#**אחר שכבר אמרנו**= מענין הזכות לאברהם באמונה, אשר האמין בה' כאשר אמר לו הקב"ה על הזרע, קשה, למה לא האמין כאשר אמר לו על נתינת הארץ, והיה ראוי שיהיה יוצא שכרו בהפסדו.

#**ובמדרש רבות**= בפרשת לך לך (מד, יד), רבי יודא בר חנינא אומר, לא כקורא תגר, אלא אמר לו באיזה זכות. אמר לו, בזכות כפרות שאני נותן לך לבניך. "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת וגו'" (בראשית טו, ט), הראה לו ג' מינים\* פרים, וג' מינים שעירים, וג' מינים אילים. ג' מינים פרים; פר יום הכפורים, ופר הבא על כל המצות, ועגלה ערופה. וג' מינים שעירים; שעירי הרגלים, שעיר ראש חדש, שעיר של יחיד. ג' מיני אילים; אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של יחיד. "ותור וגוזל" (שם), ותור ובן יונה, "ויקח לו את כל אלה" (שם פסוק י). רבי שמעון בן יוחאי ורבנן; רבי שמעון בן יוחאי אומר, כל הכפרות הראה לו, ועשירית האיפה לא הראה לו. ורבנן אמרי, אף עשירית האיפה הראה לו, נאמר כאן "ויקח לו כל אלה", ונאמר להלן (ויקרא ב, ח) "והבאת את המנחה אשר יעשה לו מאלה". "ואת הצפור לא בתר" (בראשית טו, י), הראה לו שמבדילין בעולת עוף, ואין מבדילין בחטאת העוף\*, עד כאן.

#**ומפני שנראה**= פירוש זה ומדרש זה רחוק מפשט הכתוב, דחו את הפירוש הזה בשתי ידים, והסכימו הכל שאברהם לא יפה עשה במה שאמר "במה אדע", כי היו רואים שאם נפרש "במה אדע" באיזה זכות יירש את הארץ, אין התשובה "קח לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש" יתפרש לפי פשוטו על זאת השאלה. שהוקשה להם, למה יירשו את הארץ בזכות הקרבנות, והלא (ראה ירמיה ז, כב) "לא על דבר זבח צויתי את אבותיכם". ועוד, לא מצאנו זה בכתוב שתהא הארץ לישראל כי אם בזכות האבות והשבועה שנשבע להם. ומפני זה רש"י פירש\* (בראשית טו, ו) "במה אדע כי אירשנה", באיזה זכות יתקיימו, ולא יגלו ממנה. אלא שהקשו עליו, כי לא יסבול זה לשון הכתוב "במה אדע כי אירשנה", דהלשון משמע לשון ירושה, דהיינו תחלת הירושה, לא הקיום בה.

#**ובפרק בני העיר**= (מגילה לא:), אמר רבי יוסי, אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (בראשית טו, ח) "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה". אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא בני יהיו חוטאים, ואתה עושה להם כאנשי דור המבול ודור הפלגה. אמר לו, לאו. [אמר לפניו, רבונו של עולם] "במה אדע". אמר לו, (בראשית טו, ט) "קח נא לי עגלה משולשת". אמר לו, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר להם, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, שבזמן שקוראים בהם מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני קרבן ואני מוחל להם, עד כאן. הרי שהם ביארו כי שאלת אברהם היה "במה אדע" שלא יעבור זרעו מן העולם, לא במה אדע שיתקיימו בניו בארץ.

#**ויש לדקדק**= על דברי רבותינו ז"ל, הרי הכתוב אומר "במה אדע כי אירשנה", ואין נזכר בכתוב "במה אדע" שלא יעשה להם כאשר עשה לדור המבול ולדור הפלגה. ונראה כי פירוש "במה אדע כי אירשנה" כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם. ולא שהיה מסופק שמא יגלו ממנה, דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם, דקיימא לן (יבמות פב:) ירושה ראשונה ושנייה יש\* להם, וירושה שלישית אין להם. רק היה ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי, ולפיכך השיב לו בזכות הקרבנות.

#**וביאור ענין זה**= כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות. ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל. והדבר הזה יתבאר לך באריכות עוד בספר הזה בסופו, ובספר הנצח בעזרת השם. אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזה מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם, וכשגובר החטא מעבירם\*.

#**ולפיכך אמר**= בשביל הכפרות, שיש כפרה לישראל על חטאם. ודבר זה הוא לישראל בפרט, לא לשום אומה, ובשביל כך יתקיימו, ואין העברה להם מן העולם, כמו שיש לאומות. שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות.

#**ובזמן שאין**= בית המקדש קיים, סדר הקרבנות הוא\* הסרת החטא. והוא דבר נפלא איך סדר הקרבנות עומד במקום הקרבן. כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון "קרבן", התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן. והנה סדר הקרבנות, שהוא דברי תורה, שמסדר בדברי תורה ענין הקרבנות, הוא הדבוק בעצמו, כי אין דבר חבור ודבוק יותר כמו התורה, שהוא דבוק וחבור האדם אל בוראו. ודוקא סדר הקרבנות, במה שהקרבן בעצמו הוא התדבקות אל השם יתברך, והנה עומד סדר הקרבנות במקום הקרבן עצמו, כאשר תדע ותבין. ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד. כלל הדבר, כי תבא השאלה והתשובה על נכון בענין זה. והוא דעת רבותינו ז"ל במסכת מגילה בפרק בני העיר (לא:).

#**אמנם דעת**= רבותינו ז"ל במדרש (ב"ר מד, יד) אשר אמרנו למעלה, שאמרו "לא כקורא תגר, אלא\* באיזה זכות", לא משמע שכך פירושו, רק כמשמעו שעל עיקר הנתינה שאמר הקב"ה לאברהם ליתן לו הארץ, על זה שאל "באיזה זכות". וגם זה כשתעיין בדבר זה היטב תבין שהוא נכון מאוד. ויש לך לדעת, כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם היא ארץ קדושה נבדלת מכל האדמה. ולפיכך כאשר הבטיח הקב"ה על הנתינה, רצה לדעת באיזה זכות יירשו\* הארץ הזאת הקדושה.

#**ולפיכך השיב**= לו מזה הצד יירשו הארץ, בזכות הכפרות. כאשר תדע סוד הכפרות אשר נתן הקב"ה לישראל, מורה על שישראל קדושים בעצמם, נבדלים מן הפחיתות. ואם לא כן, כאשר הוסיפו על הפחיתות לא היה אפשר בהם כפרה. עכשיו שהם בעצמם נבדלים מכל הפחיתות, ראוי להם הכפרה, שהחטא אין מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראוים אל הכפרה, לטהר את עצמם מן החטאים אשר אין ראוי לישראל. וכמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר (ויקרא יח, כח) "ולא תקיא הארץ אתכם" כשתטמאו חס ושלום הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה; כי הארץ קדושה במעלתה, הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל. ודומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף הלכלוך\* על הלכלוך. לכך הכפרות שיש לישראל הוא מורה על עצם מעלה הנבדלת שיש לישראל, שבאותו מעלה יש להם כפרת החטא, ולפיכך בזכות זה יירשו הארץ הקדושה. כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה.

#**והבן מחלוקת**= רבי שמעון בן יוחאי ורבנן. כי לרבי שמעון בן יוחאי לא הראה לו עשירית האיפה, כי עשירית האיפה הוא קרבן עני כשחוטא, וזה אין כפרה שלימה, כי אין קרבן זה לכלל ישראל, אלא לעני בפרט. ומפני שקרבן זה קרבן עני, והרמז בענין הקרבנות על עילוי מעלת ישראל, שמפני כך זכו ישראל לרשת הארץ, לא הראה לו כפרת עשירית האיפה, שאין זה מעלת ישראל. אבל רבנן סבירי להו דגם עשירית האיפה הראה לו, כי אף כפרה זאת היא משלמת את כלל הקרבנות, ולא יחסרו דבר מן הקרבנות. ולכך הראה לו גם כן את עשירית האיפה, כדי להשלים הכפרות.

#**והכפרות הם**= ט' מינים בהמות, מפני שהחטאים דומים לחולי הגוף, והחולי אשר נתהוה בגוף, יש חולה שיש לו חמימות יותר מן הראוי, ורפואתו הוא בענין אשר ראוי לו. ויש מקרירות, ורפואתו בענין הראוי לזה. ויש בענין הלחות, ויש בענין היבשות, ורפואתו בענין הראוי לו. כך רפואת הנפש, אין זה כזה, ולכל אחד קבעה התורה התמימה כפרה ורפואה מה שראוי לו. ולכך הם תשעה כפרות מן הבהמות, ובט' יכללו כל החלקים, "ותור וגוזל" (בראשית טו, ט) הם אחד, כי כן כתיב (שם פסוק י) "ואת הצפור לא בתר", כלל שניהם בלשון אחד. ואין חילוק בתורה בין תור וגוזל, שיכול להביא תור או גוזל, הרי הם עשרה קרבנות.

#**כי כבר**= אמרנו לך כי השם יתברך נתן לישראל כפרות הרבה, שאין חטא זה כזה. ומפני כי המספר עולה עד עשרה, שהרי אחר עשרה יחזור למנות אחד, דהיינו "אחד עשר", אם כן אין מספר יותר מעשרה. והטעם בזה לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד. לא כמו הקו, אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב. אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'. ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו, ולכך הם חלקים. אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד. ולפיכך אמר (בראשית טו, ט) "עגלה משולשת ואיל משולש ועז משולשת", שיהיה כל מין משולש, שהרי הט' חלקים משולשים הם, והם ט' מיני בהמות. אך העשירי (שם) "תור או גוזל" ענין מיוחד, כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל, ולפיכך היה העשירי דבר בפני עצמו, אינו דומה לחלקים.

#**ורז"ל אמרו**= שהראה לו שאין מבדילין בחטאת עוף. ביאור ענין זה כי העוף אינו כל כך חשוב, לכך\* לא היה מחלק אותו כמו הבהמה, ובזה הראה לו כי חטאת בהמה, שהבהמה חשובה, יש בה חלקים, ולא חטאת עוף. אבל עולה, לחשיבות הקרבן היה בו חלקים, כי העולה היא כולה כליל (ויקרא א, ט). והתבאר התשובה לאברהם בענין הקרבנות שלא יעביר\* זרעו, כמו שהתבאר.

#**ועוד יש לומר**= שהארץ נתן השם יתברך לאברהם לירושה נצחית, והיה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות. שהקרבן הוא מדבק\* ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", שהם גם כן יהיו נצחים כמו שהוא יתברך נצחי. ודבר זה יתבאר בסוף הספר באריכות. ובמסכת תענית (כז:), אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וכו'. וזה מפני כי אין לעולם קיום רק על ידי הדבוק בו יתברך, ובו מתקיים הכל. ולפיכך בזכות הקרבנות שמים וארץ מתקיימים, וזה יתבאר במקומו.

#**ולכך היה**= מחתך הבהמות, כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה, שההקרבה הוא חתוך שלהם. והקרבת הקרבן גורם שהשם יתברך גוזר ונותן הארץ לאברהם בגזירת ברית. וכאשר עבר בין הגזרים הרי זה עשיית גזירה וכריתה, שהרי עבר בין הגזרים, ובזה נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית. ופירוש זה פירוש נכבד מאוד כאשר תבין ותעמיק בסוד הקרבנות.

#**"וירד העיט**= וישב אותם אברם" (בראשית טו, יא), מזה למדו שצריכין ישראל לעשות מעמדות לקרבנות. והטעם כדי שיהיה הקרבן מיוחד לו, ולא ישתתף אחר עמו. ואם לא היו שומרים הקרבן, היה נראה שהיה אפשר שיהנה אחר מן הקרבן, ואין הדבר הזה ראוי. משל מי שעשה סעודה למלך, אין מזמן אחר עמו, שיהיה נראה שהסעודה היא למלך בפרט. ולפיכך "וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם", שהיה עומד ומשמר שלא יהיה חלק [ל]אחר בעבודה.

#**והתבאר דעת**= רבותינו ז"ל במדרש רבה (ב"ר מד, יד), על דעת מי שאמר שלא שאל אברהם אות. אמנם שם תמצא גם כן שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה, וכמו שיתבאר לקמן. ושאלה הראשונה במקומה עומדת, למה שאל אברהם אות על הירושה, ולא שאל על הבנים. והנראה בזה כי הבנים, גם שאר בני אדם זוכים אל בנים, ואין זה שינוי ודבר חדוש בשום ענין, אף להיות זרעו ככוכבי השמים, שאין זה רק תוספת, ולא נקרא זה מתנה. ואף על גב דנס גדול היה זה, שהרי לפי המזל\* לא היו לו בנים, מכל מקום אין זה מתנה נחשב, כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים, ועתה שהבטיחו על בנים, לא הבטיח רק שיהא כמו שאר בני אדם, ולכך לא שאל אות. אבל על נתינת הארץ צריך ברית ואות, דבר שהוא מתנה כמו הארץ, שנתן לו הארץ במתנה, שהוא ענין מחוץ, צריך קיום. שהאומר לאחד אתן לך דבר זה, כל זמן שלא זכה באותו דבר אינו מתנה, ולכך שאל אות.

#**ובמדרש רבה**= בפרשת לך לך (ב"ר מד, טו-טז), "עגלה משולשת" (בראשית טו, ט) זה בבל, שהעמידה ג' מלכים; נבוכדנצר, ואויל מרודך, ובלשצר. "עז משולשת" (שם) זה מדי, שהיא העמידה ג' מלכים; כורש, דריוש, ואחשורוש. "ואיל משולש" (שם) זה יון. רבי אליעזר ורבי יוחנן; רבי אליעזר אומר, כל הרוחות כבשו בני יון, ורוח מזרחית לא כבשו. אמר רבי יוחנן, והכתיב (דניאל ח, ד) "וראיתי את האיל והנה מנגח ימה וצפונה ונגבה". הוא דעת\* דרבי אליעזר, שלא אמר "מזרחה"\*. "תור וגוזל" (בראשית טו, ט) זו אדום, תור הוא אלא שגזלן הוא. דבר אחר, "ויקח את כל אלה" (שם פסוק י), רבי יהודה ורבי נחמיה; רבי יהודה אומר, שרי אומות העולם הראה לו. ורבי נחמיה אומר, שרי ישראל הראה לו כו'\*, ששם סנהדרין גדולה של ישראל יושבת וחותמת דיניהן של ישראל. "ואת הצפור לא בתר" (שם), רבי אבא בר כהנא בשם רבי לוי אמר, הראה לו הקב"ה כל מי שמעמיד פנים בגל, הגל שוטפו. וכל מי שאינו מעמיד פנים בגל, אין הגל שוטפו. "וירד העיט על הפגרים" (שם פסוק יא), נסב אברהם מכוש\* והיה מכיש להו, ולא הוו מכתשין, אף על פי כן "וישב אותם אברם" (שם) בתשובה. אמר רבי עזריה, לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות, זכותך עומדת להם, עד כאן.

#**העמיקו חכמים**= בענין זה מאוד, כאשר תדע, כי האומות הם נכללים בד' ראשים, כוללים כלל האומות\*, לא ראי זה כראי זה. וערך ויחוס האומות אל אברהם, כמו ערך הבעלי חיים שאינם מדברים אל הצורה השלימה, היא צורת האדם, וכבר התבאר זה למעלה\*. לכך כאשר כרת ברית עם אברהם, צוה ליקח נגד כללי האומות, נגד ד' מלכיות שהם ראשי האומות, ולחלק אותם בתוך, שזה יורה על שהאומות המתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם, והם באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו מצד התנגדות. לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים לבטל כח המונעים, אשר באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה. והמונעים האלו הם המלכיות, תמיד הם מתנגדים אל ישראל, שלא היה צריך אברהם לברית אלא מפני כחות האומות המתנגדים לאברהם תמיד. ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם. ולפיכך חלק כל ג' מינים.

#**אמנם הצפור**= לא בתר, ויש לזה טעם נפלא, כי לקטנות הרביעית אין לה כריתה והעברה בתוך הגזרים, והחלק יורה על החשיבות, כי בדבר גדול שייך חלוק, כמו שהתבאר למעלה. ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם (שבועות ו:), אבל בעצמה קטנה. וזהו שדרשו "תור הוא אלא שהוא גזלן". וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול.

#**ובמדרש רבה**= בפרשת תולדות (ב"ר סה, יא), "ויקרא את עשו בנו הגדול" (בראשית כז, א), אביו קראו "גדול", שנאמר "ויקרא את עשו בנו הגדול", אמו קראו "גדול", דכתיב (שם פסוק טו) "את בגדי עשו בנה הגדול". אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטון, שנאמר (עובדיה א, ב) "הנה קטון נתתיך בגוים בזוי". בארו בזה כי בעולם הזה נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אשר הקב"ה יודע\*, הוא קטן מאוד, ודבר זה ידוע למבינים, ומפני כך היה דומה לתור שהוא קטן.

#**וידוע כי**= כאשר ראה דניאל ד' מלכיות אמר על חיה רביעית (דניאל ז, ז) "דהיא שניא". לכך גם כן היה המין הד' משונה ממינים הראשונים, שהיו בהמות, וזה תור וגוזל, והיה כל מין בהמות. ופירשו בזה (ב"ר מד, טו) שהמלכות כל אחת ואחת היו ג', רק הרביעית היא שניא מכל הראשונות. כי מלכות בבל היא שלשה; נבוכדנצר, אויל מרודך, בלשצר. וכן מלכות מדי כורש, דריוש, אחשורוש. וכן מלכות יון שכבשו שלש רוחות, נחשב ג' מלכיות. ומזרח לא היו יכולין לכבוש, כי מזרח מעלתו יותר עליון מן שאר הרוחות, כי הוא התחלה, שמשם האורה בא לעולם. ולכך זה הרוח יש לו עילוי יותר, ולא נתעלו\* מלכות יון על צד המזרח, שהוא התחלה.

#**ואל תתמה**= שקרא הכתוב כאן מלכות מדי "עז" ומלכות יון "איל", ומצאנו הכתוב הפך זה, שנקרא מלכות מדי "איל", שנאמר (דניאל ה, ד) "ראיתי האיל והנה מנגח וגו'", ומלכות יון נקרא הצפיר השעיר. כי שניהם אמת; כי כאשר הוא מונה אותם דרך חשיבות, קורא מלכות בבל "שור", כי השור הוא מין חשוב, ולפיכך קראה "עגלה משלשת". וקורא מלכות מדי "עז", שהוא פחות מזה. וקורא מלכות יון "איל", מפני שהאיל חשוב מן העז, כדאיתא במסכת פסחים (נז:), והיה מלכות יון יותר חשוב מן מלכות מדי, ולפיכך במקום הזה קורא אותם בשם הזה. והתבאר פירוש\* מי שאמר שהראה לו המלכיות.

#**ולפירוש**=\* דבר אחר שרי אומות העולם הראה לו (ב"ר מד, טו). פירוש, שהשם יתברך הראה לו שרי\* אומות העולם של מעלה יושבים כסאות בממשלתם, זה כנגד זה, שכל ממשלתם אינו באחדות, רק זה נגד זה, ולכך נתן איש בתרו נגד רעהו (בראשית טו, י). והוא יתברך גבוה על הכל, עבר בין הגזרים, כי ממשלתו יתברך על הכל. והוא שגוזר וכורת ברית עם אברהם, כי מה שגזר הברית הוא ממשלה, כמלך שגזר דבר אחד, כך היה הקב"ה גוזר לתת הארץ.

#**ולמאן דאמר**= סנהדרי\* ישראל הראה לו (ב"ר מד, טו), רצה לומר שהראה לו סנהדרי ישראל יושבת וחותכת דיניהם של ישראל. ומפני זה עבר הקב"ה שם וגזר גם כן דיניהם של ישראל. ומפני שדין בית דין של מטה יש מחייבין ויש כנגדן מזכין, ולפיכך נתן איש בתרו נגד רעהו, ודין השם יתברך מכריע בין הכל, והבן זה. ומדמה את סנהדרין בית דין של מטה אל בהמות נגד דין העליון, כי כן נדמה מדענו אל מדעו. ותדע כי לכל אחד מן הדעות יש טעם מופלג.

#**"ואת הצפור**= לא בתר" (בראשית טו, י), הראה לו כל מי שאינו מעמיד פנים בגל, אין הגל שוטפו (ב"ר מד, טו).

#**ויש לך לדעת**= כי מראה זה יש לו פנים הרבה. ודבר זה תמצא בתורה הרבה, שיש דבר שיש לו פנים הרבה. וכן הענין במראה זה, שלגודל ענינו יש לו פנים הרבה. כי מצד שהם בעלי חיים יש להם הוראה בפני עצמו, שהיה מורה על ישראל שיהיו נעשים כמו אלו דברים, שהם בלא גידים ועצמות, ויעמוד להם זכות אברהם. וזה בודאי כאשר אין לישראל זכות עצמם, אז יעמוד להם זכות אברהם, ראשית התחלתם. כי כל דבר שהתחלתו ועיקרו טוב, הנה יש לו תקנה להחזיר אותו למעלתו הראשונה. ולפיכך מאחר שהתחלת ישראל טוב, שהם בני אבות, יש להם תקון. לכך זכות אברהם יעמוד להם שמחזיר אותם להיות כבתחלה. ואם לא היה התחלתם הטובה הזאת, כאשר חטאו כבר היו נאבדים לגמרי חס ושלום, והבן דבר זה. ולכך אמרו (ב"ר מד, טז) "וירד העיט" (בראשית טו, יא), הוא האויב לכלותם, אז "וישב אותם אברם" (שם) בתשובה, כי יחזרו ישראל בתשובה בשביל אברהם, שהוא ראשית התחלתם, כמו שהתבאר.

#**ומעתה אל תתמה**= כאשר תמצא במדרש כי שלשה מיני בהמות הם רמז לאומות, ותור וגוזל הם רמז לישראל, שנקראים "יונה". כי בודאי המראה הזה יש לו פנים לכל צד, ומתחלק לענינים הרבה. ומפני כי תור וגוזל שהוא קטן נגד מין בהמה, מתפרש על ישראל, מפני שהם קטנים, דכתיב (דברים ז, ז) "לא מרובכם מכל העמים גו' כי אתם המעט", וזה שהם מקטינים עצמם כדאיתא בפרק כסוי הדם (חולין פט.), הנה הוראת התור והגוזל על ישראל במה שהם מקטינים עצמם. ותור וגוזל מורה על אדום גם כן (ב"ר מד, טו), שהם קטנים בעצמם, ועושים עצמם גדולים.

#**כלל הדבר**=, המראה הזה הוא שהראה לו 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 יִוָּלֵד 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.

#**ובמדרש רבות**= בפרשת לך לך (מד, כב), רבי יודן ורבי יוחנן בן זכאי; חד אמר העולם הזה הראה לו, העולם הבא לא הראה לו. ואוחרנא אומר, אף העולם הבא הראה לו. רבי ברכיה אמר, רבי אליעזר ורבי יוסי; חד אמר, עד היום הזה גלה לו. וחד אמר, עד היום ההוא גלה לו.

#**ופירוש מחלוקתם**=, מפני שאברהם היה בעולם הזה, לכך הראה לו כל הדברים הנמשכים אחר התחלה, דהיינו העולם הזה. אבל העולם הבא, מצד שהוא עולם אחר, לא יאמר בזה שהראה מה שנמשך אחר ההתחלה. ואוחרנא אומר שאף עולם הבא הראה לו, כי הכל הוא בכח אברהם, שהיה ראשית בנין של עולם כאשר אמרנו פעמים הרבה. ואם הוא ראשית בנין העולם הזה, נמשך גם כן אחריו העולם הבא, שהעולם הבא בא אחר העולם הזה, ונמשך אחריו, ולפיכך סבירא ליה שגם עולם הבא הראה לו.

#**ומחלוקת**= רבי אליעזר ורבי יוסי, שמי סובר "עד היום הזה הראה לו", רצה לומר הדברים אשר יהיו בעולם הזה, אבל לא לימות המשיח, כי\* ימי המשיח נקראים "יום ההוא", בעבור העלם היום ההוא. ולאידך, אף ימות המשיח, שנקרא "יום ההוא", הראה לו.

#**עוד שם**= (ב"ר מד, כא) גם קריעת ים סוף הראה לו, שנאמר (בראשית טו, יז) "אשר עבר בין הגזרים", ונאמר (תהלים קלו, יג) "לגוזר ים סוף לגזרים". בארו בזה דבר מופלא מאוד, כי הראה לאברהם המעלה הגדולה אשר יש לישראל שהם מושלים על עולם הטבע, שהטבע נדחה מפניהם\*, והיה זה בקריעת ים סוף, שהיתה הטבע נדחית מפניהם. והראה זה לאברהם במה שעבר בין הגזרים, כי הגזרים האלו מורים על הדברים החומרים, שכל בהמה היא חמרית, וכאשר היה עובר בין הגזרים, מורה\* שהברית שיש לאברהם עם הקב"ה הוא למעלה מן הטבע, והנהגתו שנוהג עם אברהם הוא על ידי בטול הטבע. לכך היה עובר בין הגזרים, לומר כי הנהגת הקב"ה עם אברהם בביטול הטבע ולדחות אותה, ולכן הראה לו בזה קריעת ים סוף. ותתיישב\* (-ה-)[ב]דברים האלו אחד לאחד, ותמצא דברים נפלאים מאוד מאוד.

#**והראה לו**= עוד הקב"ה ענין שיעבוד ד' מלכיות אשר ישעבדו בבניו, שזהו גם כן מן עיקר הדברים אשר ימשך אל זרעו. וזהו שדרשו שם (ב"ר מד, יז); "אימה" (בראשית טז, יב) זה בבל, שנאמר (דניאל ג, יט) "באדין נבוכדנצר התמלא חמה". "חשיכה" (בראשית שם) זו מדי, שהחשיכו עיניהם של ישראל בצום ובתענית. "גדולה" (שם), זו יון, שמעמדת ששים דוכסים, ששים אפרכין, ששים אסטרלסים. "נופלת" (שם) זו אדום, שנאמר (ירמיה מט, כא) "מקול נפלם רעשה הארץ". ויש מחליפין "נופלת" זו בבל, שנאמר (ישעיה כא, ט) "נפלה בבל". "גדולה" זו מדי, שנאמר (אסתר ג, א) "אחר הדברים האלה גידל המלך את המן". "חשיכה" זו יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירתן. "אימה" זו אדום, דכתיב (דניאל ז, ז) "וארו חויא אמתני ותקיפה".

#**דע כי**=\* אין מחלוקת אלו הפירושים בביאור המלות בלבד, אבל כל אחד מפרש ענין ד' מלכיות אלו. כי ידוע שבבל הוא "רישא דדהבא" (דניאל ב, לח), שהיו מקבלין כחם ממדה שממנה הזהב. ומפני המדה הזאת נמצא בהם האימה, כי האימה נמשכת מן מדה זאת, שהוא מדת הדין. ולפיכך הביא ראיה "באדין נבוכדנצר התמלא חימה".

#**"חשיכה" זו מדי**=. ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל, וזה נקרא "חשיכה", כי המציאות נקרא "אור", והעדר נקרא "חושך", וזהו הגורם שנתן המלך יד להמן, זרע עשו, שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום, לכך "חשיכה" זו מדי. והבן מה שאמר "שהחשיכה\* עיניהם של ישראל בצום ובתענית", שזהו בעצמו בטול והעדר האדם על ידי צום ותענית.

#**"גדולה" זו יון**=, מפני שמעמדת ששים דוכסים כו'. והדברים האלו ידועים מענין יון שיש לה רבוי של ששים, מפני שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים (תו"כ ויקרא טו, כה) "ימים" שנים, "רבים" שלשה, רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון, שהיא מלכות שלישית, היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים, כי "ששים" נאמר על הרבוי בכל מקום.

#**"נופלת" זו אדום**=. יש לך לדעת למה נקרא אדום "נופלת", כי תפול [לשון] "נפילה" ממקום גבוה מאוד, וזה יקרא נפילה, כדכתיב (עובדיה א, ד) "אם תגביה כנשר קנך משם אורידך".

#**וכאשר תבין**= ענין\* ד' מלכיות אלו תדע, כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד. ויש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו. ומלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב (ירמיה כז, יב) "הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו". ולא תמצא שהיה נבוכדנצר חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות [בבל] רק בגוף. ומלכות מדי היה רוצה לקחת נפשם, ומלכות יון לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל. ומלכות רביעית בשלשה משעבדין בהם; בעול, והרוגי מלכות, וגזרו שלא יתעסקו בתורה. וזה מפני כי מלכות רביעית שקולה כנגד ג' מלכיות, ודבר זה תמצא מבואר בויקרא רבה פרשת שמיני (יג, ה). ולפיכך מלכות בבל נקרא "אימה", שזהו מורה חשיבות, שאימתו מוטלת על אחר, ואין החשוב מבקש רק שררה. ומדי נקרא "חשיכה", שהחושך הוא העדר, לכך היה מבקש חס ושלום לכלות ישראל. ויון נקראת "גדולה", שמפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו.

#**ויש מחליפין**= "נופלת" זו בבל, דכתיב (ישעיה כא, ט) "נפלה בבל". פירוש, לפי שנקרא (דניאל ב, לח) "רישא דדהבא", והראש הוא בעליון ובגובה, לפיכך נקרא השפלתה נפילה. "גדולה" זו מדי, שנאמר (אסתר ג, א) "אחר הדברים האלה גידל המלך [את המן]". ענין זה של "גידל" רמז על מלכות מדי שהוא\* מגדל את המן, כאשר אמרו במדרש שהיה אחשורוש מגדל את המן יותר ממנו. וכך אמרו במדרש (ילקו"ש ח"ב תתרנג) "וישם את כסאו" (אסתר ג, א), שהיה עושה לו בימה למעלה מבימתו. והוא לגודל כח עמלק, שנאמר (שמות יז, טז) "כי יד על כס יה וגו'". ומזה תבין גודל כח המן, שהוא זרע עמלק, שעליו בפרט אמר (שם) "מלחמה לה' בעמלק". ולפיכך היה המן, שהוא מזרע עמלק, ראוי לגדולה יותר מן אחשורוש. וראוי שיקרא מלכות זה "גדול", שהרי יש בו גדולה יתירה על ידי המן.

#**ואין להקשות**= כי דבר זה לא היה [גדולה] לאחשורוש, אדרבא היה שפלות דבר זה אליו. זה אין קשיא, דסוף סוף היה מלכות זה מיוחד בדבר זה, להגדיל אדם שיהיה גדול מאוד. ומה שהיה מגדיל אותו יותר מן המלכות, שהיה חושב שעל ידי גדולה זאת וחשיבות זה יקבל כל מלכותו גדולה, כאשר יש במלכותו מי שהוא גדול כמו זה, שהיה גדול מן המלכות. ולפיכך היה גדולה זאת ענין מענין עבודה זרה להמן. וזה שאמרו במדרש (אסת"ר ז, ח) שלא היה רוצה מרדכי להשתחות לו, שעשה עצמו עבודה זרה. וכל זה שהיה גדול מן המלכות, ואין גדול מן המלכות רק האלקות, ולכך אמרו "גדולה" זו מדי, שהגדילה המן יותר מן המלכות.

#**"חשיכה" זו יון**=, שהיתה מחשכת עיניהם של ישראל בגזירות (ב"ר מד, יז). מפני שמלכות יון היו רוצים לבטל מישראל התורה, ולפיכך מלכות זה, שגזרה על מצות התורה, שהיא האור, דכתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", נקראת "חשיכה".

#**"אימה" זו אדום**=. מפני שהיא תקיפא ואמתני, כאשר אמר הכתוב. וכאשר תדקדק בפירוש הזה תמצא כי לשני הפירושים כל מלה ומלה מורה על עצם המלכיות.

#**עוד שם**= (ב"ר מד, כא), "ויהי השמש לבא ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים" (בראשית טו, יז). רבי שמעון בן אבא משום רבי יוחנן, ד' דברים הראה לו הקב"ה; גהינם, ומלכיות, מתן תורה, ובית המקדש. אמר לו, כל זמן שבניך עוסקים בשתים, ינצלו משתים. פרשו משתים, נופלים בשתים. אמר לו, במה אתה רוצה שירדו בניך, או בגיהנום, או במלכיות. רבי חנינא בר פפא אמר, אברהם ברר לו המלכיות. רבי יודן ורבי אבא ורבי חמא בר חנינא אמרו, אברהם ברר את הגיהנם. והקב"ה ברר לו המלכיות. כי המלכיות נקרא "תנור עשן", שאין העשן שורף בחזקה. ונקרא הגיהנם "לפיד אש", כלפי המלכיות שהם עשן.

#**והראה לו**= התורה ובית המקדש; התורה הראה לו, שהרי קרבנות אלו (בראשית טו, ט) "עגלה משולשת" רומזים על הקרבנות שהם בתורה. וכן הראה לו בית המקדש, שהרי הקרבנות מקריבים בבית המקדש. וכל זמן שעוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, נצולו משתים. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד (אבות פ"ה מ"כ) "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך", לומר שיתן חלקו\* בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים.

#**ומפני שאלו**= שניהם עיקר המציאות, כאשר הם עוסקים בשתים [אלו], ינצלו מן האומות והגיהנם. כי האומות וגיהנם אינם מציאות, כי על האומות נאמר (ראה ישעיה, מ, יז) "כל גוים תהו". ומכל שכן הגיהנם, שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם. לכך פרשו משתים נופלים בשתים, וזה הפירוש ברור מאוד.

#**ואמר לו**= הקב"ה בחר לך באחד מהם. כלומר, בניך יקבלו הפסד או במלכיות או בגיהנם. כי כשם שהגיהנם הוא הפסד, כך המלכיות הם אבוד, שבהם ישראל אבודים. ואמר רב חנינא בר פפא, שאברהם ברר לו המלכיות, שודאי יותר מסתבר\* לברר לו המלכיות, כי המלכיות דינם יש לו קץ, אבל הגיהנם לעולם. ורבי יודן ורבי אבא סבירי להו שאברהם ברר לו הגיהנם, שכן דרך הצדיקים לשנא[ו]ת עושה רשעה, ואומר על הרשעים שירדו לגיהנם, ולפיכך ברר אברהם את הגיהנם. אבל הקב"ה מלא רחמים, מביא יסורים על האדם לכפר ולנקותו ולהצילו מן הגיהנם. ולכן ברר לו המלכיות, כי כאשר יבאו במלכיות, יחשבו כאילו הם אבודים ונפסדים, ואז יוציא אותם הקב"ה מהם, ויחדש\* אותם בריה חדשה. וכאשר תבין דברים אלו תדע אמיתתם, כי הם דברים ברורים מאוד.

<> כמו שנאמר [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם "הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו", אע"פ שהמזל הראה לאברהם שאינו מוליד, וכמבואר למעלה פ"ז [לאחר ציון 71].

<> כי על הבטחת הארץ שאל [בראשית טו, ח] "במה אדע כי אירשנה". וכן רש"י [שם פסוק ו] כתב "והאמין בה' - לא שאל לו אות על זאת, אבל על ירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו 'במה אדע'". וזו קושית הרמב"ן [שם פסוק ז], עיי"ש. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] שאל שאלה זו בשם הרמב"ן, וכלשונו: "והקשה הרמב"ן, למה שאל אות בירושת הארץ, ובנתינת זרע לא שאל אות". והכלי יקר [בראשית טו, ח] כתב: "ובענין זה ששאל אברם, תמהו רבים למה שאל אות על ירושת הארץ, ולא שאל אות על הבטחת הזרע". וכן המהרש"א תענית כז: הזכיר קושי זה, וכמובא להלן הערה 23. וראה להלן הערה 120.

<> על פי המשנה [אבות פ"ה מי"א (לגירסת המהר"ל וכמבואר בדר"ח שם [שכה:)] "נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו בשכרו. קשה לכעוס וקשה לרצות יצא שכרו בהפסדו". ופירושו כאן הוא ששכר האמונה בהבטחת הזרע היה ראוי שיצא בהפסד העדר האמונה בהבטחת הארץ, ומדוע אברהם קיבל שכר רב על מה שהאמין בה', וכמבואר במדרש [ילקו"ש ח"א רמז רמ] שאברהם זכה לירש עולם הזה ועולם הבא בזכות האמונה של "והאמין בה'" [בראשית טו, ו], וכפי שהביא בפרק הקודם [לאחר ציון 107], ועל כך נאמר [שם] "ויחשבה לו צדקה". @**ויש להעיר**^, שבדר"ח שם [שכה:] ביאר את המושג של "יצא שכרו בהפסדו", ולכאורה לפי ביאורו שם אין לומר כן אצל אברהם אבינו. שזה לשונו שם: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". הרי צריך שההפסד יגיע מתוך השכר, ולא סתם שהשכר וההפסד נקבצו יחד. וכן כתב שם קודם לכן בביאור המשנה [אבות פ"ה מ"י] "שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית", וז"ל שם [שיח.]: "כי יש מעלה טובה, שאינו חפץ בממון אחר. ומדה אחת לרעה, שאין רוצה להטיב לאחר, ולפיכך הוא מדה בינונית. ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [שם משנה יא], שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית". וכן חזר וכתב שם בתחילת משנה יב [שלג.], וז"ל: "כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', דבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר". והרי אצל אברהם אין העדר האמונה בהבטחת הארץ נובע מהאמונה בהבטחת הזרע, ומה שייך לומר על כך "יצא שכרו בהפסדו". ועל כרחך שכאן זהו ביטוי מושאל, וכוונתו היא שהעדר האמונה בהבטחת הארץ יורה שהאמונה בהבטחת הזרע אינה אמונה חזקה, אלא "מאמין ואינו מאמין", וזה נחשב "מקטני אמנה", וכמו שאמרו על נח [רש"י בראשית ז, ז] "מקטני אמנה היה, מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פט"ו אות ח [רנו:], וז"ל: "'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'... דחטא אחר כך מיד במה ששאל אות על הארץ... דסוף סוף כיון דשאל אות על הארץ, לא היה לו צדקה בדבור זה".

<> על הפסוק [בראשית טו, ח] "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", ובשנויי לשון. ולהלן [לאחר ציון 50] יחזור לבאר דברי המדרש. וראה להלן ציון 303.

<> "לא כקורא תגר - ואינו מאמין חס ושלום בהבטחת השם יתברך" [מתנו"כ שם].

<> "לא כקורא תגר - כמסופק ומבקש אות שיעמיד דבריו, אלא הספק היה על עצמו איך יזכה לזה, ואיך יזכו בניו לדורות, אולי יחטאו ויאבדו הכל" [מהרז"ו שם].

<> לפנינו במדרש איתא "לפניך" בלבד. ובילקו"ש [ח"א רמז עז] איתא "לבניך" בלבד.

<> לשון הפסוק במילואו "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל".

<> "פירוש, כל תורים ובני יונה שהם במקרא; בין דמצורע [ויקרא יד, כב], ובין דיולדת [שם יב, ו], ובין חוטא שהוא דל [שם ה, ז]. אף על גב דהם מחולקים בעניניהם, כיון שנכללו כלם בתור וביונה, כלל כלם בשם אחד" [לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות יג (רנט:)].

<> "של מנחת עני" [מהרז"ו שם]. וראה להלן הערה 69.

<> "פירוש, שכתב שצווהו ליקח שנים, תור וגוזל, וכתיב 'ואת הצפור לא בתר', שאחד בתר ואחד לא בתר, רמז בזה על שני מיני קרבנות עוף, שאחד מבדילין ראשו ממנו, ואחד אין מבדילין" [מהרז"ו שם]. וראה להלן [לאחר ציון 91] שביאר דברים אלו.

<> נראה שכוונתו למפרשי המקרא [רש"י, רד"ק, ראב"ע, ורמב"ן]. וכן מהמשך דבריו מבואר שכוונתו לרש"י [בראשית טו, ו], שביאר ששאלת "במה אדע כי אירשנה" אינה באיזה זכות תהיה תחילת ירושת הארץ [כפשטות דברי המדרש], אלא באיזה זכות יתקיימו בארץ, וכמו שיבאר בסמוך [ראה להלן הערה 16]. וכן הרמב"ן שם [בראשית טו, ז] כתב: "ואינו כשאלת 'מה אות' [מ"ב כ, ח], וגם הקב"ה לא עשה עמו כשאר האותות להראות לו אות או מופת בדבר נפלא. אבל בקש אברהם שידע ידיעה אמיתית שיירשנה, ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם". וכן פירשו הרד"ק והראב"ע שם [ראה הערה הבאה]. ומקור הביטוי "דחו בשתי ידים" הוא מהגמרא [סוטה מז.] "אלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו... יהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו". ובבאר הגולה באר השני [קסה:] כתב: "כלל הדבר, כי חכמים היו בתורה, ועמדו על מצות התורה, ולא הלכו בתורה כעור שאינו יודע להבדיל בין דבר לדבר. כי את אשר ראוי להרחיק, הרחיקו בשתי ידים". וקודם לכן [קמח:] כתב: "וכל אלו דברים ראוים לקרב אותם בשתי ידים". הרי אותן שתי ידים הדוחות, הן גם שתי הידים המקרבות.

