#**התבאר לך**= בפרק שעבר כי ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים, והיו הבנים דומים לאב, שהוציא הקב"ה את אברהם אבינו מאור כשדים, כדכתיב (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ הזאת לרשתה", שמזה תראה כי באור כשדים נגלה עליו מלך מלכי המלכים, והוציא אותו משם כמו שהוציא את ישראל ממצרים.

#**ויש דמיון**= גדול ביניהם; שהיו ישראל יושבין בארץ מצרים, שלא היה עם מקולקלים כמותם, וישבו ישראל ביניהם זרע קודש וטהור. וכך הכשדים "עם לא היה", כמו שאמרו ז"ל במסכת סוכה בפרק החליל (נב:) שהקב"ה מתחרט על הכשדים שבראם, שנאמר (ישעיה כג, יג) "הן ארץ כשדים זה עם לא היה וכו'", כדאיתא שם. ואברהם הפך זה, שעיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה (יב, ט) "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), אמר רבי יהושע בן קרחה, בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות "באברהם", שנאמר (נחמיה ט, ו) "אתה ה' לבדך אתה עשית את השמים וגו' הארץ וכל אשר עליה", ולמה כל זה, (שם פסוק ז) "אתה הוא האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם וגו'". הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז (ט.) שית אלפי שני הוי עלמא; שני אלפים תוהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תוהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב (בראשית יב, ה) "את הנפש אשר עשו בחרן", ומתרגמינן (שם) "דשעבידו לאורייתא", וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תוהו, ואין בהם בריאה. ואין דבר שיותר תוהו כמו כשדים, כמו שאמרו בפרק החליל כדלעיל. והנה שם נולד אברהם, יסוד וראש אבן פינה, שבשבילו נברא העולם. הרי שיש כאן דמיון גמור; כמו שישראל היו לעם במצרים, האומה אשר הם מקולקלים מכל האומות, ושם נולדה האומה הקדושה גדורי ערוה ועבירה, וכן היה באבינו באברהם שהיה ראש אבן פינה, נולד בארץ כשדים, אשר עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם, מצד אשר הם אומה תוהו, ואין בה שלימות הבריאה, ועוד יתבאר בסייעתא דשמיא.

#**ומה שנולד**= אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תוהו, ואין בהם בריאה כלל, לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש, כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין.

#**ודעת הרמב"ן**= בפירוש התורה (בראשית יא, כח) שאברהם לא נולד בארץ כשדים, רק נולד בחרן, ושם היה משפחת תרח, ושם נולד אברהם ונחור. ועם אברהם בא\* לארץ כשדים, ושם נולד בנו הקטן בארץ כשדים ומת שם, כדכתיב (בראשית יא, כח) "וימת הרן בארץ מולדתו", ומשמע שהרן לבד נולד בארץ כשדים. ומלך כשדים רצה להמית את אברהם בשביל שהוא היה מרגיל את אלקי השמים ואלקי הארץ בפי הבריות, ולא רצה לעבוד עבודה זרה, והשליכו בכבשן האש, והצילו הקב"ה, כדעת רז"ל (פסחים קיח.). ואז לקח את בנו אברהם ולוט בן בנו ויצאו ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן (בראשית יא, לא), ושם היה משפחת תרח תמיד, וישבו שם. וצוה הקב"ה לאברהם שילך לארצה כנען, אלו דברי הרמב"ן ז"ל, והאריך בדבריו.

#**ואומר אני**= כי דעת רז"ל אינו נוחה בזה, כי בודאי דעת רז"ל כי אברהם נולד בארץ כשדים, דבמסכת\* פסחים בפרק האשה (פז:) אמרינן שם שהקב"ה הגלה את ישראל לבבל, ששגרן לבית אמן. והיינו דאמר רבי אלכסנדריא, ג' חזרו למטעתן, ואחד מהם ישראל שחזרו למטעתן, שאברהם מאור כשדים היה, וזהו "לבית אמן". שמע מינה שרז"ל סבירי להו כי נולד אברהם בארץ כשדים, שאלמלא שהיה נולד שם, אין כאן חזרה למטעתן, ואין כאן "לבית אמן".

#**ומה שהביא**= ראיה שעל כרחך צריך לומר כי משפחתו היה בחרן, שהרי כשיצא תרח מאור כשדים לא לקח נחור בנו עמו, רק לקח אברהם ולוט עמו (בראשית יא, לא), וכאשר שלח אברהם את אליעזר הלך אל חרן עיר נחור (בראשית כד, י), ואם כן שם היה נחור, ומתי בא שם, אלא שהיה שם מולדתו של אברהם ונחור. ואני אומר שאין ראיה מזה, כי נחור מתחלה לא היה דעתו שילך עם תרח לארץ כנען לעם אשר לא ידע, כי עָם נחור עָם אחר ושפה אחרת מארץ כנען. וכאשר בא אביו אל חרן וישב שם, שחרן עִם כשדים אומה אחת ושפה אחת, כמו שפירש הרמב"ן בעצמו, בא נחור גם\* לשם, להיות עם אביו, מאחר שישב בחרן.

#**אבל אברהם**= נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה, וכל התחלה קודם לה העדר, ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר, לכך ישב אברהם בארץ כשדים, "עם לא היה" (ישעיה כג, יג).

#**ובבראשית רבה**= בפרשת נח ובפרשת לך לך אמרו ז"ל; "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך" (בראשית יב, א), מה כתיב למעלה מן הענין, (בראשית יא, לב) "וימת תרח בחרן", אמר רבי יצחק, אם לענין החשבון ועד עכשיו, מבקש לו עוד ששים וחמש שנים. אלא בתחלה אתה דורש שהרשעים קרויים מתים בחייהם. לפי שהיה אברהם מפחד ואמר, אצא ויהיו מחללים בי שם שמים, ויאמרו הניח אביו לעת זקנתו. אמר לו הקב"ה, לְךָ (-ו-)אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם. ולא עוד, אלא אני מקדים מיתתו ליציאתך, שנאמר "וימת תרח בחרן", ואחר כך "ויאמר ה' אל אברם לך לך וגו'".

#**והקשה הרמב"ן ז"ל**= על מדרש זה, ודחה דברי המדרש, כמו שמבואר בפירוש הרמב"ן על התורה (בראשית יא, לב). ואני אומר שלא דקדק הרמב"ן ז"ל בכתוב, שאילו דקדק הרמב"ן בכתוב לא הקשה כלום על דברי המדרש. כי קושית הרמב"ן ז"ל שהרי תמצא בכל הדורות שמספר הכתוב חיי האב, ומזכיר מיתתו של אב, ואחר כך יתחיל לספר חיי הבן. והרי נח עצמו מת כאשר היה אברהם בן נ"ח שנה, ומספר הכתוב מיתתו (בראשית ט, כט) קודם שנולד אברהם (בראשית יא, כו).

#**והמדקדק**= בדברי הכתוב ימצא שאין זה קשיא. כי אצל נח הזכיר הכתוב חיי נח, והזכיר מיתתו, לפי שהמיתה נמשך אחר ימיו, כי בסוף הימים באה המיתה, והמיתה גמר הימים ותכלית הדור. ואחר כך מתחיל הכתוב לספר חיי הבן. ואין קשיא אם מתחיל לספר אחר שמת האב מדברים שהיו קודם מיתת האב, לפי שהכתוב מספר שני הדורות, ודור האב היה קודם לדור הבן. לכך משלים דור האב קודם שמתחיל בספור הבן, והמיתה אינה רק תשלום הדור. וכאן אילו התחיל הכתוב לספר "אלה תולדות אברהם", כמו שאחר מיתת נח מתחיל (בראשית י, א) "ואלה תולדות בני (-שם-) [נח]", בודאי שפיר נוכל לומר שהכתוב מספר המשך הדורות זה אחר זה. וכן תמצא באברהם, שהזכיר מיתתו של אברהם (בראשית כה, ז-ח), ואחר כך מתחיל תולדות של יצחק (שם פסוק יט), אף על גב שבזמן תולדות יצחק היה אברהם חי, שהרי\* הכתוב מספר סדר הדורות זה אחר זה. וכן גבי יצחק הזכיר מיתתו של יצחק (בראשית לה, כח-כט), ואחר כך מזכיר תולדות עשו (בראשית לו, א) ותולדות יעקב (בראשית לז, ב), מפני שדרך הכתוב להזכיר סדר התולדות כך. אבל לומר (בראשית יא, לב) "ויהיו ימי תרח וגו'", "ויאמר ה' אל אברהם לך לך" (בראשית יב, א), זה קשיא גדולה, דמשמע שאחר מיתת תרח "ויאמר ה' אל אברהם לך לך", שאין כאן המשך הדורות זה אחר זה.

#**ועוד**=, אם אתה אומר שהיה "וימת תרח בחרן" השלמת הדור, למה לא נזכר השלמת הדור בכל הדורות מנח ועד אברהם. אף על גב שתמצא "וימת" מן אדם ועד נח (בראשית ה, א-לא), והוא להשלמת הדור, לא תמצא זה מנח ועד אברהם. ועוד, הרי לא כתיב "וימת" סתם, שנאמר כי המיתה הוא השלמת הדור, רק כתוב "וימת תרח בחרן", ואין זה כמו שזכר סתם מיתה בשאר דורות, שהוא להשלמת הדור.

#**ומה שפירש**= הרמב"ן במדרש הזה שלכך הזכיר מיתתו שלא יהיה הדבר מפורסם לכל שהניח את אביו, לכך הזכיר את מיתתו קודם. ודברי תימה הן, וכי התורה רוצה להעלים הדבר ליתן טעות לפני האדם, חס ושלום לומר כך, כי התורה "תורת אמת" (מלאכי ב, ו) תקרא.

#**אבל יש**= בזה דבר נפלא מאוד, כי רצו בזה במה שאמרו (ב"ר לט, ז) "בתחלה אתה דורש שהרשעים קרויים מתים בחייהם. ואמר לו הקב"ה, לך אני פוטר אותך מכיבוד אב ואם, ואין אני פוטר אחר מכיבוד אב ואם. ולא עוד, אלא שאני מקדים מיתתו בתחלה". כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות. ומפני כך אמר הקב"ה "לך אני פוטר אותך מכיבוד אב", שהרי אברהם מציאות חדש[ה] שאין לו קשר עם הראשונים. "ואין אני פוטר אחר", שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם, ולפיכך הוא פטור מכיבוד אב ואם, שאין לו יחוס וקשר לאביו.

#**"ולא עוד"**=, שלא די שאין לאברהם התקשרות ויחוס אל אביו, אך כי מזכיר מיתתו והעדרו ואחר כך מזכיר אברהם. מפני שכן נותן הדעת, כי ביאת האור הוא סלוק החושך, וכאשר האור זורח\* נסתלק החושך. הנה לא היה יחוס אברהם אל תרח רק כמו האור אל החושך, וידוע כי האור והחושך, ביאת האחד סלוק האחר. ולא היה שום התקשרות לאברהם עם תרח אביו, ולפיכך כתיב (בראשית יא, לב) "וימת תרח בחרן" "ויאמר אל אברהם" (בראשית יב, א), כי ענין אברהם מתדבק אל מיתתו והעדרו, לא אל מציאותו, כי אברהם הוא אור, וכאשר זורח האור אין כאן חושך בעולם. ואף על גב שהיה תרח חי, הרי חייו של תרח כאילו מת, כי "הרשעים קרויים מתים אף בחייהם", והיה\* האור זורח בעולם, כי כבר נחשב כאילו מת. ודבר זה ארוך מאוד לבאר איך שהרשעים אף בחייהם נחשבים כמו מתים.

#**ואף על גב**= שאמרו ז"ל שתרח עשה תשובה, כדאיתא בפרשת נח בסופו, ולמדו זה מדכתיב (בראשית טו, טו) "אתה תבא בשלום אל אבותיך", אביו עובד עבודה זרה היה, ומבשרו היה שיבא אליו. אלא ללמדך שעשה תרח תשובה. ואם כן אחר שעשה תשובה, למה נאמר ש"הרשעים בחייהם נקראים מתים". והרמב"ן ז"ל (בראשית יא, לב) תירץ בזה, שבסוף ימיו עשה תשובה קרוב למיתה. ויותר היה נראה לתרץ, שאף על גב שעשה תשובה, היה התשובה תולה ומיתתו היתה מכפרת לגמרי (יומא פו.), ובחייו נקרא מת. ויש לומר גם כן, כי לא קבל הקב"ה את תרח בתשובה רק בשביל בנו אברהם, ושניהם גרמו; תשובת תרח, ועל ידי אברהם קבל אותו בתשובה. והשתא לא קשיא הא דאמרינן במדרש, והביא אותו הרמב"ן ז"ל (בראשית יא, לב) שבשביל בנו אברהם בא תרח לחיי עולם הבא. דשנים גרמו; תשובת תרח, שאם לא עשה תשובה, לא היה מציל אותו אברהם. ואם לא היה אברהם, לא היה מועיל תשובתו, כיון שלא עשה תשובה לגמרי.

#**וכל ענין**= זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו יחוס וצרוף אל אביו, שהרי הוא התחלה. ומזה הטעם נולד בארץ כשדים "עם לא היה" (ישעיה כג, יג), שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר.

#**והתבאר לך**= כי היה אברהם וישראל שוים בענין זה, שהיה גידול שלהם באומה שהוא הפך להם. אף כי יש חילוק בטעם, שלכל אחד טעמו בפני עצמו, כמו שהתבאר למעלה, מכל מקום בזה משותפים ושוים; שהוייתן וגידול שלהם באומה אשר הוא הפך להם.

#**אמנם יש**= לתת טעם אחד לשניהם. וזה כי אף על גב שההפכים הם מתנגדים מצד עצמם, מכל מקום במה שההפכים, ביחד הם משלימים להכל, בשביל זה הם מתחברים ביחד כדי להשלים להכל. ולפיכך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים מצד עצמם, מכל מקום הדבר והפכו משלים להכל, יש להם חבור יחד. ולפיכך ישבו ישראל במצרים, ואברהם באור כשדים, מפני ששני ההפכים ביחד הם הכל. ואל יקשה לך כי דבר זה שייך דוקא בהפכים כמו האש והמים, שכל אחד נחשב מציאות. אבל בהפכים שהאחד נחשב טוב והשני רע, אין שייך לומר כך. זה אינו, דודאי אף שהוא רע ואינו מציאות, מכל מקום שניהם משלימים להכל, כי גם כן הוא צורך בריאה, כמו שיתבאר.

#**ובמדרש**= במדבר רבה (יט, א), "מי יתן טהור מטמא לא אחד" (איוב יד, ד), כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר "לא אחד". ולמה לו לומר "לא אחד", רק רצה לומר כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר "לא אחד"\*, יחידו של עולם המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד. והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד עבודה זרה (רש"י בראשית טו, טו), היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה.

#**אמנם עיקר**= הפירוש כמו שאמרנו, כי ראוי בפרט שיהיו ההפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד, ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר. וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו. ומפני זה ההפך האחד, שהוא חלק הכל, יוצא אל השלמה. ויוצא ממנו חלק שני כדי להשלים, עד שתהיה הפעולה, הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד משלים להכל, וזהו מה שאמר (איוב יד, ד) "לא אחד", שהוא הכל. וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראוים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל. וזה שיצא אברהם מתרח, חזקיה מאחז.

#**ואם תשאל**=, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד מבלי הפכו, אחר שאמרנו כי עיקר הבריאה היא בריאה זאת, וכל אשר היה זולתו לא היה בהם בריאה. שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת (עפ"י קהלת ז, י). כי הדברים האלו ידועים\* בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון, כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש בחלק\*, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב (דברים לב, ט) "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו".

#**וכמו שתמצא**= שההפכים יוצאים זה מזה בעבור שההפכים משלימים אל הכל, כך יש להם חבור יחד מזה הטעם עצמו. וזאת הסבה שהיו ישראל יושבים במצרים, אומה שהיא הפך להם, כמו שהתבאר, ואברהם באור כשדים. אמנם התיחסות זה מצד הפועל, שהוא הכל, ויבא ממנו הכל, ולכך הם מתיחסים, אבל בעצמם הם נבדלים. ולכך בהוית הפכים אלו דווקא יש להם חבור ביחד, כמו שהיה לישראל כאשר היו מתהוים במצרים, שהם הפכים להם. וכן אברהם נולד באור כשדים, שהוא הפכי לו, ויצא אברהם מתרח. ואחר כך היו נבדלים זה מזה, במה שהם בעצמם נבדלים בתכלית. ולפיכך אמר (שמות יד, יג) "לא תוסיפו לראותם עד עולם" במה שהם נבדלים זה מזה. רק לענין הוייה שיהיו הם לעם ישראל, יש להם חבור, כמו שהתבאר למעלה, כי יש התיחסות בהוייתם יחד, ובעצמם הם נבדלים. וכן אברהם, אחר שנולד באור כשדים אמר\* לו (בראשית יב, א) "לך לך מארצך וגו'".

#**ונתבאר לך**= כי היו ישראל דומים לאברהם; שכמו שישיבת אברהם, שהוא עיקר העולם, באור כשדים, "זה העם עם לא היה" (ישעיה כג, יג), ואחר כך הוציאו הקב"ה מתוכו, דכתיב (בראשית טו, ז) "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים". כך ישבו ישראל, שהם קדושים נבדלים מכל ערוה, במצרים, שלא\* היה אומה מקולקלת כמוה. ויש לך להבין את דברים אלו, כי הם דברים צריכים להבין אותם. ובזה ידוע יציאת השורש הנאמן עם נטיעותיו\* הנאמנים. ועוד יתבאר זה.

