 'יחידו'. ועל ידי כך נוצרה ההזדמנות לנסיון הגדול שיקריב אברהם את בנו יחידו, ויוכל להביע ולהוציא לפועל את עוצם אהבתו ונאמנותו להשי"ת.

כב, ב והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך.

איתא בחז"ל (מובא ברש"י להלן בפסוק כב, יב 'כי עתה ידעתי') - 'אמר רבי אבא אמר לו אברהם אפרש לפניך את שיחתי, אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו הקב"ה לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח, מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה - אחתיה'.

ונראה שבפשוטו של מקרא אין כאן כל קושי, שאף לפי מחשבתו של אברהם שסבר שהורה לו הקב"ה להעלות את בנו לעולה, ולהקריבו לקרבן לפני ה' עם כל המשתמע מכך, דהיינו להעלותו על המזבח, לשחטו ולהקטירו כדרך כל קרבן עולה, אין בזה תימה, כי משמעות הדבר הוא שביקש בזה ה' מאתו ליטול את אותה ההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע' אשר היתה בידו, ולתתה ולהעניקה לה', כלומר להקריב את יצחק יחד עם כל הגוי הגדול אשר הובטח לצאת ממנו לעולה לה'.

ולכן אף אנו מזכירים את עקידת יצחק לזכות לנו, וכדפירש"י (כב, יד) - 'בהר ה' יראה... ומדרש אגדה ה' יראה עקידה זו לסלוח לישראל בכל שנה ולהצילם מן הפורענות... אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה', כיון שבשעה שאברהם אבינו העלה את יצחק על גבי המזבח ידע בוודאות כי אם לא יקריבהו, נאמן ה' לקיים את הבטחתו הראשונה, ויוולד לו ממנו הגוי הגדול אשר הובטח לו, ונמצא שבהעלאה זו, הקריב אברהם כביכול את כל העם על כל דורותיו אחריו. ולכן כל ישראל

לדורותיהם נחשבים כמי שנעקדו על גבי המזבח ואפרם צבור עליו.

אולם באמת לא היה זה אלא נסיון בלבד, שנועד לבחון את נאמנותו של אברהם ונכונותו לוותר על הכל למען ה', ואחר שהוכיח כי לא חשך את בנו יחידו ממנו, הודיעו ה' כי מתחילה לא היתה כוונתו אלא לנסותו, ואין כאן כל חזרה כי מעולם לא עלה על דעת המקום למעשה הזה להיעשות בפועל, כמאחז"ל (תענית ד) 'אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי... ולא עלתה על לבי - זה יצחק בן אברהם'.

כלומר שעיקר התירוץ על הסתירה בין מצוות 'והעלהו לעולה', להבטחת 'כי ביצחק יקרא לך זרע', הוא שאכן אברהם נתבקש לוותר ולמחול על ההבטחה, ולמסור הכל לה' יתברך.

ומה שאמרו חז"ל 'מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה - אחתיה'. הכוונה בזה היא, כי עדיין יש כאן מקום לתהות, שכן אף לאור הבנת הדברים כאמור, סוף סוף לא יתכן שיוציא הקב"ה מפיו דיבור ש'לא עלתה על לבי' מתחילה, שהרי אף אם אמנם כוונתו לנסיון היתה, וכמובן שלא היה הנסיון יכול להתקיים אלא בדרך של ציווי וחזרה, מכל מקום כאשר מדובר ב'דבר אלוקים' הרי שמצד שלימות האמת וקושט הדיבור, על הדברים להיות תואמים את האמת.

וזן היתה אפוא התהייה שתהא אברהם - 'אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע, וחזרת ואמרת קח נא את בנך, עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער', כלומר אף אם הכוונה ברורה ומובנת הפנימי של

הדברים נהיה, מכל מקום אם אך יצא דבר מפי ה', הרי אי אפשר לו שלא יתקיים, ומעתה איך יעלו בקנה אחד שלשת הדיבורים האמורים, שהדיבור של 'העלהו לעולה' סותר את הדיבור של 'ביצחק יקרא לך זרע', וקריאת 'אל תשלח ידך אל הנער' סותרת את הדיבור של 'העלהו לעולה'.

ועל כך השיב לו הקב"ה 'לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה', כלומר לכשתקדקד תמצא שכל אשר יצא מפי ה' שריר וקיים, שלכן באמת 'לא אמרתי לך שחטהו' - דבר שאינו עתיד להתקיים, 'אלא העלהו' בלבד. והעלאה זו, בצורתה המילולית אין בה כל סתירה עם שאר הדיבורים, ואכן נתקיימה בפועל.

והנה ההדגשה היא על 'מוצא שפתי', כלומר שלא רק ברעיון הדבר לא תהא סתירה, אלא צריך שגם ה'דיבור' לא יהיה בו שינוי, וכמו שנתבאר.

כב, ב ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק.

ברש"י 'קח נא - אין נא אלא לשון בקשה, אמר לו בבקשה ממך עמוד לי בזה הנסיון, שלא יאמרו הראשונות לא היה בהן ממש' (סנהדרין פט.).

ונראה שהלשון 'קח נא' מורה שלא היה כאן ציווי באופן של חיוב ודרישה להעלותו לעולה אלא רק ביקש ממנו באופן של בקשה וגילה לו שהוא רצונו ויהיה לו לנחת רוח וייטב בעיניו אם יעשה זאת. כלומר שלא חייבו הקב"ה במצוות העקידה בדרך חובה גמורה, ואם כן היה יכול אברהם להשתמט ולא היה עליו שום טענה.

ובזה מתבאר ומתיישב היטב מה שהארכנו לעיל שבמצוות העקידה היה הניסיון בכך שנתבקש אברהם לוותר על הבטחת 'כי ביצחק יקרא לך זרע' 'ואעשך לגוי גדול', עיי"ש, ולפי הנ"ל הדברים מבוארים כמין חומה, כי לא היה בזה ציווי, אלא בקשה, ואם לא היה נעתר לבקשה זו, אכן היתה מתקיימת ההבטחה והיה נוצר ממנו הגוי הגדול אשר הובטח לו.

והנה לפי זה נתעצם שגב רוממות מעשה העקידה, שנתגלה בו גודל הנאמנות והביטול הגמור שהלך אברהם אחר השי"ת. כי למרות שהיה בנו יחידו אשר אהב וכל המשך העם שהובטח לו תלוי בזה, ואחר שישחטהו יוותר ערירי אדם בודד בלי המשך, ובכל זאת לא השתמט והתחמק, אלא אדרבה, הלך לקראת המצוה בזריזות ובאהבה וכבש רחמיו לעשות רצון השי"ת בלבב שלם. והיא אשר עומדת לנו לזכור לנו זכותו לזרעו עד עולם.

ותודה לה' מצאנו שכן כתב להדיא בדרשות הר"ן - 'והמעשה היותר גדול והיותר רחוק מהטבע הוא מעשה אברהם אבינו עליו השלום בעקידת יצחק, כי לא היה נמשך לו עונש כלל אם לא יעקדנו, כי לא צוהו השי"ת בזה, והנה הבטיחו 'כי ביצחק יקרא לך זרע', וזהו לשון הכתוב, קח נא את בנך וגו', וכבר נודע שזה אינו לשון צווי אלא לשון בקשה, שהראה לו שייטב בעיניו אם ימחול אברהם על הבטחתו ויעקוד בנו, ולו היה אברהם משיבו 'הן לי לא נתת זרע' כי אם זה, והבטחתי בו, ואיך אעשה זה, לא נחשב לו עון ולא ישיגנו עונש מזה, ואעפ"כ לגודל אהבתו את השי"ת, מצא את לבבו לעקוד אותו כדי שיעשה חפץ

שלא יתכן שבחכמת תושעב"פ יגיע למסקנה מוטעית, כל שכן שלא יתכן הדבר בנבואה.

ונראה בזה, כי מצד העיקרון באמת יש מקום למצוה כזו, כי האהבה שהאדם צריך לרחוש כלפי ה' יתברך, והביטול וחובת העבודה נוכח קדושתו ומציאותו הנשגבה, צריכה להביא את האדם לרצון להתמסר לגמרי על קידוש שמו, וכן למסור את בניו וכל זרעו ואת כל עתידו, למען כבוד ה'.

ושלילת הדבר אינה משום שעצם העיקרון אינו נכון, אלא שיש עיקרון נוסף יותר נעלה, והיינו שהאדם בעצם מציאותו וחיותו הוא מקדש את שם ה' ומסור אליו לגמרי

והנה בתחילת הדיבור כאשר דיבר אלוקים אל אברהם ואמר לו 'והעלהו לעולה', הבין בזה אברהם עיקרון אמיתי, כי אכן צריך האדם להיות נכון למסור את עצמו ואת זרעו למען רצונו יתברך. רק שנעדר ממנו הידיעה הנוספת היותר נעלית שרצון ה' שיחיה האדם על קידוש השם. וזה התחדש לו במאמר 'אל תשלח ידך אל הנער'. ששם גילה לו ה' שרצונו שיחיה האדם מתוך התמסרות למען ה' יתברך. והנה זה יתכן שהנביא יחסר לו איזו ידיעה, אבל הכרה מוטעית לא תיתכן, ואכן כפי שנתבאר ההשגה של 'והעלהו לעולה' לא היתה מוטעית ביסודה, רק שהמצוה של 'אל תשלח ידך אל הנער' זה נעלם ממנו.

[ועיין] בזה בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ה' 'עקידת יצחק - בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך'.

השי"ת לבד, ואע"פ שאילו לא עשאו לא היה משיגו עונש כלל, וזהו ענין העקידה וסודו' (הדרוש הששי).

וכן כתב בספר 'שפת אמת' - 'בענין העקידה קח נא כו' נראה, כי מאחר שהבטיחו ביצחק יקרא לך זרע, נאמר לו בלשון בקשה, פירוש שביקש הקב"ה ממנו שימחול לו המתנה ושיעלהו לעולה, וזה שבח הגדול בנסיון הזה, שלא נאמר לו בלשון ציווי רק אם חפץ בדבר זה. ואברהם אע"ה באהבתו לקיים רצון המקום, הלך בשמחה לשוחטו. וכתוב יחידך, שבודאי היה יכול להאמין כי יתן לו בן אחוה, כמו שנתן לו זה לעת זקנתו. אבל אמר לו כי לא יהיה לו עוד בן רק יצחק, ושיעלהו לעולה באופן שנותן את כל זרע ישראל בעקידה זו, וכל זה קיבל עליו בשמחה' (וירא תרל"ד).

כב, ב והעלהו שם לעולה.

במעשה העקידה יש להבחין בגודל הכנעתו וביטולו של אברהם אבינו לציווי השי"ת, שהרי באמת אין הקב"ה חפץ בסדר עבודה כזה שישחטו לפניו בני אדם, ואם כן הרי אברהם בדעתו הרחבה שמעצמו למד תורה, בוודאי השכיל להבין שאין זה נכון לעשות מעשה כזה, ובכל זאת לא הררה ועשה כן בנאמנות בדביקות ובשמחה, משום שהקב"ה ציווה וצריך לשמוע בקולו.

אמנם עצם הדבר צריך ביאור, כיצד יתכן שהשיג אברהם בנבואתו דבר זה שרצון ה' שיעלהו לעולה, שהרי בוודאי אי אפשר להשיג בנבואה דבר שאינו נכון. וכשם

כב, ב' ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך.

ברש"י - 'ארץ המוריה' - ירושלים, וכן בדברי הימים (ב, ג) לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה. ורבותינו פירשו על שם שמשם הוראה יוצאה לישראל. ואונקלוס תרגמו על שם עבודת הקטורת שיש בו מור נרד ושאר בשמים.

הנה יש שני עניינים מרכזיים במקדש, האחד הוא התורה, שהלוחות מונחות בארון בקודש הקדשים, ומבין הכרובים יוצא דבר הנבואה לישראל. וכן ההוראה לישראל יוצאת דווקא מלשכת הגזית, כמו שכתוב - 'כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבות בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוך בך' (דברים יז, ח). שההכרעה בהלכה נתונה דווקא לחכמי ישראל היושבים בבית המקדש ויונקים את אור תורתם מהשראת השכינה אשר בו. והדבר השני היינו שבית המקדש הוא מקום העבודה והקרבנות.

ונחלקו שני השיטות שברש"י מצד איזה חשיבות נקבע המקום לעשות בו את העקידה, האם משום עניין העבודה והקרבנות, והיינו שנקרא 'מוריה' על שם הקטורת שיש בו מור, או משום עניין התורה, ונקרא 'מוריה' על שם שמשם יוצאת הוראה לישראל.

וכעין זה מצינו שנחלקו חז"ל בגמרא - 'ואת כל בית גדול וגו', רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר מקום שמגדלין בו תורה, וחד אמר מקום שמגדלין בו תפילה, מאן דאמר תורה דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה

ויאדיה, ומאן דאמר תפילה דכתיב ספרה נא הגדולות אשר עשה אלישע ואלישע דעבד ברחמי הוא דעבד' (מגילה כז).

[ועיין מה שהארכנו בזה בספר 'בן מלך גלות וגאולה' - שער ה מאמר ו, ובמאמר 'שלבי השראת השכינה במקדש' עלון 'תורה ודעת' גליון 174 חנוכה תשע"ד].

כב, זח - **ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי, ויאמר הנני בני, ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה. ויאמר אברהם אלוקים יראה לו השה לעולה בני, וילכו שניהם יחדיו.**

ברש"י - 'יראה לו השה' - כלומר יראה ויבחר לו השה, ואם אין שה, לעולה בני. ואע"פ שהבין יצחק שהוא הולך להישחט וילכו שניהם יחדיו בלב שוה.

אין כוונת רש"י שזהו פשוטו של מקרא, שאלוקים יראה את בני כשה לעולה, כי בפשוטו הוא תשובה על שאלתו ששאל 'איה השה לעולה', והשיב לו אברהם 'אלוקים יראה לו השה לעולה'. אלא שרמז לו בדרך רמז, שהוא עצמו השה.

אמנם בסופו של דבר לא יצאו לבטלה דברי פה קדוש זה, ואכן התקיימו שני החלקים הן פשוטו כמשמעו, והן הרמז שרמז לו. ובפשוטו הרי הוא מה שאירע שאכן אלוהים הזמין לו את השה לעולה, והיינו האיל שנאחז בסבך. וגם מה שהתכוון לרמז לו שהוא עצמו יהיה העולה, גם זה נתקיים, שהרי על ידי העקידה נחשב כאילו הוא עצמו עלה כקרבן.

ועיין באבן עזרא שתמה שאם יצחק היה בן ל"ז שנה אם כן עיקר הניסיון היה ליצחק, שמסר עצמו ברצונו לשחיטה, ומדוע אין הדבר מצויין בכתוב. וכן תמה שמפשטות לשון הכתוב משמע שלא גילה אברהם ליצחק שהולך לשחטו. וכתב שלפי פשוטו נראה שיצחק היה צעיר לימים, אולם במדרשי חז"ל מבואר, שהיה יצחק בן ל"ז שנה בשעת העקידה (עיין רש"י להלן כה, כ).

ונראה בזה, שאף שיצחק היה מבוגר בשנים, והיה בידו לחמוק מאביו ולמנוע ממנו מלעקדו ולהעלותו לעולה, בכל זאת מציינת התורה את הניסיון לאברהם אבינו בלבד, משום שמטרת הניסיון הזה היתה דווקא באברהם, וכפי שנתבאר לעיל, משום שה' כרת אתו את הברית והתחייב למסור את עצמו ואת זרעו לה', ועל כן בחן אותו ה' אם הוא עומד בזה.

והנה מכיון שיצחק היה בעל דעה על עצמו, אזי אם היה אברהם מגלה לו את ציווי ה', ויצחק היה עולה מעצמו על גבי המזבח, אזי לא היה מתייחס מעשה העקידה אל אברהם, ולכן אף שידע אברהם בבירור שיצחק ימסור את נפשו למען רצון ה', לא רצה לגלות לו זאת בפירוש.

אמנם בכל זאת כאשר יצחק תמה על העדר השה לעולה, לא נמנע מלרמוז לו שהוא עצמו יהיה השה לעולה. ויצחק בבינתו הרחבה הבין היטב את הרמז, וזה מה שהביא רש"י מחז"ל - 'ואע"פ שהבין יצחק שהוא הולך להישחט וילכו שניהם יחדו בלב שוה'.

ואפשר שהמטרה בזה להודיע ליצחק שמאת ה' היה הציווי לבחור בו לעולה,

והיינו משום שאם היה מעשה זה רק מכח חכמתו וסברתו של אברהם, אזי יתכן שבדבר כזה של נתינת החיים, אין לו לסמוך על דעתו של אביו. ולכן היה צריך לשמוע מאברהם שכך הוא רצון ה'. ומכיון שאברהם היה נביא, קיבל זאת ממנו, וכדאיתא להדיא בגמרא (סנהדרין פט:): שמה שהסכים יצחק שאברהם יעלהו לשחטו, הוא משום שאברהם היה מוחזק בנבואה. ולפי דברינו היינו כאשר אמר לו 'אלוקים יראה לו השה לעולה בני', כלומר שה' קבע מי יהיה השה, ואין כאן קביעה של אברהם מעצמו.

אלא שעשה עצמו יצחק כלא יודע, כיון שלא שמע בפירוש, והיה המשמעות בזה שכביכול שלא מדעתו עקדו אברהם והעלהו על המזבח להקריבו לעולה לה', [וכמו שכתב האבן עזרא שפשטות הכתובים שעדיין לא היה יצחק בר הבנה עצמית] ובכך התייחס הדבר לאברהם, והבן.

[והטעם שנצטווה אברהם על העקידה רק כאשר יצחק היה בן ל"ז, נראה דהיינו כדי להגדיל הניסיון ולהעצים זכותו של אברהם אבינו. ראשית, משום שאז כבר ניכר מעלתו של יצחק בצדקתו וקדושתו, ובוודאי זה הוסיף לחיבתו והערכתו של אברהם אליו.

ועוד שכל עוד שהיה קרוב לזמן לידתו, עדיין יכול אברהם אבינו להתנחם שמא יוולד לו ילד נוסף בנס, אולם לאחר שכבר עברו ל"ז שנים, ושרה היתה בת קצ"ז ואברהם בן קל"ז, כבר רחוק הדבר.

ונראה שזה גם הטעם שלא נשא יצחק אשה עד העקידה, כי אם היה לו צאצאים לפני העקידה, אזי היה חסר בתוקף הניסיון,

כיון שכבר נותר איזה המשך ושריד למשפחה, והיה מתמעט עוצם ההתמסרות לה' שבמעשה העקידה.

ומאידך לא המתין לו עוד כי אם היה נעשה יצחק בן ארבעים, כבר לא היה נחשב כלל כניסיון של אברהם כיון ש'בן ארבעים לבינה', ואז האדם מגיע לשלימות אישיותו, והיה נחשב יצחק כמי שהקריב את עצמו, ועד בן ארבעים עוד יש משמעות לדעתו של האב על הבן.

ולפי זה יש לומר עוד טעם שלא נשא אשה לפני העקידה, כי אם היה נשוי הוא כבר עומד בפני עצמו, וכדכתיב 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו' (לעיל ב, כד), אך לפני הנישואים הוא עדיין כבן העומד בבית אביו, ובכך יוכל להיחשב העקידה כניסיון של אברהם. והבן.]

כב, ו-י ויקח אברהם את עצי העולה וישם על יצחק בנו, ויקח בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחדיו. ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה השה לעולה.

האש והמאכלת נטל בעצמו שזה שייך לאדם המקריב, אשר שוחט ומקטיר את הקרבן. אבל העצים שייך לחפצא של הקרבן, וכפי שנקראים בכל הפרשה כאן 'עצי העולה', ולכן נתן על יצחק בנו שהוא הקרבן. והיה

י. והנה אם היה יותר מבן ל"ז כבר יכול להיחשב כבן ארבעים בצמצום, על פי כללי 'תורת המספרים', (כרך א מאמרי מבוא מאמר י). ולכן הזמן המדויק ביותר לגיל העקידה היה בהיותו בן ל"ז.

בזה גם רמז ליצחק שהוא עצמו יהיה הקרבן לעולה.

כב, ט ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלוקים ויבן שם אברהם את המזבח ויערוך את העצים ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים.

הנה בקרבנות, השחיטה אינה על המזבח אלא על ירך המזבח, ורק הזריקה והקטרת האימורים הם על המזבח, אולם ביצחק חשב אברהם לשחטו על המזבח, כמפורש בכתוב שאחרי שעקד אותו ושמו על המזבח לקח את המאכלת במטרה לשחטו (ועיין מנחת חינוך מצוה קלב אות ו). ומבואר בזה שאם היה דין קרבן באדם היה צריך לשחטו דווקא על גבי המזבח. ונראה הביאור בזה, כי אילו היה נקרב אדם אזי העבודה העיקרית היתה השחיטה, ורק בבהמה עיקר העבודה הוא מקבלה ואילך, כי בבהמה העיקר הוא נתינת הדם.

[שכן באדם, עצם הפסקת החיים ונתינת הנשמה הוא ההתמסרות הנשגבה ביותר לגבוה. אולם בבהמה העבודה היא מה שיש בקרבן ביטוי וסמל לנתינת הנפש, אשר מתבטא בנתינת הדם, ככתוב - 'כי נפש הבשר בדם הוא' (ויקרא יז, יא). והבן].

ובזה יבואר הא דאיתא בגמרא (זבחים צז:) דילפינן דבעינן כלי שרת בעולה, ממאכלת שנאמר בעקידה. ונתקשו המפרשים דהרי שחיטה כשרה בזה, וא"כ לכאורה לא בעינן בה כלי שרת. [והרמב"ם כתב (הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ז) שלכתחילה אין שוחטין את הזבחים אלא בסכין מכלי שרת, אולם

בדיעבד אם שחט בכל דבר ששוחטין כשרין, ועיין שיטה מקובצת זבחים מז: אות כט].

אולם לפי דברינו הרי כאן בעקידת יצחק אכן היתה השחיטה עיקר העבודה, כי כלפי אדם עצם נטילת החיים היא מהות ההקרבה לגבוה, מה שאין כן בבהמה עיקר העבודה היא נתינת הדם על גבי המזבח.

הנה כי כן, בבהמה עיקר העבודה היא נתינת הדם לגבוה, ולכן השחיטה כשרה בזה, ומשום כך השחיטה נעשית בצד המזבח, אבל בקרבן אדם עיקר העבודה היתה צריכה להיות השחיטה, והיה צריך לעשותו דווקא על גבי המזבח ועל ידי כהן^א.

ואכן מצינו שהקב"ה הסמיך את אברהם לכהונה, כדאיתא בגמרא (נדרים לב:).

כב, י וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו.

במדרש - 'למה נקראת סכין מאכלת וכו', לפי שכל אכילות שישראל אוכלים

יא. והנה הקשו האחרונים (עיין חנוכת התורה) איך בא אברהם להקריב את יצחק לעולה, והרי מיד כשישחטנו יהיה אונן, ויהיה פסול לעבודה. ובפרקי דר"א (פרק ל, וכן איתא בב"ר מו, ה ובילקו"ש רמז קא) אמרו דאברהם אבינו בעקידה היה ככהן גדול, וכתב ה'זית רענן' על הילקוט שם (אות שצח), דהא דקאמר דהוי ככה"ג הוא משום קושיא זו כי איך יקריב הא יהיה נעשה אונן ע"י שחיטת יצחק, ולכן קאמר דהוי ככה"ג דעובד אונן.

ויש שתירצו (עיין 'מקור ברוך' (חלק א סימן ה) שתמה בזה על דברי הזית רענן הנ"ל). על פי מה דאיתא ביומא יג: (לפי שיטת רש"י) שגם כהן הדיוט אם התחיל יגמור, וכיון שהתחיל לשחוט היה יכול לגמור ההקרבה, אלא שעל זה הקשו (עיין צפנת פענח) שהרי השחיטה אינה עבודה ולא נחשב כהתחיל. אמנם לפי דברינו הרי בקרבן אדם השחיטה היא עיקר העבודה, ולכן נחשב כהתחיל והיה יכול לגמור.

בעוה"ז אינם אוכלים אלא בזכות אותה המאכלת' (ב"ר נו, ג).

ונראה שגם לפי פשוטו הסכין נקרא מאכלת על שם שהיא מכשירה את הבשר לאכילה, והדרש הוא מעניין הפשט. והנה כאשר הכלי משמש להריגה נקרא 'חרב' והוא מלשון חורבן והרס. ויש שאינו לאכילה ולא להריגה, אלא ככלי לחיתוך ואז נקרא 'צור', דהיינו דבר חד, וכמו שנאמר בצפורה לגבי מילה, 'ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה' (שמות ד, כה), וכן ביהושע כתיב - 'ויעש לו יהושע חרבות צורים וימל את בני ישראל' (יהושע ה, ג).

כב, י וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו.

איתא בספרים ('אוהב ישראל', 'דברי מנחם' להרה"ק מרימנוב, וב'שם משמואל' בשם הרה"ק מקאצק) שלכאורה הא דכתיב 'וישלח אברהם את ידו' הוא מיותר, ולא היה צריך לכתוב רק 'ויקח את המאכלת'. ועוד תמוה מה שייר לשון שליחות לגבי ידו של האדם עצמו. ופירשו שמכיון שכל העשיות של אברהם אבינו עליו השלום היו בלתי לה' לבדו, ובזה נתקדשו כל רמ"ח איבריו להיחלץ ולהזדרז ולעשות מאליהם המעשים שהם רצון ה'כ, והנה כאשר רצה אאע"ה לשחוט את יצחק בנו, אשר באמת זה לא היה רצון הבורא רק

יב. וכמו שמצינו אצל דוד המלך ע"ה שדרשו עליו חז"ל בפסוק - 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' (תהלים קיט) אמר דוד רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות הה"ד ואשיבה רגלי אל עדותיך' (ויק"ד לה, א).

להעלותו ולא לשחטו, לא נזדרזה ידו ונעשתה כבידה ועצלנית, ולכך היה צריך אברהם לכוף את ידו לעשות שליחותו, וזהו 'וישלח את ידו'.

ונראה לבאר על דרך זה לפי פשוטו, שסגנון זה 'וישלח אברהם את ידו' אכן בא להורות את הקושי העצום במעשה זה של שחיטת בנו, שהיה צריך לכפות את עצמו לזה. כלומר שהכתוב בא להדגיש את עוצם הניסיון של אברהם, אשר בכל זאת עמד בזה. ואף שבוודאי היה אברהם מלא שמחה ועוז על עשותו את רצון קונו, אך משום כך לא אטם את רגשי רחמיו והפך לאכזר על בנו, אלא אדרבה מעשה העקידה היה מתוך שהיה לבו הומה ומלא רחמים וצער והרגיש את משמעות הדבר במלואו, ובכל זאת התגבר על רגשותיו והשליט את רצונו ושם לעשות רצון קונו, וכמו שמתואר במדרשים ובפיוטים שירדו עיניו דמעות. וכלשון התפילה 'ותראה לפניך עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח, וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם'. וזה המשמעות של 'וישלח אברהם את ידו', כלומר שלרוב רחמיו על בנו היה צריך לכוף את עצמו לעשות רצון קונו.

כב, יג וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו.

ומאז ואילך כל הקרבנות של עם ישראל, העולים להקריב במקום הזה בהר המוריה, באים מתוך רגש מיוחד זה של הקרבה עצמית, והם כהמשך לעקידת יצחק. וכדאיתא בחז"ל (שמות רבה ב, יא - מובא בב"י ובשו"ע אר"ח סימן א סעיף ח) שכל האומר פסוק

'ושחט אותו על ירך המזבח' זוכר הקב"ה את עקידת יצחק.

כב, יג וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו.

בעניין הקרבנות צריך לדעת איזה ביטוי יש בכל אחד מהבהמות. ומדוע היה זה דווקא איל בעת העקידה.

ונראה שפר משמש בעיקר לחרישה והוא מסמל עבודה ומלאכה, וצאן משמש לבשרו וחלבו וגזתו צמרו, ולכן הוא מסמל את מאכלי האדם וצרכיו. ואיל משמש לריבוי וקיום המין של הצאן. ולכן כאשר באים לתת תודה על בניית בתים והצלחת מלאכה, ראוי להביא פר, וכשבאים לתת תודה על שפע הארץ והמזון, ראוי להביא כבש^{יג}, וכשבא האדם לבטא נתינת עצמו ומסירת קיומו לה', ראוי להביא איל.

ועיין מה שכתבנו בפרשת בראשית (ה, ג) בעניין קרבנותיהם של קין והבל ואדם הראשון ונח, וביארנו שאדם הראשון הקריב קרבנו לרגל 'הבריאה', וקין והבל הקריבו קרבנם כביטוי הכרה על המזון והברכה שניתנו להם, ונח הקריב קרבנות כתודה לה' על ההצלה מהמבול. עיי"ש מה שהארכנו בזה.

יג. ונראה שזה הטעם שאמר יצחק 'ואיה השה לעולה', שצריך ביאור מדוע נקט דווקא 'שה', ולפי דברינו יש לומר שסבר שאברהם הולך להקריב עולה לרגל הברכה וההצלחה שנתן לו ה' בכל צרכיו כמו שנאמר 'זה' ברכ את אברהם בכל, ולכן ראוי להקריב 'שה'.

ואכן אדם הראשון הקריב 'שור פר מקרין מפריס' (עבודה זרה ח.), ולפי דברינו הטעם בזה, ש'פר' הוא הקרבן המתאים לבטא על ידו את עניין היות ה' ה'בורא' וה'יוצר'. ואילו קין והבל הקריבו קרבנם מתוך הדברים שהיטיב ה' עמם וברכם במעשיהם, קין מפרי האדמה, והבל מן הצאן.

אמנם נח שהביא את קרבנו כקרבן תודה על ההצלה מן המבול, לכן הביא מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור, כהבעת הכרה וקרבן תודה על מה שה' הציל את כל מיני בעלי החיים מן המבול.

אולם הדרגה הרמה ביותר בעבודת הקרבנות הוא האיל שהקריב אברהם בעת העקידה, שקרבן זה מבטא את מסירת נפשו לה', כלומר לא רק תודה והכרה עבור הטובות שנתן לו ה', אלא מתוך הכרה ברוממותו וקדושתו יתברך האדם מוסר עצמו לגמרי לה' בביטול גמור, וכאמור, שהאיל הוא המתאים ביותר לבטא דבר זה.

כב, יג. והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו.

הנה אחיזת האיל בסבך היתה על ידי קרניו, ולכן על ידי קרן איל נזכר העקידה, כדאיתא בגמרא - 'אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני' (ראש השנה טז.). כלומר שכשם שהקרן היה סיבה לכך להזמין את האיל לאברהם ולהקריבו תחת בנו, כך בכל הדורות הקרן הוא הסיבה לזכור את עקידת יצחק.

ונראה שעיקר גדר ההקטרה בקרבן הוא משום הבשר, שנופל בו שם אכילה כביכול, ועולה אשה לריח ניחוח לה'. אבל הקרניים אף שנשרפות הרי זה מצד שלימות הקרבן שעולה כליל, וכעין 'לא פלוג', ולכן אנו ממשיכים ומשלימים עבודת העקידה, בזה שאפילו הקרניים תוקעים בהם לכבוד ה'. כלומר שהבשר כבר בא לפני ה' בהקטרת האיל, והקרניים הם הדבר שנשאר להזכיר בו את העקידה, על ידי זה שגם בהם עובדים את ה' ומכבדים את שמו.

והנה איתא ברש"י על הפסוק 'במשוך היובל, המה יעלו בהר'. (שמות יט, יג) - 'ושופר של אילו של יצחק היה'.

ומקורו בפרקי דרבי אליעזר - 'שתי קרניו של איל (של יצחק), שופרות, בשל שמאל תקע בו הקדוש ברוך הוא על הר סיני, שנאמר: 'ויהי קול השופר' (שמות יא, יט), וקרן של ימין, הוא גדול מן השמאל, ועתיד הקדוש ברוך הוא לתקוע בו לעתיד לבוא בקיבוץ גלויות, שנאמר - (ישעיה כז, יג) 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול' (פרק לא).

והרמב"ן הקשה על זה - 'ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק הקריבו עולה, והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות' (שמות שם).

ולפי דברינו יש לבאר שדברי המדרש אינם כפשוטם, אלא שגוף האיל כיון שעלה להקטרה הרי הושלמה כפרתו, אולם הקרניים אף שנשרפו בפועל בעת ההקטרה, בכל זאת יש בהם גדר של שיירי הקרבן, כיון שמצד הרעיון לא עלו למזבח מצד עצמם, ונתורו

למתן תורה ולכשורת קיבוץ גלויות בגאולה העתידה. והבן.

ועיין ב'אור החיים' הקדוש עה"ת (ויקרא א, ט), שכתב שאף שבכל הקרבת עולה מקטירים גם את הקרניים, אולם אברהם לא הקריב את הקרניים, עיי"ש שכתב הטעם לזה בכמה אופנים.

ולפי דברינו יש לומר שכיון שהקטרת הקרניים היא רק משום 'לא פלוג', והנה ביארנו במקו"א שמה שהאבות קיימו את התורה היינו דווקא בתוכן המצוות ורעיונם, אבל גדרי המצוות ו'לא פלוג' אין להם מקום רק בשעה שיש ציווי, ובזה יבואר שפיר שלכן אברהם לא הקטיר את הקרניים.

כב, יד **ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה.**

וברש"י - 'בהר ה' יראה, אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה'.

וכן איתא ברש"י על הפסוק - 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק' (ויקרא כו, מב) 'ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח'. (ומקורו בויק"ר לג, ה).

ובירושלמי - 'ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה וכו' כדי להזכיר זכותו של יצחק וכו' רואין אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי המזבח' (תענית פרק ב הלכה א).

לשון זה 'אפרו צבור על גבי המזבח', היינו שהוא בדומה לעולה שדינו להותיר את הדשן לפני ה', והיינו מצוות תרומת הדשן שנאמר בו 'ושמו אצל המזבח' (ויקרא ו, ג),

והוא שלימות במצוות התמיד שיהיה תדיר לזכרון לפני ה', כמו שביארנו במקומו. וכמו כן עליית יצחק להיעקד ולהיות עולה לה' זכורה תמיד לפניו.

כב, יד **ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה.**

וברש"י - 'ומדרש אגדה, ה' יראה עקידה זו, לסלוח לישראל בכל שנה, ולהצילם מן הפורענות, כדי שיאמר היום הזה בכל הדורות הבאים, בהר ה' יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה'. ומבואר כוונתו שעקידת יצחק היה ביוה"כ (משכיל לדוד). וכן איתא בילקוט ראובני (פרשת וירא) ובריקאנטי (בפסוק זה) שיצחק נעקד ביוה"כ.

וזו תואם למה שביארנו בארוכה במקו"א (בן מלך ראש השנה ויום הכיפורים מאמר יט) שיום הכיפורים מיוחד בזה מכל מועדי ה', שכל כולו מיועד לעבודת ה' [ואף שיש בו גם תועלת עבורינו שהוא נרצה לכפר לנו, אולם עצם מצוות היום הוא יום של עבודה למען כבודו יתברך]. והוא מה שדרשו בגמרא - לקדוש ה' מכובד - זה יום הכפורים (שבת קיט.). כי יום הכיפורים הוא יום בו כל עבודתינו היא רק עבור כבוד ה', ומשום כך הוא נקרא 'קדוש ה'', כלומר כולו קודש לה'. ובמדרש - ימים יוצרו ולו אחד בהם (תהילים קלט) - שלש מאות וששים וחמש ימים הם ימות החמה, ליחידו של עולם אחד מהם, איזו - רבי לוי אמר זו יום הכפורים וכו' (ילקו"ש תהילים תתפח).

ששלימות העקידה היתה רק על ידי הקרבת האיל, ואז זכה לשבועה מן השמים.

ואפשר עוד שלא היה הרצון מלפניו יתברך להפסיק את אברהם באמצע עבודתו הקדושה ודביקותו עם ה', אלא עם כל אותם רגשי קודש שבערו בו ורצונו להקריב את בנו לקרבן לה', שכל זה הביאו שנשא עיניו וראה את האיל והעלהו לעולה תחת בנו, וכמו שביארנו (חלק המאמרים מאמר ה) שזה העומק בכתוב 'תחת בנו' וכמו שכתב רש"י שם. והנה מה שאמר לו בקריאה הראשונה 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה', אינו נחשב הפסק כי היה זה ביאור וטעם לביטול הציווי 'והעלהו לעולה', דהיינו משום שזה היה רק לניסיון ולמבחן, ואינו צריך לשחוט בפועל, כיון ש'עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה ולא חשכת את בנך', וכל מה שנוגע למעשה המצוה אינו הפסק, אבל בשבועה שאינה מעניין העבודה לא רצה להפסיקו, ורק לאחר שסיים את עבודתו הקדושה, השלים וקרא לו שנית מן השמים ונתן לו את השבועה.

כב, טז-יח **ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי.**

הנה ברכות אלו שניתנו לאברהם לאחר העקידה אין בהם הוספה על הברכות הקודמות שניתנו לו מאת ה' לפני כן בהליכתו לארץ, בברית בין הבתרים ובברית מילה. ומה שנוסף כאן הוא מה שנקבע הדבר בתוקף של

והנה עבודתנו ביום הכפורים שאנו מתמסרים לגמרי עבור כבוד ה' ולא מתעסקים בשום עניין אחר. והוא כעין העקידה שיצחק התמסר לגמרי לה', להיות קרבן עולה כליל לפניו יתברך.

[ובפרקי דר"א איתא דאאע"ה נמול ביוה"כ - בעשור לחודש ביוה"כ נמול, כתיב בכפורים 'כל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה', וכאן הוא אומר 'בעצם היום הזה נמול אברהם' וכו', ובכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם מילתו של אברהם אבינו ומכפר על עונותיהם של ישראל, שנאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם' (פרק כח). ועיין בחלק המאמרים (מאמר ד) שהעקידה הוא המשך לברית מילה, כי עניין המילה הוא ביטוי לנתינת דמו לה', כלומר התמסרות גמורה לה', כדכתיב 'התהלך לפני והיה תמים']

כב, יא-טז **ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אברהם אברהם ויאמר הנני. ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה וגו' וירא והנה איל וגו' ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו וגו'. ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים. ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך.**

צריך לדעת למה הוצרך המלאך לקריאה שניה לומר לו את שכרו ואת השבועה, ומדוע לא אמר לו כן תחילה, מיד כאשר אמר לו 'כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה'. ואז היה לו גם לומר 'בי נשבעתי וגו' ויתכן

שבועה. ועיין ברמב"ן - 'גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכעפר הארץ, אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש 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'.

ותואמים הדברים עם מה שביארנו שהעקידה באה כמבחן על קיום הברית, ולכן כל עוד שלא נתברר קיום הברית עדיין היה מקום לערער על תוקפו וקיומו, אולם לאחר שהוכח שעמד אברהם בקיום הברית, והיה מוכן לתת לה' את בנו יחידו, אז נתקיים הברית בתוקף של שבועה שלא יוכל להתבטל כמו שכתב הרמב"ן.



פרשת וירא

מאמרים

תוכן

- מאמר א • סעודת אברהם עם המלאכים - כורתי בריתי עלי זבח רג
- מאמר ב • זה היה עוון סדום - יד עני ואביון לא החזיקה רז
- מאמר ג • עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ריד
- מאמר ד • עקידת יצחק - העקידה מימושה של ברית המילה ריט
- מאמר ה • עקידת יצחק בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך רכג
- מאמר ו • כי אתה אבינו רכח

פרשת וירא



מאמר א

סעודת אברהם עם המלאכים - כורתי בריתי עלי זבח

סעודת המלאכים - סעודה על הברית עם ה'

וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב בפתח האוהל כחום היום. וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה וגו' (פרק יח).
יש להבין מה עניינו של ביקור שלושת האנשים אצל אברהם, מה היתה מטרתם ולאיזה תועלת נכתב הדבר בתורה. ובפרט כל מה שהאריכה התורה בסיפור הסעודה שערך אברהם לשלושת האנשים - המלאכים, בפירוט כל פרטי הסעודה ומיני המאכלים שהביא לפניהם, פת לחם, בן בקר, חמאה וחלב, וכיצד הכין אותם ועל ידי מי, ומה הצורך להודיענו כל זאת. ומכל זה נראה שמלבד הבשורה שבישרו המלאכים בסיומה, יש משמעות מיוחדת לסעודה זו.

והנה כתב הספורנו בביאור מה שנראה ה' אל אברהם לאחר ברית המילה, שעניינו הוא שמאחר שבא אברהם בברית עם ה' על כן 'הופיע הא-ל יתברך בשכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית כענין אתם נצבים וכו' לעברך בברית, וכענין ויכרות לפני ה' ויעמוד כל העם בברית וכו'. [וכתב שזה הטעם למה שמכנים 'כסא של אליהו', דהיינו שאליהו מגיע בתור נציגו של הקב"ה לכריתת הברית].

כלומר ש'וירא אליו ה' היה עבור כריתת הברית עצמה, שלשם חלות הברית צריך הופעת שני הצדדים.

ועל דרך זה נראה להוסיף ולבאר את העניין כולו, שכל הפרשה כאן עוסקת בעניין מאורע ברית הידידות של אברהם עם ה', אשר הקב"ה שלח את מלאכיו אל אברהם כדי לחוג עמו את

שמחת הידידות, ועל כן שלח את המלאכים בצורת אנשים, בכדי שישתתפו עמו בסעודה שעל הברית, ברית הידידות שבין הקב"ה לאברהם וזרעו.

ומצינו שבעת כריתת ברית עושים משתה, כמו שמצינו באבימלך - 'תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך וגו' ויעש להם משתה ויאכלו וישתו' (כו, כו-ל), וביעקב עם לבן - 'ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה וגו' ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר' (לא, מד-נד), שזה ביטוי והוראת ידידות וחלות הברית. [וכן בעת הברית במעמד הר סיני כתיב - 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם וגו' ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו (שמות כד, ח-יא)].

[ובביאורי המקראות הבאנו דעת הרשב"ם שביאת המלאכים היא גופא הפירוש של וירא אליו ה', ולפי זה הרי להדיא שביאת המלאכים הוא עבור גילוי הידידות. אך גם לפי המפרשים שביאת המלאכים הוא מאורע נוסף על היראות ה' לאברהם, אולם הן וירא אליו ה' והן שלושה האנשים הנצבים עליו היה לשם מטרה זו לביטוי וחגיגת מצב הידידות שהתחדש על ידי ברית מילה].

הסעודה כסעודת ברית מילה

ויש לומר שסעודה זו היא היסוד והשורש לסעודת מצוה שמקיימים בעת קיום ברית מילה, וכבר נתבארו בפוסקים המקורות לזה (טושו"ע וב"י סימן רסה, פרי חדש או"ח סימן קלה, ועיין שדי חמד מערכת ס' כלל נד), והחמירו בזה בפוסקים (שו"ע יורה דעה שם ברמ"א עפ"י הגמרא פסחים קיג): שכל מי שאינו משתתף בסעודת ברית מילה, הוי כמנודה לשמים.

ונראה פשוט שאין הסעודה על קיום המצוה החשובה, כי הרי מצוות רבות אנו מקיימים ואין עושים סעודה עליהם. אלא היא על עצם כריתת הברית - ברית האהבה והידידות שבין הקב"ה לבין כנסת ישראל.

והנה נחלקו המפרשים כיצד היה המאורע, אם הופיעו כאנשים ממש או כמלאכי עליון, כי לשון הכתוב מורה תחילה שהופיעו כאנשים, ואחר כך קראם מלאכים. והנה ממה שבישר את שרה והבטיח לה בן, הרי מוכח שזה הופעת מלאך. אולם נראה שבתחילת בואם הופיעו בדמות אנשים, ואחר כך גילו שהם מלאכים. ויש לדעת הטעם בזה מדוע לא הופיעו מיד כמלאכים.

ולפי דברינו, נראה דהיינו משום שביחס למלאכים אין מקום לסעודה ואכילה, ולכן בכדי שתתקיים סעודת הברית בהשתתפות שני הצדדים הופיעו המלאכים בצורת אנשים. אבל בשעת הבשורה אין כח לאנשים להבטיח, לכן השתנו וגילו שהם מלאכי ה' ושליחיו לבשר את הבשורה.

קרבת פסח - סעודה על הברית עם ה'

והנה כמו כן מצינו סעודה נוספת לרגל הברית בין הקב"ה עם כנסת ישראל והיינו סעודת קרבן פסח, שדרשו עליה חז"ל את הפסוק - 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח' (תהילים נ,

ה). כדאיתא במדרש על אכילת הפסח במצרים - 'משל למלך שעשה משתה לאוהביו וכו' כך האלוקים עשה משתה להם 'צלי אש ומצות על מרורים' מפני שגאלם מן הצרה וכו' עליהם נאמר 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח' (שמו"ר יט, ה).

והנה מצינו בלשון הנביאים שיציאת מצרים נחשב בבחינת כלולות ונישואין של עם ישראל להקב"ה, כמו שכתוב - 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותייך לכתך אחרי במדבר' (ירמיה ב, ב) הרי הכתוב מדמה את יציאת מצרים לתקופת הכלולות והנישואין כביכול של כנסת ישראל עם הקב"ה. וכן יחזקאל הנביא בפסוקים המתארים את גאולת מצרים - 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, ואפרוש כנפי עליך וגו', ואבוא בברית אתך נאום ה' אלוקים ותהיי לי' (יחזקאל טז, ח).

נישואין היינו ההכנסה לרשותו, כלומר הקשר המלא והשלם, וביציאת מצרים הושלם הקשר. באותו ליל פסח, נתקשרנו בברית נצחים עם ה'.

וכן מובא בשם האריז"ל, כי סעודת ליל פסח היא בחינת סעודת הנישואין של קוב"ה וישראל. כביכול המלך עורך את הסעודה והמטרוניית סועדת עמו. סעודת קודש זו אכילת בשר קודש מקרבן ה', מבטאת את הקשר העצום שיש לנו עם הקב"ה. שאנו עם קרובו המקושרים ודבוקים בו, עד כדי כך שהוא מזמן אותנו לאכול על שולחנו מאכלי קדשים. ואכן מאז בריאת העולם לא היה כדבר הגדול הזה, שהקב"ה נותן מאכלו לבני אדם.

והנה תחילת הקשר של הקב"ה עם עם ישראל הרי כבר החל עם האבות, ונראה שזה היה בבחינת 'אירוסין'. אמנם ביציאת מצרים היה כבר בחינת נישואין. שהקב"ה לקחנו אליו והכניסנו לרשותו, כמו שנאמר - 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים' (שמות ו, ז). והחל לפרנסנו והסמיך אותנו להסב על שולחנו - 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי' (שיר השירים ב, ג). וכמו כן הביא אותנו אליו למקומו, 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי' (שם יט, ד). וגם בזה שהקיף אותנו בענני כבוד, והנהיג אותנו בהנהגה שמיימית למעלה מחוץ לכל גדר הטבע.

וראה מה שהארכנו בזה בפרשת לך לך (חלק המאמרים - מאמר יב - 'והקמותי את בריתי - והייתי לכם לאלוקים') שברית מילה היה בחינת 'ברית האירוסין', ויציאת מצרים היה בחינת 'נישואין'. (ועיין עוד ספר 'בן מלך - חג המצות' מאמר ט' 'גדרי קרבן פסח', ומאמר יב 'מצוות ליל הפסח - סעודת הגאולה').

ובזה ביארנו הטעם שאסרה תורה על כל ערל לעשות הפסח ולאכול מבשר הפסח, כי תחילה יש להיכנס בברית האירוסין דהיינו ברית מילה, ורק אחר כך יוכל לבוא בברית הנישואין ולאכול בסעודת הנישואין.

הנה כי כן סעודתו של אברהם אבינו שערך למלאכים, על ברית המילה, היתה בבחינת סעודת האירוסין, וסעודת קרבן פסח, היא סעודת הנישואין כביכול בין קוב"ה וכנסת ישראל.

סעודת אירוסין בבית הכלה, סעודת נישואין בבית החתן

והנה מצינו שיש הבדל בין סעודת אירוסין לסעודת נישואין, שסעודת נישואין עורך אותה החתן (כתובות י.), כי הרעיה היא כבר בבית בעלה. אמנם סעודת אירוסין נערכת בבית הכלה, משום שהכלה היא עדיין בבית אביה.

ונראה שמשום כך בברית המילה שהיא בחינת אירוסין, אזי אברהם אבינו הוא שערך את הסעודה, והמלאכים שהם שלוחי הקב"ה באו להשתתף בסעודה, כנ"ל. כי סעודת אירוסין נערכת בבית הכלה.

אך סעודת הנישואין שהיא אכילת קרבן פסח, אנו סמוכים וסועדים על שולחן ה'. וכלשון המדרש הנזכר 'משל למלך שעשה משתה לאוהביו וכו', כך האלוקים עשה משתה להם 'צלי אש ומצות על מרורים' וכו'. ועוד איתא במדרש - על הפסוק - 'עד שהמלך במסבו וגו' - א"ר אבהו עד שמשא וישראל מסובין ואוכלין פסחיהם במצרים וכו' (שיר השירים רבה א, נח). כלומר שהמלך קורא לנאמניו וחסידיו כורתי בריתו שיבואו לסעוד אצלו על הזבח. הרי מבואר בדברי חז"ל שפסח הוא אכילת בני ישראל על שולחן ה'.

מאכלי הסעודה בבחינת קרבנות

ויש להוסיף עוד בדרך דרוש, שסעודה זו היתה בבחינת אכילת גבוה דהיינו קרבנות, ועיין ברמב"ן שכתב - 'ולא ידענו למה הרבה בלחם כל כך לשלשה אנשים, אולי ידע הסתלקות המאכל ראשון ראשון, והוא כמרבה עולות למזבח'.

ואפשר לומר שהיה בסעודה פר בן בקר כנגד קרבנות הפרים, וקמח סולת כנגד המנחה הבאה עם הקרבן, ועל כן הביא אברהם שלש סאים קמח סולת, ועיין בחזקוני שכתב בביאור לשון הכתוב - 'שלש סאים קמח סולת' - 'ומהשלש סאים קמח תוציא שלשת עשרונים סולת לשלשה אנשים אלו'. ואם כן הרי זה ממש כנגד שלשה עשרונים לפר.

[וכן מצינו שיעור זה בעומר ושתי הלחם, כדאיתא במשנה במנחות - 'העומר היה בא עשרון משלוש סאין, ושתי הלחם שתי עשרונים משלוש סאין' (מנחות עו:), כלומר שמוציאים מהשלוש סאין סולת מנופה עשרון ושני עשרונים].



מאמר ב

זה היה עוון סדום - יד עני ואביון לא החזיקה

חלוקת העושר בעולם על פי התורה

עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה'

בדרכו של עולם ישנם אנשים ששפר מצבם וברכת ה' מלווה אותם להרעיף עליהם ברכה וטובה ורוב שפע נכסים וכל הצרכים. לעומת זאת קיימים עניים מרודים אשר בקושי מצליחים להשיג די קיומם בצמצום גדול וברעבון תמידי. אולם רוב העם הם בינונים אשר צרכיהם ומאוייהם מצויים להם בדרגות שונות של עוני ועושר. והנה תופעה זו אינה תלויה בהבדלי מקומות ועמים שונים, אלא גם בתוך כל חברה קיים הבדל בין איש לרעהו במידת ההצלחה בנכסים ובעשירות.

והנה אין הדבר תלוי במידת המאמצים שהאדם משקיע, כי יש אנשים שעמלים שנים רבות ובכל זאת נותרים דלים ורשים, ויש אנשים שזוכים לרוב ברכה ומצליחים בכל מה שעושים במיעוט עמל ויגיעה. וגם אין הדבר תלוי דווקא בכשרונותיו של האדם או בחכמה ובפיקחות, וכדכתיב - 'וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבונים עושר' (קהלת ט, יא).

ומציאות פער משווע זה מוליד רגשי צער ואי נוחות לכל הנוכח בדבר. כי הרי כולם בני אנוש עם זכויות שוות, והכיצד יתכן שהאחד יהא סובל כל כך ממחסור תמידי ואין לו אפילו את פת לחמו, ולעומתו רעהו שהוא אדם כמוהו, מתענג בדשן נפשו, וקשה לבריות להשלים עם כך, באמרם וכי זה שאינו מסוגל לגרוף הון, האם בשל כך עליו לחיות בעוני ובחוסר כל.

הכל בצדק ובמשפט

אמנם אנו יודעים את האמת שיש מנהיג לבירה, והוא העושה לכל המעשים, והוא אשר 'מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם' (שמואל א' ב, ז). וכל זה הוא יתברך קובע ברצונו ובחכמתו העליונה בצדק ובמשפט על פי מידת זכויותיו וצדקותיו של האדם, וכדכתיב - 'גדול העצה ורב העליליה, אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם, לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו' (ירמיה לב, יט). 'אני ה' חוקר לב בוחן כליות ולתת לאיש כדרכיו כפרי מעלליו' (שם יז, י).

וכן מתנהג הדבר על פי שיקולים שמיימיים ותכליות נשגבות שאין האדם יכול לעמוד עליהם, ובגמרא (תענית כה. ועוד) איתא שהדבר תלוי גם בהכרזה שנקבעה על האדם בטרם לידתו לצורך תפקידו המיוחד בזה העולם, ואלו הדברים הם מסתרי הנהגת ה' ומכבשי דרחמנא. ומשום כך

סדר העולם הוא שיש בו עניים ועשירים בדרגות שונות, וכל אחד מקבל על פי מה שנקבע לו מלמעלה. 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא' (דברים לב, ד).

הקב"ה מזכה את העשירים במצוות צדקה

אולם יחד עם זאת ברא הקב"ה את מידת החסד, וטבע בנפש האדם רגשות רחמים וחמלה, וגם ציוה בתורה לעשות צדקה להחזיק יד עניים ואביונים ולתמוך במתמוטטים לבל יפולו, ולפתוח ידינו ולבבנו לתת להם כל צרכיהם די מחסורם. ועד שיעור מעשר מנכסיו חייב האדם בזה, ומעבר לזה תלוי הדבר באפשרויותיו ומידת נדיבותו של כל אחד ואחד. וגמילות חסדים הוא מהדברים שאין להם שיעור (פאה פ"א מ"א).

כלומר שלפי השקפת התורה, העושר שזכה בו האדם היא מתנת שמים מאת ה' אשר חונן את אלו אשר ישרו בעיניו, וכדכתיב - גם כל האדם אשר נתן לו האלוקים עושר ונכסים והשליטו לאכול ממנו ולשאת את חלקו ולשמוח בעמלו זה מתת אלוקים היא (קהלת ה, יז). והנה עצם מציאות עשירים ועניים בעולם הוא הנהגת ה' שאין לערער ולהתרעם עליה, אולם רצון ה' הוא כאמור שהעשירים יתמכו ויחזיקו את העניים.

ואיתא בגמרא - 'תניא היה רבי מאיר אומר יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלוקים אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן. אמור לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם אלוקים אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסם, אמר לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום. א"ל אדרבה זו שמחייבת לגיהנום, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין, וציוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא כועס עליו, ואתם קרוין עבדים, שנאמר כי לי בני ישראל עבדים. אמר לו רבי עקיבא אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וציוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו, ואנן קרוין בנים, דכתיב - 'בנים אתם לה' אלוקיכם' (נבא בתרא י.).

והיינו כאמור שהקב"ה הוא שעושה עניים ועשירים, וכדכתיב - 'עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה' (משלי כב, ב). ואל לו לאדם להתלונן ולהתרעם על עצם הדבר, כי הוא קביעות ה' יתברך ו'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו'. אולם מאידך אין זה פוטר את האדם מלהתעורר ברגשי רחמים וצדקה ולתמוך ולהחזיק כפי כוחו באומללים ומסכנים, כי גם דבר זה הוא רצון ה' שהעשירים ירחמו על העניים ויחזיקו אותם.

ואיתא בגמרא - 'בשעה שעני הולך אצל בעל הבית ואמר פרנסני, אם מפרנסו מוטב, ואם לאו 'עשיר ורש נפגשו עושה כולם ה'', מי שעשאו עשיר לזה עושה אותו עני, עני לזה עושה אותו עשיר' (תמורה טז.).

שיטת השוויון

והנה בשל תופעה זו של חילוקי מעמדות בין האנשים המטרידה את הבריות, נתפלגו הדעות בין אומות העולם אשר אינם אמונים על התורה, ובהשקפתם הכוזבת אשר לא ידעו את ה' ובשמו לא קראו, ניסו לפתור בעיה עולמית זו, ונוצרו ביניהם שתי גישות קיצוניות הפוכות זו מזו.

גישה אחת הידועה כשיטת ה'סוציאליזם' או ה'קומוניזם', שהם קבעו בדעתם המשובשת שהעולם שייך לכל האנשים, ותבל ומלואה שייכים לכולם בשווה, וגם כשרונותיו של כל אדם הם חלק ממתנת העולם השייכת לכלל כולו, וכל מה שיוצר האדם בכוחותיו המיוחדים הינו של הכלל.

ומשום כך לפי שיטתם אדם שאינו רוצה לתרום את חלקו במלאכה ובעשיה הוא כביכול גוזל מאנשי העולם, כי הוא יחד עם כל כשרונותיו ומרצו הם רכושו של העולם, ואם הוא מתעצל הריהו נחשב לגונב מהעולם, ולכן מוטל על כל אחד לעבוד במלוא כוחו. אולם בחלוקת התוצרת כולם זוכים בשווה, כי כל העולם שייך לכולם.

שיטה זו דוגלת בתיקון העולם באופן גורף להשוות את כל באי העולם, שלא יהיו בהם עניים ועשירים וחילוקי מעמדות.

ואכן במדינות הללו קבעו חוק המחייב את כל האזרחים לעסוק בכל המלאכות הנצרכות למשק וכלכלת המדינה ולכל הדברים הנצרכים לבריות, ועל כל אחד לעבוד לפי כוחותיו וכישוריו, אולם את תוצאות המלאכה, תוצרתם ותפוקתם עליהם למסור לקופה המשותפת לכלל האנשים. וחלוקת העושר המזונות ושאר הצרכים תהא שוויונית ולא תימדד לפי מידת התפוקה והתוצרת שכל אחד ייצר, אלא כולם יקבלו במידה שווה.

ומשמעות הדבר שאין יצירתו של האדם והרכוש שהגיע לו על ידי מאמציו, שייכים לו אלא נתונים הם לכלל אנשי העולם, ואין לו רשות וזכות בהם יותר מלאחרים.

העשיר צריך לתת לצדקה למרות שהנכסים שלו במשפט

אמנם לפי השקפת התורה הקדושה, יש לעשיר זכות בקנייניו, אלא הדרישה ממנו היא שלמרות שהוא שלו, עליו להיות נדיב לב ומתוך רחמנות לעשות חסד ולתת לזולת. והיינו דברי רבי עקיבא לטורנוסרופוס 'כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום', דהיינו משום זכות החסד ומצוות הצדקה.

כשלון השקפת שיטת השוויון

והנה מכיוון שהקב"ה 'איסתכל באורייתא וברא עלמא' (הקדמת הזוהר), המציאות היתה כי שיטה זו של הקומוניזם אשר בשקר יסודה, נחלה כישלון חרוץ. ולמרות כל תעמולתם וכפייתם נכשלה שיטתם לחלוטין, והיינו משום שהיא מנוגדת לטבע הבריות ולפלס היושר שקבע הבורא במצפונם. ובשתיים היה הכשלון - ראשית, האנשים לא היו מוכנים לכך שיטלו

מהם את מה שעמלו עליו בכוחם או בתושייתם, כיון שברגש היושר הטבוע בנפש האדם הוא חש שהוא שלו ואינו גזל בידו, ולכן עשו האנשים כל טצדקי להתחמק מזרועות השלטון הבא ליטול מהם את המגיע להם ביושר.

ועוד, מכיון שהאנשים ידעו שיטלו מהם את פרי עמלם, לא היו מוכנים מלכתחילה להשקיע ולהתאמץ בעבודה, והלכו למלאכתם בעצלתיים ולא עשו מאומה מעבר למה שהכריחום. שכן הוא טבע האדם שהוא נכון למאמץ וליזום רעיונות רק אם הוא ירוויח מכך, וממילא נתרששה קופת המדינה.

ועוד והוא העיקר שמשום ששיטה זו מבוססת על כפירה במלכות ה' רבצה בהם הקללה, והיו הלך וחסור עד אשר היו לנחותים מכל העמים והעוני שלט בכל פינה, והיתה ארצם נחשלת כאחת המדינות הנידחות. עד שמשטר הרשע קרס והתפורר כעלה נידף, וכל חזונם התבדה.

השיטה הנגדית – העדר חמלה וצדקה - שיטת סדום ועמורה

והגישה הנגדית היינו אלו אשר העלו על נס את הזכות להתעשר, עד כדי כך שלמען אשר לא יחסר ולא יתמעט הונם, קבעו לעצמם להתעלם מהאביונים ולא להתייחס אליהם כלל. ודגלו בשיטת סדום אשר עשו להם חוקים להתנער מסבלם של הנדכאים, ועוד קבעו חוק למנוע מהעניים לעורר את רחמיהם של העשירים, בכדי שלא יחושו חוסר נוחות לנוכח הפער הגדול של עשרם הרב מול דלותם המחרידה, ובכך לאלצם לתמוך בהם. הוגי דעות אלו שמו להם למטרה לטשטש ולדכא את רגשות הרחמים, באמרם שהמצפון התובע נתינת צדקה וחמלה על העניים, הוא חולשה ושיבוש המעיק על הנפש שצריך לעקרו. רחמנא ליצלן מהאי דעתא.

וזאת היתה חטאת סדום ועמורה אשר הפך ה' באפו ובחמתו. ככתוב - 'הנה זה היה עוון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלוות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה' (יחזקאל טז, מט). וכמו שהאריכו במדרשי חז"ל שאנשי סדום ייצרו לעצמם שיטה מרושעת שאין לעזור לעניים ואין לארח מחוסרי בית.

ואת הרשעים הללו קילל דוד - 'יהי אחריתו להכרית בדור אחר ימח שמם. יזכר עוון אבותיו אל ה' וחטאת אמו אל תמת. יהיו נגד ה' תמיד ויכרת מארץ זכרם. יען אשר לא זכר עשות חסד וירדוף איש עני ואביון ונכאה לבב למותת' (תהילים קט, יג).

השקפה קלוקלת זו הגיעה לשיאה בתפיסת העולם המרושעת של צוררי היהודים הנאצים ימח שמם וזכרם, אשר מלבד איבת עולם לעם עולם, קבעו לעצמם משנה אכזרית, שרוחשת

א. אולם מוכן הוא האדם לעמול ולטרוח בכדי להעשיר את קופתו, למען אשר יהיה בידו לתרום ולתת צדקה לעניים, כי עבור מעלת הנדיבות והרוממות של מעשה הנתינה, כדאי לו לעבוד ולהתאמץ לשם כך. והבן.

תיעוב וסלידה מהחלשים בחברה. ומשום כך יצרו שיטה אכזרית ומרושעת שצריך לחסל את החלשים והנכים, בכדי שהעולם יהיה נאה, עפרא לפומייהו.

שני השיטות הקיצוניות מתכחשות לאמונה והליכה בדרכי ה'

והנה עצם ההתנערות ממידת החמלה וההתעלמות מדוחקם של העניים נובעת מהתכחשות למצפון הטהור והאלוקי הקיים בלב האדם.

וכמו"כ גם שיטת הקומוניזם אשר מתוך עריצות מאלצת את הבריות להתקיים בניגוד לטבע האנושי, מיוסדת על כפירה בה' וקריאת תגר על הסדר שקבע מלך העולם.

כי הקב"ה קבע את סדר העולם בשני מרכיבים המשלימים זה את זה, דהיינו, מצד אחד הנהגתו יתברך בעולם אשר קובעת מי ייעני ומי ייעשר, ולעומת זאת ציווה בתורה על עשיית חסד וצדקה ואף ברא את מצפון החמלה בהתאם לכך, דהיינו שהעשירים יתמכו ויחזיקו את העניים.

אולם שתי כיתות קיצוניות אלו נאבקו בהקב"ה כל אחד בדרכו, שיטת הקומוניזם, שר"י, קראה תיגר על הנהגת ה' המוריש ומעשיר, וחפצו לשנות את המציאות הזאת בכוח. ומאידך שיטת הנאציזם ימ"ש באה לעקור את המצפון ולשרשו, מתוך קביעה שאין הוא אלא שיבוש וחולשה המטרידה את האדם, וקבעו באכזריותם כי החלשים אשר בעטיים מתעוררת החמלה הם הם מטרד המפריע את השלווה, ונוסף על זה הם גם מכערים את העולם, ואין להם פתרון אלא להשמידם ולחסלם. ונמצא שהקומוניזם נלחם נגד היות ה' מנהיג העולם, והתנועה הנאצית נלחמה נגד התורה והמצפון.

והנה שני השיטות הכפרניות האלו נחלו מפלה, כן יאבדו כל אויבי ה' וייעקרו שיטות אלו לגמרי מן העולם.

מבנה העולם המתוקן שהעשירים תומכים בעניים מרצונם

אמנם השקפת התורה הקדושה היא האמת האלוקית הנצחית, שראוי ומחוייב לחוס ולרחם על הזולת, ולעזור לו ולתמוך בו, ומצוה להחזיקו ולהחיותו.

ויתירה מזאת שצורת הנתינה תהא מתוך הארת פנים ופיוס בדברים, כלומר שמצב עניותם לא יצור כלל תחושת מטרד ורצון שיהיו רחוקים מן העין, אלא אדרבה, להעניק להם הרגשה שהם חביבים ורצויים ושהייתם בקירבתנו נוחה עלינו, וכמו שאמרו במשנה 'ויהיו עניים בני ביתך'.

וכדברי הנביא - הלוא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכיסיתו, ומבשרך לא תתעלם. אז יבקע כשחר אורך, וארוכתך מהרה תצמח, והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספק. אז תקרא וה' יענה, תשווע ויאמר הנני - - . ותפק לרעב נפשך, ונפש נענה תשביע, וזרח בחושך אורך, ואפלתך כצהרים. ונחך ה' תמיד, והשביע בצחצחות נפשך, ועצמותיך

יחליץ, והיית כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו. ובנו ממך חרבות עולם, מוסדי דור ודור תקומם, וקורא לך גודר פרץ, משובב נתיבות לשבת (ישעיה נח, ז).

אך למרות ההרגשה הטובה שמקנים לעניים שכביכול הם כבני הבית הסמוכים על שולחנו, אמנם אל יכפור העני בטובה מתוך מחשבה כאילו שחייבים לו, אלא יקבל מתוך הכרה שכל זה נובע מתוך נדיבות לבו וטובו של בעל הבית, ועליו להודות לו ולרחוש הכרת הטוב למטיבו.

כל מבנה העולם מבוסס על נתינה וקבלה

והנה אין ענייני נתינה וקבלה מתקיימים רק בין עשירים לעניים, אלא כל הבריות נזקקים הם לנתינה מן הזולת. כי כל נברא נזקק לרעיו אם לעזר וסיוע, אם ליחס ועידוד, ואם להערכה ולסבר פנים יפות, ואין לך אדם שאינו נצרך לזולת. ובעומקם של דברים, כך הוא תפארת ושלמות הבריאה, שמלאה בהדדיות של נתינה וקבלה, כלומר 'נדיבות לב' ו'הכרת הטוב'.

והקב"ה ברא את העולם באופן שיהא בנוי מתנועה והשפעה הדדית של נותן ומקבל, כלומר שנמצאים בו נותנים המעניקים מנדיבות לבם ומידת טובם, וכנגדם יש מקבלים המלאים בהכרת הטוב לנותנים. והם שני הערכים היסודיים המעמידים את העולם 'נדיבות לב' מול 'הכרת הטוב'. שני שרשים עילאיים אלו מעניקים לעולם את נשמת חייו. והוא עומק התשובה לשאלת חכמי האומות שנזכרה בחז"ל (כנ"ל) 'אם אלוקיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן'. כי כל תכלית הבריאה היא לתת על ידה אפשרות וביטוי לערכי התורה, שמדבריה המרכזיים הם שני ערכי קודש אלו - 'נדיבות הלב' ו'הכרת הטוב', ומבלי מציאות זו של נתינה וקבלה, היה העולם דל וריקן ומחוסר מאחד מעיקרי סממניו המקודשים המעשירים את צביונו.

ובאמת כל כללות הבריאה עומדת כך מול הבורא ית"ש, שהקב"ה משפיע לכל ברואיו רוב טובה, וחסד ה' מלאה הארץ, וזו היא מטרת הבריאה כמו שמבואר בתהילים ב'הלל הגדול' (מזמור קלו) שהכל נעשה עבור התכלית של - כי לעולם חסדו. וכלשון התפילה 'גומל חסדים טובים וקונה הכל'.

ולעומת זאת על הברואים להיות עומדים לפני ה' בהכרת הטוב ובתודה. וזה מטרתם של הנבראים, וכמו שאמרו בסוף מסכת אבות - 'כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (פ"ו מ"ב). - וכדברי הרמב"ן בפרשת בא - 'וכוונת כל המצוות שנאמין באלוקינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו' (שמות יג, טז).

כנגד מידות 'חסד' ו'גבורה' ו'תפארת'

והנה שני ערכי קודש אלו מכוונים כנגד הבחינות הנקראות בספרי הסוד 'חסד' ו'גבורה'. 'חסד' היינו מידת הנדיבות ורצון ההטבה, ו'גבורה' היא החובה הנתבעת מצד מקבל הטובה להכיר בטובה ולגמול עליה בשבח ותודה².

והנה הצדיקים כה חביבה עליהם הנתינה לזולת ונדיבות הלב, עד כדי כך שהעני המקבל מהם נחשב להם כאילו הוא זה שהיטיב עמהם, ועוד ששמחים בזה שמתעלים על ידי כך ומקבלים רוממות וקדושה על ידי הנתינה. ונמצא שהנתינה וקבלה התאחדה בקרבם לחטיבה אחת. וכמו כן העניים ההגונים כאשר הם מקבלים, יש בהם גם צד של נתינה כאשר הם מכירים טובה ונותנים את תודתם מכל ליבם, ונמצא גם כאן התאחדות של קבלה ונתינה כאחד, וכביכול שניהם נותנים ומקבלים זה מזה.

וכאשר שני עמודי עולם אלו של הטבה לזולת והכרת הטוב, מתקיימים בצורה נכונה, הרי בכך מתמזג הכל לשלימות הרמונית אחת מפוארת ועשירה בצלילי גווניה. ושלימות זו היא הנקראת מידת 'תפארת' הממזגת בתוכה את מידת ה'חסד' ומידת ה'גבורה'.



ב. וכפי שהוזכר, קיימים בעולם שני תנועות של רשע, והם כוחות של ס"א והיפך הקדושה הבאים זה לעומת זה. התנועה הקומוניסטית שר"י הינה נגד הערך של 'הכרת הטוב', שכן לפי דעתם העקושה, הכל שייך לכולם וכביכול 'שלי אני נוטל', ואין מקום להכיר טובה לאף אחד. ונראה ששורש כפירתם בה' היה נעוץ בכך שזדון לבם השיאם שלא יתחייבו להכניע עצמם ולהכיר טובה למי שברא הכל ומטובו חיינו. והתנועה הנאצית ימ"ש היא נגד הערך של 'נדיבות לב' ובאו לעקור את המצפון וההטבה מהעולם. והם בחינות חסד וגבורה דקליפה.

מאמר ג

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו

מטרת הנסיונות בעבודת ה'

במדרש - 'ויהי אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם, כתיב נתתה ליראיך נס להתנוסס מפני קושט סלה (תהלים ס, ו), נסיון אחר נסיון וגידולין אחר גידולין, בשביל לנסותן בעולם, בשביל לגדלן בעולם כנס הזה של ספינה, וכל כך למה מפני קושט, בשביל שתתקשט מדת הדין בעולם, שאם יאמר לך אדם למי שהוא רוצה להעשיר מעשיר, למי שהוא רוצה מעני, ולמי שהוא רוצה הוא עושה מלך, אברהם כשרצה עשאו מלך, כשרצה עשאו עשיר, יכול את להשיבו ולומר לו יכול את לעשות כמו שעשה אברהם אבינו, והוא אומר מה עשה, ואת אומר לו ואברהם בן מאת שנה בהולד לו, ואחר כל הצער הזה נאמר לו קח נא את בנך את יחידך ולא עיכב, הרי נתת ליראיך נס להתנוסס' (בראשית רבה נה, א).

מבואר במדרש זה שהנסיונות יש בהם מטרה לבטא ולהוציא לפועל את מדריגתו של האדם במציאות, וגם שיהיה ניכר לעיני העולם, שיראו הכל שהוא נאמן והוא צדיק ואז יווכחו ויראו שניתן לו הטוב בצדק.

אולם כשנדקדק בלשון המדרש נראה שיש גם מטרה בעצם הנסיונות שאינו רק כדי להוכיח ולהוציא לפועל את עבודתו, אלא עצם העמידה עצמה בניסיון מרוממת את האדם ומזככת אותו, כי כאשר האדם עומד בניסיון, אזי ההתאמצות של האדם שלא לעבור או לעשות מצוה למרות הקושי, עצם המאמץ מרומם את האדם.

ונראה שמטעם זה ביקש דוד 'בחנני ה' ונסני' (תהלים כו, ב), כדי לקבל את ההזדמנות להתאמץ ולהקריב למען ה', ובכך יהיה יותר צרוף ומזוכך ונקי לה', וכמו שמסיים הפסוק 'צרפה כליותי ולבי'. ונמצא שיש שני מטרות לנסיונות, הן להוכיח ולגלות נאמנות האדם לה', והן לרומם ולזכך את האדם ולקדשו.

נסיונות - הזדמנות לבטא נאמנותו לה' ולרכוש קנייני קודש

והנה נתייב החיים של האדם, כרוכים תדיר במאמצים והתמסרות ונתינת לב, ובאותה המידה שהשמיעה בקול ה' וההליכה בדרך התורה באים על ידי הבלגה על קושי ועל ידי ויתור על נטיית הלב והתגברות על היצר, באותה המידה נחשב לעבד לה' הנכנע אליו ומציית לו, ולפום צערא אגרא.

אמנם לעיתים מזמנים לו לאדם מן השמים מהמורות וקשיים החורגים מהשיגרה, המעמידים בפניו התמודדות בדרגה יותר קשה ממה שהורגל אליה. מצבים אלו מהווים מצד אחד הזדמנות נשגבה, ומאידך יש בהם סכנה עצומה, אלו הם שעות מבחן הדורשות מן האדם התאמצות מיוחדת והתגברות בנפשו לעמוד בנסיון.

והנה, האדם החפץ ומשתוקק להתקדם ולהתעלות בהר'ה, שמח ומאושר כאשר מאורעות כאלו מזדמנים לידו, כי על ידיהם יש בידו להוציא לפועל את השקפותיו הנעלות ולבטא את נאמנותו להשי"ת, ובכך גם להתעלות במעלה יותר רמה, של זיכוכ וצירוף ולהתקדש בקדושה יתירה. כי בכל פעם שמגיע האדם לידי נסיון ועומד איתן ומחזיק בדרכו, מתגדל ונעשה מציאות יותר רוממה, ורוכש קנייני קדושה ותורה בנפשו. כל עמידה בנסיון וויתור מעצמו למען השי"ת, יש כאן נתינה של עצמו לה', ועל כן נכנס לחלקו ונעשה שלו ומתקדש בקדושתו יתברך. וכגודל מידת הקושי והויתור כן הוא גודל מידת התעצמות הקדושה בנפשו ובעצם אישיותו.

עמידה בנסיון מרומם את האדם

והוא מה דאיתא במדרש (הנ"ל) שנסיון הוא מלשון 'נתת ליראיך נס להתנוסס', כלומר נס מלשון הרמה והגבהה. כי על ידי שעומד בנסיון הריהו מתגדל עתה במדרגה יותר גבוהה ונעלית. כי ככל שהאדם מתמסר לדבר ה', הריהו קונה ורוכש את המעלות בעצמותו, ונעשה מציאות של קדושה - 'גידולין אחר גידולין'. וכפי שהיה בעם ישראל, שעל ידי שעמדו בנסיון של 'לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' נעשו 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו' (ירמיה ב, ב). וכלשון הכתוב - 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול' (ישעיה ט, א). כלומר על ידי ההליכה בדרך התורה ועמל יגיעת התורה, גם כאשר הוא מצב של חושך ואפילה, כנגד זה זוכה לאור גדול של קדושה וקירבת ה' ולאורה של תורה במידה רבה. וכן כתיב - 'משכני אחרין נרוצה הביאני המלך חדריו' (שיר השירים א, ד) - שעל ידי שהאדם רץ אחר ה', המלך מכניסו לחדריו הפנימיים, וכדאיתא במדרש, דהיינו 'חדרי תורה' ו'חדרי מרכבה' (שה"ש רבה א, כח).

הרבה דרגות בנסיונות והצדיק עומד בכולם

האדם העומד כגבור חיל בכל סוגי הנסיונות הוא אשר מתעטר בנזר הנצחון. כי יש שנאלץ להתאמץ מאד בגוף ובנפש עבור קיום התורה והמצוות. ויש שנאלץ להתמודד עם לעג ובזיונות מחמת דביקותו בתורה, ויש שמשום כך יוצרך כל חייו לחיות בקושי ובשפלות. ויש שמרגיש כאילו ניטל חייו ממש.

ומאידך יש דרגות רבות בחובת קיום המצוות, יש מצוות ועבירות חמורות שחייב בהם מדאורייתא. ויש מצוות שחיובם רק מדרבנן, ויש משום שאמרו על כך 'רוח חכמים נוחה הימנו', ויש דרגה של 'הידור', ויש 'מנהג', וכן יש דרגה של 'בעל נפש יחמיר על עצמו'.

והנה הצדיק אפילו כשעומד לפניו דבר שמצד החיוב הריהו בדרגה הקלה ביותר, ומאידך הרי זה נסיון הקשה ביותר, בכל זאת הוא עומד בכך בנחת והסכמה. ואין עולה במחשבתו שום צד של הוה אמינא להחליש את עמידתו, כיון שמשום נאמנותו לה' אף דבר לא יזיזנו מדרך התורה, ולא יותר כחוט השערה, גם אם השיקולים החיצוניים הם גדולים ועצומים.

מלכתחילה אסור להביא עצמו לידי נסיון

אמנם למרות כל המעלות שהאדם זוכה בהם על ידי הנסיונות, הרי מאידך מהווה כל נסיון גם סכנה עצומה, שמא ח"ו לא יעמוד בדבר. ולכן על האדם לברוח מן הנסיון כמפני האש. ואף אם סבור הוא שיעמוד בזה, אסור לו ליטול אף סיכון קל שבקלים, שמא ח"ו יעבור את פי ה' קטנה או גדולה. ועל כך אנו מתפללים בכל יום 'ואל תביאני לידי נסיון'.

וכדאיתא בחז"ל - 'אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל' (סנהדרין קז.). וכך גם אמרו בגמרא על ההולך במקום שעלול לראות מראות אסורות - 'אי דאיכא דרכא אחרייתא רשע הוא' (בבא בתרא נז.). ואפילו שמדובר שם במי ש'עוצם עיניו מראות ברע', בכל זאת עצם הדבר שנכנס לדרך זו שיכול להיכשל בה, באופן שהיה יכול לילך בדרך אחרת, הרי הוא נקרא רשע, משום שהכניס את עצמו לידי נסיון. ואמרו חז"ל - 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי' (ברכות כט.).

ויש לדעת שלהכניס עצמו לדבר או למקום שיש בהם נסיון תמידי זה איסור גמור, גם אם ליכא דרכא אחרינא³.

מצב הנסיון אינו מוכיח על שפלות

והנה כל מיני מצבים של נסיונות הבאים על האדם, אין סיבתם משום היותו שפל וירוד, ואין בהם כלל משום גנות וקטנות. ולא יבהל ואל יפול ברוחו, ואל ירפה הדבר את ידיו, כי זהו טבעו של האדם שהוא 'יעלו שמים ירדו תהומות'. וכדאיתא בחז"ל 'יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום' (קידושין ל:). ולא עוד אלא - 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו' (סוכה נב.). ולפעמים הדבר נובע שמכיון שכבר הוכיח את עצמו בדרגה הראשונה, מזמינים לו עתה מן השמים התמודדויות יותר קשות. וכעניין הכתוב - למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצוותיו אם לא (דברים ח, טז.).

ואל יתאונן האדם ויצטער על קושי הנסיונות, כי אדרבה הצדיקים רואים בכך את אושר חיייהם שניתן להם הזדמנות כה מופלאה להקריב ולתת מעצמם למען ה', וששים בדיצה לעשות

ג. ומוטל על ההורים לדאוג לכך שצאצאיהם לא יתקרבו לכלל נסיון. להרחיק אותם כמטחוו קשת מן הרחוב, ואפילו אם יש בזה איזה צורך ואפילו צרכי מצוה, יש להמנע מכך בכל תוקף, כי לדאבונינו אנו במצב של 'שכיחא הזיקא'. וצריך לדאוג שיהיו נמצאים רק בהיכלי התורה ובמקומות אשר רוח חכמים נוחה מהם, וגם למנעם מכל קשר והימצאות עם אדם שאינו ירא שמים וירא חטא.

רצון קונם וחפץ צורם, אשר זוכים לקיים במחיר יקר. ועצם ההתמודדות והעמידה בניסיון נותנת לצדיק סיפוק עצום, והוא מתענג בזה עד שכדאי לו כל מציאות חייו עבור אושר זה. כי למרות שצריך להתרחק מן הנסיון, אבל כאשר כבר בא הדבר לידו, הצדיק שש ומאושר על ההזדמנות שניתנה לו להוכיח את אהבתו ומסירותו להשי"ת.

נסיונות הנובעים מכוחות נפש חיוביים שצריך להפנותם לאפיק הנכון

ויש עוד לדעת שבדרך כלל נסיונותיו של האדם נובעים מכוחות נפשו הפנימיים החיוביים. וכשיעמוד איתן ויתגבר עליהם לבל יסטו לאפיקים פתלתלים ונלוזים, אזי יפרצו להם נתיבים נכונים וישרים, וימצא את הדרך לנצל אותם למטרה עילאית.

כי בעצם, כל נטיה שנמצאת באדם היא מיסודה נטיה חיובית ורגש גבוה שזכה לה, אלא שבתחילת דרכו אינו מוצא תמיד את הדרך והמקום הנכון להיתפס בו ולהתבטא על ידו, ולפעמים נתפס להבלי עולם הזה או אפילו ח"ו לדבר עבירה. אבל באמת הרגש והכח הללו ניתנו לאדם מן השמים כמתנה טובה, כדי להשתמש בהם לעבודת ה' ולקדושה ולהתעלות, כי האדם הוא יצירה עליונה צלם אלוהים, וכל החושים וההרגשים והנטיות כולם כוחות קדושה המה, וככל שחושיו והרגשיו רבים ועזים אזי הוא יותר אדם, ויותר שלם. אלא שהנסיון יותר קשה, וזה מה שאמרו חז"ל - 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו' (סוכה נב.), כי בהיותו אדם גדול ונפשו עשירה בתכונות ורגשות עזים, הרי הם תובעים את פורקנם וביטויים בעוצמה, ומוטל עליו להיות כחומה וכארז ולעצור בעדם. ובשכר העמידה האיתנה יגיע בסוף לכוונם לכיוון הנכון. ונמצא מקיים על ידם את תפקידו בחיים ביתר שלימות ובקיום יותר מלא. ובכך ישלים את נפשו וימלא את יעודו המיוחד השייך אליו ואשר למענו נברא.

על ידי עמידה בנסיון ובקושי נעשים דברים ומאוחדים בתורה

והנה כדבר הזה היה במאורע נס חנוכה, כשעם ישראל עמדו בנסיון קשה שהעמידה עליהם תרבות יוון, ומתי מעט הצדיקים הטהורים ועוסקי התורה מסרו את נפשם למען כבוד ה' ולמען התורה הקדושה, אזי על ידי כך זכו לגילוי שכינה והרחבה באור תושבע"פ. וכך גם לאורך כל הגלות, אומות העולם הרבים והגיבורים מבקשים להשכיח מאיתנו את התורה הקדושה, ושלא יהיה לנו חלק באלוקי ישראל, בכל הדרכים בכפיה ובפיתויים בהריגות ובגזירות קשות ואכזריות. אך בני ישראל המעטים והחלשים אווזים בכל עוז בה' ובתורה, וראה זה פלא כי במשך הגלות המר הזה, התורה עוד התרחבה, וכנסת ישראל חבוקה ודבוקה בהקב"ה. וכמו שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין - 'וכן קבלתי דאע"פ שהדורות הולכים ומתקטנים, הנקודה שבלב הולכת ומזדככת ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שיזוככו לגמרי, כי הקדושה עושה פירות ופירי פירות והולך ומוסיף תמיד' (פיקד עקרים אות ה). ושם - 'קבלתי בפירוש כי הגם

שהדורות הולכים ומתמעטים הנקודה שבלב הולכת ומזדככת בכל דור, - - - שאין לך דור שאין בו התחדשות חכמת התורה שבעל פה של חכמי ישראל שבאותו דור, ועל ידי זה נוסף קדושה בכלל הכנסת ישראל' (שם אות ו). ועוד כתב - 'כל שהדורות הולכים ומתקטנים רזי התורה הולכים ומתגברים ומתפשטים ומתרחבים בלבבות בני אדם' (רסיסי לילה - אות ד).