<> לא מצאתי למי כוונתו. כי הראב"ע [בראשית טו, ז] כתב: "הנה לא חטא אברהם, בעבור שבקש לכרות אתו ברית". וכן כתב הרמב"ן שם, והובא בהערה הקודמת. והרד"ק [שם פסוק ח] כתב: "פירוש 'במה אדע', כי הוא לא נסתפק לו אם יירשוה בניו, שהרי אמר 'והאמין בה''. אלא נסתפק לו אם יירשוה לעולם, כי אולי יחטאו ויגלו ממנה". וכן כתב הספורנו [שם]. וכן רבי יוסף בכור שור [תלמיד הרבינו תם] כתב [שם]: "במה אדע כי אירשנה. אין לומר ששאל אות להקב"ה, שכבר האמין. ועוד, מה אות נתן לו... אלא 'במה אידע כי אירשנה', כלומר יודע אני שאירשנה, אלא במה אירשנה, באיזה זמן, ובאיזה דור, ומתי יהיה, וכמה אירש, ממנה". וא"כ תמוה מה שכתב כאן ש"הסכימו &**הכל**^ שאברהם לא יפה עשה במה שאמר 'במה אדע'", כאשר כל מפרשי המקרא שלפנינו אינם מבארים כן. ויל"ע בזה.

<> "ואם כן למה ירשו הארץ בשביל הקרבנות" [הוספה בכת"י (שטו.)]. ובגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:] כתב: "ואם תאמר, למה בזכות הקרבנות, והלא 'לא על דבר זבח ועולה צוותי אבותיכם'". ובכת"י בהמשך [שטז.] יישב שאלה זו, וז"ל: "כי אף על גב כי 'לא על דבר זבח ועולה ציויתי אתכם', היינו שאין כוונה הראשונה שיהיה כאן קרבן, שיותר טוב שלא יחטא ולא יביא קרבן. אבל אם היה חוטא, צריך הוא לכפרה בודאי".

<> ולא בזכות הקרבנות. ואודות שהארץ ניתנה לישראל בזכות האבות והשבועה שה' נשבע להם, כן נכתב בתורה הרבה פעמים. וכגון, נאמר [שמות יג, ה] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' אשר נשבע לאבתיך לתת לך וגו'". וכן [דברים א, ח] "ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבותיכם לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם". וכן [שם ו, י] "והיה כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך וגו'". וכן [דברים יא, כא] "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ", ועוד, ועוד.

<> לשון רש"י שם "במה אדע - לא שאל לו אות, אלא אמר לפניו הודיעני באיזה זכות יתקיימו בה". א"כ אברהם לא שאל באיזה זכות יקבלו את הארץ [וכפי שביארו במדרש], אלא באיזה זכות יתמידו להתקיים בארץ, ולא יגלו ממנה.

<> מעין זה העיר האברבנאל [בראשית פרק טו, בשאלתו העשירית], וז"ל: "למה שאל אברהם אות על ירושת הארץ עתה במראה הזאת, ולא קודם לזה בשאר היעודים שהבטיחו האל יתברך עליה. וכבר התחכם הר"י בן גיקאטליאה בפירוש הגדות של פסח שעשה, להשיב על זה. ואמר, שקודם זה היעוד לא יעד הקב"ה לאברהם כי אם לבד על נתינת הארץ. אבל כאן הבטיחו על ירושתה, ושהירושה היא שיתמידו בניו בה לנצח נצחים, ולא יסחו ממנה מפני עבירות שיעשו. ושלזה שאל 'במה אדע כי אירשנה', רוצה לומר באיזה זכות יתמידו בירושתה. ושהשיבו יתברך בזכות הקרבנות יתכפרו עוונותיהם ויירשו את הארץ. ואחשוב שמדברי רש"י דייקו, שכתב 'במה אדע כי אירשנה - הודיעני באיזה זכות יתקיימו בני בארץ. ואמר לו הקב"ה בזכות הקרבנות'. והדעת הזה אצלי הוא הבל ורעות רוח... ששם ירושה לא יורה נצחיות והתמדה, כי אם שיורישנה היורש מאחר, בלי התבוננות אם יתמיד בה אם לא... ויותר תורה הנתינה על נצחיות, כאילו הדבר ניתן במתנה גמורה, ולא ישאר עליה לנותן כלל". ולהלן [לאחר ציון 53] יבאר את דברי המדרש באופן שהשאלות ששאל כאן יתיישבו ברווחה. @**ובכת"י**^ [שטו:] דחה קושיא זו, וז"ל: "אף כי אין זו קושיא חזקה וסתירה, שראוי לדחות פירוש זה, כי לשון 'במה אדע כי אירשנה' מתפרש במה אדע שתהיה הירושה ירושה, כי כל ירושה שתהיה לבטלה לאו ירושה היא. שאין אומרין על אדם שירש בית פלוני וכבר התחיל להשרף, שאין זה ירושה. כי לשון 'ירושה' שהוא לעולם שלו, כמו כל ירושה שאינה יוצאת הימנו, ואם לא היה קיום לירושה מתחלה להיות עומדים בירושתם, לא מקרי ירושה כלל. ולא הקשו כלום, ואין זה דבר שראוי שיהיה קושיא... וכל ירושה משמע שיהיה לעולם ירושה לו".

<> בגמרא מגילה שלפנינו איתא "אמר רב אמי". אמנם מאמר זה הובא גם בתענית כז:, ושם איתא "אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי". וראה להלן הערה 104.

<> "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:]. וראה להלן הערות 104, 112.

<> בגמרא מגילה שלפנינו הקדימו פסוק נוסף לכאן, שאמרו שם "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי'. וכתיב 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה'". אמנם בגמרא בתענית [כז:] לא הביאו את הפסוק "אם לא בריתי וגו'", אלא רק את הפסוק "ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה", וכדבריו כאן.

<> "במה אדע - מה תאמר לי ללמדן דבר שיתכפרו בו עונותיהן" [רש"י מגילה שם].

<> "קחה לי עגלה משולשת - כלומר הקרבנות יכפרו עליהן" [רש"י מגילה שם].

<> פירוש - בגמרא לא ביארו את שאלת "במה אדע" כפי שפירש רש"י ["באיזה זכות יתקיימו בה"], אלא ששאלת "במה אדע" עוסקות בנצחיות הבנים, שבמה אדע שבניו יתקיימו לעד, לעומת דור המבול ודור הפלגה, ואין שאלת "במה אדע" מתייחסת ישירות לירושת הארץ. והמהרש"א [תענית כז:] כתב: "דלפי פשטיה דקרא כפירוש רש"י בחומש, ששאל אות על בשורת הארץ... תקשי הא כתיב [בראשית טו, ו] 'והאמין בה' וגו'', דאם האמין על בשורת הזרע, למה לא האמין על בשורת הארץ [ראה למעלה הערה 2]. ולכך דרשו הכא ד'במה אדע וגו'' לא כקורא תגר הוא לשאול אות, אלא ששאל לידע באיזו זכות יתקיימו שלא יעשה כלה כדור המבול כו'. ויהיה מקרא מסורס 'אדע במה אירשנה'. והשתא ניחא 'והאמין בה' וגו'', היינו שלא בקש אות כלל, לא על בשורת הארץ ולא על בשורת הזרע".

<> "רצה לומר שיהיה יורש בארץ" [הוספה בכת"י (שטז.)].

<> "דלא נזכר זה בכתוב, והרי יש לפרש הכתוב כפשוטו" [לשונו באור חדש פ"א (רפב:)]. ואודות שדרשות חז"ל צריכות להיות מושרשות בפשט הכתוב, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר השלישי [רפ.] כתב: "כל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב". ובהמשך שם [שב.] כתב: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב. ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כד [קו:] כתב: "וכן אמרו חכמים ז"ל בכל התורה 'אין המקרא יוצא מידי פשוטו', והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גור אריה עמודים 15-19, תפארת ישראל פנ"א הערה 49, הקדמה לדר"ח הערה 113, שם פ"ג הערות 194, 2098, שם פ"ו הערה 370, נתיב התורה פ"ד הערה 257, אור חדש פ"א הערה 234, ועוד.

<> לשון רש"י ביבמות שם "ירושה ראשונה - בימי יהושע הויא ירושה, וכן שניה דבימי עזרא, דכשגלו גלות ראשונה בטלה קדושת הארץ. שלישית אין להם - כלומר לא בעי למהדר ומירתא, דירושה עומדת היא, ואשמעינן האי קרא דלא בטלה קדושת הארץ בגלות טיטוס". ורש"י במקום אחר [נדה מו:] כתב: "ירושה ראשונה - של יהושע. ושניה - בימי עזרא. יש להן - כלומר בגלות נבוכדנצר בטלה קדושת הארץ, ונצטרכו ליורשה ולקדשה בשניה. אבל שלישית - לעתיד לבא. אין להם - כלומר אינה ירושה, דלא יצטרכו לרשתה ולקדשה, דלא בטלה קדושתה מגזרת הכתוב". וכך פסק הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"ה, וז"ל: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדשוה קדושה שנייה העומדת לעולם, לשעתה ולעתיד לבוא". וכן הוא בהלכות בית הבחירה פ"ו הלכות טו, טז. @**ואם תאמר**^, נהי שקדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, אך מנין שישראל יחזרו מהגלות לארץ, שמא הארץ תהיה קדושה לעולם אך שוממה מיושביה, כי לכאורה אין קדושת הארץ מחייבת שישראל יתיישבו בה. ויש לומר, שכבר השריש בנצח ישראל ר"פ א [ח:] שכל גלות סופה להתבטל, ולהסתיים בגאולה, וכלשונו: "כי הגלות בעצמו הוא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי... וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר... ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה, שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי, נעשה טבעי... ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 411]. לכך מן הנמנע שישראל יגלו מהארץ ולא יחזרו אליה, אלא בהכרח שיחזרו אליה ויקדשוה קדושה עולמית. @**אך זה**^ אינו מספיק לבאר דבריו כאן, שאם כן מדוע הוצרך להביא את ההלכה שקדושה שניה קידשה לעתיד לבא, ולא כתב כדבריו בנצח ישראל שאף אם יגלו ממנה לבסוף יחזרו אליה, כי א"א שהגלות תהיה לעולם. אמנם כד מדייק בלשונו הזהב תראה שלא קשה מידי, שלא כתב כאן שישראל מובטחים לחזור אל הארץ, אלא כתב "דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם". לאמור, שהואיל ושאלת אברהם היתה דוקא על ירושת הארץ ["במה אדע כי אירשנה"], לכך אין לומר שחששו של אברהם היה שישראל יגלו ממנה, כי אף אם יגלו ממנה, עדיין הארץ &**ירושה**^ היא להם, ואף אם לא יתיישבו בה. לכך הביא כאן דוקא את לשון הגמרא ביבמות "ירושה ראשונה ושניה יש להן, ושלישית אין להן", ולא הביא את הלשונות של "קדושה ראשונה" "קדושה שניה" [כלשון הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל], כי אין הדגשתו על הקדושה, אלא על הירושה. אמנם בכת"י הביא גם את דעת המאן דאמר שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, וכמובא בהערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [שטז.]: "ונראה שהם [חז"ל] סוברים שאין לפרש 'במה אדע כי אירשנה' שלא יהיו גולים מן הארץ, שאין זה במשמעות 'במה אדע כי אירשנה'. כי ישראל אף אם הם גולים מהארץ הקדושה עדיין ירושה להם, שכן קיימא לן ירושה ראשונה ושניה יש להם, ירושה שלישית אין להם. נמצא כי הירושה היא להם אף בזמן שגלו הימנה, כדאיתא בפרק יוצא דופן [נדה מו:]. ומכל שכן למאן דאמר בפרק המוכר שדהו במסכת ערכין [לב:] קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, דהיתה הארץ ירושה להם משעה ראשונה. ולפיכך אף כאשר ישראל גולים מן הארץ, ירושה להם. ואם כן מה שאמר 'במה אדע כי אירשנה', פירשו שהקב"ה לא יעביר ח"ו את ישראל לגמרי. אבל הגלות מן הארץ אין זה ביטול ירושה כלל, אלא שבזה היה מתיירא שיעביר הקב"ה את ישראל לגמרי, ולפיכך השיב לו בשכר הקרבנות". @**ומבואר מדבריו**^ שלמאן דאמר "קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא" הארץ היא ירושה לישראל "משעה ראשונה", כי שעת חלות קדושת הארץ היא שעת חלות ירושת הארץ. והטעם שהקדושה מורה על הירושה, כי הקדושה חלה על ידי מה שישראל החזיקו בארץ, וכמבואר ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז, וז"ל: "חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה, לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה, הוא מקודש היום, ואף על פי שנלקח הארץ ממנו". הרי קדושת הארץ בקדושה ראשונה נובעת מ"כבוש רבים", וקדושת הארץ בקדושה שניה נובעת מ"חזקה שהחזיקו בה", ואידי ואידי הם אחיזת ישראל בארץ. לכך קדושת הארץ וירושת הארץ הן שני צדדים של מטבע אחת. וכן כתב הגר"ח הלוי בהלכות תרומות פ"א ה"י, וז"ל: "עיקר קדושת הארץ הא הויא ע"י ירושה וישיבה... והיינו משום דעיקר הקדושה נעשית ע"י זה שירשוה ישראל... משום דזהו עיקר דין ארץ ישראל ומתנאי הקדושה שבה שדינה שהיא ירושת ישראל... על כן ממילא דשייך דין קנין נכרי בארץ ישראל גם לענין הפקעת עצם קדושת הארץ למישוה כחו"ל, ומשום דהקנין נכרי מועיל להפקיע ממנה דין ירושת ישראל, שזה שייך גם לחלות קדושתה". ואודות שנצחיות ישראל נובעת מירושת הארץ, כן נתבאר למעלה בהקדמה שלישית הערה 139.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 18] כתב: "כי ישראל הפכים למצרים; המצריים דבוקים בזנות, וישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות... וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף. וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן הענין החומר". ובבאר הגולה באר השני [רכ.] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'טובים' אלו ישראל [מנחות נג:], שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם. ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם. ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג.] כתב: "תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובנצח ישראל פי"ט [תיח.] כתב: "כי ישראל נמשלו לזית; מה זית תחלתו מר וסופו מתוק, כך ישראל תחלתן מר וסופן מתוק [מנחות נג:]. ויש לך לדעת, הזית הוא עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה [שמות ל, כד-לג]. וכן ממנו האור, שהוא אינו גשמי... כי יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם 'אל', ולא נתקלקלה הקדושה שיש בהם". ובדר"ח פ"ד מט"ו [שיז:] כתב: "כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים, והם נבדלים". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו עולם הזה, שאינו ראוי ושייך לנו, כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלקי. ולכך עולם הזה אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עולם הבא, שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העולם הזה. ולפיכך עולם הבא בן גילנו הוא, לא עולם הזה". וכן הוא בדרוש על התורה [יז.]. ובדרוש לשבת תשובה [פג.] האריך בזה, ויובא בהערה 30.

<> הלשון "החטא שמקבלים" לכאורה אינו מובן, שהיה לו לומר "החטא שעושים". אך כוונתו היא לפחיתות שהחוטא מקבל מחמת חטאו, וכן משמע מהמשך לשונו [ראה הערה 35].

<> פירוש - הואיל וישראל מצד עצמם הם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, לפיכך כל חטא שעושים אינו נובע מעצמיותם, אלא הוא מקרה. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קלט:] כתב: "כי פושעי ישראל נתן השם יתברך בהם נשמה טהורה, רק שאחר כך בעולם הזה נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם דבר מקרה בעולם הזה". ושם פי"א [רעז:] כתב: "כי מצד שנבראו [ישראל] מן העלה, הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם, אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". ושם פל"א [תרו.] כתב: "כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה, כאשר התבאר... כי עצם ישראל מצד עצמם ראויים שיהיו בלא חטא". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן... אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע". ובדרוש לשבת תשובה [פג.] כתב: "כי כאשר יום זה [יום הכפורים] מיוחד להסרת הגופנית, ודבר זה מיוחד לישראל, כי אין נפש ישראל נפש בהמית מוטבע בגוף. ולכך אמרה תורה שיקח מאת בני ישראל שני שעירים [ויקרא טז, ה], מפני כי השעיר דמו כדם האדם [רש"י בראשית לז, לא], ולכך שחטו בני יעקב שעיר עזים, ויטבלו הכתונת בדם [בראשית לז, לא], והדם הוא הנפש [דברים יב, כג]. ומפני כי יש לישראל נפש אדם, לא נפש בהמה, לכך יהיה כפרתם שעיר עזים, שדמו כדם האדם. וזהו מעלת ישראל מצד עצם ישראל, שהוא הנפש... מפני כי השעיר הזה אשר הובא דמו לפני ולפנים [ויקרא טז, טו] מורה על מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות, ולכך הובא הדם לכפר לפני ולפנים, אשר הוא קדוש ומקודש מכל גוף. ואם כן החטא בישראל אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה, שאם לא כן לא יהיה ראוי להביא הדם במקום קודש הקדשים. אבל החטא הזה אינו מצד נפש ישראל, רק הוא בשביל גרוי השטן אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא. ולכך אמרה תורה כי מצד שישראל יש להם נפש טהורה, ויש להם קרבן להקריב לפני ולפנים, אם כן החטאים שישראל עושים הוא מיצר הרע שהוא השטן, לא מצד עצמם, עד שיש לשטן הוא היצר הרע חלק בישראל, הם החטאים שהם מצד היצר הרע" [ראה להלן הערה 61]. וראה הערה הבאה.

<> המשך לשונו בדרוש על התשובה [פג.]: "ולכך אמרה תורה [ויקרא טז, כא] שיתן עונות ישראל על השעיר השני, וישלח השעיר במדבר, עד שיקח [השטן] חלקו מן ישראל אשר יש לו אצלם. וחס ושלום לא שיהיה כאן הקרבה אליו כלל שהיא העבודה, רק נקרא [שם פסוק כב] 'ושלח את השעיר' הוא ששלח אותו החוצה, כי החטאים בישראל אינם מצד עצמם, רק מצד החוץ באו, דהיינו מצד יצר הרע, ודבר שבא מצד החוץ אפשר שישלח אותם גם כן מעליו. ולכך צריך שיתן עליו גורלות [שם פסוק ח], כי הגורל מתחייב זה מזה. וכאן מפני שהם מקריבים קרבן לפני ולפנים, מורה על מעלת נפשם מצד עצמם, מזה בעצמו מתחייב שישלחו שעיר לעזאזל, כי יש ליצר הרע הוא השטן חלק בישראל, וישלחו אותו מעליו. ואם לא היו הגורלות, רק היה מקריב השעיר בפנים בעצמו, והיה משלח השעיר בעצמו, מפני דבר זה אי אפשר, כי באולי חטא ישראל הוא מצד נפשם ומצד עצמם, ולא שייך לשלח החוצה. אבל דבר זה שישלח השעיר הוא מצד השעיר שנכנס דמו לפני ולפנים, בזה נראה טהרת וקדושת ישראל מצד עצמם, מפני הקרבן שהוא לפני ולפנים... ולכך בני יעקב יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר [ראה להלן הערה 63]... וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו, ולכך יום הכפורים מעביר את החטא". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רעח.]. ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "החטא ראוי לכפרה מפני שעשה החטא במקרה... יש הסרה לחטא ישראל בזה שישראל מדריגתם בלתי גשמית". וכן יבאר בהמשך הפרק. ועוד אודות שיש הסרה לדבר שאינו בעצם, ואין הסרה לדבר שבעצם, כן מבואר בנצח ישראל פכ"ג [תצב.], וז"ל: "צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר [תהלים קלז, ה] 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'. כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר, אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין". וראה להלן ציון 59, ופ"ט הערה 211.

<> כן כתב כמה פעמים. וכגון, להלן ר"פ סא כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם. וזאת המעלה עצמית לישראל, שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם. ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה. ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא.] 'כל ישראל בני מלכים הם' אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל. ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם, ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה" [הובא למעלה פ"ד הערה 33]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקא:] ביאר שאות בי"ת מצד עצמה מורה על הברכה כי היא האות השניה שבאלפ"א בית"א, וז"ל: "אבל הב' מפני שהיא מורה בצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי, ואם הב' הוא משמש לרע [כמו תיבת "בל ידעום"], מכל מקום דבר זה עצם הב', שהיא אות שנית, שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה. ואף כי הב' משמש גם כן לרע, אין זה רק במקרה, ואין מה שבמקרה מבטל מה שבעצם". ובבאר הגולה באר השני [קמה.] כתב: "וזה שאמרו גם כן [סנהדרין לב.] דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין כמו שאמרנו, ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה". ובנתיב התשובה פ"ד [סט.] כתב: "כי איך לא יהיה הדבר שהוא בצד עצמו מכריע הדבר שהוא במקרה", ושם הערה 77. וכן הוא בח"א לשבת פט: [א, מו.].

<> להלן פס"ט, שבסוף הפרק שם הביא המאמר הנ"ל ממסכת מגילה, וכתב שם: "היה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך ונדחו ממנו יתברך. אמר שבשביל הקרבנות שהם השבת העלול אל עלתו אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו". וראה להלן הערות 49, 103.

<> שם פי"א [שא.], שכתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השם יתברך בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור" [ראה להלן הערה 204]. ושם בהמשך [שב:] כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240.

<> פירוש - אין הפחיתות של החטא דבר מקרה שנמצא מחוץ לעצם החוטא.

<> פירוש - אין זה אלא הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם [בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו אלא"]. ולהלן [לאחר ציון 62] כתב: "דומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך".

<> יש להבין מדוע מדגיש כאן שרק לישראל יש כפרות, ולא לאומות העולם. שנהי שכך הוא הדבר, וכמו שיבאר, אך מהו הצורך לחדד נקודה זו כאן. והנראה, שאברהם אבינו חשש שהקב"ה יעשה לבניו כפי שעשה לאומות העולם שהיו בדור המבול ודור הפלגה. לכך כאשר הקב"ה משיב לו, בהכרח שבתשובה זו יתבאר החילוק הקיים בין בניו לבין אומות העולם שהיו בדור המבול ודור הפלגה. לאמור, שכאשר הקב"ה אמר לאברהם [בראשית טו, ט] "קחה לי עגלה משולשת וגו'", מונח בכך החילוק בין ישראל לעמים, וכפי שמבאר כאן. ובכת"י [שטז:] כתב: "אין ראוי לעשות לישראל כמו לשאר האומות, כי שאר האומות אין להם יציאה מן החטא. ולא כן ישראל, שיש להם יציאה מן החטא".

<> בדור המבול ובדור הפלגה. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 211] כתב: "ובזה הארכנו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראוים הם לטהרה ולנקיות מן החטא. ולכך לישראל החטא מקרי להם, ולאומות החטא עצמי להם". וכן מצינו לאידך גיסא; המצות שישראל עושים מצטרפות ומתחברות למהותן השכלית, לעומת המצות שאומות העולם עושות, שאינן מצטרפות למהותן החומרית. ודבר זה נלמד ממה שאמרו חכמים [ע"ז ד.] "אפילו אין ישראל עושין מצוה לפני כי אם מעט כפיד של תרנגולין שמנקרין באשפה, אני מצרפן לחשבון גדול". ובח"א שם [ד, כח.] כתב: "כי התרנגולת מנקרת כאן מעט וכאן מעט, וכך ישראל עושים מצוה אחת הנה ומצוה אחת הנה, הקב"ה מצרפם לחשבון גדול. ודבר זה גם כן אינו באומות, שישראל מסוגלים אל מצות ביותר, וראוי להם המצות, ולפיכך אין המצות בטילות אצלם, ומצטרפין לחשבון גדול. אבל אצל האומות, לפי שהם בעלי חומר, אין מוכנים למצות. ואם עושים מעט מצוה אחת הנה, ואחת הנה, בטלים הם אצל הגשמיות שבהם... רק בישראל שאינם גשמיים, אין המצות בטלים, ולכך כל מצות שעושין ישראל מצטרפין לחשבון גדול, והבן דברים אלו מאוד". הרי אצל ישראל הנבדלים מהחומר, המצות השכליות מצטרפות למהותן השכלית, והמצות יחשבו לדבר שבעצם. אך אצל האומות החומריות, אין המצות השכליות מצטרפות למהותן החומרית, והמצות יחשבו לדבר שבמקרה. וראה להלן הערה 59.

<> פירוש - אם החטא היה דבר עצמי לישראל לא היה שייך לסלק את החטא מישראל, כי אי אפשר לסלק דבר עצמי. ורק משום שהחטא הוא דבר מקרי, לכך הוא בר סילוק, וכמו שנתבאר. ובנתיב התשובה פ"ה [עח.] כתב: "ובפרק קמא דברכות [יב:], אמר רב חיננא סבא משמיה דרב, כל העושה דבר עבירה ומתבייש, מוחלין לו כל עונותיו... דבר זה צריך טעם, למה הבושה מכפר ומוחלין לו עונותיו. אבל דבר זה מופלג בענין הבושה, כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר מרחיק עצמו ממנו. לא כן העז פנים שהוא מתעצם בחטא ["מתעצם" שהחטא מתחבר לעצם מהותו], וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו. אבל המתבייש מן החטא מורה שאין החטא מתעצם בו, ואדרבא מרחיק עצמו מן החטא... ולכך מוחלין לו החטא, מאחר שהוא מרוחק מן החטא". ונמצא שכפרת הקרבנות היא רק משום שהחטא הוא דבר מקרי, ולא דבר שבעצם. אמנם לפי זה כל כפרה [כגון תשובה, תפילה, ועוד] מורה שהחטא הוא דבר מקרי, ולאו דוקא כפרת קרבנות. וכן מורה לשונו כאן שכתב: "ולפיכך אמר בשביל הכפרות, שיש כפרה לישראל על חטאם", הרי שנקט בלשון "כפרות" ו"כפרה" סתם, ולאו דוקא כפרת קרבן. ומה שהמקרא רמז לכפרת קרבנות דייקא, דבר זה מתבאר על פי דבריו בגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:], וז"ל: "כיון שהקב"ה מכפר לישראל, אם כן רוצה בכפרתן של ישראל, ומכפר להם גם כן בכפרות אחרות; יום הכפורים, ותשובה, ותפילה". הרי כפרת הקרבנות היא רק דוגמה אחת לכפרה, וחד מנייהו נקט. והרי כך מוכח מיניה וביה [שכפרה יכולה להיות רק בחטא מקרי]; הנה תיבת "כפרה" פירשה רש"י [בראשית לב, כא] בזה"ל: "נראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא... כולן לשון קנוח והעברה הן". והרי אפשר לקנח ולהעביר רק דבר שהוא חיצוני לאדם, אך אי אפשר לקנח ולהעביר דבר שהוא עצמי לאדם. לכך כל כפרה תתאפשר רק בחטא שהוא בר קינוח והעברה, ולא בחטא שהוא חלק מעצם האדם. וראה להלן ציון 59.

<> זהו המשך המאמר בגמרא [מגילה לא:] "אמר [אברהם] לפניו, רבונו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם. אמר לו, כבר תקנתי להם סדר קרבנות, כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן, ומוחל אני על כל עונותיהם". ו"סדר הקרבנות" הוא דברי התורה של הקרבנות, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתש:]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 94, וראה להלן הערה 46]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה', כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". וכן כתב בנתיב התשובה פ"א [יט:], ויובא בהערה הבאה. ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק" [והמשך דבריו שם מובא בהערה 43]. ובח"א למנחות קי. [ד, צ.] כתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שהקרבן מבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה [מכות יג:, ורש"י שם ד"ה התם], כי אין בביטול זה משום התרחקות מהשם יתברך, אלא שלא התקרב דיו להשם יתברך [כמבואר בבנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג], ובהעדר ריחוקו של החטא, אין קירובו של הקרבן מחוייב. @**ובח"א לשבועות**^ ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך". ולפי טעם זה, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב ומעלה את האדם למקום נעלה, ובמקום הנעלה הזה אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:], וז"ל: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 123.

<> לשון הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג [קכד.] כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובבאר הגולה באר השלישי [רסז:] כתב: "על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור". ושם בבאר הרביעי [שמח.] כתב: "כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש... אל השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [יט:] כתב: "כי הקרבן הוא השבה אל השם יתברך... שהרי נקרא 'קרבן'... וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], וז"ל: "האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וראה באור חדש פ"א [תלט:], ולהלן ציון 101.

<> נקודה זו מבוארת היטב בדרשת שבת הגדול [רכז:], וז"ל: "ובמדרש [ויק"ר ז, ג], רבי אחא בשם רבי חנינא בר פפא, שלא יהיו ישראל אומרים לשעבר היינו מקריבים קרבנות ומתעסקים בהם, עכשיו שאין קרבנות, מהו להתעסק בהם. אמר הקב"ה, הואיל ואתם מתעסקים בהם מעלה אני עליכם כאילו אתם מקריבין אותם... ויש להקשות, למה המתעסק בקרבנות כאילו הקריב אותם... וביאור זה שהקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, אשר זה האדם שהוא בעל גוף הוא מתרחק מן השם יתברך על ידי חטא, ולכך צריך קרבן, שהוא התקרבות אל השם יתברך [כמבואר למעלה הערה 41]. והתורה מן הקרבן הוא עצם הסדר, כי השכל הוא הסדר... כי הבית מתחבר כאשר הוא מקרב העצים והאבנים, וסדר הבית כאשר מסודר בשכל שלו, הוא הקירוב והחבור הגמור שממנו בא צורת הבית. ולפיכך המתעסק בתורת קרבנות, שהוא סדר החבור והקירוב, ודבר זה הוא הקירוב הגמור, ונחשב כאילו מתעסק בקרבנות עצמם".

<> אודות שעל ידי התורה יש לאדם דביקות עם השם יתברך, הנה זהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ב [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך". ושם פ"ב מ"ה [תקע.] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ושם פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ושם פ"ו מ"ב [כג:] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובהמשך שם [ל.] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". ובנתיב התורה פ"ה [רנו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ושם פ"ז [דש:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה מאהבה, שהוא הדביקות בו". ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט.] כתב: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכז.] כתב: "החבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.], ועוד. @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.], וז"ל: "מי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה העכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ושם פל"ד [תקד:] כתב: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [פח.] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובנתיב התורה פ"ד [קעד:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רסא.] כתב: "וזהו פירוש הכתוב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". הרי שקרבת הקב"ה לתורה מחייבת כי הדבק בה ידבק בהקב"ה, וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ג מ"ב [עז.], וז"ל: "התורה נקראת 'בת' [לה' (שמו"ר לג, א)], כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאדם המבקש מהקב"ה את צרכיו, עליו לנהוג "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. ויש להבין, מהו פשרו של חילוק זה. והנראה, שלגבי השפעת התורה כבר השריש המהר"ל שהקב"ה משפיע התורה תמיד ללא הפסק, ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה" [ברכות יא:], ולא בלשון עבר "נתן התורה" [תפארת ישראל פנ"ו (תתפג:), דרוש על התורה (לה:), נתיב התורה פ"ז (שיד:), וגו"א דברים פ"ה אות ח (קטו:)]. והטעם להשפעה תמידית זו הוא, שאין לך דבר הקרוב אל ה' יותר מהתורה, וכמו שנתבאר כאן. ובנתיב התורה פי"ד [תקמה.] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". לכך ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבת התורה אל ה'. וממילא רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם, כי לגבי תורה ידוע לנו מראש שמצדו של הקב"ה הרצון הוא להשפיע אותה תמיד בלי די, ורק הספק הוא עד כמה האדם רוצה לקבל, וכפי רצונו לקבל כך תהיה כלפיו ההשפעה ["הרחב &**פיך**^ ואמלאהו"]. מה שאין כן לגבי שאר בקשת צרכי האדם, שאין אנו יודעים מראש באם הקב"ה רוצה להשפיעם לאדם, לכך הורו חכמים שיש להמנע מלשאול שאלה גדולה, כי אם אין רצון, בקשה מנין.

<> ולא שאר דברי תורה. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתש.], וז"ל: "בפרק בתרא דמנחות [קי.]... מאי דכתיב [ויקרא ו, יח] 'זאת תורת החטאת', [ויקרא ז, א] 'זאת תורת האשם'. כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת. וכל העוסק בתורת אשם, כאילו הקריב אשם, עד כאן. ואין טעם הדבר מה שאמר 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת', שהתורה עומדת במקום אותה מצוה עצמה. שאם כן הוה ליה לומר 'העוסק בתורת סוכה' גם כן דהוא 'כאילו עשה סוכה'. ו'העוסק בתורת לולב כאילו עשה לולב', ולמה אמרו 'העוסק בתורת חטאת ועולה'".

<> המשך לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "דבר זה בארנו בחבור גבורות ה' בפרשת ברית בין הבתרים [דבריו כאן], וזה מפני שהקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך, ומפני כך האדם יוצא מן החטא, אשר החטא הוא התרחקות מן השם יתברך. וכאשר הוא מביא קרבן אל השם יתברך, יש לו קירוב אל השם יתברך, ולכך הוא יוצא מן החטא... כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת עצמו, והעוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עצמו... וזה כי אין ענין הקרבן רק ההתדבקות בו וההתקרבות אליו יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר עוסק בתורת חטאת, יש לו אותו התקרבות עצמו אשר קונה על ידי החטאת. ולכך העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב.] כתב: "כי העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכן כולם. ופירוש זה, כי העולה הוא קרבן מיוחד, ובודאי הקרבן שהוא מיוחד מורה על קירוב מיוחד. ועל זה אמר כאשר עוסק בהלכות קרבן מיוחד, יש לו אותו קירוב שהוא מיוחד גם כן... התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, צ:] הרחיב יותר, וז"ל: "ופירוש זה, כי כאשר הוא עוסק בתורת עולה, יש לו דביקות יותר במה שהוא עוסק בדבר שעל ידו הדביקות, דהיינו קרבן עולה או חטאת או אשם, וזהו יותר ממה שהוא עוסק בשאר תורה. כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד [ראה להלן הערה 78]... וכן העוסק בתורת חטאת, יש לו אותו דביקות שיש לאדם על ידי קרבן חטאת. ודמיון גמור יש לתורה אל קרבן, שהקרבן נאמר עליו [ויקרא א, ט] 'אשה ריח ניחוח', וכן התורה היא אש [ביצה כה:], והיא נחת לה' ברוך הוא".

<> כמו שכתב להלן ר"פ נז, וז"ל: "אם היינו באים לבאר כל ענין המכות מה שאפשר לדבר מזה, היה ארוך הספור מאוד מאוד, עד שהיה מביא הביאור לאריכות גדול". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". ובבאר הגולה באר השלישי [רפב.] כתב: "כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב, ואי אפשר במקום הזה". ושם בתחילת הבאר הרביעי [שיב.] כתב: "אם בא לפרש חכמתם, גם סדר אחד בלבד, לא יספיק זמן רב". ושם בבאר הששי [רעא.] כתב: "ולפרש כל דבר זה בפירוש גמור, ולברר דבר זה, היה ארוך מאוד". וראה להלן פי"ב הערה 76.

<> פירוש - השאלה של אברהם ["במה אדע כי אירשנה" (בראשית טו, ח)] והתשובה של הקב"ה ["קחה לי עגלה משולשת וגו'" (שם פסוק ט)] התבארה "על נכון", ששאלת אברהם היתה שמא ח"ו יעבור זרעו מן העולם, ותשובת הקב"ה היתה שישראל הם טהורים בעצם, ואין חטא מקרי מבטל מעלתם העצמית.

<> להלן שלהי פס"ט שב והביא מאמר זה, וסלל לו דרך אחרת בביאורו. ובעוד שכאן מבאר שהקרבנות מורים על טהרת ישראל בעצם, ולכך אין חטא מקרי מבטל זאת, הרי להלן ביאר שהקרבן מורה על השבת העלול לעילתו, ולכך א"א לישראל שיתרחקו לגמרי מעילתם, וכלשונו: "הפירוש, שהיה ירא אברהם כי יתרחקו בניו מן השם יתברך בסבת חטאם, ויהיה עושה להם כמו שעשה לדור המבול ודור הפלגה, שבשביל חטאם נתרחקו מן השם יתברך, ונדחו ממנו יתברך. אמר שבשביל הקרבנות, שהם השבת העלול אל עלתו, אי אפשר שיהיה נעשה להם כמו שנעשה לדור המבול ודור הפלגה, שהם נתרחקו מן העלה. וישראל, מפני שראוי לישראל הקרבנות מפני שהם עלולים בעצמם, וכל עלול כמו שבא ממנו יש לו השבה אל עלתו, ולא יתרחקו. כי אף אם מתרחקים ממנו בשביל חטא מה במקרה, מכל מקום כאשר הקרבן הוא השבת העלול אל עלתו, הרי ישראל הם אל השם יתברך, ואינם נפרדים ממנו יתברך, ותבין דברים אלו. ולפיכך כל זמן שעוסקים בקרבנות, הקב"ה מכפר להם חטאם, שאין מגיע להם הרחקה מן השם יתברך על ידי חטא, כי במה שיש להם השבה אל העלה, הוא סלוק וכפרת הריחוק שגורם החטא. וכן אם אין בית המקדש קיים, והם מתעסקין בהלכות קרבנות וסדר הקרבנות, שהקרבן הוא השבת העלול אל עלתו במעשה, כמו שהתבאר למעלה, וכך התורה של הקרבנות הוא סדר השבת העלול אל העלה. וכמו שמכפר להם על ידי הקרבת הקרבן במעשה, כך מכפר להם על ידי סדר הקרבנות, שיש בישראל שהם עלולים מן השם יתברך הכנה וסדר השבת העלול אל העלה, וזהו כפרת חטא". @**ובדר"ח פ"א מ"ב**^ [קצ.] גם הביא מאמר זה, ושם ביאר ששאלת אברהם ותשובת הקב"ה הולכות סביב הציר שהעבודה היא אחד מעמודי העולם [אבות פ"א מ"ב], וכלשונו: "אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה... ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה שלא יאבד אותם. והשיב 'במה אדע', כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם". וראה להלן הערה 105.

<> לאחר ציון 4.

<> פירוש - מהמדרש משמע שלא פירשו את שאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" כדברי הגמרא [מגילה לא:], שהגמרא ביארה ששאלת אברהם היתה ש"במה אדע שלא יעבור זרעו מן העולם, לא במה אדע שיתקיימו בניו בארץ" [לשונו למעלה לפני ציון 23], ואילו מהמדרש משמע שהשאלה היא על ירושת הארץ כפשוטה, וכמו שמבאר והולך.

<> כי הלשון "באיזה זכות" מורה ששאלת "במה אדע כי אירשנה" מוסבת על הבטחה מסויימת, דבאיזו זכות תתקיים אותה הבטחה, ועל כרחך איירי בהבטחת הארץ. אך לפי דברי הגמרא [מגילה לא:] ששאלת "במה אדע כי אירשנה" מוסבת על נצחיות הבנים, לא שייך לשאול על כך "באיזה זכות", כי כל עוד שאין על כך הבטחה, אין מקום לשאול "באיזה זכות".

<> יבוא ליישב את שלש השאלות שהביא למעלה [לאחר ציון 13], וז"ל: "שאם נפרש 'במה אדע' באיזה זכות יירש את הארץ, אין התשובה 'קח לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש' יתפרש לפי פשוטו על זאת השאלה. שהוקשה להם, למה יירשו את הארץ בזכות הקרבנות, והלא [ירמיה ז, כב] 'לא על דבר זבח צויתי את אבותיכם'. ועוד, לא מצאנו זה בכתוב שתהא הארץ לישראל כי אם בזכות האבות והשבועה שנשבע להם. ומפני זה רש"י פירש [בראשית טו, ו] 'במה אדע כי אירשנה', באיזה זכות יתקיימו, ולא יגלו ממנה. אלא שהקשו עליו, כי לא יסבול זה לשון הכתוב 'במה אדע כי אירשנה', דהלשון משמע לשון ירושה, דהיינו תחלת הירושה, לא הקיום בה". ויבאר כאן שאכן איירי על תחלת הירושה, ולא על הקיום בה. וכן יבאר כיצד הקרבנות מצדיקים את ירושת הארץ.

<> מה שכתב "כי הארץ אשר נתן הקב"ה לאברהם" אולי רומז במתק לשונו על הזיקה המיוחדת שיש בין אברהם לארץ ישראל, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"א אות כ [רז:], וז"ל: "כי הליכת אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו" [הובא למעלה פ"ה הערה 80]. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצו.] כתב: "כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכך הארץ מגדלתן. ומזה תראה כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר". וראה להלן פ"ט הערה 74.

<> כמו שנאמר [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", ופירש רש"י "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". ובכלים פ"א מ"ו אמרו "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 32] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה... מכוון באמצע העולם" [תנחומא קדושים אות י]. ובהקדמה לדר"ח [כו.] כתב: "כי ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה [תנחומא בא אות ה]. ובארנו זה במקומות הרבה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "מפני שיש לחשוב כי הארץ שנתן השם יתברך לישראל, היא בתחתונים, ואין לה המעלה אלקית, ועל זה אמר [ברכות מח:] שצריך להזכיר בברכת הארץ - ברית ותורה. כי בשביל הארץ זוכים ישראל אל שני דברים אלו, דהיינו המילה והתורה, ועל ידם ישראל נבדלים אלקיים לגמרי" [ראה להלן הערה 62]. ובח"א לכתובות קיב. [א, קסח.] כתב: "הארץ היא קדושה, ואינה חמרית כמו שאר הארץ... כי מעלת הארץ הן מצד הארץ עצמה, הן מצד אוירא של ארץ ישראל, הן מצד העפר". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה פ"ג הערה 78]. ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות". ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים', שכל ענין ארץ ישראל ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה" [הובא למעלה פ"ז הערה 182]. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "דע לך, כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא אלקי הארץ. כי מכל הארץ בחר השם יתברך בא"י הקדושה, והוא אלקי הארץ, וכדכתיב [מ"ב יז, כו] 'ולא ידעו משפט אלקי הארץ', שתראה כי השם יתברך אלקי הארץ". ואמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה. ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". ובתפארת ישראל פס"ד [תתרב:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחמרי, וארץ ישראל מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם; תשעה נטלה ארץ ישראל, ואחד כל העולם". וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [ראה להלן הערות 111, 310]. וכמו שישראל הם מקודשים מכל האומות, כך ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות.