<> פירוש - מחמת שהמצריים הפכים לישראל, לכך ראוי לישראל שיהיו משועבדים למצריים. ולמעלה בפרק ד ביאר שני הסברים לכך, וז"ל [לאחר ציון 7]: "מפני כי הדבר מתפעל מהפכו, מצד שהוא הפכו לו פועל בו, ולא יתפעל הדבר מעצמו. לכך כאשר רצה השם יתברך שמו לקיים הגזירה שגזר על זרע אברהם [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה', לא יהיה זה אלא באומה שהם הפכים להם, כי מצד אשר הפכים להם יתקיים בישראל 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה'. וענין שהם הפכים להם, כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים. וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות". ופירושו, כי הפכו של דבר מעמיד את הדבר על מהות עצמו, כי הפכו פועל בו להוציא אל הפועל את מהות עצמו. ושם בהמשך [לאחר ציון 82] כתב: "והנה מן הדברים אשר נתבארו היה ישיבת ישראל במצרים; אם מפני כי כאשר גזר השם יתברך שעבוד על זרע אברהם, לא היה ראוי השעבוד רק באומה שהם הפכים להם, וזה תמצא במצרים שהם הפך האומה הקדושה. גם מפני שכל עוד שאין הצורה בשלימותה אין לה מציאות, והיא תחת רשות החומר, והחומר מושל עליה". ושם הערה 84 הובאו שלשה הסברים נוספים שכתב בכת"י.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.]: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו''". ושם מי"ט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית". ושם פ"ו מ"י [שסז:] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "והוא מיוחס זה פסח לאברהם, כי הוא גם כן ראש היחוס". והרמב"ן [בראשית כה, יט] כתב: "'אברהם הוליד את יצחק'... והנכון בעיני כי חזר עתה והחל באב היחס, כמנהג הכתוב לחזור באנשי המעלה אל ראש היחס... אף כאן 'אברהם הוליד את יצחק' ויצחק הוליד את יעקב, כאשר יזכיר". ועוד כתב הרמב"ן [בראשית מ, טו]: "כי אברהם שהיה ראש היחס נקרא 'אברהם העברי' [בראשית יד, יג], כי היה מעבר הנהר, וגדול שמו בגוים, כי נתקיים בו 'ואגדלה שמך' [בראשית יב, ב], ועל כן נקראו כל זרעו 'העברים'". וראה למעלה פ"ג הערה 83, להלן פ"ו הערה 61, פ"ז הערה 112, פ"ח הערות 201, 214, 216, ופ"ט הערה 245.

<> לשון הרמב"ן בראשית יב, ו: "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם - אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו [תנחומא לך לך ט] כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו". ובהמשך שם [פסוק י] כתב הרמב"ן: "ויהי רעב בארץ - הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו, והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים... והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ, לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [ח, ו] רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם, צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו". וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 143, ופ"ט הערה 6.

<> שהבנים יצאו ממצרים כפי שאברהם יצא מאור כשדים, וכמו שמבאר. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 212] כתב: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קיז:] כתב: "עשרה נסים במצרים כנגד עשרה נסיונות של אברהם, כי הנסיון כמו שאמרנו הוא בלתי טבעי, כי זהו עצמו הנסיון אם ילך האדם אחר טבעו או לא ילך. ומפני כי עמד אברהם בעשרה נסיונות, ולא הלך אחר טבעו, עשה השם יתברך גם כן נסים שלא כטבע וכמנהגו של עולם לבנים. כי היה נוהג השם יתברך עם בני אברהם שלא בטבע וכמנהגו של עולם, כמו שהיה אברהם עם השם יתברך שלא בטבע וכמנהגו של עולם. וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו] כי היה אברהם סימן לבניו, ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם". וראה להלן הערה 143.

<> וכן נאמר [נחמיה ט, ז] "אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם". ונראה שלא בחינם כתב כאן "כי באור כשדים נגלה עליו &**מלך מלכי המלכים**^ והוציא אותו משם", ולא כתב כדבריו למעלה "שהוציא &**הקב"ה**^ את אברהם אבינו מאור כשדים". כי בא להורות את הדמיון הגמור הקיים בין מעשה אברהם ליציאת מצרים, וגם ביציאת מצרים אמרינן [הגדה של פסח] "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם", ונראה הוא שכנגד לשון זה כתב כאן "נגלה עליו מלך מלכי המלכים והוציא אותו משם". ולהלן פל"ו ביאר את הלשון הזה שהוא מורה שהגאולה באה בלא המשך זמן כלל, עיי"ש.

<> חידוש גדול יש בדבריו, שמבאר שיציאת מצרים של הבנים שרשה ביציאת אברהם מאור כשדים. וכן להלן בסוף הפרק כתב: "נתבאר לך כי היו ישראל דומים לאברהם, שכמו שישיבת אברהם, שהוא עיקר העולם, באור כשדים... ואחר כך הוציאו הקב"ה מתוכו, דכתיב 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים'. כך ישבו ישראל, שהם קדושים נבדלים מכל ערוה, במצרים, שלא היה אומה מקולקלת כמוה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [קיח.], וז"ל: "וראוי היה שיעשה עם ישראל כשיצאו ממצרים בשביל אברהם, כי שעבוד מצרים היה דומה לגמרי לענין אברהם, ומעשה אביהם אברהם ממנו ירשו בניו. וכבר האריך בזה הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה בפרשת לך לך [בראשית יב, ו], כי היה אברהם סימן לבניו. ולפי הנראה כי בניו ירשו מאברהם שהיה אביהם. וכשם שאברהם הוציא אותו הקב"ה מאור כשדים אחר שהיה נרדף מן נמרוד, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים. ולפיכך בתחילת הפרשה שהודיע לאברהם שעבוד מצרים [בראשית טו, יג], כתיב [שם פסוק ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים וגו'', לומר לך כי יהיו יורשים ממך בניך, כמו שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, וכן יהיו בניך, אוציא אותם מארץ מצרים כדי לתת להם הארץ. כי ראוי שיהיה דומה התחלת ישראל לאברהם, שהיה התחלת האבות כלם". וזה דלא כדעת הרמב"ן [שהובא בהערה 3], שביאר שיציאת אברהם מפרעה [ולא מאור כשדים] היא השורש ליציאת מצרים של הבנים. @**אמנם נראה**^ שהרמב"ן והמהר"ל אזלי לשיטתם; דעת הרמב"ן היא [בראשית יא, כח, ושם יב, א] שאברהם אבינו נולד בחרן, ולא באור כשדים, ואילו דעת המהר"ל היא [להלן בפרק זה, וגו"א בראשית פי"ב אות ז (ריד.)] שאברהם נולד באור כשדים. לכך לפי הרמב"ן, אין לומר שיציאת אברהם מאור כשדים תהיה שורש ליציאת מצרים, כי מאי שייכא אור כשדים למצרים, הרי אור כשדים היא מקום אחר, וגם אינה התחלה, ובודאי עדיף לומר שמעשה אברהם עם פרעה הוא השורש ליצ"מ [שהיה במצרים ועם פרעה] ממעשה אברהם עם נמרוד. מה שאין כן למהר"ל, שתחילת אברהם היתה באור כשדים, לכך בזה נמצא דמיון גמור ליציאת מצרים, כי תחילת ישראל היתה בארץ מצרים. ודייק בלשונו כאן ותראה שלכך כוונתו. וראה להלן הערה 143.

<> לשון התו"כ [ויקרא יח, ג]: "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר [שם] 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'", והובא למעלה ר"פ ד.

<> כמו שנאמר [עזרא ט, ב] "כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות וגו'". ולהלן ר"פ יג כתב: "זרע קודש עמוסי בני יעקב ידידי ה' כאשר באו למצרים, באו במפקד ובמספר ובשמות". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "כי יעקב אבינו לא מת [תענית ה.], כי היסורין מסלקין אותו מן פחיתות החומר עד שהוא קדוש, ולכך זוכה לזרע קדוש ממקור העליון ולחיים". וראה להלן הערה 19, ופי"ג הערה 1.

<> לשון הגמרא שם: "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע... כשדים, דכתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה'", ופירש רש"י שם "לא היה - אינו כד[א]י, והלואי לא היה". והמהרש"א שם כתב: "כי שאר ארצות נקראו על שם האומות שבה, כגון 'ארץ מצרים' 'ארץ כנען', אבל ארץ שביד הכשדים לא נקראת אלא בשם 'בבל', לפי שהקב"ה מתחרט שעשאן לעם, שאין ראוין להיות נקראין עם שתהיה ארץ בבל נקראת על שמם". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [תפט:] כתב: "עיקר הפירוש מה שכשדים אינו עם, שאינו בכלל שבעים אומות. שנאמר [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וזה לא היה משבעים אומות. וראיה לזה שלא היה משבעים אומות, כי שבעים אומות היה שפילג לשונם בדור הפלגה, ונאמר [בראשית י, יא] 'מן הארץ ההיא יצא אשור', ופירשו רז"ל [ב"ר לז, ד] שלא היה רוצה להיות בדור הפלגה, ויצא מעצתם, שלא רצה לבנות המגדל. וכתיב [בראשית שם] 'ויבן את נינוה וגו'', נמצא כי אלו המקומות לא היו בעצת דור הפלגה, ואלו הם כשדים. שכן כתיב 'הן כשדים עם לא היה אשור יסדה וגו'', נתן טעם למה אינם ראוים לעם, כי אשור - אשר יצא מעצת דור הפלגה - הוא יסדה, ואין זה עם... לכך כתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה אשור יסדה וגו''. לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון". וראה להלן הערות 17, 23.

<> בב"ר שלפנינו לא אמרו "אותיות 'באברהם'", אך כך אמרו במדרש תהלים [מזמור קיח] "אמר רבי יודן, לא ברא הקב"ה את עולמו אלא בזכות אברהם, שנאמר 'השמים והארץ בהבראם', הן הן האותיות של אברהם". וכן המתנו"כ בב"ר שם כתב: "באברהם - אותיותיהן שוין".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסא.]: "מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם... כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם". וראה להלן פ"ו הערה 43.

<> "שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח" [המשך המאמר]. וכתב רש"י שם "ששת אלפים שנים - נגזר על העולם להתקיים, כמנין ימי השבוע, וביום השביעי שבת, ובשבעת אלפים נוח לעולם".

<> "שני אלפים ראשונים נגזר עליו להיות תוהו בלא תורה" [לשון רש"י שם]. ויש להעיר, שאברהם אבינו הכיר את בוראו כשהיה בן ג' שנים [ראה רמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג], ועם כל זה התקופה של תורה החלה רק בשעה שהיה בן נב שנה, ועד אז "היה הכל תוהו, שלא היה תורה" [לשונו כאן]. ומדוע לא נאמר שהתקופה של תורה החלה משעה שהכיר את בוראו. והנראה, שהנה החינוך [מצוה תיט] כתב: "מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה... ועל כל זה נאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך'". הרי שמצות תלמוד תורה נאמרה בלשון של שינון לאחרים, ולא בלשון שלומד לעצמו. ומוכח מכך שלימוד תורה הוא רק באופן שילמד לאחרים, ולא כשלומד לעצמו. ובתשובות רבי עקיבא איגר [קמא, סימן כט] כתב: "פסקינן באורח חיים [סימן מז סעיף ג] הכותב בדברי תורה צריך לברך... וכבר תמהו המגינים [מגן אברהם (סק"א) ומגן דוד (סק"ב) על השו"ע שם] דאמאי מברכים על הכתיבה, כיון דכתיבה הוי רק הרהור [והמהרהר בד"ת אינו צריך לברך (שם סעיף ד)]. וכבר יישב בשו"ת שב יעקב [חלק א סימן מט (ד"ה ועל דבר הראיה)], ותורף דבריו משום דמצות עשה של תלמוד תורה נפקא מקרא ד'ושננתם לבניך'... משום הכי ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. מה שאין כן בכתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים, והוא בכלל 'ושננתם לבניך'". ולכך שפיר אמרינן שהתקופה של תורה רק החלה כאשר אברהם אבינו לימדה לאחרים, ולא קודם לכן [מפי בני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א].

<> כך הביא רש"י שם "אלא מן ואת הנפש וגו' - ומתרגמינן דשעבידו לאורייתא". וכן פירש רש"י במקום אחר [סנהדרין צז.], וזה לשונו: "שתי אלפים היה תהו - תחת שלא ניתנה עדיין תורה והיה העולם כתוהו, ומאדם הראשון עד שהיה אברהם בן חמשים ושתים שנה איכא אלפים שנה כדמוכחי קראי, דכשנשלמו אלפים שנה עסק אברהם בתורה, שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן 'דשעבידו לאורייתא בחרן'". וראה להלן פ"ו הערה 83.

<> כך אמרו בגמרא [ע"ז ט.], ופירש רש"י שם: "וגמירי דההיא שעתא הוה אברהם בר נ"ב - הוסיפם על אלף ותתקמ"ח שהיו בידך כשנולד אברהם, הרי אלפים תוהו".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט [רו.]: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". והואיל ואברהם הוא היציאה מן התוהו, לכך הוא נחשב להתחלת העולם, ובשבילו נברא העולם. ואודות שאברהם אבינו הוא התחלת העולם, ובשבילו נברא העולם, כן כתב בהרבה מקומות. ונמצא שביאר לכך ארבעה טעמים; (א) עד אברהם היה הכל תוהו [כדבריו כאן]. (ב) אברהם הוא עמוד החסד. (ג) אברהם ממליך את ה' בעולם. (ד) לאברהם היתה מדריגת הגוף בשלימות. @**אודות הטעם**^ שזהו מחמת שעד אברהם היה תוהו בעולם, הנה זהו הטעם הנפוץ ביותר בספריו, ומלבד שכתב כן כאן, כן כתב בגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח [שסג.], וז"ל: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [ראה להלן פ"ז הערה 150]. ובדר"ח פ"ה מ"ד [קטו:] כתב: "וכן במדרש אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". וכן כתב שם פ"ה מ"ב [נו:], ושם פ"ו מ"י [שנה:, שעג.]. ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". וכן כתב שם פנ"ט [תתקטו.]. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]. וראה להלן פ"ו הערה 41, פ"ז הערות 110, 114, פ"ח הערה 222, ופ"ט הערה 49. @**ואודות הטעם**^ שזהו מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל" [ראה להלן פ"ו הערה 76]. @**ואודות הטעם**^ שזהו מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאות כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו". @**ואודות הטעם**^ שזהו מחמת שהיתה לאברהם מדריגת הגוף בשלימות, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ה [סח:], וז"ל: "היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות. ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה [בראשית יז, י] בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם, הכל לפי שהיו שרשיו מרובים", וראה שם הערה 290, ובדר"ח פ"ה הערה 2402.

<> כמבואר למעלה הערה 9. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר הרע שברא השם יתברך, אף שהוא בודאי רע... עם כל זה בריאתו ותכליתו הוא לטוב. ובגמרא [סוכה נב:], אמר רבין בר רב אחא אמרי בי רב, ד' הקב"ה מתחרט עליהן שבראם; כשדים, ויצר הרע, ישמעאל, וגלות וכו'. ומעתה יש לשאול, אם כן למה בראם, אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... ולא היה בריאתו רק בשביל זה, כי אף על גב שהיצר הרע הוא רע, מכל מקום הוא טוב לאדם... ולכך כאשר עדיין לא נברא נותן הבריאה שיהיה נברא, כי הוא נברא לטוב העולם. אבל מצד עצמו בודאי הוא רע, כי יצר הרע בעצמו רע. ולכך אחר בריאתו, יצר הרע נמצא בפני עצמו... מצד זה מתחרט השם יתברך עליו". וכן כתב להלן פנ"ד אודות הכשדים, ויובא להלן הערה 23.

<> כפי שיוכיח מדברי חכמים שאברהם אבינו נולד באור כשדים.

<> כן כינה את אברהם כמה פעמים. וכוונתו שאברהם היה אבן חזקה כי הוא יסוד הכל שעליו נבנה הכל, וכמו שכתב להלן פ"ז [לאחר ציון 110], וז"ל: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, א], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים. ולהלן ר"פ ו כתב ש"יסוד העולם הוא אברהם אבינו". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 55] כתב: "כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל... ואין לך יסוד יותר מן אברהם... וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור', בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וראה להלן הערה 68, פ"ו הערות 2, 56, פ"ז הערה 116, ופ"ט הערות 184, 217, 283.

<> כמבואר למעלה פ"ג [לאחר ציון 30], וז"ל: "כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהוה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוייתו. וכך בני ישראל היו מתגדלים ומתהוים בתוך מצרים, עד שנעשו שלמים להיות שש מאות אלף, וזהו שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו... וכאשר היו ישראל שש מאות אלף היה לישראל שלימות הראוי להם, ואז יצאו ממצרים, כמו העובר כאשר נשלם יוצא מבטן אמו", ושם הערות 31, 58.

<> אודות שישראל גדורים בעריות, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 10], וז"ל: "וענין שהם הפכים להם, כי עצמם של מצרים דבוקים בזנות וכל דבר תעוב, ונמשכים בטבעם אחר הזנות ומעשים אשר הם תעובים. וישראל עצם שלהם זרע אמת, גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות, כמו שאמר הכתוב [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל', שהעיד שמו עליהם שהם בני אבותיהם. ואחת היתה במצרים שזנתה ופרסמה הכתוב, שנאמר [ויקרא כד, א] 'ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', מלמד שלא היתה בישראל רק זו, כדאיתא בויקרא רבה [לב, ה]. ועליהם מפורש בקבלה [שיה"ש ד, יב] 'גן נעול אחותי כלה', אמר רבי פנחס, 'גן נעול' אלו הבתולות, 'גל נעול' אלו הבעולות, 'מעין חתום' אלו הזכרים. הרי כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות". וראה שם הערות 13, 26. ומה שכתב "גדורי ערוה &**ועבירה**^", כן הוא ברש"י [ויקרא יט, ב] "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". הרי שכתב "מן העריות ומן העבירה", וכוונתו לערוה, כהמשך דבריו. והמשכיל לדוד [שם] כתב: "מן העריות מן העבירה. נראה ד'עריות' רצה לומר הנהו דכתיבי באורייתא, ו'עבירה' רצה לומר כגון שניות, דבהו שייך לשון קדושה, דהיינו כדאמרינן [יבמות כ.] 'קדש עצמך במותר לך', שמן התורה מותרים נינהו. והיינו דמסיים 'שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה'".

<> מה שכתב "שהקב"ה מתחרט &**בכל יום**^ שבראם", כן אמרו בילקו"ש ח"ב רמז תכה "ארבעה הקב"ה מתחרט עליהם בכל יום שבראם, ואלו הם; כשדים, וישמעאלים, וגלות, ויצר הרע". וכן הוא בדקדוקי סופרים סוכה שם. ויש להבין מדוע רק כאן כתב שתי תבות אלו, ולא למעלה כשהביא את המאמר.

<> מבאר כאן שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים "&**מצד**^ אשר הם אומה תוהו ואין בה שלימות הבריאה". ולכאורה היה ניתן להבין להיפך; הואיל והקב"ה מתחרט שבראם [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], לכך הכשדים הם תוהו. אך כאן מבאר שהיותם תוהו היא סבת החרטה, ולא שהחרטה היא סבת היותם תוהו. וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "וזהו אמרם ז"ל בפרק החליל, ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם; כשדים, ישמעאלים, יצר הרע, גלות. וביאור זה, כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפלה ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמו, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה. וכן יצר הרע אין בריאה לעצמו כלל, והוא נמשך אחר החומר... וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, &**ולכך**^ הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו... כלל הדבר, כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים". וראה למעלה הערות 9, 17, ולהלן הערות 42, 102.