ואכן על ידי העמידה בנסיון והמסירות נפש של כנסת ישראל בכל שנות קיומה ובמיוחד באלפיים שנות הגלות, ההולכים אחר ה' באש ובמים, 'כי עליך הורגנו כל היום', נזכה למצב שבה יתגלה אור תורה נעלה ונשגב, כדכתיב 'נתתי תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לא) וכדאיתא בחז"ל - תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח (קהלת רבה יא, יב). וברש"י - ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה (שה"ש א, ב). וכן יזכו להתגלות השכינה באספקלריא המאירה כדכתיב - ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר (ישעיה מ, ה). וכן כתיב - ולא יכנף עוד מוריך, והיו עיניך רואות את מוריך - וברש"י ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו כלומר לא יסתיר ממך פניו. מוריך - הקב"ה המלמדך להועיל (שם ל, כ). כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון. בגאולה השלימה במהרה בימינו אמן.



מאמר ד

עקידת יצחק - העקידה מימושה של ברית המילה

עקידת יצחק לשם נסיון

אחר הדברים האלה והאלוקים נסה את אברהם וגו' - ובחז"ל איתא (אבות פ"ה מ"ג) עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכולם, להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו עליו השלום.

וצריך להבין משום מה רק כאן בעקידה כתיב והאלוקים נסה את אברהם ולא בשאר עשרת הנסיונות. ונראה הביאור בזה, משום שכל שאר הנסיונות הרי אירעו מאורעות שהיה בהם מטרה ותכלית כלשעצמם, אלא שהיה בהם גם נסיון לאברהם אבינו איך יתנהג בהם, ומרוב צדקתו עמד בכולן. אבל בעקידה כל המאורע היה רק עבור הנסיון, שהרי לא רצה הקב"ה שבאמת ישחטו לעולה, וכל הציווי היה רק במטרה של 'והאלוקים נסה את אברהם'.

ונראה שגם בתכליתו של הנסיון היה הבדל בין הנסיונות הראשונים שנבחן בהם אברהם, לבין נסיון העקידה. כי הנסיונות הראשונים נבחן בהם אברהם לראות על ידם את מידת נאמנותו לה', בכדי לראות אם הוא זכאי וראוי לכריתת ברית ידידות, ואכן מכיוון שעמד בנסיונות ונמצא נאמן נכרת עמו הברית, וכדכתיב (נחמיה ט, ח) - ומצאת את לבבו נאמן לפניך. וכרות עמו הברית וגו'. ומשום כך לא ניתנה לאברהם ברית המילה רק בהיותו בן תשעים ותשע, דהיינו כאשר כבר הוכח בתקופה גדולה זו קרוב למאה שנה, שהוא נאמן לה'.

אבל נסיון העקידה הוא עניין נוסף, שהרי זה היה אחרי שכבר נכרת עמו הברית, אלא הנסיון היה בעקבות ברית המילה, דהיינו לבחון את אברהם אם מקיים את הברית שכרת עמו הקב"ה.

כי כבר נתבאר במקומו (עיין פרשת לך לך חלק המאמרים מאמר יא) שתוכן משמעותו של ברית מילה, היינו שיהיה מסור לאלוקים עד כדי שיהיה נכון לתת את דמו וחיותו למען כבוד ה'. וזה בא לידי ביטוי על ידי הטפת דם בבשרו, וכן מה שנמול באותו המקום מבטא בזה שהוא בא בברית גם על כך שהוא נכון למסור את בניו עבור כך.

ובזה ניסה אותו ה' בנסיון העקידה, האם הוא אמנם נכון ונאמן לקיים את הברית שנכרתה במילה, וזו ההדגשה של 'והאלוקים ניסה את אברהם', כלומר מאחר שבא עמו בברית בחן אותו האם הוא אכן מקיים את הברית.

ולפי זה נמצא שהיה קיום הברית תלוי ועומד אם יעמוד אברהם בנסיון ויקיים חלקו בברית, ואלמלא עמד אברהם בנסיון העקידה ממילא שוב לא היה חובת קיום לכל ההבטחות גם מצד הקב"ה ובטלה הברית.

על ידי העמידה בניסיון ניתן קיום להבטחת ה' בברית המילה

ומכיון שעמד אברהם אבינו ע"ה בנסיון אזי נקבע הברית לברית נצח וקיים, והוא מה שכתוב (כב, טו) 'ויקרא מלאך ה' אל אברהם שנית מן השמים. ויאמר בי נשבעתי נאום ה' כי יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך את יחידך. כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער אויביו. והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי'.

קריאה שניה זו של מלאך ה' היא המשך ותוצאה מחוייבת מסיפור העקידה, כי לשם כך נועד נסיון העקידה לבחון האם יקיים אברהם את כריתת הברית שנכרתה עמו, וכיון שעמד בנסיון מיד אמר לו הקב"ה שנעשה קיום לברית, בשבועה. כי כאשר נתבונן בתוכן השבועה אין כאן הבטחות חדשות שעדיין לא ניתנו לאברהם אבינו. אלא שאותן ההבטחות, נקבעו עתה בתוקף של שבועה.

ועיין רמב"ן כאן שכתב כן - 'גם מתחילה הבטיחו כי ירבה את זרעו ככוכבי השמים וכערפ הארץ, אבל עתה הוסיף לו יען אשר עשית המעשה הגדול הזה, שנשבע בשמו הגדול, ושיירש זרעו את שער אויביו'. כלומר שיש כאן שבועה על קיום הברית לעד.

זכור ברית אברהם ועקידת יצחק

ואיתא בפוסקים - 'בראש השנה מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר, וכתב בתרומת הדשן סימן רס"ו שהטעם משום דכך הסדר ברית אברהם ועקידת יצחק' (בית יוסף אורח חיים סימן תקפד בשם הגהות אשרי בפרק קמא דראש השנה ס' ה).

ומקורו בשו"ת רבינו גרשום מאור הגולה - 'אם יש למול נער בראש השנה, אמר אבא מריא רבי יהודה בר' קלונימוס בשם מרנא ורבנא וכו' שאירע במגנצא מילה בראש השנה, ושאלו לקדושים אשר בארץ רבינו גרשום ברבי יהודה מאור הגולה וכו', והורו כולם למול הנער לאחר קריאת התורה והפטרה קודם שיתקעו בשופר, כדי שתהא ברית מילה תכופה לתקיעת שופר, שיזכור לנו הקדוש ברוך הוא ברית אברהם ועקידת יצחק והביאו סמך לדבריהם ממשטבע שטבעו חכמים בתפילת היום, וקיים לנו ה' אלו קינו את הברית ואת החסד ואת השבועה אשר נשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה ותראה לפניך עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח וכו', דהיינו ברית תחילה ואח"כ עקידה, דהיינו תקיעת שופר, שנשחט תמורו איל' (סימן לב).

ולפי דברינו מבואר היטב שהעקידה היא המשך לברית מילה והיא קיומה וביצועה בפועל.

עקידת יצחק וסילוק ישמעאל שני חלקים בקיום ברית המילה

והנה מצינו עוד אחד מעשרה נסיונות שאירע לאחר ברית המילה, והיינו גירוש ישמעאל שלמרות שכשאמרה לו שרה גרש האמה הזאת ואת בנה הרע לו כי גם הוא בנו, אבל כשאמר לו הקב"ה כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, גירשם מיד.

ונראה שגם עניין זה נובע מברית המילה, כי בכריתת הברית נכלל גם דבר זה. כי הרי בברית מילה נוסף על הטפת הדם יש בה מצוה להסיר הערלה, ונראה שמשמעותו הוא שבא בברית גם על זה לנתק ולהסיר את הבנים הפסולים שהם בבחינת ערלה שיהיו דחויים מן המשפחה, דהיינו שיהא מוכן להשליך ולקרוע מעצמו את הבנים ואת בני המשפחה שאינם ראויים לבוא בברית עם ה'. כלומר שהוא מייעד עצמו לבנות משפחה שכולה דביקה בברית עם ה', והפסולים שאינם שייכים לתפקיד נכבד זה יסורו ממנה ולא יהיו שייכים ומעורבים במשפחה.

ונמצא שגם נסיון זה של גירוש ישמעאל הוא נסיון האם הוא מקיים את הברית, שהרי זה חלק מהברית שינתק את ישמעאל ממשפחתו, בכדי שהמשך קיום המשפחה יהיה רק בראויים לברית עם ה', וכמו שאמר לו הקב"ה 'ואת בריתי אקים את יצחק' (לעיל יז, כא), וכתוב - 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (לעיל כא, יב). ואכן מצינו שבשני הנסיונות הללו כתיב 'וישכם אברהם בבוקר', הן בנסיון העקידה והן בגירוש ישמעאל. כיון שבשני מעשים הללו היה קיום בפועל של הברית עם ה', נזדרז לעשות המצוה מיד בהשכמה.

אחר הדברים האלה - סילוק ישמעאל והצלחת אברהם

פרשת העקידה פותחת ב'ויהי אחר הדברים האלה', כלומר שזה בא כהמשך ובקשר לדברים האלה הכתובים לפני כן. ונתקשו המפרשים מה השייכות בין המאורעות הכתובים לפני הפרשה למצוות העקידה.

ולפי האמור יתבאר היטב, כי הנה שלשה מאורעות כתובים בתורה לפני העקידה, לידת יצחק, וגירוש ישמעאל, והברית שבא אבימלך לבקש מאברהם. והנה כל אלו הם שלבי הקיום של הברית, מצד חלקו של הקב"ה.

שה' כרת עמו ברית להרבות זרעו ולהפרותו מאד מאד, ולהיות לו לאלוקים דהיינו להשגיח עליו ולהצליחו באופן על טבעי ובאופן מופלג.

והנה לידת יצחק בנס הוא הקיום של 'וארבה אותך במאד מאד'. ואחר כך נתקיים 'ואת בריתי אקים את יצחק' על ידי גירוש ישמעאל.

וכן הברית שכרת אברהם עם אבימלך, היה ביטוי להשגחת ה' על אברהם להצלחתו וברכתו שהגיעה לפיסגת המעלה, שכבר לא נודד ומשוטט ממקום למקום, אלא יושב בשלווה בארץ פלשתים ימים רבים באין מפריע ומקטרג, וכל כך גדל שמו בגויים, עד שאבימלך ופיכול מלכי ומנהיגי הארץ אשר יושב בה, באו לבקש ברית ידידות מאת אברהם, בבחינת 'ברצות ה' דרכי

איש גם אויביו ישרים עמו' (משלי טז, ז). ובזה התקיים בו בשלימות כל תוכן הברית שהבטיחו הקב"ה. ועל כן הגיע העת שינסה אותו הקב"ה אם גם הוא מקיים את חלקו בברית. והנה גירוש ישמעאל יש בו קיום של הברית מצד אברהם, כמו שנתבאר שהוא בחינת סילוק הערלה בדחיית הזרע הפסול מלהיחשב בין יורשי בית אברהם. ולאחר שנתברר חלק זה של סילוק הערלה, הגיע הזמן לברר האם מוכן הוא גם למסור לגמרי את זרעו לה'.
[ונוסף לזה היה בגירוש ישמעאל הכנה למצוות העקידה, כי על ידי כך נעשה יצחק ל'יחידו' של אברהם, כמו שנצטווה 'את יחידך' שזה תוספת מעלה בניסיון העקידה].



מאמר ה

עקידת יצחק – בכל נפשך – אפילו נוטל את נפשך

איך יתכן ציווי ונבואה על שחיטת יצחק

בעניין העקידה צריך ביאור רב עצם הדבר, שהרי להקריב אדם לעולה לה', לכאורה הוא דבר שלילי שאינו רצוי בעיני ה', ואיך נאמר דבר זה לאברהם בנבואה מן השמים. ואף שבאמת לא היה זה אלא לניסיון, וכמו שאמרו חז"ל 'אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי... ולא עלתה על לבי - זה יצחק בן אברהם' (תענית ד.). בכל זאת היתכן שיצא דבר ה' באופן שאינו אמת נצחית.

ובפרט אברהם אבינו שאמרו חז"ל שמעצמו למד תורה (ב"ר צה, ג. תנחומא ויגש יא). כלומר שלבבו הרגיש את סברות התורה, ואיך היה באפשרות שישג דבר שאינו נכון.

ויתירה מזו הרי 'נבואה' היא השגה נשגבה ואיך השיג אברהם נבואה לשחוט את יצחק, אשר אין זה אמת שהרי לא היה רצון ה' לשחוט אותו. וכשם שאי אפשר שהאדם ישיג כן בחכמתו שהוא נגד דעת התורה האמיתית, כל שכן שאין להשיג כזאת בנבואה.

ואף שאיתא בחז"ל (ב"ר ס, ח מובא ברש"י על הפסוק 'כי עתה ידעתי' (כב, יב)) 'אמר לו הקב"ה לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה, כשאמרתי לך קח, מוצא שפתי לא אשנה, לא אמרתי לך שחטוהו אלא העלהו, אסקתיה - אחתיה'. ולכאורה על פי זה יש ליישב את התמיהה כיצד יתכן לצוות על דבר זה, שלפי דבריהם הרי אף מלכתחילה לא ציווהו הקב"ה להקריבו ולשחטו, אלא רק להעלותו.

אולם כבר ביארנו בביאור הפסוקים (כב, ב), שבאמת הרי המובן הפשוט של 'והעלהו לעולה' הוא כפי שהבין אברהם בתחילה שעליו להעלותו וגם לשחטו, כי 'והעלהו לעולה' אין הכוונה הנחה גרידא על גבי העצים שעל המזבח, שזה אינו 'עולה'. אלא ביארנו שם, שכוונת חז"ל במדרש הוא רק ליישב שגם מובנם המילולי של הדברים צריכים להיות תואמים את האמת בהיותם דבר ה'. אולם בוודאי אין לדחות משום כך את הדברים על פי פשוטו של מקרא.

ובוודאי שמעשה העקידה לא היה מבוסס על טעות שטעה אברהם בהבנת כוונת הנבואה שדיבר אליו ה', כי אטו היה אברהם מכריע לשחוט את בנו אם לא היה וודאות ובהירות בהבנת הדברים, וגם הכתוב מפורש 'והאלוקים נסה'.

נכון הדבר למסור את הבן החביב ולהקריבו לעולה לה'

אכן נראה פשוט, כי באמת צריך האדם להעלות את בנו חביבו לקרבן לה', כי רוממות וקדושת ה' מחייבת זאת. ומחוייבות זו גוברת על כל רגשות האהבה הטבעיים ורצון החיים המפעם באדם על עצמו ועל בניו.

ואכן משום כך היה שייך לצוות זאת לאברהם, כי ה' לא יצווה דבר שאינו אמת אפילו לשם ניסיון. והיה זה מבחן אמיתי לראות אם מוכן לעשות את הדבר הגדול הזה, האם הגיע לדרגה שמוכן להקריב לה' את בנו את יחידו, כי זה עקרון אמיתי בעבודת ה'.

אל תשלח ידך אל הנער - שרצון ה' שהאדם יחיה ולא יישחט

אלא שיש דבר נוסף שה' רוצה, שיחיה האדם ויעבוד אותו, כי זה כבודו יתברך שהאדם יכיר בו ויעבוד אותו בחיים חיותו, כלומר שלעומת רגש קדוש זה של הקרבת האדם לקרבן לה', יש רעיון נוסף שגובר עליו.

ולכן כאשר לקח את המאכלת לשחוט בפועל, התנבא אליו ה' ונתן לו את ההשגה המשלימה של - 'אל תשלח ידך אל הנער', דהיינו שרוצה ה' שהצדיקים יחיו לפניו ויעבדוהו, ולכן בפועל אסור להקריב קרבנות אדם.

כלומר שהציווי 'אל תשלח ידך אל הנער', אין הכוונה שזה עוקר את הדיבור הקודם 'והעלהו לעולה', אלא שיש רעיון נוסף שמחמתו אי אפשר לקיים זאת בפועל, דהיינו שרצון ה' שיחיה האדם ויעמוד לפניו לעבדו.

הנה כי כן, המצוה של 'והעלהו לעולה' היא עקרון אמיתי, אלא שהעקרון של 'וחי בהם' גובר עליו ומונע זאת, ואם כן הדרך הנכונה להתמסרות האדם לה' ולקיים 'והעלהו לעולה', היינו על ידי שיעזוב את כל עסקי העולם העצמיים, ויהא מתמסר כולו לעבודתו יתברך.

אברהם לא השיג השגה מוטעית אלא נחסר ממנו ידיעה

ובזה מיושב שפיר שאכן לא השיג אברהם בנבואתו דבר שאינו אמיתי, אלא שתחילה השיג אברהם את ההשגה של 'והעלהו לעולה', אלא שעדיין נמנע ממנו השגת 'אל תשלח ידך אל הנער'. ואף שנתבאר שאי אפשר להשיג בנבואה דבר שאינו אמת, אבל יתכן שיימנע מן הנביא השגת איזה דבר, ולשם הניסיון העלימו ממנו השגה זו, עד שנתגלה לו 'אל תשלח ידך אל הנער'.

ונמצא שמצד ההשגה הנבואית השיג דבר נכון ואמיתי, שראוי למסור את נפש הבן החביב לכבוד ה' שהוא רב ושליט קדוש ונורא, ואכן הדיבור 'והעלהו לעולה' התקיים על ידי גילוי הרצון ונכונותו של אברהם אבינו, להעלותו לעולה. אלא מכיון שלאחר שיודעים את הידיעה שבאמת אין רצון ה' להקריב קרבנות אדם, כבר אי אפשר לקיים את המצוה הזאת בשלימות, לכן העלימו מאברהם את הידיעה הזאת, וקיים את 'והעלהו לעולה' בשלימות.

מבחן בעבודת הלב האם אנו נכונים לדרגה של עקידת יצחק

ויש בזה הוראה מעשית בעבודת הלב, שצריך האדם לעורר ולהפעיל בקרבו שני הרגשות הללו זה על גבי זה. וזה מבחן לכל אחד הרוצה לבחון את עצמו האם אכן לכבו שלם בנאמנותו לה', שיתבונן בעצמו האם מרוב אהבה ונאמנות לה' מוכן הוא לקחת את בנו החביב ולהקריבו לה'.

ומוטל על האדם ביום עמדו על דעתו, ליצור בנפשו רגש אהבה ועבודת כלפי ה' יתברך, עד שיבוא אל ההכרה כי [מלבד שעליו להיות מוכן לעבוד את ה' עד כדי מסירת נפש ממש], עליו לבחור את הבן החביב עליו ביותר, המוכשר והמוצלח מכל בניו ולהקריבו לקרבן לה'. אלא שמה שמונע אותו מלקיים דבר זה בפועל הוא משום שאין רצון ה' בזה, כי רצונו יתברך שנחיה ונעבדהו ונעמוד לפניו מתוך הכרה של ביטול והכנעה והתמסרות.

כלומר שאצל כל אדם צריך להתעורר תחילה הרגש של 'והעלהו לעולה', וכל עוד שלא הגיע לדרגה זאת שמוכן לעשות כן בשמחה ובתעצומות נפש, הרי אינו עומד בניסיון של העקידה. אולם לאחר שהגיע בשלימות להכרה זאת, עליו להתבונן שאין ה' רוצה בכך ולכן נמנע מזה, והטעם והסיבה שאינו עושה זאת, אינה מחמת קושי הדבר, אלא משום 'אל תשלח ידך אל הנער'.

ובכל נפשך - כנגד יצחק

והנה מצוה זו של 'והעלהו לעולה' בעקידת יצחק, היתה קיום מצוות - 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל נפשך'. שדרשו חז"ל - ובכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך' (ברכות נד.).

ועיין ברבינו בחיי על הפסוק 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' - 'כנגד אברהם יצחק ויעקב, בכל לבבך כנגד אברהם שאהב הקב"ה בכל לבבו והמשיך הלבבות לאמונתו, ובכל נפשך כנגד יצחק שמסר נפשו על גבי המזבח, ובכל מאדך כנגד יעקב שהפריש מעשר מכל' (דברים ו, ה).

והנה פשוטו של פסוק זה 'בכל נפשך' היינו בכל רצונך, דהיינו שיעבוד את ה' בכל כוחות נפשו ובכל רגשי רצונו, אלא שחז"ל דרשו מזה מצוות מסירות נפש, כלומר שבשעת הצורך יהא מוכן שיינטלו ממנו חייו למען ה'.

והנה הלכה זו של 'אפילו הוא נוטל את נפשך' אינה מפורשת בפשוטו של מקרא, אלא הוא נלמד בדרך דרש בתורה שבע"פ, כי מדריגה נשגבה זו יסודה בדרך של רצון ואהבה, שזה מהותה של תורה שבע"פ כמו שביארנו במקו"א בארוכה (עיין 'בן מלך - חג השבועות' שער ו).

ואכן גם בעקידה לא היה זה ציווי לאברהם, אלא כמו שביארנו שמשמעות 'קח נא' היינו לשון בקשה (עיין ביאורי פסוקים כב, ב).

והנה מצינו ברבי עקיבא שהיה 'עמוד התורה שבע"פ', שאמר - 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו' (ברכות סא:).

כלומר שאף שבכל חייו עסק באהבת ה' מתוך התמסרות מלאה, והיינו בכל נפשך כפשוטו, אולם מכיון שפיסגת קיום דבר זה הוא במסירת החיים, לכן היה מצטער שאינו יכול להגיע לקיום מצוות אהבת ה' בשיא פיסגתה, וגם הקב"ה לא הביא זאת לידו לקצר משום כך את חייו, משום אותו הטעם של 'אל תשלח ירך', אולם בסוף ימיו כאשר כבר הגיע זמנו להסתלק מן העולם, אחרי שמילא ה' את שנותיו והיה בן מאה ועשרים שנה, זכה שיתקיים בו גם כמדורשו, 'אפילו נוטל את נפשך'.

רצון אברהם לעשות בו מום

ובזה יבואר מה שאמרו חז"ל - 'אל תשלח ירך' - לשחוט, אמר לו אם כן לחינם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם, אמר לו 'אל תעש לו מאומה' אל תעש בו מום' (רש"י שם כב, יב). שלכאורה תמוה משום מה היה אברהם מבקש ומפציר לעשות בו מום, מאחר שבטל הציווי של 'העלהו לעולה'. אלא מזה מוכח שרצה אברהם לעשות מעשה העקידה לגודל אהבתו ומסירותו לה'. וכשנאסר עליו כללות המעשה, ביקש לכל הפחות לתת ביטוי לעבודתו והתמסרותו לה' על ידי חבלה והוצאת דם.

האיל תחת בנו – ביטוי לקיום מצוות והעלהו לעולה

והנה מיד כאשר נמנע ממנו מעשה העקידה, נשא את עיניו וראה את האיל, והעלה אותו לעולה 'תחת בנו'. ואיתא בחז"ל - 'מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו, היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאילו היא עשויה בבני, כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן' (רש"י כב, יג, ב"ר נו, ט).

כלומר שביטא בזה אברהם את אמיתת רצונו להקריב את בנו ואת כל מאודו לה' יתברך. ובכל חלק וחלק של ההקרבה, ביטא את רגשותיו ואת כוונתו במעשה זה, ואמר שהלוואי היה יכול להקריב את בנו בזריקת הדם, ובהפשטת עורו והקטרתו.

ונראה כי מני אז והלאה כל קרבנות העולה שישאל מקריבים אינם רק נתינת בהמה לה', אלא יש בזה ביטוי נשגב ונעלה, ככוונת הקרבת האיל בעקידת יצחק, לבטא בזה שהיינו רוצים להקריב את עצמינו לה', אלא שהקרבתו הוא תמורתנו, שכאשר רגש של רצון למסור את עצמו לה' תוסס ובווער בלבו של האדם, אזי הוא מבקש לתת ביטוי לתחושה נעלית זאת.

והנה מעשה העקידה היה בהר המוריה במקום המקדש, כלומר שזה היה החינוך למקום המקדש, וכן פירש הרמב"ן בטעם הקרבנות (ויקרא א, ט) שעניינו מסירת נפשו ודמו.

נתינת הבן לה' לכהונה ונבואה

והנה למרות שהקב"ה לא חפץ שיקריב האדם את בנו לעולה לשחטו בפועל, מכל מקום עלינו ללמוד ממעשה העקידה כי ביסודו של דבר מתחייבים אנו לתת את היקר לנו ביותר לה'. ומשום כך ראוי ליטול את הבן החביב ולתתו לפני ה', אלא שנתינת בן להקב"ה יש לו צורה אחרת מנתינת בהמה, כי בהמה שהיא דבר אכילה, נותנים אותה לפני ה' כביכול בצורת קרבן

על שולחן ה', כדכתיב 'קרבני לחמי'. אבל אדם אינו בשר לאכילה או להקטרה, אלא נתינתו לה' היא על ידי מסירתו לעבודת ה' שיהיה מסור לגמרי לעבודתו יתברך.

ואכן זוהי המצווה של 'בכור בניך תתן לי' (שמות כב, כח), דהיינו שהבכור שהוא הבן החביב של האדם, יתנו האב לה', כלומר שיהיה יושב בבית ה' ועוסק בשירותו ובעבודתו, כמו שבט לוי שאין להם חלק ונחלה בארץ וכל חלקם ונחלתם הוא ה'. אלא שאחר החטא ניטל תפקיד זה מן הבכורים וניתן לשבט לוי, אולם צריך לפדות את הבכור, ולתת את כסף הפדיון לכהנים, שהם אלו המסורים לגמרי לתפקיד זה של כבוד ה'.

וכמו שמצינו בשמואל שנדרה חנה 'ונתתיו לה' כל ימי חייו' (שמואל א' א, יא), ולא היתה הכוונה להקריבו עולה, אלא לתת אותו שיהיה מסור לה' לעבדו ולשבת בבית ה', כדכתיב 'עד יגמל הנער והבאתיו ונראה את פני ה' וישב שם עד עולם' (שם א, כב).



מאמר ו

כי אתה אבינו

על ידי העקידה נעשינו של ה'

עקידת יצחק היווה שלב יסודי בבניינו ועתידו של עם ישראל, וכמו שאמרו חז"ל - 'למה נקראת סכין מאכלת וכו', לפי שכל אכילות שישאל אוכלים בעוה"ז אינם אוכלים אלא בזכות אותה המאכלת' (ב"ר נו, ג).

וזה מה דאיתא בחז"ל שאפרו של יצחק עומד לפני ה', כדאיתא ברש"י - 'בהר ה' יראה אפרו של יצחק צבור ועומד לכפרה' (כב, יד). וכן איתא ברש"י על הפסוק - 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק' (ויקרא כו, מב) 'ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח'. (ומקורו בויק"ר לג, ה).

ובירושלמי - 'ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה וכו' כדי להזכיר זכותו של יצחק וכו' רואין אפרו של יצחק כאילו צבור על גבי המזבח' (תענית פ"ב ה"א).

כלומר שאף שלא נשחט ולא נשרף, בכל זאת יצחק וזרעו עומדים מאז כעולה וכליל קדושים לפני ה', והרי זה כאילו עלה לעולה ואפרו צבור על גבי המזבח. וזאת מכיון שאברהם רצה להקריב את יצחק בכל לבו ונפשו ומצדו כבר עשה הכל לשם כך, ורק מחמת הציווי של 'אל תשלח ידך אל הנער' נמנע מזה. ולכן חל עליו הדרגה הנעלה 'כאילו בני שחוט, כאילו דמו זרוק, כאילו בני מופשט, כאילו הוא נקטר ונעשה דשן' (רש"י כב, יג).

והנה על ידי העלאת יצחק לעולה, נעשה הוא וכל זרעו קניינו של הקב"ה ונכנסו לחלקו של ה', כלומר שמעת העקידה, עם ישראל אינם רק קרובים אל ה' נאמנים ועבדים, אלא חל עלינו מציאות של קדושת עולה, אנו כקדשי מזבח השייכים לה', ונעשינו חפצא ומהות של קדושה קניינו של הקב"ה, בחינת בנים לה'.

ונמצא שאכן התקיים הציווי של 'והעלהו לעולה', וכנסת ישראל כולה היא קודש קדשים לה'. שהרי במצוות העקידה 'קח נא את בנך' נכלל גם לוותר על ההבטחה 'כי ביצחק יקרא

ד. ובאמת גם עצם הציווי על העקידה מלמדנו כמה חביבים אנו אצל ה' שביקש שיתנו לו את יצחק וחפץ בו, ואף שהיה רק לניסיון, כבר נתבאר במאמר הקודם שתוכן המצוה הוא אמיתי. כביכול רצה הקב"ה וביקש שיהיה יצחק ניתן לו וימצא אצלו, ויהיה שלו לגמרי. וכעניין שמצינו שכנסת ישראל הם שעשועיו של הקב"ה, כדכתיב - 'ואיש יהודה נטע שעשועיו' (ישעיה ה, ז), וכן מצינו לעתיד לבוא 'אטייל עמכם בגן עדן' (רש"י ויקרא כו, יב).

לך זרע', ולמסור את בנו עם ההבטחה הטמונה בו - לעקידה לקרבן לה'. ועל כן כאשר בסופו של דבר אמר לו ה' 'אל תשלח ידך אל הנער', נחשב שיצחק וכל זרעו נעשו מציאות של אפר עולה לפני ה'.

יצחק - כי אתה אבינו

ובזה נראה לבאר הא דאיתא בגמרא - 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו, אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך', לעתיד לבוא יאמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, בניך חטאו לי, אמר לפניו, רבונו של עולם ימחו על קדושת שמך. אמר אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עליהו, אמר ליה, בניך חטאו, אמר לפניו, רבונו של עולם ימחו על קדושת שמך. אמר לא בסבי טעמא, ולא בדרכי עצה. אמר לו ליצחק, בניך חטאו לי, אמר לפניו, רבונו של עולם, בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי, עכשיו בני ולא בניך, ועוד כמה חטאו, כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת עליהו, פשו להו חמשיין, דל עשרין וחמשה דלילותא, פשו להו עשרין וחמשה, דל תרתי סרי ופלגא דצלווי ומיכל ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא, אם אתה סובל את כולם מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך, ואם תמצא לומר כולם עלי, הא קריבית נפשי קמך, פתחו ואמרו כי אתה אבינו, אמר להם יצחק עד שאתם מקלסין לי, קלסו להקדוש ברוך הוא, ומחוי להו יצחק הקדוש ברוך הוא בעינייהו, מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' (שבת פט:).

מבואר בזה שדווקא יצחק מתייחד בטענת סנגוריא 'בני ולא בניך', ונראה שהדבר נעוץ במה שאמר בהמשך 'הא קריבית נפשי קמך', כלומר שיצחק נעשה למציאות המוקדשת כולה לה', וכמו כן עם ישראל כולו אשר היה גלום ביצחק, הוא כולו קרבן עולה לה'.

ולכן טענת 'בני ולא בניך' הוא דווקא מצד זכותו של יצחק שעל ידי שנעקד נעשינו מציאות חפצא של הקב"ה, ואנו בחינת בנים של הקב"ה. והוא מה שאמרו שם 'ואם תמצא לומר כולם עלי, הא קריבית נפשי קמך'. כלומר דכיון שהוא הקריב את עצמו, הרי על ידי העקידה כל מציאותם של ישראל הם חפצא של קדושה וקניינו של הקב"ה.

הנה כי כן הברית והקשר מצד אברהם ויעקב שהוא משום המעשים הטובים והנהגתם הרוממה של עם ישראל, ולכן אם ירבו לחטוא, יאמר להם הקב"ה 'בניך חטאו' כי ח"ו יאבדו את היחס עם ה', ואברהם ויעקב אין להם תשובה לזה ויאמרו, ימחו על קדושת שמך. אבל יצחק שהקריב עצמו לפני ה', ובכך נעשה עם ישראל כולו מציאות מקודשת ומקושרת אל ה', אזי אף אם חטאו עדיין עצם המהות הוא קודש, עולה כליל, וזה שטען יצחק 'בני ולא בניך', שבין אם עושין רצונו של מקום ובין אין עושים הם בנים למקום, כיון שהם מציאות ומהות של דביקות בה'.

הא קריבית נפשי קמך

ויש להוסיף עוד, דהנה תכלית הכל היינו שיהיה שם ה' מתגדל ומתקדש, והאופן הנרצה לקדש שם שמים היינו על ידי קיום המצוות בשלימות בכלל ישראל שזה הוא 'קידוש השם', ומתקיים בזה הציווי - 'ושמרתם מצוותי ועשיתם אותם אני ה'', ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדישכם' (ויקרא כב, לא). ובאופן מיוחד כאשר האדם מקיים את התורה במסירות נפש אפילו אם יהרגוהו הרשעים, הרי מבטא בזה שכבוד ה' הוא נעלה מכל דבר אחר בעולם, ומתקדש שמו יתברך על הכל.

אמנם מצינו שיש אופן נוסף של קידוש השם, והיינו כאשר ה' מעניש במידת הדין ונעשה יראוי על הבריות, וכפי שהיה במיתת שני בני אהרן בקרבנם לפני ה', שנאמר על זה 'בקרובי אקדש' (ויקרא י, ג). כי בכך נודע כי כבוד ה' וקדושתו היא נוראה ונעלית.

והנה כאשר ישראל חטאו ולא נעשה קידוש השם על ידי קיום המצוות, אזי אמרו אברהם ויעקב 'ימחו על קדושת שמך', כלומר שלרגל זאת מוכרח לבוא קידוש ה' באופן אחר מ'ונקדשתי', אלא כמו 'בקרובי אקדש', והיינו יימחו על קדושת שמך.

אמנם יצחק טען לפני ה' 'וכי בני הם ולא בניך', כלומר שמכיון שהוא והם עולה כליל הרי הם לגמרי של ה', ומאחר שהם דבוקים בו, הרי כבודו יתברך הוא דווקא בקיומם וגדולתם של ישראל.

ועוד טען 'הא קריבית נפשית קמך', כלומר שגם אם צריך שיתקדש שם ה', הרי על ידי התקיים הקידוש השם הגדול בזה שהקרבתי עצמי על גבי המזבח, ואין צריך שיהיה קידוש השם באופן של 'ימחו על קדושת שמך', כיון שהתקיים 'ונקדשתי' על ידי מסירות נפש בפועל, ומכיון שכל עם ישראל נכללו בזה, נמצא שעל ידי כל כנסת ישראל נתקדש שמו של הקב"ה.



פרשת חיי שרה

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת חיי שרה

ביאורים על סדר הפסוקים

כג, א ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה.

צריך טעם מדוע הקדים כאן המספר הגדול למספר הקטן, תחילה מאה ואחר כך עשרים ואחר כך שבע, בשונה מרוב המקומות בתורה שמקדים המספר המועט למספר הגדול, [כגון - חמש שנים ומאת שנה (לעיל ה, ו), 'ששה וארבעים אלף', תשעה וחמישים אלף' (במדבר ג, מג-מו) 'עשרים ומאה' (שם ז, פו)].

ויתבאר על פי מה שביארנו בפרשת בראשית בפסוק 'ויהיו כל ימי אדם' (ה, ה), שכל מקום שבאים להדגיש את אריכות הימים מתאים סדר זה, שתחילה נזכר המספר הגדול שבו עיקר החידוש של הריבוי, ואחר כך המספר הקטן שהוא הוספה עליו, (ועיין מה שכתבנו בזה בארוכה בספר 'בן מלך' - ספירת העומר וחג השבועות' שער א מאמר ט - 'קדימת מספר הגדול למספר הקטן').

וכמו"כ בסוף הפרשה בימי חיי אברהם כתיב - 'ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים ויגוע ימית אברהם בשיבה טובה זקן ושבע' (כה,

ז) שבא הכתוב להדגיש את שנותיו המלאים והטובים,

ולפי זה יתיישב על פי פשוטו תמיהת המפרשים מדוע הוכפלה המילה 'שנה' - 'מאה שנה, ועשרים שנה, וחמש שנים', ולא נכתב בדרך קצרה - 'מאה עשרים ושבע שנה', והיינו בכדי להדגיש את הריבוי בפרוטרוט.

ונראה שזה גם הטעם למה שמצינו בתורה כמה אנשים שבמנין שנות חייהם מקדים את המספר הגדול, [אדם, נח, אברהם, שרה, ישמעאל, יצחק, יוסף, משה]. שאלו אשר חיו הרבה שנים, ובאים בימים - מלאים וטובים, והתורה הרחיבה במעשיהם ופעלם במשך שנות חייהם, שעסקו בבניין העולם

א. וכן כתב באלשיך, שהכפיל מילת 'שנה' לומר שהשלימה חייה ולא חסרה משלימותה במיתתה, וכן כתב המלבי"ם בביאור הכפילות 'שני חיי שרה', שבא לומר שלא מתה קודם זמנה.

ואף שאמרו בגמרא (ר"ה טז:ז) שע"י שמסרה דין על אברהם לאמר חמסי עליך נענשה בזה שמתה לפניו, פירש המלבי"ם כוונתם שלא הוסיפו לה שנים, כמו שאמרו בחז"ל שמוסיפים שנים למי שמוותר (חגיגה ה,). וכפי שאברהם האריך חיים שנים רבות והיה זקן ושבע ימים, וכיון שמסרה דין לא חיתה רק השנים הקצובות לה.

או בניין עם ישראל, אזי משום חשיבותם וחביבותם מציינים ריבוי שנותיהם המלאים שפעלו בהם הרבה, ומקדימים המספר הגדול להדגשת הריבוי.

והנה ביארנו שכל מספר בתורה יש לו משמעות, [יסודות 'תורת המספרים' נתבארו בארוכה בכרך א - מאמרי מבוא מאמרי], ונראה שמספר 'מאה עשרים ושבע', בא לבטא שחייתה חיים ארוכים והפליגה יותר ממאה ועשרים, כי מאה ועשרים הם המספר הראוי לשנות חיים שלמים באופן רגיל, והיא הפליגה והאריכה ימים הרבה מעבר לזה.

והנה עניינו של מספר 'מאה ועשרים' ביארנו בפרשת בראשית בפסוק 'והיו ימיו מאה ועשרים שנה' (לעיל ו, ג) שאמנם מספר מאה הוא מספר שלם של ריבוי גדול עשר עשירות, אולם מספר י"ב הוא מספר מרובה בהרחבה, כלומר שבדומה לשלימות של 'עשר' יש שלימות של 'תריסר', שהוא שלימות במידה יותר רחבה. [כי המספר בנוגע לתקופת חיי האדם נמדד בעשירות שנים], דהיינו שמאה ועשרים הוא י"ב עשרות, כלומר אורך חיים מלא במספר שלם במידה גדולה. [עוד נתבאר שם באופן נוסף, שאכן המספר הראוי הוא מאה, אלא שהוא נמנה מעת היות האדם בן עשרים שאז יוצא מכלל נערות וערכו כאדם השלם. והבן].

והנה שרה זכתה להפליג מעבר למאה ועשרים בהפלגה גדולה, עד למאה עשרים ושבע. דהיינו שעבור צדקתה האריכה ימים עד לשיעור ההפלגה הגדול ביותר מעבר למאה ועשרים, אך במידה שלא תיחשב למאה ושלושים, כי מאה עשרים ושמונה יש להחשיבו כמאה ושלושים מחוסרים, וכמו

שביארנו שם ב'תורת המספרים'. כלומר, שמספר מאה עשרים ושבע המשמעות היא שהגיעה לפיסגת השלימות ועוד הפליגה הרבה מעבר לה, עד קצה גבול האפשרי בהפלגה.

[ואיתא במדרש - 'רבי עקיבא היה יושב ודורש והצבור מתנמנם, בקש לעורר, אמר מה ראתה אסתר שתמלוך על שבע ועשרים ומאה מדינה, אלא תבוא אסתר שהיתה בת בתה של שרה שחיתה ק' וכ' וז' ותמלוך על ק' וכ' וז' מדינה' (בראשית רבה נח, ג).

והיינו כמו שביארנו שיש משמעות למספר זה שהוא מספר של ריבוי גדול בתוספת הפלגה נרחבת, וכשם שזכתה שרה לחיים של קכ"ז שנה בעבור צדקתה, כך בתה אסתר הצדקת אשר הלכה בדרכיה של שרה אמנו, זכתה מאותו טעם למלוך על מספר רב זה של מדינות].

כג, ב ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען.

וברש"י - 'בקרית ארבע - על שם ארבע ענקים וכו' דבר אחר על שם ארבעה זוגות שנקברו שם איש ואשתו - אדם וחווה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה'.

וצריך להבין מה הטעם שנקברו שם אדם וחווה, שהרי מקום זה מיוחד הוא לאברהם יצחק ויעקב וזוגותיהם, מצד היותם 'אבות', דהיינו אבות האומה ומייסדי עם ישראל, ומה לו לאדם הראשון ולמערות המכפלה. והגם שהיה יציר כפיו של הקב"ה הנברא בדמות וצלם אלוקים, אולם הרי אין

הוא שייך לסידרה זו של 'אבות', שהוא מצד העניין המסויים שהיה דווקא לאברהם יצחק ויעקב, מייסדי ורועי האומה הישראלית.

ובפשטות יש לומר שגם אדם הראשון הוא 'אב' בבחינה מסויימת, כי אמנם שלושת האבות היו העמודים למהלך המיוחד והנכבד של עם ישראל, אשר מתהלכים לפני ה' כ'ממלכת כהנים וגוי קדוש', אולם הבסיס לזה הוא הנהגת דרך ארץ ואנושיות, בבחינת 'דרך ארץ קדמה לתורה' (תנא דבי אליהו פרק א), שהרי אי אפשר להעמיד את המהלך של רוממות עם ישראל בטרם קדם לו המהלך של אנושיות, והנה אדם הראשון הוא ה'אב' של דרך ארץ ואנושיות, וכדאיתא בגמרא שאדם הראשון נצטווה על ו' מצוות בני נח (סנהדרין נו:), ומשום כך הוא גם שייך לשרשרת ה'אבות'.

אמנם יש לומר ביתר עומק, על פי מה שביארנו בפרשת בראשית (חלק המאמרים - מאמר יד) שבעיקרו של דבר היה מיועד אדם הראשון להיות משרת וכהן לה', והושם בגן עדן שהוא מקומו של ה' - בחינת ארץ ישראל ובית המקדש. כלומר שבעצם, ההתחלה של מהלך עם ישראל - העם הנבחר והקדוש לה', כבר נוסד אצל אדם הראשון, אלא שמחמת החטא גורש מגן עדן, ונדחו אדם הראשון וכללות צאצאיו מקירבת ה', ורק אצל ה'אבות' החל מהלך של בחירה מחודשת שבחר בהם ה' שיהיו בקירבתו ולרוממם בקדושתו. ומעתה יש לומר שאדם הראשון עצמו מצד יסודו אכן שייך למצב המיוחד והנעלה של האבות, ומשום כך הוא גם בחינת 'אב', כלומר השורש הראשון של סגנון מיוחד

זה בעולם, ולכן הוא שייך לקבוצה במערת המכפלה.

כג, ב ותמת שרה בקרית ארבע הוא חברון בארץ כנען, ויבוא אברהם לספור לשרה ולבכותה.

וברש"י - 'נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה שנודמן בנה לשחיטה, וכמעט שלא נשחט, פרחו נשמתה ממנה ומתה'.

והנה יש לדקדק כי בין פרשת העקידה לפרשת מיתת שרה יש הפסק בפרשה העוסקת בצאצאיה של מלכה אשת נחור.

ועיין מה שנתבאר בזה בארוכה בחלק המאמרים (מאמר א' מיתת שרה), ותורף הדברים הוא שצריך לדעת מדוע לא זכתה שרה לראות בנישואיו של בנה יצחק יחידה, אשר נפקדה בו לאחר שנים ארוכות, ולא זכתה לראות ביום חתונתו וביום שמחת לבו. והלא דבר הוא.

וביארנו שם דהנה ללידתו של יצחק קדמה הבטחה כפולה, הבטחה אחת לאברהם לחוד, והבטחה נוספת לשרה לחוד. כלומר הבטחת לידתו של יצחק באה אפוא מצד זכות שניהם ובעבור שניהם, הן מצד זכותו של אברהם - שיוולד לו בן, והן מצד זכותה של שרה - שיוולד לה בן.

והנה בפרשת הבשורה לשרה האריכה התורה ופירשה שצחקה שרה בקרבה וכו', וכפי העולה מן הכתובים החשיב זאת הקב"ה כמידה מסויימת של פגם באמונה. ונראה שסיפורה זאת התורה כדי לומר שמחמת זאת הפסידה שרה את זכותה לתת לה בן

מצד עצמה. ומעתה רק בזכותו של אברהם נולד יצחק, ולכן כל עוד שהיה יצחק זקוק לאמו, היתה שרה חיה וקיימת - כדי לקיימו לאביו. ברם משגדל יצחק ושוב אינו תלוי בה, ונסתיים תפקידה של שרה, באותה שעה מתה, והיינו כשהגיע זמנו להינשא, עיין שם.

וזו גם סיבת הסמיכות לפרשת העקידה, כי אחר העקידה הגיע זמנו של יצחק להינשא, וכמו שמציין הכתוב תיכף לאחר מעשה העקידה, את הבשורה שנתבשר אברהם על לידת זיווגו של יצחק, כמו שנאמר שם (כב, כ-כג) - 'ויהי אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה וגו'... ובתואל ילד את רבקה. וראה רש"י שם - 'אחר הדברים האלה וגו'... בישרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו'.

ומעתה מבואר, שעל כן הסמיכה תורה מיתת שרה לפרשת לידת זיווגו של יצחק, כי היא הנותנת, כי מה שהגיע זמנו של יצחק להינשא, הוא אשר גרם שנסתיים תפקידה של שרה, ולכן מתה באותה שעה. ואכן מיד אחר פרשת מיתת שרה וקבורתה מתחילה פרשת זיווגו של יצחק.

כג, ב **ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה.**

כתב בעל הטורים ובפירושו הרא"ש כ"ף קטנה, לפי הפשט זקנה היתה ולא בכו אותה כל כך'.

והוא מיסודי דרכי כתיבת התורה (עיין מה שכתבנו בזה כרך א 'מאמרי מבוא' - מאמר ח ענף ב 'כתב התורה ואותיותיה') שכאשר אין כוונת משמעות התיבה במלוא תוקפה, אזי היא באה בכתיבה מחוסרת, וזה גם הטעם לכתיבה באות

זעירא, לבטא שאין משמעות התיבה במלואה. והטעם שהוקטן דווקא האות 'כ' נראה על פי מה שכתבו חכמי לשון הקודש שבכל שורש יש אות שרשית שהיא האות שבה עיקר תוקף המשמעות, ורעותיה מסייעות בעדה. ומשמע מכאן שעניין הבכי מתבטא בעיקר באות 'כ', ולכן אות זו נכתבה זעירא, לצמצם ולהגביל את משמעות המילה.

כג, ד **גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני.**

פרשה זו של קניית מערת המכפלה מאריך בה הכתוב בתיאור נרחב ומפורט את כל מהלך המשא ומתן בין אברהם לבין בני חת ועפרון. ורבים מן המפרשים תמחו על כך, מה בא כל זה ללמדנו, ומהי החשיבות והמשמעות המיוחדת בקניית השדה לקבורת שרה.

ונראה בזה, כי קניית השדה והמערה אשר בה, היתה ההיאחזות הראשונה של עם ישראל בארץ, כי לראשונה מאז הובטחה ארץ כנען לאברהם, הוזקק אברהם לאחוזת משלו, בכדי לקבור את מתו. והנה זה דבר פשוט ומובן, שמקום קבורתו של אדם מסמל יותר מכל את מקומו ונחלתו, שכן בחייו של אדם הרי לפעמים הוא נע ונד בכל הארץ, ויש אשר אף מפליג לימים רבים מארץ לארץ, ומי יימר שהוא קובע מסמרות שכאן היא ארצו. [והרי כן היה מצבם של האבות כדכתיב 'ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר' (תהילים קה)]. אולם במותו הרי מקום קבורתו הוא בדווקא בארצו ונחלתו.

ולכן כאשר פנה אברהם לבני חת וביקש מהם 'תנו לי אחוזת קבר עמכם', עיקר מטרתו

היתה להיאחז בארץ המובטחת לו בעתיד, ועל כן חפץ היה לקנות את מקום קבורת שרה לאחוזת פרטית.

ועוד נראה לבאה, כי קביעת בית קברות מיוחד למשפחתו משמעותו שהוא נאחז כאן כעם בפני עצמו, כלומר שאילו היה אברהם קובר את שרה בין בני חת, אזי היתה משמעות הדבר שהוא בא להתערות בקרבם ולהיות נספח לעם היושב בארץ. ולכן בא אברהם לייסד בארץ 'בית קברות יהודי', שזה קנין תפיסה עמוק בנחלת הארץ ובהכרתו כתושב בארץ, אולם כעם בפני עצמו.

והנה בני חת תמהו על בקשתו מדוע זקוק הוא ל'אחוזת קבר', ואמרו לו 'שמענו אדוני, נשיא אלקים אתה בתוכנו, במבחר קברינו קבור את מתך, איש ממנו את קברו לא יכלה ממך מקבור מתך', כלומר, שאם משום רצונו לקבורה יינתן לו קבר ככל אדם, ועוד הוסיפו לו שגם אין לו לחוש שמצד היותו גר ואורח ינתן לו קבר במקום פחות, אלא יוכל לקבור את מתו באחוזתם במבחר הקברים.

אולם אברהם השיב להם - 'שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר, ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר'. כלומר שביקש מהם אחוזת קבר דווקא, מכיוון שהיתה מטרתו שמקום קבורה זה ישמש מכאן ואילך בסיס לקנות אחיזה בארץ כעם לעצמו.

ומטעם זה עמד על כך שיהיה זה דווקא בכסף מלא ובקנין מוחלט - אחוזת שתעמוד מתוקף הבעלות המוחלטת לו ולזרעו לנחלה. ויש שפירשו שבא להבטיח עצמו מערעור בתוקף הקנין והבעלות,

שלא יחזור בו עפרון מן המתנה וכדומה. אמנם נראה שעיקר הכוונה בזה היינו מכיון שהמטרה היתה לקנות כאן קנין אחוזה לעם אשר זרעו עתיד לרשת את הארץ, לכן מצד חשיבות הדבר ראוי שיהיה זה באופן של קנין בכסף מלא.

כלומר שעיקר משמעותה של פרשה זו, היינו מטעם החשיבות המיוחדת שניתנה לעצם קניית השדה, ותקומתה לנחלת אברהם. שזה שלב מרכזי בקנין ארץ ישראל לאחוזת עולם לעם ישראל, ואחוזת קבורת האבות היא בית אחיזה לכלל קניינו של העם בארץ [וראה מה שביארנו בזה בחלק המאמרים - מאמר ב 'שלש בחינות בארץ ישראל'].

כג, ה-ט ויענו בני חת את אברהם לאמר לו. שמענו אדוני נשיא אלוקים אתה בתוכנו במבחר קברינו קבור את מתך איש ממנו את קברו לא יכלה ממך מקבור מתך. ויקם אברהם וישתחו לעם הארץ לבני חת. וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם לקבור את מתי מלפני שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר. ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר.

במפרשים כאן נאמרו ביאורים שונים בכל אחד מהפסוקים, האם הוא בכדי להראות את מעמדו החשוב של אברהם והכבוד שרחשו לו בני חת, או לבאר הגנאי והשחיתות של בני חת בכלל ועפרון החתי בפרט. והנה אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ומטרת הפרשה ללמדנו שני העניינים במקביל.

מעמדו ויראתו חייבו אותם להתייחס אליו בכבוד.

ואכן כביכול השיבו לו על בקשתו ביתר הכבוד כי מוכנים המה לתת לו את הקבר הנכבד ביותר, והנה בחיצוניות היה בדבר נתינת כבוד וערך נכבד ביותר, ועל כן השתחוה לפניו אברהם להביע את תודתו על הכבוד שהנחילו לו, אבל בקרבם היה טמון השתמטותם וסירובם לתת לאיש זר לקבוע אחוזת קבר בארצם, שבוזה יתבטא שהוא מקומו ונחלתו.

ולכן אחר שהשתחוה להודות להם על הבעת רצונם הטוב, אמר להם אברהם כי לא לזאת היתה כוונתו, אלא חפץ הוא דווקא לקנות שדה ל'אחוזת קבר'. ואמר להם זאת בסגנון נכבד, שאם יש את נפשם שיקבור את מתו, כפי שנראה מדבריהם שזה רצונם, אזי עליהם לתת לו 'אחוזת קבר'. והיה בזה כעין אזהרה שבלא הסכמתם לדבר זה לא יקבור את מתו, כי אינו מוכן כלל לקבור את מתו בקבריהם.

ואי לזאת הוא דורש מהם לבקש מעפרון שייעתר למכור לו את שדהו ל'אחוזת קבר', ובהיות שכבר העמידו פנים כמכבדים אותו לא היה באפשרותם להשתמט ממנו בבקשתו זו, וכמו כן עפרון עצמו לא יוכל לחמוק באמתלא זאת, מאחר שבני העיר עצמם יבקשו ממנו למכור לו את השדה, וכבר לא יוכל לטעון שבני העיר אינו מאפשרים לו למכור למטרת בית קברות חדש.

ועתה שכבר נאלץ עפרון למכור לו, נהג גם הוא בדרכי ערמוניות והשים עצמו כנדיב ורחב לב, ובעת שאברהם ביקש

ואכן בפועל היו למשא ומתן זה שתי פנים, שבחיצוניות התנהל באופי מכובד מצד בני חת, עם גינוני נימוס ודרך ארץ, והכרה במעמדו הנכבד של אברהם. אולם מאחורי הדברים ניתן להבחין כיצד בכל דבריהם היו להם כוונות נסתרות ומזימות שפלות, לדחוק את אברהם ממעמדו בארץ ולדחותו באמתלאות שונות, וגם להוטים היו אחר הממון. ואברהם אף הוא התנהל בחכמה רבה לנגדם בשני אופנים מקבילים אלו.

ומיד בפתיחת המשא ומתן התחכם להם כאשר אסף את כל בני חת, והנה כדי לקנות קרקע אין צורך אסיפת כל בני העיר, אולם כאמור לא ביקש אברהם לקנות רק קבר לקבור את שרה אשתו, אלא ביקש לקנות 'אחוזת קבר', כלומר לייסד 'בית קברות'² מיוחד למשפחתו, ולשם כך לא היה לו די בהסכמת עפרון בעל השדה, כי לדבר זה צריך הסכמת כל בני העיר שיסכימו לייסד בית קברות חדש ועצמאי.

והנה המה העמידו פנים כמכבדים אותו ביותר, כיון שזה היה לו מברכת ה' ששמו נודע ונתגדל ככתוב 'ואגדלה שמך' (יב, ב), וגם אבימלך ופיקול ביקשוהו לכרות עמהם ברית (כא, כב). [ואף שבפנימיות בלבם ומצד שחיתות נפשם, התמרמרו על כבודו וגדולתו של אדם אשר בא לגור, בכל זאת

ב. עיין בספר 'צפנת פענח' על התורה, שכתב בשם הירושלמי (כבא בתרא פ"ג ה"א) שהמוכר קבר לחברו אם קבר שלשה מתים, הרי זה חזקה לכל הקבר. ובתלמודין נזיר סד: איתא שהמוצא שלשה קברים הרי זה בידוע שזו שכונת קברות. ומאחר שכבר היו קבורים שם אדם וחיה, ועתה קובר את שרה, על ידי זה נעשה המקום לבית הקברות.

לקנות רק את המערה לצורך הקבורה, השיב שהוא נותן במתנה את כל השדה, ובאמת בא להכביד על אברהם, כאומר לו שאי אפשר למכור לך את המערה לבדה, ותצטרך לקנות את כל השדה.

ושוב השתחוה אברהם לנוכח ביטויי הכבוד הרב שהנחיל לו עפרון, שמכריז לעיני בני עמו שראוי הוא מצד כבודו לתת לו מתנה את כל השדה. והנה קודם לכן השתחוה 'לעם הארץ לבני חת', על רצונם לתת לו את מבחר קבריהם, ועתה השתחוה 'לפני עם הארץ' כלומר שהשתחוה לעפרון עצמו בכדי להביע את תודתו אליו, לעיני עם הארץ.

ואמר לו אברהם שאינו חפץ במתנת חנם, [והרי אף עפרון לא אמר זאת אלא מן השפה ולחוץ]. וכבר נתבאר שמכיון שמטרתו של אברהם היתה לקנות אחיזה בארץ לכן ראוי שיהיה זה בקנין אחוזה בכסף מלא. ומיד כאשר הביע אברהם את הסכמתו לשלם במיטב כספו, אמר עפרון בלשון ערומים כי נקל בעיניו ליתן קרקע זו במתנה לאברהם, כיון שאין שווייה אלא ארבע מאות שקל כסף, וכאילו שסך עצום זה אינו חשוב לנוכח ידידותם והכרת ערכו של אברהם בעיניו.

ואכן אברהם הבין היטב את רמיזותיו של עפרון, וכמו שפירש רשב"ם בפסוק 'וישמע אברהם אל עפרון' 'די לחכימא ברמיזא', ונתן לו את הכסף במלואו בשקלי כסף עובר לסוחר, באופן שלא תהיה שום אמתלא לעפרון ובני חת להשתמט ממכירת השדה.

*

והנה שני פנים של פרשה זו באו ללמדנו שני צדדים בחיי אברהם, מצד אחד יש בזה ללמד על הצלחתו של אברהם אבינו וגודל כבודו בין אומות העולם, וחסדי ה' אשר היה עמו להתחכם עם סוחריו כנען, ולהפיק את רצונו בשלימות. וכמו שכתב הרמב"ן - 'ונכתבה זאת הפרשה להודיע חסדי השם עם אברהם שהיה נשיא א-להים בארץ אשר בא לגור שם, וכל העם היו קוראין לו 'אדוני', והוא לא אמר להם כן, שהיה שר וגדול, וגם בחייו קיים לו ואגדלה שמך והיה ברכה, ואשתו מתה ונקברה בנחלת ה'.

ומאידך הפן השני שהיה במשא ומתן זה, שכאמור ניהל עמם ויכוח מפרך באופן נסתר וברמזים דקים עד שהשיג את מבוקשו, והוא הסיבה שמעשה זה נחשב גם כניסיון לאברהם אבינו, ויש שמנו אותו בעשרה נסיונות, והיינו האם יתרעם או יהרהר על הנהגתו של הקב"ה עמו, כדאיתא בגמרא שאמר השטן לפני הקב"ה 'שטני בכל העולם ולא מצאתי כעבדך אברהם שאמרת לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה, ובשעה שביקש לקבור שרה לא מצא מקום לקבורה, ולא הרהר אחר מידותיך' (בבא בתרא טז.). ומצד זה בא סיפור זה להודיע צדקתו של אברהם אבינו, אשר נבחן בכל מעשיו ונמצא שלם ונאמן לפני ה'.

כג, יג וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר אך אם אתה לו שמעני נתתי כסף השדה קח ממני ואקברה את מתי שמה.

הנה לא אבה אברהם לקבלו מעפרון בחינם, כי אף עפרון לא אמר זאת אלא מן השפה ולחוץ, וכמו שנתברר מיד בהמשך

את גסות רוחו ונפשו הרחבה והחמדנית של עפרון החתי, אשר עשה כל אשר ביכלתו להוציא ממון רב תמורת נתינת השדה לקבורה.

כג, יז-כ ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב. לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו. ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא הוא חברון בארץ כנען. ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת.

פסוק אחרון זה 'ויקם השדה והמערה אשר בו וכו', לכאורה מיותר, ויש בו כפילות וחזרה ללא צורך, אחר שכבר נאמר לפני כן 'ויקם שדה עפרון וכו' אשר בכל גבולו סביב, לאברהם למקנה לעיני בני חת וכו'.

והנה יש לתמוה בכללות מבנה הפסוקים, שלכאורה המטרה העיקרית של קניית השדה הוא קבורת שרה, אולם עיקר הדגש בפרשה ניתן על עצם הקנייה, ועל היות השדה כולה על גבולותיה שייכת בקנין מוחלט לאברהם לאחוזת קבר, עד שקבורת שרה נראית כמוזכרת כבדרך אגב, בתורת שימוש שנעשה במערה אשר בשדה.

אכן הביאור הוא על פי מה שכתבנו לעיל שמלבד המטרה של קבורת שרה, היתה כאן מטרה נשגבה לרכוש קנין אחוזה באדמת ארץ ישראל, והנה גם אם היה קונה שדה לזריעה אין בזה עדיין הוכחה גמורה שהוא נאחז בארץ כתושב, שעדיין אין זה אלא

דבריו, ששינה את טעמו ודרש ארבע מאות שקל כסף, ואם היה לוקח ממנו בחינם חשש אברהם שעתיד לערער עליו ולהוציא ממנו את המקח.

כי היה מקום לחשוש שיטען עפרון שנאלץ לתתו מחמת הבושה, והרי הוא כאנוס ויחזור בו מהמתנה, והנה קיימא לן 'תליוהו וזבין זביניה זביני' (בבא בתרא מח.), אבל 'תליוהו ויהיב לא הוי מתנה' (ראשונים שם), ולכן אברהם עמד על דעתו לקחתו בכסף מלא, שאז אינו יכול לחזור בטענת אונס.

ועוד ביארנו לעיל שכיון שהמטרה היתה לקנות כאן 'אחוזת קבר' לאברהם ולמשפחתו, לזה היה ראוי שיהיה זה קנין בכסף מלא, שאז נחשב שדה אחוזה של אברהם ומשפחתו ונקרא שמו עליה, מה שאין כן אם היה מקבלה במתנה עדיין היה שם עפרון על השדה והאחוזתה.

*

עוד נראה שבאמת לא אבה אברהם ליטול מתנות חינם מצד יושרו וצניעותו, כי כן היא הנהגה הראויה לאברהם לגודל מעלתו ורוממות אישיותו. וכדכתיב - 'ושונא מתנות יחיה' (משלי טו, כז).

ופרשה זו באה אפוא ללמדנו, גם את מסכת מידותיו הצנועות של אברהם אבינו ותפארת הנהגותיו עם הבריות, ובכל מהלך המשא ומתן נראה בעליל עדינות נפשו ושפלות רוחו של אברהם אבינו, שלמרות מעמדו וחשיבותו נמנע מכל לקיחת מתנות, ושילם את מלוא המחיר ומעבר לו, וכן הוקירם וכבדם והשתחוה לפניהם בכל שלב על מה שכיבדוהו. ולעומת זאת רואים

מאת בני חת שמה קובר אברהם ושרה אשתו' (כה, ט-י). כלומר שהכתוב מדגיש שמלבד שהשדה נקנתה מעפרון, גם היתה לכך הסכמה מאת בני חת.

החשיבות המיוחדת לעצם קנין שדה המכפלה, מודגשת גם בצוואת יעקב אבינו על קבורתו - 'ויצו אותם ויאמר אליהם אני נאסף אל עמי קברו אותי אל אבותי אל המערה אשר בשדה עפרון החת, במערה אשר בשדה המכפלה אשר על פני ממרא בארץ כנען אשר קנה אברהם את השדה מאת עפרון החת לאחוזת קבר, שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו ושמה קברתי את לאה, מקנה השדה והמערה אשר בו מאת בני חת' (מט, לב).

והנה הקטע האחרון שבצוואה, לכאורה הוא מיותר, שאחרי שכבר אמר שהוא מערה ושדה שקנה אברהם מאת עפרון החת לאחוזת קבר, מה מוסיף לנו האמירה 'מקנה השדה והמערה אשר בו מאת בני חת'. ולדברינו הוא מיושב שפיר, כי ראה יעקב לנכון להוסיף ולהדגיש שוב את מהותו של מקום זה, שהוא שדה שנקנה בקנין מוחלט מאת בני חת, כלומר שלא רק שקנה זאת אברהם מאת עפרון החת שהוא בעל השדה לעניין הבעלות והקנין, אלא יש גם הסכמה 'מדינית' של כלל בני חת, שהשדה והמערה הזאת תהיה למקנה לבני משפחת אברהם, והרי היא אחוזתם ונחלתם המוחלטת בארץ האבות.

רכוש וקנין. אולם כאשר אדם יש לו 'אחוזת קבר' בארץ, אז מוכיח הדבר שזו היא ארצו. כלומר 'אחוזת קבר' קובעת שארץ זו היא ארצה של המשפחה בעלת אחוזת הקבר, מכיון שהיא קובעת כאן את בית הקברות המיוחד שלה.

וכבר נתבאר שלזאת לא היה די בהסכמת עפרון בעל השדה, כי לזה צריך הסכמת כל בני העיר שלא יתנגדו לכך. כי דבר זה אינו עניין של בעלות, אלא הוא עניין כלל ציבורי ושלטוני-מדיני. והנה היה ה' עמו שהסכימו בני חת לדבר רחוק כזה, נגד רצונם הטבעי, ומילאו את רצונו ומכרו לו בהסכמה גמורה ובמעמד כל בני העיר, שהשדה תהיה שלו ובבעלותו ושהיא תהיה ל'אחוזת קבר' עבורו, בשם כל בני חת.

וזו ההדגשה כאן כמה וכמה פעמים 'לעני בני חת', כלומר שהסכימו מבחינה 'מדינית' לקבוע את השדה ל'אחוזת קבר' לאברהם. וזה מה שמסיימת הפרשה כי אחר שקבר אברהם את שרה אזי מלבד זאת שנקברה שרה במקומה הנכבד במערת המכפלה, גם הושלמה המטרה הזאת. והיינו - 'ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת'. - כלומר שמלבד מה שנאמר תחילה בפסוק 'ויקם', שהשדה וכל אשר בו קם למקנה לאברהם מצד הקנין והבעלות, אזי על ידי עצם הקבורה נקבע בקביעות איתנה ההסכמה של בני חת לעשות את השדה והמערה ל'אחוזת קבר לאברהם' ולזרעו.

וכן בסוף הפרשה בעת קבורת אברהם נאמר - 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה אל שדה עפרון בן צוחר החת אשר על פני ממרא. השדה אשר קנה אברהם

כה, א ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל.

פרשת זיווגו של יצחק פותחת בשתי הקדמות, האחת - 'ואברהם זקן בא בימים', והשנית - 'וה' ברך את אברהם בכל'. ונראה לבאר כי שתי הקדמות אלו, המה שני יסודות להבנת הנסיבות והתנאים שהביאו לענין המסופר לפנינו.

כי הנה כפי שאנו למדים מהמשך הדברים, אברהם הוא זה שמשיא אשה ליצחק, כלומר הוא אשר דואג לזיווגו של בנו. לאור זאת, מקדים הכתוב לציין תחילה את גורם הזמן - 'ואברהם זקן בא בימים'. כלומר, מכיון שאברהם חפץ להשיא אשה לבנו, הרי שלנוכח גילו הזקן, אין לו פנאי להתמהמה, והזמן דוחק למהר ולהמציא לו את זיווגו בטרם מותו. וכמו שפירש הרשב"ם - 'בא בימים - והרי הגיע עת להשיא את בנו בחייו'.

ההקדמה השניה באה ללמדנו, כי אברהם היה בעל אמצעים, מבורך בעושר ובנכסים. שמכיון שעל האדם לדאוג לצרכי פרנסה בטרם ישא אשה, כדרך שאמרו חז"ל (סוטה מד.) - 'לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם, ואח"כ ישא אשה' - על כן מוסיף הכתוב להקדים - 'וה' ברך אברהם בכל' - שכאשר ביקש אברהם למצוא אשה לבנו, היה זה לאחר שהיו בידו כל האמצעים למלאות את התנאים ההכרחיים לנישואיו - להעמיד לו בית וכרם, ולספק לו את צרכי חייו.

ואכן כך אנו מוצאים בדברי אליעזר אל משפחת רבקה, להלן (לו) - 'ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה ויתן לו את

כל אשר לו'. [עיי' רש"י - 'ויתן לו את כל אשר לו - שטר מתנה הראה להם']. כלומר עושרו של אברהם עומד לרשות יצחק, ופרנסתו מוכנת ומזומנת לו.

עוד יש בהקדמה זו ללמד, כי עשרו של אברהם העמיד לפניו את היכולת המלאה לבחור במי שיחפוץ. כי אפשרות מיוחדת זו - לבחור במשפחה המיוחסת ביותר, ולהורות לאליעזר שלא יבקש אשה אלא משם - לא היתה נתונה בידו אלמלא עשרו וגדולתו. ואכן גם נקודה זו מרומזת בדברי אליעזר, להלן (לה) - 'וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגמלים וחמורים'. וכמו שפירש הרשב"ם - 'ויגדל - וכל אנשי המלכות היו חפצים להזדווג עמו אך אינו חפץ'. הנה כי כן, בזכות אשר 'ה' ברך את אברהם בכל', לפיכך היו הכל מבקשים להשתדך עם משפחתו, ולכן לא הוצרך אלא לקבוע את הבחירה הרצויה כפי ראות עיניו.

כה, ד **כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק.**

כל זיווגו של יצחק התנהל על ידי אברהם - על ידי עבדו שהיה שלוחו הנאמן, ואמנם כך היא ההלכה שהאב חייב בבנו להשיאו אשה כדאיתא במשנה (קידושין כט.), והיינו מטעם שלימות גידולו של הבן. אולם בוודאי שעיקר המצוה היא על הבן עצמו שהוא חייב לישא אשה לקיים מצוותו, ובפרט כאן שהיה יצחק בן ארבעים שנה ועמד על דעתו, ומדוע לא דאג לעצמו לזיווגו, וכמו שמצינו ביעקב אבינו אשר בעצמו הלך לחרון לבקש את זיווגו. ולא מצינו שנטל יצחק כל חלק בשליחותו

של כסף' בלי לטרוח כלל'. וכלשון חז"ל - 'יש שהוא הולך אצל זיווגו, ויש שזיווגו בא אצלו, יצחק זיווגו בא אצלו, וירא והנה גמלים באים' (ב"ר סח, ג).

כה, ו ויאמר אליו אברהם השמר לך פן תשיב את בני שמה.

הטעם שאסר עליו להוציא את יצחק לשם, נתבאר בחז"ל כמובא ברש"י בפרשת תולדות בפסוק 'אל תרד מצרימה' - 'שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך' (להלן כו, ב). ומקורו במדרש רבה שם (ב"ר סח, ג) 'גור בארץ הזאת, אמר רבי הושעיה את עולה תמימה, מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת'.

ומה שאמרו שיצחק הוא 'עולה תמימה', היינו שמכיון שעלה על המזבח בלבב שלם, ואברהם ויצחק היו מוכנים לשחיטתו ואף עשו את כל הפעולות עד למעשה השחיטה עצמו. אלא שנמנע אברהם מכך מחמת הציווי 'אל תשלח ידך אל הנער'. וגם לאחר מכן ביטא את רצונו על ידי הקרבת האיל 'תחת בנו', על כן נחשב יצחק שהוא בעצם עולה תמימה, והוא קודש לה'.

ומדברי חז"ל שיציאה מארץ ישראל היא עבורו כיציאה מחוץ לקלעים, אנו למדים עניין קדושת ארץ ישראל, שמשמעותה שהיא כעזרת בית המקדש, דהיינו מקום ה' וסביבת השראת שכינתו. וכמו שכתוב בשירת

ג. ואפילו תפילתו על פקידת בנים היה עבורו אשתו כדכתיב 'לנוכח אשתו' (כה, כא), כי ידע שעבורו אינו צריך לבקש, כי היה יודע שהוא סמוך על שולחן ה' ויהיו לו כל צרכיו.

ומינויו של העבד ובקביעת התנאים הנצרכים לזיווג, ומשמעות הפרשה היא שיצחק עצמו לא נשא כלל בעול טירחת זיווגו.

ויתירה מזו אנו רואים שהשביע אברהם את העבד, שלא יסור מכל אשר יורה אותו בעניין הזיווג, ואילו יצחק עצמו לא התערב מאומה ולא הביע דעתו כלל בעניין שנוגע לו יותר מכל. ומשמע ממהלך הפרשה שאף לא הוצרך אברהם להזהיר את יצחק עצמו מבנות כנען, אלא הכל היה ביד העבד, ויצחק בא לשאת את אשתו לפי שיקול דעתו של העבד שפעל על פי הנחייתו של אברהם.

והנראה בזה, כי כל מציאותו של יצחק לא היתה כשאר בנים אשר מציאותם עומדת בפני עצמם, והאב הוא רק הסיבה למציאותם, אבל אין הם נחשבים כדבר של האב. אולם יצחק כל מציאותו היתה ניסית, והוא מתנה ושכר שנתן ה' לאברהם עבור צדקתו, ונמצא שעצם מציאותו וקיומו הוא עבור אברהם, וכאילו הוא דבר של אברהם, ולכן גם כל צרכיו וחיפוש זיווגו היה עניינו של אברהם. ומכיון שידע יצחק כל זאת, אף הוא הניח עצמו ונמנע מלעסוק בענייני עצמו, למלא בכך רצון ה'.

ועוד נראה, שמכיון שהוא נעקד לקרבן לה', אזי נכנס לחלקו של ה' ונהיה סמוך על שולחן גבוה לכל צרכיו וענייניו, וכמו שאמרו חז"ל 'ואברכך - זהו שאומרים אלוקי יצחק' (פסחים קיז:), ואכן שדותיו נתברכו מאת ה' בהשגחה מיוחדת ועשו פרי הילולים והוציאו מאה שערים בדרך נס ופלא, ומשום כך נקרא בפי הכל - ברוך ה' (להלן כו, כט), ומטעם זה גם ידע שזיווגו יבוא לו באופן נשגב כ'על טס

הים - 'נהלת בעוז אל נוח קדשך' (שמות טו, יג), ועיין רשב"ם וחזקוני שם דהיינו ארץ ישראל.

והוא מהעבודה והשירות לפני ה' שבני ביתו יהיו מצויים בביתו ומתהלכים בחצרותיו, וכמו שמצינו בכהן גדול שנאמר בו 'ומן המקדש לא יצא' (ויקרא כא, יב), כלומר שזה הוא חלק מתפקידו להיות בן ביתו של ה', והוא רצון ה' שתהא השכינה שורה בארץ ובן הבית ישכון במעונו. [ועיין מה שביארנו בפרשת בראשית (חלק המאמרים - מאמר יד 'בגן עדן מקדם') שאדם הראשון הושם בגן עדן שהוא מקום ה', כדי להיות בקירבתו יתברך ולשרתו ככהן].

ולכן אברהם אבינו נצטווה ללכת אל הארץ 'לך לך אל הארץ אשר אראך' (יב, א) ו'קום התהלך בארץ' (יג, יז). והיינו משום שהוא ככהן ובן חביב לה' שה' רוצה בו שיהיה בקרבתו וישכון במחיצתו, כי כל ארץ ישראל היא נחשבת כבית ה' וחצר מקדשו, ולכן מצווה עם ישראל לשכון בארץ ישראל.

וכעין זה מצינו במדבר שנצטוו הלויים 'סביב למשכן יחנו' (במדבר א, נ), וכן עם ישראל בכללות נצטווה - 'מנגד סביב לאוהל מועד יחנו' (שם ב, ב). שהוא כבוד ה' שעם ישראל שוכנים קרוב אל ה', וחונים סביבותיו.

ואמרו חז"ל - 'בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירדו עמו עשרים ושתים רבבות של מלאכים שנאמר (תהלים סח) רכב אלוקים רבותיים אלפי שנאן, והיו כולם עשויים דגלים דגלים שנאמר 'דגול מרבבה', כיון שראו אותן ישראל שהם עשויים דגלים דגלים התחילו מתאווים לדגלים אמרו הלוואי כך אנו נעשים דגלים כמותן וכו', אמר להם הקב"ה מה

נתאוויתם לעשות דגלים חייכם שאני ממלא משאלותיכם וכו' מיד הודיע הקב"ה אותם לישראל ואמר למשה לך עשה אותם דגלים כמו שנתאו'. כלומר שכבוד השכינה שמלאכי השרת חונים סביב כגודדיו של מלך, ולכן נתאו ישראל להיות הם גודדיו של מקום המכבדים את השכינה בחנייתם סביבי.

וגם אחר כך כאשר באו לארץ, מצוים כלל ישראל לשכון בארץ ישראל מטעם זה, כי כל הארץ הוא בבחינת סביב לאוהל מועד^ד, וזה טעם ותוכן מצוות 'ישיבת ארץ ישראל', כי הוא מתפקידו של עם ישראל לשכון סביבות מקום ה', כגודדים אשר סביבות המלך, וגם שבעצם ישיבתם בקירבתו יתברך הרי הם מבטאים בזה את התחברותם אליו ואת דביקותם בשכינת עוזו. וכעניין שאמרו - 'כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוהה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוהה, שנאמר לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלוקים' (כתובות קי:).

וזה הטעם לאיסור היציאה מארץ ישראל לחו"ל (כדאיתא בגמרא ב"ב צא), שמכיון

ד. ועיין בספר 'בן מלך - גלות וגאולה' (שער ה מאמר ח) שהבאנו שיטת הר"ש (משנה כלים פ"א מ"ז, וכן כתב הרא"ש שם, ועיין תוס' סנהדרין מב:). שכל בתי ערי חומה בארץ ישראל יש להם דין מחנה ישראל, כלומר דס"ל שכל ארץ ישראל יש לה גדר מחנה ישראל, משום שכל הארץ נחשבת למקיפה וסובבת את מקום השכינה, ומתקיים בה האי דינא ד'סביב לאוהל מועד יחנו'. אלא שרק בערים המוקפות חומה יש להם שם מחנה, אולם דעת הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ח) שאין כל הארץ ועריה נחשבים 'מחנה ישראל' כי אם ירושלים. וביארנו שם הטעם בזה, שמכיון שאין כל העירות סמוכים וצמודים ברצף למחנה שכינה, אין שם 'מחנה ישראל' עליהם. ורק ירושלים שהיא צמודה למחנה לוייה ומחנה שכינה היא נחשבת 'מחנה ישראל' וחלים בה כל ההלכות של קדושת המחנות. עיי"ש מה שביארנו בזה.

שה' שוכן בארץ ישראל צריכים עם ישראל לשבת סביב לבית ה', ואסור לצאת משם רק לצורך מצוה [כגון לצורך כיבוד אב ואם, לשאת אשה, וללמוד תורה, כמבואר בגמרא ובפוסקים]. אמנם ביצחק אשר נתקדש בקדושה יתירה כעולה וכקרוב, נאסר עליו אפילו יציאה לצורך מצוה, והוא כעין מדריגת 'כהן גדול' שנאמר עליו 'ומן המקדש לא יצא'.

כה, יב ויאמר, ה' אלוקי אדוני אברהם, הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם.

אחד העניינים העיקריים שיש לנו ללמוד מפרשיות אלו של מעשי אבות ועבדיהם, הוא הליכתם ועמידתם התמידית לנוכח פני ה', שבכל דבר שהיו צריכים היו מיד פונים ומבקשים מאת ה', כמו שביקש כאן 'הקרה נא לפני היום'. וכאשר נענו ונושעו

ה. ואיתא בספרי - 'מעשה ברבי יהודה בן בתירה ורבי מתיא בן חרש ורבי חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי יונתן שהיו יוצאים לחו"ל והגיעו לפלטום וזכרו את ארץ ישראל, זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם, וקראו המקרא הזה 'וירשת אותם וישבת בארצם'. וחזרו ובאו למקומם, אמרו ישיבת א"י שקולה כנגד כל המצות שבתורה. ומעשה ברבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר, שהיו הולכים בנציבים אצל רבי יהודה בן בתירה ללמוד הימנו תורה, והגיעו לצידן וזכרו את ארץ ישראל, זקפו עיניהם וזלגו דמעותיהם וקרעו בגדיהם וקראו המקרא הזה 'וירשתם אותם וישבתם בארצם', חזרו ובאו להם למקומם, אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות' (פרשת ראה פיסקא כח).

ו. ועיין בספר 'שפתי כהן' על התורה, שכאן הוא מקור לסדר תפילה שתיקנו חז"ל - 'ולמד העבד מאדוניו וסידר שבחו של הקב"ה תחילה שאמר 'אלוקי אדוני אברהם' שהיא ברכת אבות, ואחר כך שאל שאלתו שאמר 'הקרה נא', ואחר כך הודאה שאמר 'ברוך ה' אלוקי' כסדר שתיקנו חז"ל'.

בבקשתם מיד השתחוו לה' והודו לו, וכמו שכתוב להלן כאשר נוכח העבד לראות כיצד ה' הזמין לו את רבקה ממשפחת אברהם אזי מיד - 'ויקוד האיש וישתחו לה', ויאמר ברוך ה' אלוקי אדוני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמיתו מעם אדוני' (כה, כו-כו). והדבר הזה הוא לנו הדרכה בנתיבות ההנהגה הראויה לאדם בכל פרטי חייו, שיהא תמיד מבקש מאת ה' כל הנדרש לו, ומודה ומשבח בעת שנתמלאו צרכיו, וכמו שאמרו במשנה - 'נותן הודאה על שעבד, וצועק על העתיד' (ברכות נד).

ועיין מה שכתב רש"י להלן (כה, נב) על מה שהשתחוהו אליעזר וישתחו ארצה - מכאן שמודים על בשורה טובה (ב"ר). הרי שמכאן אנו למדים על צורת היחס הראוי כעובדי ה' לכל המאורעות בחיינו.

וכן אמרו על יוסף הצדיק - 'וירא אדוניו כי ה' אתו, אמר רבי אבין הלוי ברבי יוסף, מברך להקב"ה על כל דבר ודבר שהיה עושה, והיה אדוניו רואה אותו מלחש בפני, והוא אומר לו מה אתה אומר, והוא משיבו ואומר אני מברך להקב"ה' (במדב"ר יד, ג).

וגם זה נכלל במה שאמרו - 'אמר רבי אחא, יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים, שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה והרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה' (רש"י כה, מב, ב"ר ס, ח).

כי שיחתן של עבדי אבות מלמדת על הסגנון והלך החיים בחיי האבות שהיו תמיד דבוקים בה' וכל שיחתם עמו בכל פרט ופרט, עד שאפילו עבדי אבות דבק בהם קדושה רוממה זו.

וראה להלן בפסוק כב מה שנבאר על פי זה בנתינת מתנותיו של אליעזר לרבקה.

כה, כב ותמהר ותער כדה וגו' ותשאב לכל גמליו. והאיש משתאה לה מחריש לדעת ההצליח ה' דרכו אם לא. ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב וגו'.

צריך להבין מדוע המתין עד שכלו הגמלים לשתות, והיה יכול לתת לה מיד כאשר שאבה לכל גמליו'.

ועיין בספורנו שכתב - 'זה היה זמן מה בהכרח אחר שהשלימה לשאוב, וראה שלא היתה מבקשת דבר אבל היו כל מעשיה על צד החסד הגמור'.

ונראה שאין כוונתו דווקא שהמתין לראות אם תבקש תמורה של ממון, אלא גם אם תרמוז שמצפה לתמורה של כבוד ותודה והערכה, גם באופן כזה כבר היה נעדר השלימות ממעשיה, ואחר שראה שהיה בחסד מושלם אז ראה כי היא מתאימה לבן אדונו.

והוא מוסר השכל יסודי, שיש לנו ללמוד ממדריגת האבות והאמהות, שהאדם צריך לבחון בכל מעשיו ולשקול אותם במאזני האמת, כי אפילו המעשים הטובים צריכים תמיד לעדנם וללטשם ולבחון להיכן הם נוטים, האם יש בהם משום ציפיה לתמורה

וראוי לכל אדם להתבונן בפרשיות אלו, וללמוד על אופי ההנהגה והיחס הראוי בכל מאורעות החיים, להתהלך בכל דבר עם הכרה ויחס למעשי ה' יתברך, ולבקש מאתו כל צורך וכל רצון, ולשבח ולהודות לפניו על כל חסד והטבה.

כה, יג-יד הנה אנכי נצב על עין המים ובנות אנשי העיר יוצאות לשאוב מים. והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, אותה הוכחת לעבדך ליצחק, ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני.

יש להבחין שעיקר הדגש בדיבורו לא היה רק על המעשים שתעשה הנערה, אלא גם על דיבורה, 'ואמרה שתה וגם גמליך אשקה', ולא אמר רק 'והשקתה אותי ואת גמלי'. כלומר שהתנה שמלבד מעשה החסד עצמו, תהא הנערה משיבה לבקשתו במענה רך ובמאור פנים. ואכן כך היה בפועל, וגם שם מודגש אמירתה, כמתואר בהמשך - 'ותאמר, שתה אדוני, ותמהר ותורד כדה על ידה ותשקהו. ותכל להשקותו, ותאמר, גם לגמליך אשאב, עד אם כלו לשתות' (כד, יח-יט).

כלומר שחלק מרכזי במעשי החסד הוא הפיוס בדברים והלבנת השיניים לנצרך, כמו שאמרו - 'אמר רבי יצחק כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך באחד עשרה ברכות' (בבא בתרא ט:). ואמרו - 'אמר רבי יוחנן טוב המלכין שינים לחבירו יותר ממשקהו חלב שנאמר ולבן שנים מחלב' (כתובות קיא:).