<> פירוש - הואיל וצריכה להיות התאמה גמורה בין האומה לבין ארצה [כמו שיבואר בסמוך], ואברהם ידע שהארץ היא קדושה, לכך שאל באיזו זכות יהיו בניו קדושים שיזכו בארץ הקדושה. לכך אין שאלת "במה אדע" מורה על חוסר אמונה בנתינת הארץ [כפי שהקשה למעלה בתחילת הפרק], אלא על רצון אברהם להבין מהו הצד השוה בין ישראל לבין הארץ הקדושה. וראה להלן פ"ט הערה 103.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 27]: "כאשר תעמיק ותבין התשובה אשר השיב לו הקב"ה לאברהם, כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות".

<> כי הפחיתות היתה מצטרפת אליהם בעצם, ואין כפרה והסרה לחטא שהוא בעצם. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 63.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 38]: "שאם היה החטא לישראל בעצם, לא היה כפרה להם על ידי קרבן. אך בשביל שהחטא בישראל ענין מקרה כמו שהתבאר, לכך יש להם קרבנות". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 211] כתב: "ובזה הארכנו למעלה [כוונתו לדבריו כאן] במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראוים הם לטהרה ולנקיות מן החטא. ולכך לישראל החטא מקרי להם" [ראה למעלה הערה 38]. ובנצח ישראל פל"א [תרט.] כתב: "ו'חנם נמכרתם' [ישעיה נב, ג] היינו כי מה שבאו ישראל בגלות, לא שהיה ראוי הגלות לישראל, רק 'חנם נמכרתם', כי בשביל החטא היה זה, והחטא אינו לישראל דבר עצמי, לכך נקרא זה 'חנם'". וראה למעלה הערות 30, 31, 39, שנקודה זו התבארה בהערות אלו.

<> לשון הפסוק במילואו "ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". ורש"י שם כתב "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס, שאין עומד במעיו, אלא מקיאו. כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג [לח:] כתב: "וכן הכנעניים... יש בהם המעשים המתועבים בעריות. וישראל הם הפך זה, מגודרים בערוה, לכך ישבו אלו תחתם בארץ הקדושה, שאינה סובלת מעשים אלו". וכן כתב הרמב"ן [בראשית יט, ה] אודות מהפכת סדום, וז"ל: "ודע, כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'". ואודות שעבירות הסותרות לקדושת הארץ מביאות להקאת ישראל מהארץ, הנה אמרו חכמים [אבות פ"ה מ"ט] "גלות באה לעולם על עובדי ע"ז, ועל גלוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל השמטת הארץ". ובדר"ח שם [רפב:] האריך לבאר כיצד עבירות אלו סותרות למהות הארץ. וכן הוא בח"א שבת לג. [א, כה.], וז"ל: "דע לך כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה. שכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, כמו שהאריך רש"י ז"ל בפירוש החומש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם. וכאשר יש עבודה זרה ג"כ הארץ תקיא אותם, כי השם יתברך בלבד אלקי הארץ. וכן השמיטה מורה על קדושת הארץ כאשר ציוה לשבות בשנה השביעית מזריעת הארץ, וזה מורה על קדושת הארץ, שיש לארץ שבת לה', וכדכתיב [ויקרא כה, ב] 'ושבתה הארץ שבת לה' וגו''. והנה יש קדושה לארץ, וכאשר אינם שובתים בשמיטה כאילו אין כאן קדושת הארץ, ולפיכך גולים ממנה כאשר מבטלים קדושת הארץ. ותדע עוד כי הארץ הקדושה היא באמצע [תנחומא קדושים אות י]... ודבר שהוא באמצע מרוחק ממנו הדברים אשר הם נוטים אל הקצות, כי הם הפך האמצע. וגלוי עריות הוא היוצא מן השווי להדבק בערוה, ולפיכך גלוי עריות הוא נקרא טומאה [שבועות ז:], שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה גם כן יוצא לקצה אחד, והא גם כן נקרא טומאה [שם]. ולפיכך מחריבין הארץ, ומגלין יושביה. ושמיטה היא בטול הארץ עצמה כמו שאמרנו, כי יחייב לפי קדושת הארץ שיהיה לה שבת, שהרי השבת מורה על קדושת הארץ. ולפיכך באלו דברים גולים מן הארץ".

<> אודות שישראל אינם מסוגלים אל החטא, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... והנה יש לך לדעת כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות, לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל" [הובא למעלה פ"ו הערה 7]. @**אך יש**^ להעיר מדבריו בנצח ישראל ר"פ ב [כ.], שכתב: "יש לשאול שאלה גדולה מאד... היה ראוי גם כן משורש צדק ונטע נאמן, יהיו תולדותיהן, בני אברהם יצחק ויעקב, כיוצא בהם, ומדבר טוב לא יצא רע. ולכל הפחות אין ראוי שיהיה בהם נמצא ההפך, כי ישראל מסוגלים היו לחטא מה שלא תמצא בכל האומות". הרי שביאר שם ש"ישראל מסוגלים היו לחטא" יותר מהאומות, ואילו כאן כתב ש"ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים". אמנם סתירה זו בנין היא, שבהמשך הפרק שם בנצח ישראל ביאר שחטאי ישראל נובעים מגרוי היצר הרע, שמתגרה במיוחד בבעלי מעלה, לעומת האומות, וכלשונו שם [לה:]: "זהו ההפרש שיש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד שהם בשלימות, רק כי היצר הרע מגרה בהם ומביא אותם אל הרע, ואין הרע בהם מגרה בהם. אבל האומות הם בעצמם בחסרון, ודבק בעצם שלהם, ואינו רק במקרה בשביל היצר שהוא בהם הרע, ומצד זה ימשכו עצמם לגמרי אל הרע, שהם פחותים ורעים, והרע להם טבעי. ונמצא כי לפי מדרגתם הפחותה שלהם ימצא הרע בעצמם בלא גרוי". נמצא שישראל מצד קדושתם [שהיא מהותם] אינם מסוגלים לחטא, ורק מחמת גירוי היצר נמצא בהם החטא. וזהו דיוק לשונו הזהב כאן שכתב ש"ישראל &**מצד קדושתם**^ אינם מסוגלים אל החטאים", אך מסוגלים אל החטא מצד גירוי יצר הרע. וראה למעלה הערה 30 שנתבאר שם שחטאי ישראל באים מהחוץ בדמות גרוי השטן ויצר הרע.

<> אודות הזיקה בין קדושת הארץ לקדושת ישראל, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:], וז"ל: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה:] כתב: "כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:] כתב: "בגמרא פרק שלשה שאכלו [ברכות מח:]... כל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ... לא יצא ידי חובתו... ומה שאמר שצריך שיזכור בה ברית ותורה, ומה ענין ברית ותורה לברכת הארץ. ופירוש זה, כי כמו שהארץ היא קדושה נבדלת משאר ארצות, לכך צוה שיהיו נמולים. כי צריך לארץ אומה נבדלת משאר אומות, כמו שהארץ נבדלת משאר ארצות. ואין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה, והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי חמרי, לכך סלוק הערלה היא קדושה. לכך אנו אומרים [שבת קלז:] 'אשר קידש ידיד מבטן'. ועוד צריך להזכיר התורה בברכת הארץ, וזה עוד יותר מעלה של קדושה. כי המילה קדושה והיא סלוק הערלה, שהיא גנות וגנאי גשמי, ואילו התורה היא קדושה, והיא הסרת גשמי לגמרי. ושניהם שייכים אל הארץ, דהיינו סלוק גנות וגנאי הגשמי, היא הערלה, ועוד על זה היא התורה, שהוא סלוק הגשמי לגמרי. כי כאשר יש להם הארץ שהיא נבדלת בקדושה מכל הארצות, זכו ועלו גם כן למילה, שבה ישראל נבדלים מכל האומות מצד שאין בהם פחיתות הערלה, שהיא גנות גשמי. ועוד הם נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה... כי הארץ נבדלת מכל שאר ארצות בקדושה, ובשביל זה זכו לקנות עוד מעלה היא המילה, ועוד יותר על זה התורה, והכל מצד זכות ארץ ישראל, כי שם ראוי להיות התורה, כי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:]. ולכך אמר שצריך להזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, והבן הדברים האלו מאד" [ראה למעלה הערה 55]. ובנתיב התורה פ"י [תמא:] כתב: "כאשר הוא דר בארץ ישראל, אדמה קדושה, בזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו". ובנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.] כתב: "בפרק קמא דברכות [ה.], תניא רבי שמעון אומר, שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולם לא נתן אלא על ידי יסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא... יש לשאול, למה נתנו אלו מתנות על ידי יסורין. כבר בארנו כי היסורים זכוך הנפש, ולכך כאשר ישראל קנו מעלה נבדלת מן הגוף, צריכים קודם מרוק וזכוך הנפש, עד שראוי לקבל המעלה הקדושה... כי ארץ ישראל היא קדושה, ולא היו ראוים ישראל אל מדריגה הקדושה הזאת שינחלו הארץ הקדושה הנבדלת, עד שהגיע להם יסורים, שהיה להם זכוך הנפש ע"י סלוק הגוף ע"י יסורין, עד שראוים לקבל מעלת הקדושה". ובח"א לחולין צא: [ד, קח:] כתב: "כי יעקב היה מושל בכל הארץ, כי הארץ הקדושה ראויה ליעקב, שהוא כולו קדוש... ולכך הארץ היא כולה ליעקב". הרי שישנה זיקה בין הארץ לבין הדרים עליה. וצרף לכאן מאמרם [תענית ד.], שאמרו "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה... דכתיב [דברים ח, ט] 'ארץ אשר אבניה ברזל', אל תקרי 'אבניה', אלא 'בוניה'". הרי שתיבת "אבניה" הנאמרת על גוף הארץ, נדרשת ללמד על הדרים עליה ["בניה"], וזה מורה באצבע שמעלת הארץ חלה על תושביה. ובביאור מאמר זה ראה בנתיב התורה פי"ג [תקיז:]. ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תקסג] "מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ שראויה לינתן לישראל אלא ארץ ישראל, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'עמד וימודד ארץ'". וראה להלן פ"ט הערות 23, 77, 102.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 34]: "אבל בני אדם שפחיתות להם בעצם, כאשר הם מוסיפים פחיתות מן החטא, אין הפחיתות הזה מקרה שקבל העצם, שהרי פחיתות יש להם בעצם, ואין זה רק הוספה על הפחיתות שיש להם בעצם". ובדרשת שבת תשובה [פג:] כתב: "בני יעקב, יש להם נפש שלימה מבלי תוספת ומבלי חסרון בעצמם, אם מתחבר בנפש חטא וזוהמא, במה שעצם נפשם יש להם השלימות, במהרה יוסר. ולכך מדמה [ב"ר סה, טו] חטא זה לאיש חלק, שאם עלה עליו המוץ מבחוץ, מאחר שהוא בעצמו חלק ושלם, אינו מקבל דבר עליו, ובקל הוא מעבירו. וכך בעצמו שבקלות יוסר החטא מן אשר הוא שלם בנפשו, כי אין החטא שהוא תוספת עליו מתחבר עמו... והיה עשו איש שעיר [בראשית כז, יא], כי השער אין בו שלימות בעצמו. ולכך החטא, שהוא תוספת עליהם מבחוץ, מתחבר עמו לגמרי, ולא יובדל מאתו. ולכך מדמה אותו לקווץ, שהוא בעל שער שעלה בו המוץ בשערו, שלא יוכל להבדל ממנו, שיש חבור למוץ בשערותיו לגמרי" [ראה למעלה הערה 31].

<> נמצא לכאורה שבנקודה זו [שהכפרות מורות על מעלת ישראל הנבדלת] אין הבדל בין ביאור הגמרא [שהביא למעלה] לביאור המדרש. שבגמרא [מגילה לא:] אמרו "שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור ההפלגה. אמר לו, לאו... 'קחה לי עגלה משולשת וגו''". ובמדרש [ב"ר מד, יד] אמרו "לא כקורא תגר, אלא אמר לו באיזו זכות. אמר לו, בכפרות שאני נותן לפניך". ובין לגמרא ובין למדרש הכפרות מורות על המעלה הנבדלת שיש לישראל. רק שלפי הגמרא מעלה זו היא סבה שהקב"ה לא יעביר את ישראל מהעולם, ואילו לפי המדרש מעלה זו היא סבה לזיקת ישראל לארץ הקדושה. אך אם כן יקשה, מדוע לא כתב בקיצור שהביאור במדרש הוא כביאור בגמרא למעלה, אך במקום זאת חזר לבאר שהכפרות מורות על מעלתם הנבדלת של ישראל, ולא התייחס כלל לדבריו בביאור הגמרא. ועוד, שבביאור המדרש הוסיף את המשל של "מי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו", משל שלא הזכיר בביאור הגמרא למעלה. @**ויש לומר**^, כי הדגשתו בביאור הגמרא שונה מהדגשתו בביאור המדרש; בביאור הגמרא הדגשתו היא שהחטא הוא דבר מקרי, ואין בכח החטא להעביר את ישראל מן העולם, כי אין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם [ראה למעלה הערה 32]. אך בביאור המדרש הדגשתו היא שישראל הם קדושים וראוים לארץ הקדושה, ואין החטא מפחית מקדושתם העליונה, משום שאין החטא מתייחס להם. ובקיצור, בביאור הגמרא הדגיש שהחפצא של החטא אין בה כדי להמית את ישראל, אך בביאור המדרש הדגיש שהגברא של ישראל הוא נעלה ונבדל מהחטא, ולכך הוא בן זוג ראוי לארץ הקדושה. ומעתה מחוור היטב שהמשל של "מי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט חוזר מיד לטהרתו" יוזכר רק בביאור המדרש ולא בביאור הגמרא, כי משל זה מורה על מעלת הגברא, ומעלה זו היא הענין המרכזי של המדרש. אך הגמרא שלא התעסקה במעלת הגברא, אלא במקריות החטא, אין למשל זה שייכות כלל לביאור הגמרא.

<> לשונו להלן ר"פ ע: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:] כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". ובדר"ח פ"ג מ"ג [קטו:] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כי אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה". ובאור חדש פ"א [שמז.] כתב: "כמו שהם מחולקים במדריגותם, כל אחד מקום שלו לפי מדריגתו". ובח"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי 'הלום' [שמות ג, ה "אל תקרב הלום"] נאמר על המקום, והמלכות נקרא 'מקום', מפני כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה, 'ממלא מקום אבותיו', ולפיכך נקרא המלכות, שהוא החשיבות והמעלה, נקרא 'הלום'". וכן הוא בהקדמה לדרוש על התורה [ז:], נתיב התורה פ"ג [קנג:], ועוד. וראה להלן פ"ט הערה 77. @**והנה מדבריו**^ כאן, וכן מהמקבילות הנ"ל מבואר שהמקום הוא &**סימן**^ למעלת העומד בו. אמנם בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:] כתב שהמקום הוא &**סבה**^ למעלת העומד בו, וכלשונו: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה" [הובא למעלה פ"ז הערה 82]. ומכך מבואר שהמקום הוא סבה למעלת העומד בו, שלכך יש לאדם לתקן ביתו במעלה אלקית, כדי שמעלה זו תחשב לאדם מעלה גדולה. אך אם המקום היה משקף את מעלת האדם בלבד, ולא מעצב את מעלתו, בודאי שלא היה עליו לתקן את מקומו, אלא רק לתקן את עצמו. וכן אמרו חכמים [הוריות יב.] "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותן", ובח"א שם [ד, נט:] כתב: "יש בני אדם מתמיהים על זה, ומכ"ש מן האומות ששואלין על זה, כי נראה שהוא כעין ניחוש. ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלוים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמר שאין מושחים את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, וכן תמשך מלכותו". ולהלן פי"ט כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ובגו"א במדבר בכ"ב אות ח [שסה:] הוסיף פן שלישי ביחס אדם אל מקומו, שכתב: "כי המקום נחשב בשביל אדם חשוב שבו", הרי שמעלת המקום &**מסובבת**^ ממעלת האדם. נמצא שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, הוא סימן למדריגת האדם, והוא מסובב ממדריגת האדם.

<> לשונו בנצח ישראל פ"א [ח:]: "השם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 411].

<> פירוש - לא רק לבני אדם יש מקום התואם לטבעם ומעלתם, אלא כך הוא בכל דבר. וכן שנינו [אבות פ"ד מ"ג] "אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", ומדנקט ברישא "אדם" ["אין לך אדם שאין לו שעה"] ובסיפא "דבר" ["ואין לך דבר שאין לו מקום"], מוכח שהסיפא איירי בכל דבר, ולאו דוקא באדם. וכן כתב שם בדר"ח [נו.], וז"ל: "ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק [ב:] שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז [פג.] כתב: "כל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'".

<> בכת"י [שיז:] כתב: "והנה השיב לאברהם כי יש לישראל מעלה קדושה ונבדלת. ויש לך לדעת לפי מה שהוא האדם יש לו מקום בודאי. לכך נתן הקב"ה הארץ לישראל, שהם ראוים לה. וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. נמצא כי המקום ואשר הוא מקום לו מצטרפים, לכך בודאי מעלת המקום, ומי שהוא במקום, מתיחסים בודאי. ולפיכך אמר הקב"ה לאברהם, בזכות הכפרה ירשו הבנים הארץ. כי הארץ היא בודאי קדושה ונבדלת, כאשר ידוע, והכפרות שיש לישראל גם כן מעלה קדושה נבדלת, שאילו לא היו לישראל קדושה נבדלת, לא היה להם כפרה. ובמדרש שיר השירים רבה [לפנינו הוא בילקו"ש ח"א רמז תשסד], 'אל תראוני שאני שחרחורת' [שיה"ש א, ו]. אמרו ישראל לאומות, למה אני דומה, לבן מלך שיצא לו למדבר, נפחם בשמש. נכנס למדינה, מעט שמן מעט מרחץ עד שנתלבן גופו. וכך אנו, שמשה של ע"ז שזפתני. וזהו דכתיב 'אל תראוני שאני שחרחורת וגו''. ביארו בזה כי ישראל אין לגנות ולבזות אותם על חטאם, כי אין דבר זה כמו לאומות, שישראל נבדלים בעצמם. וכיון שבעצמם הם נבדלים, אין כאן שום פחיתות להם, כי ממהרים הם להסיר חטאם. ולפיכך הסרת חטא ישראל הוא הוראה על קדושתם, ועל שהם נבדלים".

<> שהוזכרה במדרש [ב"ר מד, יד], והביאה למעלה [לאחר ציון 9], וזה לשון המדרש: 'ויקח לו את כל אלה' [בראשית טו, פסוק י], רבי שמעון בר יוחאי ורבנן; רבי שמעון בר יוחאי אומר, כל הכפרות הראה לו, ועשירית האיפה לא הראה לו. ורבנן אמרי, אף עשירית האיפה הראה לו. נאמר כאן 'ויקח לו את כל אלה', ונאמר להלן [ויקרא ב, ח] 'והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה''. 'ואת הצפור לא בתר' [שם], הראה לו הקב"ה שמבדילים בעולת העוף, ואין מבדילים בחטאת העוף".

<> ויקרא ה, יא "ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת וגו'".

<> מעין זה כתב בגו"א בראשית פט"ו אות יא [רנט.], וז"ל: "ולא חשיב פר כהן משיח [ויקרא ד, ג], ושעיר הנשיא [שם פסוק כג]... כיון דאינם נוהגים בכל ישראל, רק באנשים יחידים, כהן משיח ונשיא, ולא חשיב כפרת ישראל, רק כפרת יחידים". וכן כתב הרא"ם [בראשית טו, ט], וז"ל: "ושעירת חטאת יחיד. אף על פי שאינה באה לכפרת כל ישראל, דומיא דפרים ושעירים דלעיל, מכל מקום מאחר שהיא באה על כל חוטא וחוטא מישראל, ואינה לאדם אחד, דומיא [לעומת] דפר כהן משיח ושעיר הנשיא הבאים עליהם לבדם, ולא על אחרים, כפרת כל ישראל מיקריא".

<> לשונו בכת"י [שיז:]: "כי אין קרבן זה לכלל ישראל, אלא לעני בפרט. ומפני שקרבן זה קרבן עני, הקרבן הזה אינו במעלה של שאר קרבנות, שהם קרבנות השייכים לכל ישראל, לא לעני בפרט, שזהו ענין למטה מן שאר קרבנות... לכך לא הראה לו כפרת עשירית האיפה". ונראה להטעים דברים אלו על פי דבריו בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [קמג:], שכתב: "כל דבר שהוא עיקר אמרה תורה שיהיה לכל הכהנים בשוה, לפי שעיקר העבודה היא לכל הכהנים. לכך מה שהוא עיקר הקרבנות הוא לכל הכהנים". והואיל ועשירית האיפה אינה לכל ישראל, אלא לעני בפרט, לכך מונח בזה שאין לעשירית האיפה אותה עיקריות שיש לשאר הקרבנות השוים לכל ישראל.

<> לשונו בכת"י [שיח.]: "אבל רבנן סבירא להו דגם עשירית האיפה הראו לו, כי אף כפרה זאת היא שלימות הכלל... כדי שיהיו הקרבנות שלימים... אף על גב שמצד עצמה לא היה ראוי להראות לו כפרה זאת. והיינו דיליף ליה רבנן עשירית האיפה במילת 'כל אלה', שהוא נאמר על הכלל, ובזה הראה לו גם כן עשירית האיפה, שרצה להראות לו כלל הקרבנות... כי אחר שעשירית האיפה משלמת הכל, לכך נקראת בשם 'כל אלה', שבו נזכר המשלים הכל בשם 'הכל'". והמהרש"א [תענית כז:] כתב: "אמר לו 'קחה לי עגלה משולשת כו''. היא תשובה לו שבזכות הקרבנות שיהיו מביאין מאלו המינים, שהם כלל כל הקרבנות; שור, וכשב, ועז, תורים, ובני יונה, יתקיימו. ובב"ר מפורש כי זכר בכאן כל הקרבנות הבאים לכפרה". ואם תאמר, לפי רבנן שיש להזכיר את כל הקרבנות, מדוע לא הוזכרו פר כהן משיח [ויקרא ד, ג], ושעיר הנשיא [שם פסוק כג]. ולמעלה [הערה 71] הובאו דבריו בגו"א בראשית פט"ו אות יא [רנט.] שביאר שהם לא הוזכרו "כיון דאינם נוהגים בכל ישראל, רק באנשים יחידים, כהן משיח ונשיא, ולא חשיב כפרת ישראל, רק כפרת יחידים". אך לפי רבנן שהוזכרה עשירית האיפה אע"פ שהיא אינה נוהגת אלא בעני בפרט, "כדי להשלים הכפרות", הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא הוזכרו פר כהן משיח ושעיר הנשיא. ויש לומר, דרבנן יבארו כתירוצו הנוסף שכתב הגו"א שם, וז"ל: "ולא חשיב פר כהן משיח ושעיר הנשיא, מפני שהם במקום כבשה של יחיד, או שעירה שהיחיד מביא, אלא שההדיוט שעיר חטאתו, והכהן המשיח מביא פר. ומאחר דאין חילוק בחטא, רק שזה פר וזה שעיר, לא חשיב". ופירושו, חיוב פר כהן משיח ושל שעיר הנשיא הוא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת [הוריות ח.]. ויחיד מחוייב על כך בשעירה או בכשבה [ויקרא ד, פסוקים כח, לב]. לכך לא נחשבו פר כהן משיח ושעיר הנשיא, כי אינם חלוקים בחטא.

<> לשון הב"ר [מד, יד]: "'ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת' [בראשית טו, ט], הראה לו ג' מיני פרים, וג' מיני שעירים, וג' מיני אילים. ג' מיני פרים; פר יוה"כ, ופר הבא על כל המצות, ועגלה ערופה. וג' מיני שעירים; שעירי רגלים, שעירי ראשי חדשים, ושעירה של יחיד. וג' מיני אילים; אשם ודאי, ואשם תלוי, וכבשה של יחיד".

<> כמו שנאמר [תהלים קג, ג] "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי". וכתב הרד"ק שם "כי תחלואיכי הם תחלואי הנפש, והם העונות, ובא בדרך [תהלים מא, ה] 'רפאה נפשי כי חטאתי לך'". והמלבי"ם שם כתב: "כי העון הוא חולי הנפש, וכמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקיו [פרקים ג-ד] שיש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי". ולשון הרמב"ם שם [ר"פ ג] הוא: "אמרו הקדמונים, כי יש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי. ובריאות הנפש היא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בה תדיר הטובות והפעולות הנאותות. וחליה הוא שתהיה תכונתה ותכונת חלקיה תכונות שתעשה בהן תדיר הרעות והפעילות המגונות".

<> כמו שאמרו חכמים [עירובין נד.] "מדת בשר ודם, אדם נותן סם לחבירו, לזה יפה ולזה קשה", ופירש רש"י שם "יפה - לחולי זה, וקשה לחולי זה, יפה ללב, ורע לעינים". ובנתיב התורה פ"א [מח.] כתב: "כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות; או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות". ואודות החלאים השונים, כן כתב בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם [אש, רוח, מים, ועפר], ובהם העולם נוהג בסדר שלו, ועל ידם ג"כ יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם התפעלות, והוא החולי. ומי שסובר [דברים ז, טו] 'והסיר ה' ממך כל חלי' זו עין הרע [ב"מ קז:], ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף... ולמאן דאמר זו הרוח [שם], סובר כי על ידי יסוד הרוח יוצא האדם מן השווי, וסבר כי עיקר החולי שמוציא את האדם מן השווי הוא הרוח. ומי שסובר זו הצינה [שם], הוא סובר כי השנוי נעשה ע"י יסוד השלישי, שהוא יסוד המים, שאין הקור רק במים, והוא שמוציא את האדם מן השווי, ומתחדש ממנו החולי. ומאן דאמר זו צואה [שם], סובר כי השנוי אשר מתחדש באדם הוא יסוד העפר... הרי ארבע יסודות ממש זכרו חכמים כסדר זה אחר זה".

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [נ:]: "וחולי הנפש כאשר האדם יש לו חסרון בשכלו ובמחשבתו, והחטא במחשבה הוא בכמה דברים. ועוד יש חולי הנפש בכח הדברי, שהוא למטה מן השכלי, כאשר ידוע. ועוד יש חולי הנפש בכחות הגוף של אדם, שמהם התאוה והקנאה, וכל הדברים אשר מהם החטא. ועוד יש חולי הנפש במעשה, דהיינו פעולת החטא בעצמו".

<> לשונו בח"א למנחות קי. [ד, צ:]: "כי העולה על ידה דביקות מיוחד, והחטאת ג"כ על ידי החטאת דביקות מיוחד, שהוא דביקות של כפרה, ועל ידי שלמים יש לו דביקות של שלום, עד שכל קרבן וקרבן יש לו דביקות מיוחד" [הובא למעלה הערה 46]. ומה שדוקא כאן כינה את התורה בשם "תמימה" ["ולכל אחד קבעה התורה &**התמימה**^ כפרה ורפואה מה שראוי לו"], כי תמימות התורה מורה שהיא מקיפה את כל פרטי המציאות, לא תחסר דבר, ולכך יש בתורה צרי ומזור לכל סוגי החטאים. ובתפארת ישראל פי"ג [ר:] כתב: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה". ובבאר הגולה סוף הבאר השלישי [דש:] כתב: "כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז... סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.]: "מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל... ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד... והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע. והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה... אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד" [הובא למעלה פ"ו הערה 105, וראה להלן הערה 87]. ובהמשך שם [שו:] כתב: "כי אין עולה המספר הפרטים רק עד ט', והעשירי הוא כמו שאמרנו, משלים ומאחד הפרטים האלו". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "מספר הפרטים, דהיינו עד ט' שהוא מספר הפרטים". וכן יבאר בסמוך.

<> פירוש - מה שנאמר [בראשית טו, ט] "ויאמר אליו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש &**ותור וגוזל**^", אין שתי הצפורים הללו נחשבות לשני קרבנות שונים, אלא לדבר אחד, כי בפסוק שלאחריו נאמר "ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך וגו' ואת הצפור לא בתר", ולא נאמר "ואת הצפורים לא בתר", מוכח ששתי הצפורים נחשבות לדבר אחד. וכן כתב הראב"ע [בראשית טו, י], וז"ל: "הצפור לא בתר - התור והגוזל, כי 'צפור' שם כלל". וכן הרד"ק שם כתב: "ואת הצפור לא בתר - והצפור הוא כולל התור והגוזל".

<> פירוש - "גוזל" הוא בן יונה, וכמו שכתב רש"י [בראשית טו, ט] "ותור וגוזל - תור ובן יונה". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש גזל, וז"ל: "'ותור וגוזל' הוא בן יונה, ואמר 'גוזל' שענינו העוף הקטן... לפי שלא יכשר לקרבן מן היונים כי אם הקטנים". ואמרו במשנה [שקלים פ"ו מ"ה] "גוזלי עולה הן בני יונה". ובכל מקום שהתורה אמרה "תורים", היא גם אמרה "בני יונה" [ויקרא א, יד, שם ה, פסוקים ז, יא, שם יב, פסוקים ו, ח, שם יד, כב, שם טו פסוקים יד, כט, ובמדבר ו, י]. באופן שאצל הקרבנות לא נזכר תור לחוד או בן יונה לחוד, אלא לעולם הוזכרו שניהם כאחד. וזהו שכתב כאן ש"אין חילוק בתורה בין תור וגוזל, שיכול להביא תור או גוזל". ואמרו במשנה [כריתות כח.] "תורין קודמין לבני יונה בכל מקום ["דברוב מקומות כתיב ברישא תורין והדר בני יונה" (רש"י שם)], יכול מפני שהן מובחרים מהן, תלמוד לומר [ויקרא יב, ו] 'ובן יונה או תור לחטאת', מלמד ששניהם שקולין". ובח"א לסוטה ה: [ב, לה:] כתב: "ויש לך לדעת, כי הקרבנות הם עשרה, כמו שרמז הכתוב 'עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל', ואלו שנים הם דבר אחד, כי הקרבה בכל מקום תור או גוזל, והם עשרה קרבנות, נגד עשרה מאמרות שבהם ברא הקב"ה הנמצאים. ולומר שכל הנמצאים תלויים בו יתברך, והאדם כלול מהם".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש פ"ג [תשד:] כתב: "כי עשרה מספר כללי והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר עשרה חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד שנים, ומזה תראה כי כאשר הם עשרה נשלם המספר". ובדר"ח פ"ג מי"ג [רחצ.] כתב: "עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר' 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד". וכן כתב שם קודם לכן בתחילת משנה ו [קנה:, קנז.], שם פ"ה מ"ב [מח., נ.], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], שם במדבר פכ"א אות לג [שנז:], נתיב הצניעות פ"ג [ב, קח.], ועוד. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [קצח.] הראה את היחוד של מספר עשרה באופן אחר, וכלשונו: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה. כך אתה מונה 'עשרה', 'עשרים' והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד" [ראה להלן פי"א הערה 77]. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.], דר"ח פ"ג מי"ג [שז.]. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה" [ראה להלן הערה 252]. ויש להבין, מה מורה הספירה של "אחד עשר", "שנים עשר", "שלשה עשר" על מספר עשרה, ומה מורה הספירה של "עשרה", "עשרים" "שלשים" על מספר עשרה. ונראה שהספירה הראשונה ["אחד עשר" "שנים עשר"] מורה שמספר עשר הוא כלל ושלם, ולכך אין להוסיף עליו. אך הספירה השניה ["עשרים" "שלשים"] מורה שמספר עשרה הוא אחד, ולכך מונים לאחריו "עשרים" "שלשים", כדרך שמונה "אחת" "שתים". ודייק בלשונו ותראה שנקודה זו מבוארת בדבריו.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [שב.]: "כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובאור חדש פ"ה [תתעז:] כתב: "כל צד יש לו ג', דהיינו התחלת הקו ואמצע הקו וסופו, לכך כל קו הוא משוער בג'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד.] כתב: "כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים; התחלה אמצע סוף... כמו שביארנו זה במקומות הרבה". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התחלת ההתפשטות הוא הקו, שיש לו רוחק, והרוחק נעשה על ידי ג', דהיינו התחלה ואמצע וסוף... אשר הקו מתחלק לג'". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה להלן פ"ט הערה 243, ופי"ב הערה 99.

<> לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 98]: "כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות, שהם הראש והאמצע והסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה", ושם צייר רבוע שיש בו תשע נקודות.

<> לשונו בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב".

<> פירוש - השטח יש לו אורך ורוחב, ולכך יש בו תשעה חלקים. אך כאשר יש קו אחד בלבד, יש בו שלשה חלקים, ולא תשעה חלקים.

<> פירוש - "חלק" הוא מלשון חילוק, לכך כנגד תשעת החילוקים שיש עד מספר עשרה יש תשעה חלקים. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "הבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה ויש לו אמצע ויש לו סוף, וכך מתחלק באורך, וכן ברוחב. עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע. אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד. וכל דבר בעולם תמצא כך, כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים, ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק" [הובא למעלה פ"ו הערה 105, וראה למעלה הערה 79, ולהלן פי"ב הערה 100].

<> לשונו להלן פי"ב [לאחר ציון 101]: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב:] כתב: "העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד... ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק". וכן כתב קודם לכן שם במשנה ו [קנז.]. ושם פ"ד מי"א [ריד:] כתב: "כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי... כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה, שנותנין שכר הרבה על התורה אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו' [אבות פ"ד מי"א], וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ושם פ"ה מ"א [כ.] כתב: "כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, דבר זה יורה על מעלת העולם ושלימותו, ומורה זה מספר עשרה... כי העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות, 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, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהוא הפעולה עצמה, כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים 'חלקים פרטיים'. וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים... דמיון זה האילן; שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט', והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל". ובנתיב התורה פ"א [כט:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו, אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת, ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה הערה הבאה, ופי"ב הערות 63, 102.

<> מרהיטת לשונו משמע שהעשירי אינו נקרא "חלק", ורק תשעת הראשונים נקראים "חלקים", וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להדיא בדר"ח פ"ה מ"ח [רסג.], וז"ל: "אמרו בפרק קמא דתענית [ט.] 'עשר תעשר' [דברים יד, כב], 'עשר בשביל שתתעשר'... כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן [לו] השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מספר פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, &**ולא עשרה בכלל**^. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון עושר, כלומר שהוא דבר של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר, וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי". ובח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "כי עד מספר ט' הם חלקים עד העשירי, שאינו עוד חלק. ודבר זה בארנו באריכות בספר גבורות השם, כי ט' הם חלקים... אבל העשירי אינו חלק עוד". ובהערה הקודמת התבאר שיחס המספר העשירי לתשעה שלפניו הוא כיחס עיקר האילן לענפי האילן, וכיחס הנקודה שבעיגול לעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, ומחבר כל העיגול. הרי שהעשירי הוא דבר בפני עצמו. וכן כתב להדיא בסמוך, וז"ל: "כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל, ולפיכך היה העשירי דבר בפני עצמו, אינו דומה לחלקים". ובתפארת ישראל פמ"ה [תשג.] כתב: "ולעולם תמצא כי העשירי מחולק ונבדל מן התשעה, למי שמבין את זה" [ראה להלן פי"ב הערה 101]. @**אמנם מצינו**^ שכתב שגם העשירי הוא אחד מהחלקים, ומצטרף לתשעת החלקים שלפניו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [נ.] כתב: "מטעם זה בעצמו הקב"ה היה מנסה את אברהם בעשרה נסיונות [שם משנה ג], שיהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות, שהם מחולקים. שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון. שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל נסיונות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים [אבות פ"ה מ"ד], מפני שהקב"ה רצה לעשות להם נסים בכל החלקים. כי אין הנסים שוים, והשם יתברך רצה לעשות נסים בכל החלקים, שהם מגיעים עד עשרה. והנסים שנעשו לישראל הם המכות שהכה הקב"ה את מצרים, שרצה להכות את מצרים בכל מיני מכה. וכמו שאמרו הפלשתים כאשר באה עליהם המכה [ש"א ד, ח] 'הלא הוא האלהים שהכה מצרים בכל מכה', ורצה לומר כי כל מיני מכות באו עליהם". ושם מ"ד [קיב.] כתב: "וכבר בארנו לך הטעם של מספר עשרה, כי השם יתברך רצה לעשות נסים לישראל בכל חלקי הצדדין אשר אפשר, כי אין הנסים שוים, כי מפני שהנס הוא שנוי הטבע, אין כל הדברים שוים; כי יש דבר קרוב אל שנוי הטבע מצד מה, וקשה מצד מה. ודבר אחר גם כן יש שהוא קרוב מצד אחד אל שנוי הטבע, וקשה מצד אחר. ובעשרה יש כל החלקים, עד שכאשר עשה הקב"ה עשרה נסים במצרים, ידעו ישראל לגמרי שהשם יתברך עושה להם נסים, ונוהג עמהם שלא בטבע בכל הדברים". ומכך משמע שהעשירי הוא גם חלק, ודלא כדבריו כאן שתשעת החלקים לחוד, והעשירי לחוד. ויל"ע בזה.

<> כי לשטח של אורך ורוחב יש שלשה קוים, ולכל קו יש התחלה, אמצע, וסוף, נמצא שתשעת החלקים הם משולשים. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "והבחינה של רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה, כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו, וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע". ובכת"י [שיח:] כתב: "כל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', וזה ידוע לבעלי המספר... ויסוד אלו הט' חלקים ג' בלבד, כי כל הט' נכללים בתחלה ואמצע וסוף, ולכך היו המינים ג' בלבד... וזה שאמר הכתוב 'עגלה משולשת עז משולש איל משולש', ולא אמר ג' עגלים ג' עזים... [כי] ג' הוא יסוד אלו הט'". וראה להלן פ"ט הערה 243.

<> כמבואר בהערה 89. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ח [ריד.], שכתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה". ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "דבר זה ידוע כי העשירי לעולם הוא נבדל מן הראשונים, בעבור שהוא עשירי, והוא סוף המנין... ולכך אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ורצה לומר כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 25] ביאר שהואיל ויוכבד משלימה למנין שבעים נפש, לכך היא נולדה במצרים, לעומת הראשונים שנולדו בארץ כנען, ושם הערה 27.

<> לשון הב"ר [מד, יד]: "'ואת הצפור לא בתר' [בראשית טו, י], הראה לו הקב"ה שמבדילים בעולת העוף, ואין מבדילים בחטאת העוף", והביא זאת למעלה [לפני ציון 11].

<> כמו הבהמה. והראיה שקרבן של עשיר הוא בהמה, וקרבן של עני הוא מין עוף, וכמו שנאמר [ויקרא ה, ז] "ואם לא תגיע ידו די שה והביא את אשמו אשר חטא שתי תורים או שני בני יונה וגו'". ותוספות [זבחים ע:] כתבו: "עופות דהפסד מועט, אבל זבחים דהפסידן מרובה, אימא לא נפסדינהו לכולהו".

<> לשונו בכת"י [שיט.]: "ומה שהיו מיני בהמה ט', שהיו מתחלקים, מורה לך עלוי הט', שאין ספק כי רבוי החלקים מורה יותר על עלוי... ואין העשירי שהוא המשלים כמו החלקים בעצמם. לכך החלקים בעצמם היו מין בהמה, שהוא מין חשוב, והעשירי צפור בלבד. ובשביל כך יש במין בהמה רבוי, ונחלקים החלקים לחלקים גם כן.... והעשירי אינו רק השלמה, ולכך נגדו לקח צפור, ולא חלק אותו לשנים, וזהו 'ואת הצפור לא בתר'... כי כל דבר חשוב יש לו הבדלה בשביל רבוי חלקיו, ואשר הוא למטה המנו לא יובדל, שאין לכל אחד ואחד חשיבות בפני עצמו, כי החלוק לדבר שהוא חשוב יותר, כמו שאמרנו". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [חולין צא.] "'ויותר יעקב לבדו' [בראשית לב, כה], אמר רבי אלעזר, שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם". הרי כשהדבר הוא חשוב [הממון], אזי גם חלקיו חשובים [פכין קטנים]. וראה להלן הערה 153.

<> בא לבאר מדוע מבדילים בעולת העוף, בעוד שאין מבדילים בחטאת העוף, וכמבואר במדרש [הובא למעלה בהערה 92].