<> להלן פנ"ד, והובא בהערה הקודמת. והנה מדמה בין ישראל לאברהם, ששניהם נולדו אצל אומות ההפוכות להם; ישראל הקדושים נולדו אצל המצרים שטופי הזימה והמקולקלים מכל האומות. ואברהם, שהוא עיקר הבריאה, נולד אצל הכשדים חסרי הבריאה והתוהו. אך לכאורה זהו דמיון חיצוני, כי שתי ההפכיות האלו אינן זהות, אלא שונות; אצל ישראל ומצרים ההפכיות היא בין קדושה לעריות, ואצל אברהם וכשדים ההפכיות היא בין בריאה לתוהו. אך לשונו כאן [לאחר ציון 19] הוא "שיש כאן דמיון &**גמור**^", ותיבת "גמור" מורה לכאורה שאיירי בדמיון מוחלט, וזה צריך ביאור. אמנם להלן [לאחר ציון 93] כתב: "והתבאר לך כי היה אברהם וישראל שוים בענין זה שהיה גידול שלהם באומה שהוא הפך להם. &**אף כי יש חילוק בטעם, שלכל אחד טעמו בפני עצמו**^, כמו שהתבאר למעלה, מכל מקום בזה משותפים ושוים, שהוייתן וגידול שלהם באומה אשר היא הפך להם". ומכך משמע שאכן הטעמים שונים. ולפי זה ה"דמיון גמור" הוא בהיות "הוייתן וגידול שלהם באומה אשר היא הפך להם", אך לא בטעמים. @**ונראה**^ שאע"פ שהטעמים הם שונים, מ"מ לא יצאנו מכלל "דמיון גמור" אף בין הטעמים. וזאת משום שההפכיות בין קדושה לעריות היא כהפכיות שבין מציאות לתוהו, שהקדושה היא המציאות משום שאין ההעדר חל על דבר שהוא קדוש ונבדל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ה [קנח:], וז"ל: "כבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר... הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד. ולפיכך בית המקדש שהיה בו קדושה, ראוי שיהיה לו הרחקה מן ההפסד שנמשך אחר הדברים הטבעיים החמריים, ואינו במחיצת הנבדלים". ולהלן ר"פ עא כתב: "לא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד". ובח"א למנחות נג: [ד, פד.] כתב: "ישראל, למעלתם האלקית שאינם גשמים, אינם בעלי הפסד, והם קיימים נצחיים. אף שהגיע הפסד מה להם, אינו הפסד לגמרי, דמ"מ הם קיימים נצחיים". ומאידך גיסא, עריות הן דבר שאין לו מציאות, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ח [קלא:], וז"ל: "אמרו ז"ל [יבמות לז:] 'זימה היא' [ויקרא יח, יז], 'זו מה היא'. כי אין זה רק יצר הרע בלבד, ואינו דבר. וכאשר היה רבי אלעזר דבק בזנות לגמרי [ע"ז יז.], אז נעשה דבר שאין בו ממש, כמו שהוא הזנות שהוא ענין שאין בו ממש... כאלו היה אינו עוד אדם". ובח"א לנדרים נא. [ב, כא.] כתב: "כי אצל קורבת עריות אמר 'זימה היא', כלומר זו מה היא, כלומר שאין בזה ממש כלל". וכן מצינו שהמבול שהיה בימי נח [והוא העדר המציאות], בא מחמת עריות [רש"י בראשית ו, יג]. ובגו"א שם אות כב ביאר שההולך אחר העריות הוא נשחת ונעדר. לכך היחס שבין קדושה לעריות הוא היחס שבין מציאות להעדר, והוא היחס שבין אברהם לכשדים. @**וצרף לכאן**^ דבריו להלן פל"ח לגבי קדושת בכור, שביאר שלא רק שהקדושה היא מציאות, אלא המציאות היא קדושה, וכלשונו: "ויראה דודאי המכה [של בכורות] היתה אף בבכור האב... מכל מקום לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם. לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות... ואין קדושה רק לראשית המציאות. לכך בכור אב ראשית הכח, ובכור אם ראשית במציאות ובפעל, ואין שייך קדושה רק לראשית המציאות". והרי אין לך "ראשית המציאות" יותר מאברהם אבינו, שהיה עומד על הנקודה הכי התחלתית בבריאה, וכמבואר כאן. לכך, לא רק שההפכיות שבין קדושה ועריות שייכת להפכיות שבין מציאות ועריות, אלא שהוא הדין לאידך גיסא; ההפכיות שבין מציאות והעדר שייכת להפכיות שבין קדושה וקלקול.

<> אודות שההתחלה באה לאחר ההעדר [ולכך ההעדר דבק בהתחלה], כן כתב להלן ר"פ לד, וז"ל: "העולם נמצא אחר שהיה נעדר... וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". ואמרו חכמים [סוטה ד:] "כל המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם", ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.] כתב לבאר: "דבר זה מופלג בחכמה, וזה כי קדושת הידים היא קדושת התחלתו, כי היד היא התחלתו של האדם כאשר יגביה ידיו למעלה מראשו. ובהתחלה דבק ההעדר, כאשר כל התחלה היא אחר ההעדר. ולפיכך המזלזל בנטילת ידים נעקר מן העולם, כי נעקר מן התחלתו". ובדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] כתב: "ואל יקשה לך למה צריך העולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה שהוא התחלה, ואחר כך יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא העולם הזה, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 54, ולהלן הערה 130]. ואמרו חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבור אותו בגיא'". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:] כתב לבאר: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמילות חסדים, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמילות חסדים הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע".

<> "אברהם נולד באור כשדים מטעם אשר התבאר, כי היה אברהם התחלה, וכל התחלה קודם לה העדר. ומאחר שכל התחלה נסמך אל העדר, לכך ישב אברהם בארץ כשדים, 'עם לא היה'... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו יחוס וצרוף אל אביו, שהרי הוא התחלה. ומזה הטעם נולד בארץ כשדים 'עם לא היה', שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר" [לשונו בהמשך (לאחר ציון 40, ולאחר ציון 92)]. ובשער הגלגולים הקדמה לח כתב: "וכן תראה, כי הנשמות רבות גדולות, באים בבני עמי הארץ, ולפעמים בבני רשעים, כגון אברהם מתרח... כי תרח נזדווג עם אשתו בנדה, ואז יצא אברהם אבינו עליו השלום, כי על ידי כן רימה השם יתברך את החיצונים... וכן לסבה זו הושלך אברהם להתלבן בכבשן האש, והבן זה". וזה גם כן חלק מהיות אברהם אבינו בא מההעדר, שנולד מנדה. @**וצרף לכאן**^ את יסודו שכל התחלה אינה יכולה להעשות בכפיה, אלא חייבת להעשות ברצון [גו"א בראשית פמ"ו אות ה (שנא.), ושם במדבר פ"ג אות א (כא.)], וכמו שאמרו חכמים [יבמות נג:] "אין קישוי אלא לדעת". והביאור הוא כנ"ל, כי מאחר שההעדר קדם להתחלה, וההתחלה סותרת להעדר שקדם לה, נמצא שכל התחלה היא התנתקות גמורה ממה שקדם לה. ועל כך אמרו חכמים [מכילתא שמות יט, ה] "כל ההתחלות קשות", כי ההתחלה היא שנוי מהדבר שקדם לה, וכפי שביאר בח"א לשבת קמ: [א, עז.]. לכך ברי הוא שהתנתקות כזו אינה יכולה להעשות בכפיה, כי כל כפיה מעצם מהותה ניזונת ממה שקדם לה [כגון על חטא שעשה אתמול, כופין אותו להביא קרבן היום (ערכין כא.)]. לכך "כפיה להתחיל" היא סתירה מיניה וביה, כי א"א להיות ניזון מהעבר ולהתנתק ממנו בו זמנית [ראה פחד יצחק שבועות מאמר כ]. ועל אברהם אבינו עצמו דרשו חכמים [סוכה מט:] "'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב' [שיה"ש ז, ב], בתו של אברהם אבינו שנקרא 'נדיב' ["שנדבו לבו להכיר את בוראו" (רש"י שם)]... שהיה תחילה לגרים ["בנדבת לבו להתגייר" (רש"י שם)]". הרי התחלת אברהם אבינו נתלית בנדבת לבו, כי אין התחלה אלא ברצון.

<> שמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א להעיר, שנאמר [בראשית כד, סז] "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו", ומיד אחריו נאמר [שם כה, א] "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", ועל סמיכות זו דרשו חכמים [ב"ק צב:] שמחמת נשואי יצחק נתקנא בו אברהם, ולכך הלך בעקבותיו ונשא את קטורה. והמהרש"א שם כתב "למדו שהוי"ו של 'ויוסף' מוסיף על ענין ראשון, ש'ויקח את רבקה וגו'' גרם לו לאברהם להוסיף לו אשה ולישא קטורה, ולולי 'ויקח יצחק וגו'' לא נשא אברהם את קטורה". ובדרשת שבת הגדול [רב.] ביאר גם כן שהבל הביא מנחתו רק משום שנתקנא במנחת קין, וכלשונו: "יש שואלים, אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו [בראשית ד, ד], אם כן למה לא היה נשמר מן קין, כי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [קהלת ח, ה]... כי מה שהיה מקריב קרבן, לא היה זה מצד עצמו, רק כאשר ראה הבל שקין היה מקריב קרבן, ואז נתעורר גם כן הבל להקריב, ולא היה מתעורר ומתאמץ מעצמו... אבל שיהיה נקרא בכלל 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' דבר זה אינו, כי אין יסוד למעשה זה, כי כל יסוד נבנה על עצמו, ולא נבנה על זולתו. ומה שעשה הבל לא נבנה על עצמו, רק כאשר ראה קין מקריב, היה הבל גם כן מקריב. לפיכך מעשה כזה אין לו יסוד, והוא הבל. והכל נרמז בכתוב שאמר [בראשית ד, ד] 'והבל הביא גם הוא וגו'', ולמה צריך לכתוב 'גם הוא'. אלא לומר לך כי לא היה כוונתו של הבל רק מה שראה שקין היה מקריב, היה הוא מקריב גם כן, מעשה כזה הוא בא ממי שמעשים שלו אין בהם ממש, ואין להם יסוד בעצמם. ועל זה אמר שלמה בחכמתו [קהלת ד, ד] 'וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח'... עושה גם כן מעשה טוב מצד הקנאה לעשות כמו שעשה האחר, ואינו עושה זה מכח התעוררות מעצמו, ולכך הוא הבל". והואיל וכל מהותו של אברהם היא התחלה ויציאה מהתוהו שקדם לו, וכמבואר כאן, כיצד מצינו אצלו ש"נתקנא ביצחק" [לשון רש"י ב"ק צב:], ומחמת כן הלך בעקבותיו ונשא את קטורה, הרי מעשה חיקוי כזה הוא נוגד לחלוטין את מהותו של אברהם. ותירץ, שההתחלה וההתחדשות של אברהם הן תנאי באבהותו של אברהם כלפי ישראל, שעל ישראל אמרו [סנהדרין מב.] "שהן עתידין להתחדש כמותה". אך ביחס לבני קטורה אין ההתחלה וההתחדשות תנאי באבהותו, ולכך כלפיהם יתכן שאברהם יעשה מעשה חיקוי, ודפח"ח. וצרף לזה, שעל הפסוק [שמות א, ח] "ויקם מלך חדש על מצרים" כתב השפת אמת [שמות שנת תרל"א] בזה"ל: "קשה... איך יש למצרים בחינת התחדשות, והוא לישראל".

<> פירוש - נאמר [בראשית יא, כו] "ויחי תרח שבעים שנה ויולד את אברם את נחור ואת הרן", נמצא שיש לתרח שלשה בנים. דעת הרמב"ן היא ששני הבנים הגדולים [אברהם ונחור] נולדו בחרן, ואילו הבן הקטן [הרן] נולד באור כשדים, וכמו שמביא בסמוך. וזה לשון הרמב"ן שם: "אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם [בראשית י, י]. והכתוב אמר [בראשית יד, יג] 'ויגד לאברם העברי', לא הכשדי. וכתיב [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור', ומלת 'מעולם' תורה כי משם תולדותיו מאז. וכתיב [שם פסוק ג] 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר'... כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים, דכתיב [בראשית כד, י] 'וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור', שהיא חרן".

<> המשך לשון הרמב"ן [שם]: "הנה תרח הוליד בניו הגדולים אברהם ונחור בעבר הנהר ארץ אבותיו, והלך לו עם אברהם בנו אל ארץ כשדים, ושם נולד לו בנו הקטן הרן... וזה טעם 'בארץ מולדתו באור כשדים', כי שם מולדתו של הרן לבדו". וכן כתב הטור [בראשית יא, כח] בזה"ל: "'בארץ מולדתו באור כשדים', פירש הרמב"ן שזה חוזר על הרן לבדו, אבל אברהם לא נולד באור כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים מארצות בני חם".

<> המשך לשון הרמב"ן [שם]: "כי אברם... חלק על דעת ההמון שהיו עובדים השמש, ונתן המלך אותו בבית הסוהר, והיה עמהם בתוכחות ימים רבים שם. אחר כך פחד המלך שישחית עליו ארצו ויסיר בני האדם מאמונתם, וגרש אותו אל קצה ארץ כנען, אחר שלקח כל הונו. והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה נס לאברהם אבינו, או נס נסתר, שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלא ימיתנו והוציא אותו מבית הסוהר שילך לנפשו, או נס מפורסם, שהשליכו לכבשן האש וניצל כדברי רבותינו".

<> תרח.

<> המשך לשון הרמב"ן [שם]: "וזהו טעם 'ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן' [בראשית יא, לא], אשר שם משפחותיהם ואבותיהם מעולם, וישבו ביניהם ונתעכבו שם ימים רבים".

<> המשך לשון הרמב"ן [שם]: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה'... כי מעת הוציאו אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתעלה שיגדלנו ויתן לו את הארץ ההיא. ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שניצל שילכו אל ארץ כנען להתרחק מארץ כשדים מפחד המלך, כי חרן קרוב להם... ושם [בחרן] נצטוה אברהם לעשות מה שעלה בדעתו ללכת ארצה כנען, ועזב את אביו, ומת שם בחרן ארצו, והוא הלך עם אשתו ולוט בן אחיו ארצה כנען. וזהו שאמר הכתוב [יהושע כד, ג] 'ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען', כי בעבר הנהר נצטוה בזה, ומשם לקחו והוליכו בכל ארץ כנען".

<> הרמב"ן האריך בענין זה בכמה מקומות; בראשית יא, כח, שם יב, א, ושם כד, ז. וכן בדרשתו על דברי קהלת [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד רג].

<> "משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י כתב שם: "לבית אמן - אברהם מאור כשדים יצא". [והנה רש"י לא כתב ש"באור כשדים נולד", אלא "מאור כשדים יצא". וזה לכאורה משמע כדברי הרמב"ן].

<> לשון הגמרא שם "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". וראה להלן הערה 145.

<> כי פירוש "מטעתן" הוא לנטיעתם, ו"לבית אמן" הוא למקום הולדתם. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות ג [שצג:], וז"ל: "מה שפירש הרמב"ן ז"ל כי אברהם נולד בחרן, אין הדברים כך, שהרי במסכת פסחים פרק האשה אמרו שלכך הגלה הקב"ה את ישראל לבבל, ששגרן לבית אמן. ועל כרחך צריך אתה לומר שאברהם נולד באור כשדים, שהוא בבבל". ובח"א לכתובות קיא. [א, קד.] כתב: "אמרו בפסחים למה הגלה אותם לבבל, מפני ששגרן לבית אמם. פירוש, אברהם מאור כשדים היה, ומפני כך תוכל לדעת ולהבין כי מסוגל ומוכן בבל שיהיה שם גלות ישראל". וכן כתב בח"א למנחות קי. [ד, פח:]. ועל כגון דא כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקסט.] "כי מי ישמע אל הרמב"ן ז"ל נגד דברי המכילתא". והמהרש"א [פסחים פז:] עמד על קושיא זו, וז"ל: "בסוף פרשה נח כתב הרמב"ן דאברהם ובית אביו היה מולדתם בחרן, אלא שהלך תרח עם בנו לאור כשדים, והאריך, עיין שם. ומכל מקום נקרא הכא אור כשדים 'לבית אמן', על שם שאברהם נתגדל שם במעלתו באמונה כשהשליכוהו לכבשן אש וניצול".

<> לשון הרמב"ן [בראשית יא, כח]: "אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים... וראיה לדבר, כי נחור בחרן היה, ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער, והכתוב ספר כי בצאתו מאור כשדים לא לקח אתו רק אברם בנו ולוט בן הרן בן בנו ושרי כלתו, אם כן היה נחור נשאר בארץ כשדים".

<> לשון הרמב"ן [שם]: "כי מעת הוציאו אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתעלה שיגדלנו ויתן לו את הארץ ההיא. ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שניצל שילכו אל ארץ כנען, להתרחק מארץ כשדים, מפחד המלך. כי חרן קרוב להם, ועם אחד ושפה אחת לכלם, כי לשון ארמית לשניהם, ורצו ללכת אל עם אשר לא ישמע לשונו המלך ההוא ועמו".