ז. והנה לפי שיטת המפרשים (רמב"ן, רשב"ם, תוס' חולין צה: רד"ק, חזקוני) שנתן לה רק אחר ששאל אותה בת מי את, הרי בלאו הכי אין הכתובים כסדרם, אולם לפי שיטת רש"י שפירש כמשמעות הכתובים שנתן לה הנזם קודם ששאל לה בת מי את, לפי שהיה בטוח בזכותו של אברהם, אם כן היה יכול לתת לה מיד כאשר השקתה את הגמלים.

או אפילו משום הערכה וכבוד, והאם עדיין זקוק הוא לזיכור ורוממות במעשיו.

[והנה במעשי מצוה וחסד הרי בכל אופן הם מעשי מצוה, אולם יש הרבה מעשים ודברי רשות שהם תלויים לגמרי בכוונת העושה, כגון המתעסק להביא פרנסת אנשי ביתו וכדומה, שאם כוונתו לשם מצוה, שכרו הרבה מאד, ועל זה נאמר 'בכל דרכיך דעה' (משלי ג, ו. ועיין רמב"ם הלכות דעות פ"ג ה"ג). אלא שבמעשים אלו צריך לבחון האדם את עצמו הדק היטב, את מחשבתו וכוונתו. ועיין מה שכתבנו בזה בספר 'בן מלך חכמה ומוסר' - שער ד מאמר יג].

כה, כב ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו, ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם.

ולהלן בסיפור הדברים של אליעזר סיפר גם את מקום הנזם - 'ואשים הנזם על אפה, והצמידים על ידיה' (פסוק מז).

ונראה שבא לרמז על שני מעלות שמצא בה, האחד הוא פעילותה וזריזותה במעשי החסד ששאבה לו ולכל גמליו. ועל זה שם את הצמידים 'על ידיה'. והמעלה השניה הוא בהארת פניה אל האורה, שפייסתו בדברים ואמרה - 'שתה אדוני', ואחר כך 'גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות', וכמו שביארנו לעיל בפסוק יג, ועל זה נתן לה את הנזם 'על אפה'.

[ועיין מה שביארנו בפרשת בראשית (חלק המאמרים - מאמר יח) ששני חלקים אלו, הפנים והידיים, מבטאים את מעלתו ועליונותו של האדם, הפנים מבטאים את חכמתו ומידותיו, והידיים מבטאים את שלטונו ואת

פעולותיו. ולכן שני איברים אלו גלויים ואינם מכוסים בבגדים, עיי"ש].

כה, לג ויושם לפניו לאכול.

כתיב 'ויישם', וקרי 'ויושם'. והנה הכלל בכל 'קרי' וכתיב' הוא, ששני האופנים של הקריאה הם אמת, וישנם שני צדדים בדבר.

וכמו כן יש לפרש כאן, כי 'ויושם' פירושו שלא נזכר מי עשהו אלא הושם לפניו לאכול על ידי אחד ממשרתי הבית שאין לו חשיבות, ונחשב כמו שנעשה מאליו. ואילו 'ויישם' פירושו שמישהו ידוע שם אותו, והיינו לבן.

וצריך לומר שמעשה זה היה באופן שיש בו שני פנים, כלומר שבפועל השימה היתה על ידי שליח אחד מאנשי הבית, אבל הדבר נעשה בהוראת לבן, ולכן בכתיבתו הוא 'ויישם' שנקרא על שמו כיון ששלוחו של אדם כמותו, אבל קרי 'ויושם', כיון שבפועל נעשה על ידי אחד המשרתים.

ובמדרש איתא - 'סם המות הטיל לו בקערה כדי שימות ויטלו כל ממונו ולא עלתה בידם, כי נתחלפה לו בשל בתואל'. (פסיקתא זוטרותא בראשית כה, לג - מובא ברבינו בחיי ובעל הטורים).

ונראה שדרשו כן מחילוף הקרי והכתיב, כלומר שמכיון שהוא שם לפניו, לכן כתיב 'ויישם', אולם מאחר שבפועל הושם לפניו על ידי המלאך דבר אחר, על כן קרי 'ויושם' דהיינו שהושם מאליו על ידי אחר.

כה, לד-לו ויאמר עבד אברהם אנכי. וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן

בהמשך חייו ה' יהיה עמו תמיד ויצליח דרכו. ועוד שחביב הוא בעיני אביו ואמו ולא יחסכו ממנו כל טוב.

כה, לו-לח וישביעני אדוני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בארצו. אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי ולקחת אשה לבני.

צריך להבין מה היה צורך לאליעזר לספר כל זאת לבני משפחת רבקה, ומה יש בו תועלת לעניין המדובר. ולכאורה היה לו להסתיר זאת, כדי שימהרו להסכים שאם לא כן שמא יקדמם אחר. ועתה הוא מגלה את חולשתו ואת להיטותו שהוא מוכרח דווקא ליקח אשה ממשפחתם, וזה עלול לגרום להם להתמהמה בתשובתם, או להעלות דרישות מדרישות שונות.

אמנם כבר נתבאר שכל דבריו היו בחכמה גדולה, במטרה להביאם לידי הסכמה לדבר. והיינו כי לאחר שביאר לפניהם את רוב עשרו של אדונו ומעלת הבן, אם כן פשיטא שהבן המדובר אמור להיות מבוקש ביותר. והנה לאור כל זאת הרי עלולה לעלות בלבם תמיהה עצומה, כי מאחר שהמדובר מחונן בעושר כה רב ומשפחתו כה נכבדה, מדוע איפוא נודד הוא למרחקים לבקש את זיווגו, ומדוע אינו מבקש את זיווגו בעירו ובמקומו, שהרי להצעה מוצלחת כזאת כל אנשי מקומו היו נחפזים להסכים חיש מהרה. ואשר על כן מי יודע איזה חסרון כמוס יש בו שרוצים להעלימו מעיני משפחת המדוברת, ושמא משום כך הרחיק נדוד לבקש לו אשה מארץ רחוקה, לסמא את עיני האנשים ולטשטש את

ובקר וכסף וזהב וגו' ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה ויתן לו את כל אשר לו.

בהתבוננות בכל דברי העבד, יש להבחין שהכל דיבר בחכמה גדולה ובשפת ערומים נפלאה, ולא יצא מפיו דבר אחד לשם סיפור בעלמא. ובא הכתוב לספר בזאת את גודל מסירותו לאדונו ונאמנותו למשימתו, וכן את הסייעתא דשמיא שליוותה את אברהם, שנתן ה' בלב עבדו חכמה ותבונה לדבר דבריו בשום שכל, להשלים את משימתו על הצד הטוב ביותר.

וניתן ללמוד מפרשה זו את דרכי ההנהגה והחכמה הנחוצה בעניין זה של הצעת שידוכין, כי כל אמירה ודיבור כאן יש בה משמעות חשובה לחזק את רצונם של בני משפחת האשה להסכים לדבר.

והנה תחילה דיבר העבד על שבח מעלת המדובר ומשפחתו בדברים אשר ימשכו את לבם של משפחת לבן ובתואל, ותיאר את רוב עשרו 'וה' ברכ את אדוני מאד ויגדל, ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגמלים וחמורים'.

ועוד הוסיף כהמשך לזה שכל הרכוש הגדול הזה אינו מיועד אלא ליצחק. שכן יצחק נולד לאדוני אחר זקנתו של אשתו, וממילא אין כל מקום לחוש שיוולדו לה עוד בנים אשר יטלו חלק בנכסים הרבים. ועוד סיים שהדבר מובטח לגמרי, מאחר ש'ויתן לו את כל אשר לו', וכמו שפירש רש"י 'שטר מתנה הראה להם'.

וכן יש בדבריו אלו ממעלת הבן עצמו שנולד בנס לאחר זקנתה, ובזה מובן שגם

העובדות ממרחקים. וכמאמר הבריות 'הרוצה לשקר ירחיק עדותו'.

ולכן הוצרך העבד מיד לבאר דבריו, שלא יעלה חשש ותמיהה זו בדעתם, וסיפר להם שסיבה מיוחדת הביאה אותו לבקש את זיווגו בארצם. והוא משום שכך השביע אותו אברהם שאינו חפץ בבנות הכנעני, שהם פחותים בעיניו, אלא מבקש הוא אשה לבנו מבני משפחתו שהם בעלי מעלות מיוחדות, ונמצא שאדברה, זה מורה על עוד מעלה וחשיבות שאינו רוצה להשתדך עם פשוטים ופחותים, ומבקש את זיווגו רק ממשפחות חשובות ונכבדות.

ובמה שאמר להם שציווה אותו ללכת אל בית אביו ומשפחתו, יש בזה גם נתינת כבוד להם, שמעריך אותם כמשפחה נכבדה העומדים במעלה יתירה על בני מקומו, וגם דיבור זה יש בו לסייע לעודדם להסכים להצעת השידוכין.

כה, לט-מא **ואומר אל אדוני אֱלִי לא תלך האשה אחרי. ואמר אלי, ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך והצליח דרכך ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי. אז תנקה מאלתי, כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי.**

גם סיפור פרטים אלו הוא שלב נוסף בדחיקתם ועידודם של משפחת רבקה להכריע ללא עיכוב על רצונם ביצחק.

כי הנה כאשר נתבאר, נצרך לספר להם שהוא מוכרח לקחת את הזיווג דווקא ממשפחתם ולא מבני מקומו, אולם ידיעה והכרה זו עלולה

לגרום את היפך רצונו שמחמת כן יתמהמהו בתשובתם, או יעלו דרישות שונות.

ולשם כך עלה בפניו הצורך לאזן את משקל דבריו הקודמים, ועל כן אמר להם שאין הוא מוגבל לגמרי דווקא עמהם, אלא יש בפניו אפשרויות נוספות, ואם ישימו מכשולים בפניו, אזי יהיה לו להיכן לפנות. וזה מה שסיפר בפניהם כיצד העלה בפני אברהם את הצד שמשפחתו תגרום עיכובים ולא יאבו לתת את האשה עבור יצחק, ואברהם הסכים שבאופן כזה יהיה לו את האפשרות לפנות למקומות אחרים.

כלומר שאף שמצד אחד, היה מוכרח להסביר להם שהוא נאלץ לפנות דווקא אליהם, מחמת אי רצונו של אברהם לקחת אשה מבנות כנען. אמנם מצד שני היה נצרך להסתיר את להיטותו לקחת דווקא ממשפחתם, שלא יתקשו ויתמהמהו יתר על המידה, ועל כן היה בדבריו רמיזה, שעליהם להבין שאם לא יזדרזו להשיב לו באופן חיובי, יהיה לו להיכן לפנות. ובחכמה יתירה הטה את משקל דבריו לכל הצדדים ואיזן אותם לתועלת העניין ולהביאו במהרה לגמר טוב.

כה, לט **ואומר אל אדוני אֱלִי לא תלך האשה אחרי.**

כתב רש"י - 'אֱלִי כתיב, בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארוה, ואין ארוך מדבק בברוך'.

כלומר שמה שנכתב כאן 'אלי' חסר, ולא 'אולי' מלא כמו שנכתב בסיפור עצם

העובדה בדיבורו של אליעזר אל אברהם, בא ללמדנו שבדיבורו עתה של אליעזר עם משפחת רבקה, היה טמון רמז שאם לא יתנו לו, אזי מעוניין הוא שיצחק יגיע אליו וישא את בתו.

והנה זה דרך מדרשו, ובפשוטו הביאור בזה כפי הכלל בכל כתיבה חסרה, שהדבר בא לצמצם ולהפחית את תוקף המשמעות של התיבה. כלומר שאף ששאל 'אולי לא תלך', אין החשש הזה חשש משמעותי עם מלוא התוקף של התיבה 'אולי', אלא כל השאלה הזאת נשאלה בריפיון וכצד רחוק בלבד והיינו 'אלי' חסר.

והביאור בזה הוא, כי עצם שאלה זו יש בה טעם לפגם, כי אם העבד מעלה על דעתו שתהא אשה או משפחה שלא יאבו לקחת את בן אדונו, זה יוצר רושם שלילי, כי היתכן שתהא משפחה שלא יאבו בבן ממשפחה נבחרת כזו עם כל המעלות והעושר הגדול שתיאר לפניהם. ואם כן הדבר מעלה חשד שמא יש בו איזה חסרון שמחמתו מעלה על דעתו שאלה כזאת. ולכן כאשר סיפר את השתלשלות המאורע ותיאר את שאלתו לאדונו, היה תיאורו שהשאלה נשאלה בשפה רפה וכאפשרות רחוקה בלבד, כי לפי האמת לא יעלה על הדעת שמאן דהו לא ימהר להסכים להצעה מעולה כזאת, והיינו 'אלי' חסר, כלומר רפה ובלתי החלטי.

ובזה נבוא לבאר את שייכות הפשט והדרש, כי הבאנו את דברי רש"י שרמז אליעזר בזה שהיה רוצה את יצחק לעצמו עבור בתו. ונראה שלא באה התורה בזה לתת דופי בשליחותו של אליעזר, ולציין בפנינו שאליעזר היה מחבל תחבולות בלבו להטותו

עבור עצמו, אלא אדרבה, מרוב נאמנותו ומסירותו של העבד למשימתו לא נמנע מכל דרך וכל דיבור אשר יקרבו אותו אל מטרותו, ואף זאת היה רמז בדבריו של אליעזר לבטא בזה את שבחו של יצחק, בכדי לרצות את משפחת רבקה להסכים ליתן את בתם ליצחק.

כלומר שגם דיבור זה הוא לצורך השכנוע, שהעמיד עצמו כמי שאומר שלאור מעלותיו המופלגות היה אף הוא חפץ בו לבתו, ורק מחמת סיבות מסויימות הוא נאלץ לוותר על כך.

ובזה מבואר שייכות הדרש להפשט, כי בפשוטו כתיבת 'אלי' חסר, היינו להמעיט מתוקף הצד הזה, שבאמת אין להעלות על הדעת שמאן דהו לא יאבה בחתן כזה לבתו, וכמו כן מדרשו אף הוא מעניין זה, שרמז במילותיו, שהוא היה חפץ בו לעצמו אם היה אדונו מניח לו.

*

והנה נתקשו המפרשים מדוע הטיה זו של 'אלי' והנדרש ממנו שרצה בו לעצמו, מה טעם היא מופיעה דווקא אצל החזרה על סיפור הדברים שמגולל אליעזר לפני לבן ובתואל, ולא בעיקר דיבורו עם אברהם, והרי לכאורה שם מקומו המתאים, שהרי משאלה זו היתה מופנית כלפי אברהם ולא כלפי לבן ובתואל.

אכן לפי דברינו מבואר שפיר, שהדגשה זו שהיה רוצה בו לעצמו, מכיון היה כרמז לבני משפחת האשה, ולכן רמז זה אינו שייך אלא בחזרת הסיפור לפני לבן ובתואל, ולא בעיקר דיבורו עם אברהם שאינו זקוק לתשבחותיו של אליעזר. ואדרבה, הרי זה

כמטיל פגם בשליחותו ונאמנותו לאברהם, שהנה אברהם שולח אותו להמציא את זיווגו ממשפחתו ומבית אביו, ובוודאי לא יהין להעלות את נגיעותיו האישיות שרוצה אותו לעצמו, ולשבש את השליחות.

וכמו כן מה שביארנו בכתיבה החסרה של 'אלי' לפי פשוטו, שבא להמעיט מתוקף משמעות שאלת ה'אולי', כדי לבטא שלפי האמת אין מקום לשאלה זו, כי בוודאי אין מי שלא ירצה בו, וגם דבר זה כל מטרתו הוא רק כלפי משפחת רבקה, ולא כלפי אברהם שאליו נשאלה השאלה הזאת כמשמעה.

כה, לט-מא ואומר אל אדוני אלי לא תלך האשה אחרי וכו'. אז תנקה מאלתי, כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי.

נוסף על דיוק הוי"ו החסרה ב'אלי', הרי ישנם שינויי לשון יותר משמעותיים בין שני הסיפורים, בין שאלת העבד במקורה כאשר דיבר אל אברהם, לבין הנוסח שהציג בפני משפחת רבקה. כי הנה אצל דיבורו לאברהם נאמר - 'אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת' (פסוק ה), ואילו כאשר סיפר אליעזר את הדברים למשפחת רבקה, סיפר להם אליעזר שאמר לפני אדוני - 'אלי לא תלך האשה אחרי' (פסוק לט).

וכן בתשובתו של אברהם נאמר - 'ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבועתי זאת' (פסוק ח). ובסיפור הדברים של אליעזר סיפר שאברהם השיב לו - 'אז תנקה מאלתי כי תבוא אל משפחתי ואם לא יתנו לך והיית נקי מאלתי' (פסוק מא).

ונראה הביאור בזה הוא על פי האמור לעיל, שכאשר דיבר אל אברהם שאל בסגנון האמיתי, בהתאם לחשש שעלה בלבו שמא לא תאבה האשה ללכת. אולם כלפי משפחת רבקה אין זה מכבודו של אברהם ומשפחתו שהעבד יעלה על שפתיו את האפשרות שהאשה 'לא תאבה ללכת אחריו'. אלא כל השאלה היתה 'אולי לא תלך', כלומר שבוודאי תאבה בזה, אלא שבני משפחתה יעכבו בעדה מסיבות שונות. וכמו כן בתשובת אברהם לא סיפר שאמר 'ואם לא תאבה' אלא 'ואם לא יתנו לך'. כלומר שבוודאי אין מי שלא יאבה, אלא מחמת סיבות שונות 'לא יתנו לך'. והנה כל זה שייך רק ביחס לדיבורו בבית רבקה שהיה מערמת וחכמת דיבורו של העבד שהשכיל את פיהו לומר הכל באופן שיצוין רק המעלות והשבח שבהצעת השידוך הזה שלפניהם.

*

עוד נראה באופן נוסף, כי בעת עמידת העבד לפני אברהם ומינוי שליחותו, כסבורים היו שניהם שהאשה המתאימה תהיה אשה בוגרת בשנים אשר היא מעצמה תקבע את רצונה והחלטתה אם רצונה ללכת אחריו ולשאת את יצחק לאשה, ובזה מתאים הלשון 'לא תאבה'. אולם בפועל הרי נוכח לראות כי האשה אשר בחר ה' ליצחק היא נערה קטנה בשנים, והתברר שהיא תלויה בדעת אחרים, ולכן התאים הלשון לפי מצב הדברים 'אולי לא תלך' 'ואם לא יתנו לך', כלומר שסיבת אי-ההליכה תהיה מחמת בני המשפחה שהם בעלי זכות הקביעה עליה.

בן מלך על התורה

ו שימחרו לתתו לו שאם לא כן יש לו עוד אפשרויות - 'ואם לא יתנו והייתי נקי מאלתי'.
ז. שבאמת אין להעלות על הדעת שלא ירצו אותו - 'אולי' חסר וי"ו.

ח. רמז שהיה רוצה אותו לעצמו מרוב מעלתו - 'אולי' חסר נדרש כ'אלי'.

ט. שאין להעלות על הדעת שלא תאבה ולכן תלה במשפחה - 'ואם לא יתנו'.

י. 'שה' הזמין לו אותה בדרכי פלא ונס וזה אות כי מאת ה' הוא - 'ואבוא היום אל העין'.

וכל זה מלמדנו על גודל חריצותו ונאמנותו של העבד לאברהם.

כה, נ-נה ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב. הנה רבקה לפניך קח ולך... ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ימים או עשור אחר תלך.

הסכמת משפחת רבקה להשיאה ליצחק, ניתנה על ידי לבן ובתואל, אולם בקשת המשפחה להמתין עמה ימים או עשור, באה מצד 'אחיה ואמה'. ועיין רש"י שכתב - 'ויאמר אחיה ואמה - ובתואל היכן היה, הוא היה רוצה לעכב ובא מלאך והמיתו'.

אף שבשפתיו הביע בתואל את הסכמתו, בכל זאת אמרו חז"ל שבתואל היה רוצה לעכב, והוא נעוץ בפשוטו של מקרא, שזה המשמעות של סגנון דבריו שאמר 'מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב', משמע שרק מחמת ההכרח נאלצים לתתה נגד רצונם, עד שלא יוכלו לדבר רע או טוב.

כה, מב-מה ואבוא היום אל העין ואומר ה' אלוקי אדוני אברהם אם ישך נא מצליח דרכי אשר אנכי הולך עליה וגו'. אני טרם אכלה לדבר אל לבי והנה רבקה יוצאת וגו'.

גם סיפור דברים זה הוא מהדברים שנועדו לשכנע ולדבר על לבם להסכים מהרה לשלחה עמו עבור יצחק, כאשר מתאר בפניהם כיצד כיוון ה' לפניו את הדברים והורה לו את הדרך בנסים נפלאים, במדויק בהתאם לתפילתו ובקשתו. וכן כתב הרשב"ם כאן - 'כל אריכות דברים להודיעם שמאת הקב"ה יצא הדבר'.

ואכן דבר זה היה הסיבה המכריעה שבעבורו נתנו את הסכמתם לדבר, כמו שכתוב - 'מה' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב'.

ועלה בדינו כי כל דבריו של העבד היו דברי ריצוי וטעם לתת את הסכמתם לתתה ליצחק.

א. העשירות של אברהם - 'וה' ברך את אדוני מאוד ויגדל'.

ב. יחוסו ומעלתו של יצחק שנולד בנס - 'ותלד וגו' אחרי זקנתה'.

ג. כיון שנולד בגיל מאוחר אין לחוש שיוולדו עוד אחריו - ותלד וגו' אחר זקנתה'.

ד. שהכל יינתן רק לו - 'ויתן לו את כל אשר לו'.

ה. שמחפש במרחקים משום שרוצה רק משפחות חשובות - 'וישביעני וכו' לא תקח מבנות הכנעני'.

ברוך ה' למה תעמוד בחוץ ואנוכי פניתי הבית ומקום לגמלים'.

וזה הטעם שכשהצטרף לדברי אביו, הוזכר לבן תחילה - 'ויען לבן ובתואל', וכן כשהצטרף לדברי אמו, הוזכר הוא תחילה - 'ויאמר אחיה ואמה'. [וברש"י פירש - 'רשע היה וקפץ להשיב לפני אביו']. ויתר על כן, נקט הכתוב לשון יחיד - 'ויען לבן ובתואל'; 'ויאמר אחיה ואמה' - ולא 'ויענו' 'ויאמרו' - משום שכאמור לבן היה 'העונה' ו'האומר' העיקרי, ואדרבה, אביו ואמו לא נחשבו אלא כנטפלים לו וכמצטרפים אל דבריו, ועל כן מיוחס הדיבור אל לבן. ועיין אבן-עזרא שכתב - 'ויתכן שלבן היה גדול מאביו בחכמה וכבוד, כי כן מצאנו ויען לבן ובתואל'.

[וכיוצא בדבר מצינו בפרשת נח (ט, כג) - 'ויקח שם ויפת את השמלה', ופירש שם רש"י - 'אין כתיב כאן ויקחו אלא ויקח, לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת'. כלומר מאחר שעיקר הדבר נעשה ע"י שם, ויפת רק נטפל לו, על כן מיוחס מעשה הלקיחה אל שם (ראה לעיל שם מה שביארנו בזה)].

וזה גם הטעם בלשון הכתוב בפרשת תולדות - 'בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפקדן ארם, אחות לבן הארמי' (להלן כה, כ). שלכאורה אחר שכבר ייחסה הכתוב אחר בתואל אביה, לשם מה הוצרך להזכיר את היותה אחות לבן. אכן לפי האמור הטעם הוא כי לבן היה נכבד בדורו ונודע בשמו, ולכן בבואנו לייחס את רבקה אחר משפחתה מן הנכון להזכיר שהיא אחות לבן.

ועל דרך הפשט, יש לומר שמה שלא הוזכר בתואל אחר כך, משום שכך אכן הדין נותן, שההסכמה העקרונית לנישואי הבת נקבעת לעולם על פי דעתו של האב, והדבר נתון אך להכרעתו, כדרך שמצינו - 'את בתי נתתי לאיש הזה' (דברים כב, טז). כמו כן רק האב הוא אשר מקבל קידושין לבתו, ולא האם. לפיכך פשוט הוא, שההסכמה על עצם נתינת רבקה ליצחק נקבעה על ידי אביה בתואל¹.

אולם הבקשה שלאחר מכן, לעכב את הנערה בביתה פרק זמן על מנת להכינה לנישואין - כמו שפירש רש"י - 'שכך נותנין לבתולה זמן שנים עשר חודש לפרנס את עצמה בתכשיטים' - הרי זה מתפקידה הטבעי של האם, המכינה את בתה ודואגת לצרכי נישואיה, ודעתה היא הקובעת בדברים הללו.

אמנם את לבן אנו מוצאים מעורב בכל הנעשה, כאשר הוא מצטרף הן לענייני האב והן לענייני האם. ואין בכך פלא, שכן מתוך כל מהלך הסיפור, מתחילתו עד סופו, אנו למדים כי לבן היה בעל ההשפעה המרכזי בביתו, ואף בעניינים שהאחריות עליהם מוטלת על אביו ואמו, היה הוא בעל ההשפעה והכוח המניע מאחריהם, ולא רק שותף היה, אלא על פיו בעיקר התנהלו הדברים. כן אנו מוצאים שלבן היה הראשון שקידם את פני אליעזר (כט) - 'ולרבקה אח ושמו לבן וירץ לבן אל האיש החוצה אל העין', והוא אשר פינה את הבית והזמינו לבוא (ל-לא) - 'ויהי כראות את הנזם ואת הצמידים על ידי אחותו וכשמעו את דברי רבקה אחותו... ויאמר בוא

ח. וכעין זה כתבו בבכור שור ובמלבי"ם.

[ועיין]מה שכתב הרמב"ן להלן בפרשת ויצא על הפסוק - 'הידעתם את לכן בן נחור' (כט, ה) - 'היה ניכר וידוע בשם אבי אביו, וכו' ויתכן שהיה בתואל אדם פחות מעלה, ולא ירצה לכן שייחסו אותו האנשים רק לאבי אביו, כי כן מצאנו ויען לכן ובתואל].

והנה יש לדקדק, מדוע שינה הכתוב בלשוננו, כאשר בדברי לכן ואביו - נקב הכתוב בשמותם 'לכן ובתואל', ואילו בדברי לכן ואמו - לא נאמר אלא 'אחיה ואמה', מבלי להזכיר שמותם כלל. ונראה כי את שם האם לא ראה הכתוב צורך וטעם להזכיר, מפאת חוסר חשיבותה ומיעוט מעמדה, ולכן לא הוזכרה אלא לצורך הענין בהיותה אם רבקה. ואגב כן, אף לכן הכרוך עמה לא הוזכר כאן אלא כאח סתמא - 'ויאמר אחיה ואמה'.

כה, נא-נב הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לכן אדוניך כאשר דיבר ה'. ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה'.

הנה לפני כן כאשר נוכח אליעזר לראות שהתקיים הסימן שנתן, והנערה השקתה אותו ואת גמליו, וראה שהיא ממשפחת אברהם, כבר אז השתחוה העבד לפני ה' כמו שכתוב - 'ויקוד האיש וישתחו לה', ויאמר ברוך ה' אלוני אדוני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדוני' (לעיל כד, כו-כז).

אמנם כאן נתחדש דרגה יותר גדולה בעבודת ההשתחוואה, כי שם נאמר רק 'ויקוד וישתחו לה', וכאן נאמר 'וישתחו ארצה לה', כלומר שהשתחוה 'ארצה' בפשוט ידיים

ורגליים. [וכן כתב הרד"ק כאן - 'ארצה - בפשוט ידיים ורגלים'. וב'העמק דבר' - 'לא בכריעה לחוד אלא נפל מלוא קומתו ארצה מרוב שמחה והודיה'].^ט

והיינו כי שם נתן אליעזר הודאה על עצם הדבר שהנחתו ה' לבית אחי אדונו, אולם עדיין היה נצרך להסכמתם לתת את רבקה לכן אדונו. וכאשר שמע שהם נותנים את הסכמתם, ונתמלאה שליחותו על הצד היותר טוב, הרי מיד נתן שבח והודאה לה' - 'וישתחו ארצה לה'. ויש ללמוד מכאן שכל שהחסד יותר גדול והטובה יותר שלימה, יש להוסיף ולהרבות בעבודת השבח והתודה.

ונראה עוד שבפעם הראשונה היתה ההשתחוואה באופי של הבעת 'שבח והתפעלות' על גודל מעשי ה', ונפלאות ההשגחה העליונה שהביאו ה' באורח פלא בדיוק אל בית אחי אדונו, ועדיין לא היה שייך אז השתחוואה של 'הודאה', כיון שעדיין לא הושלמה משימתו, כי מי יימר שהם יסכימו לתתה לו. אך בדרך את ה' מצד גילוי ההנהגה העליונה, שנזכר לראות באופן אישי בגודל השגחתו של ה', והוא בבחינת 'ברכת השבח', ועל זה מתאים סוג השתחוואה של 'ויקוד וישתחו'. אולם עתה כאשר הוציאו מפיהם את הסכמתם המפורשת ואמרו 'הנה רבקה לפניך קח ולך', מעתה בא העבד לפני ה' מתוך גישה של 'הודאה', ולא רק שבח על גודל ופלאי ההנהגה, אלא פיו מלא תודה והכרת הטוב על החסד שגמל ה' 'עמו', בבחינת 'ברכת הודאה', ועל זה כבר מתאים 'השתחוואה ארצה'.^ט

ט. וכעניין דאיתא שיש חובת כריעה מיוחדת במודים, כדאמרו בגמרא (ב"ק טז. ע"ש).

ביאור מה טעם נתן לה בגדים, ומה שייכותם לתכשיטי זהב וכסף.

ונראה, כי הנה מבואר להלן בכתוב שמשפחתה ביקשו לעכבה ולאחרה, ימים או עשור, והיינו כמו שפירש רש"י - 'שכך נותנין לבתולה זמן שנים עשר חדש לפרנס את עצמה בתכשיטים', ומכאן למדו בגמרא (כתובות נז:) הלכה זו של נתינת י"ב חודש לבתולה. ומעתה צריך להבין שהרי צדקו דבריהם, ומדוע עבר העבד על הסדר הראוי בזה כפי שתיקנו חכמים.

אמנם מכיון שכל טעם הדבר שנותנים לה זמן הוא כדי לפרנס את עצמה בתכשיטים. ולכן בכדי לסכל טענה זו ולקפוץ את פיהם, הקדים אליעזר והוציא את כל הנצרך לה תכשיטי כסף ותכשיטי זהב ובגדים, ואי לכך נסתתמו כל טענותיהם.

כה, נה-נו ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ימים או עשור אחר תלך. ויאמר אליהם אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי שלחוני ואלכה לאדוני. ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה.

לאחר שכבר הסכימה משפחת רבקה פה אחד, לתת בידי אליעזר את רבקה ליצחק, עדיין היה ביניהם דין ודברים על הזמן הראוי לשלחה עמו, אחיה ואמה מבקשים לעכבה אצלם זמן מה, 'ימים או עשור', ואילו אליעזר דוחק בהם באמרו - 'אל תאחרו אותי וה' הצליח דרכי'.

ויש לעיין מה טיבה של טענה זו - אשר 'ה' הצליח דרכו' - כדי לזרז בה את שילוחה של רבקה. ואילו היו נושאים ונותנים על

[ועיין ברש"י כאן שכתב -] וישתחו ארצה - מכאן שמודים על בשורה טובה (ב"ר). ונתקשו המפרשים מדוע כתבו רש"י רק כאן, והיה לו לכתבו כבר בפעם הראשונה שהשתחוה. ולפי דברינו דברי רש"י מדויקים שפיר, כי בפעם הראשונה לא היתה ההשתחוואה מצד 'הודאה', אלא 'שבח' על גילוי ההנהגה העליונה. אבל מה שלמדו חז"ל - 'מכאן שמודים על בשורה טובה', זה דווקא כאן בפעם השניה, כשהתבשר בשורה טובה והשתחוה לה' מצד עבודת ההודאה].

*

ואכן כפי שלמדו חז"ל הרי הנהגה זו של אליעזר היא הוראה ולימוד לכל הדורות, שבעת בשורה טובה לתת הודאה ואף להשתחוות ארצה לה'. והוא מבחן לכל אחד' האם הוא חי ברגש נכון ועירני עם ה', וזה דוגמא למדריגת 'שיחתן של עבדי אבות'.

כה, נג ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה.

'כלי כסף וכלי זהב' היינו 'תכשיטי נשים של כסף וזהב' (רשב"ם). והנה כבר נתן לה תחילה מתנות של זהב, הצמידים והנזם, ומה פשר נתינת המתנות פעם שניה. עוד צריך

י. כי עבודת ההשתחוואה לא בטלה, ואף שהאידנא אין בזה סדר של חיוב מלבד מנהגם של ישראל בראש השנה ויום הכיפורים, אכן גם בדורות המאוחרים מסופר על בעלי נפש שבעת שגאה לבם מהתרגשות וקירבת ה', כרעו בהשתחוואה ארצה לה', [רק שיש להיזהר מאיסור אבן משכית]. וכן היה נהוג בשיבות ליטא שבעת ההקפות והריקודים בשמחת תורה מרוב התלהבות היו כורעים ומשתחוים ארצה לפני ה'.

ואמה לעכבה, עד שתגדל קימעא ותדע את אשר טוב לה, כלומר שבמשך פרק זמן זה תתיישב בדעתה והסכמתה תהיה שקולה ונבונה יותר. וכמבואר בדברי הגמרא הנ"ל שזהו הנימוק שמחמתו יש ביד האב לעכב ולדחות את הנישואין.

אולם אליעזר טען לעומתם - 'אל תאחרו אותי' - אל לכם לעכבני בשל כך - כי הלא 'ה' הצליח דרכי'. כלומר, לא מחשבת בשר ודם הביאה אותי עד הלום, אשר יש לפקפק ולחשוש שמא לא תצליח, אלא יד ה' היתה עלי להוליכני בדרך הזאת, והוא אשר סיבב בדרך מופלאה את בואי לכאן בשליחותו של אברהם. וא"כ מה לכם אפוא להרהר אחר דרכיו ולעכבני, בטחו בה' כי בוודאי תאיר ההצלחה לכם פנים, וכי זהו המעשה הנכון שעליכם לעשות - 'שלחוני ואלכה לאדוני'.

ואכן לנוכח דברים אלו, נתרצו בני משפחת רבקה, והסכימו לתת את רבקה בידי אליעזר ליצחק ללא שהות, ומעתה לא הוצרכו אלא להסכמתה ההכרחית של הנערה עצמה, שהרי גם היא יכולה לעכב, כמבואר שם בגמרא.

וזהו שנאמר (פסוק נז-נט) - 'ויאמרו נקרא לנערה ונשאלה את פיה, ויקראו לרבקה ויאמרו אליה התלכי עם האיש הזה, ותאמר אלך'. וכיון שכך - וישלחו את רבקה וגו'.

כה, סג **ויצא יצחק לשוה בשדה לפנות ערב וישא עיניו וירא והנה גמלים באים.**

בפשוטו של מקרא פירש הרשב"ם ש'לשוה' הוא מלשון 'שיחים' - 'ויצא יצחק לשוה בשדה, כדכתיב וכל שיח השדה, כלומר

עיקר ההסכמה לתת את רבקה ליצחק, היה יפה כוחה של טענה זו לומר, הלא רואים אתם כי מן השמים התגלגלו הדברים, כי בוודאי לא לחינם זימן ה' את כל המקרים הללו למקום אחד, ובכך היה מיישב דעתם של בני המשפחה ומוציאם מכלל ספק אם ראויה רבקה ליצחק או לאו. אולם הרי על עיקר נתינת רבקה ליצחק הסכימו מיד, וכבר בכלותו לדבר את דבריו אמרו (ג-נא) - 'מה' יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב, הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לכן אדוניך כאשר דיבר ה', אלא שחפצים היו להמתין עמה פרק זמן. ואם כן צריך להבין, כיצד אפוא קשורה טענת אליעזר 'וה' הצליח דרכי', לבקשתו 'אל תאחרו אותי', והיכן יש בטענה זו סיבה ונימוק למחר ולשלחה עמו, ולא לעכבה כאשר היה בדעתם.

ונראה בביאור הדברים על פי דברי הגמרא - 'קטנה, בין היא ובין אביה יכולין לעכב. בשלמא איהי מצי מעכבא, אלא אביה, אי איהי ניחא לה, אביה מאי נפקא ליה מינה. סבר, השתא לא ידעה, למחר מימרדא ונפקא, ואתיא ונפלה עילואי' (כתובות נז:).

מבואר בזה, כי קטנה שנתקדשה ונתרצתה להינשא, עדיין אין די בהסכמת עצמה לכך, אלא צריכה גם להסכמת אביה, שהרשות בידו לעכבה ולדחות את נישואיה, מתוך חשש שמא נובעת הסכמתה מתוך שיקול דעת של קטנות, העלולה להתברר בסופו של דבר כטעות וקלקלה, וכזיווג בלתי רצוי לה.

ונראה שדבר זה נידון בין אליעזר למשפחת רבקה. שכן רבקה בשעת זיווגה קטנה היתה (ראה רש"י להלן כה, כ), והיה בדעת אביה

לטעת אילנות ולראות ענייני פועליו. וכן באבן עזרא - 'ללכת בין השיחים'.

ויש שפירשו שהוא מלשון טיול - 'לטייל ולהשתעשע בין האילנות לרוח היום' (רבינו בחי). והאברבנאל כתב - 'שהיה הזמן קיץ ולפנות ערב יתקרב האויר, ויוצאים בני אדם מבתיהם לשדה לדבר זה עם זה, ולראות באבי הנחל'.

אולם רש"י הביא מדרש חז"ל בזה - 'לשוח (ב"ר) לשון תפילה כמו (תהלים קב) ישפוך שיחו'.

וצריך להבין הקשר בין פשוטו ומדרשו.

והנה מקור הדרשה הוא בגמרא - 'אברהם תיקן תפילת שחרית - שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפילה, שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל, יצחק תיקן תפילת מנחה - שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפילה, שנאמר (תהלים קב) 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו, יעקב תיקן תפילת ערבית - שנאמר 'ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפילה'.

ונראה בזה, שאברהם תיקן תפילת שחרית, כלומר, כי בכל יום בעת שמתחדשת הבריאה, יש לנו לעבוד את ה' מצד היותו מחדש העולם בטובו. ועוד כי בהתחדשות הבריאה בכל יום הרי הוא יתברך מופיע כביכול כבורא העולם, ועבור זה תיקן אברהם תפילת שחרית כלומר מה שעלינו לעבוד את ה' מפני היותו בורא העולם ואדוניו (ועיין מה שביארנו כל זאת בארוכה בפרשת לך - חלק המאמרים מאמר ז 'תפילות אבות תיקנום').

אמנם יצחק הוסיף וחידש דרגה נוספת בחובת העבודה. והוא כי יש לעבוד את ה' גם מצד הפעולות והמעשים הנעשים בעולם על ידי האדם, כי גם הם אינם אלא מכוחו יתברך אשר 'הוא הנותן לך כוח לעשות חיל'. ולכך לעת ערב כשסיים האדם את כל עסקיו אשר עסק בהם במשך היום ואף עשה חיל, הרי עליו לעבוד את ה' מצד בחינה זו אשר האלוקים הוא המנהיג את העולם, והוא אשר מצליח דרכי האדם באשר הוא עושה, וזהו מהותה של תפילת מנחה.

ואכן אצל יצחק מצאנו כי נצטיין בעניין זה שנתברך מאת ה' בעבודת השדה כדכתיב 'ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה' (כו, יב).

ובזה מבואר כיצד תואמים הפשט עם הדרש להפליא. כי אכן באותה שעה שיצא יצחק לסייר בשדהו לראות ענייני פועליו אז תיקן תפילת מנחה, כלומר כי כל מלאכת האדם והצלחת מעשיו אינם אלא מכוחו יתברך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל, ויש לנו לעבודו בגין זה.

*

ונראה לבאר עוד באופן אחר, כי בפשוטו 'לשוח בשדה' הוא לשון 'טיול', וקרוב ללשון 'שיחה', [וכמו שהשווהו חז"ל בדרשתם לפסוק 'ולפני ה' ישפוך שיחו']. כלומר כי היה מתהלך כדרך האנשים המטיילים לעת ערב, ומשוחחים זה עם זה.

כי יש הבדל בין 'דיבור' ל'שיחה', שהלשון 'דיבור' נופל על עניינים תכליתיים, כגון עסקי האדם, וכן כל דיבור שמטרתו להביא איזה תועלת. אמנם הלשון 'שיחה' מתאים

העונג והשעשוע שיש לו בזה^א, והרי היא לו כטיול בין השיחים.

כה, סו ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו.

המפרשים דקדקו בלשון המקרא הזה, שאינו הולם לכאורה את כללי הלשון, כי לעולם לא תיפול ה"א הידיעה במילה נסמכת, והיה נכון לומר 'ויביאה האהלה' בלבד, וכלומר שהביאה לתוך האוהל סתם, או יאמר 'ויביאה אוהלה שרה אמו', בלא ה"א הידיעה, וכלומר שהביאה לאהל של שרה אמו.

והנחם האבן עזרא - האהלה שרה אמו - דרך קצרה, האהלה - אהל שרה אמו. וכ"כ הרמב"ן - ויביאה יצחק האהלה שרה אמו - חסר הנסמך, וכמוהו רבים. כלומר, כוונת הכתוב שהביאה אל האהל, אלא שהכתוב מפרש מה טיבו של אותו אהל, שהוא האהל של שרה. אולם אף אם ידי חובת הלשון יצאנו, עדיין יש לדקדק מדוע אכן נקט הכתוב לשון קצרה כגון זו, והרי לפי דברי המפרשים היה ראוי שהכתוב יפרש - 'ויביאה האהלה, אהל שרה אמו'.

יא. וכן בכללות קיום המצוות, עיקרה הוא חוב המוטל על האדם, שהוא משועבד לשמוע בקול ה' ולקיים את מצוותיו. אולם כאשר זוכה האדם להתעלות ולקדש את נפשו ולרומם את אישיותו עד שרגשותיו תואמים עם תוכן המצוות ורוח התורה, אזי המצוות הם עבורו עונג ושעשוע, וכמו שאמר דוד שם - 'ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי'. וכתב 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי ושפתי רננות יהלל פי' (תהילים סג, ו).

על סוג דיבור שמשתעשע ומתענג על עצם השיחה שהאדם משוחח על דא ועל הא, והנה לא רק תוכן הדיבור משתנה, אלא כל צורתו יש לו אופי אחר שה'דיבור' הוא קשה וחד, וה'שיחה' היא רכה ונעימה, ולכן התייחד לו שם בפני עצמו.

והנה יש כמה אופנים בדרכי התפילה, ועבודת אברהם היה מצד החובה היסודית של האדם לעמוד לפני ה' ולעבדו, ונלמד מלשון 'עמידה'. אמנם יצחק הוסיף עוד גוון בעבודת התפילה, שגם מצד המיית לבו של האדם, פונה הוא אל ה' ושופך לפניו את שיחתו ואת רגשותיו, והיינו 'לשוח' כמו שכתוב 'ולפני ה' ישפוך שיחו'. וכן כתיב - 'אשיחה ואהמה וישמע קולי' (תהילים נה).

וגם זה תואם למה שנתבאר לעיל, כי בשחרית שחובת התפילה באה מצד ראיית ה' כמחדש ובורא העולם, אזי העבודה הבאה עבור זאת, היא עמידה של התפעלות מגדלו וטובו של ה' יתברך. אמנם בתפילת מנחה הבאה כנגד השפע הטוב שה' משפיע ומיטיב עמו מצד השגחתו עליו, אזי התפילה משתפכת מפנימיות לבו ומבטאת את רגשותיו האישיים לה' יתברך שהיטיב עמו.

ובדומה לזה מצינו במצוות תלמוד תורה כמה אופנים של לימוד, ואחד מהם הוא 'שיחה', כלומר שבנוסף על הגישה ללימוד התורה מצד החובה לדעת את מצוות ה' ודבריו, יש שזוכה האדם שהתורה היא שיחה לו, כדכתיב - 'מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי' (תהילים קיט). וכתב - 'מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי' (שם). כי מי שאוהב את התורה מדבר בדבריה גם מצד

ההבדל בין ישמעאל בן הגר לבין בני קטורה, נעוץ בכך שהגר היתה אשתו של אברהם, בעוד שקטורה לא היתה אלא פילגש. ולכן, ישמעאל נחשב כבנו של אברהם, וכן גם מכנה אותו הכתוב בפרשה זו (פסוק ט) 'ויקברו אותו יצחק וישמעאל בניו'. וכן (פסוק יב) 'ואלה תולדות ישמעאל בן אברהם'. ועוד הרבה כהנה. [וכבר ביארנו בפסוק כ' כי ביצחק יקרא לך זרע' (לעיל כא, יב) שאף שנחשב ישמעאל כבן אברהם' אולם אינו נחשב 'זרע אברהם'].

אולם בני קטורה אינם נחשבים כבני אברהם כלל, ולעולם אין הכתוב מייחס אותם אחריו, אלא אחר אמם (כה, ד) 'כל אלה בני קטורה'. וכן להלן (פסוק ו) 'ולבני הפילגשים אשר לאברהם' וגו'. הבדל זה מפורש יותר בדברי הימים (א' א, כט-לב) כאשר הכתוב מונה את הדורות כסדרם - 'בני אברהם יצחק וישמעאל ... ובני קטורה פילגש אברהם ילדה את זמרן ויקשן' וגו'².

והנה הטעם שבני קטורה לא נכללו בברית אברהם, היינו לפי שלא היו מיוחסים כבני אברהם. אך ישמעאל, הרי מייחסו הכתוב כבן אברהם, ויש לדעת מדוע לא נכלל הוא בברית הכרותה לאברהם ולזרעו אחריו.

ונראה הביאור בזה, כי כאשר כרת ה' את בריתו עם אברהם, לא נכרתה הברית עם כל משפחת אברהם הקיימת זה מכבר, אלא עם אברהם עצמו, אמנם כיון שהברית

ונראה כי אכן כוונת הכתוב היא לשתי המשמעויות. המשמעות האחת היא ש'הביאה אל האהל', כלומר שהביאה לתוך האהל לדור עמה ולקחתה לו לאשה. ועוד מוסיף הכתוב ומציין שדקדק יצחק ו'הביאה אל אהל שרה אמו'. ואין כוונת הכתוב רק לפרש מה טיבו של האהל, אלא לפרש מה טיבה של ההבאה - 'ויביאה אל אהל שרה אמו', שהיתה כוונה מיוחדת להביאה לתוך אהלה של שרה, למלא את מקומה, ולהשלים בזה את חסרונו. וכדכתיב - 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו' (לעיל ב, כד). וברש"י כאן - 'כל זמן שאמו של אדם קיימת כרוך הוא אצלה ומשמתה הוא מתנחם באשתו'.

הנה כי כן, משמעות הכתוב היא כאילו נאמר 'ויביאה האהלה, ויביאה אהל שרה אמו'. אך מאחר שלא היו אלו שתי הבאות אלא הבאה אחת שיש בה שתי פנים, לפיכך דקדק הכתוב בלשונו הצרופה ונקט את הצורה ההולמת לעניינו - 'ויביאה האהלה שרה אמו'. ועיין מה שכתבנו בענין זה בחלק המאמרים (מאמר א' מיתת שרה).

כה, א-ד **ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה... כל אלה בני קטורה.**

מלבד יצחק אשר ילדה שרה, היו בבית אברהם שתי משפחות נוספות - ישמעאל בן הגר, ובני קטורה. שתי המשפחות הללו לא נכללו בברית שכרת ה' עם אברהם וזרעו אחריו, אולם בכל אחת מהן היה זה מחמת סיבה שונה.

יב. ויש לציין שיטת הספורנו כאן, שדייק מפסוק זה שלא היו אלה כלל בני אברהם, וזה לשונו - 'ותלד לו את זמרן - גדלה אותם בביתו. על דרך חמשת בני מיכל אשר ילדה לעדריאל שגדלה אותם שלא היו בניה כלל, כי אמנם אברהם לא הוליד כי אם יצחק וישמעאל, כמבואר בדברי הימים'.

היתה לו ולזרעו אחריו, הרי שמאותה שעה ואילך, כל בן אשר יולד לו - נולד לאברהם בעל הברית, ונכנס מאליו בבריתו של אברהם אביו. נמצא אפוא, כי יצחק לבדו, שנולד לאברהם לאחר הברית, הוא אשר נכלל בברית. אבל ישמעאל שכבר נולד קודם לכן, אינו בכלל הברית שנכרתה עם אברהם אחר לידתו.

עם זאת, מצינו שאברהם ביקש לקרב את ישמעאל בנו, לצרפו לברית ולספחו אל נחלת ה', אלא ששרה עכבה בעדו, ודעת המקום הסכימה על ידה וכדכתיב - 'ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק, וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו, ויאמר אלקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע' (י, יב).

והנה ירושה זו, אשר לפי פשוטו של מקרא היא ירושת הארץ, ניתנה לאברהם בברית המילה, בה נאמר (יז, ט) 'והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו, ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים'. ועל הברית הזאת הוא אומר (שם פסוק כא) - 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה'.

אמנם בעומקו של דבר, לא על ירושת הארץ גרידא נסבו הדברים, אלא על נטילת חלק בברית 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו', שהיא עיקר המעלה והזכות הנשגבה, אבל ירושת הארץ אינה אלא כתוצאה מזו. ועל כך נסב הויכוח, כאשר אברהם ביקש

לצרף את ישמעאל אל בנו יצחק, להכניסו בברית, וכדרך שמקבלים גרים להסתפח על נחלת ה', אבל שרה שהכירה את טבעו של ישמעאל ביקשה לגרשו בטענת 'כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני', שלא יהיה לאישים בעלי תכונות שליליות, חלק ונחלה בברית עם ה'. [וכעין קביעת רבקה על העברת הברכות מעשיו בגין מעשיו השליליים].

והנה כתב רש"י 'קטורה - זו הגר, ונקראת קטורה על שם שנאים מעשיה כקטורת וכו'. כלומר שעתה שב ולקח את הגר, אלא שלקחה רק כפילגש.

ולכאורה יש לתהות על כך, והלא הגר היתה אשה לאברהם מימים ימימה, אלא שגירשה מעמו מפני שרה, ולמה זה כאשר הוא חוזר ומשיבה אליו - אינו שב לקחתה כאשר, אלא כפילגש בלבד. ועתה שמתה שרה, היה בידו להרבות זרעו ולהרחיב את משפחות העם. ובייחוד לפי מה שאמרו חז"ל כי הגר זו, הטיבה דרכיה והיו מעשיה נאים כקטורת, ומדוע אפוא לא החזירה אברהם כבראשונה.

אולם לפי האמור מבואר שפיה, שכן לקיחה זו היתה לאחר כריתת הברית, ואילו היה לוקחה כאשר, היה הדין נותן שגם בני קטורה יכנסו בברית אברהם העומדת לו ולזרעו. וכיון שבמעשה גירוש ישמעאל נתגלה לו רצון ה' כי דווקא ביצחק יקרא לו זרע, לפיכך נמנע אברהם מלקחת את קטורה לאשה ממש.

והנה לגבי ברית מילה, שיטת רוב הראשונים שגם כלפי זה נאמר 'ביצחק יקרא לך זרע', אלא שישמעאל ובני קטורה חייבים בברית מילה מדין שלא גרעו מילידי בית, אבל זרעם אחריהם אינם חייבים במילה. אולם

כה, יה וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים בואכה אשורה על פני כל אחיו נפל.

וברש"י - 'נפל - שכן, כמו 'מדין ועמלק וכל בני קדם נופלים בעמק' (שופטים ז, יב). כאן הוא אומר לשון נפילה, ולהלן הוא אומר 'על פני כל אחיו ישכון' (לעיל טז, יב), עד שלא מת אברהם ישכון, משמת אברהם נפל'.

וצריך ביאור מדוע נקרא כאן 'שכן' בלשון 'נפל', ורש"י כתב בזה מדרשו. ובדרך פשוטו יש לבאר על פי מה שהביא רש"י מהכתוב 'נופלים בעמק', כלומר שכיון שהיו בעמק נראים לצופה כנופלים, וכן יש לומר שמקום זה המתואר בכתוב מחוילה עד שור וכו' הוא מקום נמוך, ולכן מתאים לשון 'נפל' על מה ששכנו שם.

הרמב"ם סבר שבני קטורה חייבים במילה אף לדורותיהם אחריהם, והאחרונים תמהו עליו מאד, ועיין בספר 'שאגת אריה' (סימן מט) שהאריך בזה, והסיק כדעת רש"י ורוב הראשונים 'דאין בני קטורה נתרבו למילה אלא אותן ששה לבד בעצמם, ולא זרעם'.

כה, ז-יז ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים. - ואלה שני חיי ישמעאל מאת שנה ושלושים שנה ושבע שנים ויגוע וימת ויאסף אל עמיו.

בכפילות הלשון 'שנה שנה', ובטעם קדימת מספר הגדול לפני המספר הקטן, ראה בריש הפרשה בפסוק 'ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים' (כג, א).



פרשת חיי שרה

מאמרים

תוכן

מאמר א • מיתת שרה	רסה
מאמר ב • שלשה בחינות בארץ ישראל	רע
מאמר ג • זיווגם של האבות	רעג
מאמר ד • אנכי בדרך נחני ה'	רעו
מאמר ה • אברהם קראו הר יצחק קראו שדה יעקב קראו בית	רפא
מאמר ו • הר, שדה, בית - בידיעת ועבודת ה'	רפו
מאמר ז • הר, שדה, בית - נתינת ארץ ישראל לכל שלושת האבות	רפט

פרשת חיי שרה



מאמר א

מיתת שרה

שני ההבטחות ללידת יצחק

ללידתו של יצחק קדמה הבטחה כפולה - הבטחה אחת לאברהם לחוד, והבטחה נוספת לשרה לחוד. הראשונה נאמרה לאברהם לאחר ברית המילה (יז, יט-כא) - ויאמר אלקים אבל שרה אשתך יולדת לך בן... ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה וגו'. זוהי הבטחה המכוונת אל אברהם, ולשון הכתוב מורה בפירוש על כוונה זו, שעתידה שרה ללדת לו בן. ולאחר מכן, בהבטחה מיוחדת, נתבשרה שרה אף היא על הבן העתיד להיוולד לה, על ידי שלשת המלאכים שבאו באהל אברהם (יח, ט-י), שהרי המה בקשו את שרה - איה שרה אשתך - וכיון שאמר להם הנה באהל, אזי משום מידת דרך ארץ אמר המבשר את דברו לאברהם, ושרה היתה שומעת פתח האהל. ועל כל פנים, מלשון הכתוב ברור כי עצם הבטחה היתה מכוונת כאן לשרה, וכפי שנאמר - והנה בן לשרה אשתך. הבטחת לידתו של יצחק באה אפוא בעבור כל אחד משניהם, הן מצד זכותו של אברהם - שיוולד לו בן, והן מצד זכותה של שרה - שיוולד לה בן.

ההבטחה לאברהם מצד הברית עם ה' ולשרה מצד עצמה

והנה בדבריו של ה' לאברהם מודגש כמה פעמים ששרה תלד את הבן לאברהם - 'וגם נתתי ממנה לך בן', ובהמשך 'שרה אשתך יולדת לך בן', ושוב להלן - 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה' (פסוק כא).

ונראה הביאור בזה, שנבואה והבטחה זו באה כהמשך ובהקשר לפרשת ברית מילה שלפניה, שבעקבות זאת שאברהם קיבל על עצמו את ברית המילה, ניתן לו בן במטרה שבו תתקיים הברית שעליה התחייב.

כלומר, שהרי כל אדם חפץ שיהיו לו בנים, הן כדי שיהיה לו המשך ומורשת שלא ימחה שמו מהעולם, והן משאר טעמים (עין מה שביארנו בזה בפרשת בראשית בפסוק 'פרו ורבו' א, כח). והנה עבור מטרה זאת היה די בישמעאל, אולם הקב"ה אמר לאברהם שאין מטרת לידתו של יצחק כדי שיהיה לו בן כמו שאר כל האנשים, אלא - 'אבל שרה אשתך יולדת לך בן וגו' והקמותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחרי'. כלומר שכל מה שנותן לו בן את יצחק הוא במטרה להקים אתו את בריתו, ומטעם זה הוא צריך להיות דווקא נולד מהאשה החשובה והעיקרית של אברהם.

והנה תחילה אמר לו שיצחק צריך להיוולד כדי שיתקיים בו הברית, ואין די עבור זאת בישמעאל, וזה מה שנאמר 'והקמותי את בריתי אתו וגו'. ועתה אחר שהבטיחו שגם ישמעאל יהיה מוצלח, שב ה' ואמר לו שלמרות זאת אין זה נוגע לקיום הברית, כי מצד הברית עצמה היא צריכה להתקיים דווקא ביצחק, שהוא הנולד מהאשה החשובה והעיקרית 'אשר תלד לך שרה'.

אולם הבשורה שהמלאכים בישרו לשרה על לידת יצחק, היתה הבטחה בפני עצמה. והנה נאמר בתורה שצחקה בקרבה והתקשתה להאמין בזה, ומשמע שעדיין לא שמעה על כך מאברהם. והדבר צריך ביאור מדוע לא גילה לה אברהם נבואה זו. ויתכן לבאר כדברי הרמב"ן (יח, טו) דהיינו משום שאין הנביא רשאי לגלות נבואה אלא אם כן נצטווה על כך. אבל זה גופא צריך ביאור מדוע לא צוה ה' לאברהם לגלות זאת לשרה.

ולפי מה שנתבאר יש לומר, שתפקידה של שרה במסגרת ההבטחה לאברהם יהיה רק להוליד אותו עבור אברהם, והיינו רק בכדי להקים אתו את הברית שבין ה' ובינו. ואמנם מלבד זאת היתה הבטחה לשרה עצמה, שיהיה לה בן כדרך כל אם בעולם שרוצה להוליד בנים, ולכן היתה הבטחה מיוחדת לשרה בפני עצמה על ידי המלאך. אבל אין זה שייך להבטחה שהבטיח ה' לאברהם שהיא תלד 'לו' את יצחק. ויש לומר שעל כן לא נצטווה לגלות זאת לשרה.

משמעות הצחוק של שרה

אמנם הענין הסתום לכאורה בפרשת הבטחת הבן לשרה, הוא הצחוק שצחקה שרה לשמע הדברים (שם, יב-טו) - ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלתי היתה לי עדנה ואדוני זקן, ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אמנם אלד ואני זקנת, היפלא מה' דבר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן, ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה ויאמר לא כי צחקת. הנה מבואר כאן כי שרה צחקה בלבה על הפלא הבלתי יאמן שבדברים, והיתה תביעה עליה מאת ה' בשל כך, והיא מתוך יראתה הכחישה את הדבר, אולם טענתה לא נתקבלה. אך סתם הכתוב ולא פירש איזה צורך ותועלת יש בהזכרת כל הענין, ולא נתבאר מה תכלית דין ודברים זה.

ולצורך ביאור דבר זה יש להקדים, שראוי להתבונן מדוע לא זכתה שרה לראות בנישואיו של בנה יצחק יחידה, אותו בן מופלא, שנשדדו בעבורו כל מערכות טבע ונשתנו למענו דרכי

עולם, ונפקדה בו שרה לאחר שנים ארוכות של עקרות, כאשר בניגוד לכל דעת ושכל אנוש - אחר שחדל להיות לה אורח כנשים - ילדה בת התשעים כבת העשרים, הניקה וגדלה בן לזקוניה. ואילו כאשר גדל הילד ויגמל, והושלמה מעלתו והגיע לפרקו לשאת אשה, דווקא בפרק מפואר זה בחייו מתה שרה אמו, מבלי שתזכה לראות בפרי עמלה, ביום חתונתו וביום שמחת לבו. והלא דבר הוא.

והנראה לבאר בזה, כי אכן הואיל וצחקה שרה בקרבה, ואשר כפי העולה מן הכתובים החשיב זאת הקב"ה כמידה מסויימת של פגם באמונה, בזה הפסידה שרה את זכותה להיפקד בבן המובטח, ומעתה רק בזכותו של אברהם למען קיום ההבטחה שניתנה לו - נעשה הנס הגדול הזה, וכפי שמדגיש הכתוב חזור והדגש בפרשת פקידת שרה (כא, א-ג) - 'ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקוניה למועד אשר דיבר אותו אלוקים, ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק'. ואפילו דברי פליאתה של שרה אינם מכוונים כלפי עצמה, אלא כלפי אברהם - 'ותאמר מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה כי ילדתי בן לזקוני'.¹

ושוב האיר ה' עינינו, ומצאנו כדברינו מפורש במדרש חז"ל (ילקוט שמעוני וירא פב) - 'ותכחש שרה לאמר, מכאן וכו'... ואילולי שאמר הקב"ה לאברהם שהוא נותן בן משרה, לא היתה יולדת, שלא האמינה'. והן הן הדברים, כי רק מצד זכותו של אברהם נפקדה שרה בבן, אבל לא מצד זכותה העצמית שהיתה לה בתחילה - אותה הפסידה בעטיו של הצחוק אשר צחקה בקרבה.

חיי שרה עד זמן נישואי יצחק

אמנם, עד זמן נישואיו לא בא הדבר לידי ביטוי, שכן כל עוד היה יצחק זקוק לאמו, היתה שרה חיה וקיימת - כדי לקיים את הילד לאביו. לא בתורת אם ליצחק - אלא כמינקת ומגדלת את יצחק. וכדרך שהיא הרתו וילדתו בעבור אברהם - כך גם היה עליה להחזיקו ולהחיותו לגדלו ולטפחו, הכל בעבור אברהם. ברם משגדל הילד ושוב לא היו צרכיו תלויים בה, הרי שמכאן ואילך נסתיים תפקידה של שרה כמגדלתו, אחר שקיומו של הבן המובטח לאברהם שוב אינו צריך לה. ואילו זכות עצמית להוסיף ולראות בן בחייה ולהיות לו כאם, זאת כאמור לא היתה לה.

ומצינו שהכתוב מתייחס לזמן הנישואין, כזמן עזיבת האדם את אביו ואמו (לעיל ב, כד) - 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'. כן יש ללמוד ענין זה מחתימת פרשה זו (כד, יז) - 'וינחם יצחק אחר שרה אמו. וכמו שכתב רש"י - אחרי אמו - דרך ארץ כל זמן שאמו של אדם קיימת כרוך הוא אצלה, ומשמתה הוא מתנחם באשתו'. מכאן, שאפילו גדול שכבר אינו זקוק לאמו לצרכי חייו הבסיסיים, מכל מקום עד לנישואיו, עדיין כרוך הבן אחר אביו ואמו, בהיותו חוסה בצל קורתם וסמוך על שולחנם, והוריו נחשבים כמגדליו הקשורים לו ואחראים עליו. הנה כי כן, דווקא בפרק זה בחייו של יצחק, כשגדל והושלמה מעלתו במלואה

לאחר עקידתו - עד שהיתה השעה כשרה וראויה לו לעזוב את אביו ואת אמו ולדבוק באשתו - זה היה הזמן שנדרשה שרה להשיב את נשמתה לבוראה.
ואכן מיד לאחר פרשת מיתת שרה, פותח הכתוב בסיפור זיווגו של יצחק, מתחילת שליחותו של אליעזר ועד סוף הענין כשניחם יצחק ברבקה אחר אמו.

נישואי יצחק רק אחר העקידה

והנה לא הקים יצחק את ביתו עד העקידה, ואפילו על לידת זיווגו לא נתבשר רק אחר העקידה.

ובוודאי טעם מיוחד היה בדבר, ויש לבאר זאת בכמה אופנים, וכבר ביארנו בפרשת העקידה (כב, ז), שאם היה נושא אשה והיו נולדים לו צאצאים, היה כל ניסיון העקידה מתמעט בערכו, כיון שבכך כבר היה נותר זרע לאברהם גם אחר הקרבתו, וניסיון העקידה היה צריך להיות באופן שמוסר את כל עתידו וזרעו, ולמען רצון ה' מוכן שלא יותר ממנו דבר.

ועוד יש לומר, שאם היה נשוי בשעת העקידה לא היה נחשב שאברהם הקריב את בנו, שזה אינו אלא כאשר סמוך על שולחנו והוא תחת חסותו, אבל אם היה נושא אשה, הוא כבר נחשב כאדם העומד ברשות עצמו, וכמו שכתוב 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו', והיה נחשב שיצחק הקריב עצמו, וכמו שביארנו בביאור הפסוקים, עיי"ש, ולכן רק אחר העקידה החל להשתלשל יצירת זיווגו.

ועוד נראה שרצון ה' היה שצאצאיו של יצחק יולדו לו רק אחר שיגיע לפיסגת שלימותו, והיינו אחר שהתמסר לה' בעקידה, ובכך כל זרעו הוא קדוש בבחינת 'זולד עולה', וכמו שאמרו חז"ל שאפרו של יצחק עומד לפני ה' (רש"י לעיל כב, יד, ועיי' מה שביארנו שם בזה). כי עם ישראל כולו הוא המשך ליצחק וכולו אפר העקוד לפני ה' (ראה בזה הרחבת דברים, במאמר ג' 'זיווגם של האבות').

מיתת שרה בעקבות המצב שאחר העקידה

והנה כתב רש"י בריש הפרשה - 'נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה, וכמעט שלא נשחט, פרחת נשמתה ממנה ומתה' (רש"י כג, ב).

והנה פרשת מיתת שרה 'שנסמכה לעקידת יצחק', הרי אינה דבוקה ממש לפרשת העקידה, אלא בין שתיהן מפרידה פרשה קצרה העוסקת בלידת רבקה, שאירע תיכף לאחר מעשה העקידה, והיא הבשורה שנתבשר אברהם על לידת זיווגו של יצחק, כמו שנאמר שם - 'ויהי אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה וגו'... ובתואל ילד את רבקה' (כב, כ-כג). וראה רש"י שם - 'אחר הדברים האלה וגו'... בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו'.

והיה מקום רב לתמוה, כיצד יש בסמיכות זו של פרשת העקידה כדי ללמדנו דבר על מותה של שרה, אחר שאין שתי הפרשיות סדורות זו אחר זו.

אולם לפי הדברים האמורים נמצא כי מיתתה של שרה אירעה בזמן אחד עם לידת רבקה, המיועדת להיות אשתו של יצחק.

ומעתה מבוארים הדברים ומדוקדקים, שכן סיבת מיתתה של שרה לא היתה 'העקידה' עצמה, אלא המצב החדש שנוצר לאחר העקידה - שהוכשרה שעתו של יצחק לצאת מתחת אמו ולהינשא - הוא אשר גרם למיתת שרה. לפיכך דקדק הכתוב והסמיך את לידת רבקה תיכף לאחר פרשת העקידה, כדי לציין תחילה את משמעותה של עקידת יצחק לגבי זיווגו, וכאן מפסיק הכתוב מענין זיווגו של יצחק, כדי לספר על מיתת שרה, ורק לאחר מותה חוזר הכתוב שוב ופותח בשליחותו של אליעזר וכו' עד סוף הענין. הוי אומר, כי פרשת מיתת שרה אכן נסמכה לעקידת יצחק, אלא שהסיבה שמחמתה מתה שרה לאחר העקידה, נעוצה בכך שבאותה שעה הגיע זמן זיווגו של יצחק. והבן.

לשרה אין חלק ביצחק שאחר העקידה

ונראה לבאר העניין באופן נוסף, שהנה מאחר שחל ציווי ה' על יצחק לשחטו בעת העקידה, הרי לא היה מיועד שיהיו לו חיים אחר זמן זה. אלא שבזכות מסירות נפשם של אברהם ויצחק שהלכו לקיים את העקידה בלבב שלם ונכונות מלאה, נתחדש אז הציווי - 'אל תשלח ידך אל הנער', ובזכות זה זכה יצחק לחיים נוספים. נמצא שרק על ידי זכות מעשה העקידה זכה יצחק לחייו החדשים שאחר העקידה.

[ומצינו על דרך זה בספרים הקדושים שהביאו בשם כתבי האר"י והזוהר (עיין ספר 'קדושת לוי' ריש פרשת תולדות, 'מאור ושמש' פרשת חיי שרה, ו'שם משמאל' וירא תרע"א) שיצחק אבינו לפני העקידה היתה לו נשמה שאין בה כח להוליד וע"י העקידה פרחת נשמתו, וחזרה אליו נשמה אחרת שיש בכוחה להוליד].

והנה הובא ברש"י ששרה אמנו לא היה בכוחה לשאת את ניסיון העקידה - 'שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה, וכמעט שלא נשחט, פרחת נשמתה ממנה ומתה' (כג, ב).

ומאחר שכל הזכות של יצחק לחיים נתחדש רק בזכות העקידה, על כן לא היה לשרה הזכות לראות את המשך חייו שנתחדשו רק מכח מעשה העקידה.



מאמר ב

שלשה בחינות בארץ ישראל

שלשה מקומות שאין אומות העולם יכולים להונות את ישראל

במדרש (ב"ר עט, ז) 'ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו וגו' במאה קשיטה, א"ר יודן בר סימון זה אחד משלשה מקומות שאין אומות העולם יכולין להונות את ישראל לומר גזולים הן בידכם ואלו הן, מערת המכפלה, ובית המקדש, וקבורתו של יוסף. מערת המכפלה - דכתיב 'וישמע אברהם אל עפרון וישקול אברהם לעפרון'. בית המקדש - דכתיב 'ויתן דוד לארנן במקום וגו'. וקבורתו של יוסף - 'ויקן את חלקת השדה', יעקב קנה שכם.

ויש לדעת מהו המיוחד בשלשה מקומות הללו שדווקא הם נקנו בכסף מלא על ידי האבות ומלכות ישראל.

והנראה, כי שלשת המקומות הללו מייצגים את שלשת היסודות שעליהם מושתת הקשר הפנימי בין ישראל לארצם, לפיכך נתייחדו אלו ונקנו בקנין כסף.

ארץ ישראל - ארץ האבות

בראש ובראשונה, נחשבת הארץ כ'ארץ האבות'. והנה בכדי לקבוע בחינה זו, אין די בכך שמקום מגוריהם של האבות היה בארץ הזאת, אלא דווקא בהיות הארץ מקום קבורתם של האבות, המוסיף לשאת את שמם עד עולם - מכך זה נחשבת הארץ כמקום האבות לנצח. וכפי שכבר נתבאר בביאורי הפסוקים (כג, ד), ש'אחוזת הקבר' שקנה אברהם נועדה לקבוע את בעלותו על הארץ, לו ולזרעו אחריו. וכיון שמקום זה קנוי לישראל, הרי שהארץ מצד בחינתה כארץ האבות - קיימת ועומדת תחת ידי ישראל.

ארץ נחלת העם

בשנית נחשבת הארץ ל'ארץ ישראל', כלומר ארץ הנתונה לישראל לנחלה. והיסוד לענין זה נקבע ברכישת חלקת השדה בשכם ע"י יעקב, שכן מטרת קנין זה היתה למגורים, כפי שמפורש בכתוב 'אשר נטה שם אהלו'. הרי שארץ ישראל, גם כארץ נחלה - קנויה ביסודה בקנין כסף לישראל.

[ויש לציין כי אף לפי האמור, שבכדי לקבוע את מעמד הארץ כ'ארץ האבות' לא היה די בהיותה מקום מגוריהם, כיון שמקומות אלו כבר חדלו מלשמש להם כמקום, מ"מ לשם קביעתה כארץ מגורים לישראל, אכן די בכך שיעקב קנה לו נחלה בארץ והורישו בירושה

אחריו, לפי שהעם - אחד הוא, ועל אף שבני העם מתחלפים מדור לדור, הרי ש'קניינו של העם' מיוחס לו לעולם. משא"כ מעמד ארץ האבות, שאינו נקבע אלא במציאותם של האבות עצמם, מציאות שאינה עוברת בירושה, שלעולם יהיו הם במעמד 'אבות' ודורותיהם אחריהם 'בנים', ופשוט].

ארץ ה'

עוד נחשבת הארץ ל'ארץ ה', כדכתיב 'נהלת בעוזך אל נוה קדשך' (שמות טו, יג), ועוד הרבה מצאנו במקרא שהארץ נקראת ארץ ה'. נקודת המרכז של הארץ מצד בחינה זו - היא כמו בן בית המקדש, שאת מקומו קנה דוד מאת ארוונה היבוא, בקנין גמור ומוחלט.

הרי שיסודותיהם של שלשת עניינים אלו שבארץ ישראל, נקבעו בקניינים גמורים. הארץ בתורת ארץ אבותינו - קנויה לנו מכח הבעלות על מערת המכפלה. הארץ מצד היותה ארץ נחלה ישראל - קנויה לנו מאז קניית יעקב את שכם. והארץ מבחינת מעמדה כארץ ה' אלוקי ישראל - קנויה לנו משעה שנקנה מקום המקדש ע"י דוד.

שלושת החלקים בעת יציאת מצרים

והנה כששלח ה' את משה להוציא את בני ישראל ממצרים, נזכר כמה פעמים עניין הכניסה לארץ ישראל, ובכל פעם מוזכר הדבר בסגנון שונה, וכפי שיבואר.

ונראה שהם כנגד שלש המעלות האמורות שיש בארץ ישראל, זה למעלה מזה.

העניין הראשון הוא שהיא 'ארץ טובה ורחבה, ארץ זבת חלב ודבש'. ונראה שהוא כנגד מה שנתבאר כאן שהיא ארץ הראויה לנחלת העם למגוריהם.

עניין שני הוא שהיא ארץ מגורי האבות, הארץ שהובטחה לאבות, כלומר 'ארץ אבות' מורשת מאבותינו, מקום שהוא שורש להוויית העם.

עניין השלישי הוא שהיא 'ארץ ה', מקום קדשו והשראת שכינתו.

שלושת עניינים אלו הוזכרו שם, כל אחד בהתאם למקום שנאמר בו, וכמו שיבואר.

תחילה נזכרת הבטחת הארץ מיד בהתגלות אל משה בסנה - 'וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני וגו' (שמות ג, ח). הנה בפסוק זה מצויין מעלת הארץ מצד העניין הראשון שמשום כך נתנה ה' לישראל, מחמת שהיא 'ארץ טובה' - 'ארץ טובה ורחבה, ארץ זבת חלב ודבש'.

והיינו כי כאן באה הבטחה לגאול את ישראל מצד סבלותם בהיותם מעוונים תחת עול מצרים, ולכן באה כאן ההבטחה להביאם לארץ ישראל מצד שהיא ארץ טובה, שבה יזכו לעומת הסבל והעוני במצרים, לארץ טובה ורחבה ארץ זבת חלב ודבש.

בשלב שני, כאשר כבר החל דיבור ה' אל משה לגאול את ישראל, כתיב 'וגם הקמותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה. - - - והבאתי אתכם אל

הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה' (שם ו, ד-ח).

פסוק זה כבר עוסק בעניין השני שיש בארץ ישראל, שהיא 'ארץ האבות'. כי כאן באה בשורת הגאולה מצד קיום ההבטחה אל האבות, כדכתיב 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו' (שם ו, ג). ולכן עוסק כאן במעלת הארץ מצד שהיא ארץ האבות אשר גרו בה, ומבטיחם שתהיה להם 'מורשה', כלומר ירושה מאבותיהם ויזכו בה גם מצד בחינה זו שתהיה להם ארץ אבותיהם.

הבחינה השלישית היא בשירת הים - נחית בחסדך עם זו גאלת נהלת בעוזך אל נוה קדשך. תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך (שם טו, יג-יד).

בפסוקי השירה, ישראל הגיעו לדרגה הרמה בנחלת הארץ, דהיינו מצד הבחינה השלישית, שהיא 'ארץ ה', הקב"ה מביאם אל ארץ ישראל משום שהיא 'נוה קדשך', 'הר נחלתך', 'מכון לשבתך', 'מקדש'. כאשר כבר זכו לקריעת ים סוף ולאמירת השירה, כאשר ראו גילוי שכינה ונתקדשו ואמרו 'זה א-לי ואנוהו'. עתה זכו לדרגה הגדולה של נחלת הארץ, מצד היותה נחלת ה' ומכון לשבתו.



מאמר ג

זיווגם של האבות

האבות הקימו את ביתם באיחור

כל שלשת האבות - אברהם יצחק ויעקב - הקימו את ביתם באיחור רב, שלא כדרך העולם. כן מצינו ביצחק שאיחר את נישואיו עד אמצע שנותיו (כה, כ) - 'ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה'. וכן ביעקב, שלא נשא אשה אלא בהיותו בן שמונים וארבע שנים (כ"ד סח, ה, רש"י כח, ט). מידה דומה לזו מצינו גם באברהם - שעל אף שנשא אשה בהיותו בן עשרים וחמש [עפ"י ילקוט שמעוני (לך לך רמז סב) צא ולמד מאברהם ושרה שהיו עקרים מיצחק ע"ה שנה. וכ"ה בתנא דבי אליהו רבא פרשה יח. ועיין 'סדר הדורות' שהוכיח ממקום אחר שאברהם היה בן חמישים כשנשא את שרה] - לא נתן לו הקב"ה את יצחק אלא באחרית ימיו (כא, ה) - 'ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו'. כך שבפועל הקים אברהם את ביתו לעת זקנתו.

והדבר צריך תלמוד, והלא מידת דרך ארץ למדונו חז"ל (אבות פ"ה מכ"א) - 'בן שמונה עשרה לחופה', ולכל המאוחר עד עשרים שנה (קידושין כט:). ומדוע אם כן דחו האבות הקדושים את הקמת ביתם עד לאחרית שנותיהם, ולא ילדו בנים אלא לעת זקנתם.

הקמת הבית והולדת הצאצאים בעת השלימות

ונראה לבאר, כי סדר זה התחייב מפאת הענין המיוחד שבשלשת האבות, אשר כל אחד מהם נחל את מעלת אבותיו, והוסיף עליה מעלה ושבח משלו.

וכמו שמצינו בדברי חז"ל, כי שלשת האבות, דרגת כל אחד מהם היה בה תוספת על של קודמו. כדאיתא 'אברהם קראו הר', יצחק קראו שדה, יעקב קראו בית' (פסחים פח:). וכמו שיבואר להלן (מאמרים ה-ז). ואכן תכלית השלמות נתמלאה ביעקב, בחיר האבות, אשר דמותו חקוקה על כסא הכבוד, ועל שמו נקרא עם ישראל.

והנה בכדי שענין זה ימולא בשלמות, היה צריך שכל אב יוליד את בנו ממשיכו - לאחר שכבר הושלמו מעלותיו וכבר השיג את דרגת גדולתו במלואה, כי אז תיכלל מעלתו בבנו הבא אחריו בשלמות, כך שעל יסוד מדרגה זו שאליה הגיע אביו - יוסיף הבן ויכביר מעלה על מעלה, כדי להגיע לפסגת דרגתו הוא.

יצחק נולד לאברהם לאחר ברית המילה

שלמות מעלתו של אברהם, הגיעה לשיאה בעת שכרת עמו ה' את ברית המילה. לפיכך, אילו היה נולד יצחק קודם לכן הרי שהיה נולד לאב בלתי מהול ומחוסר עדיין מתכלית מעלתו, על כן עיכב ה' את לידת יצחק עד כה, כדי שדרגתו הרמה והמושלמת של אברהם לאחר ברית המילה, היא אשר תהווה יסוד ומוצא לדרכו של יצחק, ועליה יוסיף מעלה על מעלה.

וכן מצינו במדרש (בראשית רבה מו, ב) - 'זמן היה לו לאברהם אימתי שניתנה לו מילה וכו'... כדי שיצא יצחק מטיפה קדושה'.

יצחק נשא את רבקה רק לאחר העקידה

שלמות מעלת יצחק, נתמלאה בעת עמידתו בנסיון העקידה, ואכן מצינו כי תיכף אחר פרשת העקידה נאמר - 'אחרי הדברים האלה ויוגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך... ובתואל ילד את רבקה' (כב, כא-ג). ובמדרש - 'ויהי אחרי הדברים האלה, אחר הרהורי דברים שהיו שם, מי מהרהר, אברהם הרהר, אמר אילו מת בהר המוריה לא היה מת בלא בנים, עכשיו מה אעשה אשיאנו מבנות ענר אשכל וממרא שהן צדקניות, וכי מה איכפת לי מיוחסים, א"ל הקב"ה אין אתה צריך כבר נולד זוגו של יצחק, הנה ילדה מלכה גם היא' (ב"ר נז, ג). כי אכן רק לאחר העקידה, כיון שהגיע יצחק לשלמות מעלתו, היתה שעתו כשרה להקמת ביתו, ולכן נתבשר מיד על זווגו.

יעקב נשא אשה לאחר הגילוי מאת ה'

כן הוא הדבר גם ביעקב, שלא הלך לבקש אשה אלא לאחר קבלת הברכות מפי יצחק, כי אז האציל עליו יצחק את ברכת גדולתו והעמידו כממשיך שושלתו. ואכן תיכף לאחר מעשה זה הזדרז יצחק ושלחו לשאת אשה, בד בבד עם המשכת ברכת אברהם עליו (כח, ב-ד) - קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך, וא-ל שד-י יברך אותך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים, ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך.

והנה בפשטות הכתובים מבואר, כי יעקב לא התמהמה, אלא יצא מיד לדרכו כמצוות אביו - 'וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם' (כח, ה). אולם חז"ל דקדקו ומצאו לפי החשבון (הובא ברש"י פסוק ט) - שנטמן בבית עֶבֶר ארבע עשרה שנה ואחר כך הלך לחרן. ולכאורה יש בכך מקום לתמוה, למה זה הניח יעקב את מטרת יציאתו לחרן, ותחת זאת פנה לעסוק בתורה.

אך לאור האמור נראה לבאר, כי סיבת הקדשת ארבע עשרה שנים לעסק התורה בבית עֶבֶר, היתה אכן לצורך הוספת מעלות ושלימות דרגותיו הרמות, הנחוצות לו בטרם ישא אשה ויעמיד בנים.

ומעתה יבואר, כי אכן כפי שמשמע בפשטות הכתובים, לא נתעכב על עניינים אחרים במקום לשאת אשה, אלא תיכף יצא לדרכו, ואולם בעומקם של דברים למדנו, כי פנה תחילה לעסוק בתורה, וארבע עשרה השנים הללו - היו כחלק מן הדרך, שהיה עליו לעשות לשם הקמת ביתו.

ואכן בדרכו לחרן נגלה אליו ה' במראה הסולם, ובו כבר נקבע בחירת ה' בו והבטחת הארץ. וזכה בעת ההיא להשגחה יתירה, וכדכתיב - 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך' (כח, טו), ולהשראת השכינה בבחינת 'בית', וכדאיתא בחז"ל שיעקב 'קראו בית' (פסחים פח.).

ונראה שזה העומק במה שדרשו חז"ל 'ויקץ יעקב משנתו - ממשנתו' (ב"ר סט, ז). כלומר שמה שגרם לו לשינה זו בה חלם וראה מראות אלוקים נשגבים אלו, היה משום שהיה שקוע במשנתו כל אותם השנים. הנה כי כן, לימודו בבית עבר ומחזה הסולם עניין אחד הם, אשר הכינו את בנינו של יעקב לתכליתו הנשגבה.



מאמר ד

אנכי בדרך נחני ה'

דרכי האבות - חיים מתוך השקפת אמונה ובטחון

מיסודות דרכי האבות מידת הבטחון

אחד הדברים העיקריים שאנו למדים מהנהגת האבות הוא החיים מתוך הכרה תמידית בהנהגת ה' בכל דבר, הנקרא 'מידת הבטחון', וכלשון התפילה בברכת 'אהבה רבה' - 'בעבור אבותינו שבטחו בך', וכתב - 'בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו, אליך זעקו ונמלטו בך בטחו ולא בושו' (תהילים כב).

כי יש לדעת שהבטחון הוא דרך חיים תמידית הנוגעת לכל הזמנים ולכל המצבים, ולא רק לעתות בצרה כאשר האדם זקוק לישועה והצלה, ובאין מוצא נושא את עיניו למרום. אלא, עיקר הבטחון הוא כשהוא יצוק ביסודות הלך מחשבתו של האדם, וכל תכנית מהלך חייו מושתתת עליו, לזכור תמיד כי הכל מידיו יתברך ו'הוא הנותן לך כח לעשות חיל'.

כי האדם החכם יודע נאמנה שכל המאורעות המתרחשים בעולם, הכל מושגח ומונהג מאת ה'. ולא רק המעשים אשר כל אדם רואה בהם את יד ה' הישירה, כגון הגשמים, המוות והחיים החולי והרפואה, אלא גם אלו הבאים בסיבה ומסובב ועילה ועלול, בהיר לו שאין זה אלא מכח השגחתו והנהגתו יתברך, שמנהיג הכל במסווה של דרכי הטבע ומנהג העולם, וסיבות מסיבות שונות.

ועיקר מצוות מידת הבטחון הוא דווקא בסדר החיים הרגיל, שידע אדם תמיד ויזכור בכל מהלך חייו שכל מאורעותיו הקטנים והגדולים, הן לטוב והן למוטב, הכל מאת ה', מושגח ומכוון על כל פרט ופרט.

לחיות בקביעות עם מבט האמת של השגחת ונהגת ה'

ואף שידעה זאת ברורה, אולם לחיות כן בבהירות ולהתהלך תמיד עם השקפה זו באופן חושי, הוא מעלה נשגבה.