<> רש"י שמות יח, יב "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". ואמרו בגמרא [זבחים ה.] "מה לעולה שכן כליל", ולכך עולה היא חמורה ואי אפשר ללמוד ממנה דינים מסויימים. ובגו"א ויקרא פ"א אות לג [כז:] כתב: "עולה חמורה, שהיא כולה כליל". ושם פי"ב אות יב [רעג:] כתב: "הכתוב מקדים עולה [לחטאת], מפני שהיא כולה כליל, וחשובה יותר". ובכת"י [שיט.] כתב: "אמרו ז"ל הראה לו שאין מבדילים בחטאת העוף, כי מעלת החטאת היא למטה מן מעלת העולה, שהיא כולה לגבוה, וחטאת קודמת לעולה בהקרבה [זבחים פט.], מפני שמעלין בקודש ולא מורידין [ברכות כח.]. ולפיכך מבדילין בעולה ואין מבדילין בחטאת". ויש להעיר על דבריו, שבגמרא [זבחים ז:] נתנו טעם אחר להקדמת חטאת לעולה, שאמרו "חטאת למה באה לפני עולה ["כל מקום שמביא חטאת ועולה, חטאת קודם" (רש"י שם)], לפרקליט ["מליץ טוב" (רש"י שם)] שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו". והביאו רש"י [ויקרא ה, ח]. ועוד, שאמרו במשנה [זבחים פט.] "כל המקודש מחבירו קודם את חבירו; דם החטאת קודם לדם העולה, מפני שהוא מרצה. איברי עולה קודמין לאימורי חטאת, מפני שהוא כליל לאישים". הרי הטעם של "כליל לאישים" הוא סבה להקדים עולה לחטאת, ולא להקדים חטאת לעולה. זאת ועוד, החת"ס לגיטין נט: כתב: "כשם שאמרינן 'כל המקודש מחברו קודם לחברו', הכי נמי אמרינן בהיפוך 'מעלין בקודש ולא מורידין'. וכבר כתבתי בתשובה כששניהם עומדים לפנינו, כגון עולה וחטאת... אז מקודש קודם, ומקריבין עולה קודם. אבל כשאינו לפנינו, מתעסק בתחלה בקדושה קלה, ויעלה מזה לקדושה חמורה, דמעלין בקודש". ולא מצאתי מי שיבאר שחטאת קודמת לעולה משום ש"מעלין בקודש ואין מורידין". ויל"ע בזה.

<> משפט זה חוזר לביאור דברי הגמרא במגילה [לא:, שהביא למעלה לאחר ציון 177], ולא לביאור דברי המדרש שעסק בהם עד כה. כי בגמרא ביארו שאברהם חשש שמא הקב"ה יעביר את ישראל מהעולם כפי שעשה לדור המבול ולדור ההפלגה. אך במדרש [ב"ר מד, יד] לא אמרו כן, אלא אמרו שאברהם רצה לדעת באיזו זכות ישראל יירשו את הארץ הקדושה. וראה בסמוך הערה 99.

<> מהמשך דבריו משמע שבא לבאר טעם שני לדברי הגמרא [מגילה לא:] "אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם, 'במה אדע'. אמר לו 'קחה לי עגלה משולשת וגו''". ולמעלה [לאחר ציון 27] ביאר שהקרבנות מורים שהחטא של ישראל הוא מקרה, ולא בעצם, ואין חטא מקרי מבטל עצם ישראל. אך כאן יבאר שהקרבנות מורים על דביקות בה', ומכך נובעת נצחיות ישראל.

<> כפי שנאמר להדיא בקרא [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". וכן נאמר [שם יז, ח] "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו'". והרמב"ן [בראשית טו, יח] כתב: "אמר לו 'לאחוזת עולם', לאמר שאם יגלו ממנה עוד ישובו וינחלוה". וצרף לכאן מאמרם [ברכות נח.] "'והנצח' [דהי"א כט, יא] זו ירושלים". הרי שארץ ישראל ניתנה לירושה נצחית.

<> "ונראה כי פירוש 'במה אדע כי אירשנה' כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם. ולא שהיה מסופק שמא יגלו ממנה, דאף אם יגלו ממנה, הארץ ירושה להם... רק היה ירא שמא יעבור זרעו חס ושלום מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי, ולפיכך השיב לו בזכות הקרבנות" [לשונו למעלה לאחר ציון 26].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 40]: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך, לצאת מן החטא לשוב אליו יתברך, וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן", ושם הערות 41, 42.

<> "כי מן נצחית של השם יתברך והאריכות שלו נותן לו לאדם גם כן אריכות כפי מה שאפשר" [לשונו בנתיב העבודה פ"ח (א, קא.)]. ולהלן שלהי פל"ו כתב: "כי זהו עניין הקרבן, שמביא אל השם יתברך, שהוא הדבוק בו. ועל ידי זה לא יבוא עליהם מיתה, כי אחר שהם דביקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". ובגו"א שמות פ"כ אות כט [קיז:] רמז לזה, וכלשונו: "המזבח הוא המאריך ימים [רש"י שמות כ, כב]... סוד המזבח שהוא להאריך ימים, במה שהיה עליו ההקרבה לה', ולא נאמר בקרבנות לא 'אל' ולא 'אלקים' אלא 'לה'' [מנחות קי.], וזהו בעצמו המאריך הימים, והבן זה", וראה שם הערה 248. ועוד אודות שהדביקות בה' מביאה לחיים, כן נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "כאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ושם פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, ולהלן פ"ט הערה 228]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'... כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], ועוד [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60].

<> להלן פס"ט, שהקדיש את כל הפרק לבאר את הדביקות והחבור לה' שנוצרים על ידי הקרבן, ובסוף הפרק שם הביא את המאמר הנ"ל מהגמרא [מגילה לא:] אודות זכות הקרבנות, והובא למעלה הערות 33, 49.

<> "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [רש"י תענית כז:], וראה למעלה הערה 19, ולהלן הערה 112. ויש להעיר, כי מאמר זה הובא בשני מקומות בש"ס; תענית כז:, ומגילה לא:, ושם במגילה צורף לזה המאמר אודות שאלת אברהם. וכאן שמבאר את שאלתו של אברהם, מדוע מביא מאמר זה מתענית, ולא ממגילה. ולא עוד, אלא שלמעלה [לאחר ציון 17] הביא מאמר זה ממסכת מגילה, ומדוע כאן מביא אותו מאמר ממסכת תענית. ואולי אפשר לומר, כי בסמוך יפנה את הלומד לחידושי אגדות שלו על אתר ["וזה יתבאר במקומו"], וכמבואר בסמוך הערה 106, ויתכן שביאר ענין זה בחידושי אגדות לתענית ולא למגילה [ולא זכינו לאורו בשתי מסכתות אלו], ולכך הביא כאן הגמרא בתענית, כי בחידושי אגדות שם על אתר ביאר ענין זה.

<> בדר"ח פ"א מ"ב [קצ.] הביא מאמר זה, וביאר שם ששאלת אברהם ותשובת הקב"ה הולכות סביב הציר שהעבודה היא אחד מעמודי העולם [אבות פ"א מ"ב], וכלשונו: "אברהם היה יודע כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו. והשיב לו הקב"ה שלא יאבד אותם. והשיב 'במה אדע', כי דבר זה לא יצויר כלל שיהיו חוטאים ולא יאבד אותם, כי מתחלה לא נברא העולם רק לעובדו. ועל זה השיב לו שתקנתי להם הקרבנות, כי על ידי הקרבנות מכפר להם מה שחוטאים, והוא עם זה עבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם" [הובא בחלקו למעלה הערה 49]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". @**ועוד אודות**^ שאין לנמצא קיום מצד עצמו, אלא רק מצד ה', כן כתב להלן ס"פ סט, וז"ל: "אם לא היה מעמדות הקרבן לא היה קיום אל כל הנמצאים, שאין הנמצאים בצד עצמם יש להם קיום כלל, רק שהם עומדים בו יתברך, ואינם נפרדים מאתו יתברך. ובמה שהם שבים אל השם יתברך יש להם קיום... כי העולם עומד על העבודה, כמו שהתבאר". ובדר"ח פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנח:] כתב: "אין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך" [הובא למעלה פ"ה הערה 113]. ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". ובבאר הגולה באר הששי [רלב:] כתב: "כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו, ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שהנה המרגלים אמרו [במדבר יג, כז] "אפס כי עז העם היושב בארץ וגו'", והרמב"ן [במדבר יג, כב] ביאר שבתיבת "אפס" נמצא חטא המרגלים, וכלשונו: "רשעם במלת 'אפס', שהיא מורה על דבר אפס ונמנע מן האדם, שאי אפשר בשום ענין... לבא אליהם כי עז העם והערים בצורות גדולות מאד". לכך כאשר אמרינן "הוא אלקינו אין עוד אמת מלכנו &**אפס זולתו**^", הביאור הוא שאי אפשר שתהיה מציאות זולת ה' יתברך, כי זהו מן נמנע, וכמבואר כאן.

<> כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, נתיב התורה פ"ז הערה 50, והקדמה לאור חדש הערה 430, שכאשר המהר"ל כותב "יתבאר &**במקומו**"^, ולא כתב הלשון היותר מצויה בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי אגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"י [שטז:], שם פ"ג מט"ז [תיט:], ועוד. וכן כאן נראה שכוותו לחידושי אגדות שלו למסכת תענית, ולא זכינו לאורו. וראה למעלה הערה 104.

<> חולין כז. "אמר קרא [דברים יב, כא] 'וזבחת', ממקום שזב חתהו... דהאי 'חתהו' לישנא דמתבר הוא, דכתיב [דברים א, כא] 'אל תירא ואל תחת'", ופירש רש"י שם "חתהו - שברהו, כלומר חתכהו". הרי שזביחה היא "חתכהו" [הובא במכון המהר"ל הערה 29]. ויש במהלך הזה חידוש שלא הוזכר במהלכיו הקודמים; כי עד כה ביאר ש"זכות הקרבנות" היא מחמת הקרבנות שישראל יקרבו בעתיד. אך עתה מבאר שאברהם אבינו עצמו עשה בברית בין הבתרים דברים הדומים להקרבה, "כי חתוך הבהמות דומה בדבר מה להקרבה". ונקודה זו מתבארת יותר בכת"י [שיט.], וז"ל: "והנה ציוה לו לקחת אלו המינים, שהם הכפרות שעל ידם הוא ברית הארץ, כמו שאמרנו למעלה. כי דבר שהוא סיבת דבר אחד צריך שיהיה אצלו. ומפני שהסיבה שנתן הקב"ה הברית על הארץ לאברהם הם הכפרות שיש לישראל... לכך היו נמצאים עם הברית, שאלו הם סיבת הנתינה, והיה מבתר אותם, כמו שהיה שוחט אותם בהקרבה... שהקרבנות בעצמם ברית הארץ, וכך היה הקרבנות כאן". ובגו"א בראשית פט"ו אות יד [רנט:] כתב: "למה היה צריך לעבור בין הבתרים, דאי בא לומר באיזה זכות יתקיימו, אפשר לומר לו בעל פה שיתקיימו בזכות הקרבנות. אלא עיקר הדבר בא לכרות ברית עמו כדרך כורתי ברית, אלא שבחר אלו המינים לרמוז בו גם כן קיום ישראל בארץ, כי אחר שעל כל פנים יש ליקח בהמה ולבתרה בַּתָּוֶך ולעבור בין בתריו, רמז לו עם זה קיום ישראל".

<> פירוש - מעשה החיתוך שעשה אברהם בבהמות האלו ["ויקח לו את כל אלה ויבתר אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו וגו'" (בראשית טו, י)] נחשב להקרבת קרבן, כי "ההקרבה הוא חתוך שלהם" [לשונו כאן]. ולכך הקרבת קרבן גורמת שה' יגזור ויתן את הארץ בגזירת ברית, כי גזירת הבהמה מביאה לגזירת ברית, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 111.

<> פירוש - כאשר הקב"ה עבר בין הגזרים של הבהמות, וכמו שנאמר [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", ופירש רש"י [שם פסוק י] "דרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה, כמה שנאמר להלן [ירמיה לד, יט] 'העוברים בין בתרי העגל'. אף כאן תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש". וראה להלן הערה 149.

<> לשונו בכת"י [שיט:]: "כלל הדבר, במראה הזה הראה הקב"ה לאברהם את הדבר שעל ידו הוא נתינת הארץ, ועל ידו הברית, ונקרא 'ברית' על שם הגזירה שגוזר עמו, כי לשון 'ברית' הוא לשון גזירה וחתוך, כמו [יחזקאל כג, מז] 'וברא אותהן בחרבותם'. ולכך היה עובר בין הגזרים, כלומר שהוא נכנס בגזירה עמו, לכך היה עובר בין הגזרים, שזה העברה וכניסה תוך הגזירה. ובחר בדברים אלו מפני שעל ידם היה ברית הארץ". נמצא שמבאר כאן ג' שלבים; (א) חתוך הבהמות שעשה אברהם דומה להקרבת קרבן. (ב) הקרבת קרבן גורמת שה' יתן את הארץ בגזירת ברית, גזירה לעומת גזירה. (ג) מה שה' עבר בין הגזרים נחשב בעצמו לעשיית גזירה וכריתה, ובזה ה' נתן לאברהם הארץ בגזירת ברית.

<> לא מצאתי שביאר ענין זה בשאר ספריו. ונראה לבאר דבריו הקדושים על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הקרבנות מורים על אחדות ה'. (ב) ארץ ישראל היא מקום לאחדות ה'. (ג) לכך הקרבנות מביאים לזכיית ישראל בא"י על פי גזירת ברית. @**ואודות שהקרבנות**^ מורים על אחדות ה', כן כתב להלן פס"ט, וז"ל: "כל ענין הקרבנות להורות כי השם יתברך יחיד בעולם ואפס זולתו... כי הקרבנות הם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה'. אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". @**ואודות שארץ ישראל**^ היא מקום האחדות, כן כתב רש"י [ויקרא כה, לח], וז"ל: "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה". ובגו"א שם אות נח [רלז:] כתב: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד השרים העליונים [תנחומא ראה אות ח], הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עבודה זרה, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ" [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 124]. ולהלן ס"פ נט כתב: "נתן התורה הוא דבוק יותר, ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר". ובנתיב התורה פי"ג [תקיג.] כתב: "כי השם יתברך שהוא אחד, הוא אלקי הארץ". והגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה הערה 55]. @**ואודות שלפיכך**^ ישראל יזכו בא"י בגזירת ברית, הנה חתוך הבהמות מורה על התבטלות הנמצאים לה', וזה עצמו מורה על אחדות ה', ולכך מחמת כן יזכו בארץ ישראל, שהיא מקום האחדות. וזכיה זו באה להם בגזירת ברית, כי גזירת ברית מורה על זכיה במדת הדין, וכמו שכתב להלן פכ"ב: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין, וזה תדע מן תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים ליתן הארץ לבניו במדת הדין... שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים, שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים, לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ". הרי במה שהשכינה עברה בין בתרי הבהמות שחתך אברהם, מתחייב מכך זכית ישראל בארץ ישראל בדין גמור, ללא אפשרות של שנוי וגרימת החטא.

<> רבים נלאו למצוא מקור לדבריו. שהנה אמרו חכמים [משנה תענית כו.] "אלו הן מעמדות, לפי שנאמר [במדבר כח, ב] 'צו את בני ישראל את קרבני לחמי', וכי היאך קרבנו של אדם קרב, והוא אינו עומד על גביו. התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות ["שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל, ואי אפשר שיהו כל ישראל עומדין על גבי קרבנם, ומינו מעמדות להיות במקומם" (רש"י תענית שם)], על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים". אך לא נמצא בגמרא ובמדרשים שלפנינו שלמדו כן מאברהם אבינו שהפריח את העיט. ובספר כוכבי יצחק על הירושלמי [עמוד צט] הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב עליהם: "אך פלא שלא מצאתי איזהו מקומו בחז"ל שלמדו ממקרא זה. ואפשר שדרש זה הוסיף מדעתו". והדוחק בזה מבואר. @**לכך נראה**^ שכוונתו היא למאמר חכמים [מגילה לא:] שהביא למעלה [לאחר ציון 17], שאמרו שם "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ... וכתיב [בראשית טו, ח] 'ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם שמא חס ושלום ישראל חוטאים לפניך, ואתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה. אמר לו, לאו. אמר לפניו, רבונו של עולם 'במה אדע'. אמר לו [שם פסוק ט] 'קחה לי עגלה משולשת וגו''". הרי מבואר שהעולם עומד בזכות הקרבנות, וכמו שפירש רש"י [תענית כז:] "אלמלא מעמדות - עיסקי קרבנות שישראל עושין, הן היו כלים בחטאן, ומשהן כלין, שמים וארץ, העומדים בזכותן, אין מתקיימין" [הובא למעלה הערות 19, 104]. ולפי זה יקשה, מדוע לשון המאמר הוא "אלמלא &**מעמדות**^ לא נתקיימו שמים וארץ", ולא אמרו "אלמלא קרבנות לא נתקיימו שמים וארץ", הרי נושא הדברים הוא "עיסקי קרבנות". ובזוה"ק ח"א [נח:] אמרו "אלמלא קרבנות לא הוו קיימי עלאי ותתאי", הרי שנקטו ב"קרבנות", ולא ב"מעמדות". ובספר ברכת שי על מגילה [שם] הקשה כן, וז"ל: "צריך ביאור, א"כ מאי טעמא קאמר 'אלמלא מעמדות', שהוא לכאורה פרט קטן ותוספת מדרבנן להתפלל על הקרבן שיתקבל ברצון, ולא קאמר 'אלמלא קרבנות', דבהכי קמיירי קרא". וכן הקשה בספר חידושי בתרא לתענית כז: אות ערב בשם "המסביר". ונראה שקושיא זו עמדה לנגד עיני המהר"ל, לכך ביאר שכוונת הגמרא לומר שמאברהם אבינו למדנו לא רק את מעלת הקרבנות, אלא גם את מעלת המעמדות. והנה לימוד מעלת הקרבנות הוא ברור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 104], ולהלן סוף פס"ט, עיי"ש, אך מנין נעשה הלימוד אודות מעלת המעמדות. ועל כך מבאר המהר"ל שלמדו כן מהפרחת העיט על ידי אברהם, שיש בכך מעשה של שמירת הקרבנות, ושמירה זו היא מהותה של המעמדות, וכמו שמבאר והולך.

<> להקב"ה.

<> לשונו בכת"י [שיט:]: "זהו קרבן מיוחד לקב"ה, שלא ישתתף עמו שאר דבר... וצריך אנו ליחד הקרבן אליו, ולפיכך היה השמירה שאנו שומרים, ואין אנו מפקירין אותו לכל, רק שהוא מיוחד לו, כלומר שיהא קרבן של הקב"ה, שהוא עבודתו יתברך, בשמירה, שזה עבודה גמורה... ולפיכך 'וישב אותם אברהם', שהיה שומר הדברים האלו".

<> פירוש - מי שעושה סעודה בשביל המלך, עושה הסעודה לא יזמין אדם נוסף שיצטרף לסעודה, בנוסף למלך.

<> דוגמה לדבר; נאמר [אסתר ה, ד] "ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשתה אשר עשיתי לו", הנה אע"פ שאסתר הזכירה את המלך והמן, מ"מ אמרה "המשתה אשר עשיתי לו", ולא "עשיתי להם". ובביאור הדבר כתב שם באור חדש [תתקטו.], וז"ל: "אמרה 'אל המשתה אשר עשיתי לו', לשון יחיד... כי מתחלה עשיתי סעודה בשבילך, ועתה אני מבקשת 'יבוא המלך והמן אל המשתה שעשיתי' בשביל המלך כבר, באולי לא ירצה המלך שיהיה עם המן בסעודה". הרי אסתר בקשה את רשותו של המלך להזמין אדם נוסף [המן] למשתה, וגם טרחה לומר שמעיקרא המשתה נעשה רק בשביל אחשורוש, ולא גם בשביל המן.

<> אודות שהפרחת העיט על ידי אברהם מורה על שמירת הקרבנות, כן כתב בכת"י [שיט:], וז"ל: "ומה שכתב 'וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברהם' למדו שצריכין ישראל לעשות מעמדות לקרבנות, כדכתיב [במדבר כח, ב] 'תשמרו להקריב לי במועדו', וכל ענין הקרבנות היה על ידי שמירה, ומפני זה תיקנו מעמדות על הקרבנות, כי יש לישראל לעשות כל דבר בזהירות גדול מאוד, ובשמירה". וכן כתב הרמב"ן [בראשית טו, יא] "וישב אותם - נרמז לו כי יבאו העמים לבטל הקרבנות, וזרע אברהם יבריחום". ואודות שמעמדות הם שמירת הקרבנות, כן כתב רש"י [יומא לז:], וז"ל: "ואנשי מעמד - ישראל העומדים בשליחות הצבור על הקרבן, שנאמר 'תשמרו להקריב לי', מצוה שיהיו משמרים ועומדים על קרבנם". ובמקום אחר [מגילה ג.] כתב רש"י "וישראל במעמדן - עומדין על תמידי צבור בשעת הקרבן, כדתנן במסכת תענית 'תשמרו להקריב לי במועדו', היאך שומר אם אינו עומד על גביו, תיקנו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות".

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 3, ולאחר ציון 49] הביא את דברי המדרש שאברהם אבינו לא ביקש אות על נתינת הארץ, אלא רצה לדעת באיזו זכות ישראל ירשו את הארץ, וכלשון המדרש "לא כקורא תגר, אלא אמר לו באיזו זכות".

<> לכאורה לא נמצא במדרש הנ"ל "שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה", דנהי שיש שאמרו כן בגמרא [נדרים לב.], ויובא להלן פ"ט [לאחר ציון 27], אך לשונו כאן מורה שכוונתו לדברי המדרש הנ"ל, שכתב "אמנם &**שם**^ תמצא גם כן שיש מרבותינו ז"ל שאמרו ששאל אות על הירושה", ולא ברור למי כוונתו. אך בכת"י [שכ.] לא כתב תיבת "שם", וז"ל: "וזהו דעת רז"ל במדרש רבה, שלא שאל אברהם אות. אמנם תמצא גם כן שיש מרז"ל שאמרו ששאל אותו על הירושה, וכמו שיתבאר שיש מן החכמים שאומרים כך גם כן". ולפי זה אין כוונתו למדרש רבה, אלא למקומות אחרים.

<> כפי שהעיר בתחילת הפרק, וז"ל: "אחר שכבר אמרנו מענין הזכות לאברהם באמונה, אשר האמין בה' כאשר אמר לו הקב"ה על הזרע, קשה, למה לא האמין כאשר אמר לו על נתינת הארץ, והיה ראוי שיהיה יוצא שכרו בהפסדו". וראה למעלה הערה 2.

<> לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:]: "מה שהבטיחו על הבנים... בודאי הבטחתו תתקיים, כיון שלא נתן לו דבר שאין לשאר בני אדם, שאף אנשים רשעים יש להם בנים, כדאמרינן [מועד קטן כח.] 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא, אלא במזלא תליא', ובזה לא היה ירא שמא יגרום החטא, ולא שאל אות" [הובא למעלה פ"ז הערה 103]. ובאור חדש פ"ה [תתקלא.] כתב: "כי כל אדם יש לו גם כן שלשה בנים". והרא"ש יבמות פ"ו סי"ב כתב: "רובא דאינשי שפרין ורבין... ולאחד מיני אלף שלא זכה ליבנות מאשה".

<> כפי שהובטח כאן אברהם, שנאמר [בראשית טו, ה] "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך והאמין בה' ויחשבה לו צדקה".

<> מעין סברה זו כתב בנתיב עבודה פי"ח [א, קלו.], אודות ארבע ברכות שיש בברכת המזון ["הזן את הכל", "על הארץ ועל המזון", "בונה ברחמיו ירושלים", ו"הטוב ומטיב" (ברכות מח:)], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי הברכה הזאת שהיא ברכת המזון תקנו על שהשם יתברך השלים את ישראל בכל השלמה שאפשר... ומתחלה מברך שנתן להם מזון, ובזה משותפים כל הנבראים שיש להם מזון. ואחר כך זכר מה שהשלים ישראל יותר, שנתן להם השלמה זאת ארץ מיוחדת, ארץ קדושה נבדלת מכל ארצות, ובזה הם נבדלים מכל האומות... וברכה ג' תקנו שהשלים השם יתברך את ישראל בבנין בית המקדש, ודבר זה השלמה אחרונה שאין עליה עוד... וכל אלו ג' דברים הם השלמה שיושלם האדם עד שהוא שלם בתכלית היותר. אבל ברכת 'הטוב והמטיב' הוא על רבוי הטוב, ושהוא טוב ומטיב, ואין זה רק תוספת טובה, ולפיכך הטוב והמטיב הוא דרבנן בלבד [ברכות מו.]". וכמה פעמים כתב שהתוספת אינה חשובה כעיקר, וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמח.] כתב: "כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית, אין להם דבר זה. לכך אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ו הערה 14]. ושם פל"ד [תרנג:] כתב: "מפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 139]. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "דבר שהוא תוספת אינו עיקר". ובאור חדש פ"א [רסז:] כתב: "אין התוספת כמו העיקר".

<> רש"י בראשית טו, ה "אמר לו [הקב"ה לאברהם], צא מאצטגנינות שלך, שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן. אברם אין לו בן, אבל אברהם יש לו בן". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 72] כתב: "כי היה [אברהם] יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים".

<> פירוש - אע"פ שזהו נס גדול שאדם יוליד כנגד המזל, אך זה היה כל עוד שאברהם לא הובטח על הבנים. אך לאחר שה' הבטיחו על הבנים, מעתה נשתנה מצבו, ושוב הוא ככל אדם בעולם, שלרובא דרובא מבני אדם יש בנים, ואין צורך לשאול על כך אות. ואע"פ שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 67] כתב "כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת". וכן "מפני שראה אברהם כי לפי המזל אין לו בנים, רק הבטחת הקב"ה עשה זה, לכן בקלות אם יעשה חטא קל ישתנה הבטחה זאת שהובטח לשנות המזל, מאחר שמצד הטבע אין לו בנים כלל, והכל הוא בשביל זכותו, ובקלות החטא מביא שינוי" [לשונו למעלה פ"ז לאחר ציון 102]. נמצא שגם לאחר ההבטחה אין אברהם "כמו שאר בני אדם", אלא כאדם שהובטח דבר גדול. מ"מ כל עוד שההבטחה היא בכחה, הרי אברהם הוא בגדר שאר בני אדם. ונהי שהחטא יכול לבטל את ההבטחה, ולהחזיר את המצב לקדמותו, אך הואיל ואברהם מאמין בהבטחה, לכך הוא נשאר בגדר של שאר אדם, ואין צורך לשאול על כך אות. וראה למעלה פ"ז הערה 103 במה שנתבאר שם.

<> "שהוא ענין מחוץ" - שהוא ענין מחוץ לדיבורי ההבטחה, שהדיבורים לחוד אינם עושים את הנתינה, ויש כאן צורך בנתינה מיוחדת שהיא מחוץ לדיבורים. וראה הערה הבאה.

<> רמב"ם הלכות זכיה ומתנה פ"ג ה"א "הנותן מתנה לחבירו אין המקבל זוכה בה אלא באחד מן הדרכים שהקונה זוכה בהן במקחו; אם מטלטלין רוצה ליתן לו, עד שיגביה או שימשוך... ואם קרקע או עבדים, נתן לו עד שיחזיק כדרך שמחזיק הלוקח, או עד שיגיע שטר מתנה לידו. אבל בדברים לא זכה המקבל, אלא כל אחד מהן עדיין יכול לחזור בו".

<> בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב כדברים האלו, והדגיש לחלק בין הבטחה לעשות מעשה, לבין הבטחה שאינה מחוסרת מעשה, וכלשונו: "אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות הוא שכך יהיה בודאי. ולא שאל אות על נתינת הזרע, מפני שחילוק גדול יש ביניהם; דבזרע אין חידוש שיהיה לו זרע, ואין כאן דבר מעשה כלל, רק חדוש המזל. והקב"ה אמר לו שיהיה לו זרע, והאמין בה' שכך יהיה לו לעתיד. אבל בנתינת הארץ, דהוא מעשה שהקב"ה יבטיח אותו שיתן מתנה כזאת לבניו, וסבור היה שמא לא יבא המעשה על כל פנים, אלא על תנאי הבטיח לו, כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות. אבל מה שהבטיחו על הבנים, שאין כאן מעשה, בודאי הבטחתו תתקיים... אבל נתינת הארץ, מתנה כזאת היה ירא בודאי שמא יגרום החטא. וחשב אברהם כיון שלא אמר רק [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך וגו'', חשב דאין זה רק ליתן, ואין כאן רק הבטחה על הנתינה, והבטחה על הנתינה אינה נתינה ממש, כמו שאין אדם קונה כשיאמר לו 'אתן לך מתנה', כך לא נקנה לאברהם המתנה. ואם הוא צדיק בודאי 'לא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט], אבל אם יגרום החטא תשתנה ההבטחה, ולפיכך שאל אות. אבל בזרע לא שאל אות, דאין כאן מתנה, והיה בוטח בה'. ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ. ודברים ברורים הם אלו למבין" [הובא למעלה פ"ז הערה 103].

<> בכת"י [שכ.] כתב כדבריו כאן, והוסיף ביאור שני, וכלשונו: "ויש מפרשים [מעין זה כתב הרמב"ן בראשית טו, ז], מפני כי נתינת הזרע דבר שתולה בעצמו, שאם יזכה יהיה לו הזרע, ואם לא יזכה, ראוי שלא יהיה לו הזרע. ודבר זה היה מקבל עליו, ולא היה שאל אות. שאמר שאם לא אזכה, יהיה לקבל עליו דבר זה. אבל בירושת הארץ, חשב שמא יזכה הוא אבל בניו לא יזכו, ואין ראוי שיאבד זכותו, ולפיכך שאל אות. ומכל מקום לא יפה עשה ששאל אות, מפני שגם כזה היה לו לקבל מדת הקב"ה באהבה. ועוד נאמרו בזה הפירושים הרבה, ופירוש ראשון עיקר וברור מכל הפירושים". @**ובכת"י שם**^ המשיך לבאר מדוע אברהם שאל אות על הבטחת הארץ שניתנה לו בברית בין הבתרים, ולא שאל אות על הבטחת הארץ הקודמת שניתנה לו, שנאמר [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם". ויישב זאת בשני אופנים; (א) "אין הבטחה לצדיקים, ואין לו לשאול אות 'במה אדע כי אירשנה', כי אות לא שייך להבטחה... ורצה לומר אם תהיה צדיק תזכה לדבר זה, ואם לא יזכה לא יהיה, ולא שייך בזה אות. אך כשאמר לו הקב"ה [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ', שהקב"ה עשה דבר זה כדי שיירש את הארץ, וזהו יותר מן הבטחה, ושאל 'במה אדע כי אירשנה'". (ב) "ועוד, שכאן עשה הקב"ה עמו דבר שלא עשה בראשונה, [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה וגו'', וזהו יותר מן אמירה שנאמר אליו 'לזרעך אתן את הארץ'. וזהו בודאי יותר מן הבטחה, ולכך שאל 'במה אדע'". ובגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה.] ביאר אופן שלישי בישוב קושיא זו, וכלשונו: "אין זה קשיא, שכאשר ראה שעה רצויה אצל הקב"ה שאמר [בראשית טו, א] 'שכרך הרבה מאד', שזה לא נאמר לו מעולם, ולפיכך אמר להקב"ה 'במה אדע', ושאל אות". ומעין זה כתב רש"י [שמות לג, יח] "ראה משה שהיה עת רצון... והוסיף לשאול להראותו מראית כבודו".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ראיתי את האיל מנגח ימה וצפונה ונגבה וכל חיות לא יעמדו לפניו ואין מציל מידו ועשה כרצנו והגדיל", וכתב המהרז"ו שם: "ממשמעות לשון הפסוק... משמע בכל רוחות העולם כרצונו". לכך אף על פי שלא נזכר בפסוק צד מזרח, מ"מ המשך הפסוק מורה שעשה כרצונו לכל רוח.

<> "ודעת רבי אליעזר, מאמר שכתוב 'ימה וצפונה ונגבה וגו'', ולא פרט מזרח, מכאן הוכיח שלא כבשו רוח מזרח" [לשון המהרז"ו שם].

<> "כלומר סימן כשרות יש לו [כי התור הוא עוף טהור], שהוא בנו של יצחק אבינו... וכשר כיונה" [מתנו"כ שם]. אמנם המהר"ל יבאר להלן [לאחר ציון 155] שהכוונה שהוא קטן כמו תור, אך נראה גדול מחמת שהוא גוזל מאחרים.

<> במדרש שלפנינו הוסיפו כאן "על דעתיה דרבי יהודה קתדרין דדין לקבל קתדרין דדין ["כסאות ששם ישבו כסאות למשפט זה לקראת זה... וזהו (בראשית טו, י) 'איש בתרו לקראת רעהו'" (מתנו"כ שם)]. על דעתיה דרבי נחמיה, ששם היו סנהדרי גדולה של ישראל וכו'". ולכך נכתב כאן "וכו'", שדילג על דעת רבי יהודה.

<> פירוש - כל מי שמעיז ועומד כנגד גל הים, גל הים שוטף אותו.

<> "שהעגלה והעז והאיל על שהם קשים הוצרך לבתר אותם, ואת הצפור לא בתר, שאינו עומד בעזות, כי הצפור חרד משאר בעל החיים" [לשון המהרז"ו שם]. וראה להלן הערה 195.

<> "פירש הערוך מקל" [מתנו"כ שם].

<> "אף על גב דהבעלי חיים מרמזים על האומות אשר מנה למעלה, אך הפגרים רומזים על ישראל בגלותם... והעיט הם שונאיהם הפורחים עליהם לאכלם, ואברהם התפלל על הדבר להכניעם לפני ישראל, ולא הועילה לו תפילתו... ורק על ידי תשובה ומעשים טובים ימלטו" [לשון היפה תואר שם].

<> "רבי עזריה סבר שהקב"ה רמז לו אע"פ שהיו ערומים בלא מצות וזכיות, זכות אברהם ישב ויפריח אותם מבניו" [לשון מתנו"כ שם].

<> בכת"י [שכא.] כתב כאן את הדברים הבאים: "כי אברהם היה עיקר העולם, כמו שנתבאר למעלה [ר"פ ה], ובשבילו נברא העולם, כמו שדרשו ז"ל [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], אל תקרא 'בהבראם' אלא 'באברהם' נברא העולם. ולפיכך כאשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם לתת לו הארץ, אל תחשוב שזה היה מעשה שאינו קיום העולם, אבל הוא כאילו נתן קיום וברית לכל העולם. והוא נחשב מן הדברים אשר הם עיקר מציאות העולם. ולכך כאשר כרת ברית עם אברהם, ציוה לקח הדברים אשר הם כוללים כל האומות".

<> על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים", וחכמים דרשו [ויק"ר יג, ה] שארבעה הנהרות מורים על ארבע המלכיות. ואודות שארבע המלכיות כוללות כל האומות, כן כתב להלן פ"ס, וז"ל: "כל מדריגת האומות, שהם ארבע מלכיות, הם נמשכים אחר ישראל". ובסמוך כתב: "ד' מלכיות, שהם ראשי האומות". ובנצח ישראל פ"כ [תלו.] כתב: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "אי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות", ושם מבאר שארבע המלכיות מורות על גשמיות האומות [ראה להלן הערה 179]. ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות". והבן יהוידע לר"ה כג. כתב: "ד' מלכיות שהם כוללים כל שבעים אומות".

<> כך אמרו בגמרא [ב"ק ב:] גבי ארבעה אבות נזיקין. ואולי רומז בזה שארבע המלכיות הן כנגד ארבעה אבות נזיקין. וכן הוא הפיוט "ארבעה אבות נזיקין הן; הזאב, והארי, והדב, וגוריהן" [סליחות דליטא, יום רביעי לתשובה, פיוט פ]. ואודות שהמלכיות שונות זו מזו, כן ביאר בנר מצוה [סב:] שלכך ישמעאל אינה מנויה בין ארבע המלכיות, "כי ישמעאל הוא בכלל מלכות פרס, והוא בכלל מלכות שניה", ורק נמנו מלכיות השונות זו מזו. ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 17]. ושם בהמשך הפרק [תנג:] כתב: "כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס הכל מלכות אחד. כי אלו ד' מלכיות הם מחולקים בהנהגתם, ואין זה כמו זה. וכמו שאמרו במסכת ע"ז בפרק קמא [ב:], נכנס מלכות רביעית ואומרים להם במה עסקתם בעולם, אומרת הרבה שווקים תקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו. נכנס מלכות פרס, אומרים לה במה עסקתם, אומרים הרבה גשרים עשינו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו. ומזה תראה כי הד' מלכיות הם מחולקים במעשיהם, שאין זה כזה. והדברים האלו ידועים למה מלכות זה מיוחד בדבר זה, ומלכות אחר מיוחד בדבר אחר. וכמו שהד' רוחות הם מחולקים, כך מחולקים אלו ד' מלכיות, שהם נגד אלו ד' רוחות, והם מחולקים. ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד, כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים. ודבר ידוע הוא כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושוים בעניניהם ובהנהגותיהם". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "פרסיים וישמעאלים הם מצטרפים לכח אחד". ובח"א לע"ז ב: [ד, יט:] כתב: "מלכות ישמעאל ומלכות פרס נחשבים כמו מלכות אחד לגמרי, כי יש להם שייכות זה לזה... כי האומות שיש להם שייכות זה לזה הם נחשבים אחד". וראה להלן הערה 169.

<> ואברהם מורה על ישראל, א"כ איירי בערך ויחוס האומות אל ישראל. וכן כתב להדיא בכת"י [שכא.], וז"ל: "וכך זרע אברהם הם נקראים 'אדם' בודאי, בעבור שלימות הצורה. ושאר האומות בערך הבהמות, בשביל החסרון שלהם", ורומז למאמר חכמים [יבמות סא.] "אתם קרוים אדם, ואין אומות העולם קרוים אדם". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהאדם הוא "צורה שלימה" ביחס לבעלי חיים, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 67], וז"ל: "האדם הוא צורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם", וראה שם הערה 27. ואודות שזהו היחס בין ישראל לבין האומות, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פמ"ד כתב: "'אתם קרוים אדם וכו'' [יבמות סא.]. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובתפארת ישראל פ"א [מב:] כתב: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקודש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". ובגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:] כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ד הערה 73].

<> בכת"י כאן [שכא.] כתב: "וכבר התבאר למעלה בפרק ג'", שהוא פרק ד בנדפס [לאחר ציון 71]. ובכת"י שם [רצג:] כתב: "וכן ישראל אשר נקראים 'אדם', והאומות בגדר בעלי חיים שאינם מדברים. שכן כאשר ראה דניאל ממשל האומות, אמר [דניאל ז, ב-ז] 'וארו ארבע חויין רברבן'... זכר ממשלתם של אומות בשם חיות. וכאשר זכר האומה היחידה, אמר 'וארו עם עננא שמיא כבר אנש', המשיל אותם לאדם, כמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם'. לכן יש להם ענין האדם; כאשר זוכים הם מושלים על האומות. וכאשר אינם זוכים, הם ירודים לפניהם. והכל הוא כסדר המציאות אשר יש לצורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 75].

<> כמו שנאמר [בראשית טו, י] "ויקח לו את כל אלה ויבתר אתם בתוך וגו'".

<> אודות שהאומות מתנגדות לישראל מפאת שישראל הם "הצורה השלימה", כן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.], וז"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד [ראה להלן הערה 150]. וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאד" [ראה להלן פ"ט הערה 139]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובנר מצוה [ח:] כתב: "דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתיחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי". ובפתיחה לאור חדש [רכ.] כתב: "ארבעה מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים שהם מתנגדים אל האמצעי, שהוא עיקר". ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם" [הובא למעלה פ"ו הערות 44, 45, וראה להלן פ"י הערה 20].

<> כמו שאמרו חכמים על מלכות יון [ב"ר ב, ד] "החשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן, שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל". ובאור חדש פ"א [רצב.] כתב על אחשורוש שרצונו היה "להגדיל ממשלת האומות, שהוא נגד ממשלת ישראל העובדים את השם יתברך". וכן פרעה אמר לעמו [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל לדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו', דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם" [הובא למעלה פ"ג הערה 60]. והפחד יצחק פסח, מאמר כא [אותיות ג-ה], כתב: "מערכת ההתנגדות לכנסת ישראל מצד ארבע המלכיות מכוונת היא בעיקרה כנגד מהותם של ישראל בתור עבדי השם. שהרי כל ענינן של ארבע המלכיות הוא לשעבד את ישראל. ועד כמה שכפות הוא האדם באתרא אחרא, אי אפשר להקרא בתאר 'עבדי השם'. 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה], ולא עבדים לעבדים [ב"מ י.]. מכיון שארבע המלכיות משעבדים את ישראל ועושים אותם על ידי זה עבדים לעבדים, ממילא הם סותרים את מהותם של ישראל בתור עבדי השם... ארבע המלכיות באו לעקור את שם התאר של 'עבדי השם' של כנסת ישראל, אחרי שהתאר הזה היה דבוק לה לכנסת ישראל מכבר על ידי גאולת מצרים. ויפה הוסיף על זה אחד מן החבורה שארבע המלכיות נקראות על שם המלכות שלהם, ואילו שעבה העממים קרואים על שם העם... כי מערכת ההתנגדות של ארבע מלכיות היא מצד שהם משעבדים את ישראל, ולשעבד את זולתו שייך למלכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 26].

<> "ויבתר אותם - חלק כל אחד לשני חלקים" [רש"י בראשית טו, י].

<> אודות שה' עבר בין הגזרים, כן נאמר [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", ופירש רש"י [שם פסוק י] "תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה, שהוא אש" [ראה למעלה הערה 109]. ואודות שיש בכך ביטול כח האומות, כן יבאר בסמוך.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלג.], וז"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד" [הובא למעלה הערה 146]. ותמידיות זו מורה על התנגדותן בעצם, כי המקרה לא יתמיד [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 101, פ"ג הערה 35, ולהלן פי"ב הערה 45]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צט:] כתב: "דבר זה שאינו בעצם אינו תמידי".