<> פירוש - גם נחור יצא מאור כשדים [ארץ מולדתו] לחרן, אך שמו לא נזכר בפסוק "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם", כי נחור לא השתתף ביציאה זו, כי נחור לא רצה ללכת לארץ היעד, היא ארץ כנען. ורק לאחר שתרח התעכב בחרן, אז יצא נחור מאור כשדים והצטרף לאביו בחרן. @**ובכת"י**^ [רצט.] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ואני אומר היציאה מאור כשדים היה על סבה שסבב הקב"ה שיצאו מאור כשדים. ולפיכך לא היה סבה זאת רק שיקח תרח את אברהם ואת לוט, כי הם היו פורשים מע"ז. כי באותו שעה היה לוט פורש מע"ז עד שחזר לסורו... וכן תרח עשה תשובה... אבל נחור שלא פירש מע"ז מעולם, לא לקח עמו. ומפני שהוצאה הזאת היה הקב"ה מסבב, שהוציא אברהם מאור כשדים, לא יצאו באותה הוצאה רק אותם שהיו שותפים עם אברהם באותה הוצאה, כמו שאברהם היה דבק בהקב"ה, אשר הוציא אותו, וכך תרח היה חוזר בתשובה, וכן לוט פורש באותו פעם מע"ז. אבל נחור לא היה משותף באותה יציאה. ואחר ששמע כי אביו תרח נשאר בחרן, בא נחור לשם. ובזה יש לתרץ מה שקשה כי למה לא בא הדיבור אל אברהם 'לך לך מארצך וממולדתך' [בראשית יב, א] עד שבא [עם] אביו בחרן, ולמה לא היה הדיבור אליו באור כשדים... שהרי הכתוב אומר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', ומאחר שהוציאו מאור כשדים, א"כ למה לא בא הדיבור אליו באור כשדים... שאילו היה הדיבור בא אליו באור כשדים... היה אברהם פורש מאביו מיד, והיה נשאר תרח בגיותו. והקב"ה רצה שיחזור תרח בתשובה, וכיון שאברהם היה עמו, היה חוזר בתשובה. שאם ציוה הקב"ה לאברהם 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך' היה בודאי נשאר תרח באור כשדים, שהרי הצואה היה לפרוש מבית אביו לגמרי... וסבב הקב"ה שיצא תרח עם אברהם מאור כשדים, וקיבל עליו ללכת ארצה כנען מפני המלך שהיה רוצה להכריח אותם על ע"ז... ובבואו לחרן, שאז הוסר ההכרח של ע"ז, נשאר תרח בחרן... ושם היה יושב, עד שהיה ראוי [לאברהם] להיות נבדל ונפרש מבית אביו וממולדתו ומארצו". ועל כל פנים מתבאר שתרח עשה תשובה כבר ביציאתו מאור כשדים, ולא רק ביום מותו. וראה להלן הערה 86.

<> "נסמך אל העדר" הוא מלשון סמוך ונראה להעדר, שההתחלה סמוכה וצמודה להעדר שקדם לה.

<> שעל מלים אלו דרשו בגמרא [סוכה נב:] שהקב"ה מתחרט על בריאת הכשדים, וזה מורה על היותם תוהו, וכמבואר למעלה [ראה הערות 9, 23].

<> מביא מדרש זה להורות שאברהם אינו מתייחס לדורות שהיו לפניו, כי מהות אברהם היא היותו ההתחלה של הבריאה, וכפי שביאר בארוכה עד כה.

<> מדרש זה נמצא בב"ר בתחילת פרשת לך לך [לט, ז], ואינו מופיע קודם לכן, לכך אינו מובן מה שמציין שמדרש זה נמצא "בפרשת נח ובפרשת לך לך". ואולי נדחוק לבאר שהואיל ומדרש זה בא לבאר "למה סמך הכתוב מיתת תרח ליציאתו מחרן" [לשון רש"י בב"ר שם], ומיתת תרח הוזכרה בפסוק האחרון בפרשת נח [בראשית יא, לב], והציווי ליציאת אברהם הוזכר בפסוק הראשון בפרשת לך לך [בראשית יב, א], לכך מאמר זה מתייחס לשתי הפרשיות האלו.

<> פירוש - אם מנין שנותיו של תרח נמנו כאן בכדי לעשות החשבון שעכשיו [בטרם יציאת אברהם לארץ כנען] היה תרח בן מאתים וחמש שנים, ומת.

<> פירוש - תרח חי עוד ששים וחמש שנה. ולשון רש"י במדרש [שם] הוא: "אם לענין החשבון צריך, מתבקש לו לתרח ס"ה שנה לחיות כשיצא אברהם בראשונה מחרן, שבן שבעים שנה היה תרח כשהוליד את אברהם [בראשית יא, כו], ותנינן בסדר עולם [פרק א] אברהם אבינו בן שבעים שנה היה כשנדבר עמו בין הבתרים [בראשית טו, יג], וחזר לחרן ועשה שם עוד חמש שנים. נמצא כשיצא ביציאה הראשונה שלא היה תרח אלא בן ק"מ שנה. ומה שנאמר [בראשית יב, ד] 'ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן', זה היה ביציאה השניה". וראה להלן הערה 143, ופ"ז הערה 12.

<> "'וּלְפי שהיה אברהם אבינו מפחד וכו'', כך צריך לומר, והוא טעם ב'" [לשון הרד"ל שם אות יד].

<> לשון הרמב"ן שם: "ואני תמה על דבריהם, שזה מנהג כל הכתוב לספר חיי האב והולידו הבן ומיתתו, ואחר כך מתחיל בענין הבן בכל הדורות, כך נהגו הכתובים. ונח עצמו הנה בימיו של אברם עודנו חי [והכתוב כבר הזכיר את מיתתו קודם (בראשית ט, כט)], וְשֵׁם בנו כל ימי אברהם היה חי [והכתוב כבר הזכיר את מיתתו קודם (בראשית יא, יא)]... ואשר אמרו עוד [בב"ר שם] 'בתחילה אתה דורש שהרשעים בחייהם קרויין מתים', גם כן תמה הוא בעיני, שכבר דרשו [ב"ר לד, ד] מפסוק 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום' [בראשית טו, טו] בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רג:]: "וכן גבי יצחק שספר מיתת יצחק [בראשית לה, כט], ואחר כך מתחיל לספר ענין הבן, אף על גב שאחר כך חי הרבה". וביאורו, כי יצחק חי מאה ושמונים שנה [שם פסוק כח], ואז יעקב היה בן מאה ועשרים שנה [כי יצחק היה בן ששים שנה בלדת יעקב (בראשית כה, כו)]. ומיתת יצחק מוזכרת בתורה לפני פרשת וישב, ויעקב בתחילת פרשת וישב היה בן מאה ושמונה שנים [כי יעקב היה בן תשעים ואחת שנה כשהוליד את יוסף (ראה רש"י בראשית כט, כא), ויוסף היה אז בן שבע עשרה שנה (בראשית לז, ב)]. הרי שהיו עוד 72 שנה עד שיצחק מת, ומ"מ התורה כבר הזכירה את מיתתו לפני פרשת וישב.

<> כן מבואר בסדר עולם פ"א, שאמרו שם שנח חי אחר ההפלגה עשר שנים, ואברהם היה בן ארבעים ושמונה שנה בזמן ההפלגה, וא"כ אברהם היה בן נ"ח שנים במות נח. וראה להלן הערה 72.

<> עד כאן שאלת הרמב"ן הראשונה [הובאה בהערה 48]. ובגו"א בראשית פי"א אות יט [רג:] הביא את קושית הרמב"ן, וז"ל: "הקשה הרמב"ן ז"ל, והלא דרך הכתובים כך הוא, לספר חיי האב ותולדות הבן ומיתתו, ואחר כך יזכיר ענין הבן. ובנח עצמו הזכיר מיתתו [בראשית ט, כט], ולא מת נח עד שהיה אברהם בן נ"ח [סדר עולם פ"א]".

<> בראשית ט, כח-כט "ויחי נח אחר המבול שלש מאות שנה וחמשים שנה ויהי כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימות".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.]: "ותימה על הרמב"ן, למה לא השקיף ההבדל שביניהם, כי חילוק יש ביניהם. כי בודאי כאשר הוא מספר מקרה האב, אז מצרף אליו המיתה, כי מיתת האב הוא גם כן מסיפורי האב. ומשלימות הענין להודיע כל סיפוריו, ומה שנמשך אחריו. לכך הוא מספר כל עניינים של האב, ואחר כך מתחיל גם כן בבן, והוי כסדר גמור. דפירש הכתוב זהו ספורי האב, וזה ספורי הבן".

<> כי אברהם נפטר בהיותו בן מאה שבעים וחמש שנה [בראשית כה, ז], ואברהם היה בן מאה שנה כשהוליד את יצחק [בראשית כא, ה], נמצא שיצחק היה בן שבעים וחמש שנה כשנפטר אברהם. ופרשת תולדות מתחילה לאחר שנכתבה בתורה מיתת אברהם, וכמו שכתב כאן, ונאמר בה שיצחק היה בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה [בראשית כה, כ], והיה בן ששים שנה בלדת יעקב ועשו [שם פסוק כו]. הרי שהפרשה חזרה לאחור שלשים וחמש שנה.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.]: "כי כל מקום אשר הוא מספר מיתת האב קודם, ואחר כך יתחיל בסיפור הבן שהיה בחיי האב, הוא בשביל שבא לספר ענינו של אב מה שהגיע לאב. ולפיכך לא הקפיד, אף על גב שמזכיר מה שהגיע לו אחר כמה שנים, דהא כיון דקאי באב, משלים סיפור האב. וזהו הענין ביצחק, שמזכיר קודם מיתתו, ואחר כך יתחיל לספר ענין הבן לספר התולדות איך היו נמשכין זה אחר זה. ואין זה שלא כסדר, דכסדר הוא, דמגיד לך מן האב עד כמה הגיע זמנו ומת".

<> כי לא נאמר בר"פ לך לך "אלה תולדות אברהם". ובעוד שכאן מבאר שמחמת שפרשת לך לך אינה פותחת בפסוק "אלה תולדות אברהם", מוכח מכך שאין הכתוב בס"פ נח בא לספר השלמת חיי תרח, הרי בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.] הוכיח נקודה זו ממה שאין הכתוב בס"פ נח בא לספר כלל מעניינו של תרח, וכלשונו: "אבל לא מצאנו שבא הכתוב לספר דבר מן תרח כלל, רק שהודיע הכתוב תולדותיו איך נמשך התולדה ממנו, אבל לא בא הכתוב להודיע סיפור של תרח. וכל הפרשה כולה לא בא להודיע עניני תרח, רק ספור אברהם 'ויקח תרח אברם וגו'' [בראשית יא, לא], ובשביל אברהם נכתב. ומאחר דבשביל אברהם נכתב, ואין מדבר בתרח כלל, שיהיה שייך בזה שהכתוב משלים עניינו, דאין תרח חשוב כל כך לספר ממנו עניינו. ואם כן לא נוכל לומר כלל [שם פסוק לב] 'וימת תרח בחרן' הוא תשלום סיפור תרח שהתחיל בו".

<> דבריו יובנו על פי מה שכתב בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד.], וז"ל: "וגם אין לומר דמזכיר הכתוב תולדות האב ומיתת האב ואחר כך יתחיל בענין הבן כדלעיל בפרשת בראשית [ה, א-לא], דמזכיר מיתת האב ואחר כך מתחיל בסיפור הבן". ושואל, איפוא, מכיוון אחר; נהי שלא נאמר בר"פ לך לך "אלה תולדות אברהם", מ"מ אף שלא נאמר כן נבאר שמיתת תרח הוזכרה כאן כפי שהוזכרו מיתות עשרת הדורות מאדה"ר עד נח [בראשית ה, א-לא]. שגם שם לא נאמר בין דור לדור "אלה תולדות פלוני", ומ"מ נזכרה מיתתו של הדור הקודם. וכגון, נאמר שם [בראשית ה, ה-ו] "ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות שנה ושלשים שנה וימות, ויחי שת חמש שנים ומאת שנה ויולד את אנוש". הרי מיתת אדם הראשון הוזכרה כחלק מסדר הדורות, אע"פ שלא נאמר לאחריו "אלה תולדות שת", ומדוע לא נבאר כאן את מיתת תרח באופן דומה.

<> פירוש - מיתת תרח הוזכרה בס"פ נח, לאחר שהוזכרו שמונה הדורות שהיו קודמים לתרח [משם בן נח עד נחור בן שרוג (בראשית יא, י-כה)], ואצל שמונה הדורות האלו לא נזכרה מיתת אף אחד מהם, אלא רק ימי חייו [לעומת הדורות שהוזכרו בפרק ה, וכמו שיבאר]. וכגון, אצל רעו נאמר [שם פסוקים כ-כא] "ויחי רעו שתים ושלשים שנה ויולד את שרוג ויחי רעו אחרי הולידו את שרוג שבע שנים ומאתים שנה ויולד בנים ובנות". וכן הוא בשאר הדורות שהוזכרו שם, מלבד תרח שאצלו נאמר [שם פסוק לב] "ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת תרח בחרן".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רד:]: "התם [בראשית ה, א-לא] שאני, דכיון דבא לספר שני הדורות זה אחר זה, משלים סיפור הדור שמתו, ואחר כך מתחיל לספר דור הבן. אבל כאן לא מצאנו מנח עד כאן שהזכיר מיתת האב, שתאמר כי זה הוא מספור דור שלו. ועל כרחך אין זה השלמה כלל, שתאמר כיון דאינו רק השלמה שדרך הכתוב להשלים ספור הדור ומקדים אותו הכתוב, דהא לא נמצא כך באחרים". והרמב"ן עצמו עמד על ההבדל בין הזכרת הדורות בבראשית פרק ה לעומת הזכרת הדורות בבראשית פרק י, וז"ל [בראשית ה, ד]: "'ויהיו ימי אדם אחר הולידו את שת', בעבור אורך חיי אלה הראשונים, יפרוט ימיהם קודם הולידם, וגם אחר כך, ויכלול כלם בסוף".

<> בגו"א שם ביאר יותר נקודה זו, וז"ל: "ועל כרחך אין מיתת תרח הוא מסיפור הדורות לכתוב שנותיהם כמו שהוא דרך הכתוב, אלא שהוא בא לספר מיתת תרח. וראיה לזה, שכאן כתיב 'וימת תרח בחרן', רצה לומר ולא גמר מחשבתו שרצה ללכת ארצה כנען [שם פסוק לא], לפיכך אין ספור מיתת תרח מן הסיפור עד כמה היו חיי תרח. ומעתה התבאר לך טעם רבותינו ז"ל [ב"ר לט, ז] על ענינו באין ספק". @**ויש להעיר**^ על שתי הנקודות האחרונות שכתב כאן [שחז"ל דרשו את דרשתם מחמת שנזכרה כאן מיתת תרח (מה שלא היה בדורות בפרק י), וכן נזכר "בחרן"], כי הרמב"ן עצמו [בראשית יא, לב] כתב כן, וז"ל: "ויתכן שבאו למדרש הזה מפני ששינה הכתוב בתרח סדר הפרשה כולה, כי בְּשֵׁם ותולדותיו כולם [בראשית יא, י-כז] לא הזכיר הכתוב מיתה, ולא חזר וכלל השנים. ובכאן חזר ותפש הסדר הראשון שבבעלי השנים הרבים מאדם ועד נח [בראשית ה, א-לא], וכלל 'ויהיו כל ימי תרח וימת'. והוסיף להזכיר עוד מקום המיתה שהיה בחרן... ולכך דרשו וכו'". ויל"ע בזה.

<> דע, שהרמב"ן לא כתב "שלא יהיה הדבר מפורסם לכל שהניח את אביו", אלא רש"י כתב כן [בראשית יא, לב], וז"ל: "הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם, שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו, ולפיכך קראו הכתוב 'מת'". אך לשון הרמב"ן [שם] הוא: "לכך דרשו שכל זה כדי שיראה מבלי עיון שהיה אברהם שם עמו". ובגו"א בראשית פי"א אות יט [רה.] הקשה כדבריו שיקשה בסמוך, אך העיר כן על דברי רש"י, ולא על דברי הרמב"ן. וראה להלן הערה 63 מדוע כאן מעמיד את שאלתו על הרמב"ן.

<> כמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קפה.] אודות קנין העשרים וששה של תורה ["מכיר את מקומו"], וז"ל: "פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק 'תורת אמת' היא. ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה עצמו". ובדר"ח פ"א מי"ח [תמג:] כתב: "כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "כי התורה בפרט הוא 'תורת אמת' יותר מן הכל, לכך נקראת 'תורת אמת'. והנה על ידי התורה, שהוא השכל האמתי יותר מכל חכמה, יש לאדם האמת. אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד, שהיא התורה, שאף במלאכים אינו נמצא". ואמרו חכמים [שבת סג.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובח"א שם [א, לח.] כתב: "כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת. שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש". ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "כי הדבר השייך אל התורה ביותר, עד שהוא עצם התורה, הוא האמת, שנקראת 'תורת אמת'".

<> בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה.] ניסח שאלה זו בזה"ל: "אך מה שכתב [רש"י] 'שלא יהיה הדבר מפורסם' קשיא, וכי נתנה התורה לשוטים שלא יחשבו שני הדורות, שהרי תרח קיים כשיצא אברהם מחרן. אבל בב"ר [לט, ז] לא אמר 'שלא יהיה מפורסם לכל'". וכן אמרו חכמים [ב"ב ז.] "וכי בשופטני עסקינן". ובגו"א במדבר פכ"ה אות יב [תיז.] כתב: "וכי בשוטים מדבר". והנה כאן מקשה שאין לומר שהתורה, שהיא תורת אמת, תרצה ליתן טעות לפני האדם. ואילו בגו"א הוא מקשה שאין לומר שהתורה ניתנה לשוטים. ונראה שההבדל הוא שכאן מקשה על הרמב"ן, והרמב"ן כתב [בראשית יא, לב] "לכך דרשו שכל זה כדי &**שיראה** **מבלי עיון**^ שהיה אברהם שם עמו", ולשון זה מורה שיש כאן חלילה אחיזת עינים והטעיה. לכך הקשה מהיות התורה "תורת אמת", ואין זה ראוי להטעות את הבריות. אך רש"י כתב "שלא יהיה הדבר מפורסם", ולא שיש כאן אחיזת עינים, אלא יש כאן העלמת עינים. לכך הקשה וכי התורה ניתנה לשוטים, הרי אף ללא פרסום הדבר נדע שתרח עדיין היה קיים כשיצא אברהם מחרן.

<> "שהרי אברהם מציאות חדשה, שאין לו קשר עם הראשונים" [לשונו בסמוך לאחר ציון 68]. וראה להלן הערה 69.

<> כי האור מורה על המציאות, והחושך מורה על ההעדר [יבואר בסמוך], ולכך אין יחוס וקישור ביניהם, כי אין שום יחוס וקשור בין המציאות אל ההעדר [ראה להלן ציון 76]. ונקודה זו ממש מבוארת בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:], וז"ל: "כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות, והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים. ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו. ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך". וכל זה הוא בכל אב ובן, אך הרבותא באברהם אבינו היא שאין הוא מתייחס כלל לאביו, ולכך ניתן לומר שאביו הוא העדר, ואברהם הוא המציאות, וכמו שמבאר כאן.

<> ב"ר ב, ג "אמר הקב"ה, עד מתי יהא העולם מתנהג באפילה, תבא האורה, [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור' זה אברהם, הדה הוא דכתיב [ישעיה מא, ב] 'מי העיר ממזרח צדק וגו'', אל תקרא 'העיר', אלא 'האיר'". ולהלן פנ"ב כתב: "ולפיכך תמצא גם כן כי העולם הזה היה נוהג בשפלתו מתחלת בריאתו דומה ללילה, עד שבא אברהם אבינו, שהוא היום, שאברהם היה כמו אור היום". ובסוף דרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כלו חשוך, בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות" [רש"י בראשית כד, ז]. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא.] כתב: "כי אברהם נמשל ליום, כי עד אברהם היה הכל תוהו וחושך, עד שבא אברהם והתחיל העולם להאיר".