והוא אחד מהדברים שיש לנו ללמוד ממעשי האבות, וכפי שאמרו חז"ל - 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים, שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה, והרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה' (רש"י כד, מב, ומקורו בב"ר ס, ח).

כי זאת יש לנו ללמוד משיחתן של עבדי אבות, אשר דבק באליעזר עבד אברהם רוחו וסגנונו של אדונו, שיהא תמיד האדם חי עם הנהגת ה', מבקש מאת ה' כל הנדרש לו, וכאשר ניתנו לו צרכיו הוא מודה ומשבח.

וכאשר נהג כשהוטלה עליו השליחות הגורלית להביא אשה לבן אדונו, והגיע אל יעדו בלי לדעת לאן לפנות, מיד פתח בבקשה - 'ה' אלוקי אדוני אברהם הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם'. וכאשר נענה מיד השתחוה לה' - 'ויקוד האיש וישתחו לה', ויאמר ברוך ה' אלוקי אדוני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמיתו מעם אדוני' (כד, כו-כז). ושוב כאשר בני משפחת רבקה הביעו את הסכמתם לשלחה השתחוה שוב אפיים ארצה (כד, נב), וברש"י שם 'וישתחו ארצה - מכאן שמודים על בשורה טובה (ב"ר)'.

הכרה בהנהגתו יתברך - נתינת ביטוי למלכותו

המעלה והחובה בהכרה בהירה זו אינה רק בכדי להביא את האדם לשמוע בקול ה' ולציית למצוותיו, אלא עצם הידיעה וההכרה שה' הוא המלך והמנהיג הכל, הוא עבודת ה' יסודית וחשובה בפני עצמה, כי בכך נותן האדם ביטוי למלכות ה' בעולם, ובזה מופיע ונמצא שם ה' בעולם. וזה מעבודת ותפקיד עם ישראל להכריז על מלכות ה' ולכבדו, והוא אחד האופנים של רצון ה' להשרות את שכינתו בארץ, אשר זה תכלית הבריאה, כלשון חז"ל - 'נתאוה הקב"ה שיהא לו דירה בתחתונים' (תנחומא בחוקותי ג).

ומעלה יתירה היא כאשר גם הנהגתו וחיייו של האדם הם בהתאם לידיעה והשקפה זו. כי כאשר תכניותיו וסדרי חייו מותאמים לידיעה גדולה ואמיתית זו, והוא מתהלך לאור זה, הרי מבטא בזה הכרה במלכותו ית"ש, שהוא מונהג מאת ה', ונמצא שבעצם מהלך חייו הוא מכריז על מלכותו ית"ש.

כלומר, מעיקרי כבוד מלכות ה' הוא, כאשר ההכרה שה' הוא המלך, מביאה את האדם לקבוע את תהלוכות חייו לפיה, ומתנהג בהתאם לידיעה זו. כי באופן זה יש כאן קיום מצוה ועבודת ה' בדרגה נעלית, שהוא מכריז בפועל מתוך סדר חייו את מלכות ה', ומכבד בזה את מלכותו יתברך באופן מרומם. ועליו אמר הכתוב - רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו (תהילים קמז, יא).

וכמו שכתב הגר"א בביאורו על משלי - 'עיקר נתינת תורה לישראל הוא כדי שישמשו בטחונם בה' וכו', לפי שעיקר הכל הוא הבטחון השלם, והוא כלל כל המצוות (משלי כב, יט).

ובספר ראשית חכמה - כי אי אפשר לאדם שיהיה דבק באלוקיו אם אין לו בטחון בו, וכשיבטח באמת הוא בוודאי דבק בה' ואין לו פחד מכל ענייני העולם (שער האהבה - פרק תשיעי).

העונג והרוממות בהשקפת הבטחון

בדרך מחשבה זו כל מערכת החיים נתונה במבט האמת אשר הכל מושגח ומתנהל מאת ה', וכל אשר נעשה בעולם הוא יתברך העושה ויעשה לכל המעשים. ואדם אשר חייו מתנהלים מתוך מבט זה, הרי חייו הם חיי שלוה ורוממות, חיים של גן עדן.

ובפרט כשהאדם יודע שה' יתברך הוא אביו אוהבו, והוא המנהל אותו בחיבה ובדאגה עבורו, ועל כל המאורעות מסתכל ומביט כדבר המכוון אליו מאת ה', להיטיב עמו או להוכיחו, וכל דבר קטן וגדול שמתרחש עמו, יודע הוא שאביו הוא זה שפועל עמו, ונמצא כל חייו הוא חי עם ה' האוהבו, ואין לך רוממות ועונג גדול מזה - 'ה' רועי לא אחסר.. לא אירא רע כי אתה עמדי' (תהילים כג). והרי הוא כתינוק הסמוך על אמו, וכפי שאמר דוד שהוא נסמך על ה' - 'נפשי כגמול עלי אמו' (שם קלא).

עיקר מעלת הבוטח בעת ההצלחה

ידיעה אימרת השרף מקאצק, שעיקר מעלת הבוטח הוא דווקא כאשר האדם נמצא בפסגת הצלחתו, וכל צרכיו מצויים לו בשפע ובהרחבה, וגם אז הוא יודע וזוכר כי כל אשר יש לו הכל ניתן לו מאת ה', על כן גם עתה עיניו אל ה' שימשיך לתת ולהעניק לו שפע וברכה. כי כאשר אדם נתון במצוקה והוא אובד עצה וחסר אונים, ואין לו דרך ומוצא מלבד מאשר לבטוח בה', אזי אף שגם זה הוא מעלה ועבודת ה', שלעתות בצרה הוא מוצא מנוס ומפלט אצל הקב"ה. אבל רוממות מעלת הבטחון הוא כאשר יש לו לאדם כל מאווי ומצליח בכל דרכיו, וגם אז זוכר תמיד שבעצם כל מה שיש לו, הכל הוא מהשי"ת, והשקפה זו נהירה בקרבו וממלאת את לבו, בזה הוא שלימות המעלה של מידת הבטחון.

וכשם שבעת צרה ח"ו דרכו של האדם המאמין להתחזק בדברי איוב - 'ה' נתן וה' לקח' (איוב א, כא), הרי האמת היא שעיקר העבודה בזה אינו רק הידיעה שה' לקח, אלא על האדם ללמוד ולדעת גם כיצד לקבל ולזכור בעת הטובה את ה' נתן, לזכור שאין זה נחלתינו העצמית שלקחנו מעצמנו, אלא הכל מתנה מאת ה'. אין זה פרי יגיעתי ותוצאה מכוחי, אלא - ה' נתן - ותו לא.

גם מה שיש לו מכבר הוא רק מאת ה' הנותן לו כל רגע

והנה זה פשוט כי גם מה שכבר ניתן לאדם מאת ה', והוא כבר רכשו של האדם, גם על זה צריך הוא לדעת שכל רגע ורגע הוא נתינה מאת ה', וכל מה שיש לו הוא משום שבכל רגע הקב"ה ממשיך ונותן לו. וה' מעניק לו את כל נכסיו בנתינה מתמשכת, ואם אך יפסיקו לתת לו מן השמים, אזי מיד ינטל ממנו וינושל מכל אשר יש לו וישאר ריקם מכל. וגם אם יש בידו הון אלפים ורבבות, ונכסים ושדות וכרמים, אין מצבו העתידי מובטח במאומה יותר מאשר העני שאין בידו כלום. כי גם מה שכבר יש בידו, כגון חיים ובריאות ופרנסה ובנים, הוא נתינה

תמידית. וכדי שיפסק ממנו אין צריך ליטול זאת ממנו, אלא די שתיפסק הנתינה וכבר יבטל ממנו הדבר^א.

והיינו מה שאמרו חז"ל - 'אמר רבי מאיר על כל נשימה ונשימה שאדם מעלה, חייב לקלס את יוצרו, מנין שנאמר כל הנשמה תהלל קה' (דב"ר ב, לו). כי בדמיון האדם, האוויר לנשימה הוא מצוי כבר בעולם ואין צורך לנתינה מתמשכת כל רגע, אבל האמת היא ששום דבר אינו בידינו, אלא הרי אנו כאדם המחובר למכשיר המנשים אותו, ובאם יפסיק פעולתו רגע אחד יאבד חייו, ועל כל נשימה ונשימה עלינו להלל קה.

וזה עומק לשון הכתוב 'כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל' (דברים ח, יח). 'הנותן' כתיב ולא 'שנתן', שהוא הנותן כל רגע ורגע, וכל הכח שיש בידך הוא משום שהקב"ה נותן לך אותו ברגע זה.

ההשקפה הנכונה מביאה את האדם להכיר בטובה ולשאת עיניים לה' על העתיד

וכאשר האדם חי בהשקפה נכונה זו ורגשותיו פועלים לפי מבט אמת זה, הרי הוא מודה לה' על כל דבר ודבר, ומלא תודה לה' על כל פרט ועניין שזכה לו. וגם על כל מה שכבר יש בידו מאז ומתמיד, הוא מודה ומברך את ה', על שממשיך לתת ולקיים את הדבר בידו. וכמו כן על כל צרכיו, מבקש תדיר מאתו יתברך שיתן לו אותם, וגם על מה שכבר מצוי בידו, נשואות עיניו למרום שימשיכו לתת לו את המשך קיום הדבר בידו.

[והנה, למרות שאין הבדל בין מי שיש לו כבר, לבין מי שעדיין אין לו, ששניהם שווים בזה כלפי המשך, וזה כמו זה צריכים להגיע לנתינה מחודשת בכל עת, כאמור.

אמנם, בכל זאת יש בנתינה זו שכבר ניתנה לו, משום גילוי דרך ההנהגה שנקבעה לו מן השמים, כי מאחר שהמשך לקיום הדבר שישאר אצלו הוא טבעי בדרכו של עולם, הדבר מורה על כך שרצונו יתברך להמשיך להעניק לו דבר זה. מה שאין כן מי שעדיין אין לו הוכחה על כך שנקבע כבר לתת לו מן השמים, שצריך יותר תפילה לשנות ולחדש רצון מן השמים לתת לו. והבן.

אולם מה שמוטל עלינו לדעת, שגם כאשר כבר יש לו, הרי כלפי המשך עדיין צריך לנתינה מחודשת בכל עת, וממילא תמיד צריך להיות עיניו אל ה' שימשיך לתת לו].

א. ובזה היתה טעותו של בר כוכבא, שסבר שכיוון שכבר נתן לו הקב"ה כח וגבורה ובטבעו יכול לנצח שונאיו, שוב אינו צריך שימשיכו להעניק לו כח וגבורה, אלא בכח שיש כבר בידו יוכל לנצח המלחמה, וכל בקשתו היתה רק שלא יטלו ממנו מה שכבר יש בידו. כדאיתא בירושלמי - 'הוה אמר, ריבוניה דעלמא, לא תסעוד ולא תכסוף, הלא אתה אלוקים זנחתנו, ולא תצא בצבאותינו' (תענית פ"ד ה"ה ואיכ"ר ב, ד).

כלומר שהיתה טעותו בזה, שסבר שכוחו וגבורתו שנתן לו ה', הוא כבר נמצא בידו, ואינו צריך עוד לנתינה מחודשת של עזרה וסייעתא שיתקיים בידו. ולכן אמר 'לא תסעוד' כלומר שאינו מבקש עזרה וסעד, רק 'ולא תכסוף' כלומר שלא יכסיפוהו ויכשילוהו, ולא יעכבו בעדו ויטלו ממנו את כוחו הקיים. אבל האמת הוא שגם הגבורה והכח שיש לו כבר, גם הם נצרכים בכל עת לעזר ממרום שיומשך קיומם, ואין בידו שום דבר מבלי נתינתו התמידית של אבינו שבשמים.

סגנונו של דוד המלך לראות בכל את יד השי"ת

השקפת הבטחון הברורה והבהירה ניתן לראותה באופן מיוחד אצל דוד המלך ע"ה בספר תהילים, היאך חי בכל מאורע ובכל דבר את מעשי ה', מבקש ומתחנן מאתו, סומך ובוטח עליו, מודה ומהלל לפניו. ובכך מהווה ספר התהילים מורה דרך מעשי להליכה בדרכי הבטחון ונתיבי האבות.

וכן כל המאורעות שמתוארים בספר תהילים, הם מתוך מבט אמיתי ושרשי זה, וכגון המסופר בתורה על תחילת סיבת גלות מצרים, שמצרים יעצו להרע לישראל - 'ויאמר אל עמו, הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו. הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' ונוסף גם הוא על שונאינו וגו' (שמות א, ט), כי במבט חיצוני אכן היה נראה שזה הסיבה לשנאתם לישראל. אמנם דוד המלך מתארו בדברי קדשו - 'הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו' (תהילים קה, כה). כלומר לאמיתו של דבר אין סיבה זו שורש השנאה, אלא 'הפך לבם לשנוא עמו', הקב"ה הוא שהפך לבם לשנוא עמו, והוא שהטה את לבבם לחשוש מעם בני ישראל פן ירבה וכו'.

ובדומה לזה באותו מזמור - 'שלח לפניכם איש, לעבד נמכר יוסף'. שהרי יוסף הורד מצרימה בסיבת שנאת אחיו ומכירתם אותו. אבל רוח הקודש מתייחסת לדברים לאמיתם כפי שהם בשרשם ובמהלכם הפנימי, לתכליתם של הדברים כפי רצון הנהגת ה'. 'שלח לפניכם איש' - זו היתה המטרה במכירת יוסף ובירידתו למצרים. וכפי שאמר להם יוסף - 'כי למחיה שלחני אלוקים לפניכם' (להלן מה, ה). 'לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים' (פסוק ח).

וכך אנו רואים התייחסותו של דוד המלך לכל מאורעותיו, וכגון התייחסותו לקללת שמעי בן גרא - 'כי ה' אמר לו קלל את דוד, ומי יאמר מדוע עשיתה כן וגו' הניחו לו ויקלל, כי אמר לו ה' (שמואל ב' טז, י). אין הוא מסכים להצעתו של אבישי לפגוע במקלל, מכיון ש-ה' אמר לו קלל'.

וכן כאשר ביקש צדוק ליטול את ארון ה' עם דוד בברחו - 'ויאמר המלך לצדוק השב את ארון האלוקים העיר, אם אמצא חן בעיני ה' והשיבני והראני אותו ואת נוהו. ואם כה יאמר לא חפצתי בך, הנני יעשה לי כאשר טוב בעיניו' (שם טו, כה).

וכך כאשר התייחס דוד לתרומות שהתנדבו העם להקמת בית המקדש - 'וכי מי אני ומי עמי כי נעצור כח להתנדב כזאת, כי ממך הכל, ומידך נתנו לך. כי גרים אנחנו לפניך, ותושבים ככל אבותינו, כצל ימינו על הארץ, ואין מקוה. ה' אלוקינו, כל ההמון הזה אשר הכינונו לבנות לך בית לשם קדשך, מידך הוא ולך הכל' (דברי הימים א' כט, יד). אין בידינו מאומה משל עצמנו - 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך'.



מאמר ה

אברהם קראו הר יצחק קראו שדה יעקב קראו בית

בחינות האבות 'אברהם' 'יצחק' 'יעקב' - 'הר' 'שדה' 'בית'

ג' הבחינות בעבודת האבות - הר, שדה, בית

אמר רבי אלעזר מאי דכתיב 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב', אלוקי יעקב ולא אלוקי אברהם ויצחק, אלא לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה', אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר 'ויקרא את שם המקום ההוא בית א-ל' (פסחים פח.).

ובסגנון דומה במדרש תהילים - אברהם קראו הר - שנאמר 'בהר ה' יראה', יצחק קראו שדה - 'כריח שדה אשר ברכו ה', יעקב קראו פלטין - 'אין זה כי אם בית אלקים', אמר הקב"ה אתה קראת אותו בית עד שלא אבנה, אני בונה אותו וקורא לשמך, בית יעקב לכו ונלכה באור ה' (שוח"ט מזמור פא וילקו"ש שם).

הנה לפי פשטות הדברים הביאור הוא, כי מידת כל אחד מן האבות היתה מרובה ונעלית משל קודמו, ואשר לכן השראת השכינה אך עלתה בדרגתה מדור לדור - אצל אברהם היתה השראת השכינה בצורה ארעית, בחינת 'הר' שאין דרך האדם לעלות בו אלא לפרקים. מרובה ממנה היא מידת 'יצחק', שקרבתו לפני המקום היתה קבועה יותר, בבחינת 'שדה' שדרך האדם תדירה בה לעבדה ולשמרה. והעולה על כולנה היא מידת יעקב, ששרתה עליו שכינה בבחינת 'בית', שהוא מקום הימצאותו הקבועה ביותר של האדם.

כי מקום ה' הוא בשמים, ואצל האבות שב לשכון בארץ. המציאות של עם ישראל הוא מצב של קירבה נפלאה עם ה', שה' בא לשכון בתוכנו ולהיות עמנו. ודבר נפלא זה החל אצל האבות, שלב אחר שלב, תחילה אצל אברהם שכינת ה' בארץ היתה בבחינת 'הר', כאמור שזה מקום שבאים שם בדרך ארעי, ולכן מקום בית המקדש נקרא בידי אברהם 'הר'. אצל יצחק היתה דרגה יותר רמה של קביעות בחינת 'שדה', ואצל יעקב כבר השרה ה' את שכינתו באופן קבוע בבחינת 'בית'.

[ובהמשך הדורות אמנם זכו ישראל לעוד דרגות וגילויים נפלאים, אולם כל אלו הם דרגות ושכלולים בבחינתו של יעקב - בחינת 'בית'. ובעת יציאת מצרים השראת השכינה כבר נגלתה בפעולות של ניסים ונפלאות גלויים, ובמתן תורה אף התלבש הדבר במראה ממשי, קולות

וברקים ואש וענן, ואחר כך באופן של משכן ובית עולמים, וכל אלו הם שלבים שונים בבחינת 'בית'.

סגנון ההבטחה והשמירה אצל האבות היה הולך ומתעלה

יש להבחין בסגנון ההבטחה האלוקית האישית על שמירה והשגחה לכל אחד מהאבות, שתוקף הדביקות היה מתחזק ומתעצם מדור לדור.

כי אצל אברהם נאמר 'אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד' (טו, א), שזו הבטחה עצומה ונפלאה, ומבטאת קירוב וידידות נשגבה.

אולם ביצחק מצינו סגנון יותר נפלא של קירוב, שלא הובטח לו רק שמירה והגנה 'אנכי מגן לך', אלא שאמר לו ה' שיהיה עמו, כמו שכתוב - 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך' (כו, ג). עולה עליהם יעקב שנאמר בו - 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, והשיבותיך אל האדמה הזאת, כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך' (כה, טו). כאן בחינת דביקות של 'בית'.

גילוי הנפלאות היה הולך ופוחת מדור לדור

והנה, מתוך התבוננות בדרכי הנהגת ה' עם האבות, הננו נוכחים לראות לכאורה, כי דרגת גילוי השכינה דווקא הולכת ופוחתת מדור לדור. שכן אצל אברהם, התבטאה התגלות ה' על ידי שה' שידד מערכות הטבע, בנסים גדולים וגלויים, כמו נגעי פרעה על דבר שרה, נצחונו על המלכים, מעשה אבימלך, ואחרון הפליג - לידתו המופלאה של יצחק לעת זקנה. אולם אצל יצחק היתה דרגת הגילוי מועטת מזו, שכן לא מצינו שנשתנו בעבורו סדרי בראשית, אלא הנהגת ה' התבטאה בו בהצלחת גדרי הטבע, על ידי הברכה המרובה ששרתה בכל מעשה ידיו, כדוגמת מציאת 'מאה שערים' בתבואת השדה, וכל עשרו המופלג והצלחת דרכו באופן היוצא מגדר הרגיל.

ואילו אצל יעקב, אף בגדרי הטבע לא האירה ההצלחה לו פנים, אלא חי חיים רצופי סבל ומכאוב, כפי שהעיד הוא על עצמו - 'מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבותי בימי מגוריהם' (להלן מז, ט. וראה רש"י שם). וכן הוא אומר בשלחו את בנימין עם אחיו מצרימה - 'ואני כאשר שכלתי שכלתי' (מג, יד). ופירש רש"י - 'ומדרשו, מי שאמר לעולם די יאמר די לצרותי, שלא שקטתי מנעורי, צרת לבן, צרת עשו, צרת רחל, צרת דינה, צרת יוסף, צרת שמעון, צרת בנימין'.

אלא שבתוך צרותיו היה קרוב אליו ה' להושיעו ולהצילו, כלשון הכתוב - 'ונקומה ונעלה בית אל ואעשה שם מזבח לא-ל העונה אותי ביום צרתי ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי' (לה, ג). וכתוב - 'האלוקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה' (מח, טו).

אמנם בעומק הדבר יש בזה הוספה ועלייה מדור לדור, כי אף שמצד הנבואה והגילוי האלוקי יש בכך ירידה והסתרה, אולם מאידך יש בכך התגברות ונוכחות ה' בארץ המוטבעת

יותר בטבע. ומשום כך דווקא אצל יעקב שהשכינה שרתה אצלו בבחינת 'בית', היתה ההנהגה יותר קרובה לטבע וההשגחה וההצלחות היו מכוסים בסדרי הנהגת העולם.

וכן באופן גילוי השכינה, הרי אצל אברהם נאמר כמה פעמים 'וירא אליו ה' ודיבר עמו כמה פעמים, ואצל יצחק מסופר בתורה רק שני נבואות שהיו לו מאת ה' (ועיין בפרשת לך לך חלק המאמרים מאמר ה - 'מדריגות גילוי השכינה לאבות'). ואצל יעקב חלק מגילויי הנבואה היו בחלום, וכל זה הוא ירידה מבחינת ההתגלות, אולם מצד שני יש בזה גילוי שכינה יותר טבעי וארצי, כי חלום הוא יותר טבעי מנבואה.

'הר, שדה, בית' אצל כל אדם

[מהלך זה של הר, שדה, בית, הוא תהליך שמתקיים בכל אדם המתעלה בעבודת ה'. כי כל השגה ורגש חדש, תחילה הוא חיצוני ממנו, ואינו מושג בעצם טבעו, ואינו מורגש אצלו באופן חושי, רק מבין ומשיג שכן הוא האמת באופן שכלי, זה השגה המקבילה לבחינת נבואה ונס על טבעי שהוא גבוה וחיצוני ממנו, אמנם יש בזה רוממות ועונג נשגב שמשיג דבר גבוה ונעלה ממנו, בחינת 'הר'.

אמנם כאשר נעשה יותר שלם נהיה הדבר יותר קרוב אל לבו בחינת 'שדה', אבל עדיין אינו מצוי שם תמיד, וכאשר מתרגל יותר אזי הרגש הזה נעשה בחינת 'בית', כלומר שקבוע אצלו ברגשותיו בתמידות. ואז אמנם נעלמת ההתפעלות, מכיון שזה פשוט אצלו ואין לו רגש התלהבות של קליטת ההשגה, אבל באמת הוא יותר גבוה כי זה התיישב על לבו בבחינת 'תורה דיליה'.

שלשה תקופות בחיי עם ישראל כנגד שלשת האבות

מעין שלשה שלבים אלו בהנהגת ה' את האבות, מצינו גם בהנהגת ה' את ישראל לדורותיהם - תקופתו הראשונה של העם, החלה עם יציאתם ממצרים וכניסתם לארץ ישראל, עד שהגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. בדורות הללו היתה הנהגת ה' את ישראל רצופת נסים ונפלאות, באותות ובמופתים גדולים וגלויים, עשר המכות, קריעת ים סוף, ירידת המן והוצאת מים מן הסלע, בקיעת הירדן, כיבוש יריחו ועצירת השמש בגבעון. כל אלו הם ניסים היוצאים לחלוטין מדרכי הטבע, ואשר מבטאים את גילוי השכינה במלוא תוקפה.

התקופה האמצעית, תחילתה בנחלת ארץ ישראל ושיבת העם בטח בארצם, עד לחורבן הבית ויציאתם לגלות. בדורות הללו, היתה הנהגת ה' את ישראל בבחינת יצחק, כאשר ישבו ישראל ישיבת שלום ובטח בארצם, לצד שפע טובה וברכה מופלגת. לשיאה הגיעה הצלחה זו בימי שלמה, תקופה שעליה נאמר 'ויתן המלך את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים' (דברי הימים ב' א, טו). דרך משל לאותו השפע העצום בו נתברכו ישראל בימים ההם. וכן נאמר - 'וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדין ועד באר שבע כל ימי שלמה' (מלכים א' ה, ה). 'יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב אוכלים ושותים ושמחים' (שם ד, כ)

דווקא בימי הגלות מתעצם תוקף הדביקות

תקופתו השלישית, [אם כי לא האחרונה], של העם, הלא היא תקופת הגלות. בזמנים קשים וחשוכים אלו, מופיעה במלא עוצמתה ההנהגה בבחינת יעקב, כאשר ממעמקי הסתר הפנים, מופיעה וניכרת השגחת ה' ושמירתו על קיומנו, בהיותנו פזורים בין העמים ככבשה אחת בין שבעים זאבים העומדים עלינו לכלותינו בכל דור ודור. ובכל זאת 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח', ובדרך לא דרך - שאינה נתפסת בטבעו של עולם - שורד העם את כל משבריו, והרי הוא קיים ועומד למרות הכל. מופת עצום זה מעיד ומוכיח שגם בעת הסתרת הפנים יד ה' שומרת על המשך קיומנו, בדרך סמויה מן העין.

וכבר אמרו חז"ל - 'למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה, שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר הא-ל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו וכו' איה גבורותיו וכו', אתו אינהו ואמרו אדרבה - זו היא גבורת גבורתו וכו' אלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות' (יומא סט:).

ונפלאים דברי היעב"ץ בסידורו - 'מי שיעיין ביחוד ענינו ומעמדנו בעולם, אנחנו אומה שה פזורה... מה רבים היו צרינו, מה עצמו נשאו ראש הקמים עלינו מנעורינו, להשמידנו לעקרנו לשרשנו... גם לא יכלו לנו לאבדנו ולכלותנו... חי נפשי, כי בהתבונני בנפלאות אלו גדלו אצלי יותר מכל נסים ונפלאות שעשה ה' יתברך לאבותינו במצרים ובמדבר ובארץ ישראל, וכל מה שארך הגלות יותר נתאמת הנס יותר ונודע מעשה תקפו וגבורתו' (סולם בית אל ב).

וכמה יגדל הנס ותעצים הפליאה, כי כענין שנאמר 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ' (שמות א, יב), כן מצינו ביעקב אבינו, כי למרות עניו ומרודו, זכה דווקא הוא להקים את משפחת ישראל - שנים עשר שבטי י-ה. ועל זו הדרך דרשו חז"ל על ישראל - 'כי רבים בני שוממה מבני בעולה'... צדיקים העמידה לי בחורבנה, יותר מצדיקים שהעמידה לי בבנינה' (שה"ש רבה ד, יב).

גם התורה וזיווה הלכה והבהיקה מדור לדור, ודווקא מתוך חשכת הגלות, כאשר בטלה הנבואה עם חורבן בית שני, זרח אור חדש - אור תורה שבעל פה, בחינת נבואה, כמאמר חז"ל - 'מיום שחרב בית המקדש אע"פ שניטלה נבואה מן הנביאים - מן החכמים לא ניטלה' (ב"ב יב). דווקא מתוך הסתר הפנים - זכינו לאותו אור הגנוז, אורה הפנימי של התורה, כפי שדרשו חז"ל - 'במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמודה של בבל'. וככל שהעמיקה גלותנו, הוסיף אור גדול זה להתרבות, והבנת אמיתה של תורה הלכה והתעצמה יותר ויותר. וכדאיתא 'דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו' (במדב"ר יט, ד). והן הן גבורותיו, הן הן נפלאותיו. ובגמרא אמרו על חכמת תורה שבע"פ - 'וחכם עדיף מנביא' (בבא בתרא יב:).

והכי איתא במדרש 'פרקי היכלות' - 'מיום שניתנה תורה לישראל ועד שנבנה הבית האחרון תורה ניתנה, אבל הדרה ויקרה כבודה וגדולתה ותפארתה וכו' זיוה וזיותה וכו' לא ניתנה עד שנבנה הבית האחרון' (פכ"ז). ושם - 'ולא עלתה על לבי ליתנו לכל הדורות הללו מימות משה

ועד עכשיו, לדור הזה היה שמור להשתמש בו עד סוף כל הדורות וכו' ועל אותה שעה הוא אומר 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (פכ"ט).

אמנם בימות המשיח שיבוא במהרה בימינו יתקיימו כל הבחינות יחד, הן בחינת הנבואה והן בחינת חכמת תושבע"פ ביתר תוקף.

כי אז תחזור הנבואה לעם ישראל בדרגה עליונה של שלימות, כדכתיב - 'והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר, וניבאו בניכם ובנותיכם, זקניכם חלומות יחלומון, בחוריכם חזיונות יראו' (יואל ג, א). והיינו שהנבואה תהיה לכל ישראל, שכח הנבואה שבטלה משחרב הבית בראשונה תשוב בבנין הבית בימות המשיח ביתר שאת.

וכן בתורה שבעל פה בימות המשיח תהיה פי כמה וכמה, וכדאמרו חז"ל - 'תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח' (קהלת רבה יא, ז). וכתיב - 'כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לב). כלומר שדעת ה' תהיה מושרשת בטבעם, מקטנם ועד גדולם, וכתובה על ליבם, דהיינו שתהיה סברת התורה מאוחדת עם רגשות ליבם באופן טבעי ופשוט.

ואז יתאחדו התורה שבכתב בחינת הנבואה ותורה שבע"פ בחינת הבנת הלב, ביחודא שלים, כאשר נזכה להשיג את השגות התורה הנבואיות בכל עומק פנימיותם.



מאמר ו

הר, שדה, בית - בידיעת ועבודת ה'

בריאה, הנהגה, השגחה וקיום

גוונים בהתבוננות במעשי ה' בעולם

אמר רבי אלעזר מאי דכתיב - 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב', אלוקי יעקב ולא אלוקי אברהם ויצחק, אלא לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה', אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר 'ויקרא את שם המקום ההוא בית א-ל' (פסחים פח.).

בנוסף על מה שנתבאר במאמר הקודם, יש לבאר באופן נוסף, שהבחינות הללו שנאמרו אצל האבות - 'הר' 'שדה' ו'בית' - אינן שלש דרגות בלבד, העומדות זו למעלה מזו, אלא שלשה גוונים שונים.

כלומר שעבודת ה' של שלושת האבות, אברהם יצחק ויעקב, לא היתה בסגנון אחד. כי לכל אחד מהם היתה צורת עבודה מיוחדת בעניינה לפני הקב"ה, וכמו כן מצד גילוי השכינה כלפיהם - היתה עם כל אחד מהם הנהגה שונה ומיוחדת בעניינה.

וכמובן שצורת הנהגת ה' עם כל אחד מהאבות היתה תואמת לפי סגנון העבודה המיוחד שנתחדש בכל אחד מהם, וכדלהלן.

'הר' - הכרת ה' על ידי התבוננות בבריאה

היסוד הראשון, אותו חידש וגילה אברהם אבינו ע"ה, הוא האמונה הבסיסית בבורא העולם, כמו שאמרו חז"ל - 'בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו' (נדרים לב.). ובמדרש - 'אמר, תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, ואמר לו אני הוא בעל הבירה' (ב"ר לט, א). וכן אמרו - 'מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון' (ברכות ז:).

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'אברהם קראו הר', כי ההר מסמל את הבריאה, את מציאותו היסודית של העולם המביאה לידי ההכרה כי יש בורא אשר יצר וכוונן ארץ ומלואה. ולפי שאברהם גילה את הקב"ה מצד היותו 'בורא', על כן אף הנהגת ה' עמו היתה על ידי גילוי כוח הבריאה, הבא לידי ביטוי בשידוד מערכות הטבע, בהם מתגלים כל חוקי המציאות כחומר ביד היוצר, אשר ברצותו מקיימם, וברצותו מחליפם ובורא תחתם יצירות חדשות.

'שדה' - הכרת ה' בהצלחת מעשי האדם לעשות חיל

על גבי יסוד הכרת אברהם את בוראו, ביטא יצחק אבינו ע"ה את הענין הבא אחריו - את הנהגת ה' המתחדשת תדיר בתוך הבריאה. הכרה זו - שאף בתוך גדרי הטבע, לא כוחו ועוצם ידו של אדם הוא מקור הצלחתו, אלא הכל מתנת אלוקים היא, הנותן לאדם דעת וכוח לעשות חיל - היא זו שזיכתה אותו במידה זו, אשר הנהגת ה' עמו התבטאה בהשפעת ברכה עליו דווקא בתוך טבעו של עולם, כמו שנאמר - 'ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'', ויגדל האיש וילך הלוך וגדול עד כי גדל מאד, ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה' (כו, יב-יד). וראה רש"י שם - 'שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'. כן מצינו בחפירת הבארות - 'ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ' (כו, כב), ויושבי הארץ אף כינוהו על שם הברכה ששרתה במעשיו - 'אתה עתה ברוך ה'' (כו, כט). ביצחק נתחדש אפוא, כי התגלות השכינה אינה דווקא בשידוד מערכות הטבע ובחילוף סדרי בראשית, אלא אף בתוך מערכת הטבע, הנראית לכאורה כמתקיימת בזכות עצמה, מתגלית הארת הפנים והשכר הטוב לנאמני ה'.

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'יצחק קראו שדה'. כי השדה מסמלת את עמל האדם ומלאכתו, ויצחק הראה לדעת כי לא רק יצירת השדה של הקב"ה היא, כי אם גם פעולת השדה וכוחה הטמון בה, אינם אלא מיד בעל הכוחות כולם, הוא המולידה ומצמיחה, והוא הנותן זרע לזרע ולחם לאוכל, והוא הנותן כח לאדם לעשות חיל.

על גבי יסוד עניינו של יצחק, שהיא ההכרה בהנהגת ה' שבכוחות הטבע ובהצלחתם, באה לידי ביטוי ביעקב אבינו ע"ה ההכרה היותר עמוקה, דהיינו כי גם עצם קיום המציאות - מעשה ה' והשגחתו היא.

בחינת 'בית' - שמירה והשגחה

ולפי דברינו לעיל מבואר, כי אצל יעקב בא לידי גילוי ההכרה כי נוכחות ה' בבריאה היא גם בעצם קיום המציאות וההשגחה התמידית, ולכן הדרך בה התבטאה הנהגת הקב"ה את יעקב, היתה דווקא על ידי שמירת קיומו חרף כל הצרות והתלאות, כדברי יעקב ללבן אחר שנות עבודתו בביתו - 'לולי אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתי, את עניי ואת יגיע כפי ראה אלקים ויוכח אמש' (לא, מב). אצל יעקב נתחדש אפוא, כי יש התגלות השכינה אף בזמנים אשר לכאורה אין כל דבר מתחדש בהם, אלא עצם שמירת הקיים חידוש היא, ואינה תלויה בדבר כי אם ברצון ה' ובהשגחתו.

וזהו עומק מאמרם ז"ל 'יעקב קראו בית', כי הבית מסמל יותר מכל את שמירת הקיום, את מציאותו של האדם כמו שהוא. הנה כי כן, כאן הושלמה ההכרה המלאה בהנהגת ה' בעולם, כי לא זו בלבד שהקב"ה בראו, ולא זו בלבד שכל הכוחות המתחדשים בו באים מאתו, אלא אף קיום המציאות עצמה היא מאת ה', המחיה את הכל והשגחתו מקיימת את הכל.

שחרית מנחה וערבית כנגד שלשת בחינות אלו

והדברים תואמים עם מה שביארנו בעניין תפילות אבות תיקנום (פרשת לך לך חלק המאמרים - מאמר ז 'תפילות אבות תיקנום') דאיתא בגמרא - אברהם תיקן תפילת שחרית, שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם' (יט, כז), יצחק תיקן תפילת מנחה, שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב' (כד, סג), יעקב תיקן תפילת ערבית, שנאמר (כח, יא) 'ויפגע במקום וילן שם' (ברכות כו:).

וביארנו שכל אחד משלשת האבות תיקן תפילה השייכת לענין עבודתו המיוחדת לפני ה'. תפילת שחרית נתקנה על ידי אברהם, בבוקרו של יום, שהוא זמן התחדשות הבריאה, 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית'. ותפילת מנחה נתקנה על ידי יצחק, לעת ערב, שהוא זמן גילוי ההנהגה, בעת תום העשיה וגמר מלאכת היום, כאשר האדם מסייר ומתבונן לראות את התוצאות מעמלו. ותפילת ערבית נתקנה על ידי יעקב, בשעת הלילה, שהוא זמן מנוחה שאין בו כל חידוש מלאכה, אלא שמירת הקיים בלבד. ואכן תפילה זו נאמרה בעת שהתכונן יעקב ללון בבית אל, בצאתו לדרכו חרנה, ובאותה שעה הוצרך לשמירה מיוחדת.



מאמר ז

הר, שדה, בית - נתינת ארץ ישראל לכל שלושת האבות

הטעם שחזר ה' ונתן את הארץ לכל אחד מהאבות

בפרשיות אלו הבטיח ה' את הארץ לאבות, ונתפרש בתורה כיצד כל אחד מהאבות זכה להבטחה מאת ה' בפני עצמו על הארץ.

אצל אברהם נאמר - 'וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת' (יב, ז)

וכן בהמשך לאחר ששב ממצרים - 'וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם וגו'. קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' (יג, יד-יז).

ושוב ניתנה הבטחה מיוחדת ליצחק - 'וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ' (כו, ב-ד).

ואצל יעקב כתיב - 'והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלוקי אברהם אביך ואלוקי יצחק הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך. והיה זרעך כעפר הארץ, ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה' (כח, יג-יד).

וצריך לדעת שאחר שכבר הובטחה הארץ לאברהם, מפני מה היה צורך לחזור ולתת את הארץ לכל אחד מהאבות בפני עצמו.

ונראה פשוט, כי מאחר שהיו בנים נוספים, דהיינו אצל אברהם, ישמעאל [ובני קטורה], ואצל יצחק היה עשו, על כן הוצרך גם בנתינת הארץ שתהיה נתינה מבוררת דווקא ליצחק ודווקא ליעקב, להרחיק את ישמעאל ועשו שאין להם כל חלק בארץ.

ונמצא שלא היתה זו רק חזרה מאת ה' על הנתינה הקודמת, אלא מתוך בני אברהם בחר ה' ביצחק שהארץ אשר ניתנה לכלל משפחת אברהם, רק יצחק יזכה בה. ומתוך בני יצחק היה בירור ובחירה נוספת, שבחר ה' ביעקב, והארץ אשר ניתנה ליצחק, נתחדשה בה נתינה נוספת, שנבחר רק יעקב לתת אותה לו. [והוא לשון הכתוב שנאמר ליעקב כאשר שב מפדן ארם - 'ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק, לך אתננה, ולזרעך אחריך אתן את הארץ' (לה, יב)].

אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק ויעמידה ליעקב לחק

אולם נראה שמכיוון שחזר הקב"ה על הבטחת נתינת הארץ כמה פעמים, היה בזה גם תוספת חיזוק וקיום בתוקף ההבטחה.

ואכן כך מצינו בדברי הכתובים שהבטחת הארץ ניתנה לכל אחד מהאבות בתוספת חיזוק. והיינו מה שכתוב - 'זכרו לעולם בריתו וגו' אשר כרת את אברהם, ושבועתו ליצחק ויעמידה ליעקב לחוק, לישראל ברית עולם. לאמר לך אתן ארץ כנען חבל נחלתכם' (דברי הימים א' טז, טז-יח, וכן בתהילים מזמור קה).

והנה מה שנאמר 'אשר כרת את אברהם', היינו שהארץ ניתנה לאברהם בברית בין הבתרים וכן בברית מילה.

אמנם מה שאמר 'ושבועתו ליצחק', נראה דהיינו על פי מה שאמרו בגמרא (שבועות לו.) שכל דבר שנאמר על ידי הקב"ה שני פעמים הרי הוא כשבועה. ומעתה עצם הדבר שהבטחת הארץ חזרה ונשנתה ליצחק בהבטחה נוספת, נעשה הדבר כשבועה.

והנה כאשר חזר הדבר והובטח ליעקב פעם שלישית נתחזק הדבר באופן של קביעות, כדין כל שלשה פעמים הוי חזקה, והיינו 'ויעמידה ליעקב לחוק'. כלומר בקביעות וחקיקה.

לישראל ברית עולם

ועוד נאמר בכתוב שלאחר שניתנה לאבות בכריתת ברית, בשבועה, ובחוק, נתחדש עוד שלב - 'לישראל ברית עולם', ונראה שהכוונה בזה לבני ישראל יוצאי מצרים, שלהם כבר ניתנה הארץ בפועל לא רק כהבטחה לזרעם, אלא שהם עצמם יזכו בה ויורישוה לעולם. וכמו שנאמר להם בעת יציאת מצרים - 'והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' (שמות ו, ח).

כלומר לבני ישראל היוצאים ממצרים מובטח להם להיכנס בפועל לארץ ולרשת אותה 'מורשה' והיינו 'ברית עולם', כי 'מורשה' היינו שכבר יזכו בה ויורישו אותה מדור לדור לבניהם אחריהם ותהיה שלהם לעולם.

[וכמו שמצינו בעניין התורה שנאמר בה 'מורשה קהלת יעקב' (דברים לג, ד), וברמב"ן - 'תורה צוה לנו משה, והיא תהיה מורשה לקהלת יעקב, כי לדורות עולם כל בני יעקב יירשוה וישמרו אותה, כי לא תשכח מפי זרעו'].

אמנם בסופו של דבר יוצאי מצרים לא נכנסו לארץ, מחמת חטאם, [ומפסוק זה 'ונתתי אותה לכם מורשה' למדו שבכל זאת חלוקת הנחלות לבאי הארץ היתה לפי יוצאי מצרים, כדאיתא בגמרא (בבא בתרא קיז:). ועיין בעל הטורים - 'כתיב מורשה ולא אמר ירושה רמז שמורישין ולא יורשין שלא יכנסו לארץ']. (ועיין מה שנתבאר בזה בפרשת לך לך - חלק המאמרים מאמר יד).

הלשונות בעת הבטחת הארץ אופנים של קנין

ונראה עוד, כי כל אחד מהאבות היה בו גם תוספת גוון בקנין הארץ. כי יש להבחין בצורת הקנין שנתן הקב"ה את הארץ לאבות, שהיה מוסיף והולך.

כי הנה אצל אברהם נאמר - 'זה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם' (יג, יד). והנה מצינו שיש קנין על ידי ראייה, והיינו 'הבטה בהפקר' (בבא מציעא קיח. עיי"ש).

ואחר כך נאמר לו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' (יג, יז). וזה אופן נוסף של קנין כדאיתא בגמרא - 'ומאימת מחזיק בה, מכי דייש אמצר' (כתובות צג.). [ועיין בבא בתרא ק. שיטת רבי אליעזר ד'הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו', ויליף מהאי קרא דאברהם, עיי"ש].

אולם אצל יצחק כבר נאמר 'שכון בארץ אשר אומר אליך' גור בארץ הזאת' (כו, ב-ג). כלומר אחיזה בארץ באופן של שכונה ומגורים, וזה אופן נוסף של קנין שהרי דר בה.

עולה עליהם יעקב שנאמר בו - 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך' (כח, יג). וזה אופן נוסף של קנין כדאיתא בגמרא 'המציע מצעות בנכסי הגר קנה' (בבא בתרא נג:).

הר שדה בית - דרגות בנתינת הארץ לאבות

והנה איתא בחז"ל - אמר רבי אלעזר מאי דכתיב 'והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב וגו', אלוקי יעקב ולא אלוקי אברהם ויצחק, אלא לא כאברהם שכתוב בו הר שנאמר 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', ולא כיצחק שכתוב בו שדה שנאמר 'ויצא יצחק לשוח בשדה', אלא כיעקב שקראו בית שנאמר 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל' (פסחים פח.).

וכבר ביארנו מאמר חז"ל זה באופנים נוספים, ונראה לבאר ששלשה גוונים אלו התקיימו באבות גם בקניינים בנחלת הארץ.

והיינו כי אברהם היה לו קנין ונתינה על הארץ בבחינת 'הר', כלומר עצם הדבר שיש לו אחיזה ובעלות בקרקע הארץ, וזה בחינת הר שהוא קרקע שאין בו השתמשות קבועה, אלא מקום לשהות ולהתהלך בו בלבד. ורכושו הרב היה הכל מקנה צאן ובקר והיה מתהלך בארץ באהלים. והוא הלשון שנאמר באברהם 'קום התהלך בארץ', והיינו בחינת 'הר' שהוא מקום להתהלך בו.

וכן כאשר קנה אברהם את האחיזה הראשונה בארץ בבעלותו היה זה בקנין מערת המכפלה, וזה קנין בבחינת 'הר' כלומר שטח גרידא.

אמנם יצחק כבר מצינו בו שזרע את הארץ וזכה לברכת ה' בדבר זה, ככתוב - 'ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'" (כו, יב).

והיה משמעות בפועל לתוספת הנתינה והקנין, כי היה בשנה ההיא רעב בארץ, ולא נתנה את פירותיה ליושביה, ויצחק מצא מאה שערים, כלומר שהשדה של ארץ ישראל האירה פנים באופן מיוחד לו, וזה ביטוי של נתינה מחודשת של הארץ מאת ה' ליצחק, כלומר לא רק קרקע להתהלך בה שניתנה לאברהם, אלא שהארץ כבר נותנת לו את פירותיה.

והוא ביטוי של נתינה ובעלות על הארץ, כי הארץ נותנת את פירותיה למי שהיא שלו. וכדאיתא בגמרא - 'ואמר רבי אבא, אין לך קץ מגולה, מזה שנאמר (יחזקאל לו, ח) - ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל' (סנהדרין צח.). כלומר כי אין הארץ נותנת פירותיה רק לבעליה האמיתיים, וכאשר היא מעניקה פירות לישראל אות הוא כי ה' משיבם אל אדמתם. וזה גם עניין הבארות שחפר יצחק ומצא מים, שהוא גם כן דבר שהארץ מעניקה לבעליה. והוא הלשון שנאמר ביצחק 'שכון בארץ', 'גור בארץ' שמקביל לבחינת 'שדה' הוא כבר שוכן בארץ וגר בה.

והנה אצל יעקב מצינו שרכש קרקע בארץ ישראל עבור דיורים כאשר שב מחרן, כדכתיב - 'ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו, מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה' (לג, יט). כלומר זו דרגה מחודשת בקנין הארץ וקביעות בה, שכבר רכש את הקרקע עבור מגורים לשכון בה, והיינו שזכה בארץ כ'בית'. והוא כנגד הלשון שנאמר בו 'הארץ אשר אתה שוכב עליה', כי אין אדם שוכב וישן אלא בבית.



פרשת תולדות

ביאורים על
סדר הפסוקים

פרשת תולדות

ביאורים על סדר הפסוקים

הפרשה בכפילות דברים, וכי אחר שנאמר 'יצחק בן אברהם', כלום איני יודע שאברהם הוליד את יצחק. והעלו בזה המפרשים כמה וכמה פנים.

אמנם לפי הפשט נראה, כי חלקו השני של הפסוק - 'אברהם הוליד את יצחק' - אינו בכלל פתיחת הפרשה, אלא דבר זה הוא כבר הפרט הראשון בתיאור תולדות יצחק ודברי ימי חייו. שכן עצם לידת יצחק, מהוה מאורע רב חשיבות בתולדות חייו והיא ראויה להתייחסות מיוחדת, בהיותו נולד בדרך נס לאברהם אביו, בהיותו בן מאה שנים.

אכן בדרך כלל, לידת האדם אינה נחשבת כפרט מיוחד הראוי לציון בספר תולדותיו, ואינה מיוחדת כמאורע בדברי ימי חייו, שהרי כל אדם באשר הוא, פותח את חייו ביום היוולדו. אך שונה מכך היא לידת יצחק, שסיפור לידתו בפני עצמו, מהוה מאורע כביר הראוי להיכתב בספר תולדותיו, ואילו היה נאמר רק - 'אלה תולדות יצחק בן אברהם', ומכאן היה הכתוב מדלג להמשך הדברים - 'ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה' - היה נמצא חסר מן הספר פרט חשוב מאד בתולדותיו שקדם לכל, הלא היא לידתו הפלאית והנסית.

כה, יט ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק.

כותרת זו 'ואלה תולדות', הוא מסדר מבנה כתיבת התורה, כלומר שכל המאורעות וסדר הדורות מבראשית עד סוף כל התורה, כתובים הם בסדר של 'תולדות', דהיינו פרקי חיים של הדור, כל פרטי המעשים שהיו בתקופה זו, עד שמתחיל סיפור 'תולדות' הדור הבא - 'תולדות השמים והארץ' (ב, ד) ואחר כך תולדות כל האישים החשובים - 'תולדות אדם' (ה, א). 'תולדות נח' (ו, ט) 'תולדות בני נח' (י, א). 'תולדות שם' (יא, י). 'תולדות תרח' (יא, כז). 'תולדות ישמעאל בן אברהם' (כה, יב). 'תולדות יצחק בן אברהם' (כה, יט). וכו', וכו'.

ועיין בחלק המאמרים (מאמר א' אלה תולדות') שביארנו עניין זה בהרחבה, וכן ביארנו שם הטעם שלא פתחה התורה סיפור חי אברהם ב'אלה תולדות אברהם'.

כה, יט ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק.

רבותינו הראשונים עמדו על הקושי שבפסוק זה, לשם מה פותחת

הנה כי כן, פתיחת הפרשה היא - 'אלה תולדות יצחק בן אברהם'. ומעתה אין הכתוב מוסיף לכפול את הדברים, אלא מתחיל תיכף למנות את מאורעות חייו, שהמאורע הראשון הוא, כאמור, סיפור לידתו. ואמר 'אברהם הוליד את יצחק', כשעיקר ההטעמה היא על אברהם, כלומר - אברהם הוא אשר הוליד יצחק, לשון המציין בקצרה את הפלא שבעצם לידתו.

ורש"י הביא מדרש אגדה - 'על ידי שכתב הכתוב יצחק בן אברהם, הוזקק לומר אברהם הוליד את יצחק לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם, ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק, וזהו שכתב כאן יצחק בן אברהם היה שהרי עדות יש שאברהם הוליד את יצחק'.

ולפי דברינו דרשה זו היא הוספה על הפשט, שהפשט בא להדגיש הפלא בדבר שאברהם הוליד את יצחק, והדרשה באה להוסיף ולספר על העדות שהיה לעין כל על פלא זה.

והנה גם לפי הדרש זה כבר חלק מסיפור תולדותיו, שהיה קלסתר פניו של יצחק דומה לשל אברהם, אולם אין זה מדרך התורה להתייחס לפרטים כאלו בפירוש, אלא לרמז זאת [וכמו שמצינו ביוסף שדרשו חז"ל - 'בן זקונים, שהיה זיו איקונין שלו דומה ליעקב (ב"ר פד, ח, רש"י לז, ג)], ועכ"פ גם רמז זה הוא מסיפור תולדותיו של יצחק.

כה, כא ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו.

ברש"י - 'לנוכח אשתו - זה עומד בזוית זו ומתפלל וזו עומדת בזוית זו ומתפללת'. כלומר שדרשו הלשון מדוע לא נאמר 'עבור אשתו', ומשום כך פירשו ששניהם התפללו.

ובגמרא אמרו - 'אמר רבי יצחק, יצחק אבינו עקור היה שנאמר ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו, על אשתו לא נאמר אלא לנוכח, מלמד ששניהם עקורים היו' (יבמות סד). כלומר שממה ששניהם התפללו יש ללמוד ששניהם היו עקורים, ולכן התפללו זה מול זה.

אמנם מכח זה הוקשה לחז"ל המשך הפסוק 'ויעתר לו ה' שהיה צריך להיכתב ויעתר להם ה'. וברש"י - 'ויעתר להם מיבעי ליה - בשלמא אי אמרת תפילת יצחק על אשתו היתה היינו דכתיב ויעתר לו, כמו שהיה מתפלל עליה ותהר רבקה אשתו, אלא אי אמרת על עצמו היה מתפלל ולנוכח אשתו משמע ששניהם היו צועקים זה מול זה, ויעתר להם מיבעי ליה' (עיין מהרש"א שם).

ועל זה תירצו בגמרא שם (והובא ברש"י כאן) 'לו ולא לה, לפי שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע'. כלומר שאף שרבקה היתה צדקת, בכל זאת נעתר ה' לתפילתו של יצחק, משום שהוא היה צדיק בן צדיק.

ועיין רשב"ם שכתב שבפשטו פירוש 'לנוכח' היינו 'בשביל'. והנה לפי זה אתי שפיר גם המשך הכתוב, שכיוון שרק הוא התפלל

עליה, מתאים הלשון 'ויעתר לו ה'.' (וכמו שכתב רש"י בגמרא).

ועיין בעל הטורים וחזקוני שהביאו דעה נוספת שיצחק לא היה עקר - 'ואית דדרשי המקרא לומר היא ולא הוא דהא כתיב 'כי ביצחק יקרא לך זרע', אלמא לאו עקור היה' (וכן איתא בזהר תולדות קלז, א). [וזה תואם עם פירושו של הרשב"ם].

ובכדי לבאר במה נחלקו ב' הדעות, יש להקדים בטעם הדבר שהאבות והאמהות היו עקרים. ונראה שיש בזה יסוד עיקרי בסיפור חיי האבות, שהנה מציאות עם ישראל היא יצירה מיוחדת שיצר אותה ה', כלומר שבנוסף על מה שברא הקב"ה את העולם, יצר לו עם, וכמו שכתוב 'עם זו יצרתי לי' (ישעיה מג, כא), והנה הרי את כל העמים ואת כל היצורים יצר ה', אלא שעם ישראל נוצר על ידי יצירה מיוחדת למעלה מדרכי הטבע. ולכן כל שלבי התהוותו של עם ישראל היו בניסים ונפלאות המבטאים יצירה מיוחדת מאת ה', דהיינו שייחד להם תהליכי יצירה מיוחדים מחוץ ומעבר לסדרי הבריאה הרגילים שבהם ברא את העולם. ועיקר דבר זה היה ביציאת מצרים וקריעת ים סוף, וההליכה במדבר וכיבוש ארץ ישראל, שבהם שידד ה' לגמרי את מערכות הטבע ויצר לו את עם ישראל.

אמנם התחלת הנהגה מיוחדת זו כבר החלה בימי האבות, וזה אחד העניינים אשר התורה באה ללמדנו לכל אורך הדרך בפרשיות אלו, כיצד הנהיג ה' את האבות והשגיח עליהם בהשגחה מיוחדת בניסים ובהנהגה נפלאה על טבעית. וזה הטעם לכך שכל האמהות היו עקרות, ולידתם היתה

מעשה יצירה מיוחד מאת ה' בדרך להתהוות עם ישראל. וכן עברו עליהם כמה הרפתקאות ורדיפות ומכולם הצילם ה' בניסים ונפלאות, מהטעם האמור לבטא ולגלות את מציאותם המיוחדת והנבדלת מכל באי עולם.

ודבר זה הובלט ביותר בלידת יצחק שהוא היה הדור הראשון לאברהם הנבחר, והיה בלידתו ביטוי ליצירתו המיוחדת של עם ישראל, כי היתה לידתו באופן של נס מופלא ביותר, שנולד לאביו בהיותו בן מאה, ואמו שהיתה עקרה ילדה אותו בת תשעים, עד שנקרא שמו על זה 'יצחק' לגודל הפלא, כאשר נתבאר במקומו.

*

ובזה נבוא לבאר את שני הדעות במצבו של יצחק. דעת האומרים שיצחק עצמו גם היה עקר, נראה על פי האמור, שכיון שהוא יסוד המציאות המחודשת של העם הנוצר, והוא כולו מציאות של נס, על כן גם הוא היה עקר, כלומר שגם כח ההולדה שלו נתחדש, וכשם ששרה היתה עקרה כדי שעצם מציאותו של יצחק תהיה על ידי נס, כך גם כח ההולדה שלו היה מחודש מאת ה' בדרכי נס והיפוך הטבע.

ושיטת המפרשים שיצחק עצמו לא היה עקר, יש לומר כי ביצחק לא היינו זקוקים לבטא זאת בלידת בניו, כיון שהוא עצמו כבר נולד בנס, הרי כל מציאותו הוא יצירה מיוחדת מאת ה'. אבל מצד רבקה עדיין צריך לבטא זאת, ולכן היתה עקרה, ובכך נמצא ששרשי האומה מכל הצדדים אינם אלא נס שמיימי ויד ה'.

שם) שיצא להתפלל על זיווגו, ומיד כשהתפלל נענה, 'והנה גמלים באים'.

אמנם באברהם לא מצינו שהתפלל על צרכיו, אלא השליך כל יהבו על ה'א, ונראה שזו היתה עבודתו המיוחדת של אברהם אבינו, והוא הנקרא בספר 'המספיק לעובדי ה' (שער הבטחון) 'מעלת ההפקדה' - 'שיפקיד האדם את ענייניו או אחד מהם בידי ה' יתעלה, ויערטל עצמו מכל ציפיה ותשוקה, עד שאחת היא לו אם ישיג דבר שהוא משתוקק אליו או אם ישיג ההיפך ממנו, ונמצא מסתפק במה שגוזר ועושה ה' יתעלה'.

ובספר חובות הלבבות מנה אותו במעלות העליונות ביותר של הבוטחים - 'וכאשר תחזק הכרתו יותר מזה בחמלת הבורא על בראיו, ירצה במה שיהיה מגזירת האלוקים לו בלבו ובחושיו ובלשונו, ובנראהו ובנסתרו, וישמח בכל אשר עשה לו האלוקים ממות וחיים, וריש ועושר, ובריאות וחול, לא יכסוף לזולת מה שבחר לו האלוקים ולא ירצה אלא מה שרצה לו, ונמסר אל האלוקים, ומשליך נפשו וגופו אל דינו, ולא יגביר ענין על ענין ולא יבחר על זולת מה שהוא בו מעניני עולמו, כמו שאמר אחד מן הבוטחים: לא הסכמתי מעולם בענין והתאויתי לזולתו' (שער הבטחון - פרק ז).

א. ואף מה שאמר אברהם אל ה' - 'הן לי לא נתת זרע' (טו, ג) לא היה אלא בעקבות שאמר לו ה' 'שכרך הרבה מאד' (שם טו, א), ועל זה תמה 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי' (שם טו, ב). ומה שביקש אברהם על סדום היה זה עבור אנשי העולם, אבל על עצמו לא ביקש דבר.

ב. עיין מה שכתבנו בזה בספר 'בן מלך - בטחון' מאמר ה אות י.

ולפי זה מבואר גם הטעם שיעקב לא היה עקה, כיון שכבר נולד מיצחק שהיה כולו מציאות של נס, אבל רחל שהיא עיקר ביתו של יעקב היתה עקרה, [ויש אומרים שגם לאה היתה עקרה, כמו שכתוב 'ויפתח ה' את רחמה' (כט, לא, ועיין ספורנו ובעלי התוס' שם)]. כדי שכל המציאות של עם ישראל יהיה מתוך נס, כיצירה מיוחדת מאת ה'.

כה, כא **ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה הוא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו.**

דרשו חז"ל - 'א"ר יצחק למה נמשלה תפילתן של צדיקים כעתה, מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום, כך תפילתן של צדיקים מהפכת מידותיו של הקדוש ברוך הוא ממידת רגזנות למידת רחמנות' (יבמות סד).

והנה מצינו בתורה כמה פעמים תפילה ובקשה מאת ה', וכגון תפילת אליעזר על זיווגו של יצחק, אולם מה שמיוחד כאן שזו הפעם הראשונה שהיתה בקשה אל ה' להפוך ולשנות את המציאות, שהרי מפורש כאן שהיתה עקרה בטבעה, ואע"פ כן ביקש מאת ה' לשנות זאת, ונעתר לו ה' לדבר פלא זה.

והנה אנו רואים שיצחק קיבל מאת ה' את הנצרך לו על ידי תפילה, שהרי זכה לבנים על ידי תפילה. וכן מצינו שאת רבקה הזמין לו ה' על ידי תפילת העבד, וכן מה שיצחק יצא לשוח בשדה (לעיל כה, סג), פירשו חז"ל דהיינו להתפלל, ומבואר במפרשים (עיין ב"ר סה, יט, ושם סח, ג, ובספורנו וכלי יקר על הפסוק

ועבודת יעקב היא בחינת 'תפילת ערבית', דהיינו שגם בזמן החשיכה והגלות ה' שומר על האדם. וההתייחסות המתאימה למצב זה, היא באופן של 'נודרין בעת צרה'.

כה, כב-כג ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן למה זה אנכי ותלך לדרוש את ה'. ויאמר ה' לה, שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר.

צריך ביאור אמירתה 'אם כן למה זה אנכי'. ובפשטות פירש - 'ותאמר אם כן - גדול צער העיבור. למה זה אנכי - מתאוה ומתפללת על הריון'.

ולפי פירוש זה צריך ביאור כיצד נתיישרה דעתה בתשובתו של ה' - 'שני גויים בבטןך', ומה נחמה בדבר, שהרי סוף סוף לפי טענתה צער העיבור גדול ובלתי נסבל ואינו שווה לה.

ונראה שהתרוצצות העובר בקרבה, גרם לה לסבור שהוא ילד מוזר בעל טבע פראי חסר מעצורים והפכפך. ועל כן אמרה 'למה זה אנכי' כיון שזה בן אשר לא יצלח ולא יהיה כאיש בין אנשים, אם כן מה היא צריכה לו, ולשם מה התפללה על זה.

ועל זה היתה התשובה מאת ה' שאין זה כפי שהיא סבורה שהוא בן אחד המתרוצץ מחמת שהוא פראי והפכפך. אלא שני בנים יש לה, שהם 'שני גויים' כלומר שכל אחד מהם הוא בעל טבע שונה, ומחמת שהם שונים ורחוקים בטבעם הם מתרוצצים ודוחקים זה את זה, כי אינם סובלים זה את זה. וזה יישב

אמנם ביצחק מצינו את עבודת התפילה, דהיינו שראוי לאדם לבקש צרכיו מאת ה', שבדרך זו מבטא האדם את ההכרה בהנהגת ה' אשר הוא מנהיג וקובע את מידת הנתינה לאדם, ובו יתברך תלוי הכל, ושהוא קרוב לכל קוראיו, ונענה להם אפילו להפוך מידת הדין למידת רחמים.

וביעקב אבינו מצינו מידה נוספת, דהיינו שעשה נדר עבור בקשת צרכיו, כמו שכתוב - 'אם יהיה אלוקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש. ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלוקים. והאבן הזאת אשר שמת מצבה יהיה בית אלוקים וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך' (להלן כה, כ-כב). וכמו שלמדו חז"ל בפרשה זו שיהיו נודרין בעת צרתן (כ"ר ע, א).

ונראה ששלש אופני עבודה אלו מקבילים לסוגי העבודה שמצינו אצל כל אחד מן האבות, והיינו כמו שביארנו בפרשת לך (חלק המאמרים מאמר ז 'תפילות אבות תיקנום'), שעבודתו של אברהם היתה ההתבוננות וההכרה שה' ברא את העולם, 'מי הוא בעל הבירה'. והנה מצד מציאות ה' כבורא עולם אין שייך תפילה ובקשה, ולא מצינו בקשה ותפילה שהבריא תפעל ותתקיים.

ואילו בחינת עבודתו של יצחק היה ההכרה שכל מלאכתו ופעולותיו של האדם הם מאת ה', אשר הוא הנותן לאדם כח לעשות חיל. ומצד מבט זה מתאים עבודת התפילה, שהאדם מייחל ומתפלל אל ה' שאכן יצליח את מעשיו ויראה פרי בעמלו.

דבר נתברר לו שבירך את יעקב, אמר 'גם ברוך יהיה', כלומר שעתה נודע לי כיצד נתקיימה אותה הנבואה של 'ורב יעבוד צעיר' (ויבואר להלן כז, א).

כה, כג ויאמר ה' לה, שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר.

בפסוק זה נעוץ כל שורש הווייתו וסוד קיומו של עם ישראל, עליותיו ומשביריו, תפארתו וגלותו, התמודדותו המרה והקשה עם אדום לאורך אלפיים שנות הגלות, אשר טעונה מאמצים כה קשים, וגם רצופה מכשולים כה רבים, ולמרבית הצער היו כמה פעמים הצלחות של עשיו לפגוע בעם ישראל, מאז הפגיעה בכף ירך יעקב, ובעת חורבן בית המקדש, וב'דורו של שמד' ועוד הרבה מאורעות קשים ונוראים במשך הגלות. והכל נובע מצד המערכה הנצחית של 'ולאום מלאום יאמץ'.

וסוד הדבר הוא שבשליבים הראשונים של בחירת עם ישראל, בדורות של אברהם ויצחק, הבירור היה בין האדם השלם והנבחה, למול שאר אומות העולם אשר כמר מדלי וכשחק מאזניים נחשבו (ישעיה מ, טו), ובזאת נבחר אברהם אשר אחד היה, העיר ממזרח צדק, וגויים ומלכים כעפר היו לפניו (שם מא, ב). ואחריו יצחק אשר בירורו היה מול ישמעאל, אשר אמנם כבר היה בן אברהם, אולם היה בן השפחה, והוא בבחינת 'עם הדומה לחמור' (יבמות סב.). וכל אלו אין להם חשיבות כלל להתמודד מולם. כי ניכר היטב מעלת הגזע הנבחר והנעלה אשר יש לו דמות אדם, לעומת שאר אומות העולם הדומים

את דעתה, שהרי מריבה בין שני אחים, זהו דבר שניתן לסובלו.

ולפי זה מבואר שגם המשך הנבואה 'ורב יעבוד צעיר', הוא מקושר והמשך לדברי הנחמה של ה', כי תחילה אמר לה שיש כאן שני בנים שונים בטבעם, כלומר שהאחד הוא בעל מעלה וצדיק, והשני ההיפך מזה, והוסיף להרגיעה שהצעיר שהוא המוצלח ובעל המעלה יגבר על הגדול שטבעו מושחת, 'ורב יעבוד צעיר'.

ודבר זה נתפרש בתורה, ללמדנו שכבר בהריון ראתה אמו של עשיו שהוא נטע זה, ומשום כך בסופו של דבר נדחה ממשפחת אברהם. והיינו כמו שדרשו חז"ל 'ביצחק ולא כל יצחק' (סנהדרין נט:), כלומר שבעצם מציאותו ומעיקר שרשו של יצחק כבר נקבע שאחד הבנים לא יהיה שייך למהות הנשגבה של משפחת אברהם. וכיון שידיעת הרגשה זו שייך לאם, לכן נתגלתה אליה הנבואה 'ורב יעבוד צעיר', ובכך נודע לה שהגדול הוא הנטע הזר ולא יהיה נכלל בתוך המשפחה.

ומה שתמהו המפרשים מדוע אם כן יצחק אהב את עשיו ואחר כך גם רצה לברכו, [ונדחקו לתרץ שלא גילתה לו, וזה תמוה], אמנם נראה שאף שאמרו לה מן השמים כן בדרך נבואה, ומסרה זאת גם ליצחק, אבל הנבואה אינה הוראה, אלא גילוי מן השמים שכן יהיה, ויצחק נהג כפי הכלל 'אין לדיין אלא מה שענינו ראות' (סנהדרין ו:). וכיון שהוא הגדול והבכור, וגם כיבדו בהביא ציד בפיו, על כן נתן לו עדיפות.

אמנם שמר את הדבר בלבו, והשתאה כיצד נתקיים הנבואה, וכאשר בסופו של

כקופים, מאז דור אנוש (כדאיתא במדרש ב"ר כג, ו).

כה, כג ויאמר ה' לה, שני גויים בבטנך, ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר.

שלשה שמות נרדפים יש ל'עם' - 'עם', 'גוי', 'לאום'.

ונראה ההבדל ביניהם, שהשם 'עם' הוא עבור עצם הקיבוץ של אנשים אשר חיים יחדיו בחבל ארץ אחד, והוא מלשון 'עם'. [ומשמש גם לתיאור המון סתמי כמו 'להחיות עם רב' (להלן ג, כ)].

והשם 'גוי' מבטא את התרבות המשותפת לבני העם, הרעיון המשותף בו הם דוגלים, כגון יש עם שרואה את עיקר המעלה בגבורת מלחמה, ויש הרואים את העיקר בעושר והצלחה כלכלית, או בחכמה, וכדומה. ורעיון זה נובע מאופי וסגנון מחשבה אחיד הקיים בבני העם, שעל פי זה נוצר השקפתם.

ולשון 'גוי' הוא מלשון גאווה, שיש להם רעיון ושיטה שבהם הם דוגלים ועליהם גאוותם. וכמו שמצינו - 'ממלכת כהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ו), 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו וגו' ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וגו' (דברים ד, ז-ח).

[וברש"י - 'שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב כמו 'גאים', אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים' (ומקורו בגמרא ברכות נז: ע"ז יא). והנה מבואר בזה כיסוד דברינו ששורש מילת 'גויים', קשור לשורש 'גאים'.

והנה כבר ביארנו בכמה מקומות הכלל, שכל מקום שאין המילה מתפרשת כמשמעה, היא נכתבת בכתיבה חסרה, והנה ההבדל בין

אמנם בדור השלישי של האבות, הבירור היה בתוך המשפחה עצמה, שמתוך אלו שכבר יש להם שייכות למעלה וחשיבות, צריך לברר בין יעקב שהוא החלק הטוב המוחלט שאין בו כל נטייה לרע, וכולו זרע אמת. לבין עשיו, שאף שהיה בן יצחק ורבקה, אשר משום כך היו בו תכונות חשובות, אמנם כל זה היה רק מבחינה חיצונית, אבל בפנימיותו ומהותו היה מושחת. והנה בירור זה דורש מאמצים אדירים, כי בירור הפסולת שבתוך הטוב הוא יותר קשה וסבוכ.

ובאמת עבור שחיתותו הוא בסופו של דבר נדחה לגמרי, ואין לו כלל חלק בעם הנבחר, אך כל עוד שמתנוצצים בו כל מיני מעלות, וכנגד זה גם יעקב זרעו לא נתבררו לגמרי בכל צדדי שלימותם, הרי הוא מקטרג על יעקב, ואינו מניח לו לזכות בגדולה ובמעלה, ותובע להיות הוא המלך ואיש המעלה במשפחת העם הנבחר.

ומערכה כבידה זו מתנהלת לאורך כל ימות עולם, ועל ידה מתברר יעקב בכל מעלותיו ומתנוצצים כל מיני כוחות הקדושה הטמונים בו, ומאידך מתברר שעשיו הוא בזוי מאד 'איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו). אולם המערכה בכללותה תבוא לידי הכרעה בימות המשיח, כאשר יעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו, ואז יכרת זרעו של עשיו, והיתה לה' המלוכה. [ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ב ומאמר ו].

הכתיב להקרי כאן, הוא שהקרי הוא - 'שני גויים' בוי"ו, ונכתב שני גיים, כלומר שנקלש תוקף הוי"ו.

ונראה שבא לרמוז, ששני גויים אלו, שדוגלים בשני תרבויות שונות, בכל זאת אין להשוות אחת לרעותה, ובעוד דגלם של ישראל הוא ערך נשגב של אמת וצדק ורוממות בשם ה', האידיאל של בני עשיו הוא סגנון שפל, תרבות מחוסרת שאין בו כל ערך נעלה אלא חיצוניות ועזות פנים. ואי אפשר להשוותם כשני גויים מקבילים].

ואילו השם 'לאום' [וכן 'אומה' הוא משורש זה] מבטא את הגזע המשותף, שבני העם הם בני משפחה אחת צאצאי אבותיהם הקדמונים, ושורש המילה 'לאום' היא מלשון 'אם'.

ואמר לה בדרך 'לא זו אף זו', שלא רק שהם שונים זה מזה בסגנונם ואופיים, עד שהם כשני גויים שונים. אלא יתירה על כך הרי 'שני לאומים ממעיין יפרדו', כלומר שאף שמטבע הדברים מי שנוצרו ממעי אם אחת, הרי הם אומה אחת בעלת תכונה דומה, אך לא כן הוא בהריון משונה ומופלא זה, שיהיו נפרדים לשני לאומים כאילו היו נולדים לשני אמהות שונות, ולכן הדגיש בזה 'ממעין יפרדו'.

כה, כג ורב יעבוד צעיר.

לאורך כל הדורות מצינו שהבכור נדחה ממעלתו ודווקא הצעיר זכה בגדולה ולהיות הראשון במעלה.

וכבר החל הדבר בדור הראשון לקיום העולם, כאשר קין הבכור לא שעה ה' אל מנחתו, ושעה אל הבל ואל מנחתו (לעיל ה,

ה). וכן מצינו אצל בני נח 'שם חם ויפת', שיפת היה הגדול (עיי' רש"י לעיל י, כא) ואילו הנבחר לכהונה וראשון במעלה היה שם, [אמנם מישמעאל אינו ראה לעניין זה, כי היה בן האמה, לעומת יצחק שהיה בן הגבירה].

וכן אצל עשיו ויעקב נדחה הבכור ונבחר הצעיר, וכן מצינו בראובן שנדחה בגלל חטאו, והפסיד הבכורה והכהונה והמלכות, וניתנו ליוסף, ללוי, וליהודה.

וכן במלכות בית דוד בבחירת בני יש, נדחה אליאב הבכור ושאר אחיו, ונבחר דוד הקטן (שמואל א' טז, ז-יב).

ונראה שממעלת הבכור נובע חסרונו, כי בטבע הבכור יש בו נטיה של עזות ועוצמה, וזה מצד מעלתו המעניקה לו תכונות הראויות והולמות למלכות. אלא שמחמת כן יש בו גם נטייה לעצמאות יתירה ומרדנות, ומטבעו קשה עליו להכניע עצמו לקבלת עול.

*

ולכאורה מציאות זו נראית כשיבוש הנובעת מקלקולי העולם. אולם נראה שיש בזה מעלה ושלימות מצד עצם הדבר, שהטוב האמיתי נולד מטבעו באיחור ומחוסר כח, ולמרות זאת הוא מתאמץ להתגבר על הרע, ואף שהרע יוצא מלכתחילה בעל כח ועוצמה לשלוט, אולם כח העקשנות וההתמדה של הצדיק בסופו של דבר גוברים על הרע.

והנה אם מלכתחילה היה נולד הצדיק בעל כח ועוצמה כפי הראוי למעלתו, אזי אף שהיה יוצא לאור המציאות שהטוב מצליח, אולם לא היתה יוצאת לפועל מידת ההתגברות של הצדיק. כלומר, שדווקא

ה' ודעת תורה. והדברים עתיקין, עיין שם בארוכה.

[הרחבת דברים בזה, ראה בחלק המאמרים מאמר ה ענף ב 'זכה צדיק נטל חלקו וחלק חברו'].

כה, כד **וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה**.

פירש רש"י - והנה תומים - חסר, ובתמר תאומים מלא לפי ששניהם צדיקים, אבל כאן אחד צדיק ואחד רשע.

וכבר נתבאר בכרך א' (מאמרי מבוא מאמר ט) ענין החסרות והיתרות שמצאנו בתורה, שכאשר כוונת הכתוב היא למוכן המלא של הדבר, נכתבה התיבה בכתוב מלא - המעניק משמעות מורחבת לתיבה, וכאשר כוונתו למעט, כלומר להציג את הענין במשמעות מסוייגת או להגבילו למידה מסויימת בלבד, נכתבה התיבה בכתוב חסר.

והנה התאומים שנולדו לתמר, פרץ וזרח, לפי שהיו שניהם צדיקים - נכתב בהם 'תאומים' מלא, כלומר תאומותם היתה מלאה. אבל יעקב ועשיו, כיון שאחד צדיק ואחד רשע, שוב אין שניהם תאומים זה לזה בשלימות, לכן באה תיבת 'תאומים' חסרה, כלומר תאומות מוגבלת ובמידה מסויימת בלבד.

וכל זה המשך לאמור בפסוקים הקודמים, שעתה נוכחה לראות את קיום הנבואה, שאכן שני הנולדים לה שונים זה מזה במידה מרובה, וממיעה הם נפרדים לדרכם השונה.

משום שלכוחות הרע יש כח עדיף, ולמרות זאת הצדקות גוברת, מתבטאת בכך עוצמתו השקטה של כח הטוב.

ונמצא שבעומק יש בזה מעלה, שצד הטוב מתנוצץ תחילה באופן שצד הרע גובר עליו בטבעו, משום שדווקא בכך יוצא לאור הגוון של ההתגברות הטוב על הרע. כלומר שבזה שאחר שמציאות הרע התגברה והתחזקה בעולם, חוזר הטוב וגובר עליו, באופן זה ניכרת מסירת נפשו של הצדיק על ידי ההתמודדות העיקשת ומלחמתו הנחושה של הטוב לביעור הרע, ומתברר ומודגש בסוף הצלחת הטוב והאמת ורוממות קרן הצדיק.

[ועיין בזה בהרחבה בחלק המאמרים מאמר ו 'הכי קרא שמו יעקב'].

אכן יש בזה סוד יותר עמוק, והיינו שעל ידי יציאת הרע לפועל והצלחתו הראשונית, אזי כאשר הטוב גובר עליו הרי כובש את הרע ומצרף אותו לצד הטוב, בבחינת 'זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חברו' (חגיגה טו.), כלומר שכל הכוחות שהיה בהם נטייה לרע, והתפתחו על ידי צד הרע, אזי בהתגברות הטוב עליהם, צד הטוב מתגדל ומתרחב ביתר שלימות.

ולדוגמא הוא מה שביארנו בעניין 'עץ הדעת' (פרשת בראשית חלק המאמרים מאמר טו) בעניין כח העצמאות שמטרתו וייעודו להשתמש בו באופן חיובי, והיינו כאשר אישיותו של האדם שלימה, כי אז כח העצמאות הוא גילוי של צלם האלוקים, וביארנו שם שהוא עניין תורה שבע"פ שהחכם מפיק מלבו את סברת התורה, כיון שהגיע לדרגה שהוא מבין מעצמו את חכמת

כה, כה ויצא הראשון אדמוני כולו
כאדרת שער ויקראו שמו עשיו.

בלידתו כבר ניכרו בעשיו תכונותיו
היסודיות, והם הפעלתנות היתירה,
העוז והגאוה, והמרמה והציד. כי האדמוניות
מורה על חיוניות יתירה המורה על אדם מלא
מרץ ופעילות, ותכונה זו ביסודה היא מעלה
המתאימה למלכות ושלטון, אלא שכשהאדם
נגרר אחר יצרו מוליכה אותו תכונה זו
לשתלטנות יתירה ושופך דמים שלא כדין.

וכדאיתא במדרש כאן - 'אדמוני כולו, אמר
רבי אבא בר כהנא כולו שופך
דמים, וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני
דכתיב (שמואל א, טז, יב) 'וישלח ויביאהו והוא
אדמוני עם יפה עיניים' נתיירא ואמר אף זה
שופך דמים כעשיו, אמר לו הקדוש ברוך הוא
'עם יפה עינים', עשיו מדעת עצמו הוא הורג,
אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג' (ב"ר סג, ח).

וכן מה שנוולד 'כולו כאדרת שער' מורה על
היותו עוטה לבוש, כאדם נכבד בעל גאון
ועוז מלכות. וכן אמרו במדרש שיש בזה
רמז על הכנת טבעם של בני עשיו למלכות -
'כולו כאדרת שער, אמר רבי חנינה כולו ראוי
לאדרת' (ב"ר שם).

אכן רמוז בזה גם תכונת המרמה והציד, שעל
זה מורה 'כאדרת שער', כלומר שהוא
מכוסה בכיסוי, ואין אדם יודע מה מסתתר
בקרבו ובלבו.

ועיין ב'כלי יקר' כאן שמציין את הפסוק
'והיה ביום ההוא יבושו הנביאים איש
מחזיונו בהנבאתו ולא ילבשו אדרת שער
למען כחש' (זכריה יג, ד). כלומר שהיה דרך
הנביאים ללבוש 'אדרת שער' כבגד כבוד

למעמדם, ונביאי השקר אף הם התעטפו
בלבוש לא להם כלבוש הנביאים 'למען כחש',
בכדי שיסברו הכל שהם נביאי אמת ויאמינו
להם. ומבואר בזה ש'אדרת שער' רומזת
לפעמים על כחש ומרמה.

ויבואר בהמשך כיצד התבטאו בעשיו מידות
אלו, כאשר היטה אותם לצד הרע,
ונעשו לו לרועץ והגדילו את שחיתותו עד
שאבד את כל מעלתו.

כה, כו **ואחרי כן יצא אחיו וידו אוהזת**
בעקב עשיו ויקרא שמו יעקב ויצחק
בן ששים שנה בלדת אותם.

נקרא שמו יעקב, כלומר שעניינו היה
להילחם ולהשיג את עשיו אחיו, לאחוז
בעקבו ולמנוע ממנו את הבכורה ויהיה הוא
הבכור. ואכן זו היתה אחת ממשימות חייו,
כאשר המתין כל העת להזדמנות, עד שהביא
אותו למצב שימכור לו את הבכורה.

ולאחר מכן המשיך במאבק זה כאשר בא
ליטול את הברכות המגיעות לו
כדין, שהרי כבר קנה גם את הבכורה. וכמו
שאמר עשיו בזעקתו על הברכות - 'ויאמר
הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמיים, את
בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי' (להלן
כו, לו). כלומר שבכל שלב מונע ומעכב אותו
מלהשיג את המעלה, הן במכירת הבכורה והן
בנטילת הברכות. [עיין שם ב'הכתב והקבלה'
שפירש ש'ויעקבני' הוא מלשון עיכוב, כמו
אחיזה בעקב].

והנה אין טבעו של יעקב לרדוף אחר
השלטון, אלא משום נאמנותו למעלת
היושר והצדקות, לא יכול היה לסבול שאדם

אלים ושתלטן אשר עיקר תכונותיו הם חוצפה ועזות, יטול את השלטון וינהל את המלכות באכזריות ורמיסת דלים ועניי עם, וחפץ היה ליטול את השלטון בכדי להנהיג ולשפוט את העם במידות החכמה והחמלה.

וברש"י - 'שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו בדין היה אוחז בו לעכבו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה ועשיו מן השניה, צא ולמד משפופרת שפיה קצרה תן בה שתי אבנים זו תחת זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשיו הנוצר באחרונה יצא ראשון, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון, ויעקב בא לעכבו שיהא ראשון ללידה כראשון ליצירה, ויפטור את רחמה ויטול את הבכורה מן הדין'.

וצריך ביאור, שהרי כן הדין בכל תאומים הנולדים שהיוצא ראשונה ללידה הוא הבכור, למרות שהוא נוצר באחרונה.

ונראה שבכל תאומים הנולדים שטבעם נכון כראוי, אכן זה שנוצר שני הסמוך לפתח חולק כבוד לאחיו שקדם לו, ומסייט עצמו לצדדין כדי שהנוצר ראשונה יוכל לצאת לראשונה. ובזה נתייחד עשיו בפחזותו ובטבעו הנשחת, שפרץ ויצא ראשונה ולא הניח לאחיו הקודם לו ביצירה לצאת לפניו.

ולפי זה מבואר שכבר מיד בלידתו בא לידי ביטוי מידת העזות והחוצפה של עשיו, ומצד הצדק והיושר בא יעקב להילחם עמו על זכותו, ובא לעכבו כדרך כל התאומים שהנוצר ראשונה יוצא ראשונה, ועל כן אחז בעקבו, ומחמת עזותו וחוצפתו של עשיו לא הניח לו ויצא ראשונה.

ולכן המתין לו יעקב עד שנזדמנה לו מכירת הבכורה, בו הוציא לפועל יעקב את זכותו השרשית, בהיות שמאז ומקדם היתה שייכת לו בדין בהיותו ראשון ליצירה, ואחר כך בנטילת הברכות.

כה, כו ויגדלו הנערים ויהי עשיו איש יודע ציד, איש שדה, ויעקב איש תם, יושב אהלים.

פסוקים אלו הם יסודות חיים שיש בהם ללמדנו את תפקידנו בעולם, שהרי כל האומות שאינם ממשפחת אברהם, הם חסרי מעלות ואינם ראויים כלל למלא את התפקיד הנכבד בעולם, להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש לה'. ואפילו ישמעאל ובני קטורה הם פראי אדם ו'עם הדומה לחמור'. אולם כאן בא הבירור האמיתי בתוך בני המשפחה החשובה, מה הם הרגשות והתכונות שעבורם חיבב ה' את יעקב ושנא את עשיו.

'איש יודע ציד', על פי פשוטו היינו שצד חיות ועופות, וכן פירשו רשב"ם ואבן עזרא. ורש"י פירש על פי דרש - 'יודע ציד - לצוד ולרמות את אביו בפיו ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן כסבור אביו שהוא מדקדק במצות'.

אמנם יש קשר פנימי בין פשוטו ומדרשו, כי ציד חיות קשור לרמאות, ועיין באבן עזרא שכתב - 'איש יודע ציד - לעולם מלא מרמות כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו'.

ונראה עוד, שעצם הדבר להיות איש העוסק בציד בקביעות ולקבוע חיותו על זה, הוא דבר משובש, ויש בזה אופי מושחת של חטיפת דבר שמחוץ לתחום האדם. כי

אלו שני ההבדלים שבין תכונת יעקב לעשיו, ומחמת כן נבחרו יעקב וזרעו לתכליתו וייעודו להיות העם הנבחר לה'.