<> מעין מה שנאמר אצל בנח בדור המבול [בראשית ו, יח] "והקימותי את בריתי אתך וגו'", ופירש רש"י שם "ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ויעפשו, ושלא יהרגוהו רשעים שבדור". הרי הברית נועדה לשמירה והגנה נגד המונעים והמעכבים. ויש להבין, כי למעלה כתב שהאומות "באים לבטל הברית שיש להקב"ה עם אברהם ועם זרעו... באים להפר ברית שיש לאברהם עם הקב"ה", הרי התנגדות האומות היא לברית שקדמה להן. ואילו כאן כתב להיפך; הברית היא שמירה מהתנגדות האומות שקדמה לה. ובעל כרחך לומר שתיבת "ברית" מורה על שני דברים, על הבטחה וקשר בין הקב"ה לישראל, ועל השמירה של הקב"ה על ישראל, ולצדדין קתני; מה שכתב למעלה [שהאומות באות לבטל הברית], איירי ב"ברית" המורה על הבטחה וקשר בין הקב"ה לישראל. ומה שכתב כאן [שהברית מגינה מפני השונאים], איירי ב"ברית" המורה על השמירה של הקב"ה על ישראל. וכן מבואר להדיא בכת"י [שכג.], וז"ל: "כי כל כריתת ברית הוא צריך [כדי] שלא יהיה מונע ומבטל את הדבר, לכך כורת עמו ברית. והמבטלים האלו, הם שרי אומות עולם, אשר רוצים לבטל הבטחה שיש לאברהם מן הקב"ה, כי האומות מתנגדים לישראל. לכך כרת הקב"ה ברית, ועבר בין הגזרים, לבטל המונעים והמעכבים את הברית הזה" [ראה להלן הערה 188].

<> לשונו בכת"י [שכא.]: "לכך ציוה הקב"ה אל אברהם ליקח מאלו ד' מינים [עגלה, עז, איל, ותור וגוזל (הוא אדום)] נגד ד' מלכיות, ולגזור אותם כמו שמחתך דבר, וגוזר בכח גזירה שלו על דבר אחד. ובכח הגזירה הוא מבטל דבר המונע, שהיה צריך לגזור הדבר אשר הוא מתנגד לו, ואין דבר אחד מתנגד לו, רק כלל האומות, שהם ד' מתנגדים לאברהם, אשר היה יחיד בעולם. ולפיכך ציוה הקב"ה אליו דבר זה". וכן כתב כמה פעמים ששבירה של דבר הוא ביטול הדבר, כי כל חסרון מביא אחריו עוד חסרון, עד שיגיע להעדר מוחלט. וכגון, בנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה, וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". ושם פמ"ח [תשצד.] כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב: "כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". אמנם כאן כתב שבנוסף לגזירה ושבירה, היתה ההעברה הנצחון על האומות. ואולי משום שההעברה היא הבטוי לשבירת גוף הבהמה, כאשר עובר בין בתריה, בבחינת [תהלים קלו, יג-יד] "לגוזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו והעביר ישראל בתוכו כי לעולם חסדו", הרי הגזירה לחוד וההעברה לחוד. וראה להלן הערות 182, 231, ופי"ב הערה 93.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 92]: "כי העוף אינו כל כך חשוב, לכך לא היה מחלק אותו כמו הבהמה, ובזה הראה לו כי חטאת בהמה, שהבהמה חשובה, יש בה חלקים, ולא חטאת עוף", ושם הערה 94. ואודות שא"א לחלק דבר קטן, כן כתב כמה פעמים לגבי האות יו"ד. וכגון, בנתיב התורה פ"א [ל:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 91]. ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם".

<> לשונו בח"א לע"ז ב: [ד, יח.]: "ויש לך להבין מה שרומי טבעה יוצא בכל העולם, וזה מפני כי כחה כח השמש, כמו שנאמר [בראשית כז, טו] 'בנה הגדול', והוא מונה לשמש, שהוא מאור הגדול [בראשית א, טז]. וידוע כי השמש מושל בכל העולם, ולפיכך אמרו במסכת יומא [כ:] כי קול החמה נשמע מסוף עולם עד סופו, וקול המונה של רומי גם כן נשמע כמו כן". ובנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר תוקף מלכות רביעית. ושם בתחילת פרק יח כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... ועוד נוסף בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח:], שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית... כבר בארנו לך הרבה, כי מלכות רביעית זאת, כח מלכותה במספר שס"ה, לטעם אשר התבאר. ודבר זה תמצא נמשך בכל דברי חכמים אשר עמדו על כח מלכות רביעית זאת. כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת. והנה לא במקום אחד בלבד, רק בכמה מקומות מזכיר מספר שס"ה... אשר מזה תבין מהות המלכות הזה".

<> בכת"י [שכא:] כתב משפט זה כך: "אמנם יש לך לדעת שעל אדום נאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטון בגוים נתתיך בזוי אתה מאוד'. ועם שהם מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצאת בכל עולם, כמו שדרשו ז"ל בתחילת שבועות [ו:], בעצמם הם קטנים". ושם בשבועות אמרו "זו רומי חייבת, שטיבעה יצא בכל העולם כולו". ובאור חדש פ"ג [תרלט.] כתב: "כמו שאמר עובדיה אל עשו 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים... ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשו 'כאדרת שער' [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונה ומאוס. ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה".

<> פירוש - הוא קטן כמו תור, אך נראה גדול מפאת שהוא גזלן [ראה למעלה הערה 132].

<> ויק"ר יג, ה "למה נמשלה [מלכות רביעית] לחזיר, לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראת כאילו מצעת בימה" ["כאילו עשתה מטפחת ומצעת על הבימה שמניחין עליה ספר תורה" (מתנו"כ שם)]. וכן כתב רש"י [בראשית כו, לד]: "עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער', החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור. כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן, ומענה אותם. כשהיה בן מ', אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני כן". ובנר מצוה [ס:] כתב: "מלכות רביעית אין לה סימן טהרה בנסתר, רק בנגלה, כי החבור שיש למלכות הד' אל השם יתברך, שכך מראים עצמם כאלו הם טהורים. ודבר זה מורה על אמיתת מלכות רביעית, שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור. ואין דבר זה דבר עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאלו הוא טהור, ולכך סימן טהרה הוא בטלפיו, אשר הם נגלים".

<> לשונו בנתיב החסד פ"ה [א, קסה:]: "'שונאי בצע' [שמות יח, כא], כי לשון 'בצע' הוא על הממון של שקר, כמו גזילה וגניבה, ודבר זה כנגד 'שקרוראי' [סנהדרין קט:]". ובנתיב האמת פ"ב [א, רא.] הביא את דברי המדרש [ילקו"ש בראשית רמז נו] שנח בתחילה מנע מהשקר להכנס לתיבה, והרשה לשקר להכנס רק לאחר שהשקר הזדווג עם פחתא [חסרון ממון שיגרם לרווחים שיהיו משקר]. וכתב לבאר שם: "המדרש בא לבאר ענין השקר, שיש לשקר בן זוג, היא הפחתא, כי המכניס ממון בשקר, ויש לו תוספת ממון שקר שאין ראוי לו, מתחבר אל זה חבור... לכך כאשר בא השקר לכנוס בתיבתו של נח, רוצה לומר שיהיה השקר בעולם, ולא רצה להכניסו, כי השקר אין לו זיווג, ואי אפשר שיהיה בעולם. ולכך כאשר בא אליו חבור, אמר שיהיה זיווג לשקר. כלומר, אם השקר יוצא מן השווי, שפעל שקר ומכניס ממון שלא כדין, יש כנגד זה המתחבר אליו, הוא חבור שמקבל תוספת של שקר, ונאבד שם... כאשר יש כאן פחתא, היינו חבור שכאשר האדם עושה שלא באמת יש כאן דבר שמחסיר ממנו מה שאסף, דבר זה יש זיווג וחבור לשקר, עד שאפשר שיהיה השקר... שהחבור נוטל מה שאסף בשקר, ויחזור אל הסדר הראוי. לכך ידע האדם אם מכניס ממון בשקר, יש כנגדו זיווג שלו המתחבר אליו, רוצה לומר חסרון והעדר המקבל מה שמאסף השקר".

<> כי רק הממון שה' נותן לאדם הוא הממון הראוי לו, כי "השם יתברך הוא נותן לכל בריה את אשר ראוי אליו" [לשונו בנצח ישראל פט"ו (שסג:)]. ובדר"ח פ"א מי"ח [תיג.] כתב: "כאשר הדין אמת כמו שראוי, אז הדיין מעמיד כל אחד בממון אשר ראוי, אשר נתן השם יתברך אליו".

<> מעין מה שכתב בדר"ח פ"ד מ"א [יח.], וז"ל: "לא ילבש בטלית שאינו שלו לומר שהוא עשיר, רק ישמח כפי עשרו אשר נתן השם יתברך אליו". והפני יהושע בהקדמתו [לפני מסכת ברכות] כתב: "ואף גם זאת יש מהם מגנבי דברים מגדולי ישראל, גנבו וכחשו ושמו בכליהם להתלבש בטלית שאינו שלו".

<> בח"א לע"ז יא: [ד, לז:] ביאר שיעקב ירש את עצם מעלת אדם הראשון, ואילו עשו ירש את בגדי אדם הראשון, וכלשונו: "יעקב הוא מתדמה כאדם, שהוא אדם באמת, ועשו הוא מתדמה בלבושו, ויש לו תאר של אדם, כי הלבוש הוא תארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תאר של אדם... כי יעקב הוא האדם באמת... ועשו הוא מלבוש האדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון, וכמו שמעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת". ורש"י [בראשית כז, טו] כתב שעשו גזל בגדים אלו מנמרוד, ושוב חזינן שמעלת עשו באה אליו בגזל. ובנצח ישראל פט"ז [שעד:] כתב: "כי מלכות רביעית היא שגזלה את ישראל ולקחה מהם מה שאפשר להם ליקח... ובדורו של שמד גזלו וחמסו מישראל ענין זה, ומתלבשין בו". ויש להעיר, כי נאמר [בראשית לו, מג] "אלוף מגדיאל אלוף עירם וגו'", ופירש רש"י שם "מגדיאל - היא רומי". וכתב הגו"א שם אות יב [קצד:] בזה"ל: "מלכות רומי רמז הכתוב ב'מגדיאל', כי השם יתברך מגדיל אותו... כי עד שם מגיעים בהתרוממות". הרי שביאר שהקב"ה מגדיל את רומי, ולא רק שהם מגדילים את עצמם. ויל"ע בזה.

<> וכן יבאר להלן [לאחר ציון 211]. וראה להלן הערה 255. וכן מצינו שבלעם הרשע אמר להקב"ה "אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י].

<> באור חדש פ"ג [תרמ:] גם הביא מדרש זה, וכתב: "ומדרש הזה רצה לומר כי עשו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח. ולפיכך אמר הקב"ה, אם בעיניך הוא גדול, כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין ראוי לו המציאות כלל. כי השם יתברך אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך [הוא] גדול, בעיני הוא קטון. כי השם יתברך מאתו מציאות עולם הזה, ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטן בעיני השם יתברך. ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם". ובנצח ישראל פ"ז [קצב:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם, שהוא המציאות, ואדום אינו בכלל המציאות". והנה נתבאר כאן שמציאות עשו היא מציאות של שקר, והשקר אינו מציאות. וכן בדר"ח פ"א מי"ח [תמה:] כתב: "האמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות". ושם פ"ה מ"ז [רמב.] כתב: "השקר בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו... והשקר אינו נמצא". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר". ובגו"א דברים פט"ז אות כה [רעא:] כתב: "כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.] כתב: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר".

<> לשון הפסוק במילואו "באתר דנה חזה הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעיא דחילה ואימתני ותקיפא יתירה ושנין די פרזל לה רברבן אכלה ומדקה ושארא ברגליה רפסה והיא משניה מן כל חיותא די קדמיה וקרנין עשר לה". ותרגומו: אחרי כן הייתי רואה בחזיון הלילה והנה חיה רביעית נוראה ואיומה ותקיפה מאוד, ושיני ברזל לה, ואוכלת ושוחקת הדק, ואת הנשאר רמסה ברגליה, והיא משונה מן כל החיות הקודמות, ולה עשר קרנים. ובנר מצוה [מז:] ביאר את משמעות השוני של מלכות רביעית משלש המלכיות שקדמו לה, ויובא בסמוך הערה 166, ולהלן הערה 265.

<> התור וגוזל שהיו בברית בין הבתרים.

<> יש לשאול, כי בנר מצוה [מז:] ביאר שהשוני של החיה הרביעית לעומת קודמותיה מתבטא בזה שהחיה הרביעית היתה גדולה יותר, וכוללת את שלש החיות שלפניה, וכלשונו: "ועוד ראה דניאל חיה רביעית, והיא משניה מן כל חיותא. וכבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם מה שנקרא האדם 'חי מדבר' הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'... ולפיכך כאשר השם יתברך העמיד ד' מלכיות מושלים בעולם, ראוי שיהיו כפי ענין האדם אשר אליו ראוי הממשלה. ולכך ראה דניאל חיה ד' משונה מכל החיות, מפני כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כולל כל ג'. אבל ג' מלכיות הראשונות, כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כלם" [ראה להלן הערה 265]. ואילו כאן מבאר שהשוני של מלכות רביעית מקודמותיה מתבטא בזה שמלכות רביעית היא תור וגוזל, לעומת המלכיות שקדמו לה, שהיו בהמות. וכיצד כאן השוני מתבטא בקטנותה של מלכות רביעית, ואילו בחזיון של דניאל השוני מתבטא בגדלותה של מלכות רביעית. ויל"ע בזה.

<> פירוש - היה מכל מין [עגלה, עז, ואיל] כמה בהמות [שלש], וכמו שמבאר.

<> פירוש - מלבד ששלש המלכיות הראשונות היו ממין בהמה ומלכות הרביעית היתה תור וגוזל, יש עוד צד השוה בין שלש המלכיות הראשונות שאינו נמצא במלכות הרביעית; בשלש המלכיות הראשונות היו שלש מלכיות לכל אחת, לעומת מלכות הרביעית. ולא נתבאר כאן מה מורה הבדל זה. אמנם בכת"י [שכא:] ביאר שמספר ט' מורה על ההתפרסות הגדולה ביותר, ומכך יש להבחין כמה גדולות היו שלש המלכיות הראשונות, לעומת המלכות הרביעית הקטנה, וכלשונו: "לפיכך הצפור לא בתר, שאין צריך להיות נחלק מפני קטנותו. וכאילו הראהו הקב"ה לאברהם שלענין הברית היה צריך להיות גוזר את המלכיות הראשונים כאשר היה כורת ברית עם אברהם, ולא היה צריך כריתה לאדום מפני קטנותה, וזהו 'את הצפור לא בתר'. וכבר אמרתי לך כי כנגד המעלה והחשיבות שיש לו, מתחלק. ולפיכך העגל הוא משולש, וכן העז משולש גם כן, וכן האיל משולש, עד שנעשה הכל ג', שהוא ג' על ג'... כי השלמת ג' כאשר משלם הוא ט', ולפיכך עולים אלו ג' למספר ט'. והרביעי הוא תור וגוזל, שזה למלכות הרביעית שניא מן הראשונים... כי תשעה יסוד שלהם היתה ג', וזה כאשר משלים האדם את הג' להיות מרובע ג' על ג', הם ט'. לכך יסוד מספר הט' הם ג', כי מן ג' נעשה ט'... וכן המספר אינו עולה רק עד ט'... ולפיכך היה כל מלכות מן שלשה".

<> נראה לבאר זאת, כי לכל רוח ורוח יש מהות בפני עצמה, ולא ראי זה כראי זה, וכמו שביאר למעלה בהקדמה שלישית [מציון 20 ואילך]. לכך כאשר מלכות יון כבשה ג' רוחות, יש בכך להורות שיש לה את היכולת להכיל בתוכה את המאפיינים של ג' הרוחות האלו ולכובשם [ומהאי טעמא גופא יון לא הצליחה לכבוש את רוח מזרח, מחמת מעלתה העליונה של רוח מזרח, וכמו שיבאר בסמוך]. לכך כיבוש ג' רוחות מקביל לשלש מלכיות, כי כיבוש זה מורה על ג' כחות שיש למלכות יון. וראה למעלה הערה 141.

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 20]: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית'". וכן כתב להלן פ"ע. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז [קג:]: "כי המזרח נקרא 'קדמה' [במדבר ב, ג], מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובגו"א במדבר פ"ב אות ב [טז.] כתב: "צד שהוא חשוב יותר וקודם לשאר צדדין... מזרח שהוא... קדם". ובח"א לסנהדרין קט. [ג, רסא:] כתב: "כי ההתחלה הוא מזרח". והמהרש"א [ברכות נח.] כתב: "ואמר 'הגדולה', היא מדת חסד, שבמדה זו נתהוה מעשה בראשית, כמו שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ומדת החסד קודמת לשאר מדות, וכפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר א [אות ד], וז"ל: "כי בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה, 'עולם חסד יבנה'... ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". לכך ברי הוא שצד מזרח [המורה על חסד] הוא התחלה וקודם לשאר צדדים [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 21].

<> בגבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל [הערה 40] כתבו על דברים אלו בזה"ל: "נראה שהוא רומז לזה שהיונים מאמינים שהעולם הוא קדמון ולא מחודש, ואין לו התחלה". ויפה העירו. וכן הגו"א בראשית פ"א אות ב [ד.] כתב: "מי שיאמין שהעולם קדמון, כמו שיאמין ארסטו, כל הניסים שהם בשינוי העולם שבאו בתורה הם נמנעים, ואין לו תורה כלל". והרמב"ם במורה נבוכים [ב, כה] כתב: "סברת הקדמות כפי האופן הנראה לארסטו... הרי זה סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל בנסים בהחלט... ודע עם הדעה בחידוש העולם יהיו כל הנסים אפשריים" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 35]. הרי שלשיטת היונים אין מציאות העולם מציאות של חסד, כי הם טועים לומר שהעולם קדמון. לכך, בעוד שישראל אומרים [תהלים פט, ג] "עולם חסד יבנה", היונים מכחישים את החסד שמציאות העולם מורה עליו. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו מונע חסד מתוך ביתו, שנאמר [איוב ו, יד] 'למס מרעהו חסד', שכן בלשון יונית קורין לכלב 'למס'". ותמוה מדוע הכתוב כאן מכנה את הכלב בלשון יוני ["למס"], ולא בשמו העברי "כלב", כפי שהוא נקרא בכל מקום במקרא. אך הביאור הוא על פי מה שכתב בביאור מאמר זה בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז:], וז"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב, שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל, ובפרט כלב רע. ולכך מי שיש לו בריאה כמו זאת, ומחבר אותו לביתו, מסלק חסד מביתו כאשר נמצא בריאה זאת אצלו". הרי שכאן הכלב בא להורות במיוחד ובמסוים על ההפקעה מחסד, לכך דין הוא שדוקא כאן יקרא בשמו היוני, משום שהסתכלות יון על הבריאה היא עצמה הפקעה מחסד. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, וקלסם.

<> והאיל מורה על מלכי פרס ומדי, וכמו שנאמר שם [דניאל ה, כ] "האיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס".

<> שנאמר [דניאל ה, כא] "והצפיר השעיר מלך יון", ובתחילת הפרק שם [פסוק ה] נאמר עליו "והנה צפיר העזים בא מן המערב על פני כל הארץ", הרי "הצפיר השעיר" הוא "צפיר העזים". נמצא שמלכות מדי ופרס נקראת "איל" ומלכות יון נקראת "עז", ההיפך מהנאמר לאברהם אבינו שמלכות פרס ומדי נקראת "עז", ומלכות יון נקראת "איל".

<> כפי שהם נמנו כאן בברית בין הבתרים.

<> כמו שנאמר כאן "עגלה משולשת", וכמו שיבאר. והאלשיך [שמות כב, פסוקים ד, ה] כתב: "ויתכן כי כל אחד מארבע אבות נזיקין אלו [ב"ק ב.] שהם משל אל הארבע גליות, נרמז במקומו. נבוכדנאצר, שהוא הקרן, נרמז בשור". והשם משמואל [פרשת מקץ חנוכה, ליל ז'] כתב: "קליפת מלכות בבל הוא שור המזיק, ועל כן נקרא בכתוב [ירמיה ד, ז] 'משחית גוים' כמו קרן השור, שכוונתו להזיק [ב"ק ד.]. ועל כן כתיב בעונשו [דניאל ד, ל] 'ועשבא כתורין יאכל', מחמת שהוא דומה לו".

<> "מלך שבבהמות, שור" [חגיגה יג:]. ובח"א לב"ק עט: [ג, יב:] כתב: "לפי מדריגת מה שגנב ציוה התורה עונשו, כי בריה חשובה כמו השור, משלם הגנב ה' [שמות כא, לז]. ובריה פחותה כמו שה, משלם ד' [שם]". ובנצח ישראל פ"ב [כא.] ביאר שהשור הוא בעל חכמה, ומכיר את בעליו, לעומת החמור שאין בו חכמה כלל. ודמות ראיה לזה; נאמר [שמות כא, לג] "וכי יפתח איש בור וגו' ונפל שמה שור או חמור", ודרשו חכמים [ב"ק נג:] "'שור' ולא אדם, 'חמור' ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "'שור' ולא כלים, 'חמור' ולא אדם". אלא ש"דומיא דכוותיה ממעט" [כתובות מו:, קידושין ד.]. ולכך ה"כוותיה" של שור הוא אדם, שיש בו דעת, וה"כוותיה" של חמור הוא כלים, שאין להם חכמה כלל.

<> כי העגל הוא ממין שור, אלא שעגל הוא בן שנה, ופר [שור] הוא בן ג' שנים [ר"ה י.]. וכן אמרו [ב"ק סה:] "גנב עגל ונעשה שור". ועל חטא העגל נאמר [תהלים קו, כ] "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב".

<> לא מצאתי מקור מפורש שעז הוא פחות משור. וכן נראה מדבריו שאין בזה מקור מפורש, שאם כן היה ודאי מציינו, כפי שמציין בסמוך את הגמרא בפסחים שאיל חשוב מן עז. ונראה שאומר כן מסברה, שהואיל והשור הוא מלך הבהמות, ואין העז מלך הבהמות, לכך עז הוא פחות משור [עגל]. ואודות שמלכות מדי היא פחותה ממלכות בבל, הנה נאמר על מלכות בבל [דניאל ב, לח] "אנת הוא רישא דדהבא", וכמו שמביא פסוק זה להלן [לאחר ציון 238]. ובנר מצוה [כז.] ביאר שמלכות בבל היא כנגד כח הנפשי באדם, ומלכות מדי היא כנגד כח הגופני באדם, ו"כח הנפשי הוא כח פועל יותר... ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך" [לשונו שם]. וראה להלן הערות 180, 261.

<> מדובר שם שהמלך והמלכה [מבית חמשמונאים] נחלקו בשאלה איזה בשר עדיף למאכל; בשר גדי או בשר בשר כבש ["גדי" הוא עז, וכמבואר להדיא בגמרא שם, וכבש הוא ממין איל, דכבש הוא בן שנה, ואיל משנכנס לשנה שניה חודש שלם (פרה פ"א מ"ג)]. ועל כך הגיע יששכר איש כפר ברקאי והכריע "אי גדיא יאי, יסק לתמידא", לאמור שאם גדי [עז] היה יותר טוב מכבש [איל], היה מן הראוי שיקריבו גדי לקרבן התמיד, ומכיון שאין מקריבים כך, אלא מקריבים כבש [במדבר כח, ג], מוכח שכבש משובח יותר מן הגדי [עז]. אך קשה על דבריו, שבהמשך הגמרא דחו הכרעה זו, ואמרו שהם שקולים, שכך אמרו שם [פסחים נז:] "אמר רב אשי, יששכר איש כפר ברקאי לא תנא מתניתין ["לא שנא משנה" (רש"י שם)]. דתנן, רבי שמעון אומר, כבשים קודמים לעזים בכל מקום ["בכל מקום כתב כבש תחלה" (רש"י שם)]. יכול מפני שמובחרין במינן, תלמוד לומר [ויקרא ד, לב] 'אם כבש יביא קרבנו' ["כאן הקדים שעירה לכבשה, דכתיב בפרשה עליונה (ויקרא ד, כח) 'והביא את קרבנו שעירת עזים וגו'', והדר 'אם כבש יביא וגו''" (רש"י שם)], מלמד ששניהן שקולין כאחד. רבינא אמר, אפילו מקרא נמי לא קרא, דכתיב [ויקרא ג, ז] 'אם כבש', [שם פסוק יב] 'אם עז', אי בעי כבש לייתיה, אי בעי עז לייתיה". וכיצד המהר"ל מביא ראיה מהוה אמינא שנדחתה בגמרא. ואולי מבאר את מסקנת הגמרא כבן יהוידע שם [פסחים נז.], שכתב: "הא דאמר 'מלמד ששקולים הם', לאו על טעם הבשר קאמר, אלא על המעלה והחשיבות לפני השם יתברך, ואין הכי נמי הטעם של אימרא עדיף". לכך הואיל וטעם הכבש [שהוא איל] עדיף מטעם הגדי [שהוא עז], לכך מוכח גם ממסקנת הגמרא "שהאיל חשוב מן העז", ורק בדיני הקרבתם שקולים הם. זאת ועוד, ארבע המלכיות הן גשמיות בנות העולם הזה, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"כ [תלו.], וז"ל: "מדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה" [ראה למעלה הערה 140]. והואיל וטעם הכבש עדיף מטעם העז, וטעם הבשר הוא דבר השייך לגשמיות העולם הזה, לכך ביחס לעולם הזה יהיה כבש יותר חשוב מעז. לכך בדירוגן של ארבע המלכיות, המלכות החשובה יותר תהיה דומה לכבש [איל], והמלכות הפחותה הימנה תהיה דומה לעז.

<> כי מלכות יון מוכנה אל החכמה, והיא כנגד השכל שבאדם [בעוד שמלכות מדי היא כנגד הכח הגופני באדם, וכמבואר למעלה הערה 178], וכמבואר בנר מצוה [כט:], וז"ל: "מפני כי מלכות זה [יון] הוא כנגד חלק הג' שבאדם, כי חלק הג' הוא השכל. שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה, וכמו שיתבאר זה באריכות, כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה", ושם מאריך בזה טובא. וראה להלן הערה 262.

<> בשם "איל", כי כאן המלכיות נמנו לפי חשיבותם. ולא נתבאר בדבריו מהי הדרך השניה שלפיה נמנו בספר דניאל [פרק ה], ששם מלכות מדי נקראת "איל" ומלכות יון נקראת "עז", שאם לא נמנו לפי חשיבותם, לפי מה נמנו. ועוד, מדוע כאן נמנו לפי חשיבותם דוקא. ויל"ע בזה.

<> המאן דאמר הראשון בב"ר [מד, טו], והובא למעלה לאחר ציון 129. ובכת"י [שכב:] כתב: "והכלל הוא, שהראה לו הקב"ה את כלל המלכיות אשר הם מושלים בעולם. וכאשר הראה לו אלו ד' מלכיות באלו הבהמות, היה מחלק אותם לשנים, להודיע כי הברית עם אברהם על ידי גזירת אלו המלכיות. ולפיכך עבר בין הגזרים, ולפיד של אש שלוחו של מקום [רש"י בראשית טו, י], וזהו כריתת ברית. כי המלכיות הם הגזרים מונעים הברית עם אברהם, ולפיכך היה צריך כאשר רוצה לכרות הברית עם אברהם, לעבור בין הגזרים, ובזה היה כורת הקב"ה [ברית] עם אברהם. והעיט שהיה יורד על הפגרים, וישב אותם אברהם. לפי פירוש זה כי אל האומות ראוי החילוק והפירוד, כאשר גזר אותם בשנים. ומצד אשר ראוי להם הגזירה והכריתה והאבוד ראוי להם ההפסד לגמרי, עד שהעיט, אשר דרכו להפסד, ירד עליהם להפסיד אותם. והיה מפריח אותו אברהם, כי אברהם [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', עד שהוא מאחה ומחבר את כל העולם... כי מעלת אברהם למשול עליהם ומחלק אותם מצד המעלה החשובה שיש לו... ואברהם היה משיב את העיט שלא להפסיד אותם, עד שהיתה השמש, ואז תנור ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים שכרת עמו... זהו ענין פירוש הזה" [ראה למעלה הערה 152].

<> לשון המדרש שם: "רבי יהודה אמר, שרי עובדי כוכבים הראה לו... קתדרין דדין לקבל קתדרין דדין" [הובא בקיצור למעלה לאחר ציון 132].

<> לשון המהרז"ו במדרש [שם]: "שרי האומות, וכמו שנאמר בסוף דניאל [י, כ-כא] 'שר פרס שר יון מיכאל שרכם'. ומה שאמר [בראשית טו, י] 'לקראת רעהו', שרמז בזה איך שם נלחמים זה כנגד זה, וכמו שנאמר דניאל [שם] 'להלחם עם שר פרס'". ובכת"י [שכג.] כתב: "היה מחלק אותם לשנים, רמז השניות שיש בהם, שכן ענין שאר אומות. לא כישיבת סנהדרין, שהם יושבים כחצי גורן עגולה [סנהדרין לו:], להורות על מעלה מיוחדת לאחדות הגמור. ואלו יושבים זה נגד זה, ויש בהם שני צדדים מתנגדים".

<> אודות שאין אחדות אצל האומות, הנה נאמר [דברים לג, יט] "עמים הר יקראו", ואמרו שם בסיפרי "מנין אתה אומר שהיו אומות ומלכים מתכנסות ובאות לפרגמטיא של ארץ ישראל, והם אומרים הואיל ונצטערנו ובאנו לכאן, נלך ונראה פרגמטיא של יהודים מה טיבה. ועולים לירושלים ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד, ואוכלים מאכל אחד. לפי שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה, ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה, והם אומרים אין יפה להדבק אלא באומה זו". ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי אין באומות אחדות, רק רבוי". והרמח"ל במאמר החכמה כתב: "צריך שתדע שהנה האדון ב"ה הוא אחד, ואין הארתו מתחזקת אלא במה שמתאחד. והנה ישראל אע"פ שבאישיהם הם רבים, נקראים 'גוי אחד', והם ראוים לשתתחזק בם הארתו יתברך. אמנם האומות הם רבים ונפרדים לגמרי, ואינם נתקנים ביחוד, ונמצאים רחוקים מהתיקון לגמרי". ובספר לב שמחה [פרשת בשלח תשמ"ג], מובאים דברי החידושי הרי"ם על דברי רש"י [שמות יד, י] "והנה מצרים נוסע אחריהם - בלב אחד כאיש אחד", וז"ל: "מהיכן באה למצרים מדה זו של אחדות. אלא דבאמת אצל אומות העולם אין שייך אחדות כלל, אלא כל מה שהיו 'בלב אחד' לא היה רק משום שרצונם של המצרים היה לדבר אחד, לרדוף אחר בני ישראל, והמטרה שבלבם גרמה להם להיות 'כאיש אחד'". והפחד יצחק פסח מאמר מא כתב "מצרים הם עומדים בסוד הפירוד, [תהלים צב, י] 'יתפרדו כל פעלי און', [משלי יח, א] 'לתאוה יבקש נפרד'". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב: "מצאתי בויקרא רבה [ד, ו]; עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". @**ודברים אלו**^ קשורים ליסוד עתיק בספרי המהר"ל, שדברים רוחניים הם מאוחדים, ואילו דברים גשמיים הם מחולקים. וכגון, להלן פמ"ג כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וראה שם בהערות שזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. לכך, הואיל והאומות הם אנשי טבע וגשם [כמבואר בתפארת ישראל פ"א (לו:)], מן הנמנע שתימצא אצלן אחדות. ולמעלה בהקדמה שלישית הערה 120 נתבאר שרבוי האומות עומד כנגד אחדות ה', וזו מלחמת גוג ומגוג. וראה להלן פי"א הערה 75.

<> כמו שנאמר [קהלת ה, ז] "כי גבוה מעל גבוה שומר", וכתב רבינו בחיי [בראשית כח, יב] "השגחתו בכל, זהו 'כי גבוה מעל גבוה שומר'... הוא הקב"ה שהוא עליון על הכל, והוא כולל כל הגבהיות כולן", לאמור שהקב"ה עליון וגבוה ממלאכי אומות העולם. וכן נאמר [תהלים קיג, ד] "רם על כל גוים ה'", ולהלן פס"ב כתב: "כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו. וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל, לא היה רם על כל גוים חלופי האומות. ומצד שהוא רם על כל גוים אשר הם מחולקים, הוא גבוה מן כל המלאכים, כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם, והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר [דברים י, יז] 'כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים'".

<> בא לבאר מדוע שעת כריתת הברית עם אברהם היא שעת ההעברה בין גזרי הפגרים.

<> לכך שעת נתינת הארץ לאברהם היא שעת ממשלה של הקב"ה בעולם, וזו השעה להורות שממשלת הקב"ה היא על הכל. ואודות שגזירת המלך היא ממשלת המלך, כך אמרו חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל; 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג], אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". ורש"י [ויקרא יח, ב] כתב "אני ה' אלקיכם - אני הוא שאמרתי בסיני [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ואמרו חכמים [ברכות יג.] "למה קדמה פרשת שמע [דברים ו, ד-ט] ל'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". @**ובכת"י**^ [שכג.] כתב: כרת ברית ביניהם... כי הכל יעבור אל האחדות. ולכך היה הקב"ה עובר בין הגזרים לכרות ברית עם אברהם יחידו של עולם" [ראה למעלה הערה 151]. ולהלן פ"י [לאחר ציון 30] כתב: "היה אברהם יחידו של עולם גובר על הצדדין, אשר יוצאים מגדר המציאות, ומנצח אותם, כמו שזרעו יהיו לבסוף גוברים על ארבע מלכיות". והביטוי "יחידו של עולם" על אברהם אבינו נזכר בתנחומא בובר לך לך, אות כו. וראה למעלה פ"ו הערה 46, להלן פ"ט הערה 18, ופ"י הערה 31.

<> זו דעת רבי נחמיה, והובאה למעלה [לאחר ציון 132]. ובמתנו"כ שם כתב: "'בָּתָּוֶךְ' [בראשית טו, י] דרש על לשכת הגזית, שנקראת כך כדכתיב [ירמיה לט, ג] 'וישבו בשער הַתָּוֶךְ', ודרשוהו חז"ל [ויק"ר ד, א] על לשכת הגזית. ודרש 'ויבתר' לשון חתיכת דין".

<> "וגזר גם כן דיניהם של ישראל" - פירוש הואיל וסנהדרין יושבים ודנים דיניהם של ישראל, לכך הקב"ה עבר בין גזרי הבהמות, להכריע בין כל הדעות שיש בסנהדרין [כמו שיבאר בסמוך]. ולא ביאר כאן מדוע שעת הבטחת הארץ לאברהם היא השעה להורות על סנהדרין של ישראל [לעומת הדעה הקודמת של רבי יהודה שהקב"ה הראה לאברהם שרי אומות העולם, שביאר למעלה ששעת נתינת הארץ היא השעה להורות שממשלת הקב"ה היא על הכל (ראה למעלה הערה 188)]. ואולי אפשר לומר, שידוע מאוד שארץ ישראל היא בחינת תורה שבעל פה. וכגון, בפרי צדיק פרשת וירא אות ב, כתב: "ארץ ישראל שם שורש תורה שבעל פה, כמו שאמרו [קידושין מט:] עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל. ואיתא [ב"ב קנח:] אוירא דארץ ישראל מחכים. וכן [כתובות עה.] וחד מינייהו עדיף כתרי מינן, וחד מינן כי סליק להתם עדיף וכו'". ושם בפרשת חיי שרה אות ה כתב: "עיקר תורה שבעל פה בארץ ישראל". ושם פרשת ויקרא אות ג כתב: "תורה שבעל פה עיקרה בארץ ישראל, כמו שנאמר [ישעיה ב, ג] 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' ושם היה לשכת הגזית שממנה יוצאה תורה לכל ישראל כמו שאמרו [סנהדרין פו:]". והואיל וכאן היא שעת נתינת הארץ לאברהם, לכך זו השעה להורות על סנהדרין, שהם הם המורים על תורה שבעל פה. @**וצרף לכאן**^ שכאשר הקב"ה בא לבקר את אברהם ביום השלישי למילתו, הוא הראה לאברהם את כחם של הדיינים, וכפי שכתב רש"י [בראשית יח, א] "יושב - 'ישב' כתיב, בקש לעמוד, אמר לו הקב"ה שב ואני אעמוד, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינין והן יושבים, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת אל'". ובגו"א שם אות ז [רצג:] כתב: "ומה שהודיע לו זה עתה דווקא... מפני ש'המשפט לאלקים הוא' [דברים א, יז], ומסר המשפט לדיינים, והמשפט ברשות הדיינין להימין ולהשמאיל. אם כן כאילו הקב"ה כביכול תולה בדיינים, שהרי משפטו בידם, ומי שהוא תולה באחר, יש לו לעמוד, ואותו שהאחר תולה בו, הוא יושב. ולפיכך הדיינים בישיבה והקב"ה ניצב בעדת אל". ושם הערה 43 נתבאר שבשכר כריתת הברית שאברהם עשה על בשרו, זכה שיצאו ממנו דיינים שהם יהיו בעליה של התורה שבעל פה, שעל כך אמרו חכמים [גיטין ס:] "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'". נמצא שכריתת ברית של אברהם מביאה לכריתת ברית מצדו של הקב"ה, שמסר בידי הדיינים הכח להכריע במשפט. ודברים אלו נוגעים מאוד לרמיזותיו כאן ששעת נתינת הארץ היא השעה להורות על כחם של סנהדרין. וראה בסמוך הערה 192.

<> מעין מה שאמרו במשנה [סנהדרין מ.] "שלשים וששה מזכין, ושלשים וחמשה מחייבין, זכאי. שלשים וששה מחייבין, ושלשים וחמשה מזכין, דנין אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מן המחייבין דברי המזכין".

<> יש להבין דבריו הקדושים, דלכאורה אין השם יתברך מכריע בבית דין של מטה, וכדברי הגמרא הידועים [ב"מ נט:] "אמר להם [רבי אליעזר לסנהדרין], אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב]. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות'. אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה, מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא. אמר ליה, קא חייך ואמר, נצחוני בני, נצחוני בני". ואע"פ שבזמן ברית בין הבתרים עדיין לא ניתנה תורה, מ"מ הקב"ה הראה לאברהם סנהדרין של ישראל שתהיה לאחר מתן תורה, ואיך שייך אז לומר ש"דין השם יתברך מכריע בין הכל". @**ונראה לבאר**^ דבריו על פי מה שכתב בספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא], וז"ל: "והעיקר המחויב לכל מי אשר בשם ישראל יכונה להאמין באמונה שלימה שכל מה שנמצא בדברי רז"ל, בהלכות ואגדות בש"ס ומדרשים, הם כולם דברי אלקים חיים. כי כל מה שאמרו הוא ברוח ה' אשר דיבר בם, ומסוד ה' ליראיו. וכמו שמצינו בסנהדרין [מח:] שגם בענין שאינו נוגע להלכה ולמעשה כלל, ושאלה הגמרא על רב נחמן מנא ידע, והיתה התשובה שם [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו כו''... וכן כל דבריהם ז"ל אשר בגזירות ותקנות אינם ע"פ שכל אנושי כלל, אלא כולם הם ברוח ה' אשר דיבר בם, מקול ה' בכח, קול גדול ולא יסף דמתן תורה, והקול הזה היה ממשמש והולך בכל מייסדי התורה שבע"פ... והם כולם גזירות העליון ב"ה אשר האיר ונתגלה לנו ע"י קדושת תורתם וחכמתם, והם רק כשלוחים בדבר זה לומר להם כזאת וכזאת עשו... והרי נמצא מזה כי כל המתחכם על דבריהם להתבונן על אמיתתם, הוא מכניס את עצמו בסכנה גדולה, כי אין שכל אנושי אפשר להשיג אותם, ועלול הוא לבוא לכפירה רחמנא ליצלן... אבל 'וצדיק באמונתו יחיה' [חבקוק ב, ד], כי הוא יסוד כל התורה כולו" [ראה להלן פ"ט הערה 205, ופ"י הערה 47]. ובפרי צדיק [לחג הפסח אותיות י, יא] כתב: "נמשל התורה שבכתב לגשם... מה שאין כן התורה שבעל פה, שנדמה לחכמים שהם מחדשים מלבם, ומשום הכי נמשל כטל, אבל מכל מקום הטל מהשם יתברך שמשפיע תמיד... גשם שהוא כנגד תורה שבכתב, כמו שנאמר [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', וכמו שאמרנו ד'לקחי' היינו תורה שבכתב, שניכר שיורד מן השמים, וכן תורה שבכתב. 'תזל כטל אמרתי' [שם], היינו תורה שבעל פה, שמופיע השם יתברך בלב החכמים, ובאמת הם דברי אלוקים חיים, ונמשל כטל שאינו ניכר כשיורד מן השמים, רק אחר כך כשרואין ליחות הארץ מבינים שירד טל". והחזון איש [אגרות ח"א, לג], כתב: "השגחתו יתברך בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל. וכשהן מעמיקין בהלכה, הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהם, ועל פיהם נקבעו הלכות". נמצא שמה שכתב כאן שהקב"ה מכריע בין הכל, הכוונה היא שהקב"ה מנווט את הדעות כולם, ומסדר שהדעות יבטאו את הפנים השונות של תורה, כאשר כולם הם "דברי אלקים חיים". וראה בנתיב התורה פי"א [תמז.], שמוכח מדבריו שם שמכוון ליסוד זה, וכמבואר שם הערה 16.