<> כי התוהו הוא העדר, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות יז [יב:], וז"ל: "השממון נקרא 'תוהו' מפני שהאדם משתומם עליו, ודרך האדם להיות משומם על דבר שהוא חרב ויש בו שממון, לכך כתב לך הכתוב סתם 'תוהו'". וכל העדר הוא חושך, וכל מציאות היא אור. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ושם פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ולהלן פל"ו כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן כתב להלן פ"ח [לאחר ציון 242], שם ר"פ לד, תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. שם פל"ו [תרעח:], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, ולהלן פ"ח הערה 243, ופי"ד הערה 52.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [עט.]: "יש לשאול, למה נתנסה אברהם יותר מיצחק ויעקב... כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי, עד שהדבר נמצא בפעל לגמרי... ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות. והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות יוצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". וראה למעלה הערה 19, ולהלן פ"ו הערות 2, 41, 56.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה:]: "הוא דבר נפלא מאד, לומר כי אין כאן כבוד אביו, דכבוד אביו שייך כאשר הבן שייך ומתייחס אל אביו. וכאן לא היה אברהם נקשר עם תרח כאשר הבן מתייחס אל אביו". והשו"ע יו"ד סימן רמא סעיף ט כתב: "עבד שנשתחרר אין לו יחוס, והרי הוא [אביו] כמי שאינו אביו לכל דבר". וראה הערה הבאה.

<> בהוצאת מכון המהר"ל הערה 13 העירו על דברים אלו, שכל גר שנתגייר הוא כקטן שנולד דמי [יבמות כב.], ואין לו דין כיבוד אב, ומה המיוחד באברהם. ולכאורה זה לא קשה, כי גם גוי גמור אינו מצוה בכיבוד אב, וכמו שאמרו [קידושין לא.] שגוי אצל מצות כיבוד אב הוא "אינו מצוה ועושה". ועוד אמרו [נזיר סא.] שגוי אינו "מי שמוזהר על כיבוד אביו". לכך אין לתלות את הפטור של גר מכיבוד אב מחמת שהוא כקטן שנולד דמי, כי מעולם לא היה מחוייב בכיבוד אב. אך אם כן קשה, כיצד אמרו במדרש הנ"ל "לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם", הרי כל גוי בעולם פטור מכיבוד אב ואם. וכן מה שאמרו קודם לכן במדרש "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללין בי שם שמים, ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו", ואם גוי פטור מכיבוד אב, מה חילול השם יש בדבר, הלא הכל פטורים מחיוב זה. וצריך לומר, שמ"מ הגוים מקיימים מצוה זו בנימוסיהם, דהנה בשו"ע יו"ד סימן רמא סעיף ט כתב: "גר אסור לקלל אביו העובד כוכבים ולהכותו, ולא יבזהו, שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". ובהגהות הרעק"א שם כתב: "באנו מקדושה חמורה - היינו בנימוסיהם". והנחל אשכול הלכות מילה פל"ט אות ו כתב: "ויש ראיה שקבלו גם כבוד אב ואם, דבתנחומא [נח סימן טו] מי גרם הקללה לחם, שבזה את אביו. אבל יפת שכיבד את אביו פרע לו הקב"ה. ואמרו ברבה [המדרש שהובא כאן] אברהם אמר כיון שיצא והניח אביו יחולל בי שם שמים. ויעקב... ספ"ק דמגילה [יז.] נענש על שלא כיבד... על כל פנים ראינו שמימות עולם קבלו לכבד אב ואם". ולפי זה נבאר שכוונת המדרש היא שהקב"ה פוטר את אברהם אבינו אף מהנהגת נימוס זו. ואם כן, מעתה לא יקשה מגר, כי ממה נפשך אין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שייך בכיבוד אב; דאם באנו לדון מצד דיני תורה, הרי גם בגיותו הוא היה פטור מכיבוד אב. ואם באנו לדון מצד נימוסיהם, הרי עדיין גר חייב מדרבנן מחמת "שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה", וזה בודאי לא גרע מנימוסיהם. אך אי תיקשי לך הכי תיקשי לך; השו"ע יו"ד סימן רמא סעיף ט כתב: "עבד שנשתחרר אין לו יחוס, והרי הוא [אביו] כמי שאינו אביו לכל דבר" [הובא בהערה הקודמת]. הרי שאין בעבד שנשתחרר הגזירה ש"יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה" [כי גם בעבדותו היה מותר באמו ובתו (סנהדרין נח:), וכמבואר במנחת חינוך מצוה א אות יט, ד"ה ולכאורה]. וקשה, מהי הרבותא שיש באברהם יותר מגר שהוא עבד שנשתחרר, הרי שניהם פטורים מכיבוד אב שהיו חייבים בו מעיקרא מחמת נימוסיהם. ואולי נבאר, שהואיל ואברהם נקרא "תחילה לגרים" [סוכה מט:], וכל גר מתייחס לאברהם [רמב"ם הלכות ביכורים פ"ד ה"ג], לכך הפטור של גר שהוא עבד שנשתחרר מכיבוד אב נובע מהפטור של אברהם, והפטור של אברהם עצמו הוא בבחינת "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [וכן תירצו בהוצאת מכון המהר"ל הערה 13]. ואם כנים הדברים, תתיישב קושיתו המפורסמת של החת"ס [בחידושיו לע"ז סג: ד"ה אקילו ביה רבנן] דמהו המקור של ההלכה ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולפי הנ"ל מיושב, שהמקור הוא ממה שהקב"ה אמר לאברהם "לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם".

<> יש לשאול, כי סבת חיוב כבוד אב מבוארת בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], וז"ל: "כי השם יתברך ציוה שיכבד אדם את אביו מפני שהביא אותו אל העולם הזה. וכך אמרו במסכת ב"מ [לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שהוא הביא אותו אל עולם הזה, ואילו רבו הביאו לחיי עולם הבא. מוכח כי לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". ושם ממשיך לבאר לפי זה מדוע הגוים מיוחדים ומצטיינים בכבוד אב [יותר מישראל], כי העולם הזה הוא לחלקם, והאב מביאו אותם לעולם הזה, שהוא לחלקם. ואם כן יקשה, מדוע אברהם נפטר מכיבוד תרח אביו מחמת היותו מציאות חדשה, הרי סוף סוף תרח הוא זה שהביאו לעולם הזה, והבאה זו היא הסבה המחייבת כיבודו של אב, וכיצד היות אברהם מציאות חדשה מפקיעה מחיוב זה. ושמעתי מבני האברך כמדרשו הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א ליישב, כי מה שכתב שסבת החיוב היא ההבאה לעולם הזה, אין כוונתו שמחמת שבעבר אביו הביאו לעולם בעת לידתו, לכך מוטל על הבן לכבד אביו גם בהוה. אלא הכוונה היא שהבאה זו של האב ממשיכה להתקיים לאורך כל חיי הבן, שהבן נמצא בעולם בהוה משום שאביו הביאו לעולם הזה. וכל זה בכל אב ובן, אך אברהם נעשה לבריה חדשה, וכעת מציאותו בעולם נתלית במה שהוליד את עצמו, ולא במה שאביו הולידו. ונהי שלולא אביו לא היה אברהם בא מעיקרא לעולם, אך כעת אברהם נמצא בעולם מחמת שהוא בריה חדשה, שאינה מתייחסת לאביו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [יבמות כב.] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולענין ירושה קיימא לן שאין הגר יורש את אביו מדין התורה, לפי שאינו מתייחס אחריו עוד [קידושין יז:], ופירש רש"י [שם] "דאינו מתייחס אחר העובד כוכבים וכקטן שנולד &**מאליו**^ דמי". הרי שאע"פ שהגר הגיע לעולם ע"י אביו, מ"מ הוא נחשב שהגיע לעולם "מאליו", ואין זה מתייחס לאביו. והוא הדין לגבי אברהם. וראה להלן הערה 89 שנתבאר שם שעם כל זה אברהם יכול לזכות את תרח שתשובת תרח תתקבל בבחינת [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אב", אע"פ שאברהם אינו מתייחס לאביו.

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; אמרו חכמים במדרש [ב"ר סא, א] "אמר רבי שמעון, אב לא למדו [לאברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ותמוה, הרי נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב], ואברהם היה בן חמשים ושמונה שנה כשנח נפטר [כמבואר למעלה הערה 50], ומדוע אי אפשר לומר שאברהם למד תורה מנח. וכמו כן שם ועבר למדו תורה [רש"י בראשית כה, כב], ומדוע לא נאמר שאברהם למד תורה מהם, או מתלמידיהם, ומה ההכרח לומר ש"רב לא היה לו". אלא הם הם הדברים; אין הכרחו של המדרש משום שלא היתה לאברהם שום אפשרות שיהיה לו רב, דזה אינו [שכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת]. אלא הכרחו של המדרש הוא משום שאברהם הוא "מציאות חדשה שאין לו קשר עם הראשונים" [לשונו כאן], לכך מן הנמנע שיהיה לאברהם רב שקדם לו ולימדו תורה, כי אז לא היה אברהם "מציאות חדשה שאין לו קשר עם הראשונים", אלא תולדה ממי שקדם לו, כפי שכל תלמיד הוא תולדה מרבו, וזה היה סותר למהותו של אברהם שעומדת על נקודת ההתחלה, כאשר לפניה נמצאים רק תוהו וחושך, וכמו שנתבאר כאן. באופן שכשם שלא היה לאברהם אב שחייב בכבדו מפאת היותו התחלה, כך לא היה לו רב שלימדו תורה מפאת היותו התחלה. והשוואה זו בין האב לרב עולה היא מדברי המדרש "אב לא למדו, ורב לא היה לו", הרי דין הרב הוא כדין אב. ולהלן פ"ו הערה 64 נתבאר שאברהם אינו יכול להיות "מקבל התפעלות", אלא "פועל" בלבד. וראה דר"ח פ"ו מ"י [שעג.], ושם הערה 1943.

<> בא לבאר את המשך דברי המדרש [ב"ר לט, ז] "אמר ליה הקב"ה לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם... &**ולא עוד**^ אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך בתחלה", ומבאר מהי הרבותא שנאמרה בסיפא לעומת הרישא.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רה:]: "'ולא עוד, אלא שאני מקדים', פירוש קודם לכן נזכר מיתת תרח, להודיע כי לא די שאין התייחסות אברהם אל אביו להיות חייב בכבוד אביו, אבל יותר מזה; כאשר יזכור ענין אברהם, מזכיר לפני זה מיתת אביו, שזה ראיה כי ענין אברהם הוא מתחבר אל מיתתו של תרח".

<> לשון רבינו בחיי בראשית ד, ז: "לפי שמעט מן האמת ינצח הרבה מן השקר, כשם שמעט מן האור ינצח הרבה מן החושך". וכן הוא בחובות הלבבות שער החמישי פרק ה, ודרשות הר"ן דרוש חמישי. וכן "כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, וכאשר נכנס אור בבית הרי החושך מסתלק ממנו" [לשון הצדקת הצדיק אות רמז].

<> כמבואר למעלה הערה 65.

<> מלשון זה משמע שגם ביאת החושך מסלקת את האור, כפי שביאת האור מסלקת את החושך. וכן אמרינן בתפילת ערבית "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור". וזאת משום שאי אפשר שיהיו ההפכים יחד בעת אחת, לכך ההפך האחד מסלק את ההפך השני. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט.] כתב: "הצדיקים נבדלים מן הרשעים לגמרי, כהבדל אור מן החושך, וידוע כי האור והחושך אין להם חבור כלל". ולמעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 351] כתב: "הם שני הפכים בנושא אחד, ולא יתקבצו יחד". ולהלן פנ"ב כתב: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "ההפכים אין נמצאים יחד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שכ:] כתב: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם" [הובא למעלה פ"ד הערה 10]. וראה להלן הערה 81.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות יט [רו.]: "כי מפני שהוציא הקב"ה את אברהם מתרח, וכל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם, ולכן פטר הקב"ה את אברהם מכבוד אב ואם, שאין לו התייחסות אל האב כלל, בעבור שהוא בריאה אחרת. ולא שאין לו ייחוס אל אביו, אלא שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו. וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין. וכאשר האור בא יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח. ובשביל כך לא היה גנאי לאברהם אם יניח כך אביו. לכך אמר לו הקב"ה, לא די שאני פוטרך מכבוד אב מפני שאין לך יחוס אל אביך, אלא כי ענין זה שהוא [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך' מתחבר אל מיתת תרח, כמו שנזכר למעלה, לכך אין לך גנאי אם אתה מניח אביך. ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו [ירושלמי פאה פ"א ה"א]".

<> בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז.] מבאר "אף על גב" זה ביתר הרחבה, וז"ל: "שהרשעים קרויים מתים... ומה שהוצרכו לומר זה, ולא סגי ליה בטעמים דלעיל כי אין יחוס והצטרפות לאברהם עם אביו תרח, כי האור הוא סלוק החושך, ולמה לומר כי 'הרשעים בחייהם קרויים מתים'. אין זה קשיא, שאם לא כן היה קשה, והלא עדיין תרח חי, ואיך נאמר שאין יחוס לענין אברהם עם תרח אלא עם מיתתו, והרי עדיין חי היה תרח, והכתוב מספר לך ענין אברהם, ומאי מהני שכתב לפני זה מיתתו". ופירושו, שבלי לומר שהרשעים בחייהם קרויים מתים עדיין יקשה, כיצד נבאר שאברהם מתקשר למיתתו של תרח, הרי סוף סוף תרח היה עדיין חי כשאברהם יצא לארץ כנען, ומאי אהני לכך שהכתוב מקדים לספר את מיתת תרח קודם צאתו. וראה הערה 81.

<> המשך לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז.]: "אבל כשנאמר ש'הרשעים אף בחייהם נקראים מתים', והכל מיתה אריכתא דמיא, והשתא שפיר מה שהזכיר לפני זה מיתתו, דסוף סוף רמז לך כי הליכות אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו [ראה להלן פ"ח הערה 54], הוא מתייחס ומתחבר אל מיתת תרח. אמנם מה שפירש רש"י [בראשית יא, לב] שלכך הקדים שלא יהיה מפורסם לכל שהיה תרח חי, אין זה מדברי רבותינו ז"ל, ולא היה צריך לזה, רק כמו שאמרנו למעלה". והרי כך מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שמיתת תרח הוזכרה כאן משום שהיה רשע, תיקשי לך מדוע לא מצינו בשאר רשעים שהתורה תקדים את מיתתם מחמת טעם זה, ומאי שנא תרח. אלא שהם הם הדברים; מיתת תרח הוקדמה לא מחמת רשעות תרח גרידא, אלא מחמת התייחסות אברהם לתרח, שאברהם מתייחס למיתת תרח, ולא לחיי תרח. אך בשאר רשעים, שאין ענין זה שייך אצלם, אין מקום להקדים את מיתתם מחמת שבחייהם הם נקראים מתים. וראה הערה הבאה.

<> מדברים אלו משמע שבתחילה היה סילוק החושך [מיתת תרח מחמת רשעותו], ולאחר מכן היה אורו של אברהם זורח ללא עוררין, שכתב "והיה האור זורח בעולם &**כי^** כבר נחשב כאילו מת". אך למעלה כתב להיפך, שהאור מסלק את החושך, וכלשונו [לאחר ציון 74]: "כי ביאת האור הוא סילוק החושך, וכאשר האור זורח נסתלק החושך... וכאשר זורח האור אין כאן חושך בעולם". הרי שהחושך אינו מסתלק מעצמו, אלא האור הוא זה שמסלקו. זאת ועוד, לכאורה לא היה צורך כלל לכתוב את המלים "והיה האור זורח בעולם כי כבר נחשב כאילו מת", כי מעולם לא הוקשה לנו על זריחת אורו של אברהם בעולם, אלא הוקשה לנו "איך נאמר שאין יחוס לענין אברהם עם תרח אלא עם מיתתו, והרי עדיין חי היה תרח" [לשונו בגו"א שם, והובא בהערה 79], וקושי זה מתיישב ברווחה במה שכתב ש"חייו של תרח כאילו מת, כי 'הרשעים קרויים מתים אף בחייהם'", ולכך "הכל מיתה אריכתא דמיא, והשתא שפיר מה שהזכיר לפני זה מיתתו" [לשונו בגו"א שם, והובא בהערה הקודמת]. ובמקום לומר "והיה האור זורח בעולם כי כבר נחשב כאילו מת", היה לו לומר "והיה אברהם מתדבק למיתתו כי כבר נחשב כאילו מת". ושמעתי לתרץ מידי"נ הרה"ג רבי יהודה וויטנברג שליט"א, כי אפשר לבאר דברים אלו באופן אחר; כבר התבאר למעלה [הערה 77] שכשם שהאור דוחה את החושך, כך החושך דוחה את האור. ומעתה יש להקשות, מדוע אמרינן שהאור של אברהם דוחה את החושך של תרח, שמא נאמר להיפך; החושך של תרח ידחה את האור של אברהם. ועל כך מבאר שהאור של אברהם חזק יותר מהחושך של תרח, כי האור של אברהם הוא חיות, ואילו החושך של תרח הוא חסר חיות ["כי כבר נחשב כאילו מת"], ולכך "היה האור זורח בעולם", כי יפה כח החי מכח המת. ודו"ק.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ [רו:]: "הרשעים קרויים מתים. זה דבר נפלא מאד מדברי חכמים [ב"ר לט, ז, ברכות יח:], כי החיות הוא דבר שאין לו הפסק כלל, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק. ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף, הוא נקרא מת, כי יש לחיותו שלו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים לחיות בתחיה, ודבר זה ארוך מאד" [ראה להלן הערה 87]. ובעוד שבגו"א מבאר זאת מצד שהחיים אין להם הפסק, הרי בח"א לר"ה טז: [א, קט:] ביאר זאת מצד שהחיים הם רק אלו שבאים מהקב"ה, וכלשונו: "וזה אמרם 'הרשעים אפילו בחייהם נקראים מתים, והצדיקים אפילו במיתתם נקראו חיים'. ורצה לומר כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים. וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור אחד, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'. לפיכך רשעים אף בחייהם נקראים מתים. ואף אם יש להם חיים, אין חיותם בא ממקור חיים. למה הדבר דומה, לבור שיש בו מים הרבה, ואין לבור מקור, הרי זה לא נקרא 'חיים'. אבל הצדיקים, שחיים שלהם מן השם יתברך, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי השם יתברך יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, אף שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 40].