ויש להוסיף, שאף שעצם תכונה זו של 'איש שדה' אינה שלילית בהחלט, אולם צריך לדעת להשתמש בה במידה הנכונה ובצורה הראויה. והנה זדון לבו של עשיו השיאו להתגאות ולייחס הכל לעצמו, באמרו 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', וגם ניצל כח זה להשחית ולהרע.

מה שאין כן יעקב, כל מה שעשה, ידע כי ה' הוא הנותן לו כח לעשות חיל, וכמו שאמר ליצחק - 'כי הקרה ה' אלוך לך לפני' (כז, כ).

כה, כז ויעקב איש תם, יושב אוהלים.

'איש תם', כלומר אדם ישר ואוהב אמת, בעל תכונות של הגינות ואצילות, מלא ברגשי הטבה אחריות ורצינות, אשר אישיותו שלמה וקורנת מצד עצם רוממותה. וזה ניגוד ל'יודע ציד' אשר כולו מרמה ושקר.

אמנם תמותו של יעקב אינה נובעת משום חולשה וחוסר הבנה שאינו חריף לרמות, אלא מחמת אהבת האמת ושנאת השקר והמרמה, וכפי אשר נגלה בהמשך השתלשלות הדברים, שבעת הצורך כאשר צריך להתמודד עם המרמה, אף הוא בכוחו להשתמש בכח זה.

'יושב אוהלים', כלומר בעל תכונות מתינות ושלווה, כדרך אנשי חכמה ורוח שמעשיהם ביישוב הדעת, והיינו יושב בית שאינו מתרוצץ בשדה להשיג את צרכיו אלא נוטל מאשר מוכן ומזומן לו בקירבת מקום.

הבהמות הבייתיות שהם תחת יד האדם מהם ראוי ליטול בשר, אולם מיני חיות היער והמדבר, אף הכשרות שבהם, אין ראוי לאדם לקבוע מאכלו עליהם, כי הם לא נועדו להיות תחת יד האדם. ורק לפרקים אם נזדמן מין זה לאדם אפשר לאכלו, אולם לקבוע מאכלו עליהם יש בזה אופי של נטילה יתר על המידה, והשתלטות של האדם בכח על חלקים שלא ניתנו לו, ואין ראוי לאדם לחיות על החטיפה בקביעות.

ולעומתו יעקב, היה 'איש תם', כלומר אדם שליו וצנוע המסתפק במה שיש לו, ונוטל את צרכיו במידה מתונה רק מן המוכן ומזומן לו, ואינו יוצא מגדרו להשיג הנאות העוה"ז.

ועיין ברשב"ם ואבן עזרא שפירשו מה שנאמר ביעקב 'יושב אוהלים', דהיינו שהיה יושב אוהל ומקנה. ולפי זה בא הכתוב לבטא הניגוד לעשיו, שהוא היה איש יודע ציד, ומתפרנס על החטיפה וההשתלטות, ואילו יעקב היה 'איש תם יושב אוהלים', ואכילת בשר שלו היה רק מן הצאן והבקר שהם בהמות בית ומיועדים מטבעם לאכילת אדם.

עוד מבואר כאן התכונה השניה של עשיו, 'איש שדה', כלומר שלעומת יעקב שהוא ספון בבית המדרש 'יושב אוהלים', עשיו הוא איש היוצא לשדה, כלומר איש מעש ופעילות. איש בעל כח ועוצמה העוסק בבניין ויצירה. וכן פירשו ברד"ק וספורנו שהיה יוצא השדה להתעסק במעשה העולם ועבודת האדמה, שלא כיעקב שהיה עוסק בחכמה.

ולעיל הבאנו פירוש הפשטנים שהכוונה שהוא יושב אוהל ומקנה, כלומר שלעומת עשיו שמזונו מן הציד, להשיג את מזונו מן המקומות שאינם בהישג יד, ואינם מושגים אלא בדרכי רדיפה וציד, הרי יעקב עסק בגידול צאן שהוא מן המוכן ומיועד לאדם.

ורש"י ותרגום אונקלוס פירשו שהוא יושב באהלה של תורה בבית המדרש, והכל עולה בקנה אחד עם פשוטו של מקרא, שהוא אדם שאין מרכז עניינו העשייה והפעלתנות אלא החכמה וההתבוננות, הוגה בתורה ובחכמה, אדם שכל מעייניו בענייני רוח מוסר וצדק, מתבונן בתכלית הדברים, איך נכון וראוי לחיות.

כה, כז **ויעקב איש תם.**

התואר 'איש תם', אינו התעסקות מסויימת או כשרון לדבר, אלא הוא הגדרת סוג האישיות של יעקב, טבעו הוא מציאות של 'איש תם'. וזה עומק גדולת מדריגת יעקב, אשר נקרא 'בחיר שבאבות' (ב"ר עו, א). שזה שלימות גדולה, שאינו מצטיין רק במעשים, אלא נעשה מציאות קודש, והיינו מה דאיתא בחז"ל - 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון' (בבא מציעא פד.), - שופריה דאדם הראשון היינו יופי תואר צורתו שנתן בו ה' מלכתחילה כלומר 'צלם האלוקים', כלומר שיעקב אבינו תיקן את אישיותו בשלימות, עד ששרה בו צלם האלוקים, וחיבבו ה' עד שאמרו עליו - 'דמות דיוקנו חקוקה בכסא הכבוד' (ב"ר סב, ב).

וזה הטעם שיעקב היתה 'מיטתו שלימה', כמו שאמרו חז"ל על הפסוק 'וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור' (ויקרא כו, מב) - 'ולמה נאמר באברהם וביצחק 'אף', ולא נאמר ביעקב 'אף', ע"י שהיתה מיטתו שלימה לפניו, אברהם יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה, יצחק יצא ממנו עשיו וכל אלופי אדום, אבל יעקב מיטתו שלימה כל בניו צדיקים' (ויק"ר לו, ה).

כלומר כי בטבע האדם קיימות נטיות שונות, ומהם נטיות שליליות המוטבעות בנפשו, ואמנם אף שהצדיק מתקן את עצמו בעמלו בעבודת ה', ומקדש את אישיותו בלתי לה' לבדו, ועוקר ומשרש מקרבו כל נטייה שאינה נכונה. אולם נטיות המושרשות בו מצד הדורות הקודמים לו, עלולים להתגלות בצאצאיו, שיש מהם שנוטלים חלקים אלו. אולם יעקב אבינו שכבר זכה להתברר לגמרי וכל טבעו בקדושה, וכל הרע והפסול נטל עשיו, על כן צאצאיו כולם קדושים, וכמו שאמרו חז"ל - 'עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשיו, ויעקב הוליד שנים עשר שבטים שלא היה בהם שום דופי' (שבת קמו). וזה מציאותו של עם ישראל - 'ואנכי נטעתיך שורק כולו זרע אמת' (ירמיה ב, כא).

כה, כח **ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב.**

סיבת אהבת יצחק את עשיו, מוסברת ומפורשת בכתוב - 'ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו'. ופשוטו של מקרא כמשמעו הוא, כי מאחר שהיה עשיו נוהג

הנה כי כן, אהבה התלויה בדבר, אינה רק קלושה בדרגתה, אלא בעומקם של דברים אין זו אהבת 'האדם' עצמו, כי אם אהבת 'הדבר' שבו תלויה האהבה. לעומתה, האהבה הבלתי תלויה בדבר, הינה אהבה פנימית וישירה שיסודה באדם האהוב עצמו, ואינה נשענת על הדברים הסובבים אותו או הנעשים על ידו, ולכן אף אינה מושפעת מכוחם ומן התמורות החלות בהם. אהבה כזו אינה זקוקה לנתינת טעם, משום שהיא למעלה מטעם ודעת, ואהבה זו לעולם עומדת.

ואכן, אהבת יעקב היא אשר נתבררה כאהבה הנכונה, השרירה והקיימת, ובסופו של דבר אף יצחק הכיר בזה ועל כן ברכו, וזהו עומק ענין 'ההרחה' שהריח יצחק את יעקב בנו, בעמדו לזכות בברכות, וכדכתיב - 'וירח את ריח בגדיו ויברכהו ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה' (כו, כח). כי הראיה והמימוש מורים על החיצוניות המוחשית, והריח מורה על הפנימיות הטהורה המוסתרת מן העין. [ועיין מה שיבואר שם להלן בעניין מה שדרשו חז"ל בפסוק זה 'ריח בוגדיו'].

ובדומה לזה מצינו כי אהב ה' את יעקב מצד מהותו ועומק פנימיותו, כמו שכתוב - 'משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי. אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו, הלוא אח עשיו ליעקב נאום ה' ואוהב את יעקב. ואת עשיו שנאתי, ואשים את הריו שממה' (מלאכי א, ג).

כלומר כי זה שהעדיף את יעקב על פני שאר אנשי האומות אין בזה עדיין הוכחה לאהבתו, כי הבחירה היתה משום מעלותיו, אשר אינם קיימים כלל אצל האומות. אולם

תדיר להאכיל את אביו מצידי, לכן היה אוהבו ומקרבו אצלו. אולם לגבי אהבת רבקה את יעקב, סתם הכתוב ולא פירש שום טעם וסיבה. ויש לעיין בזה, כי לכאורה היה ראוי ליתן טעם בדבר, מה ראתה רבקה לאהוב את יעקב יתר על עשיו, כנגד יצחק שהיה אוהב את עשיו בזכות הציד שבפיו.

[ועיין ברשב"ם ואברבנאל שכתבו שזה בעבור הנבואה שניתנה לה בעת ההריון 'ורב יעבוד צעיר'. וזה קשה, כי אם כן מדוע יצחק לא אהב את יעקב מטעם זה, ותמוה לומר שלא גילתה לו. ועיין מה שכתבנו בזה לעיל בפסוק 'ורב יעבוד צעיר'].

והנראה, כי אכן בא הכתוב להדגיש בזה, את ההבדל היסודי שהיה קיים בין אהבה זו לאהבה זו, ולציין כבר בראשית הדברים, כי אהבת יצחק את עשיו לא היתה אהבה שלימה ומוחלטת, אלא בבחינת 'אהבה התלויה בדבר', אהבה הנובעת מסיבות חיצוניות, ולכן לא היה סופה להתקיים. לעומת זאת, אהבת רבקה את יעקב היתה 'אהבה שאינה תלויה בדבר', ולכן עמדה ונתקיימה לעד. וכמו שאמרו חז"ל (אבות ה, טז) - 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה, ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם'.

והנה זה פשוט שאהבה שאינה תלויה בדבר, אין הכוונה שאין לזה סיבה, אלא הכוונה שאין האהבה נובעת מאיזה דבר חיצוני או בגלל פעולה מסויימת, אלא האהבה נובעת מעצם מציאות ומהות האדם, שסוג ו'טיפוס' זה חביב בעיניו, וזו האהבה האמיתית.

וכאילו נתפתה והלך שולל אחר רמאותו, כי כן נכון לפעמים בדרכי החינוך לתת לנער הרגשה שמעריכים אותו כצדיק, ועל ידי זה ינהג כמעשי הצדיקים ולו בחיצוניות, ובזה יש תקווה שמתוך כך ישתנה מהותו בעקבות מעשיו, כלשון המובא בספרים 'אחר הפעולות נמשכים הלבבות', ובסופו של דבר יחזור למוטב.

אמנם רבקה הטיבה להכיר את עשיו, שאצלו לא תועיל התייחסות כזו של קירוב, כי מה שהפעולות משפיעות על הלבבות זה רק כאשר בתוכי תוכיות הלב מפעם ניצוץ ונקודה טובה של צדק ומצפון, ועל ידי ריבוי המעשים בסופו של דבר הניצוץ מבעיר את כל הגחלת ונפשו מתהפכת להיטיב את דרכו. אולם בהכירה היטב את עשיו ידעה שמהותו נשחתת ונרקבת לגמרי, וכלשון הנביא - 'הנה קטון נתתיך בגוים בזוי אתה מאד. זדון לבך השיאך וגו' איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ב-ז). ולכן התייחסה באהבה רק ליעקב.

[ועיין מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר ד 'ואוהב את יעקב').]

כה, כח **וַיֹּאהֲב יַצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צִיד בְּפִיו וּרְבֵקָה אוֹהֶבֶת אֶת יַעֲקֹב.**

אנו מוצאים כי גם בעניינו של ישמעאל, נתהוו חילוקי דעות בין אברהם ושרה על אודות קירובו או הרחקתו של בנם, כאשר שרה דורשת מאברהם להחמיר בדינו - ואילו אברהם נצטער על דבר זה, עד שהקב"ה הסכים לדעת שרה ומצווה על אברהם לעשות כדבריה (כא, י"ב).

מאחר שגם עשיו שהוא אח ליעקב, שעושה רושם טוב משום שיש לו מעלות וכשרונות חיצוניים, וגם שניהם נולדו כצאצאי אברהם ויצחק, ובכל זאת 'ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי'. כלומר כי מה שחביב בעיני ה' הם התכונות הפנימיות של יעקב, סוג האישיות שלו, אישיות נעלה, בעלת חכמה אצילות וענווה. והיא אשר יאתה בעיני ה', 'ואוהב את יעקב'. [ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים מאמר ד 'ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי'].

כה, כח **וַיֹּאהֲב יַצְחָק אֶת עֵשָׂו כִּי צִיד בְּפִיו וּרְבֵקָה אוֹהֶבֶת אֶת יַעֲקֹב.**

נתקשו המפרשים כיצד צדיק כיצחק, שאין השכינה נפרדת ממנו אפילו שעה אחת, היה אוהב לרשע כעשיו, אשר נכשל בחטאים כה חמורים, ואיך יתכן שכל כך הטעהו.

ונראה שאכן ידע יצחק שעשיו הקדיח את תבשילו, אלא שבכל זאת הראה לו אותות חיבה ואהבה כדי לקרבו ולהביאו שיחזור למוטב. וכן כתב בספר 'שפתי כהן' על התורה. [עייין שם שפירש 'כי ציד בפיו' על יצחק - 'שהיה מדבר עמו בלשון רכה כדי לצודו להביאו למוטב, וכן אמר לו ויאמר אליו בני ויאמר הנני, שהיה קורא אותו בני בלשון רכה, וכן כשהביא יעקב מטעמים בחושבו שהוא עשיו, אמר מי אתה בני, ואהב יצחק את עשיו לא אהבה גמורה, אלא כדי לצודו בפיו'].

ומשום כך כאשר עשיו העמיד פניו כצדיק ושאל כיצד מעשרין את התבן ואת המלח, הציג יצחק עצמו כמאמין לו,

כה, כה כי ציד בפיו.

כתב האבן עזרא (כה, לד) שיצחק היה עני, והוכיח זאת ממה שהיה יצחק אוהב את עשיו בעבור שסיפק את מאכליו, וכן שלח את עשיו להביא מן הציד כדי לברכו, ואם היה מצוי בבית אביו אוכל ומטעמים, מה טעם אמר הביאה לי ציד. וכן ממה שמכר עשיו את בכורתו עבור נזיד מוכח שלא היה שם בבית לחם רב, ועוד הביא כמה ראיות מהפרשה. וכתב שאין לתמוה ממה שעזב לו אברהם ממון רב, כי הרבה פעמים רואים עשיר גדול בנעוריו ובא לידי עוני בזקוניו.

והרמב"ן האריך להקשות ולתמוה על דבריו, עיי"ש שדוחה את דברי האבן עזרא.

וניתן לאחד דרכי שני המפרשים גם יחד, שיש לומר שכדברי האבן עזרא כן הוא לגבי תחילת דרכו של יצחק, שאז היה נזקק ל'כי ציד בפיו' של עשיו, ובאותה תקופה היה המעשה עם הנזיד, שהיה המאכל דבר יקר בביתם.

אמנם מאז שבא יצחק לגרר וברך אותו ה', שוב לא פסק ממנו עושרו. וכמו שכתוב - 'ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאד. ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה ויקנאו אותו פלשתים' (כו, יג-יד). וכמו שכתב הרמב"ן - 'אבל היו האבות כולם כמלכים, ומלכי גוים באים לפניהם וכורתים עמהם ברית'.

כי הנה יש להבחין שכל מה שניתן לאברהם ניתן ליצחק, וכמו שיתבאר להלן בפסוק 'ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון' (כז, א). שהיה רצון ה' לתת ליצחק ברכה שלימה מצד

ועיין שם מה שהארכנו ביסוד המשותף לשתי פרשיות אלו, כי בשתייהן אנו מוצאים את דעת האשה בנוגע להשקפה על מצב הבנים, מכוונת אל האמת יותר מדעת האיש, כאשר הקב"ה מסכים על ידה. הן בפרשת ישמעאל, והן בפרשתנו כשרבקה לבדה אוהבת את יעקב ומכירה בערך מעלתו, בעוד שיצחק נטה אחר עשיו בעבור הציד שבפיו.

וביארנו על פי מאמרם ז"ל (נדה מה:) - ויבן ה' אלקים את הצלע (בראשית ב, כב) מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. כלומר שאף שהנשים דעתן קלה (ראה קידושין פ:). אולם לגבי התפקידים המיוחדים המוטלים על האשה, בהם ניחנה בבינה יתירה העולה בדרגתה על בינת האיש, כלומר שבעניינים המופקדים תחת ידה, יש משקל וחשיבות להבנתה יותר מאשר להבנת האיש.

ואכן כך הוא הדבר לגבי גידול הבנים וחינוכם, שחכמה ותושיה מיוחדת ניתנה לאם יותר מאשר לאב, למצוא את המסילות לרגשות לבם של הבנים, לפיכך, כל הדברים הנוגעים להבנת נפש הבנים, והתלויים בידיעת אופיים הפנימי, בעמידה על תכונותיהם הסגוליות ובהכרת ערכם ומעלתם, נכללים בבינה היתירה שניתנה לאשה, ועצתה היא המכרעת בכגון אלו. זהו אפוא הענין המשותף לשתי הפרשיות הללו, כי הן בהרחקת ישמעאל על ידי שרה אמו, והן באהבת יעקב אצל רבקה, באה לידי ביטוי בינה יתירה זו, והאשה היא אשר כוונה לאמיתה של דעת עליון, ועל פי עצתה נסללה הדרך הישרה לנהוג בהם.

והרג את הנפש, וכפר בתחית המתים, וכפר בעיקר, ושט את הבכורה' (בבא בתרא טז:).

כלומר שבאותו היום עצמו יצא לתרבות רעה, כי עד אז היתה שחיתותו נסתרת, כמו שאמרו חז"ל - 'ויגדלו הנערים, רבי לוי אמר, משל להדס ועצבונית שהיו גדילים זה על גבי זה, וכיון שהגדילו והפריחו זה נותן ריחו וזה חוחו, כך כל י"ג שנה שניהם הולכים לבית הספר ושניהם באים מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה היה הולך לבתי מדרשות וזה היה הולך לבתי עבודת כוכבים (ב"ר סג, י).

וכן מבואר ממה שכתב רש"י להלן (כה, ל ומקורו בב"ר סג, יב) 'ואותו היום מת אברהם, שלא יראה את עשיו בן בנו יוצא לתרבות רעה, ואין זו שיבה טובה שהבטיחו הקב"ה, לפיכך קצר הקב"ה ה' שנים משנותיו, שיצחק חי ק"פ שנה וזה קע"ה שנה, ובישל יעקב עדשים להברות את האבל'.

נמצא שבאותו היום שחטא ויצא לתרבות רעה, באותו היום עצמו נענש וניטלה ממנו הבכורה, ונתן ה' בלבו רוח שטות למכור אותה מדעתו ליעקב.

כה, כט-ל **ויזד יעקב נזיד ויבוא עשיו מן השדה והוא עיף. ויאמר עשיו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עיף אנכי על בן קרא שמו אדום.**

הנה לא האריכה תורה בעובדות ומעשים מחיי יעקב ועשיו, שכן די בנקודות ספורות אלו שנכתבו, לאלפנו בינה לדעת בזה את מהות מצבם המוסרי ומעמדם הרוחני,

עצמו, ואירע לו מעשה באבימלך עם רבקה, מעין מה שאירע לאברהם עם שרה, וכן היה לו מריבה על הבאות עם הפלשתים, ובסופו של דבר באו אבימלך ופיכול להשלים עמו, הכל בדומה לאברהם.

ויתכן לומר שמטעם זה אכן אבד ממנו כל העושר של אברהם, בכדי שהברכה והעושר שיזכה בו יצחק יהיה מתוך ברכה ונתינה מיוחדת מאת ה' ליצחק מצד עצמו. [וכמו כן היה ביעקב שאבד את כל העושר של אביו, ועבר את הירדן במקלו, וגדל מאד בברכה מיוחדת שברכו ה' בעצמו בבית לבן].

והנה כאשר ירד יצחק לגרר נראה אליו ה' לראשונה במראה הנבואה, וקיים שבועתו עמו באופן מיוחד, והבטיחו בפני עצמו בכל ההבטחות כנאמר - 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך' (כו, ג).

ומה שציווה יצחק את עשיו להביא ציד עבור ברכתו, אף שאם רצה היה אוכל מטעמים כאשר אהב בכל עת, שהיה מביא מן הצאן אשר לו, כמו שאכן שלחה רבקה את יעקב להביא מן הצאן. אלא שביקש ממנו דווקא להביא ציד, כדי לזכור לעשיו ימי עניו שהיה מביא לו ציד למאכלו, ובזה לעורר אליו אהבתו הישנה, לברכו מלב ונפש חפצה.

כה, כט **ויזד יעקב נזיד ויבוא עשיו מן השדה והוא עיף.**

וברש"י - 'והוא עיף - ברציחה, כמה דתימא כי עיפה נפשי להורגים' (ב"ר). ובגמרא נתפרש יותר - 'חמש עבירות עבר אותו רשע באותו יום, בא על נערה המאורסה,

ומזה נקיש ונלמד על כל מעשיהם. אי לכך עלינו לדקדק כאן בכל דבה, שכל פרט יש לו משמעות מכריעה בהבנת מכלול הדברים.

והנה בפסוקים הקודמים כבר נתפרשו תכונותיהם היסודיות הטבעיות, מהותו של עשיו לעומת מהותו של יעקב - 'ויגדלו הנערים והי עשיו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים' (פסוק כז). דהיינו שבעוד שיעקב עוסק בדברים העומדים ברומו של עולם, הרי שייעודו של עשיו הוא מלאכת הצייד, רדיפת צרכי העולם הזה, והשתלטות גם על דברים שאינם מיועדים עבורו, וכמו שביארנו שם.

ובמעשה זה שלפנינו מתפרש כיצד בחרו עשיו ויעקב את דרכיהם וקבעו את המשך מהלך והשקפת חייהם, וכפי שאמרו חז"ל שבאותו היום יצא לתרבות רעה, כלומר שנגלה ובא לידי ביטוי בפועל שחיתותו ורקבונו הפנימי.

והנה בפסוקים אלו מבואר מה היה שורש שחיתותו והרקב שפשה בו, והיינו שהתגלה כאן עשיו כאדם השקוע בחומר ולהוט אחר תאוותיו, רעבתן זולל וסובא, עד שמוכן היה לוותר על גדולה ורוממות, למען אכילה אחת.

ובא הדבר לידי הבלטה יתירה במעשה זה, אשר פירטה התורה בזה את אופן דיבורו, ללמדנו את אופיו ומהותו. כי הנה לא ביקש 'הגישה לי את הנזיד הזה', אלא 'הלעיטני נא מן האדום האדום הזה'. כלומר שאין לו סבלנות ודרך ארץ לאכול כדרך בני אדם, אלא 'הלעיטני' כדרך בהמות, כמו שפירש רש"י - 'אפתח פי ושפוך הרבה לתוכה, כמו

ששנינו אין אובסין את הגמל אבל מלעיטין אותו'.

ויתכן שלא נתכוון שישפוך לתוך פיו ממש, וכפי שהיה בפועל כנאמר בהמשך - 'ויעקב נתן לעשיו לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת' (פסוק לד). אלא דיבר בסגנון גס וירוד, המתאים לאדם מגושם שכל הווייתו שקועה באכילה, והיינו שאין לו אורך רוח לגינוני דרך ארץ הכרוכים באכילה, אלא העיקר שכבר יביא לו המאכל, ויוכל למלא את בטנו ולפטם את כרסו. וכעניין הכתוב 'צדיק אוכל לשובע נפשו, ובטן רשעים תחסר' (משלי יג, כה).

[וביארנו במקו"א (עיין מה שכתבנו בפרשת בראשית - חלק המאמרים מאמר ט) שהאכילה עצמה אף שביסודה היא 'מעשה רשות', יש בה אופנים שונים, יש אכילת צדיק שאכילתו היא 'אכילת נפש' אשר בא להשביע את נפשו, ואילו אכילת הרשעים היא 'אכילת בטן' למילוי הכרס. עיי"ש].

וכן התבטא הדבר באמרו 'מן האדום האדום הזה', ולא אמר 'מן הנזיד הזה' וכדומה, כי בעיניו של רעבתן בהמי כזה, כאשר הוא חומד לאכול תבשיל, אין הוא מתייחס לייחודו ומשמעותו המכובדת של המאכל, אלא מכנה אותו על שם צבעו ומראהו החיצוני, דבר המדגיש בצורה מובהקת את להיטותו היתירה אחר מילוי תאוות הרעבתנות המופלגת.

וחז"ל דרשו שבפסוק זה נרמז על כמה עבירות חמורות שעבר - 'חמש עבירות עבר אותו רשע באותו יום, בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש, וכפר בתחית

המתים, וכפר בעיקה, ושט את הבכורה' (כבא בתרא טז:).

ולא נתפרשו מעשים חמורים אלו בתורה, משום שדרך התורה שבכתב שמפרשת רק הדברים הגלויים והנודעים, ופשעים אלו נעשו בסתר כדרכו של עשיו המעמיד פני צדיק. אולם חז"ל למדו זאת מעומק הדברים ממעשיו הגלויים המפורשים בפרשה, כי הדברים תלויים זה בזה, שכן התמכרות כזאת לתאוות החומריות, משמעותה שבנפשו כבר חלה הדרדרות חמורה, אשר באה לידי ביטוי עד לעבירות החמורות ביותר של ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים.

[והוא בדומה למה שדרשו חז"ל כאשר בכו בני ישראל על אכילת המן וביקשו אכילת בשר ודגה וקישואים (במדבר יא, י), ודרשו חז"ל 'וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו - על עסקי משפחותיו שנאסרו להם' (רש"י שם, 'ומא עה'). כלומר שברובד הגלוי נראה התגברות של תאוות האכילה, ובעומקם של דברים הדבר העיד על התפרצות של תאוות אסורות ועבירות חמורות].

כה, ל ויאמר עשיו אל יעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה כי עיף אנכי על בן קרא שמו אדום.

מקרא זה אומר דרשני, מהו המיוחד במשפט זה שהוציא עשיו מפיו 'האדום האדום הזה', עד כדי שיקרא שמו 'אדום'. וביארו המפרשים שדרך לעג וביזוי קראו לו כן, הואיל ומכר בכורתו בעבור תבשיל מועט [רמב"ן, רשב"ם]. אך עדיין אין הדברים

מבוארים כל צרכם, אטו כל היוצא משפתיו של אדם ינציח עליו כינוי חדש לו ולדורותיו הבאים אחריו.

והנראה לבאר בזה, כי שמו של אדם מבטא את מהותו, ומצביע על אפיו וטבעו. וכדמצינו בגמרא 'רבי מאיר דייק בשמא' (יומא פג:). אדם הנושא שם מסויים, לעולם לא יהיה זה על שום מקרה טפל שאירע לו, אלא ילמד על תכונתו העיקרית, ויסמל את מרכז הווייתו ותרבותו אשר בה הוא דוגל. לפיכך, אם מצאנו שנקרא עשיו 'אדום' על דבר 'האדום האדום הזה' - הרי שלא לחינם נבחר משפט זה להיות לו לשם, אלא מפאת משמעות מיוחדת שיש בו, הקשורה למהותו ושורש נשמתו של עשיו, שהיא כאמור - רדיפה אחר מאכלים והתעסקות גסה בחומה. תכונה שפלה זו, הטבועה בנפשו של עשיו, באה לידי ביטוי באופן חד וברור במעשה נזיד העדשים. וכמו שנתבאר לעיל שאמירתו 'הלעיטני נא מן האדום האדום הזה' - לא היתה התבטאות מקרית, אלא צורת דיבור מיוחדת המשקפת יותר מכל את אופיו של הדובר, שמכנה אותו על שם צבעו ומראהו החיצוני.

'על בן קרא שמו אדום' - מאחר שזהו מרכז הווייתו ודגל תרבותו, הרי ששמו 'אדום' - על שם אותו תבשיל אשר בעבורו מכר את כל כבודו ויקרו - נאה ונכון לו.

*

והנה הן עשיו והן יעקב נשתנה שמם בהמשך חייהם מהשם שניתן להם בלידתם. וזה משום שמחמת מעשיהם הוקבעה מציאותם

למהות מחודשת, המצריכה קביעת שם חדש בהתאם אליו.

כי בעת לידתם של עשיו ויעקב כשעדיין לא נקבע בפועל מי הוא הממשיך את הגדולה הנצחית והמורשת הנשגבה של אברהם ויצחק, אזי ניתן להם שמם לפי לידתם, כאמור לעיל שעשיו הוא על שם היותו עשיו, ויעקב על שם מאבקו התמידי להשיג את אחיו. וזה היה שמם כל עוד שלא בא הדבר לידי הכרעה, אולם כאשר נתברר מעמדם נקבע שמם הקבוע לפי המעמד שאליו הגיעו.

ומכיוון ששמותיהם של שניהם נקבעו על עניין הבכורה אשר נתאבקו עליו, לכן אצל עשיו נקבע שמו ביום הזה אשר מכר בו את בכורתו, וויתר על נכדו ומעלתו למען מאכלים, אז נקבע כל מהותו שאינו אלא 'אדום', כלומר שהוא איש פחות המעלה ואינו שייך כלל לבכורה, ונמצא ששם זה ביטא את הפסד הבכורה.

והנה יעקב, נקרא 'יעקב' על שם מהותו שהוא תמיד אוחז בעקב עשיו, ונלחם ומתאמץ להשיג את מעלתו הרוחנית. ולמרות שעשיו כבר מכר את בכורתו, וכבר הפסיד את שמו ונקרא 'אדום', אולם יעקב עדיין לא זכה בשמו המתוקן כל עוד שלא הודה לו עשיו ועדיין לא ניצחו לגמרי, כי כל עוד שיש ערעור בדבר אין יכול להיקרא שמו עליו. אולם כאשר זכה יעקב לנצח במערכה, והודה לו שרו של עשיו על הברכות כמו שאמרו חז"ל (עיין רש"י להלן לב, כז; ושם לג, ט), אז זכה ליקרא 'ישראל' על שם הנצחון 'כי שרית עם אלוקים ואנשים ותוכל'.

וראה זה פלא, שאת השם 'אדום', לפי פשטות הכתוב היה זה יעקב שנתן אותו לעשיו, שהרי בכל מעשה הנזיד ומכירת הבכורה לא היה עמו אלא יעקב. ומאידך את השם 'ישראל', היה זה שרו של עשיו שנתן אותו ליעקב. שכן ההכרעה ביניהם היא שקבעה את שמותיהם.

כה, לא **ויאמר יעקב מכרה כיום את בכורתך לי**.

נתקשו המפרשים האיך ראוי ליעקב להימנע מלהאכיל את אחיו בבואו מן השדה והוא עייף, ולהתנות זאת במכירת הבכורה. ונדחקו בדרכי דרוש ופלפול.

וברש"י - לפי שהעבודה בבכורות אמר יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה. והוא במדרש - 'מה ראה אבינו יעקב שנתן נפשו על הבכורה, דתנינן עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורים, משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים, אמר יהא רשע זה עומד ומקריב, לפיכך נתן נפשו על הבכורה' (ב"ר סג, יג).

כלומר שמצד נאמנותו לכבוד ה' וקדושת הכהונה, מכיון שהכיר יעקב שאין עשיו ראוי לתפקיד נכבד זה, להיות הבכור והכהן לפני ה'. ולכן פעל בכל דרך שמצא להציל את התפקיד הנכבד מאחיו הנלוז, אשר אותו ידע היטב בתכונותיו השליליות ובפחזותו. [ורבינו יהודה החסיד (ספר חסידים החדש אות תתתרי"ג, מובא בדעת זקנים מבעלי התוס' כאן) הוכיח מכאן שאם רואים מצוה המוחזקת ביד אדם אלא שהוא בוזא המצוה,

שיש לרמותו ולהוציא ממנו המצוה, שלא תיעשה עוד על ידו].

ולכן כאשר הזדמנה לידו האפשרות להתנות את נתינת המאכל לעשיו עבור מכירת הבכורה, מיהר לפעול ולהוציא בלעו של רשע מפיו.

והנה בתוך מעשה זה גופא גם הוכיח עשיו עד כמה אין הוא מתאים לכן, ואין התפקיד שייך אליו. כי נודע בבירור באיזה מידה מזלזל הוא בבכורה, בהעדיפו את המאכל הרגעי תמורת התפקיד הנכבד הזה, והכריז בפירוש שאינו חשוב בעיניו 'ולמה זה לי בכורה' ויבז עשיו את הבכורה.

ולעומתו יעקב וויתר על מאכלו תמורת ההזדמנות להשיג מעלה רוחנית ורוממות, והוכיח כי הוא מתאים וראוי לכהונה.

והנה אמר החכם מכל אדם - 'אמת קנה ואל תמכור' (משלי כג, כג). וצריך ביאור שאם כל אדם לא ימכור, היאך ימצא אדם לקנותו.

אכן הביאור הוא, שבכדי להשיג כל דבר אמת, חכמה ותורה והנהגות ישרות וקדושות וכל מעלה רוחנית, צריך האדם לוותר על כל דבר אחר בכדי להשיגו. ומאידך אם יצטרך לוותר על אחד מענייני העולם בכדי שלא לאבד דבר אמת ומעלה רוחנית, יוותר על זה בחפץ לב ובלבד שלא יאבד את מעלותיו (ועיין שם ברש"י ורבינו יונה שפירשו על דרך זה).

ודבר זה בא לידי ביטוי כאן בהנהגותיהם של עשיו ויעקב, שעשיו מכר את האמת ואיבד מעלות רוחניות עבור הנאה חולפת, ואילו יעקב קנה את האמת בעד מאכלים.

ועוד המשיך להתייגע ולהילחם כל חייו כדי להשיג מעלות רוחניות אלו.

כה, לב **ויאמר עשיו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה.**

אף שאמר 'הנני הולך למות', אין הכוונה שהיה במצב של פיקוח נפש, ומסתבר שאילו היה כן לא היה נמנע יעקב מלהאכילו בלי תנאי, אלא שהוא לשון גוזמא והבאי שמרוב עייפות ורעב הרי הוא כמי שהולך למות. והנה גם סגנון דיבור זה נובע מאופי של רעבתנות ושקיעה בתאוות הגוף, באמרו כי מה לו בכורה בשעה שהוא להוט אחר רצונות הגוף, וכביכול אין לו טעם בחיים אם לא ימלא את תאוותו. וזה הכוונה 'הנני הולך למות'.

וברש"י הביא בזה דרשת חז"ל - 'אמר עשיו מה טיבה של עבודה זו, אמר לו כמה אזהרות ועונשין ומיתות תלוין בה, כאותה ששנינו, אלו הן שבמיתה שתויי יין, ופרועי ראש. אמר אני הולך למות על ידה, אם כן מה חפץ לי בה'.

כלומר שהמיתה שעליה דיבר היא ביחס לתפקיד הבכורה, והיינו שלמרות שיש בזה מעלה ושררה, אולם כיון שכרוך הדבר בשעבוד ובאחריות הרי זה מגביל אותו מלשקוע בתאוותיו החומריות, והרי זה לו כמוות.

וביטא בזה שהבכורה שנאה עליו בהיותה מכבידה עליו, ועול האחריות קשה עליו, וזה מנוגד למציאותו כאיש מגושם וחומרי, אשר מעדיף להיות משוחרר לנפשו

ליטול לנפשו כל הנאות העולם בלי עול
האחריות והתפקיד.

כה, לב-לד ויאמר עשיו הנה אנכי הולך
למות ולמה זה לי בכורה. ויאמר יעקב
השבעה לי כיום, וישבע לו וימכור
את בכורתו ליעקב. ויעקב נתן לעשיו
לחם ונזיד עדשים ויאכל וישת ויקם
וילך ויבז עשיו את הבכורה.

הנה כל מעלתו של עשיו שעבורו אהבו יצחק
הוא בהיותו 'יודע ציד', כלומר שהוא
איש חיל ואדם נמרץ אשר מוכשר להשיג את
המאכלים וכל צרכי החיים. אולם באותו היום
התברר שעם כל גבורתו וגאוותו היה הוא
עייף ומחוסר לחם, עד שהזדקק לחסדיו של
אחיו התם ויושב האוהלים.

ודווקא יעקב הוא זה שיש בידו להכין נזיד
ולחם, וגם ניחן בחוש ערמומיות
ומסחר לרכוש בהזדמנות זו את אשר חפץ
בו זה מכבר. נמצא שבמעמד זה של מכירת
הבכורה הוברר גם הצדק שביסוד הדבר, שאם
בסופו של דבר יעקב כוחו רב ומוצלח גם
בהכנת מאכלים, אם כן הרי מלבד מעלותיו
העצמיות כאיש תם וישר ויושב אוהלים, הוא
מוצלח גם במעלותיו של עשיו של השגת
מאכלים וצרכי הקיום. ואם כן בוודאי שלו
יאתה הגדולה והבכורה.

וכן היה בעת הברכות שדווקא יעקב הקדים
להביא מטעמים לאביו כאשר אהב,
כלומר שבעת הצורך אף יעקב יש בכוחו
להתלבש בכוח 'ידי עשיו', ועבור זאת הוא
זכאי לברכות בשלימות מצד שנמצאים בו כל
המעלות.

והיינו מה שמצינו ביעקב בחינת 'זכה צדיק
נטל חלקו וחלק חבירו', ועיין בזה
להלן בפסוק 'כי היו ידיו שעירות כידי עשיו'
(כו, כב), והארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר
ה ענף ב).

כו, א ויהי רעב בארץ מלבד הרעב
הראשון אשר היה בימי אברהם.

נתקשו המפרשים למה הוצרך הכתוב לומר
שזה היה מלבד הרעב הראשון אשר
היה בימי אברהם.

והנה יש להתבונן בטעם הדבר שבא הרעב
בימיו של צדיק זה, וכבר ביארנו בכמה
מקומות [ראה לעיל בפסוק 'ויעתר יצחק לה'
כי עקרה היא' (כה, כא)] שאחד מהיסודות
שבאה התורה ללמדנו בפרשיות אלו, היינו
שה' יתברך העניק לאבות הקדושים את
קיומם ואת המשך דורותיהם בדרך מופלאה
ועל טבעית, ולא כהמשך למעשי הבריה
הטבעי והרגיל. כי ה' יוצר את עם ישראל
ביצירה מיוחדת, כמו שכתוב 'עם זו יצרתי לי'
(ישעיה מג, כא). וכשם שביציאת מצרים יצר ה'
את עם ישראל בניסים גדולים ועצומים, כמו
כן כבר אצל האבות שבהם החלו שרשי העם,
היתה עמהם השגחה ניסית ועל טבעית.

ועל פי זה ביארנו לעיל בפרשת לך לך (יב,
) שזה הטעם שמיד כאשר בא אברהם
לארץ והובטחה לו לתת לזרעו, בא הרעב
על הארץ, כלומר שבדרך הטבע אין לו קיום
בארץ, וכל קיומו הוא בדרכי ניסים ונפלאות,
כמסופר בתורה.

ונראה שאף ביצחק בא הרעב מאותו טעם
שבא בימי אברהם, כלומר כשם

ממקומו הוא משגר ברכה לאברהם אבינו, וממקום שבתו הוא משגיח ומגן עליו.

אמנם כאן ביצחק נוסף לו הבטחה - 'ואהיה עמך ואברכך', כלומר לא רק ברכה ושפע המושפעים ממרחקים, אלא ה' יהיה עמו ויתלווה אליו בכל אשר יפנה, וישגיח עליו מקרוב.

ובהמשך הפרשה כאשר עלה מגרר אל באר שבע והגיע לפיסגת הצלחתו ושלוותו, שוב נגלה אליו ה' - 'וירא אליו ה' בלילה ההוא ויאמר אנכי אלוקי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי וברכתיך והרביתי את זרעך בעבור אברהם עבדי' (כו, כד). כלומר שהבטחת 'ואהיה עמך' כבר מתקיימת עתה בפועל 'כי אתך אנכי'.

והנה ביעקב נתוסף דרגה נוספת בעניין זה, שכבר נאמר בו - 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזובך עד אשר אם עשיתי את אשר דיברתי' (כח, טו). כלומר שתחילה חזר על ההבטחה שניתנה ליצחק 'כי אתך אנכי', דהיינו שזה נתון בידו כהמשך להבטחה שניתנה ליצחק, וגם אצלו ממשיך 'והנה אנכי עמך'. ברם, חיבה יתירה ניתנה ליעקב שכבר נאמר לו בנוסף - 'כי לא אעזובך', כלומר גם הבטחה שתמיד יישאר עמו בכל מצב שהוא. וזה הדרגה הקבועה של יעקב וזרעו - עם ישראל, שכשזוכים אזי השכינה שורה עליהם באופן גלוי ונשגב, כפי שהיה בעת יציאת מצרים שהלך ה' לפניו בעמוד ענן ובגילוי במעמד הר סיני, ואחר כך במשכן העדות ובבית עולמים. ובכיבוש ארץ ישראל ובשפע שהרעיף עליהם.

שהרעב בימי אברהם בא כדי שיזכה בארץ בנתינה ניסית, כאמור, כך כאשר מת אברהם ונעשה יצחק נציג ה' בעולם, הוצרך שוב לבוא רעב לארץ.

והנה כאן מתחיל סיפור תולדותיו של יצחק, כי עד כאן כל מעשיו נעשו על ידי אברהם והיה סמוך על שולחן אביו, ואפילו זיווגו נעשה הכל על ידי אברהם. ועתה מיד בתחילת סיפור תולדותיו של יצחק, פתחה התורה בסיפור הרעב, ובאותה שעה זכה יצחק לברכה מיוחדת בשדותיו, ובכך התבטא שהארץ ניתנת לו בנס.

ובזה מבואר שפיר מה שהתורה מדגישה שרעב זה היה 'מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם', כלומר כי היה רצון ה' לתת ליצחק את הארץ בנתינה עצמית, מלבד מה שזוכה בה כבנו של אברהם, ולכן הוצרך לרעב בפני עצמו מלבד הרעב הראשון שהיה בימי אברהם מאותו טעם.

ואכן עתה זכה יצחק בעצמו בהבטחה מחודשת מאת ה' לרשת את הארץ, כמו שנאמר כאן - 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך'.

כו, ב-ד **וירא אליו ה' ויאמר וגו'. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך.**

בגילוי נבואי זה נתוסף ביצחק מה שלא מצינו אצל אברהם, כי לאברהם אמר הקב"ה לשונות של ברכה - 'ואעשך לגוי גדול ואברכך' 'והיה ברכה' (יב, ב). דהיינו שה'

שכבר הבטיח לאברהם לתת את הארץ לו ולזרעו, וכת עמו ברית פעמיים על נתינתה.

וכמו כן מצינו שחזר הקב"ה והבטיח את הארץ גם ליעקב אבינו במראה הסולם, כמו שכתוב 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך' (כח, יג). ובחזרתו לבית אל אחרי היותו בבית לבן. 'ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק, לך אתננה ולזרעך אחריו אתן את הארץ' (לה, יב). והדבר צריך ביאור.

ובפשטות יש לומר, שאצל יצחק היה נצרך ההבטחה כדי להודיע שהיא תתקיים אצלו ולא אצל ישמעאל, כי ישמעאל נדחה מלהיות זרע אברהם, וחזר הקב"ה והבטיח ליצחק כי אצלו ואצל זרעו יקים את השבועה אשר נשבע לאברהם. וכן כתב בחזקוני ובאור"ח.

וכן אצל יעקב היה נצרך במידה רבה הבירור שהארץ תינתן לו ולזרעו, ולא לעשיו אשר נדחה מנחלת ה' ובריתו עם אברהם ויצחק.

ועיין ברמב"ן כאן שכתב שלגבי יצחק לא היה צורך בזה 'אין צריך שיבטיח הקב"ה את יצחק שלא יעבור השבועה שנשבע לאביו, כי לא אדם הוא להינחם (ש"א טו, כט), ואברהם אין לו זרע אחר בעל ברית לאלוקים, והשבועה איננה על תנאי, כי ביעקב הוצרך מפני עשיו אחיו לומר שבו יתקיים הברית ובזרעו (להלן לה, יב), לא בעשיו'.

וכתב - 'ונראה שזה המאמר 'הקמותי את השבועה' יחשב שבועה וכו', ורצה הקב"ה להישבע לכל אחד מן האבות, להודיע שראוי כל אחד לכרות עמו ברית, ושתהיה זכות כל אחד עומדת לפניו עם זרעם, כי אף

אמנם אפילו כשלא זכו וגלו מארצם, בכל זאת ה' אינו עוזב אותנו, וכדאיתא בחז"ל - 'תניא רבי שמעון בן יוחי אומה, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן, שנאמר 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים', גלו לבבל שכינה עמהן שנאמר 'למענכם שולחתי בבבל', ואף כשהן עתידין ליגאל שכינה עמהן, שנאמר 'ושב ה' אלוֹקֵיךְ את שְׁבוּתְךָ', והשיב לא נאמר אלא ושב, מלמד שהקדוש ברוך הוא שב עמהן מבין הגליות' (מגילה כט).

ואפילו בשעת תוקף הגלות אמרו בגמרא - 'אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה, שהחזירו עטרה ליושנה וכו', ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות'. (יומא טו:). ובמדרש - 'אנדריאנוס קיסר אמר לו לרבי יהושע גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים, אמר לו גדול הוא הרועה שמצילה ושוברן לפניהם' (אסתר רבה י, יא).

כו, ב-ד **וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה וגו' כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ.**

מבואר בזה שהקב"ה נגלה ליצחק ומבטיח לו לתת את הארץ לו ולזרעו. אמנם הדבר צריך ביאור מה צורך בהבטחה זו, אחר

על פי שהראשונה תספיק, תוספת זכות וכבוד הוא להם'.

ויש לשלב את שני הביאורים, דהיינו שאף שהוצרך ה' לחזור ולהבטיח את הארץ לשלושת האבות כדי לברר אצל מי היא תתקיים, אולם מאחר שהבטיח זאת פעם נוספת, יש בזה משום תוספת חיזוק והבטחה לנתינת הארץ.

ואכן כך מצינו בדברי הכתובים שהבטחת הארץ נאמרה לכל אחד מהאבות בתוספת חיזוק. והיינו מה שכתוב - 'זכרו לעולם ברית וגו' אשר כרת את אברהם, ושבועתו ליצחק ויעמידה ליעקב לחוק, לישראל ברית עולם. לאמר לך אתן ארץ כנען חבל נחלתכם' (דברי הימים א' טז, טז-יח, וכן בתיילים מזמור קה).

הרי מפורש שבכל אחד מהאבות נתחזק תוקף הנתינה, תחילה - 'אשר כרת את אברהם', ואחר כך נוסף 'ושבועתו ליצחק', והיינו דמכיון שההבטחה חזרה ונשנתה ליצחק נעשה הדבר כשבועה, וכדאיתא בגמרא (שבועות לו.) שכל דבר שנאמר על ידי הקב"ה שני פעמים הרי הוא כשבועה. וכאשר חזר הדבר והובטח ליעקב פעם שלישית, נתחזק הדבר בקביעות וחקיקה - 'ויעמידה ליעקב לחוק', וכדרך שמצינו ששלש פעמים הוי חזקה.

ויש להוסיף שאצל כל אחד מהאבות מצינו גם תוספת גוון בקנין הארץ, כי יש להבחין בלשון שנתן הקב"ה את הארץ לאבות, שנשתנה אצל כל אחד מהם.

כי הנה אצל אברהם נאמר - 'וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך

וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם' (יג, יד). ומצינו קנין על ידי ראיה, והיינו 'הבטה בהפקר' (בבא מציעא קיח. עיי"ש)

וכן נאמר לו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה' (שם יג, יז). וזה אופן נוסף של קנין כדאיתא בגמרא - 'ומאימת מחזיק בה מכי דייש אמצרי' (כתובות צג.). ועיין בבא בתרא ק. שיטת רבי אליעזר ד'הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו' ויליף מהאי קרא דאברהם, עיי"ש.

ואילו אצל יצחק נאמר 'שכון בארץ אשר אומר אליך' 'גור בארץ הזאת' (כו, ב-ג). כלומר שיש לו אחיזה בארץ באופן של שכונה ומגורים, וזה אופן נוסף של קנין שהרי דר בה.

אולם ביעקב נאמר - 'הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך' (כח, יג). וזה אופן נוסף של קנין כדאיתא בגמרא 'המציע מצעות בנכסי הגר קנה' (בבא בתרא נג.).

ועיין מה שהארכנו בזה בפרשת חיי שרה (חלק המאמרים מאמר ז).

כו, ב-ד **וירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך. גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך**

את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ.

וברש"י - 'שהיה דעתו לרדת למצרים כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה, שאתה עולה תמימה ואין חוצה לארץ כדאי לך'.

כלומר שדבר זה צריך ביאור מדוע מנע ממנו ה' לצאת לחוצה לארץ, שהרי אברהם ויעקב יצאו מן הארץ, ומדוע דווקא על יצחק נאסר הדבר. ועל זה תירצו שזה מצד שהוא היה עולה תמימה, שאסור להוציאה מחוץ לקלעים.

וכבר ביארנו לעיל בפרשת חיי שרה (כה, ו) עניין זה, שארץ ישראל היא מקום ה' בבחינת חצר בית המקדש, ועם ישראל מצווים לדור בקירבת ה', ולחנות בסביבות בית המקדש, ויצחק שנתקדש יותר על ידי העקידה, הרי הוא ככהן גדול שנאמר בו 'ומן המקדש לא יצא', ואסור לו לצאת מן הארץ אפילו לצורך גדול.

אמנם טעם זה הוא בדרך מדרש, כי ממשמעות לשון המקראות כפשוטו נראה שהטעם שנאסר על יצחק לצאת מן הארץ נעוץ ביסוד סדר הקנין והנתינה של הארץ. כלומר, שמטעם ש'לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל', לפיכך - 'גור בארץ הזאת'.

ונראה בביאור הדבר, שנוסף על הקניינים שעשה אברהם בארץ, התווסף כאן קנין מיוחד ליצחק שהארץ ניתנה לו בתוספת מעלה וקנין של מגורים, והיינו 'חזקת השתמשות', וכמו שנאמר כאן - 'גור בארץ הזאת'. כי כך היה רצון ה' שבאופן זה של

קנין תתעצם זכותו ובעלותו של עם ישראל על הארץ.

והנה בכדי שיתקיים על ידו גדר זה של קנין 'מגורים', צריך היה יצחק להתגורר בארץ בתמידות מבלי לצאת ממנה כלל. כי אמנם בקנין 'הבטה', וקנין 'הליכה', אשר היו אצל אברהם, וכן קנין של 'שכיבה' כמו שהיה ביעקב, הרי מעשי קנין אלו די בהם בפעם אחת ואין צריך שיתמשכו תמיד, ומשום כך אין היציאה מן הארץ פוגמת בהם. אולם כדי לקבוע חזקה של מגורים ודיורים, צריך האדם לגור בה כל ימיו מלידתו עד סוף ימיו. שאם מחליף מקום מגוריו לפי הנסיבות, אזי מי יימר שזו ארץ מגוריו, והבן.

ומשום כך אמר לו ה' שלא ירד מצרימה אלא ישכון בארץ, דמכיון שמצוותו לתפוס אחיזה בארץ באופן של 'גור בארץ הזאת'. וכפי שמפרש בהמשך הכתוב - 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'. אזי צריך יצחק להחזיק ולגור בה באופן תמיד, ולכן אסור לו לצאת ממנה.

ומבואר בזה כמין חומר מדוע דווקא יצחק הוזהר שלא לצאת מן הארץ, כי רק הוא היה נזקק לקביעות קנין זו של 'גור בארץ'. כי הנה אברהם אבינו בלאו הכי לא נולד בארץ, ולא היה שייך לקנין זה. ואילו יעקב כבר לא היה צריך לקנין זה כי כבר קנה אותה יצחק בקנין זה.

ויש להוסיף, כי הנה בשעה שיש רעב בארץ, אזי בדרכו של עולם מפני הרעב יורדים לארץ אחרת אשר אין בה רעב, וכמו שאכן נהג אברהם אבינו (לעיל יב, י עיין מה שכתבנו שם), והנה מכיוון שיצחק אבינו, למרות שהיה

של האבות, כל מה שניתן להם היה באופן ניסי ועל טבעי, בשעה שמצד דרך הטבע התקיימו סיבות שמנעו זאת מהם, ורק הנס וזרוע ההשגחה העליונה פרצו את מיצרי מצביהם והוציאו אותם למרחב.

וכבר נתבאר לעיל שזה הטעם שגם בנתינת הארץ ליצחק התלווה אליה רעב, מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם, וכמו כן בעניין האשה הנתונה ליצחק, שב ונשנה המאורע של סכנה לאשה, ועין ה' היתה עליו להשגיח לכל יפגעו בה, ובכך התבטא שהאשה ניתנה לו מן השמים מתנה נתונה מאת ה'.

והנה גם בתחילת הבאת רבקה לאשה התגלגל הדבר בדרך פלא ונס, כמו שהאריכה התורה בפרשת זיווגו של יצחק כאשר העבד התפלל לה' וקבע לו סימן ומיד הנחה אותו ה' לבית אחי אדונו. אמנם נראה שנס זה היה מצד זכותו של אברהם, שמכיון שראה עצמו כאחראי ומחוייב לדאוג לזיווגו של יצחק, נעשה לו נס וזימן לו ה' את רבקה בנקל ובמהרה, וכמו שאמר העבד - 'ברוך ה' אלוקי אדוני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמיתו מעם אדוני' (כד, כז).

אולם עתה באה לידי ביטוי זכותו של יצחק מצד עצמו, מאחר שהתחיל לחיות את מהלך חייו העצמיים ונפרד מעל שולחן אביו, שוב היה התגלות ההשגחה הפרטית המיוחדת אשר עמה הוליד ה' את האבות, אשר כל פרט בחייהם ניתן להם בהשגחה מיוחדת מאת ה', ועל כן חזר שוב המעשה באבימלך שכמעט נלקחה רבקה, ובנס ניתנה לו מאת ה' ששמר עליו שלא יפגעו בה.

רעב ובכל זאת לא יצא מן הארץ, הרי דבר זה מדגיש ביותר כי זה מקומו המוחלט שאינו נוטש אותו בכל מצב שהוא. והבן.

[ואולי גם זה היה ממטרת הרעב בכדי להוציא לפועל דבר זה, לבטא את עוצם התקשרותו לארץ ישראל].

ולפי דברינו מיושב על נכונה כפילות לשון הכתוב שאמר לו תחילה 'שכון בארץ אשר אומר אליך', ושוב אמר לו מיד 'גור בארץ הזאת', ונתקשו בזה המפרשים הרבה בפשר כפילות הדברים.

ולהאמור שיעור הכתוב כך הוא, שתחילה דיבר עמו בנידון העומד על הפרק, ואמר לו הוראה מעשית 'אל תרד מצרימה', אלא 'שכון בארץ אשר אומר אליך'. ולאחר מכן נימק לו ה' בהוראה ומצוה כללית על תפקידו בזכיית הארץ 'גור בארץ הזאת וגו' כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'. והבן.

כו, ז-יא וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחותי היא כי ירא לאמר אשתי פן יהרגוני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה הוא וגו'. ויאמר אבימלך מה זאת עשית לנו כמעט שכב אחד העם את אשתך והבאת עלינו אשם. ויצו אבימלך את כל העם לאמר הנוגע באיש הזה ובאשתו מות יומת.

מאורע זה דומה היה למה שאירע לאברהם אצל פרעה ואבימלך, ועיין מה שביארנו שם בטעם שנסתבכו מאורעות אלו, ונראה שהיינו גם הטעם ביצחק, כלומר שבאופן זה בא לידי ביטוי היצירה הניסית והפלאית של עם ישראל, שבכל שלב בחייהם

כו, יב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'.

כו, יב וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'.

אחד מהעניינים שבאה התורה ללמדנו במעשי האבות, הוא ההשגחה האלוקית המופלאה וחסדיו יתברך שזכו להם אבותינו בתוקף בטחונם בה' יתברך, כאשר לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים, בשבע כלכלם וברעב זנם, וברכם בכל מכל כל, עד כי גדלו מאד בעושר רב ובכבוד בפיסגת המעלה.

וברש"י - 'ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה' (ומקורו בב"ר סד, ו).

מצוות נתינת מעשר לה', מצאנו שנתקיימה ע"י כל שלשת האבות. באברהם נאמר - 'ויתן לו מעשר מכל' (יד, כ). ביצחק, כאן. וביעקב - 'וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך'. ומצויין דבר זה במדרש (פסיקתא דרב כהנא - נספחים אות ד פסקא עשר תעשר).

אמנם בין האבות עצמם היו הבדלים באופי ההנהגה וההשגחה האלוקית עליהם, כי אברהם אבינו הזמין לו ה' כל צרכיו בניסים ובדרכי פלא, והיה כתינוק הגמול עלי אמו, ולא הוצרך לעשות עבור זאת כמעט מאומה.

ועיין מה שביארנו בזה לעיל (יד, כ) כי שלשה סוגי מעשרות הם, העומדים זה למעלה מזה. הממון אשר ממנו הפריש אברהם מעשר היה שלל מלחמת המלכים, ומאחר שהנס היה גלוי וברור, הרי זה זכיה משולחן גבוה, על כן הפריש ממנו אברהם חלק לגבוה. אולם ביצחק נתוסף שאף מה שהצמיחה הארץ באופן טבעי, גם כן נתן ממנו מעשר לה'.

וכאשר הגיע לארץ ואירע הרעב בארץ ירד למצרים, ומיד סיבב לו ה' שפרעה היטיב לו ונתן לו הון רב עד שהיה כבד במקנה בכסף ובזהב.

אמנם המעלה הגבוהה ביותר במעשה, היא זו שמצאנו ביעקב - 'וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך'. כי אצל יצחק הגם שלא היה זה ממון של נס גלוי כדוגמת אברהם, הרי נתבאר כאן ברש"י על פי מדרשי חז"ל שהיתה שנת רעבון, ארץ קשה והשנה קשה, ויתירה מכך שעשתה פי מאה ממה שאמדוה, והרי זו מתנה מיוחדת מן השמים, ועל כן בוודאי שראוי להפריש ממנה מעשר לה'. אולם ביעקב בא לידי ביטוי שהכל מאת ה', כלומר שאף הטובה הבאה לידי אדם באופן טבעי כדרכו של עולם - מאת ה' היא, אשר הוא זן ומפרנס אותנו משלו, ולו אנו חבים את כל קיומנו ותוחלתנו. ולכן גם מזה יש להפריש מעשר לה'.

אולם הצלתו של יצחק מן הרעב היתה על ידי שפעל וזרע בעצמו בשדה, אמנם השפע שהשיג בכך היה מבורך וניסי וניכר בה בעליל יד ה', אולם כבר היה בזה גם פעולה מצדו בדרכו של עולם.

ואצל יעקב כבר היה יותר נראה טבעי, ובכל שלבי חייו הוצרך למאמצים כבירים, הן בהשגת העושר והן בנצחונו על עשיו, אלא שבכל אשר עשה זכה לברכת ה' במידה מרובה, בצביון אלוקי על טבעי.

ועיין בעניין זה בהרחבה בחלק המאמרים (מאמר ו - 'הכי קרא שמו יעקב').

כו, יב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'.

וברש"י - 'ורבותינו אמרו אומד זה למעשרות היה' (ומקורו בב"ר סד, ו).

מצוות מעשרות התלויה בארץ, קשורה במיוחד ליצחק אבינו, אשר הוא החל לזרוע בארץ, כי באברהם לא מצינו כי אם שהשתמש בארץ לנטות את אהלו ולרעות את מקנהו, אבל יצחק כבר זכה בארץ באופן של קביעות ושימוש בקרקע. וזה נרמז גם במה שאמרו 'אברהם קראו ה', יצחק קראו שדה' (פסחים פח.). וראה מה שהארכנו בזה לעיל בפסוק 'גור בארץ הזאת' (כו, ד. ובפרשת חיי שרה חלק המאמרים מאמר ז 'נתינת הארץ לכל שלושת האבות').

ועיין לעיל בפרשת לך לך (יה, כ) שהבאנו דברי הרמב"ם שמונה את המעשר כמצוה שתקנה יצחק (הלכות מלכים פ"ט ה"א), והראב"ד השיג עליו וכתב שאברהם הוא הראשון שקיים מצוות מעשר. ולכאורה דעת הרמב"ם צריכה ביאור שהרי מפורש בתורה שאברהם הפריש מעשר.

וביארנו דעת הרמב"ם, כי הנה למרות שענין המעשר כבר מצאנו אצל אברהם, מכל מקום מצוות המעשר במתכונתה ובצורתה שנקבעה בתורה - מצאנו לראשונה אצל יצחק, שהפריש מעשר מגידולי קרקע שבארץ ישראל. כלומר שאף אברהם הפריש מעשר, אולם היה זה מעשר מסוג אחר, מעשר של רכוש. ולכן כשמונה הרמב"ם בפרק זה את תחילת קיומם של תרי"ג המצוות, הרי הוא מציין את מצוות המעשר האמורה בתורה, דהיינו זו המוטלת על גידולי קרקע שבארץ

ישראל - אשר מצוה זו מקורה במעשרותיו של יצחק, ולא בשל אברהם.

והדברים תואמים את יסוד דברינו כאן, כי אכן יש שייכות מיוחדת ליצחק למצוות מעשר שבתורה, שעניינה לבטא את ההכרה במתנת יבול הארץ לבני ישראל מאת ה' אשר לו הארץ, ושלב זה בזכייה ביבול הארץ מאת ה', החל אצל יצחק אבינו.

כו, יח-כב וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ויקרא להן שמות כשמות אשר קרא להן אביו. ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים וגו'. ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ.

נראה שאף עניין הבארות הוא ביטוי לקנין המחודש שהיה ליצחק בארץ, וזה אופן נוסף של השתמשות בקרקע לקיים בזה את מצוות ה' והבטחתו 'גור בארץ הזאת'. כי הבארות שחפר אברהם היו עליהם ערעורים וסתמום פלשתים. ואף שבתחילת דרכו של יצחק עדיין רבו עמו על זה, אמנם אחר כך הגיע ל'רחובות' ו'באר שבע', והתקיים בו 'כי עתה הרחיב לנו ה' ופרינו בארץ'. והתבססו בבעלותו הבארות בלא ערעור, וזה מורה על תוקף קניינו בארץ.

וכלשון האברכנאל - 'ועתה בבארות נתקיים מה שנאמר לו עוד 'כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל' יורה ששיבתו בארץ היה כאילו הוא אדון הארץ, ושם וחפר הבארות שמימי אברהם, והשתרר עליהן לקרות להן השמות שקרא להן אביו, להודיע שבעל כרחם עשה כן, וגם חפר ומצא מים

חיים, ואע"פ שרבו עוד לאמר לנו המים, באמרם שמי הבאר היה באים שם מן הנחל, עם כל זה נשארו הבארות ליצחק, עד שאבימלך הלך אליו לבקש אהבתו.

כו, א ויהי כי זקן יצחק ותבהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני.

יש לתמוה, כיצד היה מתכוון יצחק לברך את עשיו 'הוה גביר לאחיק', נוכח הנבואה המפורשת שנמסרה לרבקה בטרם נולדו 'ורב יעבוד צעיר' (כה, כג), אשר לפיה יעקב הוא הגביר והמלך. ועיין רמב"ן שעמד על כך וכתב - 'ונראה שלא הגידה לו רבקה מעולם הנבואה אשר אמר ה' לה 'ורב יעבוד צעיר', כי איך היה יצחק עובר את פי ה' והיא לא תצלח...! ופירש כמה טעמים להעלמת העניין מידיעת יצחק.

עוד יש לתמוה על כי בהמשך הפרשה, כאשר נתברר בסופו של דבר שיעקב הוא אשר זכה לברכות הללו, לא שלל יצחק ממנו את הזכות, אלא אמר 'גם ברוך יהיה' [ועיין רמב"ן שכתב - ברוך יהיה על כרחי שאי אפשר לי להעביר הברכה ממנו, כי מאז שברך אותו ידע ברוח הקודש שחלה ברכתו עליו]. ודבר פלא הוא, כי אם אכן לא ידע יצחק על דבר הנבואה, וגם הרי לא היה בדעתו להעניק את הברכות ליעקב, וא"כ מדוע הוסיף לקיימם ולומר 'גם ברוך יהיה', וכי משום שהוצאה מפיו ברכה במרמה שוב אין להשיבה.

והנראה בזה, שדבר הנבואה 'ורב יעבוד צעיר' אכן ידועה היתה ליצחק מתחילה, אך נבואה זו הרי לא היתה הוראה

למעשה כציווי ליצחק, ובוודאי אילו היה ציווי מאת ה' לברך את יעקב ולברכו על פני אחיו הגדול, לא היה יצחק עובר על פיו חלילה. ברם, נבואה זו לא באה אלא בתורת גילוי העתיד ולשם ידיעה בלבד. וכיון שכן, הרי שמצד תום המעשים וההליכה בדרך הישר, כל עוד לא היתה הוראה מיוחדת המצווה על יצחק במפורש לנהוג אחרת - אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות, שכן על האדם להתנהג על פי הדרך הנכונה והמבוררת הנראית לעיניו, ואין לו לדרוש בנפלאות ממנו ולשקול חשבונות שמים, ואף כאשר העתיד ידוע לו היטב. כלומר, שלמרות שידע יצחק כי בסופו של דבר יעבוד הרב את הצעיר, עדיין לא היתה בידיעה זו סיבה למנוע את הברכות המיועדות לעשיו, והיתה דעתו באמת לברכו כהלכה, ומכאן ואילך - לה' נתכנו עלילות.

אמנם לאחר שנוכח יצחק כיצד התגלגלו הדברים מן השמים ויעקב הוא אשר זכה לברכות, או אז הסכים ואמר 'גם ברוך יהיה', כי הבין שאין זה טעות, אלא מאת ה' היתה זאת, אשר בדרך זו נתקיימה נבואתה של רבקה כבר משעת הברכה.

*

לכאורה יש לתמוה, מדוע לא גילה יעקב ליצחק את דבר מכירת הבכורה, שבגינה הוא זכאי לברכות.

ואפשר שאכן היה יעקב תובע את הבכורה מעשיו, אך עשיו היה מכחיש את הדברים מכל וכל כדרכו ברמאות, ולפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה, הרי שבהעדר ראיה מוכחת לא היתה בידי יעקב טענה

מספקת להוציא את הזכויות הנתונות בחזקת אחיו. ורק לאחר שאמר עשיו 'את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי', הרי יש כאן הודאת בעל דין, וכיון שנתבררה אמיתות המכירה, שיעקב זכה בבכורה, הרי ממילא הברכות נועדות ליעקב.

כו. א ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני.

כתב רש"י - 'ותכהין' - בעשנן של אלו. דבר אחר כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו. דבר אחר כדי שיטול יעקב את הברכות'.

ואמנם הסיבה הפשוטה לכהות עיני יצחק מפורשת בכתוב, שהזקנה היא אשר גרמה לכך [וכן פירש הרשב"ם], אלא שבכל זאת נדרשו חז"ל למצוא טעם לדבר, כי אלמלא היתה סיבה מיוחדת לכך - היתה המידה נותנת שעניי הצדיק לא תכהינה מראות, ויעמוד בתקפו ובגבורתו על אף זקנותו. כדרך שנאמר (תהלים צב, טו) - 'עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו', וכמו שמצינו במשה רבינו ע"ה (דברים לה, ז) - 'לא כהתה עינו'. ואם אכן כהו עיניו של יצחק מראות, צריך הדבר ביאור והטעמה. [וכדוגמת זה מצינו בע"ל, שעליו נאמר (שמואל א' ג, ב) - 'ועיניו החלו כהות לא יוכל לראות' - שתלו חז"ל את כהות עיניו בעוון בניו. ועיין רד"ק שם].

והנה בדברי חז"ל אלו ישנם שלשה טעמים לכהות עיניו של יצחק. אולם בעוד

ששני הטעמים הראשונים הם כעין 'סיבות' שגרמו לעיני יצחק לכהות - אם בעשן עבודת האלילים של נשות עשיו, ואם מחמת בחינת דמעות המלאכים בשעת העקידה - הרי שהטעם האחרון אינו סיבה, אלא מטרה - כדי שיטול יעקב את הברכות. ויש להתבונן בעומקם של הטעמים הללו, ומהו הרעיון המשותף להם.

ונראה בזה כי יסוד הדברים אחד הוא, כי סיבב ה' שתכהינה עיני יצחק, כדי שיפסיד עשיו את הברכות ויזכה בהן יעקב. ומה שאמרו חז"ל כי בעשנן של אלו (נשות עשיו) כהו עיניו, בא ללמדנו שמכיוון שמחמת רשעתו הפסיד עשיו את הברכות, לכן גם בפועל התרחשו הדברים בהתאם לכך, כלומר, שהסיבה שגרמה לו לעשיו להפסיד את ברכותיו - אכן היתה מעשה רשעתו גופא.

גם העניין השני שנאמר בזה - שהיו מלאכי השרת בוכים ונפלו דמעותיהם על עיניו - עומק עניינו הוא, כי באותה המידה שכאשר נעקד יצחק על גבי המזבח, היה גורל עם ישראל - העתיד לצאת ממנו - מונח על כף המאזניים, אף כאן, כשעמד יצחק לברך את עשיו ולהנחילו את ברכת אברהם, שוב עמד עתידו של עם ישראל בפני הכרעה. וכוונת חז"ל היא ללמדנו בחינה עמוקה, שאותו הבכי שבכו מלאכי השרת בשעת העקידה - כלומר אותה הנאמנות למען קיומו של העם - אשר היא זו שהצילה את יצחק בשעת העקידה, היא זאת אשר עמדה אף עתה לזכות יעקב, למען עתידו של העם, כאשר בזכות אותן הדמעות כהו עיניו של יצחק, כדי שיתגלגלו הדברים שיטול יעקב את הברכות. והבן.

הנה כי כן, שלושת הטעמים הנזכרים, יסודם ברעיון אחד, כי כל הסיבות שהביאו לכהות עיניו של יצחק, משמעות ומטרה אחת היתה להם - כדי שיטול יעקב את הברכות.

כו, א ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא את עשיו בנו הגדול ויאמר אליו בני ויאמר אליו הנני.

נראה פשוט שאף כשסבר יצחק לברך את עשיו, לא היתה כוונת יצחק לדחות את יעקב ולנשלו מנחלתו ומחלקו בברכת אברהם, אלא רצה לברך את עשיו בברכת המלכות והרוממות, כלומר ששניהם יהיו עם אחד בדומה ל"ב השבטים בישראל שהיו כולם עם אחד, אלא שעשיו יהיה המלך והגביר, ומאחר שהוא מלך, ראוי שיהיה לו שפע ברכה ורוב דגן ותירוש.

וראה מה שיבואר בזה להלן בפסוק 'ויתן לך האלוקים' (כו, כח), שגם עשיו לא נדחה מתחילה לגמרי מברכת אברהם, רק אחר כך כאשר לא הסכים לקבל את תוצאות הברכות ונתגלה עומק שחיתותו, אז הפסיד כל חלקו בנחלת אבותיו ונדחה לגמרי.

והנה יצחק סבר לתת גדולה ומלכות זו לעשיו משום שהוא הבכור והגדול, וכמו שנאמר כאן 'בנו הגדול', כלומר שמזה הטעם חפץ לתת לו את הברכות. והיינו מאחר שלא ידע שמכר עשיו את הבכורה ליעקב, [וכמו שביארנו לעיל, משום שלא היו ליעקב עדים, לא היה רשאי להאמין לו בלי ראיה, ועשיו בוודאי הכחיש].

אמנם יעקב פעל למען השגת הברכות לעצמו, כיון שידע שלאמיתו של דבר

הוא הבכור, ולו יאתה הגדולה והמלכות. ולא היה בזה כל עוול ורמאות, אלא אדרבה, מצד רדיפת הצדק והיושר צריך לפעול בכל דרך להביא לידי כך שהברכות יוענקו למי שהם מיועדים לו כפי הראוי מצד האמת. ואדרבה הרמאות הגדולה היתה פעולתו של עשיו, אשר תעתע ושיקר את יצחק אביו במשך עשרות שנים, ולא גילה לו שמכר את הבכורה ליעקב.

הנה כי כן, מעשיהם של רבקה ויעקב היו כדי לקיים את רצונו האמיתי של יצחק לברך את 'בנו הגדול'.

*

ועוד נראה, שיצחק סבר שמצד תכונותיו של עשיו שהוא 'איש שדה', 'איש יודע ציד', כלומר שיש בו תכונת הגבורה ותכונת העשייה הנמרצת, שהם התכונות הנצרכות לשלטון ומלכות, על כן ראוי שהמלכות תהיה ביד עשיו, ואילו יעקב אף שתכונותיו יקרות ונעלות והם יותר חשובים מצד עצם השלימות, אולם לעניין המלכות עשיו הוא הראוי לקבל אותה.

ובאמת כן הוא, שתכונות אלו של עשיו נצרכות למלכות, ואילו היה עשיו הולך בדרך הישרה ומנצל את תכונותיו כראוי, היו מתקיימות מחשבותיו של יצחק באופן השלם והנכון. אולם מכיון שעשיו יצא לתרבות רעה והשתמש בתכונות הפעלתנות והגבורה שבו למעשי פשע ושחיתות, וגאה בו לבו למרוד בה' ולייחס לעצמו את כל הצלחותיו, אזי הפסיד את המלוכה.

אמנם עשיו הסתיר כל זאת מאביו בדרכי מרמה, ובתכונת הציד שבו החליק

אליו פיו, עד כי הטה לבבו לחשוב כי אך לו ראויה הגדולה והמלכות.

אולם רבקה ויעקב אשר ידעו את האמת, היו מחוייבים לסכל כוונתו של עשיו, ולעשות כל טצדקי כדי למנוע מהרשע שלא יהיה השלטון בידו חלילה, אשר בוודאי ינצל את כוחותיו להשליט את הרשע והשחיתות.

והנה אף שהיו בעשיו תכונות הנצרכות למלוכה, הרי יעקב הראה לדעת, כי בשעת הצורך אף הוא יודע לסגל לעצמו את כל התכונות האלו, והוא בבחינת 'זכה צדיק נטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן'. ונמצא שיעקב זכאי למלכות מצד שני המעלות גם יחד. וראה להלן בפסוק 'אנכי עשיו בכורך' (כו, יט).

ועיין בזה בארוכה בחלק המאמרים (מאמר ה 'הקול קול יעקב והידים ידי עשיו').

כו, ג-ד ועתה שאנא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד. ועשה לי מטעמים כאשר אהבתי והביאה לי ואוכלה בעבור תברכך נפשי בטרם אמות.

צריך ביאור מדוע נזקק יצחק למטעמים כדי לברך את בנו, ועיין ברבינו בחיי ועוד מפרשים שכתבו שהוא בכדי שתהיה נפשו שמחה ומתענגת, כי בהתחזק כוחות הגוף יתעוררו כוחות הנפש ומתוך שמחת הנפש תחול עליו רוח הקודש, בבחינת והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מלכים ב' ג, טו), ולכן אמר 'בעבור תברכך נפשי', 'בעבור תברכני נפשי'.

אולם עדיין צריך ביאור מדוע הורה לו בדווקא להביא מן הציד, ויש שכתבו

שהבשר הבא מן הציד הוא מוטעם ביותר, וזה תמוה שהרי יעקב הביא לו מגדיי העיזים אשר מן הצאן ולא חש בזה מאומה. וביותר צריך ביאור מדוע פירט לו ליטול כליו ולצאת השדה. וכי בא יצחק כאן ללמד את עשיו את מלאכת הציד כיצד לעשותה.

והנראה בפשוטו, שהנה סיבת אהבת יצחק לעשיו מפורשת בכתוב 'ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו' (כה, כח). וכאשר בא לברכו היה חפץ שתתעורר בלבו אהבתו על ידי שעשיו יעסוק כדרכו בציד שהוא מביא לו, ויטול יצחק נחת רוח והנאה מפועל כפיו של ציד עשיו, ועל ידי זה יתעורר לברכו מלב טוב ונפש חפצה.

ועיין לעיל (שם) שביארנו שמעלת עשיו בהבאת הציד היתה בעיקר בתחילת דרכו של יצחק שעדיין לא היו בידו די צרכיו, אולם לאחר שהעשיר יצחק וגדל מאד לא היה צריך לזה, שכבר היו ברשותו עדרי צאן ויכול היה לבקש שיביאו לו מטעמים מצאנו, וכמו שהביא יעקב בפועל. ולפי זה כבר לא היה נוהג עתה עשיו להביא מן הציד, אלא ביקש יצחק לעורר האהבה הנושנה, ולעשות זכר לאותם המעשים שהיה נוהג לעשות באותם הימים קדמונים, ולכן הוצרך לפרט בפניו ליטול עמו כל הכלים ולצאת השדה, כלומר שיעשה את מעשיו כאשר היה רגיל מאז, ומתוך כך ייזכר באהבתו ויברכהו בלב שלם.

ויסוד הדבר נעוץ בהבנת עניין הברכה בכלל, שנתחבטו בו המפרשים, מה יסוד כוחו ועניינו. אמנם כך הקב"ה טבע בעולם שיהא כח ביד בני אדם לברך ולקלל, והיינו שיש תוקף לאיחול שאדם מאחל לזולתו טוב או רע, כלומר שהושתת בסדר הבריאה שלאחול

כזה הנובע מתוך רצון עז או מתוך החלטה
אמיצה, יש כח להשפיע ברכה או קללה.

והנה מתוך שתי מניעים יתכן שיעלה בלב
האדם לאחל ברכה לזולתו, או מתוך
רגש של אהבה וידידות שפועם בלב האוהב
ומביא אותו לרצות בטובתו של חברו, וכעצמת
הרצון והאיחול בלב המברך כך עוצם ברכתו
וכח השפעתה, או מתוך התבוננות בטבעו
של הזולת והסקת מסקנה שהוא ראוי לברכה
ומגיע לו טובה בזכות מעשיו הטובים והנהגתו
הישרה, וככל שההכרה וההחלטה ברורה כך
היא גם תוקף הברכה.

ופשוט כי שלימות הברכה כשהיא נובעת
משני המניעים יחד, הן מתוך אהבה
ורצון בטובתו של חברו, והן מתוך ההכרה
והמסקנה שאכן ראוי הברכה למי שנתברך
בה.

והנה מעלת הברכה מתוך אהבה עדיפה
בכך שהיא נובעת מתוך רצון עז
וחפץ בטובת המתברך, וכעצמת רצונו כך
עצמת ברכתו. לעומת זאת הברכה הבאה
מתוך ההכרה שהברכה באמת ראויה לו, יש
בה מעלה מכיוון שנקבע שהמתברך ראוי
לברכה (ועיין מה שיבואר בזה בעז"ה בפרשת
בלק בעניין ברכותיו של בלעם, וראה בזה
ב'זמירות לשבת קודש - בן מלך' בביאור
'ומלאך רע יענה אמן').

ומכיון שתוקף חלות הברכה תלויה בעוצמת
רגש נפשו של המברך, על כן ביקש
יצחק מעשיו שיעשה פעולות אשר יעוררו
ויחזקו את רגשות נפשו ואהבתו אליו, על ידי
זה שייחנה בפועל ממעשיו ומרצו של עשיו
ויאכל ממטעמיו, וכלשון שאמר יצחק להלן

(כו, כה) 'הגישה לי ואוכלה מציד בני למען
תברכך נפשי', שלכאורה הוא נראה כשפת יתה,
שהיה יכול לומר לו בפשטות 'הגישה ואוכלה
מן המטעמים', אלא בא להדגיש שכאשר יאכל
'מציד בנו' אז יתעורר לברכו מאליו מתוך
המיית נפשו ואהבתו אליו - 'למען תברכך
נפשי', שכלל שיתגבר עוצם רצונו של המברך
כך יהיה בכוחו להמשיך ברכה יותר עמוקה,
ותפעל הברכה את פעולתה ביתר שאת.

כו, ט **לך נא אל הצאן וקח לי משם שני
גדיי עזים טובים.**

הנה כבר תמהו חז"ל מדוע נצרכים היו שני
גדיי עזים - 'וכי שני גדיי עזים היה
מאכלו של יצחק' (רש"י בשם פרקי דרבי אליעזר
פרק לא).

ובדרך פשוטו נראה, שאין הכוונה שהיה
נצרך לכל בשר הגדיים להכנת
המאכלים, אלא עשתה רבקה מטעמים רק
מהחלק הטוב והמשופר ביותר שבכל גדי.
אולם מה שהיה צריך שתיים, הכוונה בזה
'שתי מנות', כי כן דרך סעודה חשובה שבאה
עם שתי מנות, אחת לשביעה, ואחת לחשיבות
ועונג. ומכיון שהמטרה היתה כאן לעשות
סעודה חשובה לרגל הברכות, עשתה זאת
באופן הנכבד ביותר, עם שתי מנות מובחרות,
לשביעה, ולעונג.

והנה חז"ל דרשו בזה - 'וכי שני גדיי עזים
היה מאכלו של יצחק, אלא להקריב
אחד קרבן פסחים, ואחד עשה מטעמים
וכו'. והיינו שהמטעמים הללו הם כנגד קרבן
החגיגה הנאכל עם הפסח' (עיין פסחים ע. ושם

הגדי השני - אכילה לשם חשיבות. והיה בזה גם זכר ורמז לפסח וחגיגה שעתידין ישראל לאכול בלילה הזה, דהיינו חגיגה לשם שובע ופסח לאכילת גדולה.

[והנה גם בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח, אנו עושים זכר לפסח וחגיגה על ידי שני תבשילין, כדאיתא בגמרא 'אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה' (פסחים קיד:). אמנם כאמור, יש בשני תבשילין אופי של סעודה חשובה, שאחד בא לשם שובע ואחד בא לשם חשיבות. וזה לרגל חשיבות סעודה זו בליל הסדר, ובמקומו 'בואר בעז"ה].

כו, ט לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים.

מכאן דרשו חז"ל כי אותו היום פסח היה, ושני גדיי העזים שהביא יעקב לפני יצחק הם כנגד הפסח והחגיגה, כדאיתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק לא) - 'הגיע ליל יום טוב הפסח וקרא יצחק לעשיו בנו הגדול, ואמר, בני, הלילה הזה העליונים אומרים שירה, הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים, היום הזה ברכת טללים, עשה לי מטעמים וכו'... וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק, אלא להקריב אחד קרבן פסחים, ואחד עשה מטעמים וכו'.

לא בכדי נזדמן מאורע זה ליום ט"ו בניסן, יום גדול זה, הוא היום המיוחד שבו אירעו כל שלבי התהוותו של עם ישראל, כל המאורעות הגדולים והמכריעים בתולדות האומה, שהוסיפו קומה אחר קומה ביצירת בניינה - מראשית בחירת האבות ועד צאת ישראל ממצרים - אירעו ביום הזה.

קיד:). וכן מפורש בתרגום יונתן בן עוזיאל - 'חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא'.

ולפי דברינו הרי הפשט והדרש עולים בקנה אחד, כי אכן בסעודה הקדושה של אכילת הפסח מצינו חלוקה זו, של אכילה לשם 'שובע', ואכילה לשם 'גדולה וחשיבות'. כי כן דינו של קרבן פסח שיהא בשרו נאכל על השובע (פסחים ע.), כלומר שלא תהא אכילתו כאכילה מחמת רעבון, אלא 'על השובע', דהיינו אכילת תענוג וחשיבות. כענין המנה היפה והנכבדה בסעודה. וכסדר סעודת חשיבות ועושה, שתחילה אוכלים פת ופרפרת, ובהמשך הסעודה אוכלים את המאכל הנכבד, לחשיבות וגדולה.

ובמכילתא ילפי לה מקראי - 'על מצות ומרורים יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע' (בא פרשה ו) והיינו שאכילתו היא אכילת עשירות וגדולה. וזה כוונת רש"י על הגמרא שם - 'שיהו נהנין באכילתו ותיחשב להן'. וכך מפורש ברשב"ם (שם קיט:): שדין אכילה על השובע הוא כדין 'למשחה לגדולה' כדרך שהמלכים אוכלים.

וזה הטעם שקבעו חגיגת י"ד שיהא בשרו נאכל לפני אכילת קרבן הפסח, כדאיתא בגמרא - 'חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע' (פסחים ע.), כלומר שלאחר שישבעו מבשר החגיגה באכילת שביעה, אוכלים את בשר הפסח באכילת גדולה וחשיבות (ועיין מה שהרחבנו בזה בספר 'בן מלך' - חג המצות' מאמר טו).