<> לשון המו"נ ח"ג פ"כ: "התבונן בכמה דברים נבדל מדעו ממדענו, לפי דעת כל בעל תורה... ואם כן, אני תמה באי זה דבר דמתה ידיעתנו לידיעתו... באמת התחיב הבדל ידיעתו לידיעתנו ההבדל העצמי הזה כהבדל עצם השמים לעצם הארץ, כבר בארו הנביאים זה, אמרו [ישעיה נה, ח-ט] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם'". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה. והרי אף כלפי הדורות הראשונים אמרו חכמים [שבת קיב:] "אם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". וקל וחומר שנחשב כך כלפי הקב"ה. ובכת"י [שכג.] כתב: "דנין דין מטה, והוא יתברך עבר בין הגזרים לדון גם כן. ומפני שדינו יותר [מ]סנהדרין של מטה, לכך היה עובר בין הגזרים, כי דין עליון יותר מן דין ב"ד של מטה, ולכך עבר בין הגזרים לדון... ויש בזה דבר עמוק למה מדמה את סנהדרין גדולה לבהמות".

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

<> כפי שהביא מאמר זה למעלה [לפני ציון 134]. והנה המשך דברי המהר"ל כאן ["ויש לך לדעת כי מראה זה וכו'"] אינו ביאור למאמר חז"ל זה, אלא עוסק בענין חדש. אמנם בכת"י [שכג:] האריך בזה, ונביא כאן את לשונו בקיצור: "ביאור ענין זה שאין לך דבר שיותר נרדף מן [התור (ב"ק צג.)], לפיכך לא בתר אותם, שהראה לו שרי ישראל, והראה כי אותן שאינם [מעמידים פנים] בגל הזה, אין הגל שוטפן... שלכך לא בתר הצפור מפני שכל מי שאינו מעמיד פנים בגל, אין הגל שוטפו... אבל לפירוש הראשון שהראה לו הקב"ה שרי אומות, וכן לפירוש אשר הראה לו המלכיות, לא בתר הצפור... כי מיני בהמות היה מחלק אותם... כדי לכרות ברית עם אברהם. אבל העוף לפי קטנותו לא היה בה לכרות... ומזה כי כל מי בגל ואינו מתנגד, אין הגל שוטפו, כמו שתראה שמפני שלא היה העוף מונע לברית, ולא היה מתנגד, לכך לא בתר אותו".

<> כפי שרבו הדעות במדרש הנ"ל [ב"ר מד, טו] בביאור על מה מורים בעלי החיים שהיו בברית בין הבתרים [ד' מלכיות, שרי האומות, וסנהדרין של ישראל]

<> לשונו בכת"י [שכד.]: "וידוע כי המראה הזה, בודאי מתחלק לפנים הרבה מאוד. כי המראה הגדול הזה, אל תחשוב שאין לו פנים הרבה, כי כל דבר שבמראה הגדול יש לו פנים, כי כן ענין התורה בכל דבר מדברי התורה יש לו פנים הרבה. וכל אחד ואחד ענין מיוחד בפני עצמו. שכן הדברים העליונים, יש לו בחינות הרבה, מתחלק לפנים הרבה... ולכך תמצא זה גם כן בתורה, שיש בה הוראות מתחלפות בנושא אחד, כמו במראה הזה". ופירושו, שככל שהדבר עליון יותר, כן הוא כולל יותר, ואינו חד גווני. ולהלן פ"ס כתב: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפב:] כתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], שם פמ"ו [תשטז:], ונתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.]. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [בראשית יא, כט] "ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אברם שרי ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה", ופירש רש"י שם "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ובגו"א שם אות יז [רב.] כתב: "וקשיא, דלמה קרא כאן על שם הנביאות, יותר היה לכתוב זה בפרשת וירא [בראשית כא, יב "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"], דשם לא מצי למטעי לומר דהיא אשה אחרת, ולכתוב [שם] 'כל אשר תאמר יסכה שמע בקולה'. ומיהא אין זה קשיא, שהתורה נכתבת כך למי שאינו יודע להבין, יודע קצת כפי שכלו. ומי שיבין יותר, יהיה יודע יותר, דלכל אחד ואחד כפי כחו התורה מדברת עמו. ומפני כך, אם אינו כחו להבין כי 'יסכה' על שם שסכה ברוח הקודש, יבין הוא שהיא אשה אחרת. אבל למי שכחו להשיג יפה, והוקשה לו דאחר שלא נזכר יסכה בקרא מאי בא לומר דהוא 'אבי יסכה', יכול לפרש שהיא שרה, ונקראת 'יסכה' על שם רוח הקודש שהיתה סוכה בו, אבל לקמן [שם] אין לומר שהיא אחרת". וברי שאין כונתו לומר שהתורה חלילה מטעה את מי שאין כחו להשיג יפה. אלא שהתורה מדברת בכמה פנים, ומי שאין כחו להשיג יפה, יבאר ששמה "יסכה", מבלי לדעת שזו שרה, כי זו ג"כ אמת, שמדובר באשה ששמה "יסכה". ומי שיבין יותר, יעמיק יותר.

<> אודות שלדבר גדול יש בחינות הרבה, ולא רק בחינה אחת, כן כתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.], וז"ל: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'... והנה על זה יש תשובה גדולה מאוד, כי לגודל הקושיא הזאת לא יספיק לה תשובה רק בהרבה פנים, עד שיסולק השאלה מכל וכל". וראה באור חדש פ"ה [תתק:] שחתר שם לבאר דבר אחד בטעמים הרבה, ולא הסתפק בטעם אחד.

<> בכת"י [שכד.] יש כאן הוספה [שנשמטה מהנדפס מחמת הדומות], וז"ל: "כי מצד שהם בעלי חיים יש לו הוראה בפני עצמו, שהוא מורה על השררה והממשלה. ומה שהיו פגרים מתים, יש לו הוראה בפני עצמו, שהיה מורה על ישראל וכו'". ופירושו, שהבהמות עצמן מורות על ארבע מלכיות, שיש להן שררה וממשלה [כמבואר למעלה לאחר ציון 139], כי הבהמות הן גדולות [לעומת תור וגוזל], ומורות על כח המלכיות. אך מה שהבהמות היו מתות, דבר זה המורה על ישראל, וכמו שמבאר והולך. וכן כתב בכת"י קודם לכן [שם], וז"ל: "ויש לדבר זה שהוא בעל חי בחינה אחת, ומצד אשר [הם פגרים] בחינה אחרת. וכשבא מצד צורת בעל חי אמר שהראה לו [האומות], אבל מצד אשר הם פגרים הראה לו הקב"ה שישראל היו במעשים כפגרים, ויבא העיט לכלותם".

<> כפי שרבי עזריה אמר במדרש [ב"ר מד, טז] "לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות, זכותך עומדת להן" [הובא למעלה לאחר ציון 137]. ואין הכוונה שלבהמה מתה אין גידים ועצמות, אלא שאין לבהמה מתה עמידה מצד גידיה ועצמותיה. ואודות שעמידת אדם ובהמה באה מחמת העצמות, כן כתב בנתיב התורה פ"א [מז.], וז"ל: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ושם פט"ו [תרג.] כתב: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם". ואודות שהגידין הם עמידת הגוף, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [פג:], וז"ל: "הגידין... נותנים קיום לגוף האדם, עד שהוא מקוים מבלי שינוי".

<> מה שכתב כאן שאברהם הוא "ראשית התחלתם" של ישראל, ולא כתב "ראשית" לחוד או "התחלתם" לחוד, כי כוונתו היא שהאבות הם התחלת ישראל, ואברהם הוא התחלת האבות, לכך אברהם הוא "ראשית התחלתם" של ישראל. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ג [צג:], וז"ל: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי. ולפיכך חותמים באברהם דווקא ["מגן אברהם"], שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83, ופ"ז הערה 118]. וראה למעלה פ"ה הערה 2, פ"ז הערות 114, 125, ובסמוך הערות 204, 214.

<> "התחלתו ועיקרו טוב" כרך ההתחלה עם העיקר, כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. וראה בסמוך הערה 215.

<> דוגמה לדבר; רפואתו של האדם מחוליו אפשרית רק משום שהחולה חוזר למעלתו הראשונה, וכמו שכתב להלן פמ"ג, וז"ל: "החולה אם היה משתנה טבעו לגמרי בחליו, לא היה אפשר שיהיה חוזר אל בריאותו, שאין לו התחלה שבו ישוב אל בריאתו. אבל בודאי יש בחולה כח טבע שנשאר שלא נשתנה, ואותו הטבע מחזיר אותו לבריאותו, ודבר זה ענין ארוך מאוד". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 60] כתב: "כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה". ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו... ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאותו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה". וכן כתב בח"א לב"מ פז. [ג, נב.]. כמו כן יש בכחה של זכות אברהם אבינו להחזיר את ישראל להתחלתם הטובה, כי זכות אברהם מועילה לישראל כפי שהויה ראשונה מועילה לחולה. וראה בסמוך הערות 205, 206.

<> כי כל האבות [ולאו דוקא אברהם] הם התחלת ישראל, וכמו שנאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", וכתב רש"י שם "אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". ובשירת הים נאמר [שמות טו, ב] "אלקי אבי ורוממנהו", ופירש רש"י שם "אלקי אבי - לא אני תחלת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נג.] כתב: "לכך אמר [שמות ג, טו] 'ה' אלקי אבותיכם ה' אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר ג' אבות שהם שרשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים, ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. ובנצח ישראל פי"א [שא.] כתב: "ישראל טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים, והנה עצם שלהם טוב" [הובא למעלה הערה 34]. ושם פנ"ו [תתסט:] כתב: "האבות הם התחלת ישראל".

<> ואע"פ שאמרו בגמרא [שבת נה.] "תמה זכות אבות", אין זה נוגע לדבריו כאן, כי כאן איירי בזכותו של אברהם מפאת היותו התחלת ישראל, וזה בודאי לא יתום ויתבטל. אך בגמרא איירי בזכיות אברהם שהיו לו מצד עצמו, וכמבואר בח"א שם [א, לא:], ועל זה אמרו "תמה זכות אבות". @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; אמרו חכמים [ב"ב טז:] אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא", ובח"א שם [ג, עו.] כתב לבאר בזה"ל: "כי אברהם... הוא היה התחלה, ומפני שהוא התחלה ראוי שיהיה מחזיר החולה לבוריו. וזה כי החולה אשר נחלש יצא מברייתו ונשתנה, ואילו היה האדם החולה משתנה לגמרי, לא היה כאן דבר שהיה מחזיר אותו להיות כבראשונה... אבל יש באדם כח התחלה טובה וחזקה, אשר החולי אין משנה אותו, ובכח אותו התחלה אשר לא קבלה שנוי הוא מחזיר אותו כאשר היה בראשונה... ומפני כי אברהם הוא התחלה, היה מחזיר כל שינוי אשר היה משתנה להיות כאשר היה בתחלה, כי זה ענין התחלה שמחזיר הכל כאשר היה בתחילה". הרי שלא רק שזכות אברהם מועילה כפי שהויה ראשונה מועילה לרפואה [כמבואר למעלה הערה 203], אלא שזכות אברהם גופא מועילה לרפואה. עמוד והבט כיצד דבריו בח"א הנ"ל תואמים לדבריו כאן, שאברהם אבינו מחזיר את הדבר הטעון תיקון להתחלתו.

<> אודות שתיקון החטא שייך רק כאשר יש התחלה שאפשר לחזור אליה, כן ביאר בח"א לע"ז יז. [ד, מ.], וז"ל: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו, עד שאינו נפרש לגמרי מן השם יתברך. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה, וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"י] 'שוב יום אחד לפני מיתתך', ולאחר מיתה אין תשובה מועלת, ויהיה שב מן התי"ו שהיא קודם למיתה. עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מכל מקום צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן השם יתברך, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה, כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי ואין תשובה לזה".

<> כפי שהביא למעלה [לאחר ציון 135].

<> בעוד שכאן ביאר שבשביל התחלתיות של אברהם לכך יחזרו ישראל בתשובה, הרי בכת"י [שכג:] ביאר הסבר נוסף, וז"ל: "כאשר הראה לו שרי ישראל, וירד עליהם העיט לכלותם, הם המלכיות שרוצים לאבד ולאכול את בשרם וממונם, ולא היה יכול למחות בהם מפני שלא היה בישראל מעשים, 'וישב אותם אברם' על דבר התשובה היה... וידוע כי בשביל זכות אברהם ישראל עושים תשובה. ודבר זה דבר נפלא למאוד, כי אברהם פתח פתח... שהרי הוא היה ראשון שלא נולד בקדושה, לכך 'וישב אותם אברם' בתשובה, כשם שהוא היה חוזר אל הקב"ה, כך בניו חוזרים בתשובה, והם חוזרים להיות צדיקים".

<> כן פירש רש"י [בראשית טו, י], וז"ל: "ואת הצפור לא בתר - לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''. ואומר [דניאל ח, כ] 'האיל אשר ראית בעל הקרנים מלך פרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר והשעיר מלך יון'. וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'. לפיכך בתר הבהמות, רמז על שיהיו האומות כלין והולכין. 'ואת הצפור לא בתר', רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם", ומקורו בפרקי דר"א פכ"ח. ומקשה מ"תור וגוזל", שכאן נדרשו על ישראל, ואילו במדרש שהביא למעלה [ב"ר מד, טו] נדרשו על מלכות אדום [הובא למעלה לאחר ציון 131].

<> לשון הגמרא שם "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו'', אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני ["לפי שאין אתם מרבין עצמכם אלא ממעטין, לפיכך חשק בכם, 'כי אתם המעט' ממעיטין עצמכם בענוה" (רש"י שם)]. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. למשה ואהרן, אמרו [שמות טז, ז] 'ונחנו מה'. לדוד, אמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. אבל עובדי כוכבים אינן כן; נתתי גדולה לנמרוד ["מלך בדור הפלגה היה, ולכך נקרא שמו 'נמרוד', שהמריד כל העולם במלכותו על הקב"ה" (רש"י שם)], אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים' ["שבנה לו שבעה רקיעים של נחשת, ועלה וישב עליהם" (רש"י שם)]". ובנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] כתב: "כי ראוי לישראל כל אשר השם יתברך נותן להם גדולה להקטין עצמם. דבר זה כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם. והפך זה בישראל, שיש להם גדולה אלקית, וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם, שזה מדת הפשיטות, והיא מדה נבדלת מן הגשמי... והפך זה באומות. ולכך אמר 'חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם', וזה בודאי טעם גמור שחשק השם יתברך בישראל מכל האומות. כי אשר בחר השם יתברך בהם, ראוי להם המעלה והגדולה, ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה, הם מכניעים עצמם". ומעין כן ביאר בח"א לחולין פט. [ד, ק:].

<> יש להבין מדוע לא ביאר כפשוטו, שישראל הם קטנים בכמות. ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס.] אכן ביאר כך, וכלשונו: "ומה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם, אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות". ואע"פ שעל הפסוק [דברים ז, ז] "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים" נמנעו חכמים [חולין פט.] מלומר שאיירי בקטנות כמותית [כמו שהביא כאן], התם שאני, משום "דפשיטא, שאיך יעלה על הדעת שהקב"ה חשק בהם בשביל רבויים, והם בודאי מעט, ודבר שהעינים שולטות, ואין צריך לומר זאת" [לשונו בגו"א שם אות ג (קלד.)]. אך מהו הכרחו לבאר שהתור וגוזל מורים על קטנות איכותית של ישראל ["מקטינים עצמם"], ולא על קטנות כמותית, וכפי שביאר בגו"א בבראשית שם. זאת ועוד, הרי קטנות התור והגוזל [לעומת גדלות הבהמות] היא קטנות כמותית, ומדוע קטנות ישראל מתפרשת באופן שונה. ונראה לומר, כי כאן בא לבאר כיצד "תור וגוזל" משמשים לפנים שונות; מחד גיסא הם מורים על מעלת ישראל, ומאידך גיסא הם מורים על הגזל של אדום. והואיל וקטנות התור והגוזל של אדום היא קטנות כמותית [שאדום הוא קטן בעצם], לכך קטנות ישראל תתפרש בקטנות איכותית, בכדי להורות כיצד קטנות התור והגוזל מתפרשות באופנים שונים. אך בגו"א לא הביא את המדרש ש"תור וגוזל" מורה על אדום, אלא בא לפרש דברי רש"י שם שזה מורה על ישראל, לכך פירש שם כפשוטו, שקטנות זו היא קטנות כמותית. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 152]. וראה להלן הערה 255. ובכת"י [שכד:] כתב: "כי המראה הזה יש לו פנים לכל צד, והכל הוא נכון ואמת, ומתפרש לכל צד, ולכל הצדדים הוא פונה, ולכך הוא מתחלק לענינים הרבה. וכאשר תדע תור וגוזל שהוא קטון נגד מין הבהמה, תמצא שהוא מתפרש על ישראל מפני שהם קטנים. שהרי הצדיקים נקראים קטנים, כדאיתא בפרק אלו טריפות [חולין ס:] צדיקים יקראו בשמך, [עמוס ז, ב] 'יעקב הקטן', [ש"א יז, יד] 'דוד הקטון', וישראל הם מונים למאור הקטון... וענין קטנותם שהם מקטינים עצמם, כמו שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר'... ואדום הם קטנים בעצמם ועושים עצמם גדולים... לכך שני הפכים בענין תור וגוזל, והם אמת, שמצד שישראל מקטינים עצמם, תור וגוזל נאמר עליהם. ומצד שאדום בעצמם קטנים, תור וגוזל נאמר עליהם. ולכל אחד יש טעם שלא חלק התור והגוזל, כי אם הוא מורה על הקטנות של ישראל, מי שהוא מקטין עצמו הוא מקוים ביותר, בשביל שנאמר [תהלים לז, יא] 'ענוים ירשו ארץ וגו''. ומצד שהוא מורה על אדום, מה שלא חלק אותם הוראה על קטנותם, כמו שהתבאר למעלה... לישראל הקטנות מה שהם מקטינים עצמם, ולאדום הקטנות בעצמם. ובשביל זה המראה העליון שהיה מרמז תור וגוזל על הקטנות, מתחלק לכל פנים".

<> אע"פ שבדרך כלל התיבות "כלל הדבר" באות לסכם את הדברים שנאמרו עד כה, כאן זה אינו, כי מתחיל לבאר נקודה חדשה שלא נאמרה עד כה [מדוע הקב"ה הראה לאברהם את כל העתידות לבא על ישראל], ודבריו כאן הם הקדמה לדברים שיביא בהמשך. וראה בנתיב התורה פ"ד הערה 24 שמצוי הוא בספרי המהר"ל שמסיים בדברים שהם הקדמה לקטע הבא, וכמצויין שם.

<> כמבואר למעלה הערות 201, 202. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 109], כתב: "על ידי האמונה שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא 'צור', דכתיב [ישעיה נא, א] 'הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו''. קרא את אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק... וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו. ומפני שהיה חזק באמונתו, היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פינה ויסוד הכל", ושם הערה 114. ואודות היות אברהם "ראש" ישראל, כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו". 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". 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'" [הובא למעלה פ"ה הערה 2].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... העולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צח:]... לא אברא עלמא אלא למשה... כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל... ולא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל". ובדר"ח פ"ד מכ"ג [תפו.] כתב: "כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". ושם פ"ו מ"ח [רסה:] כתב: "התורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה, כי כאשר [ה]התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 115] כתב: "כי כאשר ההתחלה הוא שב אל השם יתברך... אז הכל נמשך אל התחלה". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "צריך שישמור דבר שהוא התחלה שלא יתקלקל, כי אחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א למנחות נג: [ד, פג.] כתב: "כל דבר נמשך אחר התחלת הוייתו, וחוזק התחלת הויית ישראל הוא אבינו אברהם". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן". ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'" (בראשית א, א)] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח]. ובקהלת יעקב, ערך עמלק [א], כתב: "הנה עמלק כולל כל האומות, וזה שאמר [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק', כי ראשית היא כולל האחרים, כמו ראש השנה כולל כל השנה... כי הראשית כולל הכל, כענין הבכור ואח הגדול שכולל כל האחין". ואודות שההתחלה היא העיקר, ראה למעלה הערה 202. והנה כתב כאן שאברהם הוא "ראש ועיקר ישראל", ומצינו שהגוף נמשך אחר הראש, וכמו שאמרו חכמים [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזיל". וראה להלן פ"ט הערה 265.

<> מבאר שהבחירה היתה באברהם, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [תכא.], וז"ל: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו''" [הובא למעלה פ"ה הערה 2]. ובתפארת ישראל פי"ט [רפז:] כתב: "בא אברהם ובחר השם יתברך בו, כדכתיב 'אתה הוא ה' האלקים אשר בחרת באברם'". וכאן מוסיף שהבחירה נעשתה בברית בין הבתרים, "במה שכרת עמו ברית". אמנם בדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם וזרעו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפה.], וז"ל: "באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול'". וכן להלן פכ"ד משמע כן, שכתב: "כי לכך לא זכר זכות אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השם יתברך 'לך לך מארצך', לומר כי לא בחר הקב"ה באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר", ומשמע מכך שהבחירה נעשתה בשעת אמירת "לך לך מארצך". ואילו כאן מבאר שהבחירה נעשתה במה שכרת עמו ברית, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך" [ראה למעלה פ"ז הערה 119]. וצ"ע. @**ויש להבין**^, מדוע "התחלת בחירת אברהם" היא "במה שכרת עמו ברית", דמהי השייכות בין בחירה לכריתת ברית. ומקרא מלא הוא [תהלים פט, ד] "כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי", הרי כריתת הברית היא "לבחירי". ונראה, שכל בחירה היא התייחדות בין הבוחר והנבחר, הבאה להוציא מאלו שלא נבחרו. וכן ביאר להלן ר"פ נד, וז"ל: "יש לדקדק... שאמר [יהושע כד, ב] 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם, וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם". וענינה של ברית גם כן היא באה להוציא מאחרים, וכפי שכתב הפחד יצחק, חנוכה, מאמר א, אות ב, וז"ל: "כל ברית כוללת בתוכה גם את מניעת השייכות של כל אלה שאינם נכנסים לתוכה של הברית". לכך שעת כריתת הברית היא שעת הבחירה. וצרף לכאן מאמר חכמים [תנחומא כי תצא, אות ט] "מה היו בית עמלק עושין, היו מחתכין מילותיהם של ישראל, וזורקין כלפי מעלה ואומרים בזה בחרת, טול לך מה שבחרת". הרי הבחירה חלה על כריתת ברית מילה של ישראל. וראה בסמוך הערה 218.

<> לשונו להלן פל"ט: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי, כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה. כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה, וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה". ושם בגמרא האריכו להורות כיצד המזל של שעת הלידה קובע את מהותו של הנולד. ורש"י [שמות א, כב] כתב: "יום שנולד משה אמרו לו אצטגניניו היום נולד... ורואין אנו שסופו ללקות במים". ובזוהר חדש [יתרו נג:] מאריך לבאר כיצד המזל של שעת הלידה קובע את ענינו של האדם. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 32] הזכיר דברים אלו שכתב כאן.

<> כמבואר בהערה 216. ועוד אודות שכריתת ברית היא לקיחת בעל ברית אחד לצדו של בעל ברית שני, צרף לכאן דברי הגר"א, שעמד על צירוף המלים של "כורת ברית", שהרי "כורת" פירושה הבדלה והפרדה, וכמו עונש כרת, ו"ספר כריתות" [דברים כד, א], ואילו "ברית" פירושה חבור [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וכיצד מלים הפוכות יוצרות בטוי אחד. וליישב זאת כתב הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] בזה"ל: "אומר לך מהו ענין של ברית, והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו". ובבאר הגולה באר השני [רמה:] עמד על יסוד זה, וכמבואר שם הערה 685.

<> לשונו בכת"י [שכה.]: "יש לך לדעת כי אברהם הוא היה ראש ועיקר ישראל, וידוע כי מן העיקר נמשך כל האילן... ולפיכך הראה לאברהם כל הדברים העתידים לבא על בניו, מצד שאברהם היה ההתחלה, ומפני כך הראה לו כל המלכיות אשר ימשלו על בניו, ויציאתם מהם לחירות. שכן היה ראוי להודיע לו, כי עתה בא לכרות עמו ברית זאת שלא תופר. ואמר לו שיהיה זרעו ככוכבי שמים לרוב, והכל הוא נמשך מן אברהם". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] הביא את דבריו כאן, וכלשונו: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים נתתיך', רצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים. ואחר ההתחלה נמשך הכל, ודבר זה בארנו והארכנו מאוד בחבור גבורות ה', ובארנו כי בשביל זה הראה הקב"ה לאברהם שעבוד מצרים ושעבוד ארבע מלכיות עד היום האחרון, כי אחר ההתחלה ימשך הכל, וכמו שבארנו שם באריכות".

<> בשנויי לשון. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 34] הזכיר שוב מדרש זה.

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסו:]: "ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של [בראשית א, א] 'בראשית ברא', כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני". ובדר"ח פ"ג מ"ב [פ:] כתב: "כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת". הרי שעולם הזה הוא עולם בפני עצמו, ועולם הבא הוא עולם שני בפני עצמו. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "העולם הבא נבדל מעולם הזה, ואין לו יחוס אל עולם הזה". @**דוגמה לדבר;**^ בתפארת ישראל פנ"ח דן בכמה הסברים מדוע לא הוזכר בתורה שכר עולם הבא [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 7]. ובהסברו הראשון לאותו הפרק [תתקח.] כתב: "כי מה שנזכר שכר עולם הזה בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם לסלק את חסרון עולם הזה... ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא כדי להיישיר האדם אל העולם הבא, אם כן לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו, רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. אם כן היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם מצד עולם הבא. ודבר זה אינו, כי השם יתברך השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו. אבל שיושלם מצד עולם הבא, זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו... ואם כן איך יזהיר התורה, שנתן לעולם הזה, שאם ישמרו התורה יהיה להם עולם הבא, ולכך יעשו התורה והמצות, והעולם הזה עולם בפני עצמו, ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". וכפי שעולם הבא אינו שייך לשכר מצות שבעולם הזה, כי הוא עולם בפני עצמו, כך עולם הבא אינו שייך להתחלתיות של אברהם, כי הוא עולם בפני עצמו.

<> לשונו למעלה פ"ה [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'... 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... נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תוהו, ואין בהם בריאה". וראה למעלה פ"ה הערות 16, 19, 25, 66, פ"ו הערות 56, 61, 62, 64, ופ"ז הערה 124. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 48] כתב: "כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם, שבשבילו נברא העולם", ושם הערה 49.

<> לכאורה המחלוקת בין שתי הדעות האלו היא האם עולם הבא הוא עולם בפני עצמו [זו דעה ראשונה], או נמשך אחר העולם הזה [זו דעה שניה]. אך אם כן, מדוע הוצרך לחזור ולומר לדעה השניה שאברהם "הוא ראשית בנין העולם הזה", הרי גם הדעה הראשונה מסכימה לכך, ורק פליגי ביחס העולם הבא לעולם הזה, ולא אודות אברהם. לכך נראה שכוונתו לומר שהמחלוקת במדרש היא האם אברהם נידון כאן כהתחלת ישראל, או כהתחלת העולם; הדעה הראשונה סוברת שאברהם נידון כהתחלת ישראל, והואיל ואברהם נמצא בעולם הזה, אין צורך להביא לכאן העולם הבא, וסגי שה' יגלה לאברהם את דברי ימי ישראל למשך ימי העולם הזה. אך הדעה השניה סוברת שאברהם נדון מצד היותו תחילת בנין העולם, ומצד זה יש להראות לו גם את העולם הבא, כי העולם הבא נמשך אחר העולם הזה. ודייק בלשונו ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

<> שהרי כפי מה שהיה האדם בעולם הזה, כך יהיה חלקו לעולם הבא. דוגמה לדבר; העולם הזה נברא באות ה"א והעולם הבא נברא באות יו"ד [מנחות כט:]. ובאור חדש פ"א [רנג:] כתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א. ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". ואם עולם הבא הוא עולם חדש לגמרי, מדוע שעולם הבא גם כן לא יברא באות ה"א, כפי שנברא העולם הזה. אלא הם הם הדברים; העולם הזה הוא בריאת "יש מאין", לכך בריאתו נעשתה על ידי האות ה"א, המגלה ומוציאה מן ההעדר. אך העולם הבא אינו "יש מאין", אלא "יש מיש", שכפי מעשי האדם בעולם הזה כך יהיה שכרו לעולם הבא, לכך העולם הבא נמשך אחר העולם הזה.

<> יש להעיר, כי עוה"ב אינו ניתן לראיה, שעל כך אמרו חכמים [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ולמעלה בהקדמה ראשונה [לאחר ציון 34] כתב: "ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה, כמו שהתבאר". ולכך יקשה, כיצד כתב כאן ש"עולם הבא הראה לו". ובאמת מחמת קושיא זו המתנו"כ במדרש שם [ב"ר מד, כב] כתב: "'העולם הבא גלה לו'. פירוש ימות המשיח, אבל עולם הבא 'עין לא ראתה אלקים זולתך', וימות המשיח נקראו 'עולם הבא'". אך המהר"ל אינו מבאר כן, כי רק המחלוקת הבאה [שבין רבי אליעזר לרבי יוסי] ביאר בסמוך שעוסקת בימות המשיח, משמע מכך שהמחלוקת הראשונה אינה עוסקת בימות המשיח, אלא בעולם הבא ממש. ועל כך כאמור יקשה, שאין ראית הנביא תופסת את העולם הבא. ובשלמא על לשון המדרש כפי שהוא לפנינו לא קשה, שאמרו שם "חד אמר, העולם הזה גלה לו, אבל העולם הבא לא גלה לו. ואחרנא אמר, אחד עולם הזה ואחד העולם הבא גלה לו". הרי שנקטו בלשון גלוי ["גלה לו"], ולא בלשון ראיה, וניתן לבאר שהקב"ה הודיע לאברהם על עולם הבא, אך לא הראהו. אך המהר"ל מביא שלשון המדרש הוא "אף העולם הבא הראה לו" [לשון ראיה], ויקשה כיצד שייכת ראיה על העולם הבא. ויל"ע בזה.

<> בספרי הנביאים [ישעיה יא, י, שם כז, יג, יחזקאל לח, יח, הושע ב, יח, ועוד].

<> לשונו בכת"י [שכה:]: "ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יוסי הוא בענין זה; שמי שסובר 'עד היום הזה הראה לו', אבל דברים שיהיו שלא במנהגו של עולם לא הראה לו הקב"ה... לא הראה רק עד ימות המשיח, שכל זה בכלל 'עד היום הזה'... ימות המשיח נאמר 'יום ההוא' בכל מקום בנביאים... שהוא עולם נסתר נקרא". ונאמר [ישעיה כד, טז] "מכנף הארץ זמרות שמענו צבי לצדיק ואומר רזי לי רזי לי", וחכמים [סנהדרין צד.] דרשו שבמילים אלו הקב"ה סירב לבקשת שר העולם [שביקש שחזקיה יהיה משיח], ופירש רש"י שם "נסתרות שלי הן, ואני יודע על מה מעכב". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמה:] כתב: "ואמר שר העולם, שלפי סדר העולם ראוי שיהיה נעשה יחזקיהו משיח. ויצאת בת קול ואמרה 'רזי לי רזי לי', שאין הדבר כך, רק שמדריגת המשיח הוא נסתר ונעלם מן עולם הזה, ולכך 'רזי לי רזי לי וכו'". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קצא:] הוסיף: "כי זמן משיח נסתר ונעלם, ואין עתה זמן המשיח". וקודם לכן בנצח ישראל פל"ו [תרעב.] כתב: "העולם הזה, המעלה הגדולה שלו אינו שוה למעלה הפחותה שהיא בתכלית הפחיתות של המשיח". ושם פמ"א [תשכג.] כתב: "כי המשיח גם כן הוא נבדל מן עולם הזה לגמרי... שאין לו שתוף וחבור אל העולם, רק הוא מחולק הימנו. ומפני כי מה שהמשיח הוא מחולק מן העולם בשביל כי המשיח יהיה שכלי לגמרי, ואילו העולם הזה הוא גשמי".

<> בפשטות מחלוקת זו היא כמחלוקת בגמרא [שבת קנא:], שאמרו שם "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר, עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך. ואף שלמה אמר בחכמתו [קהלת יב, א] 'וזכור את בוראך בימי בחורותיך עד אשר לא יבואו ימי הרעה', אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד שנאמר [דברים טו, א] 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'". ומ"מ אף לשמואל ימות המשיח נקראים "ביום ההוא", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ נ [תתי.], וז"ל: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל. כי למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות, יהיה העולם נוהג על פי טבעו ומנהגו בדברים הטבעיים, ולא יהיה נוהג שלא על פי הטבע, רק יהיה נוהג בדברים אשר הם אפשר בטבע, רק שיהיו הכל צדיקים". הדעה הראשונה במדרש [שלא הראה לאברהם ימות המשיח] סוברת כברייתא, ואילו הדעה השניה במדרש [שהראה לו ימות המשיח] סוברת כשמואל.

<> לשונו להלן פ"מ: "ראו חכמים בקריעת ים סוף מה שלא היה בכל המכות; כי מכות בכורות שהיתה המכה יותר גדולה, לא היה בטול טבע לישראל, כי אם למצרים. אבל קריעת ים סוף, שהיה כאן בטול טבע לישראל, והציל אותם, דבר זה מעלה עליונה מה שלא היה עד הנה, ולכך נתנו טעם לדבר זה באיזה זכות זכו ישראל לקריעת ים סוף" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערה 164]. ולהלן פמ"ז כתב: "מפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, שהרי יש בהם המילה, ולכך נקרע ים הטבע בשביל זכות המילה, שאינה טבעית". ולהלן פנ"ט כתב: "קריעת ים סוף, אשר קרע להם הדברים הטבעיים... כי דברים הטבעיים נבקעים ונפסדים לפני ישראל והצלתם". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 3], וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, והוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים".

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:]: "זה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פ"ג הערה 88]. ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 87] כתב: "ואמר [שוח"ט תהלים מזמור קז] 'כשם שהרועה פושט ידו לתוך מעי של בהמה', ולא אמר 'כשם שהחיה פושט ידה לתוך מעיה של אשה', כי הבהמה היא חמרית, ולכך מדמה אותו לבהמה". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו [רס.] כתב אודות הבהמות האלו שהיו בברית בין הבתרים בזה"ל: "האומות נמשלו לבהמות... כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות".

<> כי גזירת פגרי הבהמות וההעברה ביניהם מורה על ביטול הבהמות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 147], וז"ל: "לכך צוה לגזור אותם לשנים, ועבר השם יתברך בין הגזרים, לבטל כח המונעים... ולכך היה כורת וגוזר את הבהמות לשנים, ועבר בין הגזרים, שההעברה ביניהם הוא כריתת הגזרים והנצוח להם על ידי ההעברה בתוכם", וראה למעלה הערה 152.

<> פירוש - כל הדברים העתידים שהקב"ה הראה לאברהם אבינו [מה שיהיה לישראל בעולם הזה, בעולם הבא, בימות המשיח, ובקריעת ים סוף].

<> לשונו בכת"י [שכו.]: "כבר אמרנו לך כי העברה בין הבתרים הוא כי הבהמות האלו הוא הגשמית והחמרית, ובזה שהקב"ה עובר ביניהם הוא בטול הגשמי שהיה ביניהם. והיה כורת ברית עם אברהם על ידי בטול הכח הגשמי הזה, שהיה גוזר ומחלק ומבטל הדברים האלו, ובזה היה כורת ברית עם אברהם... ובזה היו ישראל נתונים על הטבע, שהוא כח גשמי, כמו שלאלו בהמות כח גשמי, והיה עובר ביניהם בין בתריו לחלק את הטבע ולבטל הבהמות, ולגזור ברית עם אברהם... ואלו הדברים הם סוד המראה הזה אשר הראה לו הקב"ה הדברים העתידים בתחלת הברית הזה".

<> כפי שיביא מיד מהב"ר [מד, יז]. ואין זו הדרשה שכבר הביא למעלה [לאחר ציון 129] מהב"ר [מד, טו], ששם דובר על ארבע המלכיות, אך לא דובר על השתעבדותן בישראל, לעומת הדרשה שיביא מיד.

<> פירוש - כשם שהדברים האחרים שנזכרו עד כה הם דברים עיקריים שיהיו לישראל לעתיד [בעולם הזה, בעולם הבא, בימות המשיח, ובקריעת ים סוף], כן שעבודם של ישראל לארבע המלכיות הוא "מן עיקר הדברים אשר ימשך אל זרעו". ולהלן פ"ס ביאר שישראל מסוגלים לשעבוד וגלות יותר משאר האומות, וכלשונו: "כמו שאנו אל השם יתברך, ומצד הזה הוא גואל אותנו, כן מצד הזה יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות. וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל, שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השם יתברך כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השם יתברך. וכאשר אינם בשלימות מעלתם, הם נעזבים והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות, שאם היו משותפים עם האומות עד שחס ושלום היו לחלק מלאך, שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחבירו. אבל אין לישראל שווי עם האומות... ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם. וכמו כן גם כן ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השם יתברך, כיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו, שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה תחלתם וראשיתם שעבוד וגלות. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה" [ראה למעלה פ"ד הערה 46].

<> "מיני ממשלות הם, כן פירש הערוך" [לשון המתנו"כ שם]. וראה להלן מציון 248 ואילך.

<> זהו המשך לשון המדרש.

<> פירוש - שתי הדעות שהובאו במדרש כיצד לדרוש את המלים "אימה חשיכה גדולה נופלת" כלפי ארבע מלכיות, אינה רק דמשמעות דורשין איכא בינייהו, אלא נחלקו בהגדרת המאפיין העיקרי של כל מלכות ומלכות, וכפי שיבאר. וכן כתב להלן [לאחר ציון 293]: "וכאשר תדקדק בפירוש הזה תמצא כי לשני הפירושים כל מלה ומלה מורה על עצם המלכיות".

<> לשון הקהלת יעקב ערך אחשורוש: "נבוכדנצר נאמר 'אנת היא רישא דדהבא'... שהוא סוד מוחין דקטנות, שהן דינין, בחינת זהב כנודע... דמוחין דקטנות הן בחינת גבורה". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהזהב מורה על דין, כן מבואר בזוה"ק [ח"ב כד.]. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב: "בחרו בזהב [לעגל] ולא כסף, בעבור שהוא מורה על מדת הדין, ומראהו כמראה אש [יחזקאל א, כז]... ולכן נעשה בית הקרבנות [במשכן] כולו זהב". ובהקדמה לדר"ח [מה:] כתב: "העבודה זרה יוצא מן הדין, ולכך עשו ישראל את העגל של זהב, ולא של כסף". וכן הזכיר בקצרה בח"א לנדרים לב: [ב, יא.]. והשם משמואל [פרשת פקודי ר"ח אדר שני] כתב: "הנה ידוע כי התהוות הזהב היא מפאת נצוצי השמש ומחמימותא דיליה... וכן הוא בזוה"ק [ח"ב כד.] דמסטרא דתוקפא דאשא אתעביד דהבא וכו'... ועל כן כל ענין מלכות בבל, שהוא פחד וכעס ואימה, שורשו מיסוד האש. ובמדרש 'אימה' זו בבל". @**ואודות שהאימה**^ נמשכת ממדת הדין, צרף לכאן דברי הרמב"ן [שמות כ, ח], שכתב: "ומדת [דברים ה, יב] 'שמור' במצות לא תעשה, והוא למדת הדין, ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו, ירא אותו". ובדר"ח פ"א מ"ה [רעא.] כתב: "כי כאשר מדתו דין, יש לו יראה. ויצחק שהיתה מדתו דין, נאמר [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'. שבעל דין ירא פן יעבור ויעשה דבר כנגד היראה". ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח:] כתב: "התולדות מתחייבים מן האבות, וכל דבר המתחייב מאחר מתחייב בכח דין, ולכך אמרה תורה [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו'. ויש לשאול, אחר שהוקש כבודם לכבוד המקום [ב"מ לב.], ולכך הזהיר באב ואם על המורא כמו שנאמר אצל הקב"ה [דברים י, כ] 'את ה' תירא', ואילו על האהבה - לא הזהיר לאהוב אביו ואמו, כמו שהזהיר על הקב"ה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך'. אבל הדבר הזה, כי התולדות מתחייבין מן האבות בכח דין, ולכך שייך בזה מדת היראה שהוא דין, ולכך אמר 'איש אמו ואביו תיראו', כמי שמכבד אדם גדול ממנו מחמת היראה. ומאחר שהתולדות מתחייבים בכח דין, מיוחדים בזה האומות ביותר. וכל זה כמו שאמרנו, כי אין בהם מדת הוויתר, ומה שנותן ומחייב השכל אינן מוותרין. ולכך האומות שהם דביקים בכח דין, נמצא באומות היראה יותר, ולכך מכבדין את האב".

<> כי חימה מורה על דין, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעד.], וז"ל: "'חימה' כאשר באים עליו פגעים במדת הדין בכח". לכך "אימה" ו"חימה" מורות על בבל, כי שתיהן שייכות למדת הדין.