<> כוונתו לדברי הב"ר לח, יב, שהוא בס"פ נח, וכך אמרו שם: "אמר רבי יודן משום רבי אבא בר כהנא, [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום', בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא". אמנם לא נזכר שם להדיא שתרח עשה תשובה, אך משמע מכך שעשה תשובה. וראה הערות 84, 85.

<> זהו לשון רש"י בראשית טו, טו, שכתב: "אל אבותיך - אביו עובד ע"ז והוא מבשרו שיבא אליו, למדך שעשה תרח תשובה". ומקור דברי רש"י הוא מהתנחומא פרשת שמות אות יח, שאמרו שם "לא נאסף אבינו אברהם עד שנתבשר שעשה תרח אביו תשובה, שנאמר 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע, כל מה שסגלתי מעשים טובים בעולם הזה, אני הולך אצל אבותי. בשרו הקב"ה חייך שעשה אביך תשובה".

<> קושית הרמב"ן [בראשית יא, לב], וז"ל: "ואשר אמרו עוד [ב"ר לט, ז] בתחילה אתה דורש שהרשעים בחייהם קרויין מתים, גם כן תמוה הוא בעיני, שכבר דרשו מפסוק [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום', בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא". וראה להלן הערה 110.

<> לשון הרמב"ן שם: "ואולי כוונתם שעשה תשובה בשעת מיתה, אבל ימיו היו כלם ברשע והיה קרוי מת. ולשון רש"י [בראשית טו, טו] למדך שעשה תרח תשובה בשעת מיתה". וכן הביא את תירוץ הרמב"ן בגו"א בראשית פי"א אות כא [רז:]. אך המהר"ל לא יבאר כן, כי לשיטתו תרח עשה תשובה כבר כשיצאו מאור כשדים, וכמבואר למעלה הערה 40.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כא [רז:]: "יראה שלא נתכפר לו רק עם המיתה, ובחייו נקרא מת, והמיתה היא מכפרת עליו, כי כל מיתה היא מכפרת". ובבית האוצר מערכת א-ד [עמוד 48] הביא דברי הגו"א האלו, וכתב: "וצריך עיון דתשובה הא מהני גם בלא צירוף המיתה זולת בחילול השם, כמבואר שלהי יומא [פו.]. ואולי היה לתרח חטא חילול השם". ונמצא שאף על פי שתרח עשה תשובה גמורה [כי רק בתירוץ הבא יבאר שתרח "לא עשה תשובה לגמרי", ומוכח מכך שבתירוץ הזה איירי שעשה "תשובה לגמרי"], מ"מ הואיל והכפרה אינה חלה עד מותו, לכך למשך ימי חייו הוא רשע גמור ונקרא מת. @**ויש להעיר**^, שאמרו חכמים [קידושין מט:] שהמקדש אשה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". ודעת הרמב"ם היא [הלכות תשובה פ"א ה"א] שוידוי בפה מעכב את חלות התשובה, ו"הרהר תשובה בדעתו" בודאי לא עשה וידוי בפה, ועם כל זה הוא נקרא צדיק, אף שהתשובה לא חלה. וכבר עמד על זה המנחת חינוך [מצוה שסד סוף אות א], וכתב: "דבאמת 'צדיק' ו'רשע' אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה... ומ"מ כיון שמתחרט ושב הוי צדיק. הכא נמי נהי דאין לו כפרה בתשובה בלב, מ"מ הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו יתברך, ואינו תלוי בכפרה כלל, כן נראה פשוט". וגם המהר"ל בנתיב התשובה פ"ה [פב:] כתב: "עיקר התשובה הוא ההודאה שהוא מודה על חטאיו... כי בשביל כך ההודאה היא עיקר התשובה". הרי שסובר בפשטות כרמב"ם שהוידוי הוא מעכב את התשובה והכפרה, וגם עליו יקשה מהגמרא בקידושין הנ"ל שכאשר מהרהר תשובה בדעתו הוא נחשב לצדיק. ובעל כרחך שיתרץ כמנחת חינוך ששם "צדיק" ו"רשע" אינו תלוי בתשובה וכפרה. וזו סתירה גלויה לדבריו כאן, שכתב שאע"פ שתרח עשה תשובה גמורה, מ"מ הואיל והתשובה תולה עד יום מותו, לכך הוא נקרא רשע גמור למשך ימי חייו. והרי לכאורה תשובת תרח אינה פחותה מתשובת המקדש אשה והרהר תשובה בדעתו, דבשתיהן התשובה והכפרה אינן חלות מיד. ועם כל זה תרח הוא רשע גמור ונקרא מת, ואילו המקדש אשה נקרא צדיק, ומאי שנא. וכן מוכח מהגמרא [יבמות כב:], שמבואר שם שכאשר אדם עשה תשובה הוא בכלל "עושה מעשה עמך", אף שהתשובה לא תיקנה את הכל [הראני לזה ידי"נ היקר והמצויין הרה"ג רבי שאול אהרן מאיר שליט"א]. @**ואולי יש לומר**^, ששם "רשע" הוא נוגע להרבה בחינות, ויתכן שלבחינה אחת יחשב רשע, ולבחינה אחרת לא יחשב רשע. והנה עד כמה שנוגע לבחינת "רשעים בחייהם קרויים מתים", כבר נתבאר למעלה [הערה 82] שהטעם לכך הוא ש"חיים" הם דבר שאין לו הפסק, ואילו לחיי הרשע יש הפסק. לכך ניתן לומר שכאשר איירי בתשובה שמזכה את בעליה בכפרה רק במיתתו, אזי אלו הם חיים שיש להם הפסק, כי חייו בעודו בעולם אינם ראויים להמשך, כי רק בסילוק חייו תינתן לו כפרתו. לכך עד כמה שנוגע שהרשע נקרא מת, זה בהחלט שייך כאשר איירי בתשובה שתועיל רק לאחר סילוקו מן העולם. אך עד כמה שנוגע לשם "צדיק" בקידושי אשה, שם אמרינן ש"הוי צדיק כיון שמתחרט לפני קונו יתברך" [לשון המנחת חינוך שהובא למעלה], ואין זה נוגע לבחינה שחייו הנוכחים הם בעלי הפסקה.

<> "כיון שלא עשה תשובה לגמרי" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ט אות לח [שלד.]: "לא מצאנו במדת השם יתברך רק שהוא זוכר חסדי אבות, או בנו שיצא ממנו". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא". ומעין כן כתב הרמב"ן [בראשית יא, לב], וז"ל: "או שמא יש לו חלק לעולם הבא שאמרו חז"ל בזכות בנו". אמנם הרמב"ן לא הזכיר לפי תירוץ זה שתרח עשה תשובה [וזה וזה גורם], אלא שתרח זכה לעולם הבא בזכות בנו, ומשמע שתרח לא עשה תשובה [וכן ביאר הבית היין שם]. אך המהר"ל מבאר שזכות אברהם אהני לתשובת תרח שתתקבל. וראה בסמוך הערה 91. @**ויש להעיר**^, שהואיל ואברהם מנותק לגמרי מתרח עד שאינו חייב בכבודו, מהיכי תיתי לומר שזכות אברהם תועיל לתרח, הרי יחס אברהם לתרח כמו זר יחשב. ואולי יש לומר, שנהי שאברהם הוא מציאות חדשה והתחלה חדשה, סוף סוף תרח הביאו לעולם, ואע"פ שאברהם אינו מתייחס אליו, מ"מ הואיל ואברהם יצא ממנו, יש בזה די בכדי לזכות את תרח שתשובתו תתקבל. וראה למעלה הערה 71.

<> לשון הרמב"ן שם: "וכן מצאתי במדרש כל העצים כשרין, חוץ משל זית ושל גפן. שהשמן והיין קרבין לגבי מזבח, הצילו הפירות [את] האילנות. וכן מצינו באברהם שהציל את תרח, שנאמר [בראשית טו, טו] 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום'" [מפרשי הרמב"ן ציינו שהמדרש נמצא בלקח טוב ויקרא ד:, על הפסוק "על העצים אשר על האש" (ויקרא א, ח)]. וקושית המהר"ל היא, שהמדרש הזה מבאר שהכל נתלה בזכות אברהם ולא בזכות תרח, ואילו בשאר מקומות [ראה למעלה הערה 84] תלו זאת בזכות תשובת תרח.

<> כאמור למעלה [הערה 89] מהרמב"ן משמע שזכות אברהם תועיל לתרח אף שתרח לא עשה תשובה. אך דעת המהר"ל היא "שאם [תרח] לא עשה תשובה, לא היה מציל אותו אברהם". ויש להעיר על המהר"ל, הרי אמרו חכמים [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", ושם איירי שיאשיהו זיכה את אביו אמון בעולם הבא, אף על פי שאמון היה רשע גמור [כמבואר שם (סנהדרין קג:)], ובודאי לא שייך שעשה תשובה בעולם הבא. ובשו"ת הרשב"א ח"ה סימן מט כתב: "מה שאמרו 'ברא מזכה אבא ואבא לא מזכה ברא' הוא בעולם הנשמות", הרי שבן מזכה את אביו כאשר אביו נמצא במקום שלא שייכת שם תשובת האב. והשל"ה שער האותיות אות ד דרך ארץ [טז] כתב: "רבותינו זכרונם לברכה אמרו 'ברא מזכה אבא'. ואמרו גדולה הצלת הבנים לאבות מהצלת האבות לבנים; שהאבות אין מצילים את בניהם אלא מן היסורין של העולם הזה בלבד, ומזכין אותם העושר ומזכין אותם הכח ומזכין אותם החיים... אבל הבנים מצילין את האבות מדינה של גיהנם כו'. הרי יפה כח הבן מכח האב, דזכות האב לא יועיל להבן רק לענין עולם הזה, וזכות הבן להיפך, לא יועיל להאב לעולם הזה, רק לעולם הבא, שהוא עולם הנצחיי". ואולי הואיל ואברהם אינו מתייחס לגמרי לתרח [כמבואר למעלה הערה 89], לכך אברהם יכול להועיל לתרח רק בצירוף תשובת תרח [מפי ידידי הרב שלמה פוזנא שליט"א].

<> יש להבין, שנהי שתרח "לא עשה תשובה לגמרי", אך עם כל זה מהו הטעם שיחשב כרשע גמור, הרי סוף סוף עשה תשובה מסויימת, ומדוע אין בתשובה כזו להועיל במשהו שלא יחשב כרשע הנחשב למת. ובנתיב התשובה פ"ו [קב.] ביאר שמדת "ונקה" [שמות לד, ז] מועילה למי "שעשה תשובה על קצת עבירות, ואותם מנקה. ועל קצת לא עשה תשובה, ואותם אינם מנקה". הרי שתשובה על קצת עבירות מהני מיהא לאותן עבירות, ועם כל זה אין בכך להפקיע מתרח שם של רשע הנחשב כמת. ואולי צריך לומר שהמדה של "ונקה" נאמרה רק לישראל, ואינה נוהגת בבני נח. והפחד יצחק יוה"כ מאמר א אות ו כתב: "בלי מדה נוספת של 'ונקה' לא היה מקום לתשובה פרטית על חטאים מיוחדים, והיינו זקוקים דוקא לתשובה כללית על כלליותה של הנפש". הרי מדת "ונקה" היא חידוש מיוחד בהנהגת רחמי הקב"ה עם בעל תשובה, ואינה דבר המובן מעצמו, ורק לישראל נאמרה, ולא לאומות העולם. ולשון הגמרא מורה כן, שאמרו [ר"ה יז:] "'ויעבור ה' על פניו ויקרא' [שמות לד, ו], אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו כל זמן &**שישראל**^ חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם". וכן דין צבור בודאי רק יש לישראל ולא לאומות. ועיין בחידושי הגרי"ז [בכתבים שמות לג, יט] שדן אם הנהגת י"ג מדות נוהגת גם אצל האומות, והוכיח מדברי יונה הנביא על תשובת אנשי נינוה שי"ג מדות נוהגות אף אצל האומות, שנאמר [יונה ד, ב] "כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". אך גם לשיטתו יש לומר שמ"מ לפני שנתגלתה הנהגה זו לישראל [בחטא העגל] בודאי שהיא לא היתה נוהגת אצל האומות.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 24]: "ומה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תוהו, ואין בהם בריאה כלל, לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש, כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה. ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר, וזה נכון כאשר תבין".

<> לאחר ציון 6 ואילך, שביאר שם שישראל הקדושים נולדו אצל המצרים שטופי הזימה והמקולקלים מכל האומות. ואברהם, שהוא עיקר הבריאה, נולד אצל הכשדים חסרי הבריאה והתוהו. הרי ששתי ההפכיות האלו אינן זהות, אלא שונות; אצל ישראל ומצרים ההפכיות היא בין קדושה לעריות, ואצל אברהם וכשדים ההפכיות היא בין בריאה לתוהו. וראה למעלה הערה 24.

<> פירוש - הולך לבאר טעם אחר מדוע אברהם וישראל נתהוו אצל אומות הפוכות להם. ולפי טעם שני זה יהיה הדמיון בין אברהם לישראל דמיון זהה, וטעם אחד לשניהם, וכמו שמבאר.

<> כמו שהאש מתנגדת למים. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "הדברים שהם הפכים מתנגדים זה לזה לגמרי". ובח"א לסוטה מג. [ב, פא:] כתב: "לא היה מכירת יוסף רק על ידי מדיינים [בראשית לז, לו], כי ההפכים, כמו שהיה יוסף ומדיינים, מתנגדים זה לזה, מושלים זה על זה". ולהלן פי"ב [לאחר ציון 36] כתב: "כל הפך גובר על הפך", ושם הערה 37 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה.

<> "ששני ההפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר" [לשונו להלן לאחר ציון 111]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 110] כתב: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות", ושם הערה 112. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 120, ופי"ב הערה 87.

<> פירוש - מחמת שההפכים משלימים להכל, לכך הם מתחברים יחד. אך בדרוש על התשובה [עט.] כתב שההפכים אינם מתחברים יחד, וכלשונו: "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה [סוטה יד.], מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10]. ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד" [ראה להלן פי"ב הערה 37]. ובנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז.] כתב: "הטוב הוא הפך הרע, והשלימות הפך החסרון, והמעלה הוא הפך הפחיתות, וההפכים מתרחקים זה מזה מה שאפשר להם להתרחק בתכלית הרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 136]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שההפכים מתחברים יחד. אמנם לא קשה, כי ודאי אש ומים לא מתחברים זה לזה בעצמם, רק החיבור שיש ביניהם הוא שיחד הם יוצרים שלימות אחת "שלא ימצא עוד חלק... ואין חוץ מהם" [לשונו להלן פ"ס, ויובא בהערה 112]. והחיבור כאן בין ההפכים הוא ששני ההפכים יוצרים תמונה אחת המקיפה את כל הפרטים. וכן יבאר להלן בסוף הפרק. וראה למעלה פ"ד הערות 10, 20.

<> שישראל הם קדושים ובעלי צורה, והמצריים הם מקולקלים ובעלי חומר, וכמבואר למעלה בארוכה פ"ד [מציון 10 ואילך, ומציון 20 ואילך]. וראה להלן ציונים 135, 144.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו על פי שלש הנקודות הבאות; (א) אברהם וישראל נקראים "אחד". (ב) "אחד" פירושו "שלם". (ג) לכך בתחילת הוית אברהם וישראל שלימותם תתבטא ע"י שיתהוו אצל אומה ההפוכה להם. ואודות הנקודה הראשונה; נאמר על אברהם [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו" [ראה להלן פ"ט הערה 219, פ"י הערה 42, ולהלן פל"ו, וכן בסמוך הערה 110]. ונאמר על ישראל [דהי"א יז, כא] "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ראה למעלה פ"ג הערה 60 בביאור הדבר]. ואודות הנקודה השניה [ש"אחד" הוא "שלם"]; בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 107, פ"ג הערות 61, 62, ולהלן הערה 118]. ומכך מתחייבת הנקודה השלישית; אברהם וישראל חייבים להתהוות אצל אומה ההפוכה להם, כי הואיל והם מורים על "אחד", ו"אחד" הוא "שלם", לכך שלימותם תימצא להם על ידי צירופם לאומה ההפוכה להם. כי בתחילת הויתם אי אפשר שתימצא שלימותם מצד עצמם [כפי שיבאר בסמוך], לכך בהכרח ששלימותם תבוא להם מצד הפכם, כי "הדבר והפכו משלים להכל". ובקיצור, הואיל ואברהם וישראל מורים על אחדותו יתברך, לכך הויתם תיעשה באופן המורה על "אחד", ואין זה אלא על ידי שיתהוו אצל אומה ההפוכה להם, שאז יש כאן שלימות המורה על הפועל שהוא הכל ואחד.

<> כי הרע אינו מציאות, אלא העדר. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בדר"ח פ"א מ"ב [קסב:] כתב: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית [בראשית פרק א] 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רח:] כתב: "כי השם יתברך שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב'. וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. לכך הנוטה אל ההעדר, הוא רע". ובנצח ישראל פ"ט [רכז:] כתב: "הדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל". ושם פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "יצר הרע אינו מציאות, והוא רע בעצמו... רק שהוא בשביל העולם, אבל אין לו בריאה בעצמו". @**ונראה להוסיף**^, שכבר השריש בספר נר מצוה [ה:] "כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל". וכן כתב להלן ר"פ נו. ופירושו, שהמעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר לפי"ז את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד השם יתברך, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלה.] כתב: "יש לך לדעת כי המציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע. ולפיכך בכל הנמצאים כתיב במעשה בראשית 'וירא כי טוב', לומר כי ראוי להם המציאות מצד הטוב שבהם. ואם לא היה בהם הטוב לא היה ראוי להם הבריאה, כי אין הרע מפעולת פועל כלל, רק הטוב הוא מפעולת פועל". והואיל ודבר שהוא רע הוא דבר שחסר מציאות, לכך מן הנמנע שיברא, כי לברוא דבר רע יהיה בגדר "ההעדר והחסרון מפעולת הפועל". @**וצרף לכאן**^ יסוד נוסף והוא "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.)], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו". "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. ולכך מן הנמנע שיברא דבר שבמהותו הוא בעל חסרון והעדר. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב', וזה כי אם לא היה טוב, אין ראוי לו הבריאה. וזה כי השם יתברך בשביל שהוא טוב השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, אם כן מה היא טובתו שהשפיע כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב". וראה להלן הערה 117.

<> להלן [לאחר ציון 119], שביאר שם שאי אפשר שיבראו רק ישראל, אלא יש צורך שיבראו גם אומות העולם. לכך הכשדים והמצריים משלימים להכל, כי אף שאינם מציאות מצד עצמם, מ"מ הם צורך הבריאה. וראה למעלה הערה 23.