ולפי זה 'שני גדיי עזים' אלו אכן היתה אכילתם בשני אופנים אלו, תחילה מנת גדי אחת לשם אכילת שובע, ולאחר מכן מנת

הקב"ה, בו הושלמה יצירת העם ועשייתו לקהל עמים, בו היכה ה' את בכורי מצרים ובזרוע נטויה הוציאנו מבית עבדים. ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם (שמות יב, מא-מב). וליל שימורים זה, הוא אשר אף יעמוד לנו, לגאולתנו ולפדות נפשנו, כדאיתא בגמרא (ראש השנה יא:) 'רבי יהושע אומר, בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל. מגלן, אמר קרא 'ליל שמורים' - ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית'.

[וראה בזה עוד בספר 'בן מלך - חג המצות' מאמר ו - 'חודש ניסן חודש המיועד ליצירת עם ישראל'].

כז, יט ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשוי בכורך עשיתי כאשר דברת אלי קום נא שבה ואכלה מצידי בעבור תברכני נפשך.

פירש רש"י - אנכי עשוי בכורך - אנכי המביא לך, ועשוי הוא בכורך. והוא על פי מדרש חז"ל (תנחומא תולדות י) - 'ואע"פ שאתם אומרים שיקר יעקב, בלעם אמר (במדבר כג, כא) 'לא הביט און ביעקב', לא שיקר, אלא אמר אנכי יעקב, עשוי הוא בכורך וכו'.

ומדרש זה צריך תלמוד רב, וכי יעלה על הדעת שצורת דברים כזו אינה נחשבת כשקר, והלא כל גדרו ומהותו של השקר הוא גניבת דעת השומע, והטעיית מחשבתו להבין את הדברים שלא כהווייתם. ואם כן מה תועלת יש בכך שהדובר מתכוון בלבו לדברים אחרים, בעוד שמטרתו הברורה היא שהשומע יקבל את הדברים כמשמעם.

וכמו שאמרו במדרש - 'בט"ו בניסן נגזרה גזירה ונדבר עם אברהם אבינו בין הבתרים, בט"ו בניסן באו מלאכי השרת לבשרו על יצחק, בט"ו בניסן נולד יצחק, בט"ו בניסן נגאלו ממצרים, בט"ו בניסן עתידין להיגאל משעבוד גליות' (תנחומא בא ט).

וכבר ביארנו לעיל [בפרשת לך לך בברית בין הבתרים (טו, יח), ובפרשת וירא בבשורת לידת יצחק (יח, י)], כיצד אצל כל אחד ואחד משלשת האבות, עיקר עניינו נקבע ביום ט"ו בניסן.

דהנה באברהם היתה זו ברית בין הבתרים שנכרתה עמו ביום זה, כמבואר בחז"ל. ואילו ביצחק - היתה זו לידתו עצמה, שאירעה ביום זה. כי יצחק הרי נועד כבר בטרם לידתו לתפקיד זה, וכמו שאמר הקב"ה לאברהם (יז, יט) - 'אבל שרה אשתך יולדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקימותי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריי'. ואם כן עצם לידתו זוהי תחילת עניינו, וזו אכן אירעה בט"ו בניסן.

אכן אצל יעקב היתה זו קבלת הברכות מאת יצחק אביו, המבוארת בפרשה שלפנינו, אשר אירעה ביום גדול זה. שכן עד עצם אותו היום, לא הוכרע מי הוא העתיד להקים את בנין העם, אם יעקב או שמא אחיו עשיו, כשיצחק אוהב את עשיו ורבה אוהבת את יעקב. ובחירתו של יעקב הובררה אפוא דווקא במעמד זה, שבה נקבעה עליונותו ובכורתו על פני עשיו אחיו, בעת אשר קיבל את הברכות מאת יצחק אביו.

ליל שימורים זה, מיועד לכל שלבי ההתקשרות של כנסת ישראל עם

והרי פשוט שלא התכוון יעקב שאביו יחלק את דבריו לשני מובנים, אלא כוונתו היתה בהחלט שידמה יצחק לחשוב שבנו עשיו הוא העומד לפניו, הוא ולא אחי. וכפי שאכן אמר יצחק לעשיו כאשר נתבררו הדברים (פסוק לה) - 'בא אחיך במרמה ויקח ברכתך'.

ועיין אבן עזרא בפרשת כי תשא שתמה בזה (שמות לא, יח - ד"ה אמר אברהם) - 'והמפרש אנכי עשיו בכורך - אנכי מה שאנכי אבל עשיו הוא בכורך, אינו פשט ולא יצא מחכמת הדבור. ואם ישאל אדם בבית דין את חבריו, האתה הוא חברי שהלוייתי לך כך וכך, ואמר אני, לא יוכל לומר מחשבתי היתה שאני חברי ולא יותר'. ואכן תימה רבתא היא, שהרי לעולם לא יתכן, שמחשבת לבו של המדבר להטעים את הדברים שלא כפי שהם משתמעים - יש בה כדי להפוך את השקר לאמת.

והנראה בזה, כי הטעם שהותר ליעקב להידמות לעשיו ולקבל את ברכתיו, היינו משום שבנסיבות הללו היה מותר לו לכתחילה לשקר ולהוציא את הברכות בערמה. כי הנה תכלית כוונתו של יצחק לא היתה לברך את 'עשיו' בזכות עצמו, אלא ביקש לברך את 'בנו הבכור', שכסבור היה שהוא עשיו, כמפורש בפתיחת הפרשה - 'ויקרא את עשיו בנו הגדול'. אך מכיוון שעשיו מכר את בכורתו ליעקב, הרי מעתה יעקב הוא הראוי לברכתו של יצחק, שנועדה לבן הבכור. אולם מאחר שלא היתה לו ליעקב דרך להוכיח את בכורתו, משום שעשיו היה מכחיש את דבר המכירה, על כן לא נותרה ליעקב ברירה אחרת, אלא להתחזות כעשיו ולזכות בצורה זו בברכות השייכות לו בדיון.

נמצא שעל ידי 'השקר' - העמיד יעקב את אביו על 'האמת', והביא לידי כך שלא תצא תקלה מתחת ידו, מאחר שזו היתה תכלית כוונתו של יצחק - לברך את הבן אשר לו הבכורה.

הנה כי כן, דבר שקר שמטרתו להוציא מן הזולת דבר במרמה - מגונה הוא עד מאד. אבל שקר שכל מטרתו היא להוציא את משפט האמת לאור, לא זו בלבד שהוא מותר ואין בו כל דופי, אלא אדרבה, מידת האמת והצדק היא המחייבת את השקר להיאמה. לפיכך, מאחר שידע יעקב שאביו יצחק מוטעה על ידי עשיו, דן יעקב דינא לנפשיה, כי חובה קדושה מוטלת עליו להוציא את דין הצדק, ולמנוע מן השקר שבעיוות הדין לצאת אל הפועל. נמצא אפוא, שהתחכמותו של יעקב להעמיד פנים כאילו הוא עשיו - לא זו בלבד שלא היה בה שמץ של שקר ורמאות - אלא אדרבה, זו היתה הפעולה הנכונה והראויה ביותר להשגת האמת והצדק.

ברם, גם כאשר השקר מותר ורצוי, והוא מחוייב כאמור מצד האמת, מכל מקום איש צדיק ובר לבב כיעקב - אינו מסוגל להוציא דבר שקר מפיו. והוא ממידת הנקיות, שראוי לאדם להתרחק מן השקר תכלית הריחוק, עד שלא יוכל להוציא מפיו דבר שאינו עולה בקנה אחד עם האמת הצרופה - אפילו במקום היתר. ואכן זהו כוונת חז"ל ללמדנו, כי אף על פי שהיה יעקב מחוייב מצד הצדק להתחזות כעשיו לפני אביו, ולצורך הענין היה צריך לשקר ולומר 'אנכי עשיו בכורך' - מכל מקום לא נחה דעתו עד שמצא לשון שיכול להשתמע בשני פנים, על מנת שיוכל - על כל פנים במחשבת לבו

- לכוון בדעתו אל משמעות אחרת, העולה בקנה אחד עם האמת כפשוטה.

[ועיין לעיל בפרשת וירא שביארנו על דרך זה מה שאמר אברהם אבינו לאבימלך אחר שהצטדק שלא אמר שהיא אשתו 'כי אמרתי רק אין יראת אלוקים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי' (כ, יא), הוסיף ואמר 'וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה'. שלכאורה תמוה, לשם מה הוסיף זאת. אכן הביאור בזה הוא על דרך שכתבנו כאן, שתחילה ביאר אברהם את מעשיו מצד תוכן הדברים, מדוע התכחש לכך שהיא אשתו, והיינו משום שהיה בסכנת נפשות שיהרגוהו על דבר אשתו. ואחר כך הוסיף שהדיבור שהוציא מפיו תואם גם עם האמת, כי אכן אף שהיא אשתו, היא אמנם גם אחותו].

כו, יט **ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשיו בכורך.**

נתבאר שהטעם שהותר ליעקב להידמות לעשיו ולקבל את ברכותיו, משום שתכלית כוונתו של יצחק היתה לברך את 'עשיו' משום שהוא הבכור, כמו שכתוב - 'ויקרא את עשיו בנו הגדול'. ומכיון שהאמת היתה שעשיו מכר את בכורתו ליעקב, הרי יעקב הוא הגדול והבכור הראוי לברכה, על כן התחזה יעקב כעשיו ואמר 'אנכי עשיו בכורך', כלומר שגם אם המילים עצמם נשמעים כשקר אבל תוכן דבריו הם האמת לאמיתיה, שהרי זכה בבכורתו של עשיו.

עוד נתבאר שיצחק חפץ היה לברך את עשיו מצד תכונותיו המיוחדות שהוא בעל

'ידיים', 'איש יודע ציד', דהיינו בעל תכונות גבורה ומלאכה וכשרון הכנת צרכים. אולם נעלם מעיני יצחק שעשיו השתמש בתכונות אלו לרע ושחיתות, וגם לא ידע שיעקב אף הוא סיגל לעצמו תכונות אלו, ובשעת הצורך יודע לעסוק גם בזה.

ושני דברים אלו נכללו בתוכן דברי יעקב ליצחק, שהן אני 'הגדול', ועוד שאני מתאים גם מצד כשרון הידיים' [כיון שאני משתמש בהם כראוי בדרך הישרה]. והוא אשר אמר לו 'אנכי עשיו בכורך', כלומר שאתה מדמה לברך את עשיו מצד תכונותיו כ'עשיו', אולם באמת אנכי יעקב יש בי גם את תכונת ה'עשיו' באופן הנכון. ועוד שאנכי הוא 'בכורך' כיון שמכר לי את הבכורה.

כו, כג **ויגש יעקב אל יצחק אביו וימושהו ויאמר הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו. ולא הכירו כי היו ידיו כידי עשיו אחיו שעירות ויברכהו.**

נסתבב מאת ה' כי בעת הברכות היה לבוש יעקב בבגדי עשיו החמודות, וכן היו ידיו שעירות כידי עשיו אחיו. והדבר בא לרמוז שמה שזכה לברכות היה משום שבעת הצורך יש כח ביד יעקב ללבוש ולסגל לעצמו את התכונות אשר בעיקרן מצויות אצל עשיו.

ואמנם התכונות היסודיות של יעקב הם עדינות ואצילות, ככתוב 'איש תם יושב אהלים' (לעיל כה, כז), אולם כאשר הרשע מנסה בכח גבורתו להשתלט על הצדיק ולהעלים את קול האמת, אז מנער הצדיק את חצנו ולובש בעצמו גבורה ועוז, ונוטל לעצמו את תכונות עשיו, של גבורה ומרמה,

למען האמת והצדק. וכמו שכתוב - 'עם נבר תתברר ועם עקש תתפתל' (תהילים יח, כז).

ובזה הצדיק יעקב את קבלת הברכות אף לפי סברתו של יצחק שראוי לברך את בעל תכונות הגבורה וה'ידיים', דהנה במעשה מרמה זה שעל ידו השיג את הברכות, בזה גופא הוכיח יעקב כי אף הוא בכוחו להשתמש בכוח הציד והמרמה, וכן בידו ה'ידיים' להכין מטעמים כאשר אהב.

ולכן היה נכון שבעת קבלת הברכות יהיה מלובש בצורה זו, כלומר שיעקב יהיה מלובש אז ב'בגדי עשיו' וב'ידי עשיו', כי באופן זה יש בידו את השלימות הנחוצה למלכות. וראה עניין זה בארוכה בחלק המאמרים (מאמר ה' הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו').

כו, כה **ויאמר הגישה לי ואוכלה מציד בני למען תברכך נפשי ויגש לו ויאכל ויבא לו יין וישת.**

בפשטות הטעם להבאת יין אף על פי שלא נתבקש, היינו כדי להשביח את הסעודה ולהשביע את רצונו למען יברכו מלב ונפש. ועוד יתכן שמטרת הבאת היין היתה, כיון שהיה צריך כאן לעמעם קצת את צלילות דעתו של יצחק, שלא יבחין שאין זה עשיו. וכן כתב בחזקוני.

ובדרך הדרש איתא בספרים (מגלה עמוקות, מהרי"ל דיסקין, פרי צדיק ועוד) **על פי דברי חז"ל בפרקי דרבי אליעזר לעיל על הפסוק 'וקח לי שני גדיי עיזים'** (כו, ט עיין מה שביארנו שם) **שמאורע זה היה בליל פסח.** ושני גדיי העיזים היו אחד כנגד פסח, ואחד כנגד

חגיגה. ועל דרך זה יש לומר שגם היין שהביא יעקב לפני יצחק, היה כנגד ארבע כוסות של יין שתיקנו חכמים בסעודת ליל פסח דרך חירות.

ויש להוסיף, כי הנה מן התורה נצטוו על 'פסח ומצה ומרור', אבל 'ארבע כוסות' הם מדרבנן, כלומר שלא נצטוו ישראל על זה מן התורה, אלא חכמי ישראל הוסיפו זאת מדעתם. כן הוא הדבר גם כאן, כשהביא יעקב יין לפני יצחק אביו - מבלי שהתבקש זאת, אלא מדעת עצמו הוסיפו, לצד שני גדיי העיזים לפסח ולחגיגה שעליהם נצטווה במפורש, והדברים מקבילים להפליא זה כנגד זה.

כו, כז **וירח את ריח בגדיו ויברכהו, ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'.**

צריך ביאור מהו 'ויברכהו' זה אשר נאמר כאן, שהרי בין זה לבין הברכה הפסיק באמירתו - 'ראה ריח בני כריח שדה'. ויש שפירשוג שהיא ברכה אחרת מלבד הברכה הגדולה שאמר להלן.

אמנם נראה שהכוונה אכן לברכת 'ויתן לך' האמורה להלן, שמיד אחר שאמר 'ראה ריח בני כריח שדה', פתח וברכו. אלא הקדים הכתוב להודיע סיבת הברכה, שבעת שהריח את ריח הבגדים גמר בדעתו ואמר אין כאן ספק, ושרתה עליו רוח הקודש וברכו (וכן פירשו באלשיך וחזקוני).

נמצא שהרחח זו שהריח יצחק לא היתה עניין צדדי של חן שנשא יעקב לפני

ג. עיין אברבנאל, אור החיים, העמק דבר, ועוד מפרשים.

יצחק, אלא היה זה מאורע מכריע ויסודי ביותר בכל הפרשה הזאת, אשר קבע סופית את עתידו הנצחי של עם ישראל.

כי בכל עת המשא ומתן בין יצחק ליעקב עדיין היה יצחק מפקפק וחוכך ולא הכריע בדעתו האם אכן הבן הראוי לברכה. שהרי מיד כשנכנס יעקב כבר פקפק ושאל 'מי אתה בני' (לעיל יח). ושוב חקר 'מה זה מיהרת למצוא בני' (כ). ואז לאחר ששמע את יעקב מזכיר שם שמים, התעורר חשדו ביתר שאת, ואמר 'גשה נא ואמושך בני האתה זה בני עשיו אם לא' (כא). וגם אחר שמישש אותו עדיין לא נתיישרה דעתו בדבר ואמר 'הקול קול יעקב והידים ידי עשיו' (כב). וחזר ושאל 'אתה זה בני עשיו' (כד).

ואף אחר שאכל ושתה שב וביקש שישק לו, והיינו כי עדיין לא שקט לבו בדבר, והנה אז נפלה ההכרעה 'וירח את ריח בגדיו ויברכהו'.

כלומר שלאחר שהבחין יצחק בסתירה שבין שני הסימנים החיצוניים - הקול קול יעקב והידים ידי עשיו - באותה שעה האיר ה' את עיני יצחק להביט בפנימיות נפש בנו העומד לפניו, וכאשר נתן לבו לבחינת 'הריח הטוב' העולה ממנו, או אז הוברר לו למעלה מכל ספק, למעלה מטעם ודעת, כי הוא הוא הבן הראוי להתברך בברכת האבות, ולנחול חיי עולם לו ולזרעו לדורותיו.

והיינו שמעתה כבר לא המשיך להתחבט בשאלה האם הוא יעקב או עשיו, אלא מכיון שהרגיש בו ריח זה של קדושה ואצילות, הוחלט בלבו לברכו יהא אשר יהא, כי מצד עצמו הוא ראוי לברכה.

ובזה מיושב שפיר מה שנתקשו המפרשים, כיצד חלה הברכה על יעקב אחר שהטעה את יצחק, ולכאורה ברכה בטעות לאו שמה ברכה, וכלשון האבן עזרא (להלן פסוק מ) - 'ואחרים אמרו מה תועלת יש בדברים אחרי שהיתה מחשבתו על עשיו'. אכן לפי דברינו הרי בפסוק זה מבואר היישוב לקושי זה, כי בסופו של דבר הכריע יצחק לברכו מצד עצם הריח הטוב שהרגיש בו. והריח היינו הרגשת הנועם הפנימית, שחש כי הוא בן עליה והוא מהות של קדושה.

והנה הרגשה זו היא יותר מכריעה מכל החושים כי היא הרגשת עצם הדבר, וכמו שנאמר על מלך המשיח לעתיד לבוא - 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'. והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח' (ישעיה יא, ב). ואמרו חז"ל - 'מורח ודאין' (סנהדרין צג:). כלומר שחוש הריח מכריע יותר ממראה עיניים ומשמע אזניים.

כו, וירח את ריח בגדיו ויברכהו ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'.

במדרש - 'אמר רבי יוחנן, אין לך דבר שריחו קשה מן השטף הזה של עזים, ואת אמרת 'וירח את ריח בגדיו ויברכהו', אלא בשעה שנכנס אבינו יעקב אצל אביו נכנס עמו גן עדן, הדא הוא דאמר ליה 'ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'' (בראשית רבה סה, כב).

ד. עיין 'אבן עזרא' שם, ובספר 'עקידת יצחק', וכעין דברינו כתבו באלשיך ומלבי"ם.

ועומק ענין 'ההרחה' הוא, כי הראיה והמימוש מורים על החיצוניות המוחשית, והריח מורה על הפנימיות הטהורה המוסתרת מן העין. ומעלה זו, שיש ליעקב צדקות ושלמות בפנימיותו, היא היתה הסיבה שמחמתה זכה וקיבל את הברכות.

והנה דרשו חז"ל בפסוק זה - 'וירח את ריח בגדיו, אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו' (סנהדרין לז.). כלומר שעמדה ליעקב הזכות שאף ה'בוגדים' שבישראל הרי בעת מבחן הם שבים לצור מחצבתם, כמו שהובא במדרש (שם) המעשה ביוסף משיתא ויקום איש צרורות, שאף שהיו פושעי ישראל, בכל זאת ברגע מסויים התעורר הזיק שבלבם, ומסרו את נפשם על קידוש השם.

אמנם צריך ביאור מדוע בשעה זו כאשר כל עתידו של יעקב וזרעו מוטלים על כף המאזניים, עלה לפניו דווקא זכרון הבוגדים שביעקב.

אכן הביאור הוא, כי מציאות מופלאה זו שגם הריקנים שבישראל בסופו של דבר שבים מדרכם הרעה, נובעת מכך שחשיבותם של ישראל נטועה בעצם מהותם ופנימיותם, והוא המעלה והריח של יעקב, שהוא קדוש ונעלה בפנימיותו. עד שגם הבוגדים והנחשלים שבעם, אין בגידתם וחטאתם בעצם נפשם. וכאשר מגיעים לידי נסיון, מתגלית פנימיותם האמיתית, ומוסרים נפשם על קידוש ה'. ואדרבה, דווקא כאשר גילוי הדביקות בה' בא מצד ריקנים ובוגדים אלו, הרי זו הוכחה כי הדביקות והטהרה היא בפנימיות, שהרי תועי דרך אלו נטשו את דרך התורה והם מלאים חטאים, אלא שהקשר העמוק שבפנימיות

לבם היא שזרחה בהם ועוררה אותם לחזור למקור הקדושה. וכן אמרו - 'אפילו ריקנין שבך מלאין מצוות כרימון' (סנהדרין שם). כלומר, שאף אלו שנכנס בהם רוח שטות, והתנערו מעול קיום המצוות עד שהם בגדר 'ריקנין', בכל זאת נטיית לבם ונקודת הקדושה הפנימית מביאה אותם לעשיית מעשי צדק והגינות, עד שהם מלאים מצוות כרימון.

ועניין זה נדרש דווקא כאן בעת אשר הריח יצחק את יעקב, והיינו כאמור, כי הריח מבטא את פנימיות הדבר, כלומר שבאותה שעה הריח יצחק את ריח פנימיותו של יעקב שאף הבוגדים שבו, אינם בוגדים בעצם, כי בפנימיות ליבם הם טובים ומדיפים ריח טוב, ועבור זאת ברכו.

והנה כאמור, הרחה זאת היתה הסיבה המכרעת אשר בעבורה זכה יעקב בברכתו של יצחק, כלומר כיון שהוא טוב בעצם ובפנימיות לבו, ואף כשישנם חטאים אינם אלא בחיצוניות.

וזאת לעומת עשיו שפנימיותו רע, כי המעלות שבו אינן אלא בחיצוניות וכמו שהובא לעיל בפסוק 'איש יודע ציד' (כה, כז). שפירשו חז"ל שמרמה את אביו, ובמדרש - 'ואת החזיר זו אדום וכו', מה חזיר הזה בשעה שהוא רובץ הוא מפשיט את טלפיו כלומר שאני טהור' (בר"ר סה, א, ויק"ר יג, ה - והובא ברש"י בפרשתנו כו, לד). והיינו שהחזיר יש לו רק את סימן הטהרה החיצוני שמפריס פרסה, ואילו סימן הטהרה הפנימי דהיינו מעלה גרה, אינו קיים אצלו.

ועיין מה שהארכנו בזה בחלק המאמרים (מאמר ד' ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי').

נגרר ממנו ונסמך אליהו. שכן ראוי שהמלך והמנהיג את העם יהיה מבורך גם ברוב דגן ותירוש.

וכמו שמצינו ביעקב שבירך את יהודה במלכות בלשון דומה - 'יהודה אתה יודוך אחיך, ירך בעורף אויבך ישתחוו לך בני אביך' (להלן מט, ח). ופשיטא שלא בא יעקב לדחות את אחיו של יהודה מנחלתו של יעקב והמשך דרכו, אלא שבחר את יהודה למלכות, ועל כן יודו לו וישתחוו לו אחיו. וכן בירך יעקב את יהודה בשפע יין וחלב. והיינו כמבואר שהמלך ראוי שיהא מבורך בכל מיני שפע וברכה, וזו גם היתה כוונת יצחק בברכת 'יתן לך'.

והטעם שרצה יצחק לברך את עשיו ולתת לו את המלכות, כבר ביארנו שהוא משום שעשיו היה הבכור, ולכן ראוי לתת לו את המלוכה, וכמבואר בתחילת הפרשה - 'ויקרא את עשיו בנו הגדול', כלומר שמפני היותו הגדול רצה לברך אותו ולתת לו המלכות, כי כן ראוי ונכון. ואכן משום כך בא יעקב אבינו ועקב את אחיו ליזכות את הברכות לעצמו, כלומר משום שבאמת הוא היה הבכור ואם כן הוא הראוי לברכות.

אבל בוודאי שלא היתה כוונת יצחק כאן לדחות את אחד מהבנים מלהיות חלק מעם ה' ומבריתו, וכמו שנתבאר. אלא שאחד מהם יהיה המלך והשני יהיה ישראל סתם.

ה. ועיין רש"י שם שתמה - 'הן גביר שמתיו לך - ברכה זו שביעית היא והוא עושה אותה ראשונה'. ולפי דברינו מיושב שפיר, כי זה עיקר הברכה. ומה שיצחק הקדים כאן את ברכת הטל והארץ והדגן והתירוש, לברכת 'הוי גביר לאחייך', היינו משום שכך דרך המברך להיות מוסיף והולך מן הקל אל הכבד.

כו, כח-כט ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכיך ברוך.

לכאורה העניין כולו תמוה וצריך ביאור רב, מפני מה רצה יצחק לברך רק את אחד מבניו, ולא את שניהם. ומדוע סבר יצחק להדיח את אחד מהבנים ולדחותו לגמרי מברית ה' ועמו, ואף כי אהב יצחק את עשיו, למה ידחה עבור זאת את יעקב מלהיות בחלק ה' ונחלתו.

אולם באמת לכשנעיין בתוכן הברכות, אין אלו אותם הברכות מעניין ההבטחה והברית שכתר ה' עם אברהם, אלא הברכות הם על תוספת עושר וגדולה בלבד, וכל עניינם ותוכנם הוא, ברכת המלכות והנהגת העם. כלומר שכאן בא יצחק לקבוע מי יזכה במלכות ובהנהגת העם.

והנה שתי ברכות אמורות כאן - 'ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש'. דהיינו שפע ברכה כלכלית. ועוד ברכו - 'יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכיך ברוך'. דהיינו ברכת המלכות והשלטון.

ונראה, כי עיקר הברכה היא המלכות והעליונות, ואף ברכת הדגן והתירוש אינה אלא לצורך המלכות, וכדמפורש להלן בלשון הפסוק - 'הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתיו וגו' (כו, לז). הרי מפורש שעיקר הברכה היא 'הוה גביר לאחייך' ואילו דגן ותירוש הוא רק

לפיכך אף אחר שברך יצחק את יעקב ומסר לו את המלכות, עדיין היה עשיו בכלל 'ישראל', כיון ששניהם היו בני יצחק ורבקה.

אולם מה שמצינו שנדחה עשיו לגמרי מחלק ה' ומברכת האבות ונחלת ארץ ישראל, אינו מצד הברכות של 'ויתן לך'. אלא הוא מהמבואר בהמשך הפרשה כאשר יצא יעקב ללכת פדנה ארם, שאז כבר נתגלה שחיתותו של עשיו, ושם כבר מפורש כי ברך יצחק את יעקב בברכת אברהם לו ולזרעו אחריו. וזה לשון הכתוב שם - 'ויתן לך אלוקים את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגוריו אשר נתן אלוקים לאברהם' (כח, ד). והיינו שהברית שכרת ה' את אברהם לתת לו את ארץ כנען, לא יתקיים אלא ביעקב. וכאן דחאו יצחק לעשיו לגמרי, דהיינו שלא יהיה לו חלק בארץ ישראל ובברכת אברהם כלל, ורק יעקב יזכה בה. עיין מה שביארנו שם.

כו, כח-כט ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחיו וישתחוו לך בני אמך אורריו ארור ומברכיו ברוך.

ארבעה ענייני ברכה נמנו כאן, הסדורים כדרך המקרא בסדר 'לא זו אף זו' - מן הפשוט אל המחודש ממנו:

הברכה הראשונה היא ההצלחה האישית, הבאה לידי ביטוי בשפע טובה וברכה בחיים הפרטיים - ויתן לך האלוקים מטל השמים, ומשמני הארץ, ורוב דגן ותירוש.

הברכה השנייה מחודשת ממנה, לא זו בלבד שחייך הפרטיים יהיו מוצלחים

ומבורכים, אלא יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים - אף תזכה במעמד ושררה על סביבותיך, אשר יעבדוך וישתחוו לך. ולא זו בלבד, אלא אף תהיה - גביר לאחיו וישתחוו לך בני אמך - גם אחיו הקרובים אליך, אשר מצד מוצאם קרובים הם למעמדך וחשיבותך, אף הם ינשאוך וישתחוו לך. ולא זו בלבד שאתה תתברך בכל אלה, אלא - אורריו ארור ומברכיו ברוך. אף הדבקים בך ידבקו בברכתך, והקמים נגדך יביאו קללה על עצמם. זו היא אפוא הברכה המחודשת ביותר, בהיותה נוגעת לאנשים אחרים זולתו, אשר מידת נאמנותם למתברך תשפיע על הצלחת חייהם עצמם, לטוב או לרע.

והנה, כל אחד מארבעת ענייני הברכה, כולל שתי ברכות מאותו ענין, והוא לתוספת חיזוק ומשנה תוקף. ויש לציין, כי כדרך שארבעת העניינים סדורים בסדר 'לא זו אף זו', כך גם כפל הלשון בכל אחד מענייני הברכה, מקדים את הפשוט לפני המיוחד - בדרך 'לא זו אף זו' - הדגן והתירוש חשובים מטל השמים ושמני הארץ, 'לאומים' חשובים מ'עמים', 'בני אמך' קרובים מ'אחיו', וברכת האוהבים היא מעלה יתירה על קללת השונאים. כי קללת המקללים היא שמירה מרע, הקודמת בנחיצותה לברכת המברכים שעניינה תוספת טובה.

*

ברכה דומה מצינו גם אצל אברהם, בתחילת פרשת לך לך, אך שם הקדים הכתוב את ברכת המברכים לפני קללת המקללים - ואברכך מברכך ומקללך אאור (יב, ג). ויש לדקדק מה טעם שינה הכתוב והזכיר את

הברכה המיוחדת לכאורה, לפני הפשוטה ממנה.

ונראה, כי בשני המקומות נקט הכתוב סדר 'לא זו אף זו' הנכון לעניינו. כי הנה בברכת יעקב האמורה כאן, מתאר יצחק מציאות מסוימת, שבה האוהבים ברוכים והשונאים מקוללים. לפיכך הסדר הראוי הוא להקדים את הנחוץ יותר, ולהזכיר אחריו את הנחוץ פחות. וכיון שהרחקת המקללים היא שמירה והגנה מרע, על כן קודמת היא לברכת המברכים שעניינה גמול ותוספת טובה למטיבים. אבל בברכת אברהם, הרי צורת הלשון שונה היא, כאשר הקב"ה מודיעו את דרכיו כיצד ינהג עם אוהביו ועם שונאיו - 'ואברכה מברכך, ומקללך אאור'.

וכיון שהקב"ה מנהג עולמו בחסד, ומידה טובה מרובה, על כן ההבטחה לחדש ברכה על המברכים - פשוטה יותר מההבטחה לחדש קללה על המקללים. ושוב עולה הסדר יפה, מן הפשוט אל המיוחד, לא זו בלבד שאברך את מברכך, אלא יתירה מזו, אף אביא קללה על מקללך.

כו, הוי גביר לאחיק, וישתחוו לך בני אמך.

יש כאן שני חלקים בברכת הגדולה והמעלה, 'גביר לאחיק', ו'השתחווואה'.

ונראה בביאורם, שגביר היינו 'אדון' כלומר שיהיה אדון לאחיו והם יהיו עבדיו. וכמו שמוכח בהמשך הפרשה שכאשר התלונן עשיו מדוע לא יוכל לברכו אמר לו - 'הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים' (כו,

לז). וברש"י - הן גביר - ברכה זו שביעית היא והוא עושה אותה ראשונה, אלא אמר לו מה תועלת לך בברכה, אם תקנה נכסים שלו הם, שהרי גביר שמתיו לך ומה שקנה עבד קנה רבו'.

ונראה שהעבדות שנתן לו שיהיו אחיו לו לעבדים, הוא כנגד תפקיד הכהונה שניתן לבכור. וכמו שאמרו חז"ל (מובא ברש"י לעיל כה, לא) לגבי מכירת הבכורה שהגידון היה על הכהונה.

כלומר שעבור הכהונה, תפקיד העם כולו לעבוד ולדאוג לצרכי הכהנים, כדי שיהיו פנויים לתפקידם הנכבד לעמוד לפני ה' לשרתו. ואכן עם ישראל כולו נותן את תרומותיו ומעשרותיו לכהנים, וזה בחינה של עבדות של העם כלפי הכהנים.

[ולעתיד] לבוא כאשר עם ישראל כולו יהיו נקראים כהני ה' ביחס לכל העולם, על אותו הזמן נאמר - 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכורמיכם. ואתם כהני ה' תקראו, משרתי אלוקיננו יאמר לכם חיל גוים תאכלו ובכבודם תתימרו' (ישעיה סא, ה-ו). הרי מפורש שמחמת זאת שישראל יהיו כהני העולם, עבור זה יעבדו זרים ובני נכר. ואין הכוונה שעם ישראל ישתלט עליהם בכח ובכפייה, אלא שאנשי העולם יכירו בחובתם לעבוד את ה', וגם יכירו שעם ישראל הם כהניהם ושליחיהם לשרתו, על כן יבואו מרצון לבם לרעות את צאנם ולעבוד את שדותיהם. וכמו כן בברכת הבכורה כאשר ניתנה הכהונה לגדול, משמעות הדבר שיהיה גביר לאחיו והם יעבדוהו ויספקו את כל צרכיו].

אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין עמים רבים והוכיח לגוים עצומים'.

כו, לה-לו ויאמר בא אחיך במרמה ויקח ברכתך. ויאמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכורתי לקח והנה עתה לקח ברכתי.

תחילתה של גדולת עם ישראל, ובחירת יעקב, היתה בעת ברכות יצחק את יעקב, כאשר יצחק נתכוון לברך בהם את עשיו, ומבלי ידיעתו בא יעקב בתחבולה ונטלם, זאת ועוד, שבתחילה אף יעקב עצמו לא אבה לקבלם, ורק לאחר הפצרותיה של רבקה הסכים יעקב להעמיד עצמו במקום עשיו.

והדבר טעון פשר כיצד יתכן הדבר, ששורש ויסוד גדולתו של עם ישראל, נעוץ בדרך חתחתים, הן מצד הקושי והסיכון העצום שהיה בדבר, והן מצד שנראה כמרמה וחוסר יושר. ובדרך בלתי סלולה ובלתי טבעית בעליל, זכה יעקב בברכת 'עבדוך עמים וישתחוו לך לאומים' - הבטחת עליית ישראל לגדולה וממשלתו על כל גויי הארץ.

והנה כבר נתבאר שתהליך התפתחותו של עם ישראל צריך להתפתח דווקא באופן מופלא ועל טבעי, מתוך התגברות ניסית על כל המכשולים הטבעיים. שבוזה מתבטאת מציאותו המיוחדת והמופלאה כמציאות שנעשית ביד ה' בהשגחה מיוחדת. ככתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו' (ישעיה מג, כא). ולכן מראשית צמיחתו, מהוה עם ישראל יצירה מיוחדת, שאינה נמנית בשורה אחת

אולם 'שתחוו לך בני אמך', הוא ברכה נוספת על עניין המלכות, שגם הוא ניתן לבכור, כי לגבי מלך שייך עניין השתחואה.

וכן כאשר ברך יעקב את יהודה אמר לו - 'שתחוו לך בני אביך' (להלן מט, ח). כי נתן לו את המלכות, כמו שאמר לו בהמשך 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו'. [ובדברינו מבואר מדוע לא נתן לו את ברכת 'הוי גביר לאחיך', כיון שלא נתן לו כהונה].

ולפי זה נכללים בברכה זו, שני העניינים השייכים לבכור שהם - 'כהונה', ו'מלכות'. וכמו שמצינו בתוכחתו של יעקב לראובן - 'יתר שאת, ויתר עז' (מט, ג), וברש"י שם - 'יתר שאת - ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה לשון נשיאות כפים. ויתר עז - במלכות כמו (שמואל א' ב) ויתן עוז למלכו'.

*

והנה בברכת יעקב ליהודה אנו גם מוצאים את ברכת המעמד והשררה בשני החלקים, הן על אחיו והן על שאר העמים. אולם לגבי מעמדו על אחיו - אכן ניתנה ליהודה ברכה דומה לברכת יעקב אביו, 'שתחוו לך בני אביך'. אך לענין מעמדו כלפי העמים נתברך יהודה 'ולו יקתה עמים' (מט, י), שהוא שונה מהברכה שנתברך יעקב.

ונראה הטעם בזה, כי אחר שיעקב נתברך בברכת 'עבדוך עמים', הרי ניתנה הברכה לכל שבטי ישראל היוצאים ממנו, ומן הנמנע הוא להעבירה ולתתה לשבט אחד בלבד. לפיכך לא נתברך יהודה אלא במעמד של מלכות ומשפט על העמים, והוא שנאמר על מלך המשיח (מכה ה, ב-ד) 'והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' ואל בית

יצחק אביו ויאמר אליו, הנה משמני הארץ יהיה מושבך, ומטל השמים מעל. ועל הרבך תחיה, ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך.

כלומר שיצחק לא מצא מקום לברכו, מאחר שכל הברכה עניינה העליונות שניתנת לאחד האחים כלפי אחיו. ואף השפע ניתן לו כראוי למלך, כמו שנתבאר, ואם כן במה יברכו.

אמנם עשיו בבכיו השפיע על אביו לברכו במידת מה מעין אותם הברכות שניתנו ליעקב, והם באים כסדרם זה כנגד זה.

כי כנגד 'ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ' (כו, כח), אמר לו 'משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל'. כלומר שהוא מעין אותה ברכה, אולם חסר כאן המעלה העיקרית שזכה בה יעקב והיינו ברכת שפע על טבעית מאת האלוקים, ואילו עשיו קיבל רק ארץ שבטבעה היא טובה 'משמני הארץ יהיה מושבך', ולא 'ויתן לך האלוקים'.

וכבר עמדו על כך המפרשים, עיין רבינו בחיי (כו, לט) שכתב 'לא תמצא בברכת עשיו זכרון השי"ת, אבל בברכת יעקב הזכיר - 'ויתן לך האלוקים', וזה יורה כי נתן לעשיו משמנים וטל ולא במתת אלוקים כמו ביעקב, אלא בדרך מסילות הכוכבים ומזלות אשר זרעו של עשיו מסורין להם'.

כלומר 'מתנת אלוקים' שבה נתברך יעקב, פירושה השפעה אלוקית העומדת למעלה מגדרי הטבע, אבל עשיו לא נתברך כי אם בהצלחה טבעית, הכפופה לגדרי

עם כל יצורי עולמים, ודרכי ה' הנסתרות עולות ומתגלות בכל שלבי יצירתו - למעלה ממחשבות בני אדם, למעלה מגדרי הטבע, למעלה ממידת שאר אומות העולם.

ברם, יש להוסיף, שגם בדרכים המופלאות שבהם סיבב ה' את התפתחות עם ישראל בשרשיו, היו אצל כל אחד מהאבות אופני הנהגה מיוחדים. כי בעוד שאברהם ויצחק זכו לרוב ברכה ושפע טובה, בדרך השגחה אלוקית ויד ה' בלעדית, כאשר הם עצמם כמעט לא היו צריכים לפעול פעולות בדבר.

אולם שונה מכך היתה ההנהגה עם יעקב אבינו, אשר מתחילת דרכו היו כל ענייניו וסדר חייו כרוכים במאמצים ומאבקים. **ועיין** במה שנרחיב בביאור הדברים בחלק המאמרים (מאמר ו - 'הכי קרא שמו יעקב'), ותמצית יסודם הוא שכיון שיעקב אבינו הוא 'בחיר שבאבות', אזי שלימות המעלה היא דווקא כאשר יגיע בכוחות עצמו לכל הדברים. ובכדי שעל ידי יעקב יושלם תכלית שלימות שורש עם ישראל, סיבב הקב"ה שיוצרך להשיג כל שלביו בעבודה כבירה ובמאבקי איתנים, כי להגיע לפיסגת המדריגות בשיא השלימות והרוממות, נדרש שישגי את כל המעלות בכוחות עצמו, כי אז יהיה לו אותם בתוספת מעלה וביתר עוז ותעצומות.

כו, לו-מ **ויען יצחק ויאמר לעשיו הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, ודגן ותירוש סמכתי, ולכה אפוא מה אעשה בני. ויאמר עשיו אל אביו הברכה אחת הוא לך אבי, ברכני גם אני אבי, וישא עשיו קולו ויבך. ויען**

הטבע, ומתקיימת כל עוד שאינה חורגת מדרכו של עולם.

וגם לא אמר לו 'רוב דגן ותירוש', כי ריבוי שפע זה שייך רק לבכור הזוכה למלכות.

וכנגד 'עבדוך עמים וישתחוו לך לאומים' (כו, כט), אמר לו 'ועל חרבך תחיה', כלומר שאת יעקב ברך שהעמים יבואו מעצמם לעבדו ולהשתחוות לפניו מתוך הכרתם במעלתו ובכהונתו לה', כמו שביארנו שם. אבל לעשיו נתן ברכה דומה, אבל פחותה בהרבה, שיוכל להעביד עמים תחתיו בכח החרב והזרוע.

וכנגד הברכה שניתנה ליעקב 'הוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך', ברך את עשיו בעניין זה, ששלטונו של יעקב עליו לא יהיה מוחלט, אלא האף אמנם ש'את אחיך תעבוד' בכל זאת יהיה לעשיו מוצא מזה באופנים מסויימים, 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צווארך'.

כו, לט **ויען יצחק אביו ויאמר אליו, הנה משמני הארץ יהיה מושבך, ומטל השמים מעל.**

בברכת יעקב הקדים יצחק את השמים תחילה, ואחריהם את הארץ - 'ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ' (פסוק כח). ואילו כאן הזכיר תחילה את הארץ ואחריה השמים.

והנה כבר הבאנו מה שכתבו המפרשים בטעם שנשתנתה ברכת יעקב שבה יוחסה המתנה לאלוקים, מברכת עשיו שלא הזכיר בה יצחק שהאלוקים הוא הנותן לו את שמני הארץ וטל השמים.

ולפי זה נראה לבאר, כי ההבדל בסדר הדברים הוא מצחצוח לשון המקרא, כי בברכת יעקב, הואיל והזכיר יצחק את מתנת האלוקים, על כן ראה לנכון להסמיך לכך את ענייני השמים מקום ה', הנחשבים קרובים יותר להשפעה האלוקית, ורק אחריהם את ענייני הארץ. ואילו בברכת עשיו, המיוחסת אל האדם שמוצא דרך טבעו את הצלחת חייו, אכן ראוי להקדים את ענייני הארץ, הקרובים למלאכת האדם ומזונותיו, ואחריהם את ענייני השמים.

כו, מא **וישטום עשיו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו, ויאמר עשיו בלבו יקרבו ימי אבל אביו ואהרגה את יעקב אחי.**

כלומר שלא הסכים לקבל את עצתו של אביו להכניע עצמו 'את אחיך תעבוד', ולהיות כפוף אליו. אלא התמרד וגמר בדעתו להרוג את יעקב, ובכך בהכרח תהיה כל המשכיותו של יצחק רק אצלו.

וכבר נתבאר שבתחילה לא סבר יצחק לדחות את השני לגמרי, אלא שיהיה כפוף אל הבכור אשר יהיה מלך וכהן, והשני יעבדהו ויסייע בידו להשלים את תכליתו ותפקידו. ואם כן אחר שיעקב זכה בברכות, אזי אם היה עשיו מקבל זאת, היה אף הוא חלק מהעם הנבחר, אלא שהיה יעקב מלך ועשיו שני לו. כמו שהיו שאר השבטים ביחס ליהודה.

ומכיון שלא אבה עשיו בזה, יצא לגמרי מנחלת אבותיו ונדחה לגמרי, והוא שדחה את עצמו, כמו שאמרו חז"ל שגדרו של עשיו כ'ישראל מומר' (קידושין יח). וכמו

שיבואר להלן בפסוק 'ויתן לך את ברכת אברהם' (כח, ד).

אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים.

וזוה נובע מטבעו השחצני והמרדני של עשיו, שאינו מוכן להיות נכנע וכל שאיפתו להיות מלך ועצמאי, ותכונה זו עצמה הביאה אותו להנהגותיו השליליות, ועבור זאת לא רצה בו ה'. והוא שורש הנחש הקדמוני, חטא עץ הדעת אשר היה טמון בו הרצון של 'והייתם כאלוקים'.

[וכעין זה מצינו בירבעם בן נבט, שכיון שלא ניתנה לו הגדולה להיות ראשון במעלה בעט בכל, והפסיד הכל מכל. וכדאמרו חז"ל - 'אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה, מאי אחר, אמר רבי אבא אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו מי בראש, בן ישי בראש, אי הכי לא בעינא' (סנהדרין קב.).]

ועיין מה שיבואר בעניין זה בפרשת ויגש, שאם היו זוכים היו בני יוסף בבחינת משנה למלך, אולם בסופו של דבר לעתיד לבוא לא יהיה קיום למלכות יוסף, כדכתיב - 'ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכולם וגו' ודוד עבדי נשיא להם לעולם' (יחזקאל לז, יט). והיינו משום שאמר 'אי הכי לא בעינא', ולא חפץ להיות 'משנה למלך', ועל כן יהיה הכל תחת מלכות דוד, וכמבואר בגמרא (סנהדרין צח:) שגם המשנה למלך יהיה מבית דוד].

כו, מו ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב

אות ק' של קצתי זעירא במסורה, ועיין ברבינו בחיי שכתב בזה טעמים על פי דרוש.

ועל פי פשוטו נראה לבאה, על פי מה שביארנו בכמה מקומות שעניין אות זעירא משמעותו הגבלה בתוקף המשמעות של התיבה, שאינה מתפרשת כאן במלוא מובנה. וכמו כן יש לבאר כאן, שהרי הטעם האמיתי שחפצה רבקה שילך יעקב ללבן מבואר בפסוקים הקודמים שזה היה בכדי להינצל מעשיו הרשע אשר היה זומם להרגו, ואמרה רבקה ליעקב לברוח אל לבן עד שתשוב חמת אחיו. ורק ליצחק אמרה טעם אחר, מחמת שנמאסו בעיניה נשותיו של עשיו. ועל כן באה ראשית דבריה באות זעירא, כלומר שלפי האמת לא היה זה הטעם העיקרי ולא נאמרו דברים אלו במלוא התוקף, אלא במשמעות מוגבלת.

כח, א-ד ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען וגו' וא-ל שד-י יברך אותך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים. ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן אלוקים לאברהם.

צריך ביאור מה טעם חזר יצחק וברך את יעקב שנית, אחר שכבר ברכו בברכת 'ויתן לך האלוקים מטל השמים וגו'. וגם יש להבחין שתוכן ברכה זו שונה לגמרי מאותה

ברכה, שכאן מברך אותו בברכת ריבוי ופריה ורביה, ונחלת ארץ ישראל.

אכן כבר ביארנו שברכת 'ויתן לך' היתה ברכת המלכות, שעל זה ניתן לו 'טל השמים' ושמני הארץ, וכן 'יעבדוך עמים'. אולם עתה ברך את יעקב שהוא בלבד יזכה לכל עניין בריתו של אברהם ודביקותו בה.

ואכן דברי ותוכן ברכה זו מקבילים ותואמים לברכות שניתנו לאברהם אבינו בעת ברית המילה, כנאמר שם - 'והפריתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו וגו' ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לאלוקים' (לעיל יז, ו-ח).

כלומר שבברכה זו נבחר יעקב להיות הוא הממשיך של ברית אברהם ונדחה עשיו לגמרי מכל המשפחה ואינו נקרא כלל זרע אברהם. כמו שאמרו בגמרא - 'שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל ומותר בעובדי כוכבים, והאיכא ישמעאל, כי ביצחק יקרא לך זרע כתיב, והאיכא עשיו, ביצחק ולא כל יצחק' (נדרים לא).

והנה עד הנה הצליח עשיו במרמותיו ותככיו לצוד בפיו את יצחק אביו, כחזיר זה הפושט טלפיו, וסבר יצחק שהוא צדיק וראוי לברכה. אולם עתה כאשר נגלו מערומיו עד שהיה מוכן לרצוח את אחיו נפש. וכשם שבשעת מכירת הבכורה נבחן עשיו 'בכוסו', ונגלה כיצד תאוות האכילה מעבירה אותו על דעתו, ושוב עתה נבחן ב'כעסו', ונתגלה קלונו שאינו אלא רוצח שפל. בבחינת הכתוב 'איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו).

ובהוספת טענתה של רבקה בפני יצחק שעשיו יצא לתרבות רעה, עד שהיא קצה בחייה מפני נשות עשיו. הסכים לזה יצחק ובירך את יעקב שנית ונתן לו את ברכת ברית אברהם, כלומר שמעתה רק יעקב שייך לברכת אברהם, ועשיו נדחה לגמרי.

וכן מפורש בדברי הרמב"ם - 'ויצא עשיו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה' (הלכות מלכים פ"י ה"ז). הרי שהביא מקור דחייתו של עשיו רק מפסוק זה שאחר הברכות, 'ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך', ולא הזכיר את ברכת 'ויתן לך האלוקים מטל השמים וגו'.

ועיין מה שביארנו לעיל בפסוק 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (כא, יב), שישמעאל מעיקרו של דבר לא היה ראוי להיקרא 'זרע אברהם', כיון שהוא בן השפחה, אולם עשיו נקרא 'ישראל מומר' (קידושין יח). כיון שנוולד בתחילה כזרע אברהם, ומחמת שיצא לתרבות רעה, נדחה ואינו מכלל המשפחה, וניתנה הברכה כולה ליעקב בלבד.

[ועיין בגר"ז הלוי על התורה (בפרשתנו) שביאר על פי זה לשון הכתוב בנביא - 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנה, ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק. ואתן ליצחק את יעקב ואת עשיו, ואתן לעשיו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים' (יהושע כד, ג-ד).

ומפורש בזה שלאברהם ניתן רק יצחק, אבל ישמעאל אינו נידון כלל, אולם אצל יצחק ניתנו שניהם עשיו ויעקב, והיו שניהם

בכלל האפשרות להיות זרע אברהם, ורק אחר כך היתה הבחירה ביעקב.

וכן דייק בלשון הכתוב 'הלא אח עשיו ליעקב נאום ה'. ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי וגו' (מלאכי א, ג - הפטרת תולדות), כלומר שמקודם נחשב אח ליעקב, ואחר כך 'ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי'.

הפסוק שבא לומר חשיבות יחסו של לבן שהוא אחיה של רבקה, וחשיבות רבקה היא משום היותה אם יעקב ועשיו, שמחמת כן נעשה לבן מכובד ונודע שמו לכל. ומשקל התיבות הוא כמו תואר ארוך 'אחי רבקה, שמעלת רבקה שהיא אם יעקב ועשיו'.

ויתירה מזו מצינו בפסוק לעיל 'ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי, ושם אשת נחור מלכה בת הרן, אבי מלכה ואבי יסכה' (יא, כט). הנה באותו פסוק גופו אמר 'בת הרן', ומיד שב ואמר 'אבי מלכה', כלומר שהיא בת הרן שכל ייחוסו ופרסום שמו הוא משום שהוא אבי מלכה ואבי יסכה.

כח, ה וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשיו.

וברש"י - 'אם יעקב ועשיו - איני יודע מה מלמדנו'. ובפשוטו העולה מתוכן



פרשת תולדות

מאמרים

תוכן

- מאמר א • אלה תולדות - משמעות 'אלה תולדות' בתורה.....שמוז
- מאמר ב • המערכה הגדולה והנצחית - ולאום מלאום 'אמץ'.....שנג
- מאמר ג • 'זדון לבך השיאך'.....שסג
- מאמר ד • ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי.....שעב
- מאמר ה • 'הקול קול יעקב והידים ידי עשיו'.....שפג
- מאמר ו • 'הכי קרא שמו יעקב'.....שצו

פרשת תולדות



מאמר א

אלה תולדות - משמעות 'אלה תולדות' בתורה

'אלה תולדות' כמפתח לסדר פרקי התורה

בהרבה מקומות בתורה פותחת הפרשה בכותרת 'אלה תולדות', ואחריהם פירוט מאורעות או השתלשלות הדורות - 'תולדות השמים והארץ' (ב, ד). 'תולדות אדם' (ה, א). 'תולדות נח' (ו, ט). 'תולדות בני נח' (י, א). 'תולדות שם' (יא, י). 'תולדות תרח' (יא, כז). 'תולדות ישמעאל בן אברהם' (כה, יב). 'תולדות יצחק בן אברהם' (כה, יט). 'תולדות עשיו הוא אדום' (לו, א). 'תולדות עשיו אבי אדום בהר שעיר' (לו, ט). 'תולדות יעקב' (לו, ב). עוד יש בספר במדבר 'תולדות אהרן ומשה' (במדבר ג, א).

ובמפרשים מצינו מבוכה בזה, יש שפירשו ש'תולדות' הם הדורות הנולדים, ויש שפירשו 'תולדות' על הקורות והמאורעות שהם ילדי הזמן, כמו (משלי כז, א) 'מה ילד יום'.

והנראה בזה, כי כל 'אלה תולדות' הוא כותרת כוללת הן על הדורות הנולדים והן על המאורעות המסופרים בהמשך העניין כולו. ויתירה מזה, כותרות אלו הם מסדר מבנה כתיבת התורה, כלומר שפירוט ותיאור המאורעות וסדר הדורות מאז תחילת הבריאה ועד לסיום התורה, מופיע במסגרת פרקי 'תולדות', שבכל אחד מהם מתפרשים כל פרטי המעשים שהיו בתקופה זו, וכל המשך הכתובים נכלל בפרק זה של 'אלה תולדות', עד שמתחיל סיפור 'תולדות' הדור הבא.

א. עיין ברש"י רמב"ן, ואבן עזרא שפירשו כאן בפרשת תולדות שהכוונה לבנים הנולדים, אולם בספורנו ואור החיים פירשו דהיינו המאורעות, וכן פירשו באבן עזרא ורד"ק בפסוק 'אלה תולדות נח' (לעיל ה, ט), וכן כתב רש"י שם בפירוש שני - ד"א למדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. וכן פירש רש"י לקמן (לו, ב) 'אלה תולדות יעקב - אלה ישוביהם וגלגוליהם'. ונראה מדבריהם ששני הפירושים אמת, ופירשו בכל מקום לפני עניינו.

וכגון כל הדורות שמאדם ועד נח נחשב הכל 'תולדות אדם', שהם תוצאה והמשך טבעי ממציאות חייו של אדם הראשון, וכמו כן כל האישים החשובים הנזכרים, כל מה שאירע בתקופתם והדורות שאחריהם הכל נחשב כתולדותיהם, וכאשר יבואר להלן.

ובראשונה מתחילה התורה ב'תולדות השמים והארץ', ואחר כך תולדות כל האנשים החשובים, כאמור - אדם, נח, בני נח, שם, תרח, ישמעאל, יצחק, עשיו, יעקב, אהרן ומשה.

מניין 'אלה תולדות' שבתורה

ועיין במדרש - 'כף אחת עשרה זהב - כנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם, וכנגד עשר ספירות בלימה, וכנגד עשרה דורות מאדם ועד נח, וכנגד עשרה דורות מנח ועד אברהם, וכנגד עשרת הדיברות וכנגד עשרה שליטים שבאדם, וכנגד עשרה תולדות שבתורה, וכנגד עשרה נסים שנעשו לאבותינו' (במדב"ר יד, יא).

ובמקום אחר במדרש מנה י"ב תולדות - 'כל מי שהמקום מתעסק בו להעמיד ממנו אומה או שלשלת יוחסין היה המקום מתעסק בו כענין הזה לכתוב בו תולדות שכן את מוצא י"ב תולדות בכתובים, הראשון 'אלה תולדות השמים והארץ', 'זה ספר תולדות אדם', 'אלה תולדות נח', 'אלה תולדות בני נח', 'אלה תולדות שם', 'אלה תולדות תרח', 'אלה תולדות ישמעאל' יצחק, עשיו, יעקב, אלו עשרה תולדות נתעסק בהן הקב"ה לבראות עולם ולהעמיד אומות, ושני בני אדם כתב המקום תולדותם, אחד לשלשלת המלכות, ואחד לשלשלת הכהונה, 'ואלה תולדות פרץ' (רות ד, יח) להעמיד שלשלת המלכות הימנו, 'אלה תולדות אהרן ומשה' בשביל שלשלת הכהונה' (במדב"ר ב, כא).

וצריך לומר שבמניין העשרה תולדות נמנים רק תולדות של אלו האישים הכתובים בתורה, ולכן אין נמנה 'תולדות השמים והארץ', וכן אין נמנה 'תולדות פרץ' שאינו בספר התורה אלא במגילת רות. ובמדרש אשר מונה י"ב 'תולדות', מונה גם שני 'תולדות' אלו. [אמנם 'תולדות עשיו' אף שנכתבו שני פעמים, אין נמנה אלא פעם אחת].

והנה מעצם ההתייחסות למניין התולדות במדרשי חז"ל, משמע שהם מסגרת לכללות פרקי סיפור התורה. ואכן לפי שני המניינים הסיכום הוא מספר שלם, כי הן י' והן י"ב הם מספר של שלימות [והארכנו בביאור עניין מספרים אלו ב'תורת המספרים', כך א מאמרי מבוא מאמר י]. כלומר שכללות ימי העולם הם מספר שלם של פרקי זמן.

תולדות יצחק ויעקב באמצע מאורעות חייהם

אמנם יש להבין, מה הטעם ש'אלה תולדות יצחק', נכתב באמצע סיפור חייו של יצחק, אחר המאורע המרכזי של העקידה וזיווגו של יצחק, שפשיטא שהם מעיקרי תולדות ומאורעות חייו. ופתח הכתוב 'אלה תולדות יצחק' רק לאחר מכן, לקראת לידת הבנים יעקב ועשיו.

ב. ונראה שזה הטעם שהמפרשים (כמובא בהערה הקודמת) פירשו שכאן הכוונה 'תולדות' לדורות הנולדים, כיון שהוקשה להם שהרי תולדות יצחק החלו זה מכבר.

וכן 'אלה תולדות יעקב' כתבה תורה רק בפרשת וישב, אף שכבר עברו עליו מאורעות עצומים, כמו מעשה רכישת הבכורה, לקיחת הברכות, וכן הליכתו לחרן ונישואיו ולידת השבטים ומאורעות שהותו בבית לבן, וכל המערכה הכבירה בפגישתו עם עשיו, והנה כל זה נכתב לפני 'תולדות יעקב', ולכאורה העיקר חסר מן הספר. ומדוע מציינת התורה 'אלה תולדות יעקב' רק בשלב מאוחר זה בחייו, כאשר מתחילים מאורעות יוסף ואחיו.

'תולדות' רק אחרי שלב היצירה והבניין

ובהתבוננות בסדר הדברים נראה, כי 'תולדות' של כל דבר היינו רק מעשים ומאורעות ש'אירעו לו', שזה נקרא 'תולדותיו', כלומר שאחר שאותו דבר קיים, אירעו לו קורות ומאורעות ש'נולדו' ממנו, אולם עצם התהוות הדבר אינו נחשב 'תולדותיו', כי הוא עצם מציאותו וקיומו, ולא 'תולדה' שהשתלשלה ממנה.

ויסוד זה אנו רואים בעליל בסיפור מעשי בראשית, שרק לאחר סיפור התהוות הבריאה פתחה התורה 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', אולם מ'בראשית' עד כה לא היה זה סיפור 'תולדות' שמים וארץ, והיינו כמבואר, שהרי עדיין לא היתה כלל מציאות של שמים וארץ, ואין שייך לתאר את 'תולדותיהם'. אלא מ'בראשית' עד כה מתואר סיפור 'יצירת' שמים וארץ עצמם, ורק אחר כך מתחיל 'תולדות' שמים וארץ.

ובזה מבואר הטעם שלא כתבה תורה את 'תולדות יצחק' רק כאן, אחר העקידה ומציאות הזיווג, וכן את 'תולדות יעקב' רק לאחר חזרתו מבית לבן, משום שהמעשים שעד אותו שלב אינם 'תולדותיהם' של יצחק ויעקב, אלא סיפורם העצמי, על התהוותם ובניין אישיותם. ולכן הם נכללים בתולדות אבותיהם.

[ויתכן שזה כוונת רש"י שפירש שם - 'אלה תולדות יעקב' - אלה ישוביהם וגלגוליהם' (לז, ב), כלומר כי מאורעות שעברו עליו הרי כבר היו ליעקב קודם לכן, ולכן מבאר שהדברים שראוי למנות ב'תולדות' הוא רק 'התפתחויות' שאירעו לו לאחר שהושלם צביונו, והיינו 'אלה ישוביהם וגלגוליהם'].

הטעם שאין נמנה תולדות אברהם

אכן יש לעיין בזה דבר פלא שמכל השמות הנכבדים הללו לא נזכר אברהם אבינו, ואין התורה מקדימה למאורעות תקופתו - 'אלה תולדות אברהם'. והוא פליאה רבה שבין כל האישים הנכבדים הללו ראשי הדורות, לא נמנה אברהם אבינו - 'האדם הגדול בענקים' (יהושע יד, טו, עיין ב"ר יד, ו), והרי הוא היסוד שהכל התחיל ממנו, 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם, כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו' (ישעיה נא, ב), והרי זו פליאה רבה מדוע דווקא אצלו אין התורה מקדימה למאורעות תקופתו 'אלה תולדות', ולכאורה היה מתאים ביותר לפתוח סיפור תולדותיו ב-'אלה תולדות אברהם'.

וברמב"ן (כה, יט) עמד בזה וכתב שאכן - 'היה ראוי שיתחיל באברהם ויאמר 'אלה תולדות אברהם', אבל לא רצה לעשות כן שלא ימנה ישמעאל ובני קטורה, ולכך פתח ב'אלה תולדות יצחק', וחזר והשלים 'אברהם הוליד את יצחק', לומר כי הוא לבדו תולדותיו, וכאילו לא הוליד אחר יחשב, כמו שנאמר לו (לעיל כא יב) כי ביצחק יקרא לך זרע'.

[ויש לעיין בדבריו שאם כן היה לתורה להימנע גם מהזכרת תולדות יצחק כדי לא למנות את עשיו. אמנם יש ליישב, על פי מה שנתבאר בביאור הפסוק 'ויתן לך את ברכת אברהם' (כה, ד), שעשיו לא היה מופקע מעיקרו מלהיקרא זרע אברהם ויצחק, אלא נדחה אח"כ משום שחיתותו].

ולפי דברינו יש ליישב בטעם הדבר שלא נאמר 'אלה תולדות אברהם', משום שכל המאורעות שהיו עם אברהם אבינו לא היו 'תולדות' שהשתלשלו ממציאותו, אלא כולם הם סיפור עצם התהוות דמותו ואישיותו של אברהם. כי כל המאורעות כולל הניסיונות שעברו עליו היו שלבים בעליית אברהם במדריגות השלימות.

'תולדות' - רק מה שנעשה על ידי יוזמת האדם

ויש לבאר בדרך נוספת, הן באיחור הזכרת 'אלה תולדות' אצל יצחק ויעקב, והן בהשמטת 'אלה תולדות' אצל אברהם. שגדר זה של 'תולדות' שייך רק לגבי מאורעות שאותו אדם הוא שיזם ועשה אותם, ועל כן הם נחשבים כ'תולדותיו'. מה שאין כן הדברים שאירעו לו שלא ביוזמתו, הם תולדות מי שיזם אותם.

ולכן נאמר ביצחק 'אלה תולדות יצחק', רק לאחר פרשת עקידתו וזיווגו, כי כל המעשים עד אז היו מעשי אברהם, משום שלקחת רבקה מחרן נעשה הכל בהוראת והכוונת אברהם אביו, ונכלל כל זה בסיפור חיי אברהם.

וכן 'אלה תולדות יעקב' נאמר רק אחרי חזרתו לארץ מפדן ארם. והיינו משום שהמעשים שעד כה נכללים ב'תולדות יצחק', משום שכל מה שעשה יעקב אבינו בהליכתו לחרן היה בהוראת אביו אשר שלח אותו פדנה ארם אל בית בתואל לקחת לו משם אשה, וכתוצאה מכך נולדו לו השבטים. וכן לקיחת הברכות היה בפקודת אמו וכל שהותו בבית לבן ופגישתו עם עשו הם תוצאה והשתלשלות ממה ששמע בקול אביו ואמו, וקיים מה שציוו עליו, ולכן נכלל כל זה ב'תולדות יצחק'.

אולם אצל יצחק נאמר 'אלה תולדות' לפני סיפור לידת הבנים יעקב ועשו, כי הנה שונה היתה לידת יעקב ועשו מלידת השבטים, כי יצחק ורבקה לא ילדו מאליהם על ידי נישואיהם, אלא יצחק ורבקה עמדו והעתיירו, ואם כן בשלב זה כבר אין המאורעות נכללים בחיי אברהם, אלא התחילו תולדות חיי של יצחק עצמו.

כל מאורעות אברהם אבינו מתוך השלכת עצמו על ה'

ובזה מיושב באופן נשגב ונעלה הטעם שאין נזכר בתורה 'תולדות אברהם', כי אחד ומיוחד היה אברהם, שמתחילת עניינו אמר אליו ה' 'לך לך מארצך וכו' אל הארץ אשר אראך', ואעשך לגוי גדול ואברכך וכו'. והוא שמע בקולו ומני אז ה' ברכו והנהיג אותו על כל צעד ושעל, והוא כעבד נאמן ציית והלך אחריו. וכשם שיצחק עד לידת בניו, וכן יעקב עד מעשה יוסף אין מעשיהם נחשבים כמעשי עצמם, אלא נכללים בחיי אבותיהם, אשר כל המאורעות הללו היו פרי פעולתם. כמו כן היה אברהם בכל מעשיו מונהג מאת ה' כגמול עלי אמו, והיו עיניו נשואות אל ה' בבחינת 'הטוב בעיניך עשה'. ולא יזם מעצמו שום דבר.

ובזה נתייחד אברהם אבינו, שה' הנהיגו באופן ניסי ומופלא והעניק לו ברכה בלי שהוצרך לעשות דבר, לעומת יצחק שהיה לפניו עבודה רבה, ובפרט יעקב שהיה נצרך ליגיעה עצומה ועבר סבל רב עד שזכה לברכת ה' ולכל הצלחתו. [ועיין בזה להלן מאמר ו' הכי קרא שמו יעקב'].

ואף שבדרך כלל מוטל על האדם להשתדל ולעשות פעולות עבור צרכיו, אמנם אחרי שאמר ה' לאברהם 'לך לך וכו' ואעשך לגוי גדול ואברכך וכו', סמך על הבטחת ה' והשליך עצמו על הנהגתו בבטחון גמור, ושחרר עצמו מכל פעולה והשתדלות.

[ועיין מה שכתבנו בזה בביאורינו בפסוק 'ויעתר יצחק לה' (כה, כא) שאברהם אבינו דבק במדריגת 'ההפקדה' שמפקיד את כל צרכיו בידי ה'].

ואף לא מצינו בתורה שהתפלל על לידת בנים, [ורק כאשר נאמר לו 'שכרך הרבה מאד' שאל 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי וגו'. כלומר שבעבור שתתקיים הבטחת ה' להיטיב עמו, הוקשה לו כיצד יתקיים הדבר אחר שאין לו בן לירש אותו, אבל מעצמו לא ביקש כלום]. וכן לקחת הגר ושילוח ישמעאל היה בהוראת שרה שה' הסכים על ידה. ואם כן כל אלו המעשים אינם מתייחסים כ'תולדותיו', ומשום כך לא נכתב בתורה 'אלה תולדות אברהם', אלא הכל היה מה שה' הנהיג אותו.

כלומר שבאמת בתחילת פרשת לך לך שבו פותחת התורה בסיפור חיי אברהם, היה ראוי להיכתב 'אלה תולדות אברהם', אך במקום זאת נאמר 'ויאמר ה' אל אברם לך לך'. כלומר שכל סיפור חייו היה רק הליכה אחר ציווי ה'.

כל המשך התורה - תולדות יעקב ומשה ואהרן

והנה כל עוד שהדורות מתמשכים כסדרם בלי שינוי מהותי, נחשב הכל תולדות אחד, מכיוון שהכל נמשך באופן טבעי כתוצאה מאותם תולדות, ולכן גם אם עברו עשרה דורות מאדם עד נח הכל 'תולדות' אחד. ואין מתחיל שוב 'אלה תולדות' רק כאשר חל שינוי מהותי, וכל אלו האישים שנזכרים בתורה 'אלה תולדות' היינו שמתחיל בהם תקופה חדשה בסדר הדורות. וזה הטעם שבכל המשך התורה אין עוד 'אלה תולדות', כי הכל הוא המשך והתפתחות טבעית מ'תולדות יעקב'. ואין עוד בתורה 'תולדות' רק 'תולדות אהרן ומשה' (במדבר ג, א). כי באהרן

ומשה התחילה תקופה מחודשת בחיי עם ישראל, דהיינו שלשלת הכהונה, כדאיתא במדרש שהובא לעיל.

ומאז ואילך אין עוד בכל התנ"ך 'אלה תולדות', כי כל תולדות עם ישראל הם המשך והתפתחות טבעית הנמשכת בכל הדורות, בלי כל חריגה והתחלה מחודשת. כל זאת עד סוף ספר רות שם נאמר ו'אלה תולדות פרץ' שנמנים דורותיו עד 'וישי הוליד את דוד'. כי אכן מלכות בית דוד היא התחלה מחודשת, ותחילת הנהגה והופעה אלוקית מסוג חדש בעם ישראל שלא היתה עד כה דהיינו שלשלת המלכות, ולכן מציינים זאת כסדר תולדות מחודש.

זה ספר תולדות אדם

והטעם שב'תולדות אדם' כתיב 'זה ספר תולדות אדם' (בראשית ה, א) ולא 'אלה תולדות' כמו בכל השאר, עיין ברמב"ן שם שכתב - 'ולפי דעתי ירמוז לכל התורה, כי כל התורה כולה 'ספר תולדות אדם' [מין האנושי], על כן אמר בכאן 'ספר' ולא אמר 'ואלה תולדות אדם', כאשר יאמר בשאר מקומות 'ואלה תולדות ישמעאל', 'ואלה תולדות יצחק'. כלומר שדעת הרמב"ן שכל התורה עניינה לספר סיפור תולדות האדם מאז יצירתו וכל ההשתלשלות שנמשכה ממנו, כולל יצירת עם ישראל ומעשי ה' ונתינת התורה.

ולכאורה לפי דעתו גם כל ספרי התנ"ך המתארים מאורעות כל הדורות, הם המשך של 'זה ספר תולדות אדם'. ולכן כל ספרי התנ"ך פותחים בוי"ו החיבור, כי הכל המשך אחד והם כספר אחד - 'ספר תולדות אדם'. מלבד הספרים שאין עניינם במאורעות הדורות כמו תהילים ומשלי, שאין פותחים בוי"ו. וכן ספר דברי הימים אינו פותח בוי"ו מכיוון שהוא חוזר ומתחיל שוב מתחילת הדורות 'אדם שת אנוש' וכו'. [ולפי זה מתחילת בראשית עד 'זה ספר תולדות אדם' הוא הקדמה ופתיחה ל'ספר תולדות אדם'].

אמנם יש לומר ש'זה ספר תולדות אדם', הכוונה עד המבול שאז ניהם ה' על עשיית האדם ומחה אותו, ונסתיים ספר זה, ומכיון שסיפור תולדות זה תם ונשלם, לכן מתאים כאן הלשון - 'זה ספר תולדות אדם'. אך מגי אז החלה התחלה חדשה 'אלה תולדות נח', שנמשכת והולכת עד סוף כל הדורות ועדיין לא תמה, ורק בקץ הימים יושלם הספר כולו. ומכיון שלא נסתיים ספר זה, לכן אין לקרוא לו 'זה ספר', והבן.



מאמר ב

המערכה הגדולה והנצחית - ולאום מלאום יאמץ

שורש המערכה - ולאום מלאום יאמץ

המערכה הגדולה של עשו ויעקב, אשר המשכה במלחמת עמלק והמן, וגלות אדום (רומי), וימיה כימי עולם. שונה במהותה ובמניעיה, מן המלחמות שמנהלים יתר אומות העולם מול עם ישראל.

כי היחס בין ישראל לאומות העולם אין בהכרח שיהיה מלחמה תמידית ביניהם, ואין מניעה שיהיו שניהם מצליחים כל אחד בעניינו.

לא כן היא המערכה בין ישראל לאדום. וכאשר נתגלה סוד המערכה כולה בפסוקי הנבואה הללו אשר נאמרו לרבקה בטרם לידתם - 'ויאמר ה' לה שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ ורב יעבוד צעיר' (כה, כג) וברש"י - 'לא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל, וכן הוא אומר (יחזקאל כו) 'אמלאה החרבה' (מגילה ו.) לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים'.

יש כאן מערכה נצחית של 'מי ימלוך'. שכאשר בני עשו ועמלק רוצים לעלות לגדולה, נלחמים הם להוריד את עם ישראל מגדולתו, כי העליונות של ישראל, עומדת להם בדרכם, ואינה מאפשרת לעשו להיות עליון על כל האומות, 'כשזה קם זה נופל'.

כל המערכות והמאבקים שנלחמים האומות נגד ישראל, הוא מחמת שאומות העולם מקנאים בגדולתם של ישראל, ובמעמד הנעלה כעם הנבחר. השנאה הכבושה של עמי העולם לעם ישראל, נובעת [גם אם באופן בלתי מודע] מתוך קנאתם על עצם הדבר שיש עם נבחר מאת ה', נכבד וחשוב מכל העמים, ועל כן הם שואפים להשפילם ונלחמים להורידם מרום מעלתם. אבל תלונתם אינה מצד התביעה, שהם המה אלו שעליהם להיות עליונים ומרוממים.

אולם המלחמה של עשו ויעקב, היא מערכה של 'מי בראש'. עשו ועמלק אינם מתקוממים על ישראל, כדי לא להיות נחותים. המלחמה שלהם היא, כי הם רואים בעצמם חשיבות, ולדעתם, הם אלו שצריכים להיות חשובי העולם וראש לעמים. הם מכירים בכך שעליונות וחשיבות זאת, נמצאת רק בהם ובישראל. ויודעים הם שאין קיום ואפשרות לשני הכוחות הללו להיות מלכים בעולם. המלוכה נופלת בין שניהם, או ישראל או עשו.

עומדים כאן שני עמים אשר בשיטתם ותכונותיהם ובכל מהותם שונים והפוכים זה מזה, והשאלה היא מי מביניהם יהיה העליון והיושב ראשונה בממלכת העמים.

רק עשיו נלחם מלחמה חרמה ביעקב

המערכה הניטשת בין עשו ויעקב, היא שונה מכל המלחמות של האומות, כי המה שניהם, בני אברהם ויצחק. ולכן קיימת ביניהם מלחמת איתנים, מי יזכה למעלות הגדולות, מי מהם יהיה הגדול והראש באומות, וכברכת יצחק 'יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים' (כו, כט).

לכל האומות אין כלל שורש בגדלות זו, כי אין הם בניהם של אבות העולם, אברהם ויצחק, שהיו נשיאי אלוקים ונדיבי עמים. כל בני העמים אין להם חשיבות מיוחדת, ואף הם עצמם מכירים בזה שאין הדבר בא בחשבון כלל שהם יתייצבו בפיסגת העולם, ואפילו ישמעאל ובני קטורה הרי הם בני השפחה, והוגדרו כ'עם הדומה לחמור'.

וזה לשון הר"ן בדרשותיו (דרוש ב) - 'והוא כי בכל עמים רבים לא ימצא ראוי לנטור עברה וצרות עין בממשלת ישראל, כעשיו. כי שארית הגויים אשר קדמו לאברהם כבר ראו כי בו בחר ה' יתברך, וזרעו ראוי להיות יורש ארץ, ולזה לא תרע עינם בממשלתו כלל. וכן ראוי להיות דבר האומות המסתעפות ממשפחת אברהם לבל יקנאו בזרע של יצחק, אבל יחלקו כבוד לבני הגבירה, כי כן למדום אבותם. ולזה מונחים לטבעם, לא ירעו ולא ישחיתו קודש ה' אשר אהב, ולא תרע עינם ולא יקנאו בממשלת ישראל. אבל עשיו, להיותו אח ליעקב, בן כבודה כמוהו, תרע עינו באחיו ובכח אמו, מתנשא עליו ויתן דופי, אם לא ישיב ה' יתברך אחור ימינו של עשיו באהבתו את יעקב'.

רק עשו נלחם ומבקש כל הזדמנות לנצח את ישראל. באשר יודע הוא שלעולם לא יוכל לעלות, כל זמן שלא יסלק את יעקב מן העולם.

בבטן עקב את אחיו

מערכה גדולה ועצומה זו החלה, עוד בטרם היה ישראל לגוי. ובעצם, עוד בטרם נולדו עשו ויעקב. - ויתרוצצו הבנים בקרבה (כה, כב). דהיינו שנאבקו שם איש באחיו. ועל כן תמהה רבקה אלו מין בריות הם, אשר בטרם לידתם כבר ניצים ומתגוששים ביניהם. ועל כך נענתה - 'ויאמר ה' לה שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו' (כה, כג). כלומר שאין אלו שני אישים. אלא שני גויים ולאומים, שני אומות המתחרים ביניהם על מעמדם בעולם.

וכן בשעת לידתם, נאבקו מי יצא ראשונה ויהיה בזה בכור וראשון לכל העניינים. כדכתיב - ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו (כה, כו). שנאבק עמו מי יצא ראשונה, וניסה לתפסו ולמנוע ממנו לצאת ראשונה.

ואף שבמאבק ראשון זה היתה ידו של עשו על העליונה, ויצא הוא הראשון. היינו משום שגבר בכוחו וזרועו, אשר זהו כל עניינו. כדכתיב - 'איש יודע ציד איש שדה' (כה, כז), 'הידים ידי עשו' (כו, כב), 'ועל חרבך תחיה' (כו, מ).

אמנם כוחו של יעקב הוא בחכמתו ולא בזרוע וגבורת בשר, וכדכתיב - 'איש תם יושב אהלים' (כה, כז) - 'הקול קול יעקב' (כז, כב). ובכח זה גבר על עשו, והוציא ממנו הבכורה. כאשר נתחכם לו והמתין לשעת הכושר, לקנות ממנו הבכורה בעבור נזיד עדשים. [ובזה עצמו הוכיח עשיו, שאין הוא ראוי לגדולה זו, ואינו יודע להעריך אותה. כדכתיב - 'ויבז עשו את הבכורה' (כה, לד)].

המערכה על ברכותיו של יצחק - מי יגבר באחיו

וכך גם היה בברכותיו של יצחק, כאשר נאבקו ביניהם מי יקבל את הברכות, שהרי אי אפשר ששניהם יתברכו, כי ברכה נעלית זו היא הברכה הקובעת מי הוא אשר יהיה העליון והחשוב מעל כולם. וכאשר ניצח יעקב במערכה זו, וקיבל את הברכות, ברכו יצחק - 'עבדוך עמים וישתחוו לך לאמים הוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך וגו' (כז, כט). וכאשר טען עשיו לפני יצחק - 'הלא אצלת לי ברכה' (כז, לו) אמר לו - 'הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים וגו' (כז, לז).

ואם כי המלחמה החבויה שררה ביניהם מאז התרוצצו בבטן, וביתר שאת מאז מכירת הבכורה, אולם לאחר נטילת הברכות אז פרצה המשטמה של עשו הרשע בגלוי, ומני אז, לא שקטה המלחמה מעולם, כמו שנאמר - 'על שלשה פשעי אדום ועל ארבעה לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו ויטרף לעד אפו ועברתו שמרה נצח' (עמוס א, יא). ומחמת התעקשותו ושנאתו נדחה עשיו לגמרי מברית ה'. ואילו אצל יעקב נתבסס ברכת ה' של האבות, וממנו נוצר עם ישראל עם כל ההמשך הנשגב.

ועברתו שמרה נצח

ומני אז החלה המלחמה הגדולה - 'וישטום עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי' (כז, מא). וכך לאורך כל הדרך, ניטשת המלחמה. ועברתו שמרה נצח, כאשר עמלק מקיים את צוואת זקנו עשו, ומנסה להוריד ולהשפיל את ישראל, ולמנעם מלהגיע למעמד הנשגב והנעלה. כי רק כך יוכלו אדום ועמלק להיות ראש באומות.

מכיון שעשו לא השלים עם מפלתו, הרי הוא מתנכל ליעקב ומבקש להרגו. 'הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב' (ספרי בהעלותך יד). והוריש את מלחמתו לעמלק, וזה שורש המלחמה הגדולה - 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז). בכל תקופה, חוזר עשו ומנסה את כוחו להלחם ביעקב. וכדכתיב באדום - 'ועברתו שמרה נצח' (עמוס א, יא), 'יען היות לך איבת עולם' (יחזקאל לה, ה).

ג. וגם זו מידה מגונה של אומות העולם, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה - 'אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן אלא ועברתן שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו, והגבעונים לא מבני ישראל המה' (פ"ב ה"ו).

ולכן אומות עשו ועמלק אינם מסתפקים בכך שנלחמים בישראל, אלא שואפים להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים כפי שהיה אצל המן, מה שלא מצינו כן בשום אומה אחרת. והיינו, כי כל זמן שהיהודי קיים, הרי עליונותו המהותית, אינה מאפשרת לעמלק לממש את מלכותו וחשיבותו.

דמעותיו של עשו הרשע

והנה יש לעיין בפרשיות אלו מהו טעם הדבר שאחר שיעקב כבר נטל את הברכות מיצחק עדיין עברו כל התלאות עליו, וכל אותם השנים אצל לבן היו מנת חלקו סבל ועמל, וגם אחר שנמלט ממנו שבע יגון ואנחה והוצרך להיאבק ולהתאמץ לפייס את עשיו הרשע. ואיה הוא כל השפע וקיום הברכה של 'מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש'.

אכן הטעם שהיה חסר בשלימות קבלת הברכות, היינו משום ערעורו של עשיו שלא השלים עם לקיחתם על ידי יעקב ועדיין קיטרג על הברכות, וכל עוד שהקיטרוג קיים אין הברכה יכולה לבוא בשלימות, ויש ביד המקטרג כח לפגום ולקלקל את שפע הברכה.

ואמרו חז"ל - 'זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו דכתיב 'כשמוע עשו את דברי אביו ויצעק צעקה גדולה ומרה', והיכן נפרע לו, בשושן הבירה, שנאמר (אסתר ד) ויצעק זעקה גדולה ומרה' (ב"ר סז, ד)

ועוד אמרו - 'אמר רבי אלעזר שלוש דמעות הוריד עשו מעיניו, אחת מעין ימין ואחת מעין שמאל ואחת קשורה בעיניו, שנאמר (תהלים פ, ו) ותשקמו בדמעות שלישי, שלוש לא נאמר אלא שלישי, שאלמלא ירדה מעיניו לא היתה תקומה לשונאיהם של ישראל מפניו, אמרו ישראל לפני הקב"ה בזכות שלוש דמעות שהוריד עשו מעיניו, השלטתו מסוף העולם ועד סופו ונתת לו שלום בעולם הזה, אנו שדמעותינו מצויה תמיד ביום ובלילה, על אחת כמה וכמה' (שוחר טוב תהלים פ, תנחומא קדושים טו).

מבואר בזה שבכיו ותלונתו של עשו על נטילת הברכות בידי יעקב, היא אשר העמידה בסכנה את קיומו וגדולתו של עם ישראל, והיא השורש לכל גלותינו וצרותינו.

פיוסו של יעקב מול עשו

וזה תוכן העניין המבואר בפרשת וישלח, שיעקב אבינו חתר בכל מאודו לפייס את עשיו ולהסיר את חרונו וזעפו על נטילת הברכות ממנו, כי ידע יעקב שרק כאשר ימחול לו ותסור תרעומתו על כך, או אז תוכל הברכה להתקיים במלואה ובשלימותה. ולשם כך נקט בכל האפשרויות שעמדו בפניו והעניק לו דורון עצום מנחה שלוחה לפניו בדרך כבוד והכנעה מופלגת, ומתוך מאמצים ופעולות שונות להגדיל את הרושם בעיניו, ואחר כך כאשר נפגש עמו הכניע את עצמו כליל והשתחוה לפניו שבע פעמים, והיה נכון להעניק לו כל גינוני הכבוד שבעולם ובלבד שיעתר לו עשיו ויתפייס עמו.

ואכן מאמציו הכבירים של יעקב נשאו פרי, וככתוב - 'וירץ עשו לקראתו ויחבקו ויפול על צוארו וישקו ויבכו' (לג, ד). כלומר ששוב אינו הוא נוטר לו ושוטם אותו על הברכות, אלא הוא אחיו ורעו המחבקו ומנשקו.

ואמרו חז"ל - 'יהי לך אשר לך - כאן הודה לו על הברכות' (רש"י לג, ט). בדברי חז"ל אלו מבואר להדיא שהיה ליעקב צורך בהודאה זו של עשיו. וכאמור, כי למרות שהברכות ניתנו לו וגם יצחק הסכים על כך באמרו 'גם ברוך יהיה' (כו, לג), בכל זאת כל עוד שלא הודה לו עשיו עליהם, הפריע הדבר לקיום הברכה בשלימות. וזאת היתה המטרה שאליה חתר יעקב בכל פעולותיו לקראת עשיו, שיסיר את קיטרוגו וכעסו ולהוציא ממנו את הסכמתו והודאתו על הברכות.