<> כפי שיבאר בסמוך שאחשורוש נתן יד להמן הרשע לאבד את ישראל. ובנר מצוה [נב.] כתב: "מלכות שניה הוא כנגד כח גופני שהוא באדם... ותבין כי מלכות שניה לא היה כונתו רק ליטול מהם עולם הזה, להרוג ולאבד אותם מגופן, וליטול מהם עולם הזה הגופני". וקודם לכן בנר מצוה [כז:] כתב: "והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם, כחו פחות מהראשון. וכל ענין כח הגוף הזה שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד, וכנגד זה מלכות שניה. ולכך אמר דניאל על מלכות זה [דניאל ז, ה] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב'. ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם. ולכך כתיב אצל מלכות זה במגלת אסתר [אסתר י, א] 'וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים'. ומה בא הכתוב הזה לומר, מה שאמר ששם המלך מס על הארץ. רק שבא לומר, שכל זה כח אחשורוש, שהיה חסר, ומבקש תמיד למלאות נפשו מן העושר, וזה היה עצם מלכות שניה. וכן אמר דניאל על זאת החיה [דניאל ז, ה] 'וכן אמרין לה קומי אכלי בשר שגיא'. וכן אמרו [מגילה יא.] למה נקרא 'אחשורוש', שהכל נעשו רשין בימיו. וכל זה שרצה למלאות נפשו מן תאותו הגופנית. וכאשר ידע המן ענין אחשורוש, רצה גם כן שימכור לו ישראל בעד כסף, שזהו ענין כח אחשורוש, ובזה יהיה חס ושלום בולע את ישראל. ומפני כי אחשורוש תמיד חפץ לבלוע, ולפיכך אמר להמן [אסתר ג, יא] 'הכסף נתון לך', ולא שאין אני רוצה הכסף שלך, רק מקבל אני ממך, וחוזר אני ונותן לך. ולא החזיק בכסף, שזה ודאי היה לו גנאי גדול לקבל כסף, ולתת עם אחד להריגה בשביל כסף. רק בשביל אהבת כסף, היה מקבלו וחוזר ונתן הכסף אליו... כלל הדבר, כי ענין מלכות השניה, שהיה חפץ ורוצה לבלוע הכל". ולכך בודאי שמלכות מדי מוכנה להעדיר את ישראל. וראה בנצח ישראל פי"ח [תי.]. וראה להלן הערה 261.

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 21]: "ואל המערב... ששם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 65] כתב: "כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תוהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, באור חדש פ"ג [תרמח:] כתב: "ומה שלא בחר [המן הרשע] ביום י"ד [אדר, אלא ביום י"ג באדר (אסתר ג, יג)]... מפני שהוא חצי החודש, והחודש אז הוא כולה אור, אין ראוי שיהיה בו האבוד והכליון, והכליון נחשב חשיכה, ולא אור". ובדר"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 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:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 22, פ"ה הערה 67, ולהלן ציון 268.

<> מסכת סופרים פי"ג מ"ו: "המן המדתא אגגי, בר ביזא, בר אפליטוס, בר דיוס, בר דיזוט, בר פרוס, בר נידן, בר בעלקן, בר אנטמירוס, בר הורם, בר הודורס, בר שגר, בר נגר, בר פרמשתא, בר ויזתא, בר עמלק, בר לחינתיה דאליפז, בוכריה דעשו". וראה להלן ציון 277.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ג [תתלג.]: "סמאל הוא כח עשו". ובגו"א דברים פל"ב סוף אות יג [תצא:] כתב: "אדום, שר שלהם סמאל". ובח"א למכות יב. [ד, ג:] כתב: "כי שר של אדום הוא סמאל". ורש"י סוכה כט. כתב: "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: איתא "סמאל אפטרופסא דעשו".

<> לשונו בהקדמה לאור חדש [מט:]: "כך סמאל הרשע המקטרג, והוא צר ואויב לאדם, מבקש לאבד את הנשמה ולבטל אותה". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.] כתב: "כי המן הוא מזרע עמלק, שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש, ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו 'אדם' [יבמות סא.]". ובכת"י [שכו:] כתב: "כל זה היה נמשך אל מדי, שהם מבקשים ההעדר לישראל מצד מלכות של מדי, שנתן יד להמן זרע עשו, שהוא מענין הנחש נקדמוני, כח סמאל מסיתו, לכך 'חשיכה' זו מדי".

<> מבאר כאן שהחשש להעדר ישראל ח"ו היה קיים במיוחד תחת מלכות מדי, ולכך מלכות זו נקראת "חשכה". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [מגילה כט.] "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן; גלו למצרים, שכינה עמהן, שנאמר [ש"א ב, כז] 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו''. גלו לבבל, שכינה עמהן, שנאמר [ישעיה מג, יד] 'למענכם שלחתי בבלה'. ואף כשהן עתידין ליגאל, שכינה עמהן, שנאמר [דברים ל, ג] 'ושב ה' אלקיך את שבותך', 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות". ובגירסת העין יעקב שם יש הוספה: "גלו לעילם, שכינה עמהם, שנאמר [ירמיה מט, לח] 'ושמתי כסאי בעילם'... גלו לאדום, שכינה עמהם, שנאמר [ישעיה סג, א] 'מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו''" [וכגירסא זו הביא בנצח ישראל פ"י (רסג.)]. והנה אע"פ שבכל הגלויות הקב"ה נמצא עם ישראל, מ"מ בגלות מדי המצאות זו נעשתה באמצעות כסא מלכות ה' ["ושמתי כסאי בעילם"], לעומת הגלויות האחרות שילפינן המצאות זו מפסוקים שלא נזכר בהם כסא מלכות ה'. וטעמא בעי לשוני זה בין גלות מדי לשאר גלויות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא מאוד, שהכסא מורה על המלכות [רש"י בראשית מא, מ, וכמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 101], וענינו של המלך הוא לשמור על עמו ממתנגדיו, וכמו שפירש רש"י [תהלים קמו, י] "ימלוך ה' לעולם - יקיים את מלכותו בשמירת בניו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה.] כתב: "כי מי שהוא מלך, שומר העם אשר הוא מלך עליהם מן המתנגדים אליהם, ולא יתן לבא אליהם שום רע, כי לכך הוא מלך, שהוא שומר עמו. וכך כאשר השם יתברך מלך על ישראל... הנה הוא יתברך שומר עליהם, ולא יתן המשחית לבא בפתחיהם". ושמירה זו נזקקה במיוחד תחת מלכות מדי, שהיא מוכנה במיוחד להעדיר את ישראל. לכך אע"פ שבשאר הגליות לא הוצרכנו להאחז בכסאו יתברך, מ"מ בגלות מדי לולא ההאחזות בכסאו יתברך ח"ו לא היינו ניצולים מגזירותיהן. וזהו קישור הפסוק מתחילתו לסופו; [ירמיה מט, לח] "ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים נאם ה'", דכסאו יתברך הושם בעילם מחמת הצורך להאביד את מתנגדי ישראל.

<> בגמרא [מגילה יא.] הביאו דעת שמואל המבאר שהשם "אחשורוש" נדרש לומר "שהושחרו פניהם של ישראל בימיו כשולי קדירה". ובאור חדש פ"א [רמח.] כתב: "ושמואל אמר שהשחיר פניהם של ישראל בצום ובתענית, וזה הוא העדר האדם, ובזה היה מקולקל, ולכך נקרא 'אחשורש'". ובאור חדש פ"ד [תתמט:] כתב: "העקידה יצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור. ובאותו זמן [בימי התענית מחמת גזירת המן (אסתר ד, טז)] היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו עניין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, גם כן נחשב זה כאילו הקריבו נפשם אל השם יתברך". ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא, בתר דמצלי אמר הכי; רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן, ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו, ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח ותרצני". ובאסת"ר א, א אמרו "'ויהי בימי' [אסתר א, א]... שהכחיש ראשן של ישראל בצום ותענית".

<> "שמעמדת ששים דוכסים, ששים אפרכין, ששים אסטרלסים" [לשונו למעלה לפני ציון 236].

<> ויקרא טו, כה "ואשה כי יזוב דמה ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "ימים רבים - שלשה ימים". ובתורת כהנים שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ובגו"א שם אות יט [שמז.] ביאר הדבר. וכן נאמר [דברים כ, יט] "כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'", ופירש רש"י שם "'ימים' שנים, 'רבים' שלשה", ומקורו בספרי שם.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ו [קנב.]: "התחלת ויסוד הרבוי הוא שלש... כי הרבוי הוא שלשה... כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". אמנם בכמה מקומות כתב שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קה:], תפארת ישראל פל"ד [תצט:], שם פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], גו"א דברים פכ"ז אות ט, דרוש על התורה [כו:], ועוד. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה [הובא למעלה בהקדמה ראשונה הערה 109].

<> הנה לא ביאר כאן מדוע עברנו ממספר שלשה למספר ששים, ולא נשארנו במספר שלשה [או שלשים]. אמנם בנצח ישראל פ"ו [קנ:] ביאר זאת, וז"ל: "כי מספר ששים... יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה [ראה למעלה הערה 82]. לכך מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה" [ראה להלן פ"ט הערה 239]. ובכת"י [שכו:] כתב: "וידוע כי השלישי הוא שש... ולפיכך כל ענין יון הוא ששים, כי ששים הם כמו ששה, כי העשרה הם כמו אחד. ולפיכך גם כן 'יון' ששה וששים בגמטריא". ונמצא שמבאר תיבת "גדולה" מלשון רבוי, וכמו שכתב כאן "מלכות שלישית היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים". ובאור חדש פ"ב [תקעח.] כתב: "לכך כתיב [אסתר ב, יח] 'ויעש המלך משתה גדול', כלומר שהיה גדול ברבוי עם".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ו [קמט:] כתב: "ששים רבוא עיירות וכו' [שהיו לינאי המלך בהר המלך... וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים (גיטין נז.)]. כבר אמרנו, כי טור מלכא היה בה ברכה, ובפרט בברכת הרבוי... ולפיכך כל ברכתה היתה ששים רבוא... וחשבון זה אמרו חז"ל גם כן על רבוי בכל מקום, כמו שפירשו התוספות בפרק החובל [ב"ק צב:] אצל 'ששים רהוטי רהוט', כי החשבון הזה הוא על רבוי. וכן [ב"ק צב:] 'ששים תכלי מטי לככי דחזי אכלי ואינהו לא אכלי', וכן הרבה מאוד". וכן אמרו [שבת צ:] "וחתים לה בשיתין גושפנקי", ופירש רש"י שם "שיתין - לאו דוקא אלא מכסהו כסויין הרבה". וכן "שיתין מיני קדרה" [מגילה ז:], "שיתין מיני חמרא" [גיטין ע.], "שיתין מיני לפדא" [ב"מ פד:], "שיתין מאני דפרזלא תלוי לה בקורנסיה" [חולין נח:], "שיתין מיני דמא" [נדה כ:], ועוד. ובבאר הגולה באר החמישי [כג.] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על ריבוי, כמו שפירשו התוספות... אצל 'ששים רהוטי רהיט', כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל [חולין צח.]. כי מספר חמישים, אם תוסף עליו אחד נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו:], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.], וח"א לבכורות ח: [ד, קכא.]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר כללי, ולפיכך מספר זה נמצא בכל מקום, כמו שפירשו התוספות... אצל ששים רהוטי רהוט. כי דרך למנקט מספר זה על רבוי שהוא בשלימות. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל. וזה מפני כי החמשים אם יתוסף אחד אינו בטל אצלו, כי גם חמשים אינו מספר שלם, והוא חלק, ואין חלק בטל אצל חלק. אבל ששים הוא מספר כללי שלם, ולכך בטל החלק אצל ששים. ומספר זה שהוא מספר ששים בארנו בכמה מקומות". וראה להלן פי"ב הערה 105.

<> לא מצאתי מקורו לומר שנפילה נאמרת רק כשהיא ממקום גבוה מאוד. ואולי דמות מקור יש מכך שאנשים גבוהים ביותר נקראים "נפילים" [בראשית ו, ד], ופירש הראב"ע שם "שיפול לב הרואה אותם, שיתמה מגובה קומתם". וכן נאמר [איוב יד, יח] "הר נופל יבול", שהוא הר "גבוה ותלול" [הרד"ק בספר השרשים, שורש נפל]. נמצא ששורש "נפל" שייך לגבוה, אלא שבדרך כלל פירושו שנופל מגובה רב, ולפעמים פירושו שמפיל אחרים מחמת גובהו הרב. וידוע בשמו של אחד מן המשגיחים שאמר "אם שוכבים לא נופלים" [שיחות המשגיח, עמוד צז]. וראה להלן ציון 274.

<> פירוש - לכך נאמרה לשון "נפילה" על אדום, כי הם מגביהים ומחשיבים עצמם כגדולים ונשגבים, ולכך משם הם נופלים. ולמעלה [לאחר ציון 153] כתב: "ועם שהיא מלכות גדולה מאוד מאוד, וטבעה יוצא בכל העולם [שבועות ו:], אבל בעצמה קטנה... וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין זה בעצמו מצד שנתן השם יתברך אליו, רק גוזל אחרים. כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם, עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעולם הזה הוא גדול". ולמעלה [לאחר ציון 211] כתב: "ותור וגוזל מורה על אדום... שהם קטנים בעצמם, ועושים עצמם גדולים". והרי זה בבחינת [עירובין יג:] "כל המגביה עצמו הקב"ה משפילו". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש זה, כי האדם המתגאה השם יתברך משפילו, כי השם יתברך הוא עלת הכל, והאדם עלול מן השם יתברך. וכאשר מגביה האדם עצמו, עושה עצמו עלה, וראוי שהשם יתברך שהוא עלה בלבד, משפיל אותו, עד שהוא עלול". @**ובכת"י**^ [שכו:] כתב שלשה הסברים אחרים מדוע "נופלת" נאמרת במיוחד על אדום, וז"ל: "יש לך לדעת למה נקרא אדום 'נופלת', כי כאשר תפול נפילה שאין אחריה תקומה מגודל הפורענות אשר יבוא עליהם, ותהא נופלת עד תהום, לכך נאמר עליהם 'נופלת'. ועוד נראה שנקראת 'נופלת', שהיא מעללת דברים על ישראל, כדכתיב [בראשית מג, יח] 'להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו'. כי עלילת דברים נקרא 'נפילה', לכך אמר 'נופלת'.... עוד נקראת 'נופלת', מפני [ש]כאשר יפיל הקב"ה אדום, יפיל אותה בחזקה במדת הדין הקשה, שהרשיעו לישראל מכל המלכיות".

<> בא לבאר טעם שני מדוע מלכות בבל נקראת "אימה", ומלכות מדי "חשכה", ומלכות יון "גדולה". ועד כה ביאר ש"אימה" נובעת ממידת הדין, כי זהו כחה של בבל. "חשכה" מורה על העדר מציאות, כי מדי מוכנה להעדיר את ישראל. ו"גדולה" מורה על הרבוי, כי זה ענינה של המלכות השלישית [יון]. ומעתה יבאר שזה כנגד ג' חלקי האדם; גוף [בבל], נפש [מדי], ושכל [יון].

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], הקדמה לאור חדש [ק:], תפארת ישראל פ"א [לא:], נצח ישראל פ"ד [ס:], שם פי"ח [תח:], נר מצוה [כג:, מז:], באר הגולה באר הששי [קסג.], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. @**ודע**^, כאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 113, פ"ג הערה 86, הערה הבאה, ופי"ב הערה 28.

<> לשונו **&בחידושי** **ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:]: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כחות ידועים כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [ונמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים".

<> הרי שמלכות בבל לא רצתה לאבד את ישראל, אלא רק לשעבדם, והשעבוד הוא לגוף. ואודות שהשעבוד הוא לגוף, כן כתב להלן פי"ב [לאחר ציון 29], וז"ל: "היו משעבדים אותם להחליש כח הגוף". ולהלן פ"ס כתב: "שהיו ישראל בשעבוד מצרים מצד חלק האחד, הוא הגוף... כי שעבוד של גוף הוא המשא. ולפיכך החמור שהוא בעל חומר וגוף, הוא נושא משא וסבל. כי כאשר הגוף חזק, הוא נושא משא גדול, וכאשר הנפש קל וזריז התנועה, הוא מוכן להיות זריז ומהיר בעבודה. ותמצא בהמה כמו החמור, שהוא בעל אברים חזקים, נושא משא כבד, אבל אינו מהיר בתנועה. ותמצא מי שהוא ממהר בתנועה מאוד, אבל לא יוכל לסבול משא גדול. מזה תדע כי משא גדול שייך לגוף, ומהירות התנועה לנפש. והיו משעבדים בישראל בשניהם; במשא גדול מאוד, שהוא מלאכת הטיט, והיו צריכים למהר מלאכתן... כי היה קושי העבודה אם מצד איכות העבודה, ואם מצד כמות העבודה. ואיכות העבודה מתיחס לגוף, וכמות העבודה לנפש, שהיו צריכים למהר במלאכת העבודה, והמהירות שייך אל הנפש, שבו התנועה". וברי הוא ששעבוד מלך בבל הוא השעבוד הראשון, ולא השעבוד השני, שלא הכריח את ישראל למהר בעבודתם. ובהקדמה לדרוש על התורה [ה:] כתב: "לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם עד שהיו ראויים אל התורה השכלית" [ראה להלן פ"ט הערה 25]. ובח"א לסנהדרין קד. [ג, רמב:] כתב: "מי שהוא משמש הגוי מחמת שנשבה, לא נקרא שהוא תחת רשותו לגמרי, כי האדם הוא שכלי ואין האדם הכל גוף לגמרי. ואף אם גופו תחת רשות אחר ומשעבד בו, אין השכל תחת רשותו" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331, פ"ז הערה 175, ולהלן פ"ט הערה 140].

<> לשונו בפתיחה לאור חדש [קפח.]: "נבוכדנצר רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא], ולא היה מאבד את הכל", לעומת מלכות מדי שרצתה לאבד את ישראל. וראה הערה הבאה.

<> שרצו להרוג את ישראל בימי המן, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 241] ש"ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [סא.] כתב: "שפיכות דמים הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, [דברים יב, כג] 'כי הדם הוא הנפש'". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], וח"א לזבחים פח: [ד, סח.]. ויש להעיר, שכאן מעמיד את בבל כנגד הגוף ומדי כנגד הנפש, ואילו בנר מצוה [כז.] העמיד את בבל כנגד הנפש, ומדי כנגד הגוף, וכלשונו: "לפיכך יש ליתן כח נפשי אל המלכות הראשון, כי מלכות ראשון היה לו החשיבות והממשלה ביותר, כמו שאמר אליו דניאל [דניאל ב, לז] 'אנתה מלכא מלך מלכיא'. וכך אמר גם כן דניאל במראה השנית [שם פסוק לח] 'אנתה הוא ראשה די דהבא'... וזהו הוא כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל. והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם, כחו פחות מהראשון. וכל ענין כח הגוף הזה שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד. ולכך אמר דניאל על מלכות זה [דניאל ז, ה] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב'. ואמרו בפרק עשרה יוחסין [קידושין עב.] 'וארו חיוה אחרי תנינה דמיה לדב' [דניאל ז, ה]. תני רב יוסף אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב. פירוש, שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם" [ראה למעלה הערות 178, 242]. ולכאורה אין דבריו בנר מצוה עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ואין זה קשיא, כי כאן דבריו מוסבים על ישראל, ששיעבוד שלש המלכיות האלו חל על שלשת חלקי ישראל, וכלשונו [לאחר ציון 256]: "כי שלש מלכיות כל אחת ואחת היתה מושלת על ישראל בענין מיוחד". ומבחינתם של ישראל בבל שעבדה את גופם של ישראל, מדי שעבדה את נפשם של ישראל, ויון שעבדה את שכלם של ישראל, וכמו שמבאר. אך בנר מצוה אינו דן מצד ישראל, אלא מצד המלכיות עצמן, שבא להגדיר מהו כחן של מלכיות אלו. ועל כך קבע שכח בבל הוא כח נפשי מפאת חשיבותם, וכח מדי הוא גופני מפאת שאיפתם לבלוע את הזולת. @**אך יש**^ להעיר מהמשך דבריו בנר מצוה [נב.], שכתב בזה"ל: "מלכות שניה הוא כנגד כח גופני שהוא באדם... ותבין כי מלכות שניה לא היה כונתו רק ליטול מהם עולם הזה, להרוג ולאבד אותם מגופן, וליטול מהם עולם הזה הגופני" [הובא למעלה הערה 242]. הרי שדן במלכות מדי מבחינתם של ישראל, ועם כל זה מייחס את רצונם לאבד את ישראל לגופם של ישראל, ולא לנפשם, ואילו כאן מייחס זאת לנפשם של ישראל. ויל"ע בזה.

<> "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך וכו'" [תפילת "על הנסים" לחנוכה]. ובנר מצוה [כט:] כתב: "מפני כי מלכות זה [יון] הוא כנגד חלק הג' שבאדם, כי חלק הג' הוא השכל. שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה... כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה [ראה להלן הערה 270]... ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל... ולכך המלכות, הם היוונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובהמשך שם [לד:] כתב: "המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין מלכות שלישית לבטל מישראל מעלת התורה האלקית... שהיה רוצה אומה זאת שלא היה חס ושלום לישראל מעלה אלקית". ובהמשך שם [מו:] כתב: "מפני שרצו האומה הזאת [יון] לבטל מן ישראל מעלתם האלקית העליונה שיש לישראל, ולכך גזרו עליהם לבטל מהם התורה האלקית". @**ומבואר מדבריו**^ שרק מלכות יון רצתה לבטל את ישראל מתורתן, ולא מלכויות בבל ומדי. אך בהקדמה לדר"ח [טו:] כתב שכל ארבע המלכיות עושות כן, וכלשונו: "כל ארבע מלכיות... באים לעקור התורה מישראל על ידי גזירותם, כמו שהיו עושים". ולכאורה אין זה כדבריו כאן ובנר מצוה, שביאר שרק מלכות יון פושטת טלפיה כנגד תורת ישראל. וראה להלן ציון 289. @**ונראה ליישב**^ זאת על פי דברי הרמב"ם באגרת תימן [ד"ה דעו שזאת], שכתב על שני סוגי ההתנגדות שיש לאומות כנגד ישראל, וז"ל: "מפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו... קנאונו הגוים כולם על דתנו קנאה גדולה... לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד ע"ז... שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו, ולהפוך דתנו באונס, בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא, וסנחריב ונבוכדנצר וטיטוס ואדריונוס, והרבה כיוצא בהן. זהו הנוע [הסוג] האחד משני הנועים שהתכוונו בו לנצח החפץ האלקי. הנוע השני, הם המחודדים משאר מלכיות, והחכמים מיתר הלשונות, כמו האדומים והפרסיים והיוונים, שאלו כמו כן שמו כוונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטוענים עליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה; להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוונו האנסים במלחמותיהם". הרי שיש שני סוגי מלחמה של אומות העולם כנגד התורה; (א) לבטל את קיום התורה מישראל. (ב) לבטל את חכמת התורה מישראל. לסוג הראשון שותפים כל אומות העולם, ולסוג השני שותפים אומות בודדות, כשהבולטת בהן היא יון. דבריו בדר"ח מוסבים על הסוג הראשון [אשר שותפים לו כל האומות], ואילו דבריו כאן ובנר מצוה מוסבים על הסוג השני, וכמבואר להדיא בדבריו. ועיין בנר מצוה [מז.], ותראה שנקודה זו מוכחת מתוך דבריו.

<> מוסיף זאת ["שהיא שלימות השכל"] כדי להורות כיצד התורה שייכת לחלק השכלי של האדם. ובשתי המלכיות הקודמות לא הוצורך להוסיף דבר, כי ברור הוא שבבל שעבדו ישירות את הגוף של ישראל, ומדי רצו ישירות לקחת את נפש של ישראל. אך יון לא לקחו ישירות את שכלם של ישראל, אלא רצו ליטול את התורה מישראל, לכך הוצרך להוסיף שנטילת התורה מישראל היא נטילת שכלם, כי התורה "היא שלימות השכל". ואודות כך, בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב:] ביאר שאליעזר רמז לרבקה על הקרבנות והתורה [רש"י בראשית כד, כב], וז"ל: "רמז לה בו שקלי הקרבנות, רמז לה טהרות נפשותיהן של ישראל, אשר הם קונים שלימות הנפשי, שנתן הקב"ה להם מצוה זאת בקע משקלו לכפר על נפשותיהן ולטהרם, וזהו מורה על זכוך הנפש שלהם... ותורה הוא שלימות השכל. וזאת המעלה הגדולה לישראל אשר להם שלימות הנפש והשכל יותר מן האומות, כי נפשם של ישראל זכה וטהורה, וכן יש להם שלימות השכל. והנה רמז לה עצם ישראל קדושתן ומעלתן, ואמר לה אשרי מי שמזדווג בקדושים". ולהלן פמ"ו כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי". ובאור חדש פ"א [תה.] כתב: "כי תכלית ישראל הוא המעלה האלקית. לכך כאשר אוכלים ושותים, והמה בשלימות שלהם, אז מבקשים לדבר דברי תורה, שהוא שלימות שכל האלקי". ושם פ"ח [תתשל:] כתב: "כי התורה מדריגתה ומעלה על כל... שייך אל השכל, והשכל הוא עליון... שהתורה היא שכלי, ומקבל אותה השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו".

<> לשונו בנר מצוה [מז.]: "מלכות הרביעית גזרו שמדות על ישראל בכמה וכמה דברים... שהיו רוצים לכלותם כאשר לא היו עושים את אשר גוזרים עליהם, והיו רוצים להרוג אותם, לכך גזרו גזרות ושמדות. וזה היה עיקר כונתם של מלכות רביעית, שכל כונתם ההריגה". ובדרוש על התורה [מח:] כתב שמלכות הרביעית "משעבדת את ישראל במשא כבד יכבד ממנו ובמסים וארנוניות... [וכן] היה דורו של שמד שגזרו עליהם הריגה ושריפה... כשכגזרה אדום שמד ומיתה... החלק הג' מהגלות שנמצאים בו הגירושים, והגלו את ישראל מאתם". ומה שכתב כאן "גזרו שלא יתעסקו בתורה", כן הוא בגמרא [ברכות סא:] "פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים, ועוסק בתורה. אמר ליה, עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות". וכן אמרו [ע"ז יח.] "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה, שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ["והם גזרו על כך" (רש"י שם)] ומקהיל קהלות ברבים, וספר מונח לך בחיקך. אמר לו, מן השמים ירחמו. אמר לו, אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי 'מן השמים ירחמו', תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש... לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות, והציתו בהן את האור".

<> דברים אלו מבוארים היטב בנר מצוה [מז:], וז"ל: "ועוד ראה דניאל חיה רביעית, והיא משניה מן כל חיותא [דניאל ז, ז]. וכבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... ואמרנו כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור. ולפיכך כאשר השם יתברך העמיד ד' מלכיות מושלים בעולם, ראוי שיהיו כפי ענין האדם, אשר אליו ראוי הממשלה. ולכך ראה דניאל חיה ד' משונה מכל החיות, מפני כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כולל כל ג'. אבל ג' מלכיות הראשונות, כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כלם. ובמדרש [ויק"ר יג, ה], 'על כן הכם אריה מיער' [ירמיה ה, ו] זו בבל, 'זאב ערבות ישדדם' [שם] זו מדי, 'נמר שוקד על עריהם' [שם] זו יון, 'כל היוצא ממנה יטרף' [שם] זו אדום, למה, [שם] 'כי רבו פשעיהם עצמו משובותיהם'... [דניאל ז, ז] 'בתר דנא חזה הויות בחזוי עם לילא וארו חיוא רביעא דחילא ואמתני ותקיפא יתרא', זו אדום. דניאל ראה שלשתן בלילה אחד, ולזו בלילה אחד. למה, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש; רבי יוחנן אמר, ששקולה כנגד שלשתן... הרי לך מפורש הדברים שאמרנו, כי המלכות הד' שקולה כנגד כל השלשה מלכיות, ולכך ראה דניאל את שלשתן בלילה אחת, ומלכות רביעית בלילה אחר בפני עצמו", ושם מאריך בזה עוד [ראה למעלה הערה 166, ומה שהוקשה שם]. @**ובנצח ישראל**^ פי"ח [תח.] כתב: "וזה כי השם יתברך גזר על ישראל עד שהיו משועבדים תחת האומות בכל חלקיהם. כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית - מצד כלל האדם. ולכך השם יתברך שיעבד אותם בד' מלכיות. כי ג' מלכיות, לשעבד אותם בג' חלקי האדם, ומלכות רביעית כנגד כלל האדם, שיש בו אלו ג', וכל אחד בחינה מיוחדת. ולכך דניאל ראה ג' מלכיות בלילה אחד, וראה מלכות רביעית בלילה מיוחד. וזה כי ג' מלכיות הראשונות הם כנגד שלשה חלקי האדם, ומלכות רביעית נגד האדם בכללו, שהוא כולל שלשתן יחד".

<> אמרו חכמים [חגיגה כו.] "חד אמר אימת נכרי עליהן, וחד אמר אימת מלכות עליהן. מאי בינייהו, איכא בינייהו נכרי שאינו חשוב". ופירש רש"י שם "נכרי שאינו חשוב - אימתו ליכא". ועוד אמרו חכמים [קידושין עא.] "שֵׁם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו... אהוב למעלה ונחמד למטה, ואימתו מוטלת על הבריות", הרי הבטוי לחשיבות האדם היא שאימתו מוטלת על הבריות. ונאמר [איוב כט, ח] "ראוני נערים ונחבאו", וכתב המלבי"ם שם "מיראת כבודי". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כג.] כתב: "כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב 'ראוני נערים ונחבאו'". ואמרו חכמים [שבת קנא:] "כל זמן שאדם חי, אימתו מוטלת על הבריות, כיון שמת בטלה אימתו" [ראה למעלה פ"ד הערה 70]. @**ואודות ש"אימה"**^ נובעת מחשיבותו של המאיים, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [קנד.], וז"ל: "ההפרש שיש בין אימה ויראה, כי האימה כאשר יראה גדולתו של רבו, ומפני זה יש אימה עליו. והיראה כאשר מביט קטנותו ושפלותו, הוא ירא. כי מי אשר הוא גדול, יש לאדם להתירא מלפניו, אף מי שאינו קטן הוא ירא מפני הגדול. ומי שהוא קטן, מתירא אף ממי שאינו גדול מאוד. ולפיכך יש לתלמיד לישב באימה וביראה; שיהיה מכיר ערך רוממות גדולות רבו, וגם יכיר קטנות ערכו". ונאמר [יהושע ב, ט-י] "ותאמר אל האנשים ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וגו' כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו'", הרי שהאימה היא יראת הרוממות. וכן כתב בחידושי הגר"א לברכות כב. [אמרי נועם], וז"ל: "'אימה' הוא שהאדם ירא מהקב"ה מחמת גדולתו ותפארתו". וכן כתב הגר"א באדרת אליהו חבקוק א, ז. והרד"ק בספר השרשים כתב בשורש אים, וז"ל: "'והנה אימה' [בראשית טו, יב]... 'אימתה ופחד' [שמות טו, טז]... 'האמים לפנים' [דברים ב, י], הם הענקים, ונקראו כן לפי שתפול אימתה ופחד על רואיהם. 'ובאימים יתהללו' [ירמיה נ, לח], הם הפסילים... נקראו כן לפי שהעובדים אותם יפחדו מהם". הרי שביאר ש"אימה" נופלת כלפי ענקים ופסילים [בעיני עובדיהם]. הרי ש"אימה" היא יראת הרוממות. וכן ביאר והוכיח הספר "באור שמות הנרדפים" עמוד קפד.

<> והוא לשעבד את זולתו ולהטיל את עולו עליו. ואודות שהחשוב מבקש שררה ושלטון, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [צח:], וז"ל: "קבלת השררה ואין ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא". ובגו"א שמות פכ"א אות ז האריך לבאר את גנותם של בעלי השררה הממנים דיינים שאינם ראוים, ובתוך דבריו כתב שם [קלא.]: "ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה לו, והוא אינו נאה לכבוד. וכאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו, מכניע אותו ומיצר לו ורודף אותו בכל הרדפה. וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם". ובדר"ח פ"א מ"י [שיט:] כתב: "בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו... ואי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל". @**ובנר מצוה**^ [נא.] כתב על מלכות בבל בזה"ל: "כי מלכות הראשון, הוא מלכות בבל, היתה מבקשת החשיבות להיות חשוב על כל, וכמו שאמר דניאל [דניאל ב, לח] 'אנת הוא רישא דדהבא', כלומר שהוא ראש בחשיבות היותר, וזה שהיה מבקש הגבהתו על הכל, וכמו שראה אותו דניאל חיה ראשונה, דומה לארי [דניאל ז, ד]. כי ארי הוא החשוב בחיות, כמו שאמרו [חגיגה יג:] מלך בחיות הוא ארי. ולא היה מבקש רק החשיבות היותר גדול. ולכך ראה שיש לה [דניאל ז, ד] 'גדפין דנשר', שהנשר עוף השמים, פורח למעלה למעלה". ובהמשך שם כתב [נה:]: "כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם, ולא היה זה משום השחתה. רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל, כמו שבארנו למעלה, ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמור, היו כובשים ושורפים את הכל". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים". וכן כתב בקיצור בנצח ישראל פ"ה [קטז:].

<> כמבואר למעלה הערה 243.

<> לשונו כאן "מדי נקרא 'חשיכה', שהחושך הוא העדר, &**לכך**^ היה מבקש חס ושלום לכלות ישראל" מורה שמדי הוא חושך בעצם, ומסובב מכך שמדי מבקש ח"ו לכלות ישראל. אמנם למעלה [לאחר ציון 241] לכאורה כתב לאידך גיסא, וכלשונו: "'חשיכה' זו מדי, ידוע כי מדי מוכן להעדיר את ישראל, וזה נקרא 'חשיכה', כי המציאות נקרא 'אור', והעדר נקרא חושך'... שכחו נמשך מן סמאל לאבד ישראל חס ושלום, &**לכך**^ חשיכה זו מדי". ומשמע מכך שהכנת מדי להעדיר את ישראל היא הסבה, ומסובב מכך שנקרא "חשיכה". ויל"ע בזה.

<> "המלכות הזה [יון] היה בו החכמה והתבונה... כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה" [לשונו בנר מצוה (כט:), והובא למעלה הערה 262].

<> אמרו חכמים [ע"ז נה.] "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". ובנר מצוה [לג.] כתב: "יש לה [ליון] החכמה יותר משאר אומות. והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו, ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". ולמעלה פ"ג [לאחר ציון 79] כתב: "יגיע לצורה דבר מצד חשיבותה, כי מצד חשיבותה יגיע להם קנאה והתנגדות והתגברות". ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 99] כתב: "כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [תכח:] כתב: "היו חולקין על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו" [הובא למעלה פ"ו הערה 100]. וכן ביאר בגו"א שמות פט"ו אות יז את הפסוק "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד" [שמות טו, טו], שרש"י ביאר שם "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". וכתב שם הגו"א [שא.]: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא שם], דגבי אלו נאמר... האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם, אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'" [הובא למעלה פ"ג הערה 80]. והגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס (מב:)], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו.

<> כפי שהביא למעלה [לפני ציון 237] שבמדרש עצמו [ב"ר מד, יז] הובאו "ויש מחליפין".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תב:]: "הראש הוא בתכלית הגובה". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "אין דבר עליון באדם רק הראש". ובדר"ח פ"ה מי"ט [תמא.] כתב: "הראש הוא מתעלה על הכל". ושם פ"ו מ"ו [קכח.] כתב: "המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"ה הערה 126]. ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו".

<> "כי תפול [לשון] נפילה ממקום גבוה מאוד, וזה יקרא נפילה" [לשונו למעלה לפני ציון 254]. והביאור הוא שמהות מלכות בבל היא להיות ראש ועליון, ואי אפשר למלכות בבל שתהיה אלא ראש בלבד, וברגע שמלכות בבל תושפל מלהיות ראש, באותו רגע היא נופלת לגמרי, כי אין למלכות בבל שום מהות אחרת מ"ראש". ובהנטל ממנה תואר "ראש", בזה ניטל ממנה כל מהותה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקכח:] בביאור מאמרם [ב"ר ג, ז] "שהיה בורא עולמות ומחריבן", שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן שהשפלת הראש והעיקר היא חורבנו, בבחינת [חגיגה ה:] "מאיגרא רם לבירא עמיקתא". ובכת"י [שכז.] כתב: "בבל היתה מלכות חשובה מאוד... ולפיכך נקרא גם כן כאן בבל שנופלת, כדבר שהיא נופלת ממקום גבוה, וזה רמז על ענין מלכות בבל".

<> מבאר שמה שאחשורוש גידל את המן מורה על כחו הגדול של עמלק. וכוונתו מתבארת על פי דבריו בסמוך, שיש בעמלק ובהמן ענין של ע"ז ומרידה בהקב"ה, ועל כך מורה תיבת "גידל", "שהיה גדול מן המלכות, ואין גדול מן המלכות רק האלהות" [לשונו להלן]. וראה הערה הבאה, והערות 280, 285.

<> פירוש - פסוק זה מורה על כח עמלק לפי מה שפירש רש"י שם "ידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית. ומהו 'כס' ולא נאמר 'כסא', ואף השם נחלק לחציו, נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 88] כתב: "כי תמצא בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בשאר האומות. כי אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד. ואמרו ז"ל [רש"י בראשית כה, כג] 'כשזה קם זה נופל', וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות. ומפני זה אמרו ז"ל [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט] אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עשו. לפי שהשם של הקב"ה הוא "אחד", דכתיב [זכריה יד, ט] 'ושמו אחד'. וכן המלכות שלו אחד, והאחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי האחד בעם הוא המלך... ומפני שכאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, אם כן לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות, כי שמו בשלימותו הוא אחד, דכתיב [שם] 'ה' אחד ושמו אחד'. וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אין כאן אחדות בעולם. וכאשר אין אחדות בעולם, אין שמו, שהוא אחד, נגלה בעולם. וכן 'אין הכסא שלם'. ורצה לומר 'הכסא' היינו המלכות, שנקרא כסא, שנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', ורצה לומר רק המלכות אגדל. ורצה לומר שאין מלכותו נגלה בעולם בשלימות, שהמלכות צריך לאחדות, לכך אינו נמצא בשלימות בעולם עד שימחה שם המתנגד מן העולם, ואז שם כבודו, שהוא אחד, נגלה בעולמו שהוא אחד גם כן. וכן מלכותו שהוא אחד, נגלה בשלימות בעולם. והבן מה שאמר שאין השם שלם ואין הכסא שלם, כאילו אמר שאין נגלה בעולם האחדות של שמו יתברך. כי כאשר דבר אינו שלם אז הוא חלק, ואין כאן אחדות. וכן 'אין הכסא שלם', שאין כאן אחדות המלכות נמצא בעולם, והבן דברים אלו מאוד". וכן בגו"א שמות פי"ז אות יג [שמח.] ביאר שעמלק הוא השניות והחילוק בבריאה, ואין אחדות ה' נמצאת בשלימות בעוה"ז כל עוד שזרע עמלק בעולם [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 100]. ובזה שוב חזינן שיש בעמלק ענין של ע"ז, כי עמלק הוא השניות בעולם, וכן "ידוע כי הע"ז הוא השניות בעולם הזה" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סד:)].

<> כמבואר למעלה הערה 244.

<> יש לדייק בלשונו, מדוע כאן מביא סיפא דקרא ["מלחמה לה' בעמלק"] להורות על כחו הגדול של עמלק, ואילו במשפט הקודם הביא רישא דקרא ["כי יד על כס יה"] להורות כן. ועוד, מדוע הוצרך לחזור ולהצביע שוב על גודל כחו של עמלק, כאשר כבר עשה כן במשפט הקודם. ואולי יש לומר, שהמשפט הקודם עוסק בכחו הגדול של עמלק, והמשפט הזה עוסק בכחו הגדול של המן, שהוא זרע עמלק. לכן בשביל להורות על כחו הגדול של עמלק הביא רישא דקרא ["כי יד על כס יה"]. אך בשביל להורות על כחו של המן הוצרך להביא סיפא דקרא, שנאמר בה "מלחמה לה' בעמלק &**מדור דור**^", לאמור שמלחמה זו ממשיכה להתנהל לאורך כל הדורות, והמן הרשע נכלל במלחמה זו. ואע"פ שלא הביא כאן את התיבות "מדור דור", מ"מ לכך כוונתו. ולהלן ס"פ מב כתב: "התנגדות שיש בין עמלק ובין ישראל [היא] מצד עצם שלהם... וזה שאמר 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור', שאין בזה שנוי בדבר שהוא בעצם צורתן".

<> כי יש להמן כח עמלק, מה שאין כן לאחשורוש, שאינו עמלקי אלא פרסי, ואין בו ענין ע"ז שיש להמן, ולכך אחשורוש גידל את המן אף יותר מעצמו. וצרף לכאן דברי הגמרא [מגילה יג:] "אמר ליה [המן לאחשורוש] תא ניכלינהו. אמר ליה, מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי". הרי בהמן העמלקי מתקיים הנאמר בעמלק [דברים כה, יח] "ולא ירא אלקים", ואילו אחשורוש אינו נכלל בזה, אלא אומר "מסתפניא מאלקיו".

<> לשונו בכת"י [שכז.]: "יש בזה רמז על המן, שהיה מגדל עצמו בגדולה יותר מן אחשורוש בעצמו... עשה לו בימה למעלה מבימתו. ודבר זה הוא ביאור נפלא מאוד בענין המן אשר גדלו המלך. ועוד יש במדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנג] 'אחר הדברים האלה גידל'. עד היכן גדלו, עד [אסתר ה, יד] 'יעשו עץ גבוה חמישים'. רמזו בזה עד היכן היה מגיע חשיבותו של המן עד מעלת החמישים, והיא מעלה שאין אחריה. ושם היה רוצה לתלות את מרדכי, ונהפך עליו [אסתר ז, י]. ולפיכך קרא כאן 'גדולה' זו מדי, וזה הפירוש אמת כאשר תבין". ובאור חדש פ"ה [תתקנא.] הביא ג"כ את המדרש הנ"ל שהובא בכת"י, וכתב בזה"ל: "ופירוש זה, כי גדלו המלך מעל כל השרים, שעשה אותו אלהות, וזהו דכתיב [אסתר ג, א] 'מעל כל השרים'. ודבר זה היה בעצמו גורם לו המיתה והתליה על עץ חמשים אמה. וזה שאמר 'עד היכן גדלו המלך, עד שיעשו עץ גבוה חמשים אמה', כלומר כי אחשורוש היה מגביה את המן עד שער החמשים כאשר עשה אותו עבודה זרה, ואין אדם מגיע לשם בעולם הזה. וכאשר הגדיל אותו עד שם, משם מתחייב לו התליה וההעדר שלא יהיה נמצא, כי אין לאדם מציאות עם שער החמשים. וזה שאמר שהגדילו עד יעשה עץ גבוה חמשים אמה".