<> בשנויי לשון. ומביא מדרש זה להורות שההפכים יוצאים זה מזה. ובתחילה יבאר הטעם לכך משום שאחדות ה' מחייבת שההפכים יצאו זה מזה. אך בהמשך יבאר טעם שני לכך משום שההפכים מתחברים זה לזה מחמת שהם משלימים להיות הכל, וכדבריו כאן.

<> פירוש - אין חלילה שתי התחלות לעולם, אלא התחלה אחת בלבד, והיא הקב"ה שברא הכל. ובאור חדש פ"א [רפ:] כתב: "כי העולם הזה יש לו התחלה אחת, מפני שהוא נברא מן השם יתברך שהוא אחד". ואודות שכל המציאות היא אחת, כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א תחילת פע"ב [מהדורת קאפח], וז"ל: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם. ובכמה מקומות המהר"ל ציין את דברי המו"נ האלו. וכגון, בבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה הבאה]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד". וכן הזכיר דברי הרמב"ם הללו בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג:], ודר"ח פ"א מי"ח [תכח:].

<> אודות שהקב"ה מאחד את המציאות [מחמת היותו אחד], כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תלב.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ושם משנה טז [שצה.] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב [מג.], ודרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 149, ולהלן הערות 116, 117.

<> אודות שאחדות ה' מחייבת שההפכים יצאו ממנו יתברך, כן כתב להלן ר"פ לו, וז"ל: "צוה לאכול הפסח על מצות ומרורים [במדבר ט, יא], להורות כי מאתו שהוא אחד, יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות; כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים, שאמרו... מן אחד לא יבא דברים מחולקים. אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד... מכל מקום הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה, המורה על האחדות, על מצות ומרורים. המצה מורה על הגאולה, כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו, שהוא המוחץ והוא הרופא". ולהלן פ"ס כתב: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. והדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן, הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק". וכן הוא בנר מצוה [טז.], נצח ישראל פ"ג [מא:], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ועוד [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 149]. אמנם כאן מבאר יותר; לא רק שההפכים יוצאים ממנו יתברך, אלא ההפכים יוצאים זה מזה. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לנדה ט. [ד, קנב.]: "'מי יתן טהור מטמא', כלומר שהטהרה באה מן הטמא. והכל הוא בשביל שהוא יתברך אחד, ואילו היה חס ושלום שתי התחלות, אין ספק כי שני הפכים, כמו הטהור והטמא, שהם הפכים, היה לכל אחד התחלה מיוחדת, ולא היה יוצא זה מזה, כי אין להם חבור יחד. אבל עתה שיוצא טהור מטמא, אם כן יש כאן התחלה אחת כוללת הכל, מאתו יצאו שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצאים שני הפכים זה מזה, בזה תדע כי יש כאן התחלה שהוא התחלה אל הכל, לכך יוצאים ההפכים זה מזה, מאחר כי התחלה אחת לשניהם. אבל אם היו כאן שתי התחלות, על כרחך היה לכל אחד מן ההפכים התחלה בפני עצמו, ולא היה יוצאים זה מזה. ודבר זה בארנו בחבור גבורות השם". ובבאר הגולה באר החמישי [יז.] כתב: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים. לכך אמר הכתוב 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצא הטהור מן הטמא זה מורה על אחד לגמרי, כאשר יוצא הטהור מן הטמא, אם כן הם [הטהרה והטומאה] דבר אחד, ואינם מחולקים. וכאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא, גוזר דעתו שיש כאן חלוק. ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך".

<> "כי גם כן הוא צורך בריאה" [לשונו למעלה לאחר ציון 101]. וכמו שיבאר בסמוך, שאי אפשר שיהיה בעולם רק את אברהם וישראל, אלא יש צורך שיהיו ההפוכים להם.

<> נראה שבא לומר שאחדות ה' מתגלית גם מצד הרע, שכאשר גם הרע מצטרף לטוב בשביל צורך הבריאה, אז נראה בעליל שאין שום דבר יוצא מאחדותו יתברך, כי גם הרע מתבטל בזה שהוא עצמו מצטרף לטוב. ומעין כך כתב הרמח"ל בדעת תבונות סימן לח [עמוד כ (הוצאת הרב פרידלנדר זצ"ל)], וז"ל: "כי ודאי לפי שלימותו יתברך לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אמנם עתה אבינך הכל על בוריו בסייעתא דשמיא. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין לו מונע... נמצא שלא די לקיים בו יתברך הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו, אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש דרך משל... בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחוד שאין אחר עמו, הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו. וגדר היחוד הוא שלילת הרע... עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב, אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילוים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע... כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב... ושלילת ההיפך של המעלות ההם אינם בכלל גדר המעלות ההם הטובות, אלא כולם כאחד נכנסים תחת גדר היחוד, שהוא שלילת כל מה שהוא זולתו... סוף דבר מכח שלמותו יעדר באמת החסרון, וישאר הכל מתוקן בכח ממשלת טובו השולט לבדו". @**ובספר זאב יטרף**^ [עיונים בהפטרות, עמוד רצ] כתב: "מזהיר המהר"ל כי דבר זה עמוק מאד שהוא יתברך מאחד את המציאות, ובשביל שמאחד הכל לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה, טהור מטמא, אברהם מתרח, חזקיה מאחז. ודאי מכלל העומק שמרמז עליו המהר"ל הוא מה שיציאת טהור מטמא שרשה בקדושה יותר עליונה, ומדריגה יותר גבוהה מקדושה ומדריגה שבה מושרשת יציאת טהור מטהור. כי על כן לא יוצא טהור מטמא אלא מצד שהוא יתברך מאחד המציאות ומאחד הכל, ואילו טהור היוצא מטהור אין יציאתו דוקא מצד התאחדות רוממה זאת שבה מתאחדים הפכים. ואין צריך לומר דכל הקרוב טפי לרוממות ההתאחדות, רם וגבוה מחברו שאינו כל כך קרוב לגבהי ההתאחדות. ומבורר, שטהור היוצא מטמא שורש יציאתו דוקא בבריאה, לעומת טהור היוצא מטהור, ששורש יציאתו ביצירה, והוא משום שרק בריאה קרובה למדריגת ההתאחדות, ולא יצירה".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; נאמר על אברהם אבינו [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו", הרי שאברהם אבינו נקרא "אחד" [ראה למעלה הערה 100]. ואמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה] "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". הרי שבאברהם אבינו גופא מצינו שאחדותו מתבטאת בכך שהוא מאחד הפכים, ועושה את היצר הרע לטוב. @**ויש להעיר**^ ממה שאמרו חכמים [גיטין נז:] "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים. מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון, שמעיה ואבטליון". ובנצח ישראל פ"ז [קעד.] כתב: "דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים". ולפי דבריו כאן, מדוע לא נבאר גם שם שהרשעים הגדולים הללו [המן, סיסרא, וסנחריב] הולידו בנים עוסקים בתורה כפי שתרח הוליד את אברהם, כי ההפכים יוצאים זה מזה. ומדוע בנצח ישראל הנ"ל לא ביאר כן, אלא ביאר זאת משום שמצורף לרשע כח אלקי עליון, "רק שהיה זה אצלם בטומאה". הרי אצל תרח לא מצינו שהיה מופלג כ"כ ברשעות [והראיה שלבסוף חזר בתשובה (כמבואר למעלה הערות 84, 85)], ועם כל זה הוליד את אברהם מחמת שההפכים יוצאים זה מזה, וא"כ הוא הדין לבניהם של רשעים אלו. ולאידך גיסא יש להקשות, אם הטעם שאברהם נולד מתרח הוא משום שאברהם הפך לתרח, מדוע אברהם לא נולד מהרשע המופלג ביותר, דוגמת שלשת רשעים אלו שנזכרו בגמרא, שאז אברהם היה עומד לגמרי הפך למולידו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - עד כה ביאר את המדרש הנ"ל [שאברהם יצא מתרח] כי אחדות ה' מחייבת שההפכים יבואו מאתו, ויצאו זה מזה. אך מעתה יבאר שההפכים יוצאים זה מזה מחמת היחוס והחבור שיש ביניהם, ששני ההפכים משלימים זה את זה להיות הכל, וכדבריו למעלה [לאחר ציון 95].

<> כן כתב להלן ס"פ כד אודות שבח ארץ ישראל שהיא "זבת חלב ודבש" [שמות ג, ח], וז"ל: "כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד... ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ולהלן פ"ס כתב: "כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל... כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים".

<> פירוש - אחדות ה' יתברך פירושה שהוא הכל ואין חוץ ממנו [לכך ה' ישלים את ההפך האחד על ידי ההפך השני, וכמו שמבאר]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיח:] כתב: "כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו". ובנר מצוה [יא.] כתב: "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2, ולהלן פ"ו הערה 47]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו" [הובא להלן פ"ח הערה 105]. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [דברים כ, ג] "ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם וגו'", ופירש רש"י שם "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם". ובגו"א שם אות ו כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו בזה ישראל מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו. ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו, רק כח אחד. וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל, ומנצח הכל בכח אחדות. וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו כי אני אני הוא ומבלעדי אין אלהים'". הרי שאחדותו יתברך מורה "שהוא הכל ואין חוץ ממנו".

<> פירוש - כאשר יש בתחילה רק הפך אחד, ואין הוא הכל בעצמו אלא חלק הכל, אזי הוא מתנועע אל השלמתו [שתבוא בדמות ההפך השני], וכמו שמבאר. ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון... כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל... שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". ולהלן פל"ט כתב: "הכל פונה אל ההשלמה". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז:] כתב: "כל פעולה ותנועה הוא בשביל ההשלמה שיושלם בסוף... כי הזרע בבטן האשה תנועת הויה שלו אל השלמה, שיושלם הולד. וכן כל מתנועע הוא מתנועע אל השלמה".

<> פירוש - יוצא מהקב"ה החלק השני, שהוא ההפך השני, כדי להשלים את ההפך הראשון שהיה חסר כל עוד שהוא היה בפני עצמו.

<> אודות שהפעולה צריכה להדמות לפועל, כן כתב להלן פנ"ב, וז"ל: "כלל הדבר, שצריך להיות הפועל מתיחס אל הפעולה, והפעולה אליו, כמו שאמרנו. ודבר זה עמוק מאוד ביחס הפועלים". ובהקדמת המשנה לדר"ח [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד". ושם פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד". ושם פ"ד מי"ז [שנו.] כתב: "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו". ושם פ"ה מ"א [כא.] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי... כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל". ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 149, ולמעלה הערה 105]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.]: "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", וראה למעלה הערה 101. ובדר"ח פ"ד מי"ז [שנה.] כתב: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה העולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות... ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם".

<> ראיה מובהקת לדבריו [שאצל הקב"ה אין פעולה חלקית בלתי שלימה] הם דברי הגמרא [יומא סט:], שאמרו שם "אמרו [אנכה"ג] הואיל ועת רצון, הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה [שיתבטל]. בעו רחמי, ואמסר בידייהו. אמר להו חזו דאי קטליתו ליה לההוא, כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]... אמרי, היכי נעביד. נקטליה, כליא עלמא. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". הרי שאין דבר שאינו הכל אצל הרקיע. והם הם הדברים שכתב כאן. @**וצרף לכאן**^ דבריו המוסלאים של הגר"י אנגל [שו"ת בן פורת ח"א סימן ח, ד"ה מכתב, וד"ה ובגוף] שכתב: "כתבתי בספר לקח טוב [כלל יב אות ה ד"ה והנה הצד] בספק האחרונים אי חצי שיעור דמצוות עשה הוי קצת מצוה [כן נסתפק בספר בני חיי או"ח סימן תעה, וראה משנה למלך הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ז בסופו], וספק האחרונים הוא אי רק במילי דאיסור וחטא שייך ענין חצי שיעור [יומא עג:], דגם הפחות מכשיעור יש בו קצת תיעוב, והוא חלק החטא והעבירה. מה שאין כן להיפוך, במילי דקדושה ומצוות עשה, לא שייך ענין חצי שיעור, דכל זמן שלא קיים החיוב כולו בשיעורו כמצותו, אין במעשהו כלום, וכאילו לא עביד כלום דמי... ויעוין בספר נצח ישראל למהר"ל מפראג ז"ל פרק ח [ריד:] דכתב אהך דתענית [כט.] 'ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא', וז"ל: 'והתחלת הפורעניות הוא עיקר, מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, שביום התשיעי [באב] היה התחלת היציאה לפועל. ולא כן במדה הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו [אסתר ט, כב], ולא כשהתחילו לנצח אויביהם. לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות, הולכין אחר התחלה' עכ"ל ז"ל. וזה סעד וטעם גם כן לסברא, דרק בחצי שיעור לאיסורין אסור מן התורה, מה שאין כן במצוות עשה, אין חצי שיעור קיום של כלום, כי בענין הטוב אזלינן בתר השלמה, ועיקר הדבר כאשר נשלם. ומה שאין כן להיפוך בפורעניות וברע, גם התחלת הרע כבר הוא רע. ולכן גם חצי שיעור דאיסור אסור. מה שאין כן במצוות עשה, כל זמן שלא נשלם אינו כלום". ולפי דבריו כאן יש בזה הטעמה נוספת, שהואיל ואין פלגא ברקיעא, לכך אין חצי שיעור במצות עשה, וכמו שנתבאר. @**ועוד אודות**^ שהאחד הוא שלם, כן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.], וז"ל: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות" [ראה למעלה הערה 100].

<> דוגמה לדבר; בגמרא מסופר [קידושין לא.] שדמא בן נתינה הצטיין בכיבוד אב, ובשכר זה נולדה לו פרה אדומה. ובתפארת ישראל פמ"א [תרמו.] כתב לבאר בזה"ל: "וידוע כי פרה אדומה הוא חוק לגמרי, ואין השכל יכול להשיג המצוה. ואילו כבוד אב ואם השכל מחייב אותו לגמרי. ומפני שהיה מקיים מצות כבוד אב ואם, שהשכל מחייב לגמרי, נולד לו פרה אדומה בעדרו. שאלו שניהם הם 'חוק ומשפט' [שמות טו, כה]; כבוד אב ואם הוא 'משפט', כי כך ראוי במשפט. ופרה אדומה הוא 'חוק'. והם מתחייבים זה מזה ונתלים זה בזה כאשר ידוע לחכימין". וחוקים ומשפטים הם הפוכים אלו לאלו, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"א [קמט:], וז"ל: "התורה היא כוללת חקים ומצות ומשפטים... משפטים שהם ידועים ומושכלים. &**והפך שלהם**^ החוקים, שאין טעם שלהם נגלה" [הובא למעלה פ"ב הערות 34, 38]. נמצא שכאשר פרה אדומה יוצאת ממצות כיבוד אב, בזה הפך אחד יוצא מהפך שני. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 110]: "כי ההפכים כמו אלו בודאי מתיחסים, כמו לובן והשחרות, אף על גב שהם הפכים, מתיחסים זה לזה, כי שניהם הם נכללים במראה, והם כוללים המראה, שזה נוטה לקצה הלובן, וזה נוטה לקצה השחרות" [ראה למעלה הערה 97]. והנה בשנת תכ"ו [למנינם 1666] נתגלה [ע"י החוקר ניוטון] שצבע לבן כולל בתוכו את כל הצבעים האחרים, וצירוף כל הצבעים יחד יוצר צבע לבן [ראה נצח ישראל פ"מ הערה 59]. הרי שהשחור יוצא מלבן, ולבן משחור. ובמדרש תהלים מזמור צב [ד"ה דבר אחר אמר רבי לוי] אמרו: "זימן לו הקב"ה [לאדה"ר] שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות... ונטל אדה"ר את שתי האבנים והקישן זו לזו ויצא מהן אש משתי האבנים". הרי שביארו שהאש יצאה מההפך הגמור שלה [אופל וצלמות], וזו יציאת הנבדל מהגשמי. ובבאר הגולה באר השני [רלז.] כתב על הוצאת האש הזו: "כי האש שהוא אצלנו יוצא מן הגשם, לכך הוא נבדל ממנו".

<> מקשה כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 101], שכתב שם: "ודאי אף שהוא רע ואינו מציאות, מכל מקום שניהם משלימים להכל, כי גם כן הוא צורך בריאה, כמו שיתבאר", ובא לבאר מהו "צורך הבריאה" באומות העולם.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 9]: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אמר רבי יהושע בן קרחה, בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא; שני אלפים תוהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תוהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תוהו, ואין בהם בריאה... אברהם, יסוד וראש אבן פינה, שבשבילו נברא העולם".

<> פירוש - לא יתכן שהמקבל יקבל פעולה שלימה שהיא כולה שכלית, כי חסרון המקבל מונע ממנו לקבל דבר שהוא כולו שכלי, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - החסרון המונע מהמקבל לקבל פעולה שלימה הוא אותו חסרון הנמשך אל העלול [הוא המקבל] מצד היותו עלול. כי הואיל והעלול אינו יכול להיות שוה לעלה [יבואר בהמשך], אלא נחות מהעלה, לכך הפער הקיים בין העלה לעלול הוא המונע ממנו להיות לקבל קבלה שלימה, והוא חסרונו של העלול. וכן נאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:]. וראה להלן הערה 130, פ"ט הערה 221, ופי"ג הערה 40. @**דוגמה נוספת**^ [לפער הקיים בין העלה לעלול]; בדר"ח פ"ג מ"א [מ.] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ושם פנ"ה [תתנג.] כתב: "כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד, העלה... והעלול". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה אי אפשר, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם 'עלה' ועל זה שם 'עלול', הרי נבדל העלה מן העלול" [ראה להלן פ"ט הערה 225]. ובהספד [קעח] כתב: "כי המיתה היא מצד... כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלהות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך". ובאור חדש פ"ג [תערב:] כתב: "כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא". ובכלליות כתב בנר מצוה [ד:] ש"אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון". נמצא שהפער הקיים בין העלה לעלול מתבטא בשני אופנים; (א) העלה הוא שלם, ואילו העלול הוא חסר וצריך להשלמה. (ב) העלה הוא נצחי, והעלול הוא בעל העדר ומיתה.

<> מה שכתב "האדם אשר &**ברא הקב"ה**^" צריך ביאור, דמה בא לומר בזה, ופשיטא שהקב"ה הוא הבורא. אלא שבא להדגיש שאף על פי שהפועל הוא שלם בתכלית השלימות, מ"מ המקבל העלול אינו יכול להשתוות לעלה ולקבל פעולה שלימה ושכלית.