אלא שעדיין צריך ביאור, כי אף שבאותה שעה הרפה עשיו מיעקב והניח לו לבנות את ביתו ומשפחת עם ישראל. אך עדיין לא נתקיימו הברכות בשלימות, ואדרבה יעקב ובניו ירדו מצרימה וסבלו מרורות בגלות זו ולאחר מכן בגלויות אחרות. ואף עשו עצמו ועמלק באו כפעם בפעם על יעקב להילחם בו ולכלותו, ובפרט בגלות החל הזה, גלות אדום, שמחמתה אנו כבושים בגולה עד היום הזה וסובלים מתיגרת ידו של עשיו.

אלא הביאור בזה הוא כפי שאמרו חז"ל (ב"ר עח, ט. וספרי בהעלותך יא) ומובא ברש"י - 'נקוד על וישקו לומר שלא נשקו בכל לבו'. שאף שנעתר להפצרת יעקב למחול לו ולהודות על הברכות, בכל זאת לא היה הדבר בכל לבו ובמלוא הסכמת נפשו, ופקפוקים אלו שהיו בלבו של עשיו הם המעכבים את שלימות הברכות מלחול, והם המה שאינם מאפשרים את התיקון השלם. (ועיין מה שיבואר בזה בארוכה בעז"ה בפרשת וישלח).

והנה התיקון השלם יהיה כאשר לעתיד לבוא יוסר כל הקיטרוג, כאשר יגיע הזמן שיתגלה כי עשיו הוא כולו רע, וכמו שנאמר 'איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו), כלומר שיתגלה שהכל אצל עשיו רק חיצוניות שפושט טלפיו ומתעטף בטליתו, וממילא אבדה ממנו כל זכות טענה על הברכות, וייבטל הקטרוג, ויזכה יעקב בברכותיו ללא עוררין, ואז יחולו עליו כולם בשלימות במלואם.

שורש המערכה בזכויותיו הרוחניות של עם ישראל

והנה שורש הדברים נעוץ במדרגה הרוחנית של עם ישראל, אשר היא הקובעת באיזה מידה ראוי יעקב לזכות בברכות בשלימות.

כי הנה בתחילת הפרשה מבואר היאך שמכר עשיו את בכורתו ליעקב תמורת נזיד עדשים. ובחז"ל מבואר כי בשורש הדברים מה שהפסיד עשיו את הבכורה, הוא מחמת שלא היה ראוי לזה בזדון לבו ורשעותו. ולכן סיבב ה' שימכור עשיו את הבכורה ויזכה בה יעקב. כי הנה איתא בגמרא (בבא בתרא טז:) - 'אמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום, בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה'.

והיינו שבפסוקים אלו שבפרשת המכירה דייקא מרומזו היאך שבאותו היום נתגלה פרצופו של עשיו שאינו ראוי לבכורה ולכך הפסיד אותה.

וכמו כן הפסיד את הברכות עבור חטאיו, כי הנה על הכתוב - 'ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות', מצאנו כמה מדרשי חז"ל והובאו ברש"י - 'ותכהין עיניו, בעשן של אלו' (תנחומא ח). דבר אחר כשנעקד ע"ג המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו (ב"ר סה י). דבר אחר כדי שיטול יעקב אבינו את הברכות' (תנחומא ח).

ועיין מה שביארנו בביאורי הפסוקים כי שלשה טעמים אלו הרי הם משלימים זה את זה. כי באמת הטעם העיקרי לכהיית עיני יצחק הוא משום שעל ידי זה היה באפשרותו של יעקב לבוא במקום עשיו ולזכות בברכות. והטעם למה באמת הפסיד עשיו את הבכורה והברכות, היינו מצד רשעותו של עשיו שלקח מבנות כנען והיו מקטרות ומעשנות לעבודה זרה שלהם, לכך הפסיד את הבכורה ע"י שכהו עיניו של יצחק.

נמצא כי מה שהפסיד עשיו את המלכות, הוא, מחמת שהיה רשע ובלתי ראוי לזה, ויעקב זכה בה כיון שהוא היה ראוי לזה.

כשקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות אין הידים ידי עשו

ובזה יתבאר מה שאמר יצחק לעשיו - 'והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך', שפירושו כמש"כ רש"י - 'והיה כאשר תריד, לשון צער כמו אריד בשיחי ואהימה, כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, ופרקת עולו וגו'". כלומר כי מאחר שיעקב לא זכה בברכות אלא מפני היותו צדיק וראוי למלכות, לפיכך בשעה שיהיה פתחון פה לעשיו להצטער על זה - דהיינו כשיעברו ישראל על התורה, אז ופרקת עולו מעל צואריך, שהרי הסיבה שבגינה זכה יעקב למלכות אינה קיימת כעת.

וכן אמרו - 'הקול קול יעקב, בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות, אין הידים ידי עשו, ואם לאו, הידים ידי עשו, אתם יכולים להם' (ב"ר סה, כ).

ונראה שאם אכן כבר היתה שלימה מדריגתו של עם ישראל, גם יצחק היה מקבל את טענת רבקה ויעקב, ולא היה מקום לעשיו הרשע לערער, אולם מכיון שעדיין לא הושלם התיקון, וכמו שבא לידי גילוי בחטאי הדורות המאוחרים, על כן היה יעקב נזקק למרמה, וזה השאיר מקום לערעור וגרם ל'צעקה גדולה ומרה', ו'ישא את קולו ויבך', ומזה נבע כל הגלות וסבלותיו. וברכת 'הוי גביר לאחיק' אינה מתקיימת, וגאולתם של ישראל תבוא כאשר יסתיים הקטרוג הזה, על ידי בירורי הגלות ותשובתם של ישראל.

שורש המלחמה התמידית - הקטרוג על זכותו של יעקב

ואכן מצאנו שהמלחמה התמידית בין יעקב ועשיו בכל הדורות, מתפרצת בתוקפה כל אימת שבא יעקב לעלות לגדולה ולהיכנס לארץ ישראל, באותה שעה בא עשיו להילחם ולעמוד

כנגדו ולמנוע אותו מגדולתו. כי הוא בחינת המקטרג העולה ומקטרג ומונע מיעקב להגיע לכל הטובה המיועדת לו.

וכן מבואר בספר הזוהר שבכל שנה ושנה מקטרג עשיו על יעקב ומתרעם על בחירת ה' בישראל, ומבקש תדיר לפרוק עולו וליטול המעלה תחתיו. כדאיתא במאמר הנדפס במחזורים לפני תקיעת שופר (רעיא מהימנא ויקרא ק ע"א).

עשו בא להילחם כאשר יעקב עולה לגדולה

כאמור, אנו מוצאים לאורך כל הדרך, שהגדולה והעליונות של ישראל היא שמעוררת את איבתם העזה של אדום ועמלק. כל עוד שיעקב קטן ודל ומושפל בגלותו, אין עשו מתעסק בו, אולם כאשר הוא זוכה לאיזו גדולה, הוא מיד מתעורר וקופץ עליהם.

שורש כל המערכה אחד הוא, מה שטורד את עמלק מציאותו של עם ישראל, הוא מכיון שגדולתם של ישראל מונעת מעם עמלק, להיות הוא הגדול והנכבד בעולם.

והנה שאיפתו של עמלק לגדולה, היא מחמת השחצנות והגאווה שבו. ואילו עם ישראל, נלחם בעמלק. בהיותם עם ה', העם הנבחר לה', נושא דגל מלכותו בעולם, העם המייצג את הצדק והישר. ומחמת יעודם ותפקידם הרם, עליהם להיות העליונים ונכבדים באומות, ולהאיר לגויים בנוגה צדקתם.

עמלק התעורר לבא על ישראל, דווקא באותה שעה שכל העמים חלו ורגזו מפניהם. אחר קריעת ים סוף, כאשר כל העולם ראה כי ישראל מונהגים על ידי ה' ביד רמה. 'שמעו עמים ירגזון חיל אחז יושבי פלשת אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען' (שמות טו, טו). עמלק לא היה מסוגל לשאת זאת, שישאל אכן יזכו לחשיבות ורוממות כזו, וממילא יאבד הוא את כל מעמדו, ומשום כך בא להתגרות בישראל. וכמו שדרשו חז"ל (תנחומא כי תצא ט) בפסוק 'אשר קרך' שעמלק צינן את האמבטי, וקירר את הפחד שהיה לאומות מישראל. כי זה כל מטרתו, לפרוק עולו של יעקב, ולהורידו מגדולתו.

וכן עשו עצמו בא ונטפל ליעקב דווקא בראותו את הצלחת יעקב, וכן היה בהמן שכל כעסו היה כאשר - 'וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וימלא המן חמה' (אסתר ג, ה). והנה לא מרדכי בלבד הטריד את שלוותו, אלא כל העם, כדכתיב - 'ויבו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו כי הגידו לו את עם מרדכי' (שם ג, ו). כלומר לא היה המן מסתפק בכך שיהרוג את מרדכי, והיינו כאמור סיבת חמתו הוא משום גדולתו של עם ישראל. כי יודע הוא היטב שעדיין ישאר חי וקיים 'עם מרדכי', אשר מציאותו הקדושה והרוממה מתריסה בגאון צדקתה נגד גאוותו של עמלק. וסיבה זו עוררה חמתו עד להשחית, וכמו שאמר לחכמיו - 'כל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך' (שם ה, יג).

המערכה הראשונה בשונו מפדן ארם - על ההצלחה הארצית

וכאשר נתבונן לאורך כל המערכה, הרי בכל פעם שבאו עשו ועמלק על ישראל, היה זה לקראת גילוי מדרגה מחודשת בישראל. ובכל עת אשר יעקב נמצא בדרכו לעלות לגדולה, נטפלים אליו עשו ועמלק, להפריע אותו בדרכו.

והנה לישראל יש כמה וכמה ענייני מעלה וחשיבות, המקיפים את כלל רובדי מציאותם. ובכל שלב הפריע לעשו ענין נוסף שישנו בישראל.

המפגש הראשון התרחש בבוא יעקב ומשפחתו מפדן ארם, אחר שבנה את ביתו וכל המחנה אשר לו, והלך לשבת ולנוח בשלווה בארץ מגורי אביו בארץ כנען. מיד בא אליו עשו וארבע מאות איש עמו.

כאשר עשו בא אז על יעקב היה זה מחמת הברכות, הברכות שניתנו ליעקב והקנו לו מעלה וחשיבות בברכת ממון ונכסים, מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. כאשר נוכח עשו לראות את הצלחת יעקב במשפחתו הגדולה ועשרו, צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים (ל, מג). מיהר לבא לקראתו להרגו. ונתרצה רק על ידי שפייסו יעקב והכניע עצמו לפניו.

והנה הפיוס שהניח את דעתו של עשו באותה שעה, כאשר בא אליו וארבע מאות איש עמו, היה רק כאשר הוכיח לו שאין הברכות מתקיימות בו, והכניע את עצמו לפניו. וכדאיתא שם ברש"י (לב, ה) - 'גרת' - לא נעשיתי שר וחשוב אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך שברכני הוה גביר לאחיק, שהרי לא נתקיימה בי'. ובהמשך - 'ויהי לי שור וחמור, אבא אמר לי מטל השמים ומשמני הארץ זו אינה לא מן השמים ולא מן הארץ'. וכן בעניין ברכת המלכות והאדנות, אזי כאשר בא אליו, השתחוה ארצה לפניו שבע פעמים. ובזה הוריד משנאתו. כשראה עשו שאין יעקב מתנשא, להשתרר ולהיות אדון עליו.

ובדרך זו הצליח יעקב לפתות את עשו להניח לו, אף שכל עשרו וגדולתו, בוודאי היה מצד קיום ברכותיו של יצחק. ומני אז החלה התפתחותו הגדולה של עם ישראל, פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד, עד שהיו לעם עצום ורב.

מערכת עמלק במדבר – על הרוממות הרוחנית

ושוב הופיע כאשר היו ישראל בדרך בצאתם ממצרים, בהיותם עם רב גוי גדול ועצום, ובידם רכוש גדול. בדרכם למעלתם הנשגבה - מתן תורה וארץ ישראל. שוב - 'ויבוא עמלק וילחם עם ישראל ברפידיים' (שמות יז).

בפעם זו לא בא עמלק להילחם בישראל על הממון והנכסים שזכה בהם יעקב, אלא על המעלות הרוחניות הנשגבות. עמלק בא להלחם עמהם מחמת הרוממות הגדולה והנשגבה לקראת מעמד הר סיני. כאשר היו בדרכם מיציאת מצרים וקריעת ים סוף, תוך ניסים ונפלאות וגילויי שכינה. וה' הולך לפניו לנחותם לעבר הר האלוקים חורבה, כדי לכרות את הברית עם

ה'. קשר נפלא ומרומם זה שיש לעם ישראל ברית עם ה', לא היה ביכלתו של עמלק לשאתו, ומיהר להפריע ולקלקל גדלות זו.

והוא מה שאמרו חז"ל - 'שהיו נוטלים מילותיהם של ישראל ומזרקין אותן כלפי מעלה' (איכ"ר ג, כב). והיינו שאת עמלק הטרידה מעלה זאת, המציאות שיש לישראל את הברית והקשר עם הקב"ה, וכאשר היו עתה בדרכם לחזק ולבסס את ברית הנצח עם הקב"ה, ביקש עמלק לרפות ידיהם ולמנעם מגדולתם.

המערכה בימי המן – על דתיהם של ישראל

שלב נוסף של מלחמת עמלק, התרחש בימי המן, נצר זדון מזרע אגג. גזירתו האיומה של המן 'להשמיד להרוג ולאבד' (אסתר ג, ג), התרחשה בערב בנין בית שני בימי כורש ועזרא, כאשר היו ישראל קרובים לחזור ולהשיג את מעלתם, ולשוב לארץ ישראל ולבית המקדש. קפץ עליהם רוגזו של אותו רשע, המן הרע הזה. כי כן הוא לעולם שלפני תקומתם ורוממותם של ישראל, מופיע עמלק למנוע מהם ולהפריע בעדם.

ואף הוא בא על ישראל, כשעמדו לזכות למעלה רמה בתורה. ומה שהפריע להמן בישראל, היה הדת והתורה של ישראל, כמו שטען לפני אחשורוש - 'ודתיהם שונות מכל עם' (שם ג, ח). והיינו, מכיון שבאותה תקופה שהיו כבר בגלות, לא היה כל כך ניכר הקשר והברית הנשגבה עם הקב"ה. אבל ישראל היו מיוחדים בתורתם ודתם. יחודיות זו שבישראל, שהם בעלי דת שונה, היא הסיבה שמחמתה המן ביקש לאבדם מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד.

ואכן אחר הנס הגדול, קיבלו ישראל את התורה מרצון (שבת פח.). החיזוק בקבלת התורה היה בהתחדשות אור התורה, שהחלה להאיר בלבבם של ישראל. ומתוך כך התעורר המן, להתנכל למעלה זו בישראל, לתורה שיש בישראל. ואז החלה תקופת עזרא הסופר ואנשי כנסת הגדולה, אשר בהם החלה ההתרחבות בתורה שבעל פה. אשר מהם השתלשלו הזוגות אשר קיבלו מהם, ותלמידיהם התנאים והאמוראים מסדרי המשנה והתלמודים.

המלחמה בדור האחרון - על עצם מציאותם ואופיים של ישראל

המערכה שהכריז בדור האחרון, אותו רשע עמלקי היטלר ימ"ש, על האומה הישראלית, לא היתה על הברכות שיש לעם ישראל, כי היינו בשפלות גדולה בין העמים, ללא ארץ ובלא מלכות. ואף לא על הקשר עם הקב"ה. גם לא על התורה יצא קצפו. כאשר לדאבונינו חלק ניכר מעם ישראל, לא היה שייך כלל לתורה וקשר עם הקב"ה. אלא נלחם על עצם מציאותו ותבנית טבעו של היהודי. 'הטיפוס היהודי' הוא שהפריע לארורים הרשעים.

וגם במערכה זו, היה סוד מלחמתם האיומה בישראל, מחמת תחרות וקנאה זו. כי מערכה עתיקה זו נמשכת 'מדור דור' עד דורינו אנו. כאשר גזרו הגרמנים ימ"ש כליה על עם ישראל, וכמעט שעלתה זממם בידם. וידוע מגדולי ישראל, כי אומה רשעה זו, היא מזרע אדום ועמלק. ובאמת מעולם לא היה כזאת, בתולדות עם ישראל. שיכריזו ויגזרו גזירת כליה מוחלטת על

האומה כולה. אף שהיו רדיפות ושמדות, אך לא היתה גזירה להשמיד את מציאות עם ישראל להכחידם מגוי, שלא יזכר שם ישראל עוד. רק אצל המן, ואצל אותו רשע בימי השואה האיומה^ד. כי המה ראו בעצמם שהם 'גזע העליון' שראוי להם לשלוט בעולם. ומציאות עם ישראל בעולם, מצד טבעם וחשיבותם היווה ניגוד להשקפה זו. וכבר נתפרסם התבטאותו של אחד מגדולי הצוררים ימ"ש, שישנם בעולם רק שני עמים חשובים, והם אומת גרמניא הרשעה, ולהבדיל העם היהודי. והמערכה נטושה מי מבין שני העמים יהיה השליט בעולם. כי לא תהיה תקומה לעליונות של האומה הגרמנית, כל זמן שהיהודי קיים בעולם.

ועתה אחר השואה הנוראה, מייחל ומצפה עם ישראל לתקומה הגדולה, אשר צריכה לבוא בעקבות מלחמת עמלק, אשר תמיד בא על ישראל כשהם בדרך לקראת עלייתם ותקומתם. והיא הרוממות הגדולה, כאשר נזכה לראות בקרוב בביאת משיח צדקנו ובבניין הבית השלישי במהרה בימינו אמן.



ד. וכבר ידוע מגדולי ישראל בדורות הקודמים, ומקובל בשם הגר"א, שגרמניא הם מזרע עמלק. ובגמרא אמרו - אל תתן ה' מאויי רשע זממו בל תפק וכו' זממו אל תפק זו גרמניא של אדום שאלמלי הן יוצאין מחריבין כל העולם כולו (מגילה ו). ועיין ביעב"ץ שם שהגיה 'גרמניא היא אשכנז שלנו'. וכן בהגהות הגר"א (יומא י). הגיה גרמניא - 'גרמניא'. ומפורסם כי מרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל נמנע מלברך על קיסר גרמניה בבואו לירושלים, ברכת שנתן מכבודו, מטעם זה.

מאמר ג

זדון לבך השיאך

יסוד שחיתותו של עשו הרשע - הגאווה והשחצנות

'חזון עובדיה כה אמר ה' אלוקים לאדום שמועה שמענו מאת ה' וציר בגוים שולח, קומו ונקומה עליה למלחמה. הנה קטון נתתיך בגוים, בזוי אתה מאד. זדון לבך השיאך, שוכני בחגוי סלע מרום שבתו, אמר בלבו מי יורידני ארץ. אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך, משם אורידך נאום ה'. אם גנבים באו לך אם שודדי לילה איך נדמיתה הלוא יגנבו דים אם בוצרים באו לך הלוא ישאירו עוללות. איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, א-ו).

פסוקים אלו מגלים את שורש שחיתותו ושפלותו של עשו הרשע וזרעו, שהמידה השלטת בו והביאה אותו לכל פשעיו היא מידת 'הגאווה' והשחצנות הבזויה אשר גרמה לו להגביה עצמו ולרמוס בכוחו את כל העולם, ובכדי למלא את שאיפתו זו דורס את הצדיקים וענווי ארץ, ומתאכזר על חלושי הכח והאומללים בכדי להתייזב בראש הפיסגה, להיות מלך ועומד בראש העולם.

והנה עצם תכונה זו יש לה שורש ומעלה גם בצד הטוב, שמידת העוז והתקיפות נחוצה להעמדת מלוכה לטובת הכלל, ואיתא במדרש - 'כולו כאדרת שער, אמר רבי חנינה כולו ראוי לאדרת' (ב"ר סג, ח). כלומר שמעת לידתו היה כולו ראוי לאדרת מלוכה. [והובא שם במדרש עובדה שאדם פשוט מבני עשיו הגיע למלכות, כיון שיש בכולם תכונות של מלוכה].

אולם עשיו ובני רומי צאצאיו השתמשו במידה זו להאדרת כוחם כעריצי ארץ, ולנצל את כל הבריות לטובתם והנאתם העצמית.

בנוסף לכך אצל עשיו וזרעו מעלת עוז המלוכה שבהם היא חיצונית בלבד, כי מידת העוז הראויה היא כשהיא מבטאת תוכן וחשיבות אמיתית, אולם אצל עשיו היא גאווה ריקנית הנובעת ממידת שחצנות וחוצפה שאין אחריה כלום [וכמו שיבואר להלן במאמר ד 'ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי'].

איש יודע ציד

כאשר התורה מבארת ההבדל בין עשו ליעקב, הרי בתחילת דרכם לא היו מעשיו של עשו חטאים ממש, אמנם כבר החלו לבצבץ בו שרשי תכונותיו הנשחתים. - 'איש יודע ציד איש שדה'.

ונהנה חז"ל דרשו - 'יודע ציד' לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מדקדק במצוות (רש"י כה, כז, תנחומא ו). והיינו משום שבעומק הדברים המשמעות של 'איש יודע ציד איש שדה', הוא דרך חטאים של פריקת עול. ועוד דרשו 'כל ארבעים שנה היה עשו צד נשים מתחת בעליהן ומענה אותם' (רש"י כו, לד). וכן בפסוק - 'וילך עשו השדה לצוד ציד להביא' (כו, ה), איתא בחז"ל - מהו 'להביא', אם לא ימצא ציד יביא מן הגזל (רש"י).

לעומת זאת ביעקב כתיב 'יושב אוהלים'. ועיין באבן עזרא ורשב"ם וחזקוני שכתבו שעל דרך הפשט הוא רועה צאן כמו 'יושב אוהל ומקנה'. והיינו שאין הוא חי על הציד אלא מזונו מבוסס על רעיית הצאן. וזה גם הגדרת 'איש תם', כלומר שנוטל מן העולם רק במידה צנועה ומתונה, את אשר ראוי ומיועד לו ביושר ובאופן חלק, ואינו רדוף ולהוט להשיג הנאות וקנייני עוה"ז בכל דרך, ובוודאי שלא בדרכים משובשות.

ונרמז כאן שעצם בחירת דרך החיים שביסס עשו על הציד הוא שורש של חטא. והביאור בזה, משום שהצידה היא צורת חטיפה ונטילה ממה שאינו מיועד עבורו. ואם כי אין איסור לצוד, ויש שבע מיני חיות טהורות, היינו שאין חסרון בכך כאשר הדבר נעשה לפעמים בשעת הצורך או כאשר מזדמן לפניו. אבל הסדר הנכון בדרכו של עולם הוא שהאדם יחיה ממה שהוכן עבורו, ומשום כך קבע הקב"ה בסדר הבריאה שהצאן והבקר מצויים ביד האדם ומבויתים אצלו, וכמו כן מינים אלו הם בעלי בשר רב, כי הם המינים שנועדו בעיקר לאכילת האדם. אבל החיות אף המותרות לא נבראו עבור האכילה אלא עבור עניינים אחרים בבריאה, ולכן כדי לתפוס צריך האדם להתאמץ ולצאת מגדרו, וגם אין בשרם מרובה. ומשום כך אף שמותר לאכלם לעיתים, אבל כאשר מבסס האדם את חייו על הציד יש בכך פגם, שהוא מעמיד דרכו על חטיפה ונטילה ממה שאינו מיועד עבור מטרה זו.

ובחר עשו בדרך זו, משום שמצא את כל טעם חייו דווקא באופן של ציד, שבזה מרגיש את הטעם של 'מים גנובים' וכח השתלטות, כאמור לעיל, ואינו מרגיש טעם ונחת אם יגדל צאן ובקר באהלו, בשל תאוות השלטון היתירה שלקה בה.

ובשורש הדברים 'חטיפה' היא שורש של חטא, כי גם החטא הוא כאשר נוטל ממה שאינו מורשה ליטול, שאינו מסתפק במה שיש לו בהיתר, וחפץ להשיג גם מה שהוא בגבול האיסור והגזל. ומשום כך דרשו חז"ל שהכין עצמו גם להביא מן הגזל (רש"י כו, ה), כי המבסס חייו על הציד סופו שיכשל בגזל. ויותר מזה שהיה חוטף נשים מיד בעליהן.

ידי עשו - כוחי ועוצם ידי

המלחמה בין עמלק וישראל, איפוא, אינה כמלחמה רגילה בין עמים ומאויים לאומיים, אלא מלחמה עמוקה של השקפות עולם, ויכוח של אידיאולוגיה ודרך חיים. כאשר עמלק דוגל בחירות ושחרור מכל מצפון ומצוות אלוקיות מוסריות, ומסיר מעצמו כל עול של שלטון ה' בבריאה. ואינו מעריץ אלא את הגאווה והשחצנות ואת כל התכונות אשר מבליטים את

האנוכיות של האדם. עשו מעריץ את הכח והזרוע, והוא מכריז 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'.

לעומת זאת עם ישראל נכנע להקב"ה ומכפיף עצמו לכל מצוותיו וחוקיו, ורואה כבוד לעצמו לשאת את דגל ה' בעולם, ולהפיץ את ההכרה במלכותו, ולבטא בכל עניין את ההכרה במלכות ה' ולעבדו בכל הדרכים, ולהכניע עצמו לפניו בשמיעה בקולו וציות לכל דבריו. וכאשר בא יעקב לפני יצחק עם המטעמים הרי הוא מסביר בענווה - 'כי הקרה ה' אלוקיך לפני' (כו. כ). וברש"י שם - 'אמר יצחק בלבו, אין דרך עשיו להיות שם שמים שגור בפיו'.

וכפי שמתאר דוד המלך בתהילים את הלך רוחו והשקפותיו של עמלק בן בנו וממשיך דרכו של עשו הרשע - 'בגאוות רשע ידלק עני יתפשו במזימות זו חשבו. כי הלל רשע על תאוות נפשו ובוצע ברך נאץ ה'. רשע כגובה אפו כל ידרוש אין אלוקים כל מזימותיו וגו'. אלה פיהו מלא ומרמות ותוך, תחת לשונו עמל ואון. ישב במארב חצרים במסתרים יהרוג נקי עיניו לחלכה יצפנו. יארוב במסתר כאריה בסוכו יארוב לחטוף עני יחטוף עני במשכו ברשתו' (מזמור י). [עיין ברש"י שפירש כל המזמור על עמלק].

ומכאן נובעת מלחמתם של עשו ועמלק בישראל, מכיוון שהעם היהודי הוא הניגוד ההפכי והמוחלט לכל השקפתו, והוא מלמד הכנעה וציות לה' ומנחיל בעולם ערכי צדק ומוסר משפט ורחמים, אשר נוגדות את כל השקפתו.

חטא עץ הדעת - והייתם כאלוקים

ובזה יש לבאר מה שאמרו חז"ל - 'המן מן התורה מנין, שנאמר - המן העץ' (חולין קלט:).

הביאור בזה הוא, ששורש המציאות של המן ועמלק הוא משורש הרע והחטאים שבכל הבריאה כולה, והוא חטא עץ הדעת, אשר הביא את כל הקללה שבעולם, ובעבורו ארר ה' את האדמה ואת האדם.

וכן דרשו על עמלק והמן את הפסוק - 'משורש נחש יצא צפע' (ישעיה יד-כח). כלומר שהם ממשיכי דרכו של הנחש הקדמוני שהחטיא את אדם הראשון באותו חטא עץ הדעת. ובמדרש - 'מראש ספר בראשית עד קללת נחש שבעים פסוקים, א"ר פנחס שני אויבים לא נארו עד שהשלים עליהם שבעים פסוקים, הנחש והמן הרשע, הנחש מבראשית עד ארור אתה מכל הבהמה שבעים פסוקים, המן מאחר הדברים האלה גדל המלך וגו' עד ויתלו את המן שבעים פסוקים, לתכלית שבעים נתלה על חמשים' (במדב"ר יד, יא).

והנה עניין חטא עץ הדעת הוא כמאמר הנחש לחוה - 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע' (בראשית ג, ה). 'יודעי טוב ורע', היינו שתאוות האדם להיות חפשי ובן חורין לעשות טוב או רע כפי רצונו ותאוות לבו, כי אינו רוצה להיות נכנע לאדון זולתו, כי אם לעשות מה שלבו חפץ. עצם תאוות החירות ואהבת ההפקרות מסיתים אותו להשתחרר ממרותו של הקב"ה. כי יש חוטא משום שאופיו חלש מלעמוד נגד פיתויי היצר, ואף שיודע שהוא אסור הוא נכנע ליצרו,

וזה 'מומר לתאבון'. אולם בחינת הרע של עמלק הוא אפילו כאשר אין תאוותו מתגברת עליו, כי הוא חפץ ברע משום שהוא רע, בחינת 'חוטא להכעיס'. ומצינו שזה תכונת הנחש להרע בלי תועלת - 'לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש, ואומרים לו ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך, אמר להם ואין יתרון לבעל הלשון' (תענית ח.).

כלומר שחוטא כדי להוכיח שאין סמכות על גביו שתגביל אותו. והוא מה שכתוב - 'מים גנובים ימתקו' (משלי ט, יז), שיש במידת הרשעים מתיקות בעצם הדבר שנהנה מדבר שלא ניתן לו, וכביכול הרחיב תחום שליטתו על דבר שלא היה לפני כן בשליטתו.

ובאמת נברא האדם בדמות וצלם אלוקים, כדי שיהיה בידו להתעלות ולבחור בטוב בכו השלטון שבו לפי תכונת החכמה והמשפט שיש לו כ'דמות אלוקים', אולם כאשר הצלם מעוות את דרכו ותאב לשלטון יתר על המידה, אזי האדם נעשה להוט לרע כדי לשלוט גם במה שאינו מיועד עבורו, כי רק באופן זה מרגיש את שלטונו, כאשר הוא שליט וחפשי לעשות ככל העולה על רוחו.

וביתר עומק דרשו חז"ל שחטא עץ הדעת ענינו גאוה להיות לגמרי כאלוקים - 'מן העץ אכל, וברא את העולם' (רש"י ס.ם). כלומר שבעומק הדברים דרשו חז"ל, שהיה בחטא זה שורש חטא של ע"ז וכפירה, שרצה בעצמו להיות כאלוקים בורא עולמות. והיינו שלא זו בלבד שחפץ בחירות משום שאינו רוצה להיות כעבד הנכנע לזולתו, אלא חפצו הוא להגיע להרגשת 'מלכות', שיהא הוא עצמו הקובע והמחליט בדעתו מהו טוב ומהו רע, ואינו כפוף ונתון לקביעתו של הקב"ה מהו טוב ומהו רע. והוא שורש היצר הרע - הנחש הקדמוני, להיות ישות בעצמו להיות בורא ועצמאי ולקבוע ענייניו בעצמו, ולא להיות תלוי בהקב"ה.

ומשום כך מידתו של עשו הרשע הוא 'על חרבך תחיה' (כו, מ), כי כל ימיהם מלחמות אף שכבר יש לו כדי מחייתו, אולם על ידי כיבושיו וחרבו הוא מרגיש את השלטון, כי רק כח הנצחון וההשתלטות מעניקים להם את תחושת קיומם העצמאי.

תכונת עשיו - התמכרות לתאוות גשמיות

והנה אצל עשיו הצטרפה לכך מידה פחותה נוספת והביאה אותו לשפליות העמוקה. והיא מידת התאוה הגשמית, וכפי שהתורה מדגישה בסיפור מכירת הבכורה. שמכר את הכל עבור אכילת נזיד עדשים, עד שנקרא שמו על שם מעשה זה 'ויקרא שמו אדום'. וכמו שהרחבנו בביאורי הפסוקים שכל פרט בשיחתו של עשיו מבאר את גודל להיטותו למאכלים ותאוות הגוף, שאמר 'הלעיטני' ומן 'האדום האדום הזה'. ונקבע שזה מהותו 'אדום', כלומר איש חומר ותאוות, ויחד עם מידת הגאוה הקשה, ומידת הציד והחטיפה, הביאוהו לכל החטאים החמורים ביותר.

וכן בחטא 'עץ הדעת' מצינו בסיבת החטא שני עניינים אלו, האחד הוא כמו שנתבאר שרצה האדם בעצמו להיות הקובע את הטוב והרע, ועוד היה שם עניין של תאוות אכילה, ככתוב - 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל' (ג, ה).

המן עשה עצמו עבודה זרה

ועל פי יסוד דברינו יבואר מה דאיתא בגמרא - 'מה ראה מרדכי דאיכני בהמן, על ככה, דשוי נפשיה עבודה זרה' (מגילה יט).

כלומר שהמן בגאווהו כפר בהנהגה העליונה, ובשחצנותו דימה שאין הקב"ה מנהיג את הטבע, אלא האדם הוא העליון בעולם, וממילא האדם הנבון והחרוץ הוא הראוי להערכה, כי הוא שיא פיסגת היצירה העולמית. וכיוון שראה את עצמו כמוצלח ביותר בין כל שרי המלך, הרי אין כמוהו, ולו ראוי להשתחוות ולסגוד. וזה הפירוש שעשה עצמו עבודה זרה. והוא יניקה מהשקפת הכפירה שהיתה בחטא עץ הדעת שפיתה הנחש - 'והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע', שהאדם הוא מלך הבריאה ואין עליו אלא להשתרר ולשלוט על הכל כטוב בעיניו.

וזה היה שורש אמירתו של המן - 'כל זה איננו שוה לי', כי מטרתו של עמלק אינו להיות 'גדול', אלא כל מטרתו להיות 'הכי גדול', ואם לא יגיע לזה הרי לא השיג כלום. וכל זמן שיש אחד בעולם ש'אינו כורע ומשתחוה לו' הרי 'כל זה איננו שוה לי', כלומר הוא עדיין לא השיג מאומה, כיוון שלא הגיע להיות 'הכי גדול', [וכך היה שגור בפיהם של הארורים העמלקים הגרמנים ימ"ש בימי המלחמה העולמית כי עצם הכח לנצח הוא המלכות].⁷

ובדבר זה נבחנו ישראל להיות ניגוד מוחלט לקליפת עמלק, ועל ידי כך נתעלו להיות רעיה להקב"ה, כיון שזיככו מבטם לראות בכל המציאות את אור ה'. שכאשר האדם רואה בכל דבר את אור ה', [והוא מה שנקרא בספה"ק 'יחודא עילאה'] אזי נפעל מציאותו להיות באמת קודש קדשים, והוא נעשה מציאות של קדושה. ועל ידי זה שישראל משיגים את המציאות במבט של 'יחודא עילאה', אכן נעשים כנסת ישראל בחינת רעיה להקב"ה.

ולעומת זאת עמלק, אחוז בחטא עץ הדעת, ופוגם ביחודו יתברך עד שמגיע לפירוד וכפירה מוחלטת. כי כאשר אין לאדם את המבט שהכל אור ה', אזי הוא מגיע להשקפה של פירוד, כאילו הוא מציאות עצמאית שיש לו כח קיום, מבלעדי אור ה', ח"ו.

תכונת העשייה קשורה בתאוות השלטון

עייין להלן במאמר 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשו'. שתכונתו היסודית של עשו הרשע, היתה 'איש יודע ציד איש שדה', כלומר להיות בעל 'ידיים' פועל ויוצר, והוא מאותו עניין המבואר כאן, כי תכונת העשייה והיצירה קשורה בנטיית הגאווה ורצון השלטון, בבחינת 'כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה'. והוא ארס הנחש הקדמוני, יצר החבוי ואורב בלב האדם ומפתהו להתגאות בעולם שאינו שלו, ועבור כך פועל הרשע בכל דרך ליטול לידו מושכות השליטה בכל המתרחש, ושיהיה הוא המשביר לכל הארץ, ומשכיח מלבו את ההכנעה המתבקשת ממי אשר נתן לו כח ועצה לעשות חיל.

ה. וכעניין שנמצא תכונה בין הבריות שיש אדם שנוטה להיות תמיד 'נגד', להיפך מדעת הרוב. כי רק כך מרגיש עצמאות. כשיודע לחלוק על הכל ולומר בעצמו דעה, ותאוה פנימית זו משחדתו להיות לעולם משונה בדעתו מן הדעה המקובלת.

מחמת גאוותו הפסיד עשיו את חלקו במשפחת אברהם

ותכונת שחצנותו הנפסדת הביאה אותו להפסיד כל שייכותו למשפחת אברהם אבינו. וכמו שנתבאר בביאורי הפסוקים (כז, כא-מא, כח, ד) שבתחילה לא סבר יצחק לדחות את הבן השני [דהיינו יעקב] לגמרי, אלא שיהיה כפוף אל הבכור אשר יהיה מלך וכהן, והשני יעבדהו ויסייע בידו. ואחר שנתברר שיעקב זכה בברכות, אזי אם היה עשו מקבל זאת, היה אף הוא חלק מהעם הנבחר, אלא שהיה יעקב מלך ועשו שני לו. כמו שהיו שאר השבטים ביחס ליוסף ויהודה.

ומכיון שלא אבה עשיו בזה, יצא לגמרי מנחלת אבותיו ונדחה לגמרי, והוא שדחה את עצמו, כמו שאמרו חז"ל שגדרו של עשיו כ'ישראל מומר' (קידושין יח.). וכמו שביארנו בפסוק 'ויתן לך את ברכת אברהם' (כח, ד).

וזה נובע מטבעו השחצני והמרדני של עשיו, שאינו מוכן להיות נכנע וכל שאיפתו להיות מלך ועצמאי, והוא שורש הנחש הקדמוני, חטא עץ הדעת אשר היה טמון בו הרצון של 'והייתם כאלוקים'.

[וכעין זה מצינו בירבעם בן נבט, שכיון שלא ניתנה לו הגדולה להיות ראשון במעלה בעט בכל, וחטא והחטיא את ישראל, והפסיד הכל מכל. וכדאמרו חז"ל - 'אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה, מאי אחר אמר רבי אבא אחר שתפשו הקדוש ברוך הוא לירבעם בבגדו, ואמר לו חזור כך ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו מי בראש, בן ישי בראש, אי הכי לא בעינא' (סנהדרין קב.).]

כי יד על כס י-ה

אמרו חז"ל - 'כי יד על כס י-ה'. ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית, ומהו כס ולא נאמר כסא, ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם, עד שימחה שמו של עמלק כולו. וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם, שנאמר (תהלים ט) 'האויב תמו חרבות לנצח' זהו עמלק שכתוב בו 'ועברתו שמרה נצח' (עמוס א), 'וערים נתשת אבד זכרם המה' (תהלים שם), מהו אומר אחריו, 'וה' לעולם ישב', הרי השם שלם, 'כונן למשפט כסאו', הרי כסאו שלם (רש"י שמות יז, טז, מדרש תהילים ט).

ובמכילתא - 'ויאמר כי יד על כס ק-ה'. רבי יהושע אומר לכשישב הקדוש ברוך הוא על כסא מלכותו ותהא הממשלה שלו, באותה שעה 'מלחמה לה' בעמלק' (פרשת עמלק ב).

ובגמרא - 'לך ה' הממלכה' זו מלחמת עמלק, וכן הוא אומר 'כי יד על כס ק-ה' (ברכות נח.).

ומשמעות הדברים שכל זמן שהמורד קיים הרי חסר במלכות ה', וכשם שכבוד ה' הוא כאשר קרן ישראל עמו אשר שמו נקרא עליו מתרוממת ועולה למעלה, כך מתעלה כבוד ה' כאשר שמו של עמלק המורד בו ירד ויושפל עד שימחה לגמרי, ורק אז תהיה מלכות ה' שלימה.

וזה הטעם שצריך להקדים את מחיית עמלק לבניין בית המקדש, כי בית המקדש הוא מקום מלכות ה' וכסאו, ואין מלכות ה' מתכוננת כל זמן שאין עושים נקמה במורד אויבו של המלך.

וכדאמרו בגמרא - 'תניא רבי יוסי אומר, שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר 'כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק', הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך שנאמר 'וישב שלמה על כסא ה' למלך'. ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחילה או להכרית זרעו של עמלק תחילה, כשהוא אומר 'והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו', הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחילה (סנהדרין כ:).

ואכן כך עשו ישראל שתחילה העמידו מלך את שאול ואז נצטוו להילחם בעמלק, ואחר כך בנו את בית המקדש. ויש לומר שגם בפורים היה בסדר הזה, אלא שהיה זה באופן נסתר בדרך של גלות. שתחילה נעשית אסתר למלכה, ומרדכי משנה למלך, והרגו בשונאיהם והכריתו את עמלק, ואחר כך בנו את בית המקדש.

מלחמת עמלק על ידי מלך ישראל

וברמב"ן על הפסוק 'כי יד על כס ק-ה' - ויש מפרשים כי כאשר תהיה יד על כסא ה' תהיה מלחמה לה' בעמלק, וכן תהיה מדור לדור - והעניין, כי כאשר יהיה מלך בישראל יושב על כסא ה' ילחם בעמלק, והוא רמז לשאול המלך הראשון, וכן מדור דור, לאמר כי כל מלך בישראל חייב להילחם בהם עד שימחו, וגם זה מדרש הגמרא שאמרו כשהוא אומר 'כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור', הרי להעמיד עליהם מלך תחילה, ואין כס אלא מלך, וכו'.

מבואר בזה כי המלחמה בעמלק שייכת דווקא למלך ישראל, ומיד שנתמנה שאול למלך נצטווה להילחם בעמלק. ונראה שזה הטעם שיהושע נלחם בעמלק, ואיתא בחז"ל בפרשת מלחמת עמלק - 'כאן נרמז לו למשה שיהושע מכניס את ישראל לארץ' (רש"י שמות יז, יד), והיינו כי המלחמה בעמלק שייך למלך ישראל, ומשום כך היתה המלחמה שייכת לו, כי הוא זה שיעמוד בראשם כאשר יכנסו לארץ.

ונראה, דמשום כך היה עיקר המלחמה בהמן, דווקא על ידי מרדכי ואסתר משום שהיו מלכים, אסתר מלכה ומרדכי משנה למלך, ומשום כך היה מלחמה מיוחדת בשושן, כי עיקר הנקמה בעמלק הוא על ידי המלך.

וביאור עומק הדבר מה שמלחמת עמלק שייך דווקא למלך, עולה מתוך הדרשה שדרשו (בגמרא כנ"ל) 'ואין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך'. כי המלחמה בעמלק היא בעבור מרידתו ומאבקו במלכות ה', ומלך ישראל הוא המייצג את מלכות ה' בעולם, ועליו מוטלת מלחמה זו, כלומר שמלכות ה' נוקמת בעמלק על מרידתו.

והנה מלכות ה' יש בה שני עניינים, עניין אחד הוא מה שהקב"ה הוא מנהיג ומסדר כל סדרי הבריאה והעולם, משפיל גאים ומגביה שפלים, סומך נופלים ורופא חולים, משיב הרוח ומוריד

הגשם, ממליך מלכים ומשבית מלחמות. ומצד חלק זה באה עבודת ה' של הקרבנות והתפילות שאנו מכבדים את מלכותו.

ועוד יש בחינה של מלכות ה' בעולם, על ידי זה שהוא מצווה ושומעים בקולו ועושים רצונו, ומצד חלק זה נתן לנו את התורה שנקיים גזירות המלך, ועל ידי כך יהיה קיום וביטוי למלכותו יתברך.

וכמו כן כאשר הקב"ה מעמיד את מלכותו בישראל, ומעניק להם הנהגה כמלך היושב ביניהם, נותן להם עניין זה בשני החלקים, חלק אחד הוא שממנה עליהם מלך שינהיג את העם בענייני השעה בכלכלתם ומלחמותיהם, ויעסוק בכל ענייני הציבור והממלכה. והחלק השני הוא הנהגת המשפט, שה' מלך ישראל בזה שמנהיגם במשפט צדק, והוא יתברך נצב בעדת ק-ל היושבים כסאות למשפט. ועל ידי הסנהדרין מורה להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון, האסור והמותר הפטור והחייב.

ונראה, ששואל נלחם בעמלק מצד חלק המלכות של הנהגה כמלך היושב על כסא ה', ולכן איתא שמנה את העם בטלאים (שמואל א' טז, ד), ובתרגום יונתן שם איתא שהיו טלאים של קרבן פסח. כי קרבן פסח הוא הקרבן שבא לכבד את ה', קרבן שעל ידו נכנס עם ישראל לעבוד את ה'.

ומזה בא הפגם של לקיחת הצאן שהיה רצונם לזבוח לה', שאף שכוונתם היתה לכבוד מלכות ה', לזבוח קרבנות לכבודו. אבל פגמו בחלק של שמיעה בקול ה', ואמר להם הנביא 'הנה שמוע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים' (שם טו, כב), כלומר שהחסירו בחלק מלכות ה' של שמיעה וציות בקול ה', ולכן עדיין הוצרך לבוא מלחמת עמלק פעם נוספת בימי מרדכי שיתוקן גם חלק זה.

ומרדכי היה המנהיג מצד חלק הסנהדרין, שמייצג את מלכות ה' על ישראל בכך שמביא את דבר ה' וקביעת ההלכה לעם. ואז היה התעלות בישראל בעניין של קיימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר. ונתקן העניין של 'שמוע מזבח טוב', שחידשו את ה'נעשה ונשמע', וקיבלו עליהם מרצון לשמוע בקול ה' ולקיים מצוותיו.

שאיפת העצמאות באופן המתוקן – צלם אלוקים

ובאמת נטייה זו של האדם להיות עצמאי שרשה בקדושה, כי זה תכלית האדם להיות 'צלם אלוקים'. אלא שבחטא עץ הדעת פיתה היצר את האדם לשאיפת 'והייתם כאלוקים', שהוא יהיה מקור הסמכות וזוהי בגידה ומרידה בהשי"ת. וזה הוא גם שורש החטא של עשו כאשר מנצל את העצמאות להיות באמת נפרד לעצמו, ואומר - 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'.

אמנם השלימות היא שיהיה הצלם אלוקים באדם באופן המתוקן, כלומר שהאדם יהיה כל כך נעלה ומרומם, עד שתהא משתקפת בו קדושת ה'. והוא בחינת העולם הבא, כדאיתא

'והתהלכתי בתוכם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם ולא תהיו מזדעזעים ממני, יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר והייתי לכם לאלוקים' (רש"י ויקרא כו, יב).

והנה תפקיד האדם כלפי הקב"ה יש בו עבודה בבחינת 'בן', ויש עבודה בבחינת 'עבד', ותחילת העבודה הוא בבחינת עבד בציות מלא, ואחר כך כאשר האדם מתעלה הוא עובד בבחינת בן, והיינו כשכבר הגיע לדרגה שיודע גם מעצמו כיצד לנהוג, והוא נחת רוח לאביו שבשמים. וזה קצת בחינה של צלם אלוקים, שמבין מעצמו כיצד לנהוג באופן הנכון. בחינת 'תורה דיליה' (קידושין לב:) ו'אלעזר בני אומר כך' (במדב"ר יט, ז). ומעלת העבד הוא שבטל לגמרי אל האדון, ומעלת הבן שאור התורה מאיר בלבו, והוא כבר מבין מעצמו דעת תורה.

אכן יתירה על זה הוא מעלת הרעיה שיש בה שני המעלות, שמצד אחד היא בטלה לבעלה לגמרי, וכל כוחה הוא מכח בעלה, אבל מצד שני יש בה דעת וחכמה ורצון עצמיים, והיא מבטלת אותם אל בעלה, וזה נחת רוח להקב"ה של צלם אלוקים באופן הנכון שעם כל שלימות העצמאות מכניעים את עצמינו אל ה' לדעת כי הכל מאתו ומתבטלים אליו. ויתירה מזה שמעצם העצמאות נובע הביטול השלם אל ה'. והבן.



מאמר ד

ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי

פנימיות מול חיצוניות

ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי

'משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי. אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו הלא אח עשיו ליעקב נאום ה' ואוהב את יעקב. ואת עשיו שנאתי ואשים את הריו שממה ואת נחלתו לתנות מדבר'. (מלאכי א, א-ג)

שאלת ישראל 'במה אהבתנו' צריכה ביאור. האם אין די בבחירת ה' אותנו להיות לו לעם, כדי לגלות אהבתו אלינו, והלא אותנו הוציא ממצרים, ונתן לנו את תורתו, והשרה שכינתו בתוכנו, ובמשך ארבעים שנה סיפק צרכינו במדבר, ונתן לנו את ארץ ישראל, וכן הלאה, לא סר חסדו מאתנו. ומהי אם כן שאלת ישראל במה אהבתנו.

אבל הביאור בזה, כי כל הטובות האלה שעשה השי"ת עמנו, היו כשכר על מעשינו הטובים, כי מצא ה' את לבב אברהם נאמן לפניו, ובחר בו מכל העמים, ולכך כרת עמו הברית לתת לו את ארץ הכנעני. ומזה אין עדיין הוכחה לזה שאוהב אותנו, אלא מכיון שהם היו היחידים הראויים לעשות עמם התקשרות והסכמה זו, לעומת גויי הארצות ההוללים הפוחזים והריקים. אבל שאלת ישראל היתה, היכן מצינו כי אהבת ה' אותנו אינה תלויה בדבר, אלא שאוהב אותנו בעצם.

ועל זה השיב השי"ת - 'הלוא אח עשיו ליעקב נאום ה' ואוהב את יעקב, ואת עשיו שנאתי וגו'.' כלומר שבבחירה זו שבחר הקב"ה ביעקב ודחה את עשיו, בזה אנו רואים כי אהבתו אותנו היא אהבה בעצם. שהרי שני אחים הם, ובכל זאת אהב את יעקב ואת עשו שנא.

וזה פשוט שמה שאמרו - 'אהבה שאינה תלויה בדבר סופה להתקיים' (אבות ה, טז) אין הכוונה שאין סיבה לאהבה, ובוודאי יש סיבה לכל אהבה, אלא הכוונה שאינה תלויה בדבר חיצוני ופעולה מסויימת, אלא אוהב את עצם הדבר, שהסוג וה'טיפוס' הזה אוהב לו.

והנה בתורה שבכתב לא נתפרש טעם הדבר שבחר הקב"ה ביעקב ודחה את עשיו, על אף היותם אחים, ורק שכך סיבב הקב"ה שיפסיד עשיו את הבכורה ואחר כך את הברכות. והיינו משום שבאמת כלפי חוץ לא היה ניכר כל כך ההבדל בין יעקב לעשיו, שאף עשיו היה נדמה כצדיק, ובכל זאת בחר השי"ת ביעקב כי אותו אהב. וביאור הדבר, כי יעקב אבינו היה טוב

בפנימיותו ובעצם מהותו, ואישיותו היתה הגונה עדינה ונעלית, ולכך אהבו השי"ת. אבל עשיו היה בפנימיותו רשע ובן בליעל, ולכך שנאו הקב"ה ודחאו. וזוהי 'אהבה שאינה תלויה בדבר', כי אין אהבה זו מחמת מעשים חיצוניים, אשר יש לפעמים שאינם תואמים את פנימיות האדם ומהותו, אלא האהבה היא מצד היותנו טובים בעצם מהותנו ובפנימיות ליבנו.

שחיתותו של עשיו - בפנימיות

והנה בזה מיושב שפיר מה שבתורה שבכתב לא נתפרש כי עשיו דחוי מתולדתו ומתחילת יצירתו, אלא שאח"כ נדחה על ידי יצחק, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"י ה"ז) דילפינן לה מקרא ד'ויתן לך את ברכת אברהם'. ומ"מ מצאנו בחז"ל שדרשו שאין עשיו קרוי זרע אברהם, שדרשו (נדרים לא.) בכתוב - 'כי ביצחק יקרא לך זרע - ביצחק ולא כל יצחק'.

ולפי דברינו הוא מבואר היטב, כי ענין זה שעשיו דחוי שאינו נקרא זרע אברהם, הוא רק מצד פנימיות הדבר, ולכך לא נתפרש בתורה להדיא, ורק שחכמים דרשו כן מעומק הפסוק. כי מצד התורה שבכתב שהם פשוטם של דברים לא נדחה עשיו מתולדתו, ורק בתורה שבעל פה ודרשות חז"ל, שהם עומק התורה, שם נלמד עניין זה.

ועיין ברש"י - 'יודע ציד - לצוד ולרמות את אביו בפיו, ושואלו, אבא היאך מעשרין את המלח ואת התבן, כסבור אביו שהוא מודקדק במצוות (כה, כז). ועיין כלי יקר על הפסוק - 'ויצא הראשון אדמוני כולו כאדרת שער - זה היה סימן שיהיה צייד הרמאי לרמות את אביו, כדרך הצבועים המראים את עצמם כצנועים, ועל דרך שנאמר לעתיד (זכריה יג, ד) 'ולא ילבשו אדרת שער למען כחש', כי כך היה המנהג בזמן ההוא שהצנועים לובשים אדרת שער, ואולי גם בימי יצחק היה המנהג כן, על כן נולד באדרת שער, לומר שיהיה נדמה כנזיר אלוקים מבטן, ויהיה מן כת הצבועים'.

ועיין במדרש - 'ואת החזיר זו אדום, יכרסמנה חזיר מיער וכו' (תהילים פ) רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון כל הנביאים לא פרסמוה אלא שנים - אסף ומשה, אסף אמר, יכרסמנה חזיר מיער, ומשה אמר, ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא, למה הוא מושלה בחזיר, אלא מה חזיר הזה בשעה שהוא רובץ הוא מפשיט את טלפיו כלומר שאני טהור, כך מלכות הזאת הרשעה גוזלת וחומסת, נראית כאילו מצעת את הבימה, כך עשיו כל ארבעים שנה צד נשי אנשים ומענה אותם, וכיון שהגיע לארבעים שנה דימה עצמו לאביו' (בר"ר סה, א, ויק"ר יג-ה. והובא ברש"י בפרשתנו כו, לד).

והיינו כי עשיו נמשל לחזיר, כשם שהחזיר יש בו רק סימן הטהרה החיצוני, שהוא מפריס פרסה. אבל סימן הטהרה הפנימי של מעלה גרה, אין בו. והיינו שהוא מראה עצמו טהור, וטומאתו בפנימיותו, כך עשיו, כלפי חוץ הרי הוא מראה עצמו כצדיק, אבל בפנימיות ליבו רשע הוא ומסתיר ארבו ורשעותו.

ראשית גויים עמלק - ואחריתו עדי אובד

ואמנם יש בו בעשו סממנים של חשיבות ונכבדות, מחמת שייכותו למלכות והיותו צאצא לאברהם ויצחק. וכדכתיב בנבואת בלעם - 'ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד' (במדבר כד, כ). דהיינו שיש בעמלק מציאות של 'ראשית גויים', שהם חשובי ונכבדי העולם.

אכן באמת, כל חשיבותו אינה אלא בחיצוניות, ורושם חיצוני בלבד. אך במהותו הוא בזוי ושפל, וכל גינוני המלכות שבו אינם אלא לבוש וכיסוי לזדון לבו ושחיתותו. וכמו שהתנבא עליו עובדיה - 'הנה קטון נתתיך בגויים בזוי אתה מאד. זדון לבך השיאך שוכני בחגוי סלע מרום שבתו אומר בלבו מי יורידני ארץ' (עובדיה א, ב).

כל הצלחתו של עשיו בעולם הזה היא כל זמן שלא נתגלה פנימיותו, כי בשעה שהוא מצליח להסתיר עומק רשעותו ומראה עצמו כצדיק, עדיין תקיפה טענתו ותביעתו נגד ישראל, ורק כאשר יתגלה ויחשף זדונו ורשעותו של עשיו ויתגלה קלונו, אז יבוא סופו. וזה יהיה בימות המשיח כאשר יתגלה לעין כל רשעתו של עשיו, ופנימיות ליבו הרע. וכמו שנתנבא הנביא (עובדיה א, ו) 'איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו'. כי עתיד פרצופו של עשיו להתגלות לעיני כל הגויים. ואז - 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה' (שם א, כא).

מעלת יעקב בפנימיותו

לעומתו של עשיו מעלת יעקב היא שהוא צדיק בעצמותו ובפנימיות ליבו, כדאיתא במדרש (סו, טו) 'ואנכי איש חלק כו', רבי לוי אמר משל לקוץ וקרח שהיו עומדין על שפת הגורן ועלה המוץ בקוץ ונסתבך בשער, עלה המוץ בקרח ונתן ידו על ראשו והעבירו, כך עשיו הרשע מתלכלך בעוונות כל ימות השנה ואין לו במה יכפר, אבל יעקב מתלכלך בעוונות כל ימות השנה, ובא יום הכיפורים ויש לו במה יכפר, שנאמר כי ביום הזה יכפר'.

והיינו כי עשיו שהוא איש שעיר, א"כ בשעה שנופל בו לכלוך הרי זה מסתבך בשער ואינו יכול להעבירו. אבל יעקב שהוא איש חלק, כיון שנופל בו לכלוך מיד הוא מעבירו. ועומק הדבר כי עשיו הוא איש שפל ורע במהותו והעוונות הם חלק מעצם מהותו ואינו יכול להיטהר מהם ולהתכפר. אבל יעקב אבינו במהותו ועומק לבו טוב וזך הוא, ואין העוונות בישראל נובעים מעצם נפשם רק בחיצוניות מחמת צרות הגלות וטרדות הזמן אשר היו בעוכריהם. כי נקודת לבם הפנימית היא זכה וטהורה, ומשום כך נטהרים ביום הכיפורים, אבל עשו חטאיו הם מחמת מהותו הנשחתה, ולכן אין העברה וכיבוס מועילים לו.

וכלשון המהר"ל - 'ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות' (גבורות השם פרק ח). - 'כל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין החטא מצד עצם צורתם' (נצח ישראל פרק מט).

יעקב ועשו פנימיות מול חיצוניות

יעקב וזרעו כנסת ישראל, מעלתם ושלמותם היא בפנימיות מציאותם, ותבנית מהותם. ואף כאשר נכשלים בחטאים אין זה אלא בחיצוניות. אבל עצם מהותם ותבנית טבעם הוא זך וקדוש¹.

וזה העומק במה שאמרו חז"ל - 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון' (כ"מ פד). כלומר שבמהותו וצורתו הוא צלם אלוקים. כי מציאותו ומהותו של יעקב היא קודש. וכן איתא דיוקנו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד (בר"ר סח, יב). שאין חשיבותו רק במעשיו, אלא עצם צורתו של יעקב יש בה תפארת וקדושה.

והנה בישראל, החיצוניות היא לעיתים במצב של ירידה. וכדדרשו חז"ל על דברי המן 'ישנו עם אחד' - 'ישנו מן המצוות (מגילה יג). המן בא לקטרג על ישראל, כי המה ישנים מן המצוות. אולם האמת היא שגם כאשר בפועל נראית בהם ירידה, הרי זה מחמת בלבולים ונסיונות. אבל במציאות נפשם, בפנימיותם הם ישרים וטהורים.

ומעלה זו שיש ליעקב שלימות בפנימיותו, היא היתה הסיבה שזכה וקיבל את הברכות. כדכתיב - 'וירח את ריח בגדיו ויברכהו' (כז, כז).

והנה אמרו בגמרא - 'וירח את ריח בגדיו, אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו' (סנהדרין לז). שלכאורה הדבר תמוה מדוע דווקא בשעה זו התבונן בבוגדים שהיו בישראל, ומה שייכות דבר זה למה שזכה בברכותיו של יצחק.

אכן הביאור הוא שהריח מבטא את פנימיות הדבר, לעומת חוש הראיה והמימוש שנראה בהם רק חיצוניות הדבר. כלומר שבאותה שעה הריח יצחק את ריח פנימיותו של יעקב. ונחשף לפניו שישראל חשיבותם הוא בעצם מהותם ופנימיותם, והוא המעלה והריח של יעקב, שהוא קדוש ונעלה בפנימיותו.

ופנימיות מהותית זו היא הסיבה שגם הבוגדים והנחשלים שבעם, אין בגידתם וחטאתם בעצם נפשם. וכאשר מגיעים לידי נסיון, מתגלית פנימיותם האמיתית, ומוסרים נפשם על קידוש ה'. ואדרבה, כאשר ריקנים ובוגדים אלו מראים דביקותם בה', הרי זו הוכחה כי הדביקות והטהרה היא בפנימיות, שהרי בחיצוניות נטשו את כל הדרך. אלא שפנימיות לבם, היא שזרחה בהם ועוררה אותם לחזור למקור הקדושה.

ולכן יעקב אבינו זכה להיבחר ולהיות העליון בעולם, כי הוא טוב בפנימיותו וטבעו. אבל עשו כל מעלתו אינה אלא לבוש חיצוני, ועמלק הוא תמצית רשעותו של עשיו, ומראה עצמו בעל נימוסים נאים ומדמה בעצמו להיות עליון על כל העולם. 'ראשית גויים עמלק' (במדבר כד,

ו. והוא מה שנתקנא בהם בלעם ואמר, 'לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל' (במדבר כג, כא). ונאמרו בזה ב' פירושים במפרשים, שיש שפירשו כי 'לא הביט און' היינו מחמת כי אין בהם אוון ועמל. ועוד נתפרש, כי אע"פ שחוטאים אין הקב"ה מביט בחטאיהם. ובאמת שני הפירושים משלימים האחד את השני. והיינו כי מחמת זה שאין חטאיהם באים מפנימיותם, וכל חטא הוא רק כשלון חיצוני. משום כך אין הקב"ה מביט לחטאיהם.

כ. אולם 'אחריתו יהיה עדי אובד' (שם), שבסופו של דבר יאבד וימחה שמו לגמרי, כי במהותו ובפנימיותו הוא שפל וגרוע יותר מכל האומות.

איך נחפשו עשיו נבעו מצפוניו

וכן מצינו בהמן מידה זו. כי בחיצוניותו היה בו גינוני מעלה וחשיבות, עד כי גדלו המלך ונשאו על כל השרים. אולם בלבו היה שבע תועבות. עד שכאשר איש יהודי אחד, אינו כורע ומשתחוה לו, הרי הוא מבקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד.

ומירושת אבותיו קיבל מידה זו של של רמאות ו'ציד בפיו'. שתחילה התעטף באיצטלה של דאגת המלך כביכול ואמר למלך - 'ישנו עם אחד, אשר את 'דתי המלך' אינם עושים 'ולמלך' אין שוה להניחם. ואילו בשבתו עם חכמיו וזרש אשתו, גילה שחיתותו כי כל מחשבתו הרעה אינה אלא עבור עצמו וכבודו - 'וכל זה איננו שוה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי היהודי' (אסתר ה, יג). ועל כן הוא מבקש לכלות ולאבד עם שלם, מחמת שנפגע מעט כבודו.

והוא מה שנתנבא עובדיה - 'איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו), שלבסוף תתגלה שחיתותו ושפלותו, ויראו בעליל שהעמדת פניו שמראה עצמו צדיק, הכל שקר הוא, ובמצפוניו הוא מלא רשע ותועבה.

ישראל קדושים בפנימיותם

ומאידך עם ישראל למרות שבחיצוניות היו אז במצב של 'ירידה. וכדדרשו חז"ל על דברי המן שבא לקטרג על ישראל, 'ישנו עם אחד' - 'ישנים מן המצוות' (מגילה יג). אולם האמת היא שישראל הם בעלי מעלה וקדושה בפנימיותם. וגם כאשר בפועל נראית בהם ירידה, הרי זה מחמת בלבולים ונסיונות. וכדאיתא בגמרא - 'שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי, מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה וכו', אמר להם מפני שהשתחוּו לצלם, אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר, אמר להם הם לא עשו אלא לפנים, אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים' (מגילה יב). כלומר שבמציאות נפשם, בפנימיותם הם ישרים וטהורים. וכפי שנתגלה הדבר בעת הנס, שקיבלו את התורה מרצון, והיינו מאהבה מתוך רצון ופנימיות הלב.

ישראל בתחילת דרכם – ויפתוהו בפייהם

ואמנם מצינו שגם בישראל היה שלב שבחיצוניותם הראו עצמם כמקבלים על עצמם את התורה, אף שבפנימיותם לא היו לבם שלם בזה.

כדאיתא בגמרא - 'ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם' (שבת פח). ומבואר בזה כי בשעת קבלת התורה לא היו הלבבות שלמים,

ולא היה הרצון מלא ומוחלט, אלא הוצרך הקב"ה לכפות עליהם הר כגיגית כדי שיאותו לקבל את התורה.

וכן שנו חכמים בבבלי - 'שבעה גנבין הן וכו'... כשהיו ישראל עומדין על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה שנאמר כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, כביכול גנב הוא להם, ת"ל 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים', אם תאמר שאין הכל גלוי לפניו, והלא כבר נאמר 'ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבביתו', אע"פ כן 'והוא רחום יכפר וגו'', ואומר כסף סיגים מצופה על חרש שפתים דולקים ולב רע' (תוספתא בבא קמא ז, ג). והדברים נפלאים עד מאד, כי אף הקב"ה הבוחן לב וכליות שאין דבר נסתר מפניו, 'כביכול גנב להם', וכאילו הניח עצמו להתרמות על ידיהם ולדונם לפי חיצוניותם, לפי העמדת הפנים שלהם, וכאשר טען משה על יראתם הגדולה מעם האלוקים, משיבו הקב"ה - 'מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים'.

והנה אף שבשעת מעמד הר סיני ובדורות הראשונים עדיין היו הדברים בגדר דברים שבלב, אשר התורה שבכתב אינה מתייחסת להם מפורשות, הרי שלאחר כמה דורות נשתנו הדברים והורעה גם החיצוניות, וכשכבר בצבצו הדברים מעבר לתחום מחשבת הלב, והעדר הנאמנות האמיתית התחיל להתבטא אף בגלוי, בא הדבר לידי ביטוי גם בכתובים, ודוד המלך אינו מסתפק עוד ברמזים דקים הנתונים לדרשת חז"ל בלבד, אלא בדברים מפורשים 'ויפתוהו בפייהם ובלשונם יכזבו לו, ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבביתו' (תהלים עח, לו-לז).

בסופו של דבר החיצוניות משפיעה על הפנימיות

אלא שבכל זאת לא לעולם נשאר המצב כמות שהוא, כי אף על פי שבתחילה היו הלבבות רחוקים מן המעשים, ועיקר קיום המצוות היה מיראת העונש ולא מאהבת המקום, מכל מקום ידוע מאמר החכם כי 'אחר הפעולות נמשכות הלבבות' (ספר החינוך מצוה צה), ואכן אחר דורות של פעולות חיצוניות נמשכו לבסוף אף הלבבות, כמו שאמרו חז"ל בגמרא שם 'אמר רבא אף על פי כן, הדור קיבלוה בימי אחשורוש' [רש"י - בימי אחשורוש - מאהבת הנס שנעשה להם]. דכתיב (אסתר ט) 'קיימו וקיבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר' (שבת פח.).

כלומר שחזרו וקיבלוה מאהבה בימי אחשורוש, ולא הוצרכו עוד לאימת העונש כדי לשמור ולקיים את התורה.

ומכאן לימוד גדול במשפט הימין המקרבת, הנחוצה לכל אב כלפי בנו, והרב כלפי תלמידו. כי יש אשר הנער המתחנך בדעתו הצעירה עדיין אינו מרגיש בלבו את רום מעלת עבודת ה' וההליכה בדרכיו, והריהו מעמיד פנים ומתנהג כלפי חוץ כהלכה, אם כדי למצוא חן בעיני המופקדים על חינוכו, ואם כדי להינצל משבט מוסרם, והמתחנך יודע ומכיר בו כי תוכו רחוק מברו, כי אז יש לנהוג בו במידה טובה, כדרך שנהג עמנו המקום ברוך הוא בעת אשר אף אנו נערים היינו, ונפתחו בלשוננו ובחלקלקות פינו כזבנו לו, ובכל זאת תחת אשר יגרשונו מפניו על הפתיות הגדולה שבניסיון לגנוב דעת העליונה, העלים עין ממחשבת לבנו וקרבתו לפניו

באהבה וברצון, והניח לנו לקבל תורתו ועבודתו אפילו מתוך העמדת פנים. ודווקא על ידי זה, ניתנה לישראל האפשרות להמשיך את הלבבות אחר הפעולות, כאותו אב ומורה המיישר אורחות בנו ותלמידו, שאם לא ישכיל המחנך להבליג על העמדת הפנים אלא ידרוש מן הנער להשוות מעשיו לחכמתו, כי אז יצא שכרו בהפסדו, שהרי לא זו בלבד שלא יתעורר לבבו בכך לעבודת ה', אלא אף את הפעולות יפסיד, ויחד עמם גם את הלב שהיה יכול ברבות הימים להימשך אחריהם, ולהצית זיק הרגש והנאמנות האמיתית לה' ולתורתו.

בישראל הרצון הפנימי באמת לטוב

והנה אמרו בגמרא - 'קריב אותו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר 'לרצונו', הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרין דברים שבלב אינן דברים. ודילמא שאני התם, דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה. וכן אתה מוצא בגיטי נשים ושחרורי עבדים, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ואמאי, הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום דאמרין דברים שבלב אינן דברים. ודילמא שאני התם, משום דמצוה לשמוע דברי חכמים' (קדושין נ.).

ובביאור הענין ידועים דברי הרמב"ם - מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו'... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו'... שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני - כבר גרש לרצונו (גירושין פ"ב ה"כ).

ומבואר בזה שאפילו שכשמעשה האדם נוגדים את התורה, הרי דווקא בפנימיותו רצונו לטוב.

והנראה בזה, כי אף בזמנים שעליהם אמרו שקבלת התורה היתה מן השפה ולחוץ בעוד שבלבם נתכוונו אחרת, מכל מקום ישנו רובד פנימי יותר בלבם של איש מישראל, שהוא קודש קדשים. זוהי נקודה יסודית הטמונה בשורש נשמתו, ויש אשר אין האדם מודע לה כלל, אבל בסופו של דבר, אפילו אם ברצונו הידוע לו הוא מתכחש לרצון הזה, אין זה אלא יצרו אשר תוקפו, אבל לאחר שעשה את המעשה הטוב, גם אם מתוך כפיה ואילוץ, הריהו משלים עם כך בפנימיות לבו ואינו מתחרט על שקיים רצונו של מקום.

שלשה רבדים ברצון האדם

נמצינו למדים, כי שלשה רבדים הם ברצון האדם, זה לפניו מזה: הרובד הראשון הוא המעטה החיצוני, הנידון לפי מעשיו הגלויים ואמרי פיו המפורשים, זהו הרצון הנראה לעין, שהיה נכון להסכים ולקבל את התורה במעמד הר סיני. הרובד השני, הוא מחשבת הלב, הידועה לאדם בינו לבין עצמו, אשר פעמים אף על פי שמעשיו רצויים כוונותיו אינן רצויות, כפי שאכן היה בעת קבלת התורה, ואשר על כך אמרו 'כפה עליהם הר כגיגית', וענין זה הוא אשר נשתנה לטובה בימי מרדכי ואסתר כשחזרו וקבלוה מאהבה. אך ישנו גם רובד שלישי, כאמור, שהוא הנקודה הפנימית שבלב שהיא צחה ומאירה מתחילתה ועד סופה. ועליה אמרו 'יקריב אותו בעל כרחו - לרצונו'. שכן גם בלב הפחות שבחוטאים ביותר, טמון ניצוץ אור שאינה כבה לעולם, ותהיה מחשבתו מרדנית ככל שתהיה, נקודה פנימית זו אינה זזה ממקומה.

ומעתה אפשר לומר, כי התורה שבכתב המעידה על יושר לבכם של ישראל בעת קבלת התורה, אינה מכוונת רק לחיצוניות בעלמא, אלא דווקא לאור ההכרה כי גם בצפונות לבכם, אף אם לא בידיעתם, טמונה אמת צרופה התואמת לאמרי פיהם, רק משום כך הסכים הקב"ה 'להתגב' להם' וכביכול להניח עצמו להירמות על ידם. כי מאחר שיסוד שורש נשמתם נאמנה, וגם פעולתם נאמנה, הרי שאין ליצרם הרע חשיבות יתירה, ואין לדונם לפי מחשבתם אלא לפי מעשיהם.

הויכוח בין יצחק לרבקה אם ראוי לקרב את עשיו

והנה תמהו המפרשים בטעם הדבר שאהב יצחק את עשיו, והכי כל כך הצליח להטעות אותו שלא להבחין בשחיתותו ובחטאיו החמורים. ולפי דברינו יש לומר שאכן הבחין יצחק בהתדרדרותו של עשיו, אלא שנקט כפי הכלל האמור, שכיון שהוא מסתיר את מעשיו הרעים ומראה עצמו כצדיק, על כן הדרך הנכונה להתהלך עמו היא להתעלם ולעשות עצמו כאילו יודע, וכמו שנהג הקב"ה עם ישראל בשעת מתן תורה, שכביכול 'נגנב' להם, והעלים עיניו ממחשבת לבם. וכמו כן אהב את עשיו וקרבו, מתוך תקווה שמעשיו החיצוניים בסופו של דבר ישפיעו על פנימיותו.

וראה כעין זה בספר 'שפתי כהן' על התורה, שכתב שיצחק ידע והבין את מעשיו וחטאיו של עשיו הרשע, אלא שקירבו בשתי ידיים כדי שיוכל להשפיע עליו להטותו לדרך הטוב.

אמנם כאמור כל זה מועיל רק כאשר הרובד השלישי הנקודה הפנימית ביותר היא זכה ושואפת לטוב. אולם באמת עשיו היה מושחת ונרקב עד תוככי פנימיותו. ובאופן כזה אין מועיל לקרבו, כי הרושם החיצוני אינו אלא העמדת פנים ריקה, שאין סופו להשפיע על הפנימיות.

ובזאת הבחינה רק רבקה, [וכמו שהארכנו בביאורי הפסוקים שיש כח מיוחד באשה להבחין בעומק לבם של בניה]. וראתה שאין כל תועלת לאהוב את עשיו ולהתעלם מפנימיותו ומהמעשים הרעים שהסתיר מהם.

גילוי פרצופו של עמלק במלחמה הנוראה

והנה דבר זה נגלה לעיני כל העולם, בימי המלחמה האיומה. כאשר אומת גרמניא ימ"ש אשר נודעה ביופי נימוסיה, וב'תרבות' החכמה והסדר. והנה נחשפו בקלונם כחיות טרף אכזרים ופראים, אכזריות אשר העולם לא ידע כמוה. ונתגלה כי המה גרועים בזה יותר מכל האומות. וגם בעיצומה של המערכה ומלאכת ההשמדה, העמידו פנים כלפי חוץ, כאילו הם דורשים את טובת העולם, באשר הגזע היהודי הנחות כביכול, מפריע להתקדמות העולם. אך בינם לבין עצמם לאמיתו של דבר, היתה מלחמתם כנגד חשיבותו של היהודי, כי הכירו בכך שהיהודי מתחרה להם בדרכם אשר רואים עצמם כגזע עליון המשובח מכל העמים. [וכבר הוזכר לעיל מה שאמרו הצוררים ימ"ש שישנם בעולם רק שני עמים חשובים, והם אומת גרמניא הרשעה, ולהבדיל העם היהודי, ולא תהיה תקומה לעליונות של האומה הגרמנית, כל זמן שהיהודי קיים בעולם].

וידוע שאותו רשע ימ"ש כתב בכתביו שיש להילחם ביהודים, יען שהם בטבעם אנשי הצדק, המחזירים בעולם את הצדק. וגילה בזה את הסוד, כי הצדק היהודי הוא שמפריע לעם גרמניא לשלוט ולהחשב הגזע העליון. כי המוסר של הצדק, קורא תגר על שרירות ליבו של הכת. ולפי השקפתם הכח הוא העיקר, והחזק הוא צריך לשלוט בעולם. אותו עמלק, חשף את עומק המערכה. שהיהודי יש בו תכונות של רוממות והוא נושא את דגל הצדק בעולם.

גזירה נוראה ואיומה זו התעוררה באחרית הימים לקראת ימות המשיח, בהם מתגלה כי עיקר מעלתם של ישראל, הוא ביסוד קדושתם וטהרתם אשר בעצם מהותם. ואף אם איש ישראל התרחק מאד מן התורה ומצוותיה. עם זאת, הרי יש בו טהרה פנימית שבסופו של דבר תתגלה ותחשף ותאיר באור נצחים. עד שתעורר את העם כולו לשוב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו.

ושלימות בחינה זו תהיה בימות המשיח, ככתוב - 'ונתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לב). דהיינו שלא יהיה קיום התורה והמצוות רק בגוף ובפה. אלא הלב עצמו יהיה מקודש וישר, וכל דברי התורה האמת והיושר והצדק יהיו חקוקים בו. כי תבנית טבעו של היהודי, היא סוג אישיות של קדושה וטהרה, צדק ויושר. מלחמה נוראה זו של עמלק, היא הכנה לקראת גילוי אור זה של מהות היהודי, שהוא מציאות של קדושה.

וכמו שנתנבא בלעם - שאם כי - 'ראשית גויים עמלק' מחמת הרושם החיצוני שלו. הרי הסוף הוא 'ואחריתו עדי אובד'. שיתגלה כל רשעותו ושפלותו. ולא יהיה שריד לבית עשו וגו'. ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה (עובדיה א, כא).

עתיד עשו הרשע להתעטף בטליתו ולישב עם הצדיקים

והנה ככל שמתגלה ונחשף שחיתותו הפנימית של עשיו, כך נמחה שמו ומתקרבת גאולתו של ישראל, ושלימות דבר זה יהיה לעתיד לבוא, שאף שגם אז עדיין יעז עשיו להסוות רשעותו ולהציג עצמו בין הצדיקים, אמנם הקב"ה שהוא בוחן לבבות יסלקו כליל.

וכדברי חז"ל המופלאים בירושלמי - 'רבי אחא בשם רבי חונא עתיד עשיו הרשע לעטוף טליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא, והקב"ה גוררו ומוציאו משם, מה טעמא (עובדיה א) אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאום ה', ואין כוכבים אלא צדיקים כמה דאת אמר (דניאל יב) ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' (נדרים פרק ג הלכה ח).

כלומר שאפילו לעתיד לבוא יהיה קשה להבחין רמאותו של עשו כיון שמכסה עצמו בטליתו ועושה עצמו צדיק, ולא יהא בכוחו של אף אחד להוכיח רשעותו ולסלקו. ורק הקב"ה שהוא יודע מחשבות ומכיר ברמאותו, הוא גוררו ומוציא אותו - 'משם אורידך נאום ה'". כלומר שרק הקב"ה המבחין בעומק השחיתות שבפנימיותו, הוא ישמידנו ויכלה זכרו.

והיינו מה דאיתא בתרגום יונתן על הפסוק 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז) - 'גיח קרבא בדבית עמלק וישיצי יתהון לתלתי דריא, מדרא דעלמא דין, ומדרא דמשיחא, ומדרא דעלמא דאתי. כי אפילו לעתיד לבוא יעמיד עשיו פנים כצדיק עד שיתגלה קלונו ויאבד ה' זכרו, ואז ישתיר יעקב לבדו, והיתה לה' המלוכה, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא.

הנקודה שבלב מזדככת והולכת בימי הגלות

ולעומת זאת אצל יעקב, הפנימיות מזדככת והולכת, ואם בימי מרדכי ואסתר הבשילו התנאים לקבלת התורה מאהבה, כשנמשכו הלבבות אחר שנים רבות של פעולות - על אחת כמה וכמה בדורות הללו, שנות אחרית הימים, אשר יותר ממה שחלפו ממעמד הר סיני עד ימי מרדכי ואסתר, כבר חלפו מימות מרדכי אסתר עד היום, ואחר למעלה משלושת אלפי שנה של 'פעולות' וקיום התורה ומצוותיה, אין לשער עד כמה גדלו ונתקדשו ונתרוממו לבבות ישראל. והוא אשר כתב רבי צדוק הכהן מלובלין - וכן קיבלתי דאע"פ שהדורות הולכים ומתקטנים, הנקודה שבלב הולכת ומזדככת ומאירה יותר בכל דור עד עת קץ שיזוככו לגמרי, כי הקדושה עושה פירות ופירי פירות והולך ומוסיף תמיד (פוקד עקרים אות ה).

ובייחוד מתעצמים הדברים לאחר הגלות הארוכה, אשר 'עליך הורגנו כל היום' ו'באנו באש ובמים', 'ובכל זאת שמך לא שכחנו'. כי בכך נתבררה קדושת ישראל וטהרת לבם העומדת בעוז ובגבורה חרף כל הקשיים והנסיגות, כי לא רק מתוך גאולה כיציאת מצרים נמשכים ישראל אל ה', ולא מתוך נס הצלה כפורים מתעורר לבם לאהבתו יתברך, אלא אפילו מתוך עמק הבכא ומתוך מרירות התלאות והייסורים, כנסת ישראל כה חבוקה ודבוקה בשכינה עד שאין היא יכולה להיפרד, ויעבור עליה אשר יעבור. וזהו שהמשיל שלמה את כנסת ישראל המבקשת 'אנה הלך דודי' (שיר השירים ו, א), ונוכח שאלת אומות העולם 'מה דודך מדוד שככה השבעתנו' (שם ה, ט) - וכמו שפירש רש"י: 'מה אלקיכם מכל האלהים שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו' - כנסת ישראל עומדת בשלה: 'מה תגידו לו - שחולת אהבה אני'.

דרגת אהבה עצומה זו נראתה במוחש בדור האחרון, אחר השואה האיומה שהכרייתה כשליש מבני עמנו, כאשר אותם שרידים מוצלים מאש, נתאספו אחד מעיר ושנים ממשפחה, ללקט את שבריהם ולהקים על חורבותיהם בית לה', להחזיר עטרה ליושנה ולבנות את בנין העם לתל

תלפיות, להרבות כבוד ה' ולעבדו בלבב שלם. ואומות העולם מצווחים ואומרים: 'מה דודך מדוד - שכך אתם נשרפים ונצלבים עליו'. וכנסת ישראל אינה משיבה דבר מלבד 'חולת אהבה אני'. כי במעמקי אותו הלב המיוסר, הכואב והדואב מה זאת עשה אלוקים לנו, שם לוחשת גחלת האהבה לה' במלוא עוזה, ואינה סובלת כל פירוד והרחקה ממקור חייה.

וגם בדורות הללו, אשר רוב בניינו של כלל ישראל אינו עומד במצבו הראוי, אין זה אלא המעשים החיצוניים המעיבים כצללים על האור הגנוז במסתרים. כי הנקודה הפנימית שבלב, מעולם לא היתה קרובה אל האמת כפי שהיא בדורות הללו. והמשכיל אשר יתבונן יבין ויראה, כי כיום בכדי להשיב את כלל ישראל אל ה' בתשובה שלמה, אין צורך כי אם בסימן אחד של גילוי שכינה, אות אחד שיעשה ה' עמנו לטובה, וכולם יקבלו עליהם עול מלכות שמים, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם.



מאמר ה

'הקול קול יעקב והידים ידי עשיו'

ענף א - בחינות 'צלם' ו'ידיים'

הקול קול יעקב והידים ידי עשיו

'ויהי עשיו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים' (כח, כז). בפסוק זה נתבאר תכונותיהם המנוגדות ואופיים השונה של שני האחים עשיו ויעקב.

עשיו היה איש יודע ציד איש שדה. כלומר מוכשר וראוי לענייני העולם הזה מטבעו, וזה היה כל עיסוקו ומהותו. אבל יעקב לעומתו היה איש תם ויושב אהלים. וברש"י - 'יושב אהלים - אהלו של שם ואהלו של עבר' (עפ"י ב"ר סג, טו). כי יעקב היה במהותו איש רוח וכל עסקו היה בתורה ובענייני חכמה.

מהות זו שוב הוגדרה בתמצית על ידי יצחק 'הקול קול יעקב והידים ידי עשיו' (כז, כב). כלומר שיעקב מצויין בקולו, כי הקול והדיבור מורים על פנימיות האדם וחכמתו, ואלו הם מחלקו של יעקב. אבל הידיים הם ידי עשיו, כי הידיים שהם כלי המעשה אשר נועדו לצורך ענייניו הגשמיים של האדם, הם חלקו של עשיו.

והנה אילו היה עשיו הגון וראוי היה זוכה לברכת המלכות, כי על כן היה מתאים למלוכה בתכונותיו ובטבע נפשו. כי באמת תכונות אלו שהיו בעשיו, הם הנצרכות למלוכה להנהגת העם. כי תפקידו של המלך הוא לנהל את המלחמות ולדאוג לפרנסת העם, ולשם כך עליו להיות בעל כוח ובעל זרוע ויודע בתכסיסי מלחמה, וכן עליו להיות מוכשר לנהל את העניינים הגשמיים של העם. ובתכונות אלו נצטיין עשיו. ועיין בראשית רבה (סג, ח) - 'כולו כאדרת שער, אמר רבי חנינה כולו ראוי לאדרת'. כלומר שמעת לידתו היה כולו ראוי לאדרת מלוכה.