<> כי מתוך שאחשורוש הגביה את המן מעל עצמו, בזה השפיל את עצמו, כי ראוי למלך להיות מעל לכל, וכמו שאמרו חכמים [הוריות יא:] על מלך "שאין על גביו אלא ה' אלקיו". ובדר"ח פ"ג מט"ז [תיג:] כתב: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש... כי אין אחר שולט על ראשו... כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש".

<> פירוש - זהו שבח למלכות שהיא מסוגלת לגדל אדם גדול כזה, מעין מה שכתב רש"י [במדבר יג, יח] "את הארץ מה היא - יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים".

<> בא לבאר, דנהי דזהו שבח למלכות אחשורוש לגדל אדם גדול, אך מדוע לא סגי לכך שיגדל את המן להיות כאחד משרי המלך החשובים, ולא שיהיה מגדיל אותו יותר מן המלך עצמו.

<> פירוש - המלך צריך להיות מעל הכל [כמבואר בהערה 281], ולכך אם המלך יגדל אדם שהוא מעליו, יש בכך השפלה למלכותו. אך כל זה שייך רק כאשר גדולתו של אותו אדם חולקת מקום לעצמו, ואינה מיוחסת למלכות. אך אם גדולתו של אותו אדם תזקף לטובת המלכות, ותוסיף יקר וגדולה למלכות, מעתה אין בגדולת זו השפלת המלכות, אלא אדרבה, יש בה האדרת המלכות, כי כל דבר שמוסיף חשיבות וכבוד למלכות הוא מכלל גינוני מלכות. דוגמה לסברה זו; להלן פמ"ד כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים... ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו, ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל, שלא נבראו בשביל זולתם". הרי מה שהקב"ה שומר את העולם אינו נחשב שפועל בעבור זולתו, אלא שפועל בעבור עצמו. וכך כאשר אחשורוש נתן חשיבות עליונה להמן, אין בכך השפלת מלכותו, אלא הגדלת מלכותו, כי חשיבות זו מיוחסת למלכותו. ובאור חדש בפתיחה [קצד:] כתב: "'ודוב שוקק' [משלי כח, טו], זה אחשורוש [מגילה יא.], שבשביל חפצו לעשות רצונו של המן, לדבר זה היה משתוקק".

<> כמו שהתבאר למעלה הערות 275, 276, 280. ובאור חדש פ"ג [תריט.] כתב: "'וינשאהו וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו' [אסתר ג, א]. לא הוי צריך קרא לכתוב רק 'וישם כסאו מעל השרים אשר אתו', אבל 'וינשאהו' שהוא עצמו היה נוהג כבוד בו [למה לי]. וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב תתרנג] 'וינשאהו' שעשה לו בימה למעלה מבימתו של אחשורוש. והנה אחשורוש עצמו היה נוהג בו כבוד משום שעשה אותו עבודה זרה, ולכך היה מנשאהו עליו, והיה נוהג בו כבוד".

<> לשון המדרש שם "מה אמר להם מרדכי למי שאומר לו [אסתר ג, ג] 'מדוע אתה עובר את מצות המלך'. רבי לוי אמר, אמר להם מרדכי, משה רבינו הזהיר לנו בתורה [דברים כז, טו] 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה', ורשע זה עושה עצמו עבודת כוכבים. וישעיהו הנביא הזהירנו [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא'". ובאור חדש פ"ה [תתקיז:] הביא מדרש זה. ואמרו חכמים [סנהדרין סא:] "תניא, [שמות כ, ה] 'לא תשתחוה להם', 'להם' אי אתה משתחוה, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך. יכול אפילו נעבד כהמן, תלמוד לומר 'ולא תעבדם'... דאיהו גופיה עבודת כוכבים". ופירש רש"י שם "נעבד כהמן - שעשה עצמו עבודה זרה כדאמר במגילה [י:], דאי לאו הכי לא הוה מרדכי מתגרה בו, והיה כורע ומשתחוה לו".

<> כמו שנאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", הרי שאלקות היא נבדלת ומתעלה מעבר למלכות, וכמבואר למעלה בתחילת הקדמה ראשונה. והמלבי"ם [שם] כתב: "כבוד אלקים הסתר דבר - בענינים האלקיים הכבוד הוא ההסתר וההעלם, כי השכל לא ישכיל רק דברים הנתונים תחת הזמן והמקום, ואשר יש לחוש מבוא בהם, לא דברים הנעלים מחוקי ההשגה האנושיית... אבל כבוד מלכים, בעניני הנהגתם, לחקור דבר, ושלא להעלים. כי אחר שהנהגתם נימוסיית ומושגת על ידי הבחינה והחוש, טוב לפרסם טוב הנהגתם, כי ההעלם בזה יורה כי הנהגתם אינם ביושר, ועל כן יעלימו דרכם, והחקר הוא כבודם".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; באור חדש פ"ה [תתקמה:] כתב: "כי היה להמן משפט החומר אשר הוא ראוי שיהיה עבד, וכאשר מגדלין אותו, דבר זה הוא עבודה זרה גמורה". ואפשר לבאר זאת על פי דבריו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] בביאור דברי הגמרא שם "כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה בישראל", וז"ל: "כי האשירה הוא שמגדל דבר אחד מהארץ, וכאשר הוא נוטע אשרה הוא מגביה דבר זר, שמגביה לעשות אלהות לעבדו אשר אינו אלוה. ולפיכך אותם שעבדו ע"ז היו בוחרים ביותר באשירה, כי היו מגדלים כח אשר היו עובדים אותה". הרי שמהות הע"ז היא לגדל דבר שאינו ראוי לכך. לכך המגדל דבר חומרי כמו המן הרשע, זהו ע"ז גמורה, שלוקח דבר שמצד עצמו אין בו כלום, ומגדלו להיות נעבד. ולכך ברי הוא כאשר נאמר [אסתר ג, א] "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן בן המדתא האגגי וינשאהו", שיש בגידול זה ענין של ע"ז.

<> כמבואר למעלה הערה 262.

<> שגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190].

<> בנתיב התורה פ"א [נה.] הביא מאמר חכמים [סוטה כא.], שאמרו "'כי נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור, לומר לך מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם", וכתב לבאר בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן. ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן, אשר אין לו שנוי. אבל המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 46]. ולכאורה לפי זה היה צריך לומר כאן שמלכות יון "גזרה על מצות התורה שהיא &**הנר**^", ולא "שהיא &**האור**^", כי בפסוק נאמר "כי נר מצוה ותורה אור". והואיל ונקט במשפט במצות התורה ["שגזרה על מצות התורה"], ולא בתורה עצמה, היה לו לנקוט בנר ולא באור. וברי הוא שעשה כן כי בא לבאר את החשיכה של יון, שהיא ההפך מישראל, וההפך מחשיכה הוא אור ולא נר. אך היא גופא קשיא, מה הכריחו לדבר על מצות התורה, ולומר שאף הן נקראות "אור", ולא דיבר על התורה עצמה, שהיא "אור" בפשטות. ועוד, שפתח ב"תורה" וסיים ב"מצות התורה", שכתב כאן "מלכות יון היו רוצים לבטל מישראל התורה... שגזרה על מצות התורה". ועוד, למעלה [לאחר ציון 261] כתב "מלכות יון [רצתה] לבטל אותם מתורתן, שהיא שלימות השכל", וזה בודאי עוסק בתורה ולא במצות, ומדוע כאן דיבר גם על מצות התורה. @**ונראה**^, שחזינן מכמה מקומות שדעת המהר"ל היא שהיוונים נלחמו ישירות כנגד קיום המצות [ולא כנגד לימוד תורה], וכוונתם הארורה היתה שדרך ביטול קיום המצות תתבטל מישראל התורה עצמה. וכגון, בנר מצוה [עד.] כתב: "מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצות אלקיות... וכן אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה, הם מתנגדים ביותר... ולכך היו מתנגדים אל מצות התורה ולבית המקדש בפרט". הרי שוב פתח ב"תורה ומצות אלקיות" וסיים ב"מצות התורה". וכן בהמשך שם [פ:] כתב: "כי כוונת היונים לבטל התורה והקדושה של ישראל, כי המצוה לנו היא המעלה השכלית האלקית... ולפיכך נעשה להם הנס במצות הדלקה [שבת כא:], שהיא מצוה אחת מן מצות התורה, שבאו היונים לבטל התורה ומצותיה מן ישראל". שוב עבר מתורה למצות וממצות לתורה, וחוזר חלילה. וכן חזינן מדבריו כאן, וכמו שנתבאר. וכן מדוייק מדבריו למעלה [לפני ציון 264], שלגבי המלכות הרביעית כתב "וגזרו שלא יתעסקו בתורה", ולא כתב כן גבי היוונים שהוזכרו קודם לכן, אלא כתב "ומלכות יון [רצתה] לבטל אותם מתורתן". ואכן וידוע בפי הכל שהיוונים גזרו על ג' מצות [שבת, ר"ח, ומילה (ראה הערה קודמת)], ולא נכלל בזה שגזרו באופן ישיר על לימוד תורה. לכך, כאשר המהר"ל עוסק בכוונת היוונים, יזכיר "התורה". אך כאשר עוסק ב"בפועל" של גזירת יון, יזכיר "מצות התורה". [והרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א כתב "בבית שני כשמלכי יון גזרו על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות". ובספר מעשה רקח על הרמב"ם שם כתב: "לא ידעתי מהיכן הוציא רבינו דבטלו הדת ולא היו מניחים לעסוק בה ובמצותיה. דבספר חמדת ימים (ח"ב עמוד קפד במהדורה חדשה) הביא בשם מדרש שמצא בכת"י שביטלו מהם שבת מילה ור"ח, משמע דזה דוקא". ובספר תשובה מאהבה ח"ב (אורח חיים) סימן רפה (ד"ה תר"ע) הביא קושיא זה, ונשא ונתן בה. וכנראה המהר"ל סובר בזה כמעשה רקח]. @**ואודות שרק**^ דרך מצות התורה ניתן להגיע לאור התורה, כן כתב בנתיב התורה ר"פ יז [עתר.], וז"ל: "מעלת המצוה שבזולת המצות אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי [יבמות קט:], תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי 'אף תורה אין לו', כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... אצל המצוה כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה', ואצל הנשמה כתיב גם כן [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם', שהם שניהם שוים... ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה'. רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר 'אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו'". @**ולפי זה**^ מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו בנתיב התורה מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין.

<> בכת"י [שכז.] כתב בזה"ל: "כי יש לך לדעת שהתורה היא תלתאי, כמו שדרש ההוא גללאי 'בריך רחמנא דיהיב לן אורייתא תלתאי בירחא תלתאי על ידי תלתאי' [שבת פח.]. ויון היה השלישי למלכיות, מתנגד לתורה תלתאי, והיה רוצה לקחת את התורה [ו]לבטלה, שהיא נקראת 'אור'. לכך לפירוש הזה נקרא יון 'חשיכה' שהיא מחשיכה עיניהן של ישראל שלא ישמרו התורה שהיא אור. ואמרו לישראל [ב"ר מד, יז] 'כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל', שהוא יתברך נקרא [תהלים כז, א] 'אורי וישעי' של ישראל. ולכך נקרא 'חשיכה'".

<> דניאל ז, ז "וארו חיוה רביעאה דחילה ואימתני ותקיפא יתירה וגו'". וקודם לכן נאמר [דניאל ב, מ] "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא וגו'". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 58] כתב: "אין מתנגד למלכות שמים רק הרשעה, שהיא תקיפה כמבואר בכתוב". ובנר מצוה [נה.] האריך טובא בביאור תקיפותה של מלכות רביעית. והרמב"ן [בראשית לו, מג] כתב "ואין רומי אלוף, אבל היא מלכות גדולה ואמתני ותקיפא יתירה, לא היה כמוה בממלכות" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 60].

<> הן שתי הדעות שהובאו במדרש [ב"ר מד, יז] כיצד לדרוש את המלים "אימה חשיכה גדולה נופלת" כלפי ארבע מלכיות [הובאו למעלה לאחר ציון 235].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 237]: "דע כי אין מחלוקת אלו הפירושים בביאור המלות בלבד, אבל כל אחד מפרש ענין ד' מלכיות אלו".

<> "בתורה וקרבנות" [מהרז"ו שם].

<> גיהנם ומלכיות.

<> "כשפירשו מתורה וקרבנות נידונים בגיהנם וגלות" [מהרז"ו שם].

<> עד כאן ציטוט דברי המדרש. ובולט הוא שחסרות כאן מלים, כי דרכו כשמביא מאמר חכמים שיסיים זאת במלים "עד כאן", או יתחיל אחר כך במלים "בארו בזה" או "פירושו זה", וכפי שעשה כמה פעמים בפרק זה גופא. אך לומר "ברר לו המלכיות" ומיד לומר אח"כ "כי המלכיות" אין זה דרכו. ואכן בכת"י [שכז:] יש כאן הוספת דברים, וכלשונו: "הדא הוא דכתיב [דברים לב, ל] 'אם לא כי צורם מכרם וה' הסגירם', מלמד שהיה הקב"ה מסכים על ידיו [עד כאן דברי המדרש]. וזהו לדעת רבי חנינא בר פפא [שאברהם ברר לו את המלכיות]. פירוש, הראה לו גיהנם, כדכתיב [בראשית טו, יז] 'תנור עשן', וזהו גיהנם כדכתיב [ישעיה לא, ט] 'אשר אור לו בציון ותנור בירושלים'. 'ולפיד אש' [בראשית שם] זה מלכיות, דכתיב [תהלים סו, יב] 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש'. ועוד, 'לפיד אש' נקראו המלכיות, רמז [ש]לפיד אש שורף אחר, ובסוף נשרף עצמו. כך המלכיות שורפים אחרים, ולבסוף הם נשרפים עד שלא יהיה בהם דבר. אבל הגיהנם נקרא 'תנור עשן' שהוא מקום ששם שורפין, כי הגהינם שם יקבלו הרשעים האש והשריפה. ויש מפרשים איפכא, כי המלכיות נקרא וכו'".

<> בא לבאר היכן נרמז בפסוקים אלו שהקב"ה הראה לאברהם ארבעה דברים שהוזכרו במדרש; גיהנם, מלכיות, מתן תורה, ובית המקדש. וראה הערה קודמת.

<> אודות שהעשן שורף [אם כי לא בחזקה], כן ניתן ללמוד מהנאמר [נחום ב, יד] "הנני אליך נאום ה' צבאות והבערתי בעשן רכבה וגו'", ופירש המלבי"ם שם "והבערתי בעשן רכבה - של המלכה, שהיא הועלתה למוקד עם רכב שלה... הועלתה ונחנקה בעשן המוקד".

<> פירוש - ביחס למלכיות שאינן אלא עשן, הגיהנם הוא "לפיד אש", ששורף בחזקה. כי המלכיות פוגעות רק בגוף ובעוה"ז, ואילו הגיהנם הוא עונש לנשמות. ולכך הגיהנם הוא "לפיד אש" לעומת המלכיות שאינן אלא עשן. וכן להלן כתב: "כי המלכיות דינם יש לו קץ, אבל הגיהנם לעולם".

<> כמו שביארו במדרש [ב"ר מד, יד], והובא בתחילת הפרק. ומעין כן אמרו על נח, שנאמר לו [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י שם "הטהורה - העתידה להיות טהורה לישראל, למדנו שלמד נח תורה". הרי שענין הקרבנות מורה על התורה.

<> אמרו חכמים [מנחות קי.] "תלמידי חכמים העסוקין בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם". ובנתיב התורה פ"ט [שעז.] כתב: "ומה שאמר כי תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם וכו', כי כאשר עוסקים בעצם העבודה, ואין עבודה בלא מקדש ובלא קרבן. לכך נחשב זה כאילו בית המקדש בנוי, ומקריב עליו קרבן, אשר הוא עוסק בעבודה". הרי הקרבת הקרבן מביאה עמה גם בנין בית המקדש, כי הא בלא הא לא סגי. וכן עולה מדיוק לשונו הזהב של רש"י [ויקרא כג, כב], שכתב: "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו &**בתוכו**^", כלומר שאיירי בבנין בית המקדש מצד שהוא מכיל בתוכו את עבודת הקרבנות. וכן משתמע מדבריו בגו"א שם אות כד [קפב:], נתיב התשובה פ"ג [נא.], ותפארת ישראל ס"פ ע [תתשז.], ושם הערה 82.

<> משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב התורה ר"פ א [כב:] כתב: "כי לב האדם שם החיים". ושם פ"ד [קפה.] כתב: "כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:]. ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור".

<> "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, והובא למעלה פ"ה הערה 126], וכוונתו כאן לנשמה, הנמצאת בראש. 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". 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". וראה למעלה פ"ה הערה 126 מה שהובא שם.

<> כפי שיבאר שבית המקדש דומה ללב האדם, והתורה דומה לשכל האדם. ומוכיח 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 [הובא למעלה פ"ה הערה 128].

<> אודות שהלב הוא באמצע גוף האדם, כן כתב למעלה להלן פע"א [יובא בסמוך בהערה 311]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו [קמה.] כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], וח"א לע"ז ג: [ד, כה.], ועוד.

<> לשונו להלן פס"ה: "דע, שכל האברים מקבלים החיות מן הלב. ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב. וכך כל הנמצאים כולם מקבלים החיות מן השם יתברך תחלה, בלי אמצעי". ולהלן פע"א כתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה, כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפו.] כתב: "אין חיות לאברים רק אל הלב, שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות... אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשיז:] כתב: "הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... על ידו החיים בא לכלל האברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא".

<> תנחומא קדושים אות י: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם". ולמעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 32] כתב: "האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "בית המקדש הוא נקרא 'לב העולם', כי בית המקדש באמצע העולם, כמו שהלב באמצע האדם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "האמצעי אין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר... שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם". וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 33, ופרק זה הערה 55.

<> לשונו להלן פע"א: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב, כמו שהלב הוא באמצע הגוף... שבית המקדש הוא כמו הלב... ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר [יומא לט:] בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב. כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם, אמר שנטע בו כל מיני מגדים, רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל מיני שפע". @**ודע שבדר"ח פ"ה מ"כ**^ [תפח:] הביא גם כן את המדרש הנ"ל [ב"ר מד, כא], והביא את דבריו כאן, אך בנוגע לשפע שבית המקדש נותן לעולם, שם תלה זאת בשפע שארץ ישראל נותנת לעולם, וכלשונו: "ובארנו מדרש זה בספר גבורות ה', ושם פירשנו דבר זה, כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה [תענית י.]. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל".

<> פירוש - התורה היא המימד הרוחני בעולם, ובלעדיה העולם הוא כגוף חומרי בלי נשמה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קע.], וז"ל: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור, ואז יש מעלה אל העולם באשר יש בעולם התורה השכלית האלקית, ואין זה דעת וחכמה אנושית. ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, היא השכל האלקי הברור" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 321, ולהלן פ"ט הערה 120]. ובהמשך המשנה שם [קפח:] כתב: "דבר שהוא קיום העולם, והוא שלימות העולם, שאינו מציאות תוהו ומציאות חסר. שאילו העולם מציאות חסר, אין ראוי לו המציאות כלל... וכנגד זה אמר [אבות פ"א מ"ב] 'על התורה'... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי' [בראשית א, לא], ואמרו ז"ל [שבת פח.] מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה, כי לפחיתות העולם אם לא היה בעולם התורה לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא, ולפחיתתו כאילו היה העולם תוהו ובוהו ואין בו ממש. לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה". והאלשיך [שמות כז, כ] כתב: "כי התורה לעולם כנשמה לגוף".

<> כי הם השכל והלב של הבריאה. וכמו שאצל האדם הפרטי השכל והלב הם עיקר האדם, כך התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים.

<> בדר"ח פ"ה מ"כ [תצ:] הביא את דבריו כאן [כמובא בהערה 311], ובנקודה זו הרחיב יותר, וז"ל: "לפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים". וברי שלכך כוונתו כאן. ואודות שבית המקדש הוא "קדושת העולם הזה", כן כתב בנתיב התורה פי"ד [תקנא.], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.], וז"ל: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו" [ועיי"ש כיצד יישב שאלה זו]. @**ואודות שהתורה**^ שייכת לעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מי"ח [תכט.] כתב: "לפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים; פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם פ"ו מ"ב [סה.]. ושם פ"ו מ"ט [שיז.] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפח:] כתב: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". ובנתיב התורה פ"ב [קטו.] כתב: "ומה שהתורה היא הפקר, לפי שהתורה אינה מעולם הזה, רק מעולם העליון, ולכך התורה היא אל הכל בשוה". וכן הוא בגו"א שמות פ"כ אות ג [פז:], אור חדש [תתלד:], ח"א לב"מ פה. [ג, לט:], תחילת דרוש על המצות [נ:], ועוד.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"כ [תצב.]: "ויותר מזה, דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, שאין דבר נמצא בחושך, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ובנר מצוה [עד:] כתב: "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד [אבות פ"ה מ"כ] 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד". ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". ובנצח ישראל פכ"ג [תקד.] כתב: "אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתינו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו. ואלו שנים, תורת אלקינו ובית קדשינו, הוא תכלית הכל, כמו שאנו אומרים 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך'. וענין אלו שני דברים שחיבר אותם ביחד הוא דבר מופלג ועמוק". וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה. ובמדרש תנאים ממדרש הגדול פרשת ראה [ומעין כן בספרי (דברים יג, ה)] אמרו "'ואותו תעבודו' [שם], עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו", והובא בספר המצות לרמב"ם מ"ע ה.

<> בנוגע לגיהנם אמרו חכמים [שמו"ר נא, ז] "בזכות התורה ובזכות הקרבנות אני מציל אתכם מגיהנם", והם הם הדברים המבוארים כאן.

<> דוגמה לכך; הנה אומות העולם אינן מצוות בפריה ורביה [סנהדרין נט:]. ובביאור פטור זה כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כז [קט:] בזה"ל: "נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה וגו'', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". וכן הוא בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:]. וראה למעלה פ"ו הערות 14-16. ובגמרא [ע"ז ג:] אמרו שלקראת ביאת המשיח הקב"ה יושב ומשחק על אומות העולם. ובח"א שם [ד, כב.] כתב: "ואז הקב"ה שוחק עליהם. השחוק הזה שאין לאומות מציאות כלל. כי על דברי התול ושחוק, שאין בו ממש, יש שחוק והתול. ועד אותו יום היו כל הנמצאים, אף האומות, נחשבים מציאות מה, ועל דבר שנחשב מציאות מה אין ראוי לשחק עליו. ובאותו יום האומות היו לשחוק, שאינם נחשבים מציאות מה. ועד אותו יום לא היה נגלה דבר זה, כי היה אפשר לומר כי נחשבים מציאות מה, ואין שחוק עליהם. אבל מעתה נתברר שאין בהם דבר כלל, והם לשחוק, כי לא נחשבו מציאות מאותה שעה, ולכך אין הקב"ה שוחק רק אותו יום". וראה הערה הבאה.

<> "ומכל שכן הגיהנם" - כי לאומות נראה שיש להן מציאות מה בעולם, ורק לעת"ל יתגלה ויתברר למפרע שמעולם לא היתה להן מציאות [כמבואר בהערה הקודמת]. אך הגיהנם עניינו הוא העדר, ואין שום הוה אמינא לומר שיש לו מציאות מה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> זוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א]. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. וראה הערה הבאה.

<> "ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, להלן פס"א כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע". ושם פרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם [עירובין יט.]; 'שאול', ו'אבדון'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ו [תקפא:], ויובא בהערה הבאה. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קצד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עט.], ח"א לב"מ [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ועוד. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר ההעדר שבגיהנם. @**ואודות שהתורה**^ שומרת האדם מן הגיהנם, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמג:], וז"ל: "אין שייך הגיהנם לתורה לומר כי התורה היא בגיהנם, כי התורה היא עצם המציאות, והגיהנם הוא העדר המציאות. והרי התורה מצילה מדינה של גיהנם". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה, ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ובמדרש משלי פרק י אמרו "אין לך צדקה שמצלת את האדם מדינה של גיהנם אלא תורה בלבד". וכן מדויק ממאמר חכמים [סוטה ד:] שאמרו "כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם". ומשמע מכך שלולא עון חמור זה, אזי התורה היתה מצלתו מדינה של גיהנם. וכן ביאר בח"א שם [ב, לא.], וז"ל: "ולכך אמר אפילו למד תורה וכו', אף שזה זכות גדול עליון על כל, והתורה היא שמצלת מדינא של גיהנם, אין הזכות הזה, שהוא מעלה לנפש בלבד, מגין על מי שראוי לו ההעדר בעצמו... ולכך אף שהתורה מצלת מדינא של גיהנם, אין לו הצלה מגיהנם". ובמכלול המאמרים והפתגמים [כרך ג עמוד 1874] הביא מאמר "תורה מצלת עוסקיה מדינה של גיהנם".

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [תקפא:]: "המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם [ב"ב עט.]. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא".

<> בכת"י [שכח.] כתב: "כל זמן שהם עוסקים בניך בשתים, שהם התורה ובית המקדש, ואלו שתים הם עיקר מציאות העולם כאשר תבין סוד זה, נצולו מן השתים, שהם הגיהנם ומלכיות, שהם חורבן העולם. ותדע כי העוסק בתורה הוא מתעלה ומתרומם מאוד, שכן דרשו [עירובין נד.] 'ומנחליאל במות' [במדבר כא, יט], העוסק בתורה כיון שנחלו אל [עולה לגדולה]... והאדם בשביל זה מציאות חשוב ומתרומם. והגיהנם הפכו, שהוא יורד שאול. ובית המקדש הוא הקדוש הפנימית, והעוסק במקדש 'קדוש' יקרא לו על ידי שמקריבין בקדושה. והאומות הן כחות חיצונות, כחות הטומאה בודאי, כאשר ידוע למבינים. ולפיכך העוסק בתורה ובית המקדש נצול משתים, [כי] שתים אלו הם עיקר ועלוי מציאות, והגיהנם והמלכיות הם הפך המציאות... ולפיכך כאשר הם פורשים מן העיקר המציאות, מיד הם נופלים ונוטים אל הגיהנם ואל המלכיות".

<> כמו שנאמר [ויקרא כו, לח] "ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ אויביכם". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב 'ואבדתם בגוים'. כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ שיושבים עליה כלל, וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'. ויותר מזה, שהם תחת האומות בידם וברשותם. לכך ישראל מחכה שיחנן ה' אותם, כי כל אחד מחכה שלא יהיה לו אבוד... וכאשר ישראל הם תחת האומות אין להם מציאות". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 131] כתב: "זה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ולהלן פס"ד כתב: "כנגד ג' דברים האומות רוצים לאבד את ישראל חס ושלום; בראשון הם רוצים לאבד ישראל בפעל קל, כי לא יחשבו ישראל נגדם כלום... שחושבים לאבדם מפני שהם הרבים, וישראל אומה קטנה ביניהם... ואז הם באים בכח וביד חזקה על ישראל... פעם שלישית הוא הזדרזות עד שבאים בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל, כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד, הלא נחשב זה אין ערך לגמרי ביניהם, ולא שייך בזה מלחמה וגבורה, כי מה יעשה אדם אחד נגד כמה רבבות כי דבר זה אין ערך". ובנצח ישראל פ"ט [רמב:] כתב: "אין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות", וראה שם הערה 163 שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור" [ראה למעלה פ"ז הערה 132, ובסמוך ציון 332, להלן פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34].

<> אודות שלמלכיות בהכרח שיהיה קץ, ראה דבריו בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], שכתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם... וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד".

<> ב"מ נח: "כל היורדין לגיהנם עולים, חוץ משלשה שיורדין ואין עולין, ואלו הן; הבא על אשת איש, והמלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו", וראה שם תוד"ה חוץ. ובח"א שם [ג, כב:] כתב: "פירוש, כי כל חוטא הוא ראוי שיהיה יורד לגיהנם, לפי שהחוטא הוא יוצא מן המציאות לעשות מעשים שהם נוטים אחר ההעדר, ולפיכך נמשך אחר זה הגיהנם, שהוא מקום תוהו ובוהו. ומפני שאין זה רק נטייה אחר ההעדר, ולפיכך עולים אחר כך, כי אין המעשה רק נטייה אל הגיהנם, כי לפי ענין החטא כך הוא משפטו ודינו. ואם חוטא במה, לא בכל, הוא משפטו במה, לא בכל. אבל מי שחוטא בכל אין עונשו במה, כי כפי חטאו כך עונשו, דהיינו בכל. ושאר חטאים הם חטא מה בלבד, ולפיכך אינם בגיהנם לעולם, אבל עולים. רק אלו ג' חטאים, החטא בכל האדם, וכיון שהחטא הוא בכל, נשאר לעולם בגיהנם". ושם מבאר בהמשך דמ"מ בימי עולם הבא "כבר בטל הגיהנם, כי אין הגיהנם לעתיד לבא".

<> כמו שנאמר [משלי יג, ה] "דבר שקר ישנא צדיק". וכן נאמר [משלי כט, כז] "תועבת צדיקים איש עול". וכן נאמר [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע".

<> מעין כן אמרו בגמרא [שבת פט:] אודות אברהם ויעקב, וזה לשון המאמר; "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב [ישעיה סג, טז] 'כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך'. לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה לאברהם, בניך חטאו לי. אמר לפניו, רבונו של עולם, ימחו על קדושת שמך ["הואיל שחטאו, ויתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברין על דבריך" (רש"י שם)]. אמר אימר ליה ליעקב, דהוה ליה צער גידול בנים, אפשר דבעי רחמי עלייהו. אמר ליה, בניך חטאו. אמר לפניו, רבונו של עולם ימחו על קדושת שמך" [בנצח ישראל פי"ג (שכ:) ביאר את המאמר]. הרי שהאבות דורשים מיצוי הדין [ומה שיצחק לימד זכות (שם), זהו דין מיוחד במדת יצחק שמעשיו משקפים את מעשי ה', והראיה שעל כך נאמר "אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך", וכמבואר בנצח ישראל שם]. אך יש להעיר מדברי הגמרא [עירובין יט.] "ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו". ובדר"ח ספ"ו [תכא:] כתב על כך: "דבר זה נאמר על מי שרובו עונות... אם כן מי שיש לו רוב עבירות ומעוט מצות הוא יורד לגיהנם, אלא שאברהם מסיק ליה". הרי אברהם מציל מגיהנם מי שרובו עבירות, ואילו כאן מבואר במדרש שאברהם בירר להם גיהנם. ואולי יש לתרץ שהגמרא הנ"ל לא אזלא כמ"ד שאברהם בירר גיהנם.

<> אודות שהצדיקים אומרים שהרשעים ירדו לגיהנם, אולי אפשר להטעים זאת על פי מה שכתב רש"י [בראשית א, א], וז"ל: "ברא אלקים - ולא אמר 'ברא ה'', שבתחלה עלה במחשבה לבראותו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". ובגו"א שם אות טו [י:] כתב: "עלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים, שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין. מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים". וביתר הרחבה כתב השל"ה בפרשת בראשית אות ג, וז"ל: "'מתחילה עלה במחשבה לברוא העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שיתף הקב"ה מידת הדין במדת הרחמים כו''. קשה, מה דהוה הוה, ומה לנו להזכיר מה שהיה ונתבטל. עוד קשה, וכי חס ושלום המלכה היה בדבר, חלילה וחס כי [במדבר כג, יט] 'לא בן אדם ויתנחם'. על דרך הפשט אין הכוונה שהיתה המלכה אצלו חלילה... דעו כי מה שעלה במחשבה מחשבתו קיימת. ומתחילה אקדים מה שאמרו רז"ל [יבמות קכא:] כי הקב"ה מדקדק יותר עם הצדיקים מהשאר, ומדקדק עמהם כחוט השערה. כי כל הקרב הקרוב ביותר למלך מלכי המלכים הקב"ה, צריך להיות ביותר מזוכך ומקודש ומטוהר. כי אינו דומה הנכנס בחצר המלך לנכנס בהיכל המלך, ואינו דומה הנכנס בהיכל המלך להנוגע ברגלי המלך, ואינו דומה הנוגע ברגלי המלך להנוגע במלך בגופו... ועל כן בני עליה הזוכים למדריגות עליות הנשמות לפני ולפנים... ואלו הם בני עליה אשר שורש נשמתם בסוד המחשבה העליונה, הם מדוקדקים בקו הדין ביותר ויותר מרוב העולם, שמדריגתם למטה מהם, ואצלם [אצל בני העליה] נשאר בחינת 'עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', כי הם עולים שם, על כן הם תמיד מדוקדקים במדת הדין. וזה מה שאמר... 'מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין', אין הכוונה מתחילה עלה כך, ואחר כך נשתנה, חס ושלום. אלא הכוונה תיבת 'בתחילה' הוא... כלומר אותן בני עליה שמדרגתם הוא בהשורש הנעלם שהוא הראשית והתחילה, דהיינו סוד 'עלה במחשבה', אצלם הוא מדת הדין להיותם מדוקדקים בדין, אפילו כחוט השערה. וכן השיב הקב"ה על רבי עקיבא שנידון במדת הדין הקשה, ואמר הקב"ה 'שתוק כך עלה במחשבה' [מנחות כט:]. התשובה הזו אינה דחייה כמובן לפום ריהטא, רק היא תשובה נכונה מהשם יתברך אשר גילה סוד הענין. ואמר הקב"ה 'שתוק', כי זה העונש לו לרוב מעלתו, כי מדריגתו היא שעלה במחשבה, כך היא רוממות נשמתו, על כן נידון במדת הדין, אף על חטא קל שעשה נידון כאיש אחר על חמור שבחמורות". והואיל והצדיקים שואפים להעמיד את חייהם על קו הדין, לכך דרך הצדיק לומר "על הרשעים שירדו לגיהנם" [לשונו כאן].

<> רש"י שמות כ, ב "לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן כזקן מלא רחמים".

<> סנהדרין לט. "מנהגו של עולם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא, הורג את כולן. אם רחמן הוא, הורג חצים. אם רחמן מלא רחמים הוא, מייסר הגדולים שבהן ביסורין. אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל כדי למרק עונותיהם של ישראל". הרי מדת "רחמן מלא רחמים" מחייבת שיבאו יסורין "כדי למרק עונותיהם של ישראל". ועוד אמרו חכמים [ע"ז ד.] "כתיב [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם'... אמר להו אמשול לכם משל, למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת", ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעולם הזה, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העולם הבא". ובמדרש אגדת בראשית פס"א אות א אמרו "אשרי מי שמקבל יסורין מנעוריו, למה שסופו נח. וכן חביריו של איוב אומרים לו, מה אתה מצר על היסורין שבאו עליך וקורא תגר, אלא סופך נח. שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד'. למה, שיסורין שעליך עכשיו הן מצילין אותך מן גיהנם, ונחין אותך בגן עדן".

<> הולך לבאר כיצד המלכיות מצילות את ישראל מגיהנם. וצריך להבין, מה ראה צורך להסביר זאת, ולא הסתפק במה שכבר אמר עד כה שיסורין מנקים ומזככים את האדם, ולכך ינצל מגיהנם, וכך שעבוד המלכיות ולחץ האומות ינקו ויזככו את ישראל, ולכך ינצלו מגיהנם, ותו לא מידי. ואולי יש לומר, שפעמים ישראל נתונים תחת המלכיות ללא לחץ מהאומות, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלח:], וז"ל: "ואיך לא תכסה הבושה והכלימה את פנינו, ואנה נוליך את חרפתינו, שאנו באים ריקנים, ואין בידינו מאומה, הלא לא נהיה הדבר הזה מיום שנתנה תורה בהר סיני. ויותר מזה, כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות. ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט, וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר". ולכך יש צורך לבאר מהי הכפרה במלכיות כאשר "אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט". ועוד יש לומר, שאם המלכיות מצילות מגיהנם מצד היסורין שהן מביאות על ישראל, א"כ הקב"ה היה צריך להציע לאברהם "גיהנם או יסורין", ולא "גיהנם או מלכיות", כי אין במלכיות אלא יסורין, ולשם מה נתפרטו המלכיות בפני עצמן. ועל כרחך מוכח מכך שהמלכיות מועילות לכפרה אף ללא תורת היסורין שפתיך בהן, וכמו שמבאר והולך. אך לפי זה קשה, שאם כן מדוע הזכיר יסורין כלל, שכתב כאן "אבל הקב"ה מלא רחמים, מביא יסורים על האדם לכפר ולנקותו ולהצילו מן הגיהנם", ולשם מה פתח ביסורין וסיים במלכיות. ואולי כוונתו היא שכשם שרחמי הקב"ה מביאים יסורין על האדם כדי להצילו מגיהנם, כך רחמי הקב"ה מביאים מלכיות על ישראל כדי להצילם מגיהנם. ואע"ג שיסורין לחוד ומלכיות לחוד, מ"מ אידי ואידי הם בטוי לרחמי הקב"ה שחפץ להציל ברואיו מגיהנם.

<> כמבואר למעלה הערה 323, שישראל הם אבודים תחת המלכיות.

<> ובכך תהיה כפרתם, שיהיו כקטן שנולד דמי. ואודות שמי שנעשה בריה חדשה מוחלין לו עוונותיו, הנה רש"י [בראשית לו, ג] כתב: "ג' מוחלין להן עונותיהם גר שנתגייר והעולה לגדולה והנושא אשה". והגו"א שם אות ג כתב: "הטעם דכל אלו בריה חדשה הם, ומכיון דאינם בריה ראשונה, הקב"ה מוחל להם. ואלו שלשה דברים הם מחולקים; הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא הוא גוף שלם. ונשיא העולה לגדולה, קודם היה אדם אחד, ועתה נחשב כמו הכלל, והוא יותר מאדם פרטי. וגר שנתגייר, אדם אחר לגמרי... ולפיכך נמחלו עונותיו". ואודות שהגאולה ממלכות רביעית תחחשב כלידה, כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תמז:], וז"ל: "ואמר [יומא י.] שאין בן דוד בא עד שנתפשט מלכות הרשעה בכל עולם ט' חדשים. והטעם כי יהיו ישראל נחשבים כאילו נולדו, וכדכתיב [תהלים כב, לב] 'ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה'... ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... וקודם זה יהיה מתפשט מלכות הרשעה ט' חדשים בכל העולם, ובזה הזמן יולד בו ישראל". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [קכב.] אודות פורים, וז"ל: "וסוף המזמור [תהלים כב, לב (העוסק בפורים)] 'יבאו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה', פירוש, יגידו צדקתו של השם יתברך, אשר עשה 'לעם נולד', שנחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש".

<> בכת"י [שכח:] כתב שני מהלכים נוספים לבאר מדוע אברהם ברר את הגיהנם, והקב"ה ברר מלכיות, וז"ל: "לכך ברר אברהם את גיהנם, כי ראה את המלכיות דינם קשה יותר מגיהנם, מפני כי הגיהנם שם אבוד והפסד, וכאשר ראה אברהם שבניו יחטאו, אמר שיהיה להם הגיהנם, ויקבלו שם הפסד, ולא במלכיות אשר הפסד אשר שם הוא זמן ארוך, ותמיד הם בעינוי. שהרבה בני אדם בוחרים מאוד המיתה הקצרה ממה שיהא להם ענוי ארוך. ואף על גב שבסוף יצאו מן הענוי, מתיראים מן הענוי יותר. אבל הקב"ה אשר יודע בשלימות האחרון, בחר במלכיות, כדי שיבא לישראל תקוה [ו]אחרית. ועוד יש לומר, כי לכך ברר לו אברהם גיהנם, כאשר ראה כי המלכיות מצד שהם אדם, ויהיה זרעו תחתיהם הוא [גרוע] מגיהנם... וזה כי הגיהנם הוא דין אחד, ואילו המלכיות הם כמה גיהנם. וזה שאמר הכתוב [תהלים סו, יב] 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים', כי כאשר אדם גובר על אחר... לפעמים באש ולפעמים במים. ולפיכך כאשר שאל הקב"ה את אברהם במה הוא רוצה, היה בוחר יותר בדין אחד, ממה שיבחר בדינים הרבה. ובמסכת ברכות בפרק קמא [ברכות ו:], כיון שאדם נצרך לבריות כאילו נדון בשני דינים, שנאמר 'הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים'. [הרי] אם הוצרך לאדם נדון בשני דינים... ולכך בחר אברהם הגיהנם. אבל הקב"ה בחר המלכיות, כי אמנם המלכיות דיניהם כוללים יותר כמו שאמרנו, שהרי נדון באש ובמים, הרי הוא יתברך אשר ידע כי בסוף יצאו מן המלכיות, ויהיה להם שמחה תחת תוגה, והרוחה תחת צרה, נתן אותם ביד המלכיות, כי לגיהנם יש עמידה, ולאלו המלכיות אין עמידה".

גבורות ה', פרק ח עמוד PAGE ו

PAGE קצט

PAGE ו GH11