<> "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד, וראה להלן פ"ח הערה 306]. ואין כוונתו למוח, אלא לנשמה הנמצאת במוח [לעומת דבריו להלן פס"ז, ויובא בהערה הבאה], ועל כך כתב "ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל", וה"חלק ממנו" הוא המוח והראש, שבהם נמצאת הנשמה. ואודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ס:] כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובדר"ח פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "הראש הוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [ראה להלן פ"ח הערה 273]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], ח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. והשו"ע או"ח סימן כה ס"ה כתב: "וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח". @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו להלן פל"ט, שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, &**שהתחלת כחה בראש**^, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה". וראה להלן פ"ח הערה 306.

<> לשונו להלן פס"ז: "משל זה, אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד, הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב".

<> מוכיח ומשוה בין כלל העולם לאדם, כי האדם נקרא "עולם קטן", ומה שנמצא בזה נמצא בזה בהקבלה. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", כן כתב כמה פעמים, וכגון בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], וז"ל: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [רסט:], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ועוד. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. וראה להלן פ"ח הערה 307.

<> הנה כמה פעמים כתב שקדושה המעורבת עם חולין היא לעולם במיעוט, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין".

<> וזה מן הנמנע מפאת חסרון המקבל, וכמו שביאר. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "כי דבר זה אי אפשר שיהיו נבראים ישראל בלבד". ודע, שכשם שהקשה כאן מהו הצורך באומות העולם, ולא היה מספיק שיבראו רק ישראל, כך הקשה בדר"ח פ"ד מי"ז [שסא:] מהו הצורך בעולם הזה, ולא היה מספיק שיברא רק העולם הבא, וכלשונו שם: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה [ש]הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 54, ופרק זה הערה 25]. @**הנה מבואר**^ בדבריו אלו שחסרון העלול הוא מחמת שבא לעולם לאחר שהיה נעדר ממנו [ראה למעלה הערה 25]. אמנם למעלה בהערה 124 נתבאר שחסרון העלול הוא מחמת שהוא "נחית דרגא" ביחס לעלה. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. @**אמנם נראה**^ שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא לאחר שנעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון לעומתו. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים האלו, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו".

<> נראה שלא בחינם כינה כאן את ישראל "אומה הנבחרת", כי הבחירה גופא מחייבת שהמיעוט יבחר מהרוב, וכמו שכתב להלן פכ"ג, וז"ל: "כי השליש העליון הוא יותר בקדושה. כמו הלב באדם שהוא בחלק שלישי ולמעלה. וכן האוהל מועד היה שלשים אמה מן המזרח למערב [שמות כו, יח, ורש"י שם פסוק ה], עשר אמות האחרונות היה קדש הקדשים [רש"י שם פסוק לא]. לכך מצות המזוזה אחר שני שלישים [מנחות לג.]. והטעם ידוע, כי השליש הוא הקדוש יותר והנבחר, שכל דבר אשר נבחר ונברר נברר המעט מן הרב, ולכך השליש הוא נבחר לקדושה, שהוא המעוט". @**ובדרוש על התורה**^ [כה.] ביאר שבחירה מחייבת אחד משלשה, ולכך ישראל הם שליש, וכלשונו: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו י-ה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים. וכן עצם ישראל שהם חלק בחיריי, אחד מהשלש כתות חלוקות, שבכלל כל האומות, שהם ישראל, עשו, ושאר האומות". וראה להלן פ"ו הערה 4, ופי"ג הערה 6.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו; כי עד כה היה ידוע שהאומות אינן יכולות להתקיים ללא ישראל, כי האומות נבראו לשמש את ישראל [כמבואר למעלה פ"ג הערה 60]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "אם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". אך כאן מבאר שגם ישראל אינם יכולים להתקיים ללא האומות, כי לא יתכן שרק ישראל יבראו, אלא שיש הכרח שאף האומות יבראו. ואם כן תיקשי לך, הרי בהרבה מקומות כתב שהאומות תלויות בישראל, ואין ישאל תלויים באומות, וננקוט כאן בארבעה מקומות; להלן פ"ס כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפג.] כתב: "אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות". ובדרוש על המצות [ס:] כתב שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל". ובאור חדש פ"א [ש.] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם... לכך האומות שאינם עיקר בעולם, והם טפולים אצל ישראל... האומות תלוים בישראל". והרי לפי דבריו כאן אין זו תלות חד צדדית, אלא תלות הדדית; האומות לא היו נבראות ללא ישראל, וישראל לא היו נבראים ללא האומות. ומדוע בכל המקומות בספריו הדגיש את תלות האומות בישראל, ולא את תלות ישראל באומות. וצריך לומר שיש חילוק גדול בין התלויות הללו; תלות האומות בישראל היא בעצם קיומם, כי נבראו לשמש את ישראל, וללא ישראל למה להם חיים. אך תלות ישראל באומות אינה בעצם קיומם, כי קיום ישראל בעצם אינו מותנה באומות. ומה שישראל לא היו נבראים לבד, זהו משום דין העולם, שאי אפשר שהעולם הזה יהיה רק ישראל, כי אין השלימות בעולם הזה. לכך תלות האומות בישראל היא בעצם, ואילו תלות ישראל באומות אינה בעצם. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 64.

<> דברים אלו מבוארים היטב להלן פס"ז, וז"ל: "ואם אתה שואל, למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל... כי אי אפשר לך לומר שכל האומות בשוה, שאם כן היו כלם בעלי חסרון. וזה כי התחתונים במה שהם תחתונים מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי. ולפיכך אם היו כל התחתונים וכל האומות בשוה, היו כלם בעלי חסרון מצד שהם תחתונים. אבל עכשיו שהנבחרים הם חלק ויחידית, לא הכל, מעתה אף על גב שהם תחתונים, מכל מקום דבק בהם ענין אלקי בחלק מהם, כי על חלק בהם לא יפול שם חסרון ותחתונים, כמו שיפול על הכל, ודבר זה ידוע. וזהו חלק השם יתברך הוא יעקב וזרעו, שדבק בהם ענין אלקי, ועתה במה שהנמצאים הם תחתונים וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה, ענין זה הויית האומות. ובמה שיש בעולם מדריגה עליונה ומעלה גדולה, כי השם יתברך נקרא [בראשית כא, לג] 'אל עולם', ואם כן אלקותו על התחתונים גם כן, וזה בחלק ממנו בלבד, שנקרא שמו יתברך עליהם, וחלק זה הוא יעקב וזרעו". ובדר"ח פ"א מ"ג [רכב:] כתב: "אם היה אפשר לעולם בלא אומות העולם, היה דבר זה נחשב מעלה לעולם. רק שאי אפשר לעולם בלא אומות העולם, כמו שהארכנו במקום אחר" [ראה להלן פ"ו הערה 126].

<> פירוש - כשם שאברהם נולד מתרח, כך אברהם נולד אצל הכשדים, וכמו שמבאר.

<> "שהיו ישראל יושבין בארץ מצרים, שלא היה עם מקולקלים כמותם, וישבו ישראל ביניהם זרע קודש וטהור" [לשונו למעלה לאחר ציון 6]. וכן נתבאר בארוכה למעלה למעלה פ"ד [לאחר ציון 10]. וראה למעלה הערה 99.

<> כי הכשדים אינם בעלי מציאות, והקב"ה מתחרט שבראם, ואילו אברהם הוא עיקר המציאות שבשבילו נברא העולם, וכמבואר למעלה בתחילת הפרק.

<> פירוש - מצידו של הקב"ה ההפכים מתייחסים זה לזה, כי הקב"ה מאחד את המציאות, ומכלל זה שהוא יתברך מאחד את ההפכים, כי ממנו יתברך באה כל המציאות, וכמבואר למעלה [לפני ציון 104 ואילך].

<> "כי אף על גב שההפכים הם מתנגדים מצד עצמם, מכל מקום במה שההפכים, ביחד הם משלימים להכל, בשביל זה הם מתחברים ביחד כדי להשלים להכל. ולפיכך ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים מצד עצמם, מכל מקום הדבר והפכו משלים להכל, יש להם חבור יחד. ולפיכך ישבו ישראל במצרים, ואברהם באור כשדים, מפני ששני ההפכים ביחד הם הכל" [לשונו למעלה לאחר ציון 95].

<> לאחר שאברהם וישראל נתהוו ונעשו.

<> פירוש - שלב ההתחלה של כל דבר מתייחס לה', שהוציאו לפועל. לכך כאשר אברהם וישראל היו בתחילת הוויתם, היתה הויה זו מתייחסת לפועל ה'. והואיל ומבחינת ה' ההפכים מתייחסים זה לזה, לכך אברהם וישראל נתהוו אצל אומות ההפוכות להם. אך לאחר שאברהם וישראל עברו את שלב ההתחלה וההויה שלהם, אז הם מתייחסים יותר לעצמם מאשר לבוראם. והואיל ומצד עצמם ההפכים נבדלים זה מזה בתכלית, לכך בשלב זה נתפרדה החבילה, ושוב אין אברהם וישראל מתייחסים לאומות ההפוכות להם, אלא נבדלים מהן לגמרי, וכמו שמבאר. ואודות שההתחלה מתייחסת לה', הנה כמה פעמים כתב שאות אל"ף מורה על הקב"ה [באר הגולה באר הרביעי (תקכ:), ח"א לע"ז יז. (ד, מ.), ועוד]. וקדושת בכור תוכיח שההתחלה מתייחסת אל ה' [ראה להלן ר"פ כט, ופל"ח].

<> בדר"ח פ"ה מ"ד [קח.] ביאר שהפסוק הזה ["כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם"] הוא תולדה מקריעת ים סוף, וכלשונו: "כי הקב"ה הוציא את ישראל ממצרים, דהיינו מפרעה זה שהיה באותה שעה, אבל עדיין לא הוציא אותם ממצרים, דהיינו מן האומה בכלל. כי מאחר שהיו תחתיהם, אף כי יצאו מרשות של אותם מצרים, לא יצאו מכלל מצרים, שכולל אותם שהם בזמן הזה, ואשר יהיו לעתיד. וזה היה על ידי קריעת ים סוף, שיצאו ישראל מן הארץ בכללה על ידי נסים בים, ושקע כל מצרים בתוכו בפעם אחד, ובדבר זה יצאו ממצרים בכלל. ולפיכך אצל קריעת ים סוף לא נזכר רק לשון יחיד [שמות יד, י] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', וכן כל הפרשה, מפני שהיה זה לכל מצרים, מה שהם עם מצרים. ועל פי זה הסוד דרשו רבותינו ז"ל [שמו"ר כא, ה] 'והנה מצרים נוסע אחריהם', שראו ישראל שר של מצרים בא לעזור למצרים, ולפיכך 'ויראו מאוד' [שמות יד, י]. וכל זה מפני כי הנצוח הזה לא לאלו מצרים, רק לכל האומה אשר הם תחת השר שלה, ולפיכך בא המלאך לעזור אותם. וכאשר נצחו השר שלהם, בשביל כך נצחו את האומה בכלל, ועל דבר זה בא כל קריעת ים סוף. ולפיכך כתיב 'כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם', ואם כן היה זה יציאה מן מצרים לגמרי אף לעתיד" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. @**ולפי דבריו**^ כאן כך נאה וכך יאה; הרי בקריעת ים סוף ישראל קנו את עצם מעלתם הנבדלת, וכמו שכתב להלן פ"מ, וז"ל: "כמו שנעשה הים יבשה בשביל האדם, שאם לא כן אי אפשר לאדם להיות נמצא. כך ישראל שיצאו ממצרים נעשו לעם על ידי העברת הים, שמפני כך נקראו 'עברים' [שמו"ר ג, ח "למה קורא אותם 'עברים' (שמות ה, ג), על שום שעברו ים"]. כי על ידי העברת ים סוף נעשו לעם לה'. לכך אם להווית אדם הראשון עשה הים יבשה, כל שכן להווית אומה הישראלית". ובסוף הפרק שם כתב: "לפיכך אמרו במדרש שלכך נקראו 'עברים', רצה לומר עבר ים. פירוש שיש לקרות לישראל שם על עברת הים, שזהו עצם מעלתן, שיצאו מן המים המונעים לצורה, וקנו מדריגת הצורה השלימה". ולהלן פס"ח כתב: "כי כאשר עלו ישראל מן הים אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... כי ישראל לא קנו עצם מעלתן עד אחר שעברו ים, ולכך שם ישראל 'עברים', על שם עבר ים... כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 130]. והואיל ומעלת ישראל היא זו המחייבת את ניתוקם המוחלט מהמצריים, לכך דין הוא שהפסוק המורה על התנתקות זו יאמר כתולדה מקריעת ים סוף. וראה בסמוך הערה 143.

<> כי ההויה נעשתה מבחינת הקב"ה, והקב"ה מאחד את הנמצאים, וכמבואר למעלה. וראה למעלה פ"ד הערה 20.

<> כפי שפירש רש"י [בראשית יב, א] "מארצך - והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד לחרן. אלא אמר לו התרחק עוד וצא מבית אביך", ובגו"א שם אות ז [ריד.] כתב: "כפל לשון 'התרחק וצא' מפני כי 'התרחק' קאי על 'מארצך וממולדתך', שכבר יצא משם, ועל זה שייך 'התרחק', אבל על בית אביו שייך 'צא', שלא יצא עדיין משם". הרי אף שכבר יצא מאור כשדים נצטוה ל"התרחק עוד" משם. וזה מורה על הריחוק בתכלית מאור כשדים, כדוגמת הריחוק של ישראל ממצרים. אך עם כל זה מצינו חילוק בין אברהם לישראל בנקודה זו; לישראל נאסר לחזור למצרים [רמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"ז], ולא מצינו שנאסר לאברהם לחזור לאור כשדים. ולא עוד, אלא לפי המבואר בחז"ל [סדר עולם פ"א] אברהם אבינו היה בן שבעים שנה בברית בין הבתרים [שהיתה בארץ ישראל], ולאחר מכן חזר אברהם לחרן ושהה שם חמש שנים, ואז יצא שוב לארץ ישראל [ראה רמב"ן שמות יב, מ, ולמעלה הערה 46, ולהלן פ"ז הערה 12]. ונהי שלא חזר לאור כשדים, מ"מ חזינן שלא היה עליו איסור לחזור לאחריו גם לאחר שהגיע ארצה. אמנם הבדל זה יכול להתבאר על פי מה שנתבאר למעלה בהערה 141, שהאיסור של ישראל לשוב למצרים נובע מקריעת ים סוף. והואיל ולא היה אצל אברהם אבינו מעין קריעת ים סוף [אע"פ שיציאתו מאור כשדים היא מעין יציאת מצרים], לכך אברהם לא נאסר לשוב לאור כשדים, ואילו ישראל נאסרו לשוב למצרים. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הפחד יצחק [פסח קונטרס רשימות ב] העיר כדלהלן: "על הנאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד] 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי', פירש רש"י [שם] בעשר מכות. ומכיון שתיכף אחרי זה נאמר [שם] 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', נמצא דנבואת ברית בין הבתרים מסתיימת ביום ראשון של חג. ותוהה הוא הלב דהא בודאי קריעת ים סוף בפרשת גאולת מצרים היא נכללת. ולא עוד, אלא שאדרבא, אמרו בירושלמי [פסחים פ"י ה"ו] שזו היה גמר גאולתם. אם כן מה טיבה של גאולה זו שלא בא זכרה בברית בין הבתרים". ועל פי המתבאר כאן ניתן במקצת ליישב הערה זו, כי הואיל ולא היה אצל אברהם מעין של קריעת ים סוף [שהרי לא נאסר עליו לשוב לאחריו], לכך לא נאמרה לו להדיא קריעת ים סוף, אלא נאמר לו שעבוד ישראל וגאולתם ממצרים, כי דברים אלו היו גם אצלו בתור "מעשה אבות סימן לבנים". @**וצרף לכאן**^ את דברי הגמרא [ברכות ט.] "'דבר נא באזני העם וגו'' [שמות יא, ב], אמרי דבי רבי ינאי, אין 'נא' אלא לשון בקשה, אמר ליה הקב"ה למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב. שלא יאמר אותו צדיק [אברהם] 'ועבדום וענו אותם' [בראשית טו, יג] קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' [שם פסוק יד] לא קיים בהם". וכתב על כך הקול אליהו [המיוחס לגר"א] שמות יא, ב בזה"ל: "לכאורה הוא תמוה מאוד... מה שאמר 'שלא יאמר אותו צדיק וכו'', והא אף אם לא יאמר ג"כ צריך לקיים הבטחתו... יש לומר, כי האמת הוא שהגאולה שלמה לא היתה רק על ים סוף, ששם נדונו על המים כנגד מה שעשו לישראל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד וגו''... ולכן אמר לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב רק בשביל אברהם, שיחשוב שהיציאה ממצרים הוא הגאולה השלימה, ויאמר 'ואחר כך ויצאו ברכוש גדול לא קיים בהם'. אבל לפי האמת הגאולה שלימה והרכוש יהיה על ים סוף". הרי שוב חזינן שאברהם אבינו סובר שהנאמר לו בברית בין הבתרים ["ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"] מתייחס ליציאת מצרים דוקא, ולא לקריעת ים סוף. וראה למעלה הערות 3, 4, 6.

<> כמבואר למעלה ר"פ ד, ובפרק זה כמה פעמים [ראה הערה 99].

<> פירוש - בזה תבין יציאת אברהם מאור כשדים ויציאת ישראל ממצרים. ומכנה את אברהם "שורש נאמן" ואת ישראל "נטיעותיו הנאמנים". ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "ואם כן לפי זה היה ראוי גם כן משורש צדק ונטע נאמן, יהיו תולדותיהן, בני אברהם יצחק ויעקב, כיוצא בהם. ומדבר טוב לא יצא רע". ולהלן פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 208] כינה את אברהם אבינו "שורש" [ראה שם הערה 264]. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "ויש לך להבין ענין האמונה היתירה שהוא הולך בה, אינו סר מן האמונה, שהוא מדת אברהם" [ראה להלן פ"ט הערה 100]. ונאמר על אברהם [נחמיה ט, ח] "ומצאת את לבבו נאמן לפניך". ובגמרא [פסחים פז:] אמרו "שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות", הרי כאשר ישראל הולכים בעקבות אברהם אבינו הם נקראים "מטעתן", מלשון נטיעה [ראה למעלה הערות 36, 37]. וראה להלן פ"ז הערה 110.

<> בפרקים הסמוכים [ו-ט], שיתבאר כיצד אברהם אבינו הוא השורש לשעבוד מצרים.

גבורות ה', פרק ה עמוד PAGE כח

PAGE קצט

PAGE כח GH08