סברת יצחק להעדיף את עשיו מצד היותו מוצלח בעולם המעשה

וזהו ביאור הפסוק - 'ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו' (כח, כח). כלומר שאהבתו של יצחק את עשיו נבעה מהיות עשיו איש יודע ציד, כי מחמת תכונה זו ראה אותו יצחק ראוי למלוכה ולהנהגת העם. ואכן זו היתה כוונתו של יצחק לברך את עשיו, כלומר שהוא יהיה המלך אשר

ידאג לצרכיו הגשמיים של העם וינהל את המלחמות. ואילו יעקב ובניו הם יהיו יושבי בית המדרש ואנשי החכמה אשר בעם.

הדיון בין יצחק ורבקה היה נעוץ במחלוקת השקפתית, ובוודאי לא היה יצחק יודע שעשיו הוא רשע. ולכן היה סבור שבסדר העולם ראוי שהמלך והמנהיג יהיה איש העשייה והפעולה, הנמרץ ובעל כושר ההנהגה. שמכיון שהם מוצלחים בעשייה ובעלי כשרון הפעילות, לפיכך הם הראויים למלוכה בטבעם. ואילו תלמידי החכמים עליהם להיות ספונים באהלי התורה והמנהיגים הארציים יהיו דואגים לצרכיהם.

ורבקה סברה שהמלכות צריכה להיות בידי איש הרוח והחכמה, ועל ידם תשרה רוח תורה וחכמה על כל העם, [ובזכות זאת יזכו לברכה עליונה גם על ידי עשייה מועטה בבחינת העתיד לבוא 'ועמדו זרים ורעו צאנכם' (ישעיה סא, ה)]. כי גם לתורה יש כח מלכות וממשלה, מצד האצילות והרוממות שהיא מקנה לחכמיה. כדכתיב 'בי מלכים ימלוכו' (משלי ח, טו).

מחשבתו של יצחק שעשיו יהיה המלך ויעקב יתברך מטובו

והנה כל עניין הברכה שביקש יצחק לברך את בנו הגדול לפני מותו טעון מעיקרו ביאור רב, מפני מה רצה יצחק לברך רק את אחד מבניו, ולא את שניהם. ומדוע סבר יצחק להדיח את אחד מהבנים ולדחותו לגמרי מברית ה' ועמו, ולמה ידחה יעקב מלהיות בחלק ה' ונחלתו.

וכבר ביארנו בביאורי הפסוקים, שכשנעניין בתוכן הברכות, נבחין שאין אלו אותם הברכות מעניין ההבטחה והברית שכרת ה' עם אברהם. אלא ברכות אלו הם על תוספת עושר וגדולה בלבד, וכל עניינם ותוכנם הוא, ברכת המלכות והנהגת העם. כלומר שכאן בא יצחק לקבוע מי יזכה במלכות ובהנהגת העם. [וכמו שמצינו ביעקב שבירך את יהודה במלכות]. כי תוכן הברכות הוא שפע של דגן ותירוש, וכן הוי גביר לאחיק, הרי שתי ברכות אמורות כאן, ברכת רוב דגן ותירוש, וברכת המלכות. ואף ברכת ריבוי הדגן והתירוש אינה אלא בשביל המלכות.

ורצה יצחק לברך את הבכור ולתת לו את המלכות על פני אחיו, שיהא הוא המלך, ואחיו משנה לו וכפוף אליו. ובוודאי שלא היתה כוונת יצחק מתחילה כלל לדחות את אחד מהבנים מלהיות חלק מעם ה' ומבריתו, אלא לברר מי המלך והראשון במעלה מבין שניהם. והיה מיועד עשיו איש הידים והעשייה, לתמוך ביעקב איש התורה והחכמה^ז.

אמנם רבקה ויעקב פעלו בכל כוחם למנוע את ברכת הגדולה מעשיו, כיון שידעו את האמת שיעקב הוא הבכור, ויתירה על זה היו יעקב ורבקה נחרצים בפעולותיהם לסכל את נתינת הברכה לעשיו, מצד אהבת האמת והצדק, בהבחינם בזדונו ושחיתותו של עשיו, ומשום כך אין הוא ראוי למלכות, כי בתכונותיו השליליות הוא עלול לנצל את מלכותו למעשי עוולה, ולהוביל את העם בניגוד לדרכי הצדקה והמשפט.

ז. עיין במלבי"ם ורשר"ה שכתבו כעין זה בטעם שביקש יצחק לברך את עשיו.

והנה מטרתם היתה שיהא יעקב המלך והמנהיג, ועשיו יהיה כפוף אליו, ובכח תכונת העשייה שלו יהא עשיו מסייע בידו של יעקב להגיע לתכליתו.

לפיכך אף אחר שבירך יצחק את יעקב ומסר לו את המלכות, עדיין היה עשיו בכלל 'ישראל' כמו יעקב, כיון ששניהם היו בני יצחק ורבקה.

עשיו הוא שדחה את עצמו ממשפחת אברהם

ומה שבסופו של דבר נדחה עשיו לגמרי מחלק ה' ומברכת האבות ונחלת ארץ ישראל, הוא כמו שנתבאר בביאורי הפסוקים שזה נקבע לאחר מכן כשאמר יצחק ליעקב - 'ויתן לך אלוקים את ברכת אברהם וכו' (כח, ד). והיה זה כאשר נוכח יצחק לראות את שחיתותו של עשיו, וראה גיהנום פתוחה מתחתיו, וגם סירב עשיו לקבל את תוצאות הברכות להיות משנה ליעקב, ולכך נדחה לגמרי מהברית ומלהיות עם ה'.

כלומר שעשיו הפסיד את הגדולה במשפחת יצחק רק מפני שחיתותו וזדון לבו. כי בפנימיות ליבו היה שורש פורה ראש ולענה, ובמהותו האמיתית היה רשע ובן בליעל, ולכך ניטלה ממנו המלכות ונדחה לגמרי.

שני חלקי חשיבות האדם - צלם הפנים והידים

והנה שורש שני כוחות אלו של 'ידים' ו'יודע ציד' לעומת 'יושב אהלים' ו'קול יעקב', נעוץ בשני הכוחות היסודיים המעניקים לאדם את רוממות מעלתו.

כי תמצית מעלות וחשיבות האדם הם שני חלקים, מצד אחד כח החכמה המחשבה והמצפון, ומצד שני כח העשייה והיצירה. ויסודם של שני כוחות אלו באדם, נעוץ בשני מעשי הבראה שבפרשת בראשית. שתחילה מבואר בסיפור ששת ימי בראשית שנברא האדם בדמות וצלם אלוקים, כלומר למעלה ורוממות להיות 'צלם אלוקים' בעולם. אולם לאחר מכן נכתבה פרשה נוספת על בריאת האדם, אשר שם מבואר תפקידו של האדם 'לעבוד את האדמה' (ועיין מה שהארכנו בזה שם בפרשת בראשית - חלק המאמרים מאמר ז).

והנה כח החכמה מתבטא ב'דמות' הפנים, כי בפניו של האדם נראית חכמתו, כעניין הכתוב 'חכמת אדם תאיר פניו' (קהלת ח, א). וכח העשייה והיצירה מתבטא ב'ידים'.

ועיין מה שביארנו בזה עוד שם (חלק המאמרים מאמר יח) בעניין הלבוש, שמהות האדם היא נעלית וחשובה מאשר המציאות החומרית כבשר ודם, ולכן האדם מתבייש בגופו ומכסה אותו. אמנם הראש והידים אין האדם מתבייש בהם ואדרבה הוא מתגאה בהם, והיינו משום ששני אלו מבטאים את חשיבותו של האדם. כלומר שהראש והפנים מבטאים את המהות הנכבדה שבאישיותו שהיא הנשמה והדעת, ובידיו מתבטא כשרון פעילותו ועשייתו, ששני אלו נובעים ממעלתו המיוחדת כאדם.

[וראה עוד שם (ביאורי פסוקים א, כו) שזה ההבדל בין בחינת 'צלם' ו'דמות', שה'דמות' הוא תואר הפנים וזיוו, כנגד החכמה, וה'צלם' הוא מבנה הגוף הזקוף והידים].

והבאנו שם מה דאיתא בזוהר (פרשת יתרו) ובספרי המקובלים, שבהתבוננות בשני מקומות אלו על פיהם יודעים גדולי החכמים להבחין במהותו ועניינו של האדם, והם 'חכמת הפרצוף', ו'חכמת היד'. והיינו כי בשני איברים אלו משתקפת מהותו הנכבדה של האדם.

והנה שני תכונות אלו שבאדם, יש אנשים שפועל בהם יותר כח הידים, ויש שמאיר בהם יותר כח הצלם. וכן מתחלק הדבר בזמנים שונים, כי בימות החול יש ביטוי לכח ה'ידיים', וביום השבת מאיר בו יותר כח ה'צלם'. ובאופן יותר כללי כל ששת אלפי שנים של העולם הם זמן להוצאת לפועל של כח הידים, ובאלף השביעי עולם הבא, הוא הזמן שבא יאיר בשלימות מדריגת ה'צלם'.

עשיו – ידים', יעקב – צלם'

והנה עשיו לקח לעצמו רק מעלת ה'ידיים', כאמור שהוא היה איש עשייה והכנת צרכי החיים. ואילו יעקב עיקר תכונתו ושאיפתו היה בחלק ה'צלם', כלומר ידיעת האמת וקנין החכמה, רגשות קודש ודעת תורה.

וסברת יצחק היתה שאף שיעקב יש בו מעלת ה'צלם', כלומר שמקריין בו החכמה ורוממות הנשמה האצילה, וגם יש בו תכונה של מלכות, לשפוט את העם ולהורות את המעשה אשר יעשון. בכל זאת לצורך תפקיד המלכות עדיף יותר תכונת ה'ידיים', שיש בו חריצות של עשייה וכשרון להכנת צרכי קיום העם.

והנה למרות המעלה שיש בתכונת ה'ידיים', יש בה גם צד שלילי דהיינו שהאדם היוצר והבונה נוטה לייחס לעצמו את הכל, באמרו 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'. ומשום כך הוא מתאוה להיות השולט והמנהיג ושיהיה הוא מקור הסמכות והתקיפות. ועלול לבוא לידי פירוד ומרידה נגד הקב"ה.

ואכן עשיו התדרדר למצב שפל זה, וכפי שהארכנו לעיל (מאמר ג - 'זדון לבך השיאך') שזוהי מידתם הנשחתת של עשו ועמלק בכל הדורות, עד כדי כך ששואפים לרע באשר הוא רע, ואף כאשר אינו תאב לזה, אלא משום שבכך הוא מרגיש חירות, וכל מחשבות לבו הוא להשתחרר ממרותו של הקב"ה, כדכתיב 'ולא ירא אלוקים' (דברים כה, יח). ונלחם במלכות ה' וכל מציאותו מכריזה על מרידה במלכות ה', 'כי יד על כס קה-ה מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז).

מריבים בנחלת שתי עולמות

ואיתא במפרשים שסבר יצחק שהעולם הזה צריך להיות שייך לעשיו, ואילו יעקב די לו במה שזוכה בחלקו לעולם הבא".

ח. כן כתב ב'תורת משה' אלשיך, שברצונו היה שעה"ז ינתן לעשו, וחלקו של יעקב הוא העולם הבא, 'יצחק אוהב משפט ושיטתו יקוב הדין את ההר, ולא ישיג איש גבול רעהו, וכאשר אין לעשו חלק בעולם הבא כן גם יעקב ישולל מטובות העולם הזה ומותריו, כי לא חלקו הוא למען הנחילו עולם שכולו טוב בשלמות בכל מכל כל'.

וב'בית הלוי על התורה' כתב - 'כי יצחק ידע שיעקב צדיק גמור, וכמו שאמר הקול קול יעקב ששם שמים שגור על

ויסודו במה שמובא ברש"י על הפסוק 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' דבר אחר מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות' (כה, כב), ובמדרש - 'ויתרוצצו הבנים בקרבה שהיו חולקין בשביל העולם הזה והעולם הבא' (ילקו"ש בראשית ק). וב'תנא דבי אליהו' פירשו יותר - 'בעוד כשהיו יעקב ועשו במעי אמן, אמר יעקב לעשיו, עשיו אחי, שני אחים אנחנו לאבינו, ושני עולמות יש לפנינו, העולם הזה והעולם הבא, העולם הזה יש בו אכילה ושתיה ומשא מתן ולשאת אשה ולהוליד בנים ובנות, אבל העולם הבא אינו כן בכל המידות הללו, ואם הוא רצונך טול אתה העוה"ז ואני אטול העוה"ב, ומנין שכך הוא שנאמר 'ויעקב מכרה כיום את בכורתך לי', כשם שהיינו אומרים בבטן. באותה שעה נטל עשו בחלקו העוה"ז ויעקב נטל בחלקו העוה"ב' (זוטא פרק יט).

והן הן הדברים, והם תואמים עם מהלך דברינו, כאמור, דהיינו כי העולם הזה עיקר עניינו הוא 'לעשות', כי הוא עולם העשייה וההכנה, ואילו העולם הבא עניינו הוא - 'להיות', ויש בו משמעות רק למעלות ה'צלם', כלומר מעלות הנקנות בעצם אישיותו של האדם - חכמה, עדינות, צניעות וקדושה.

והנה יצחק אבינו סבר שעניין ההכנה שייך לבעל תכונת ה'ידיים', ובעולם הזה הוא צריך להיות המלך אשר הלך מחשבתו ושיטתו שולטים בעולם, ואילו בעל תכונת ה'צלם' עיקר חשיבותו הוא בעולם הבא, שהוא עולם השכר בו - 'צדיקים יושבין ועטרתיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה' (ברכות יז).

ואילו יעקב אבינו סבר שגם בעולם הזה יש כח ביד האדם לרומם את המציאות ולהקריין קצת הארה ממהלך וסגנון העולם הבא, ונראה שזה רמוז במה שאמרו חז"ל - 'בשעה שנכנס אבינו יעקב אצלו נכנסה עמו גן עדן' (ב"ר סה, כב, מובא ברש"י כז, כז).

ובסופו של דבר מפאת שחיתותו וזדונו של עשיו הרשע, לא רצה הקב"ה שיהיה עשיו עוסק כלל בכל הקשור לתכלית העם הנבחר, והכל ניתן בידו של יעקב, וגם חלק ההכנה יהיה מעתה בידי הטהורות של יעקב בלבד, וכאשר יבואר להלן.

[וזה גם עומק הדברים במה שאמרו חז"ל בריש פרשת וישב - 'ביקש יעקב לישב בשלווה' (רש"י בראשית לז, ב עפ"י ב"ר פד, ג), כלומר שאחר המאבקים שנלחם בעשיו ובלבן סבר שכבר עסק דיו בחלק ה'ידיים' ועתה הגיע זמנו להיות בחינת מעין ה'עולם הבא' ש'צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה', כיון שזה חלקו של יעקב להיות 'צלם'. אולם על זה נאמר לו שזה רק לעולם הבא, אבל בעולם הזה מכיון שקיבל גם את חלק הידיים (כמו שיבואר להלן ענף ב), עדיין עליו לעבור עמל והתמודדות, 'קפץ עליו רוגזו של יוסף'].

פיו, ועל כן לא רצה ליתן לו ברכות עוה"ז דעל ידו יתכן שיקלקלו בניו מעשיהם וכמאמר הכתוב ורם לבבך ושכחת'.

לעתיד לבוא יתבטל עניין ה'ידיים'

ומעלה זו שיש ב'ידיים', הוא הטעם שאין זרעו של עשו כלה לגמרי, ולכל אורך הדרך מוטל על יעקב להתמודד עמו, כיון שעדיין יש ערך למעלת ה'ידיים' וכח זה נצרך לעולם.

והנה הקב"ה אהב את יעקב, וחביב בעיניו מעלת ה'צלם', כי מעלת ה'ידיים', אין חשיבותו מצד מהותו, אלא משום שהוא נדרש לצרכי העולם והקיום, לעומת זאת מעלת ה'צלם' היא מהותית. ומשום כך לעתיד לבוא יתבטל כל עניין ה'ידיים', ולא יישאר אלא יעקב לבדו, שיש בו מעלת ה'צלם', אבל מזרעו של עשיו לא יישאר מאומה, וכן אמרו חז"ל (פסחים ה.) שלעתיד לבוא יזכו ישראל להכרית זרעו של עשו, וכדכתיב 'ולא יהיה שריד לבית עשו' (עובדיה א, יח, ועיין ע"ז י.).

והנה בפסוק - 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז, טז) איתא בתרגום יונתן - 'וישיצי יתהון לתלתי דריא, מדרא דעלמא דין, ומדרא דמשיחא, ומדרא דעלמא דאתי'^ט.

ונראה שיהיו בזה שני מדריגות, כי בימות המשיח יתבטל עניין ה'ידיים', כיון שלא יהיה צורך בעשייה ופעולות, שכל הטוב יהיה מצוי כעפר בלי עמל ומלאכה, וכדכתיב - 'טפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב' (יואל ד, יח), 'הרה ויולדת יחדיו' (ירמיה לא, ז). ובחז"ל - 'עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר יהי פסת בר בארץ. תנו רבנן יהי פסת בר בארץ בראש הרים, אמרו, עתידה חטה שתתמר כדקל, ועולה בראש הרים, ושמא תאמר יש צער לקוצרה, תלמוד לומר ירעש כלבנון פריו, הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גנזיו ומנשבה עליה ומשרה את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. עם חלב כליות חטה, אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול' (כתובות קיא:).

ואז לא יהיה צורך לתכונת ה'עשייה', אולם עדיין יישאר ערך וחשיבות לבחינת 'עוז מלכות' הנחוץ לשלטון, אשר גם זה היה מתכונתו של עשיו [כמו שנתבאר לעיל מאמר ג], והנה בימות המשיח יהיה קיום לאומות העולם, אלא שהמלך המשיח יהיה מושל עליהם, מצד מידת המלכות אשר יזכו בה ישראל. ואם כן עדיין יותר אז איזה זכר לתכונת 'עשיו'.

אולם למעלה מזה היא תקופת ה'עולם הבא', שכל עניינו הוא דביקות, ומערכת היחס עם הקב"ה תהיה דוגמת משפחה ובחינת 'רעיה', ואז תהיה רק מעלת ה'צלם', וכל מעלות העשייה והעזות של עשיו אין בהם צורך כלל לימות העולם הבא. כי כל עניינו של העולם הבא הוא רק המעלות שהאדם רכש בעצם אישיותו, כי אפילו עשיית מצוות לא מצינו שהיא לעולם הבא, אלא כמו שאמרו 'צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהם ונהנין מזיו השכינה' (ברכות יז.).

ט. ובמכילתא מצינו בזה ג' דעות - ד"א מדור דור, רבי יהושע אומר מדור אלו חיי העולם הזה, דור אלו חיי העולם הבא, רבי אלעזר המודעי אומר מדורו של משה ומדורו של שמואל, רבי אליעזר אומר מדורו של משיח שהם ג' דורות (פרשת בשלח מסכתא דעמלק פרשה ב).

אמנם מה שמצינו שבעולם הבא ישבו 'ועטרותיהם בראשיהם', הרי שגם אז יהיה בחינה של חשיבות ורוממות, אולם אין זה מצד ה'עוז' של מלכות, אלא שעצם האצילות והרוממות של הצדיקים תהא קורנת כבוד והדר בבחינת 'קרני הוד'.

ענף ב - זכה צדיק נטל חלקו וחלק חבירו

יעקב יש לו חלק גם במעלת 'ידים'

נתבאר כי שני מעלות הם באדם, ה'צלם', וה'ידים'. והנה תכונת ה'ידים', היא דבר חיצוני שיכול האדם להתלבש בו בשעת הצורך, אולם מעלת ה'צלם' הוא קנין בעצם הנפש.

ונראה שזה היה עומק מהלך פעולתם של יעקב ורבקה, להוכיח כי גם יעקב יש בכוחו להלביש על עצמו מעלת הידיים, ויהיה בידו להכין צרכי החיים, ואדרבה יעשה זאת באופן יותר נכון ומתקן, ויהיה לו יותר הצלחה. ובשעת הצורך כאשר יצטרך להתמודד עם כח הרע, אף ידע להתחכם וליטול בדרכי ציד וערמומיות את המגיע לו בדין. ומעתה נמצא שיעקב יש לו גם 'צלם' וגם 'ידים', ואם כן בוודאי שהברכות מגיעים לו, ורק לו יאתה המלוכה.

והנה אם היה עשו מקבל על עצמו את עולו של יעקב, היה הוא בבחינת 'משנה למלך' המשביר לכל הארץ ומספק את צרכי העם. אולם כאשר סירב והודח ממשפחת אברהם לגמרי, זכה יעקב גם בחלקו של עשיו, ומעתה יעקב הוא בעל 'ידים' ו'צלם' גם יחד.

ונראה שזה היה עומק כוונתה של רבקה כששלחה את יעקב בנה לזכות בברכתו של יצחק אביו, שהלבישה אותו את בגדי עשיו החמודות, ואת עורות גדיי העזים הלבשה על ידיו.

כלומר, כי בזה היה ביטוי שכשיש צורך יכול אף יעקב לזכות בידיים, כי אף על פי שלא היו לו תכונות אלו במהותו, עם כל זה כיון שהידיים וכלי המעשה אינם אלא דברים חיצוניים ואינם מעצם מהותו של האדם, א"כ יכול יעקב 'להתלבש' ב'ידיים'. וזהו שאמר יצחק - 'הקול קול יעקב והידיים ידי עשיו'. כלומר שאע"פ שהקול הוא קולו של יעקב דהיינו תום חכמה ותורה, מ"מ הידיים ידי עשיו, שיש לו גם תכונות ידים חרוצות הנצרכות להנהגת המלכות, ולכך ברכו.

ומה שהלבישה את יעקב ב'בגדי החמודות' של עשיו, נראה שרמזה בזה לכח המלכות שיש אצל עשיו, שגם זה נטל יעקב ממנו ועטה על עצמו בגדי מלוכה, לצורך שלטונו בישראל.

במכירת הבכורה יעקב הכין את מזונו של עשיו

והנה דבר זה כבר בא לידי ביטוי במעשה מכירת הבכורה, כי באותה שעה נתהפכה הקערה, ועשיו היה זה שנצרך למאכלו של יעקב בשביל קיומי הגשמי, כשעשיו בא עיף מן השדה, והוצרך לנזיד העדשים אשר ליעקב. כלומר שבמעשה המכירה החלה כבר נפילתו של עשיו, ותחת אשר היה עשיו איש יודע ציד, הוצרך הוא למאכלו של יעקב אחיו. ואכן באותה שעה מכר עשיו את בכורתו, וזכה בה יעקב.

וכן בעת הברכות הוכיח יעקב שגם הוא בכוחו להכין מטעמים לאביו כאשר אהב, ועשה זאת בדרכו הוא בלי חטיפה וציד, אלא כמו שאמרה רבקה 'לך נא אל הצאן' (כו, ט). [וכמו שהובא לעיל פירושי הראשונים ש'יושב אוהלים' היינו שהוא היה רועה צאן יושב אוהל ומקנה].

והנה בשעה שבירך יצחק את יעקב, ובמיוחד אחר כך כאשר נדחה עשו לגמרי, נקבע שהוא זכה גם בחלקו של עשיו, ומאז, הן החכמה והן המלכות נמצאים אצל יעקב. והיינו כי יעקב אשר היה במהותו איש חכמה תמים עם ה', זכה אף במלכות ובחלק ה'ידיים' הנצרכים להנהגת העם.

וכדאיתא בחז"ל שהרשע בחטאו מפסיד חלקו המיועד לו, וזוכה בו הצדיק כדאמרו - 'זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חבירו' (חגיגה טו.). אמנם, אצל יעקב לא היו תכונות הכח והזרוע מוטבעות בעצם נפשו, כמו אצל עשיו, אלא היו אצלו כדברים חיצוניים בעלמא אשר בהם משתמש כשיש לו צורך בדבר. וכפי שנרמז הדבר בשעה שבא יעקב לזכות בברכות, שאז 'נתלבש' בידים ובבגדי מלכות. כלומר כי אלו אינם אצלו אלא כלבוש חיצוני, אשר לובשם ופושטם כפי הצורך. וכמו שנתבאר לעיל.

[ואיתא ב'מגלה עמוקות' (על ואתחנן אופן קז, מובא בספר 'אגרא דכלה' פרשת בראשית) שעשו קראו שמו עש"ו מלשון עשיה, שנולד גמור דהיינו בשערו, ואם כן היה מהראוי לקרוא שמו עש"י ביו"ד לבסוף, ויעקב נקרא על שם וידו אחזת בעקב עשו, ואם כן מהראוי לקרוא שמו עק"ב, ונטל יעקב היו"ד מסוף עש"ו להתחלת שמו יעק"ב וזה הפירוש ויד"ו אוחזת בעקב עשו, קרי ביה ויו"ד שהיא בעקב ובסוף של עשו כו' עשה יעקב ראש ועטרה לראשו, לכן ויקרא שמו יעקב ביו"ד.

והן הן הדברים, שנטל יעקב לעצמו חלקו של עשיו, והשלים בזה את קומתו].

תכונות עשו משמשים אצל יעקב בצד הטוב

והנה חלק זה של מידת הידים והחריצות נתקיים בשבט יהודה ומלכות בית דוד, וכדמצינו בלשון המדרש - 'אמר לו הקב"ה לדוד יודע אני שידך חדות וחרוצות' (רב"ר א, טז).

ובמדרש איתא - 'כיון שראה שמואל את דוד אדמוני, דכתיב 'וישלח ויביאהו והוא אדמוני' (שמואל א' טז, יב), נתיירא ואמר אף זה שופך דמים כעשיו, אמר לו הקב"ה 'עם יפה עיניים', עשיו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג' (ב"ר סג, ח).

והיינו כי דוד המלך אשר אצלו נתקיימה מעלת המלכות אשר זכה בה יעקב מחלקו של עשיו. ולכך גם היו בו תכונות אלו הנצרכות למלכות, וגם תכונה זו של שפיכות דמים נצרכת היא למלכות, כי מתפקידיו של המלך ללחום ולשפוך דם האויבים ולנצחם וכן להרוג את החייבים מיתה והמורדים במלכות. ובראות שמואל את דוד אדמוני כעשיו, נתיירא מתכונות הללו שאין שרשן ביעקב. אבל הקב"ה השיב לו, כי הבדל גדול יש בין דוד לעשיו. כי עשיו היה

רשע ובן בליעל, ולכך הרג נפשות מדעת עצמו. אבל דוד הוא טוב וישר, ואין משתמש בתכונות אלו, אלא עפ"י חוקי התורה, לבסס את עם ישראל, ולמען העמדת האמת והצדק. ובמלכות שלמה נראה שכבר השתמש רק במידת 'בגדי החמודות' דהיינו מידת השלטון ועוז מלכות, אבל מעלת הידים ושפיכות דמים כבר לא הוצרכו לו.

מי אפוא הצד ציד

והנה מתכונותיו של עשיו היתה מידת הרמאות. וכמו שפרשו חז"ל יודע ציד - לצוד ולרמות. והבאנו דברי האבן עזרא, שהציד לעולם מלא מרמות, כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו. ומידה זו אף שביסודה ודאי מידה רעה היא, אכן לפעמים צריכים לתכונה זו, כדי להתחכם ולהערים על האויבים, וכגון המלכים שצריכים לדעת תחבולות ותכסיסי מלחמה.

והנה עשיו השתמש במידה זו לרעה כמבואר בחז"ל. אכן מצאנו תכונה זו אף אצל יעקב כשלקח את הברכות בערמה.

ועיין בגמרא - 'ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא, אלא אמר לה מינסבא לי, אמרה ליה אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה. אמר לה אי רמאי הוא אחי אני ברמאות, אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא, אמר לה אין, עם נבר תתבר ועם עיקש תתפל' (מגילה יג:).

והיינו שאף יעקב בעת הצורך הוא יודע להשתמש בתכונה זו של רמאות נגד אויביו. וכמו שנתבאר שיעקב זכה אף לחלק הידיים ותכונות המלכות, אלא שהוא השתמש בהם בצדק ובמשפט, ולא כעשיו שהשתמש בהם להשחית ולהרע.

ויתכן לומר שזה העומק באמירת יצחק 'מי אפוא הוא הצד ציד ויבא לי ואוכל מכל בטרם תבוא ואברכהו, גם ברוך יהיה' (כו, לג), כלומר שכאשר מתוך החרדה הבין שיעקב היה זה אשר בא במרמה ונטל את הברכות, אם כן נתגלה שבשעת הצורך הוא חריף ויודע לבוא במרמה, ואין זה כאשר היה סבור מלכתחילה כי הוא 'איש תם', אשר חסר בו מעלת הצידי ואינו יודע לרמות, [אלא שאינו רוצה לרמות]. ומאחר שכל הסיבה לברך את עשיו היא בגלל מעלת הצידי, אולם אם גם יעקב יודע להשתמש בכח ה'ציד', ואם כן מה יתרוננו של עשיו, ואדרבה, יעקב הרי מעוטר בשתי המעלות גם יחד, ואם כן 'גם ברוך יהיה'.

ויגע בכף ירך יעקב – תמכין דאורייתא

ועל חלק זה נאבק עשו ביעקב, ולא הסכים שיעקב יטול את חלקו. והנה בכתוב 'ויגע בכף ירך יעקב בהאבקו עמו' (לב, לו), איתא בזוהר (ח"א קעא ע"ב) 'אלין אינון תמכין דאורייתא', כלומר שיש כאן רמז שעשו היה לו הכח לפגוע בתמכין דאורייתא בהמשך הדורות. כלומר שלא היה לו הכח לפגוע בעצם מעלת יעקב שהוא חכמת התורה עצמה. אבל הצליח לפגוע בכח ההכנה והתמיכה בתורה. והיינו משום שזה היה חלקו של עשיו, שכן כאמור ביסודם של

דברים אם לא היה נדחה עשיו מחלקו במשפחה היה תפקידו לעסוק בחלק התמכין דאורייתא. וכאשר נדחה נטל זאת יעקב לעצמו, ולכן נאבק בזה, ועלה בידו לפגוע במידת מה בדבר.

יעקב זכה בלאה מצד חלקו של עשו

והנה בפסוק 'וללבן שתי בנות שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל, ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר וטובת מראה'. (כט, טז-יז), כתב רש"י, 'רכות' - שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשיו ובכתה, שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן'.

וצדקה לאה בחשש זה, כי באמת כן נגזר עליה מתחילה להיות בחלקו של עשיו. וכן מפורש בזוהר פרשת ויחי (דף רכ"ג) 'ותא חזי דמעין סגיין שדיאת ההיא צדקת לאה, בגין למהוי חולקיה דיעקב ולא בההוא רשע דעשיו וכו', דהא לאה אתגזר למהוי חולקא דעשיו, והיא בבעותא אקדימת ליה ליעקב ולא אתייהבת ליה לעשיו'.

נמצא כי בשורש הדברים רק רחל היתה מיועדת להיות בחלקו של יעקב, ואילו לאה היתה אמורה להיות לחלקו של עשיו. ואכן כשבא יעקב לבית לבן, היתה עיקר כוונתו ורצונו לשאת את רחל, כדכתיב ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה.

אולם בפועל נכנסה אף לאה לחלקו של יעקב, וזכה יעקב בשתייהם. ועומק העניין, כי מכיון שכבר זכה יעקב אף בחלקו של עשיו בשעה שברכו אביו, לכן זכה יעקב גם בלאה.

ועיין בספר 'עבודת ישראל' להמגיד מקאזניץ' על הפסוק 'ויהי בבוקר והנה היא לאה' - 'איתא במדרש (ב"ר ע) אמר (יעקב ללאה), רמייתא בר רמאה, לא בלילא הוה קרינא רחל ואת ענית לי, אמרה ליה אית ספר דלית ליה תלמידים, לא כן צווח לך אבוך עשיו, ואת ענית ליה, עכ"ל. ונראה לבאר תשובתה על פי שכל, דהנה יעקב אמר לאביו אנוכי עשיו בכורך, ופירש"י אנוכי הוא אנוכי, אבל עשיו בכורך עי"ש. ואפשר כפשוטו כיון שקנה הבכורה נכלל חלק עשיו בקרבו ואמר האמת כאשר הוא, אנוכי עשיו בכורך ממש, והנה ידוע כי כל יראתה של לאה היתה כיון דאמרי אינשי הגדולה לגדול והקטנה לקטן, אבל מכיון שאמר יעקב אנוכי עשיו בכורך כי באמת נכלל עשיו עם הבכורה בקרבו, וא"כ לאה חלקו מן השמים. וזה שהיתה תשובתה ניצחת, לא כן צווח אביך עשיו ואת ענית ליה, על כן אני חלקך וראויה להיות אשתך'.

כלומר, שכשם שנטילת הברכות וזכיית המלכות שמיועדים היו להיות בחלקו של עשיו באו לו ליעקב בדרך של ערמה, כן כשנתקיים הדבר שקיבל את לאה שהיא חלקו של עשיו היה זה גם כן בדרך ערמה ורמאות, והבן.

ומשום שלאה שייכת בשרשה לחלקו של עשיו, על כן היא אשר יצא ממנה המלוכה, כי עשיו הוא היה המיועד למלוכה מתולדתו, וכמו שנתבאר לעיל. ואכן מלאה יצאו שבט יהודה ומלכות בית דוד, כי על ידה נכלל חלקו של עשיו אצל יעקב, וכבר נתבאר לעיל מהמדרש כי

דוד היה דומה לעשיו בתכונות המלכות, ובחלק הידיים, אלא שאצלו היו תכונות אלו בקדושה, ונהג בהם רק על פי מידת האמת והצדק.

רחל כנגד 'יעקב' - לאה כנגד 'ישראל'

והנה ידוע בספרי הקבלה כי יש שתי בחינות, בחינת 'יעקב ורחל', ובחינת 'ישראל ולאה'. ולפי דברינו הוא מבואר היטב, כי הנה שני שמותיו של יעקב הם על שום שני החלקים שבו. כי מתחילה נקרא שמו יעקב על שם מלחמתו עם עשיו. ואילו ישראל נקרא אחר שכבר ניצח וזכה אף בחלקו של עשיו, דהיינו המלכות.

ואם כן רחל אשר היא היתה המיועדת מתחילה להיות בת זוגו של יעקב, היינו מצד שמו הראשון 'יעקב'. אבל לאה היא בת זוגו רק אחר שכבר ניצח לעשיו וזכה בחלקו, כי בזה באה אף לאה לחלקו של יעקב, והיינו מצד שמו 'ישראל'. הרי שתי בחינות - יעקב ורחל, על שם חלק עצמו. ישראל ולאה, על שם החלק הנוסף שזכה בה שהוא חלקו של עשיו.

ועיין מדרש תנחומא (ויחי יד) אין עשיו נופל אלא ביד בני בניה של רחל. ונראה הטעם בזה, כי רק זרעה של רחל הם הלוחמים עם עשיו, כי הם באים מצד שם 'יעקב' דהיינו הלוחם נגד עשיו. אבל זרעה של לאה באים אחר שכבר ניצח יעקב לעשיו וזכו בחלקו, כי הם מצד שם 'ישראל' ששרה עם אלוהים ועם אנשים ויוכל. וכן יהיה לעתיד לבוא, כי משיח בן יוסף הוא ילחם עם עשיו 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשיו לקש' (עובדיה א, יח). ואחר שינצח את עשיו, אז יבוא משיח בן דוד וישב על כסא ה'.

הקבורה במערת המכפלה מצד בחינת חלקו של עשו

והנה במערת המכפלה נקברה רק לאה אצל יעקב, אבל רחל לא זכתה ליקבר במערה, כי מתה בדרך. ובעומק הדבר נראה לבאר, כי במערת המכפלה נקברו רק גדולי וראשי האומה. והנה הרי עשיו שהוא הבכור, הוא היה מיועד להיות המלך, ואילו יעקב היה אמור להיות חלק מן העם וכמו שנתבאר לעיל. ולפי זה עשיו היה זה המיועד להיקבר במערת המכפלה ולא יעקב, אך כיון שנדחה עשיו מהמלכות וזכה בה יעקב, הרי מעתה יעקב הוא שראוי להיקבר במערה כי הוא המלך. נמצא כי יעקב נקבר במערה מצד חלקו של עשיו אשר זכה בו, ואם כן ודאי לאה היא הראויה שתיקבר עמו כי היא בת זוגו בבחינה זו, שזכה בה מחלקו של עשיו.

ובזה יבואר גם כן מה שידוע מהאריז"ל שהטעם שראשו של עשיו נקבר במערת המכפלה אצל יעקב (עיין בגמרא סוטה יג.), הוא משום שראשו של עשיו היה בקדושה ורק בליבו היה רע. [וכמו שנתבאר לעיל כי רעתו של עשיו חבויה בפנימיותו ועומק ליבו]. והיינו כי מכיוון שקבורת יעקב במערת המכפלה הוא מצד חלקו של עשיו שזכה בו יעקב, כאמור. לכך נקבר שם גם ראשו של עשיו, כלומר דאע"פ שעשיו בעצמו ובפנימיותו הריהו רע ונתעב, מ"מ 'ראשו' כשלעצמו - דהיינו תכונות המלכות שהיו בו, הריהו בקדושה, ואכן יעקב זכה ל'ראשו' של עשיו ומתוך כך נקבר במערת המכפלה צמוד ליעקב.

יעקב זכה לתושבע"פ מכח 'חלקו של עשיו'

ועיין בזה דברים נוראים שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין - שלא נקרא חכמה אלא השגת האמת שזהו חכמת תושבע"פ, שהיה גנוז בהעלם ברישיה דעשו שבעוטפיה דיצחק דציד בפיו, בסוד תושבע"פ שבנפשות הגרים כרבי מאיר וכיוצא בו, יסודי תושבע"פ העתידיים לצאת ממנו כידוע, ומצד זה נמצא בו שורש חכמה מה שיש עליו שם חכמה באמת וכו', ובהתחלת התגלות החכמה דתושבע"פ היה ג"כ התחלת התגלות החכמה חיצונית, דזה לעומת זה, המן וחכמיו לעומת אנשי כנסת הגדולה, שהם שורש התחלת חכמת תושבע"פ, ובא הוא לקטרג להשמיד הכל בטענה כי גם הם אינם יראיו וישנים מהתורה וממצוות (ספר פוקד עקרים אות ו ד"ה ובמלכות) ושם - דעל כן ראשו קבור במערת המכפלה בעטפיה דיצחק (תרגום יונתן ויחי נ' י"ג), על שם ה'ציד בפיו' דנפשות רב עקיבא ורבי מאיר שרשי תושבע"פ, דהמשניות יסוד תושבע"פ, סתם משנה ר"מ וכולהו אליבא דרע"ק כנודע, ועל כן גם בו היה קצת אחיזה לדברי תורה (שם אות ד ד"ה וחשק, ועיי"ש עוד ד"ה וזהו).

כלומר, שעל ידי זה שזכה יעקב בחלקו של עשיו, זכה לבוא לידי אור חכמת תושבע"פ.

ויש לבאר זאת בהקדם מה שהבאנו לעיל (מאמר ג) מאמר חז"ל - 'המן מן התורה מנין, שנאמר - המן העץ' (חולין קלט:). וביארנו ששורש רשעותו של המן נעוץ בחטא 'עץ הדעת', דהיינו שהנחש פיתה את אדם הראשון להתנגד לביטול דעתו לציווי ה', והיה חפץ לקבוע בעצמו מהו טוב ומהו רע, וגאוה זו היא שורש שחיתותו של עשיו הרשע.

והנה ביארנו בפרשת בראשית (חלק המאמרים מאמר טו אות ב) שאילו היה אדם הראשון מציית לציווי ה' ושומע בקולו, היה מגיע למצב שמאיר בו אור ה' בלבו, והיה בידו לקבוע בדעת תורה אשר בקרבו מהו טוב ומהו רע.

ועיין שם שביארנו שכאשר האדם נוטל לעצמו סמכות לחדש הלכות מסברת לבו ובא לקבוע דברים משום שכן היא דעתו העצמית, הרי יש כאן נטילת עצמאות ונטיית פירוד מדעת האלוקים, שהאדם מציב את עצמו שהוא יהיה הקובע מה הוא טוב ומה הוא רע, והרי זו בגידה במלכות ה'. אולם חכמי תורה שבעל פה זיככו את נפשם ולבם כל כך, עד שהם מרגישים ויודעים ברוח הקודש שבקרבם את האמת האלוקית, ולכן בכוחם לחדש ולקבוע הלכות מלבם, ואין בזה פירוד וריחוק מדעת האלוקים, אלא אדרבה יש בזה פיסגת הדביקות, כי על ידי שעסקו בתורה הרבה זכו ל'דעת תורה', וסברת לבם היא סברת התורה, ועל ידי זה שרוח ה' פועם בקרבם הם קולעים אל המטרה כפי דעת האלוקים.

וזה העומק בדברי מהר"צ מלובלין שעל ידי כך שנטל יעקב בחינת 'חלקו של עשיו' זכה להשגת תורה שבע"פ.

וב'בן מלך - פורים' (שער ד מאמר ה) הבאנו מה דאיתא בספח"ק שזה סוד העניין שכאשר ציוה שמואל לשאול להכרית את עמלק, חמל שאול על אגג ועל מיטב הצאן ולא הרגם, ובכל זאת אמר לשמואל 'הקימותי את דבר ה'' (שמואל א' טו, יד). והיינו משום שעדיין היו באגג ניצוצות

דקים של אור וחשש להפסידם אם יהרוג אותנו. ולכן אמר הקימותי את דבר ה', כי אף שהיתה תביעה עליו שהיה צריך לשמוע בקול הנביא ולציית לה', ולא לפעול על פי ידיעתו בעומק החכמה. אולם בוודאי לא בא להטעות את שמואל באמירתו הקימותי את דבר ה', אלא היה לו בזה כוונה עמוקה של עבירה לשמה במטרה להרחיב את גבולות הקדושה.

ועיין מה שכתב רש"י על הפסוק בנביא - 'וצמחו בבין חציר' (ישעיה מד, ד). - בתוך עמלק על ידי גרים שיתוספו עליהם, בין חציר הוא עמלק שנאמר עליו (שם ד) 'והיתה נוח תנים חציר לבנות יענה'.

ואיתא ב'מדבר קדמות' להחיד"א בשם הרמ"ז, שמרדכי הצדיק בן בנו של שאול תיקן חטא זקנו של השארת אגג, כאשר הכרית את המן וזרעו ומחה את זכר עמלק, והיינו משום שאז כבר נקלטו ניצוצי אורות אלו בעם ישראל, ויצאו מרשותו של עמלק ונכללו בעם ישראל. ואכן איתא בגמרא 'מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק' (גיטין נז:), והיינו שרק אחרי שהוציאו מעמלק פרידה טובה זו, ולא נותר בו שום דבר טוב אזי הגיע זמנו להיאבד מן העולם כליל.

ולעיתיד לבוא כאשר יתבררו כל ניצוצי הקדושה מעשיו ויקלטו בישראל, אזי יתקיים הכתוב - (עובדיה א, כא) 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה'. [ועיין עוד בארוכה בעניין זה לקמן בפרשיות ויצא וישלח].



מאמר ו

'הכי קרא שמו יעקב'

עם ישראל התפתח בדרכים רצופי מכשולים ודברים תמוהים

בהתבוננות בפרשיות אלו עולה תמיהה עצומה, אשר אינה נותנת מנוח לנפשנו, עד שתתיישב ותיפתר חידה עמומה ומופלאה זו.

כי הנה סיפור פרשיות אלו הרי הם כל שורש מציאותינו, ובהם מבוארים מציאותו ויסודות תשתיתו של 'עם עולם', עם ישראל אשר נבחר מאת ה' להיות לו לעם סגולה, והוא שגב תכלית כל הבריאה ופיסגת כל הנמצא. וכיצד אירע הדבר שהתכלית הנשגבה הזו, באה בדרך כה סבוכה, רצופת מכשולים וסכנות, כפי שמתואר בפרשיות אלו, הקשיים הרבים שעמדו בפני האבות בתהליך היצירה של העם. כאשר ראשית כל עצם התהוותו של העם, היתה בלתי אפשרית, כיון שהאמהות כולן היו עקרות, וילדו רק בניסים מופלאים, ובתפילות אשר בקעו שערי שמים והפכו את מידת הדין למידת הרחמים. וכן עמדו עליהם מלכים ועמים אשר ביקשו לעקרום ולגרשם, ורק בהשגחת ה' עליהם ניצולו.

ויש לתמוה מדוע ככה היתה הדרך אשר הובילה אל התכלית המרכזית והמרכז של כל העולם, ולכאורה היה מן הראוי שכאשר מדובר בדברים רמים כאלו, יתנהלו העניינים בהצלחה מופלגת בדרך המלך הסלולה ללא שום עיכוב ומכשול.

ומה שתמוה ביותר היינו כיצד התפתחותו ויצירתו של העם היתה מותנית גם בדרכים נפתלות ועקושות, והיינו בשלב הבירור של יעקב אבינו אשר השתלשלו דרך מעשים הנראים כמרמה.

כי הנה בעת לידתם אחז יעקב בעקבו של עשו וביקש למנוע ממנו לצאת ראשונה. ושוב התחכם עליו ובשעת מצוקתו ורעבונו קנה ממנו את הבכורה בעבור נזיד עדשים.

ובמיוחד השתלשלות הפרשה בברכותיו של יצחק, כאשר רבקה ויעקב חוברים לסכל עצת יצחק, בדרכי תעתועים אשר אינם ראויים לאיש תם ולא באלה חלק יעקב. וכיצד יתכן הדבר שברכה זו אשר עליה נבנה כל עתידו הנעלה של עם ישראל, נאלצה להגיע בדרכים כאלו. ואכן נקרא שמו 'יעקב' על שם העקיבה והמאבק התמידי, וכפי שאמר עשו 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים'. ולכאורה אין זה מכבודו של העם הנכבד אשר נתעלה לרומו של עולם, שיהא נקרא על שם מעשי תככים ומריבה במשפחה.

וצריך לדעת למה עשה ה' ככה, שהמסילה לפיסגת המעלות הנשגבות ביותר, תקוות כל היצורים ותכלית כל הבריאה, תוכרח להיות על ידי צעדה בנתיבות פתלתלות, ותאלץ לבסס את בניינה ועתידה הנצחי על מעשים מתמיהים וזרים כגון אלו.

מציאות עם ישראל – יצירה מאת ה'

ובכדי ליישב דבר זה יש להקדים יסוד כללי בהבנת שלבי בניין מציאות עם ישראל. דהנה כתיב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו' (ישעיה מג, כא). כלומר מראשית צמיחתו, מהוה עם ישראל יצירה מיוחדת, שאינה נמנית בשורה אחת עם כל יצורי עולמים, ודרכי ה' הנסתרות עולות ומתגלות בכל שלבי יצירתו - למעלה ממחשבות בני אדם, למעלה מגדרי הטבע, למעלה ממידת שאר אומות העולם.

עם ישראל הוא 'מעשה ניסים' משורש הווייתו, וכבר בתולדות חיי האבות ניכרה יד ה' והנהגתו המיוחדת, שביטאה את יצירת העם הגדול הזה באופן שונה ומיוחד במינו. החל בפקידת אברהם ושרה לעת זקנתם בדרך נס ופלא, בשמירת יעקב מפני עשו ומפני לבן שביקשו לעקרו מן העולם, ועד היות עם ישראל לגוי גדול עצום ורב, דרך השעבוד והעינוי במצרים ויצירתם משם באותות ובמופתים, הליכתם במדבר בהעדר כל תנאי קיום אנושיים, ועד לכניסתם לארצם והתבססותם במקום מושבם, כעם בן חורין השוכן שלום ובטח בארצו.

אמנם היצירה המיוחדת של עם ישראל, אינה מתבטאת רק בגילוי נסים ונפלאות למעלה מדרך הטבע בלבד, אלא גם כאשר נתבונן בציוני הדרך, אשר לא היו חורגים מגדרי הטבע, אף בהם ננוכח לראות כי צירוף המקרים הינו מפליא ביותר. ואכן, גם זו היא בחינה מיוחדת של יצירה בפני עצמה, כאשר יד ההשגחה מסובכת את מחשבות האדם, כדי להביא את הדברים בצורה בלתי צפויה בעליל, כנגד כל הנסיבות וכנגד כל מה שנראה לעיני בשר ודם.

הנה כי כן, כל שלבי התהוותו של עם ישראל, לא היו מכוונים בידי אדם, ואיש לא היה יכול לצפות כלל את התרחשותם. יש מהם שאף היו נידונים בשעתם כטעות וכתקלה, עד אשר נתברר כי יד ה' סיבבה את הדברים דווקא בצורה זו, כדי להביא לתוצאה אחרת לחלוטין.

וכל זה כאמור, לידע להודיע ולהתוודע, כי 'עם זו יצרתי לי', 'הוא עשך ויכוננך'.

והוא יסוד וכללא רבתי בכל הפרשיות הללו, וביארנו כל דבר במקומו, כיצד המאורעות שאירעו לאבות נעוצים בעיקרון זה שקורא הדורות מראש סיבב סיבות שמצד הטבע לא יתאפשר קיומם והתפתחותם של האבות וזרעם, וכגון מה שהיו האמהות עקרות, והרעב שאירע בימי כל אחד מהאבות, ולקיחת שרה ורבקה בידי מלכים. והנה על רקע סבוך וקשה זה, מתחדשת נתינה ניסית ופלאית שרואים בה בעליל את יד ה'.

ואבוהון דכולהו, הוא גלות מצרים אשר ה' כבר גילה מראש בברית בין הבתרים לאברהם אבינו, כי רק באופן זה של אימה חשיכה וגלות ידוע ידע כי יירש זרעו את הארץ. כי יצירתו והתהוותו של עם ישראל צריכה להיות דווקא באופן שבדרך הטבע אין להם מציאות, ורק

ההתערבות המיוחדת של ה' בדרכי נס ופלא היא שנותנת להם קיום, והניסים של יציאת מצרים הם המה אשר אפשרו את התהוות עם ישראל לעם, כי בזה ראו הכל את ה' עם זו יצאתי ל'.

הבדלים בין דרכי ההנהגה עם שלושת האבות

אמנם מלבד הקשיים והניסים שאירעו לאבות בכללות, יש להבחין שבשלב הבירור של יעקב, אנו מבחינים בקשיים מיוחדים, במאבק מר ותמידי ורצוף סכנות, והתרחשו במערכה זו גם מעשים היוצאים משורת הדין.

והנה כאשר מתבוננים בכללות סדר ההנהגה של הקב"ה עם האבות יש להבחין בחזיון מפליא, כי הנה אצל אברהם ויצחק הרעיף ה' עליהם שפע של ברכה והצליח כל מעשה ידיהם בהשגחה מיוחדת, ואף שנתנסו בנסיונות בתחילת דרכם במאורעות שונים, 'ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר', בכל זאת 'לא הניח איש לעשקם ויוכח עליהם מלכים'. ובסופו של דבר הגדיל ה' לעשות עמם, והעשירו עושר רב והיו נכבדים ונשיאי אלוקים וכל אויביהם השלימו עמם ונכנעו לפניהם.

דרכי ההנהגה וההשגחה עם אברהם

כי הנה אברהם אבינו ע"ה מיד כשנגלה אליו הקב"ה הבטיחו וברכו בכל הברכות - 'ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה. ואברכה מברכך ומקללך אאור ונברכו בך כל משפחת האדמה' (יב, ב).

וכאשר אך הגיע אל הארץ הובטח על ירושתה ונחלתה. ואחר כך כאשר ירד למצרים ופרעה לקח את שרה הוכה בנגעים גדולים, עד אשר הוכרח להחזירה ולכבד את אברהם במתנות גדולות, ואז כבר נתברך במתנת העושר 'ואברהם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב' (יג, ב). וכן אצל אבימלך אשר חפץ לפגוע באשתו הזהירו הקב"ה מלקרב אליה. וכן נעשו עמו ניסים מופלאים וכבירים במלחמת המלכים כאשר הוא וקומץ אנשיו השיגו ונלחמו ונצחו את ארבעת המלכים הגדולים, אשר כל עמי הרפאים והאימים ומלכי כנען לא יכלו להם.

וכן לידת יצחק ניתן לו בנס מופלא, כאשר היה בן מאה שנה ושרה בת תשעים, אחר בלותה וזקנתה היתה לה עדנה ונולד להם יצחק. ואבימלך בא עם שר צבאו לבקש ממנו להשלים עמו ולכרות עמו ברית.

עד שהגיע לשיא הברכה בימי זקנותו - 'ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל' (כד, א). ובאבן עזרא - 'ברך את אברהם בכל - באורך ימים ועושר וכבוד ובנים מכל חמדת האדם'.

וכן גם בעניין תורתו איתא במדרש שהקב"ה השפיע עליו חכמה ולמד תורה מעצמו - 'ומהיכן למד אברהם את התורה, רבן שמעון אומר נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה, ומנין שכן הוא שנאמר (תהלים טז) אף לילות יסרוני כליותיו, רבי לוי אמר מעצמו למד תורה, שנאמר (משלי יד) מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב'. (בר"ר צה, ג).

ההנהגה הנפלאה עם יצחק אבינו

וכמו כן יצחק אבינו מתחילת דרכו היה רצוף בברכת ה' ובהשגחתו המיוחדת עליו. וכמו שהתבלט במיוחד בעת מציאת זיווגו, כאשר נשלח אליעזר, ומיד כאשר נצב על עין המים וקבע לעצמו סימן, יצאה רבקה והתקיימו בה כל הסימנים והתברר שהיא ממשפחת אברהם, ואף בני משפחתה משנוכחו לראות כי מה' יצא הדבר נעתרו לדבר, ולא הצליחו אפילו לאחר ולעכב אותו, ומיד יצא לדרכו עם האשה המיועדת ליצחק, וכל המעקשים היו למישור.

וכן בהמשך תולדות ימי חייו ככתוב - ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלוקים את יצחק בנו (כה, יא). וכפי שהיה בהיותו בגרר שה' הגן בעדו מלפגוע בו - ויצו אבימלך את כל העם לאמר הנוגע באיש הזה ובאשתו מות יומת (כו, יא).

ושם בארץ קשה ובשנה קשה זכה לברכת ה' בשפע עושר וכבוד. ככתוב - ויזרע יצחק בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'. ויגדל האיש וילך הלך וגדול עד כי גדל מאד. ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה ויקנאו אותו פלשתים' (כו, יב-יד). וברש"י - 'כי גדל מאד - שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'.

ואף כאשר אויביו נתקנאו בו וניסו לפגוע בו, אף שתחילה התעשקו עמו בבארות עשק ושטנה, הרי בסופו של דבר הגיע אל המנוחה ואל הנחלה, 'כי הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ' (כו, כב). וגם כל אויביו השלימו עמו בגזירת עליון, וכמו שמובא בחז"ל - 'ואבימלך הלך אליו מגרר. מגורר, שעלו בו פצעים וחבורות' (ב"ר סד). ונאלצו לכרות עמו ברית שלומים - 'ויאמרו ראו ראינו כי היה ה' עמך ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך. - אתה עתה ברוך ה' (בראשית כו, כח-כט).

ההנהגה עם יעקב חיי קשיים וסכנות

אך כל זאת אנו רואים רק באברהם ויצחק, לעומת זאת אצל יעקב אנו מבחינים בצורת הנהגה שונה לגמרי.

עודו בבטן נלחם עם אחיו, וכפי שנאמר לרבקה מראש בנבואה מאת ה' - 'שני גויים בבטןך ושני לאומים ממעיך יפרדו' (כה, כג), ועצם הדבר צריך ביאור שהוצרך זרע קודש זה להיוולד בבטן יחד עם עשיו הרשע ולהיות תאומים.

ומאז שנולד נאבק עמו ואחז בעקבו, ועל כל דבר בחייו נאלץ להיאבק ולהתמודד. את הבכורה הראויה לו, היה עליו ליטול בדרכי ערמה, להמתין לשעת הכושר ולתת לעשיו את מנת אכלו על מנת שימכור לו את בכורתו. ובכדי לקבל אחר כך את הברכות שכבר הגיעו לו במשפט, היה צריך לסכן את עצמו. וכמו שאמר לרבקה - 'אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע והבאתי עלי קללה ולא ברכה' (כו, יב).

אחר כך היה נתון בסכנת חיים מצד עשו שרדף אחריו להרגו, וכאשר נמלט אל לבן נטל ממנו אליפז את כל אשר לו כדאיתא במדרשי חז"ל (ב"ר ע, יב), עד שנעשה עני חשוב כמת. ואם

נשווה את זיווגו לעומת זיווגו של אביו, הרי בעוד עבור יצחק הובא זיווגו כעל טס של כסף ולא טרח מאומה, הרי יעקב אבינו היה נאלץ לעבוד עבור אשתו ולהתעסק עם צאן לבן, ולא זו בלבד עוד הוזקק להתמודד עם כל רמאותיו שרימהו ברחל ובלאה והוצרך לעבוד ארבע עשרה שנה בעבודה קשה. 'ביום אכלני חורב וקרח בלילה' (לא, מ).

וגם בעת שעבד בצאנו היה נזקק להיאבק בכל דבר עם לבן אשר התל בו והחליף את משכורתו עשרת מונים. ושוב היה עליו להימלט ממנו כפליט מלחמה, ולא ניצול מידו הקשה כי אם בהתגלות ה' ואזהרתו ללבן.

ואך יצא מידו של לבן כבר נפלה עליו צרתו של עשיו, ואם כי ניצול ממנו בסופו של דבר, לא היה זה כי אם לאחר תפילה ודורון והוזקק להשתחוות לפניו עד שבע פעמים. ונאבק עם שרו של עשיו, ואף אמנם שקרא שמו ישראל על שם הנצחונות - 'כי שרית עם אלוקים ועם אנשים ותוכל' (לב, כט), אולם נפגע בכף ירכו.

ולאחר מכן נתרגש עליו צרת דינה ומלחמת שכם ופטירת רחל. ואך ביקש לישב בשלווה מיד קפץ עליו רוגזו של יוסף. כאשר עשרים ושתיים שנה קונן והתאבל עליו.

מי שיאמר לעולמו די יאמר לצרותי די

ואיתא בחז"ל - 'וא-ל שד-י יתן לכם רחמים - מה ראה יעקב לברכם בא-ל שד-י, ללמדך שכמה ייסורין באו על יעקב, עד שהוא במעי אמו עשיו עשה מריבה עמו, שנאמר ויתרוצצו הבנים בקרבה, ואמרו שהיו מריבין על נחלת שני עולמות. יצא לחוץ עשיו ביקש להרגו שנאמר על רדפו בחרב אחיו, ברח מפניו לבית לבן ראה כמה צרות היו לו שם, 'הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה', יצא מבית לבן רדף אחרי לבן, נמלט ממנו בא עשיו להורגו והפסיד כל אותו דורון שהביא לו, נמלט ממנו באת עליו צרת דינה, אחר כן צרת רחל, אחר כל הצרות הללו בקש לישב בשלווה, שנאמר וישב יעקב, מיד בא עליו צרת יוסף, אחר כן צרת שמעון, אחר כן צרת בנימין, וכן הוא אומר 'לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי ויבוא רוגז', לפיכך אמר עכשיו מי שאמר לעולם די כשבראו יאמר לצרותי די' (דעת זקנים בראשית מג, יד, מוזכר ברש"י שם).

וכמו שיעקב עצמו תינה את תולדות חייו בפני פרעה - 'ויאמר יעקב אל פרעה וגו' מעט ורעים היו ימי שניי חיי ולא השיגו את ימי שניי חיי אבותי בימי מגורי' (מז, ט). ואך רק בסוף ימי חייו זכה למעט שלווה, ואף זאת כבר היה בגלות מצרים ולא בארץ מגורי אביו.

יעקב בחיר שבאבות

והנה למרבית הפליאה דווקא יעקב אבינו, שעליו אמרו חז"ל שהוא היה הבחיר שבאבות (ב"ר עו, א). ואמרו 'דמות דיוקנו חקוקה בכסא הכבוד' (שם סב, ב). דווקא הוא כל שלבי חייו והקמת ביתו ומשפחתו באו לו בכל כך הרבה קשיים ומהמורות. והדברים טעונים פשר מדוע יעקב בחיר האבות, היו חייו רצופים ואפופים תלאויות וקשיים, בניגוד לאבותיו שברכת ה' השורה עליהם היתה גלויה וניכרת לעין כל.

גילוי כח ההתגברות

והנה עצם הדבר אשר דווקא עשיו הרשע יצא ראשון, אשר מחמת כן הוכרח להילחם כל ימיו לתפוס את מעמדו הנכון, לכאורה כל המצב הזה נראה כשיבוש הנובע מקלקולי העולם.

אולם נראה שיש בדבר עניין עמוק, שדווקא אופן זה הוא הדרך למעלה הרמה ופיסגת השלימות, וקורא הדורות מראש סיבב כך בדווקא, באופן שכח הרע יהא מתפרץ מלכתחילה כבעל כח ועוצמה לשלוט, וכח הטוב יוצא אחריו במעמד מוחלש, ולמרות זאת צד הטוב מתאמץ להתגבר על הרע, ובסופו של דבר כוח העקשנות וההתמדה של הצדיק בסופו של דבר גוברים על הרע.

והנה אם מלכתחילה היה נולד הצדיק בעל כח ועוצמה כפי הראוי למעלתו, אזי אף שהיה יוצא לאור המציאות שהטוב מצליח, אולם לא היתה יוצאת לפועל מידת ההתגברות של הצדיק. כלומר, שדווקא משום שלכוחות הרע יש כח עדיף, ולמרות זאת הצדקות גוברת, מתבטאת בכך עוצמתו השקטה של כח הטוב.

ונמצא שבעומק יש בזה מעלה, שצד הטוב מתנוצץ תחילה באופן שצד הרע גובר עליו בטבעו, משום שדווקא בכך יוצא לאור הגוון של ההתגברות הטוב על הרע. כלומר שבה שחור שמציאות הרע התגברה והתחזקה בעולם, חוזר הטוב וגובר עליו, באופן זה ניכרת מסירת נפשו של הצדיק על ידי ההתמודדות העיקשת ומלחמתו הנחושה של הטוב לביעור הרע, ומתברר ומודגש בסוף הצלחת הטוב והאמת ורוממות קרן הצדיק.

והנה עניין עמוק זה מבואר ב'מזמור שיר ליום השבת' (תהילים צב) 'מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך וגו' בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און, להשמידם עדי עד וגו'. כי הנה אויבך יאבדו יתפרדו כל פועלי און וגו' צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה וגו'. להגיד כי ישר ה', צורי ולא עולתה בו'.

כלומר, שתופעה זו שהרשעים מצליחים בתחילת הדרך, יסודה בעצה עמוקה של ה', שכן הוא נכון וצריך להיות, שבאופן זה יתגלה כיצד בסופו של דבר הצדיק מתגבר על הרע והרשעים אובדים ונשמדים, והצדיק יפרח וישגה.

ולפי זה הרי אדרבה, דווקא משום שהוא הבחיר שבאבות הוא הסיבה שנאלץ להגיע לכל מעלותיו בקושי ובטורח, וכל שלב בבניין חייו לא בא לו כי אם בעמל כביר, כי בכך הוא יצא לפועל עוצם כוחות הצדקות שבו.

י. לאורך כל הדורות מצינו שהבכור נדחה ממעלתו ודווקא הצעיר זכה בגדולה ולהיות הראשון במעלה. כגון קין והבל, ושם חם ויפת, שיפת היה הגדול והנבחר לכהונה היה שם, וכן מצינו בראובן שנדחה בגלל חטאו, והפסיד הבכורה והכהונה והמלכות, וניתנו ליוסף, ללוי, וליהודה. וכן במלכות בית דוד בבחירת בני ישי, נדחה אליאב הבכור ושאר אחיו, ונבחר דוד הקטן. ועיין מה שביארנו בטעם הדבר בביאור הפסוק 'ורב יעבוד צעיר' (כח, כג).

בירור בתוך בירור בתוך בירור

והנה אמרו חז"ל - 'עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, ויעקב הוליד שנים עשר שבטים שלא היה בהם שום דופי' (שבת קמו.).

כלומר ששלשה דורות נדרשו על מנת להשלים את בנין האומה, כמשפחה זכה ונקיה מכל רבב. שלשת האבות הקדושים, היוו שלשה שלבים, זה למעלה מזה, בזיכוכה וצירופה של משפחת עם ישראל. עד שנתמלאה תכלית השלמות ביעקב בחיר האבות, אשר דמותו חקוקה על כסא הכבוד, ועל שמו נקרא עם ישראל.

שלשה דורות אלו של צירוף וזיכוך משפחת ישראל, מהווים שלש דרגות מיוחדות של ניפוי ובירור, שכל אחת מהן ברירתה יפה משל קודמתה. וכדרך הבורר סולת מן הסובין - תחילה הוא בורר את הדקה מן הגסה, וחוזר ובורר את הדקה מן הדקה, ושוב חוזר ומנפה ומרקד עד שיעשנה סולת נקיה - כך בבוא הקב"ה לבירור לו את עם בחירו, לא הניח מלבררם בטרם פסקה זוהמתם כליל, ולא תמה מלאכת צירופם עד שהושלמו שלש דרגות של הוצאת המובחר מן המובחר, זו דקה מזו, זו מבוררת מזו.

בחירת אברהם אבינו, הראשון באבות, היתה בחירה מתוך כלל אנשי העולם היושבים על פני האדמה. כאשר מבין כל המשפחות והשבטים השונים הפזורים על כל הארץ, מצא הקב"ה את לבבו של אברהם נאמן לפניו.

בחירתו של יצחק - היתה בחירה מתוך המשפחה. שכן, אף לאחר שנבחרה משפחת אברהם, עדיין היתה זו מורכבת משני בני - יצחק וישמעאל. ושוב היה צריך לנפות ולברר את החלק המובחר, מתוך המשפחה עצמה, ולקבוע מי הוא הבן אשר בו תתקיים ברכת אברהם לזרעו אחריו. ואז נקבע בנבואה - 'כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק...' כי ביצחק יקרא לך זרע' (כא, י-יב).

משפחת יצחק כבר היתה מבוררת יותר ממשפחת אברהם, אולם גם מזרעו עדיין לא פסקה זוהמא לחלוטין, כמו שדרשו חז"ל (נדרים לא.) 'כי ביצחק יקרא לך זרע - ביצחק ולא כל יצחק', שהרי אף עשו יצא ממנו. ומכל מקום שונה גדרו של עשו מישמעאל, שכן היה עשוי בנם של יצחק ורבקה, אלא שמעשיו הרחיקוהו, והריהו מכונה בפי חז"ל 'ישראל מומר' (קדושין יח.).

בבחירת יעקב, נעשה הבירור האחרון שבשלשת הדורות, בהיותו נבחר מתוך 'תאומים'. זוהי דרגת הבירור הגבוהה ביותר שנעשתה עד כה, כי לא יצוייר קשר אמיץ וגורל משותף יותר בין שני אנשים, כדוגמת האחים התאומים, שהם בבחינת איש אחד המחולק לשני גופים, ואשר לכן בחירת אחד מן התאומים והעדפתו על משנהו, כמוה כהפרדת נפש אחת לשנים והבדלת החלק הטוב שבה לחוד, שאין לך בירור מוחלט של הטוב בטהרתו גדול מזה.

[ובזה יומתק כמין חומר דרשת חז"ל שממנו למדו שעשיו נדחה מלהיקרא זרעו של אברהם דכתיב - 'כי ביצחק יקרא לך זרע', ודרשו - 'ביצחק ולא כל יצחק' (נדרים לא.). מרומז בזה כי

צורת הבדלתו של עשיו מיעקב, היא כהבחנה והבדלה בתוך יצחק עצמו, שרק חלק מגזעו ממשיך את זרע אברהם, וחלקו האחר נדחה, והבן].

הנה כי כן, לאחר שלש דרגות של צירוף וזיכוך, שכל אחת מעולה היתה משל קודמתה, הושלם ביעקב בחיר האבות הבירור השלם והמלא, המזוקק והמזוכך מבין כל שלש דרגות הבירור שלפניו. בו פסקה הזוהמה כליל, ובו הושלם היסוד הטהור והאיתן להקמת עם ישראל.

ייחודו של יעקב - קושי הבירור האחרון והמושלם

ובזה מובן כי בירור זה, נצרך לצירוף וזיכוך דק מן הדק, כי כדי לברר בין הדומים והתאומים, נזקקים אנו למבחנים קשים אשר בהם יוברר ויוכר מי לה' ומי נדחה¹.

ובזה מיושב מה שנקרא שמו על שם האחיזה בעקב, וכבר ביארנו בכמה מקומות ששמו של האדם מבטא את מהותו ותכלית יעודו. ותמהנו לעיל שלכאורה אין זה לכבודו של הנבחר מאת ה' להיקרא על שם מעשה הנועד למנוע את הגדולה מאחיו.

אכן הביאור בזה, כי שם 'יעקב' שהוא על שם המלחמה והמאבק, מבטא את מאבקו התמידי והבלתי מתפשר של יעקב להשיג את שלימותו ובירורו, ומציין את מלחמתו התמידית עם עשיו - 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים' (כז, לו). כי זה עניינו של יעקב המייחד אותו על גבי אבותיו. שגם בתוך המשפחה עצמה הוא מבדיל ומנפה כדי שיישאר בישראל רק החלק הטוב והמבורר מכל רע.

והנה שם 'יעקב' ניתן לו בתחילת דרכו, אולם, לאחר שנאבק עם שרו של עשו ונצחו, נתוסף לו שם 'ישראל' המציין את נצחונו במלחמה זו, וכפי שפירש הכתוב - 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל'.

ברם, כפי אשר יבואר במקומו בעז"ה (בפרשת וישלח) בנצחונו זה לא בטלה מהותו של יעקב, אלא שבנוסף על מעמדו כלוחם, נתוסף בו גם ענין הניצחון, כלומר שמני אז מעמדו התמידי של יעקב בכל הדורות הוא - 'לוחם ומנצח', 'מתאמץ וזוכה'. ולכן אף לאחר שנקרא שמו ישראל - הגם ששם זה חשוב ועיקרי יותר - מכל מקום מעמדו הראשון לא בטל ממנו, ולכן גם שמו 'יעקב' נותר עליו ונקרא בו, כי שני השמות נכונים לו ומשמשים זה לצד זה.

יעקב אבינו - צלם האלוקים - מעלות עצמיות

וביתר עומק, הרי כאשר האדם משיג את מעלותיו מתוך מאמצים ומאבקים הוא מתעלה, ועצם נפשו מתדבקת ומתאחדת עם מדרגותיו ומעלות הקדושה שרכש.

יא. והוא עומק דרשת חז"ל במדרש - 'ונשא השעיר עליו זה עשו, שנאמר 'הן עשו אחי איש שעיר', 'את כל עונותם' - 'עונות תם', שנאמר ויעקב איש תם' (בר"ר סה, טו). דהיינו שיעקב ועשו דומים לשני השעירים של יום הכיפורים, שדווקא מתוך היותם דומים, מבדילים ביניהם באופן כה קיצוני, כאשר האחד עולה לה', ומשנהו משתלח לעזאזל עם כל עוונות ופשעי בית ישראל.

כי אף שהנתינה מאת ה' היא מדריגה נעלית מאד, אולם שלימות המעלה היא, כאשר האדם מגיע בכוחות עצמו לכל הדברים. ואף שגם מה שמשיג 'בעצמו' אינו אלא בברכת עליון ובסייעתא דשמיא 'כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'. ו'אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו', אך בכל דבר שהאדם עצמו שותף בו על ידי פעולתו ומאמציו העצמיים, הוא יותר רוממות ומעלה עבורו, שבזה נחשב 'צלם אלוהים' בצלמו כדמותו, שכביכול שותף בבנין עצמו ומשיג בכוחותיו את מעלותיו.

והנה איתא שיעקב אבינו הוא תיקן את הפגם של חטא עץ הדעת וחזר אליו 'צלם האלוהים' שניטל מאדם הראשון, וכמו שאמרו - 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון' (בבא מציעא פד.). 'שופריה דאדם הראשון' היינו יופי תואר צורתו שנתן בו ה' מלכתחילה כלומר 'צלם האלוהים', וזה היה ביעקב אבינו בשלימות, עד שדמותו חקוקה בכסא הכבוד.

וזכה לדרגה זו משום שהגיע לכל ענייניו בעמל עצמי ומאבק על כל פרט, עד כי נקרא שמו יעקב וישראל על שם המאבק והנצחון כאמור.

וכמו שכתב בספר 'דרך ה' לרמח"ל שכתב, שזה כל תכלית בריאת האדם שיקנה בעצמו שלימותו ויתדמה בזה קצת לבוראו - 'ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש - מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו יתברך. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמיתת עניינו מוכרח בו השלימות ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח. ואולם זה אי אפשר שימצא בזולתו, שיהיה אמיתתו מכרחת לו השלימות ומעדרת ממנו החסרונות. אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמיתת עניינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו ענייני שלימותו וענייני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה הזאת אמצעים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו' (חלק א פרק ב - בתכלית הבריאה).

ולכן דווקא משום שיעודו של יעקב אבינו היה להיות הבחיר שבאבות, שבו יושלם תכלית שלימות שורש עם ישראל, סיבב הקב"ה לפניו שיוצרך להשיג כל בניינו ומעלותיו בעבודה כבירה ובמאבקי איתנים, והנה בסופו של דבר הגיע לעושר וכבוד ומשפחה ובנים באופן גדול ושפע רב, ובוודאי הכל ברכה ונתינה מאת השי"ת, אולם בכך שפעל בעצמו להשגת כל דבר, היה לו כל זה בשלימות המדריגה, ונעשה מציאות של קדושה, עד כדי כך שקרא אותו הקב"ה 'א-ל' (מגילה יח. הובא ברש"י לג, כ), על שם אור ה' החופף עליו ושורה בקרבו.

וזהו הסדר הנכון, שתחילה ניתן עיקר המעלה והמדריגה בדרך מתנה מן השמים, שעל ידי כך יתחיל הקנין בדבר, ואכן כך היה באברהם ויצחק אבותינו. אולם לאחר מכן, בכדי

שיהיה הדבר ביתר שלימות ורוממות, נדרש שיושגו כל המעלות בכוחות עצמו, ויהיה לו אותם בתוספת מעלה וביתר עוז ותעצומות, וזה היה אופי עבודתו ומדריגתו של יעקב אבינו.

תורה שבעל פה מתוך עמל עצמי של האדם

וכעין מהלך זה מצינו גם בכללות עם ישראל בעניין נתינת התורה. שתחילה ניתן להם התורה שבכתב, והיא התורה מאת ה' שניתנה להם מן השמים בלי שיתוף יגיעתם העצמית. אולם בשלב השני בכדי להשיג את הדרגה הנעלית של התורה שבע"פ, עליהם לעמול ביגיעתם העצמית ולהשחיר עצמם עליה כעורב. וכמו שאמרו - 'במחשכים הושיבני, זה תלמודה של בבל' (סנהדרין כד.). ובמדרש - 'העם היושבים בחושך ראו אור גדול אלו בעלי תלמוד' (תנחומא נח ג). ואז זוכים לשלימות הנעלית והרוממה של תושבע"פ שדבקים בחכמת התורה ולבם מאוחד בחכמת התורה.

והנה יסוד תורה שבע"פ, משמעותה שבני ישראל מתאמצים להאזין ולהרגיש מתוך התורה שבכתב גם את רצונו של הקב"ה, כי חפצים הם לעשות רצונו גם במה שאינו מצווה עליהם בפירוש. וזה מוכיח על דביקות ואהבה אמיתיים, כי כאשר האדם עושה רק מה שהוא מצווה עליו, עדיין אין כאן הוכחה שעצם אישיותו רוצה בדבר, אולם כשהאדם מדקדק בכל כוחו ומוסיף על עצמו ככל הניתן, הרי זה אות כי הוא מציאות של קדושה, הנוהה אחרי ה' ומשתוקק לקיים את תכלית הרצון העליון.

והוא כלל גדול, שבכדי להגיע למדריגות הרמות בפיסגת המעלות, ניתן הדבר רק כאשר האדם מטפס מעצמו ומיזמתו למעלה מן הסדר. כי כאשר האדם שואף ורוצה להיות שלם ומושלם, ואינו מוכן לוותר, הריהו נאבק ומבקיע את דרכו אל המעלה וקירבת ה'. ואפילו מה שאינו נמצא בהישג ידו בסדר הרגיל, הוא מנסה ונדחף בכל כוחו לטפס ולהשיג למעלה ממדריגתו, ואז מגיע אל המעלות הרמות ביותר.

וזה עומק סודו של 'יעקב', הנקרא על שם המלחמה והמאמצים, שרק על ידם ניתן להגיע לשיא הפיסגה.

משה רבינו - עמוד תורה שבכתב, רבי עקיבא - עמוד תורה שבע"פ

וניתן להבחין בהבדל זה בין התורה שבכתב לתורה שבע"פ, גם בצורת הגילוי אצל מקבלי התורה. כי הנה משה רבינו שהוא 'עמוד תורה שבכתב', אזי כל התגלות הנבואה אליו היה בדרך של 'אתערותא דלעילא', שה' נגלה אליו בסנה, ואחר כך קרא אליו ה' מהר סיני לעלות ההרה ועלה למרום, וקיבל את התורה מאת ה' מפי הגבורה, תורת ה' כפי שהיא.

אולם רבי עקיבא שהוא 'עמוד תורה שבע"פ', השיג כל דבר בכוחות עצמו, ועד בן ארבעים היה עם הארץ, ואפילו לבו וכוחות כשרונו היו חתומים ואטומים והוא בנה את עצמו, וכל תורתו היה בכוחות יגיעתו ופרי עמלו העצמי.

וכן מצינו שמושה עלה למרום על ידי קריאת ה' עלה אלי ההרה. ואילו רבי עקיבא גם בו מצינו שזכה למעין בחינה זו, אולם הגיע לזה על ידי התאמצותו בכוחותיו העצמיים, כדאיתא - 'ארבעה נכנסו לפרדס - רבי עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום' (חגיגה יד:). ועוד איתא שם - 'ואף רבי עקיבא ביקשו מלאכי השרת לדוחפו, אמר להם הקדוש ברוך הוא הניחו לזקן זה שראוי להשתמש בכבודי' (שם טו:).

אמנם על ידי כך זכה למעלות עליונות, כדאמרו במדרש - 'דברים שלא נגלו למושה נגלו לרבי עקיבא וחביריו, 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כח, ט) זה רבי עקיבא וחביריו' (במדב"ר יט, ו). ובגמרא - 'בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה... אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות, אמר לפניו רבש"ע הראהו לי, אמר לו חזור לאחור, הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו, כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך, אמר להן הלכה למושה מסיני, נתיישבה דעתו' (מנחות כט:).

והנה בוודאי שיש מעלות נשגבות לדרגת תורה שבכתב ונבואה, מצד שזה יותר שמיימי במבט אלוקי, ומשיגים את הדברים באופן של גילוי וראיה, אולם 'יש בזה מה שאין בזה', שיש מעלה מיוחדת בתורה שבעל פה, שעל ידי העמל והגיעה משיגים בדרך חכמה את עומק התורה וצפונותיה, וגם שדברי התורה מתאחדים בלב החכם. כמו שאמרו בגמרא - 'אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה, מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול'. (ב"ב יב:).

מושה הוסיף יום אחד מדעתו – וזכה לדרגה יותר רמה בתורה

והנה אף אצל משה רבינו עצמו מצינו שורש לבחינת תורה שבע"פ, דהנה איתא בגמרא - 'שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו, הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות' (שבת פז:). ועיין מה שביארנו בזה בספר 'בן מלך - חג השבועות' (שער ו מאמר ח).

והנה על ידי שהוסיף משה יום אחד מדעתו, ניתנה התורה בדרגה יותר רמה, והיה בזה תוספת מעלה בקבלת התורה. ולכאורה יש לתמוה מדוע היה צריך דבר זה להיות דווקא על ידי הוספת משה, ומדוע מלכתחילה לא קבע הקב"ה לתת את התורה ביום הזה. אכן העניין הוא כמבואר, שבכדי לזכות למדריגות הרמות ביותר צריך האדם להעפיל אליהם מעצמו ולהתאמץ עבור זאת יותר מהסדר הרגיל.

הגלות בעומק - סיבה לגאולה השלימה

וכמו כן בכללות מצב עם ישראל גם כן מתרחש תהליך מקביל לשני הדרגות הללו, ו'מעשי אבות סימן לבנים'. שתחילה היתה ההנהגה האלוקית עמהם גלויה על ידי ניסים ונפלאות מעל גדרי הטבע וקיבלו כל השפע באתערותא דלעילא. אמנם לאחר מכן באו ימי הגלות, שלמרות

שהיא באה בעקבות החטאים, בוודאי יש בה עצה עמוקה של קורא הדורות מראש, שבסופו של דבר השלימות תבוא דווקא מהמצב של הגלות, כאשר כל השפע נסתם מהם, וכל קיום התורה והמצוות הם בכוחות עצמם במסירות נפש - 'כי עליך הורגנו כל היום'.

הנה כי כן, דווקא מצב הגלות הוא זה שמביא את השלימות של הגאולה השלימה. ודווקא מדורות הגלות תצמח ביאת מלך המשיח על כל הדרגות הנפלאות שבה, והזורעים בדמעה ברנה יקצורו. ואיתא במדרש - 'כי רבים בני שוממה מבני בעולה, הרבה צדיקים העמידה לי בחורבנה, יותר מצדיקים שהעמידה לי בבניינה (שהש"ר ד, יב ועוד). והיינו כאמור כי השלימות האמיתית היא דווקא זו הבאה מתוך מאמצים עצמיים שבזה מדמה מעט צורה ליוצרה להיות צלם ודמות אלוים שמעלתו היא מעצמו.

וכדאיתא במדרש (במדב"ר יג, ב) - 'באותה שעה הקב"ה בא לגן עדן, הדא הוא דכתיב 'באתי לגני אחותי כלה' - 'אחותי' - שנתאחו לי בגלות, 'כלה' - שנתכלו בגלות, כמה דתימא 'כי עליך הורגנו כל היום'. לפיכך עתיד לקרותם 'אחותי' שיהיו אחויים אצלו, 'כלה' כמה דתימא 'כלילת יופי'.

ובעז"ה יבואר בהרחבה במקו"א בארוכה.



ועדה כתבו לכם את השירה הזאת
למדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר זה
הרב **יוסף בנימין רובין** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועדה כתבו לכם את השירה הזאת
למדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר זה
הרב **יונה זאב פרוש** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועדה כתבו לכם את השירה הזאת
למדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר זה
הרב **אליהו קירשנבויים** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

ועדה כתבו לכם את השירה הזאת
למדה את בני ישראל...

ברכת התורה

לידידנו הגדול אשר נמל חלק
בספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
בן מלך על התורה
וזכה בפרק בספר זה
הרב **משה נתן רוזנבלט** שליט"א

ישא ברכה מאת ה' הוא ומשפחתו ויקויים בהם
הכתוב 'ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת'
זכות הרבים תלויה בו וצדקתו עומדת לעד

יְעֲמֵד לְכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת
וְלִמְדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...

ואלו יעמדו על הברכה

אשר זכו ליטול חלק בהוצאת ספרו הגדול של מורינו ורבינו שליט"א
ספר 'בן מלך על התורה'
בני קהילות מודיעין עילית, בשכונות ברכפלד וגרין פארק

הרב אליהו לוי שליט"א	הרב משה יעקב אייזן שליט"א
הרב מאיר סופר שליט"א	הרב יו"ט אייזנבאך שליט"א
הרב יוסף צבי סלנט שליט"א	הרב יצחק לייב בלוי שליט"א
הרב דוד בר"מ מינצברג שליט"א	הרב בנימין ביגלאיזון שליט"א
הרב חיים לזנובסקי שליט"א	הרב משה חיים ב. ברנשטיין שליט"א
הרב שמחה דוד סופר שליט"א	הרב מנחם בן ציון גוטפרב שליט"א
הרב נחמן פיישר שליט"א	הרב שמעון דויטש שליט"א
הרב אברהם פיישר שליט"א	הרב שלמה זלמן חולצמן שליט"א
הרב יעקב פרוש שליט"א	הרב דוד הירשמן שליט"א
הרב יוסף פרוש שליט"א	הרב ישראל הירשמן שליט"א
הרב יונה זאב פרוש שליט"א	הרב מאיר דוד הירשמן שליט"א
הרב משה פרידמן שליט"א	הרב אלעזר הנפלינג שליט"א
הרב שמעון קלצקי שליט"א	הרב עקיבא ווים שליט"א
הרב ועלוועל קירשנבוים שליט"א	הרב מרדכי ווים שליט"א
הרב אליהו נחום קירשנבוים שליט"א	הרב ברוך פנחס וויספיש שליט"א
הרב יוסף בנימין רובין שליט"א	הרב מרדכי וולנשטיין שליט"א
הרב נחמן רובינשטיין שליט"א	הרב יוסף זייבלד שליט"א
הרב משה נתן רוזנבלט שליט"א	הרב מאיר חשיין שליט"א
הרב שלום רוטמן שליט"א	הרב אהרון בצאלאל חזקן טורנהיים שליט"א
הרב מאיר שלזינגר שליט"א	הרב עקיבא יוסף כהן שליט"א
	הרב שאול כהן שליט"א

ישאו ברכה מאת ה' הם ומשפחתם
ויקיים בהם הכתוב ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת

זכות הרבים תלויה בהם וצדקתם עומדת לעד