#**אחר שכבר**= בארנו מענין המראה הזה הגדול והנורא, יש לך להתבונן בדבר הזה שאמר הכתוב (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם", על מה חרי האף הגדול הזה (עפ"י דברים כט, כג) שהיה אומר לו הקב"ה כך. והנה הרמב"ן ז"ל (בראשית יב, י) נתן טעם לדבר, מפני שהיה אברהם מביא את שרה בנסיון גדול שאמר (שם פסוק יג) "אחותי היא", ולקחה פרעה על ידי זה, בשביל זה הביא הקב"ה את זרעו במצרים גם כן. וכמו שהביא על פרעה נגעים גדולים (שם פסוק יז), כך הביא הקב"ה על מצרים נגעים גדולים. וכמו ששלח פרעה את אברהם במתנות רבות\* (שם פסוק טז), כך יצאו ישראל ברכוש גדול (שמות יב, לח), אלו הן דברי הרמב"ן ז"ל.

#**וכבר הקשו**= עליו קושיות, עד שנעקר פירושו מכל וכל. שהרי אחר שנגזר הגלות עליו, חזר אברהם כשהלך לגרר ואמר (בראשית כ, ב) "אחותי היא", ואיך יתכן זה שאחר שחטא וענש אותו עונש גדול, יחזור לחטא, חלילה לומר כך. ועוד, יצחק שאמר גם כן (בראשית כו, ז) "אחותי היא", למה עשה זה אחר שאברהם נענש, איך יחטא הוא עוד.

#**ויש אחרים**= מן האחרונים שהוציאו מלבם עוד דבר אחר, שאמרו שחטא הגלות היה בחטא השבטים במכירת יוסף (בראשית לז, כח). ואף יוסף חטא מפני שעל ידו היתה המכירה, שיוסף גרם זה, שאם לא הביא דבה אל אביו (שם פסוק ב), לא אירע זה. ומפני שעל ידי צאן היתה המכירה, כדכתיב (שם פסוק יב) "וילכו לרעות צאן אביהם בשכם", ולפיכך על ידי צאן ירדו למצרים, "כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך וגו'" (בראשית מז, ד), אלו דברים אשר אמרו קצת מן אחרונים.

#**ודברים אלו**= הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה (עפ"י ישעיה מד, יג), עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו (עפ"י חבקוק ב, יט), כך הם אלו הפירושים. כי כאשר האדם ידקדק בזה לומר שישראל באו בגלות בשביל מכירת יוסף, ימצא שזה הפך משמעות הכתוב, שהקב"ה אמר לו לאברהם קודם לידת השבטים (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה". וכל מי שיש לו עינים לראות יראה כי סבת המכירה כדי שיבא לירידת מצרים, שכן דרשו במקומות הרבה "וישלחהו מעמק חברון" (בראשית לז, יד), מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון, שנאמר לו (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך". והנה היה השעבוד של מצרים סבה למכירה, לא שתהא המכירה סבה לשיעבוד. והתפארו שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל אשר נביא את דברי חכמתם אחר כך.

#**ויש מן**= המפרשים, והוא יותר קרוב, שאמר שלא היה זה בשום חטא, אלא בשביל יסורים של אהבה, לכך הביא הקב"ה על ישראל גלות, לנקות\* את ישראל ולזכות ישראל במה שזכו, כך יש לפרש. אך שזה אין נראה גם כן, שאילו היה העונש דור אחד בלבד, ואותו הדור יצאו, יש לומר שהקב"ה מביא יסורים על בני אדם כדי לזכותם. אבל מצאנו כי "דור רביעי ישובו הנה" (בראשית טו, טז), והרבה מתו בגלות, אל\* תאמר שהיו יסורים של אהבה כדי למרק אותם שיזכו למעלה הגדולה, כיון שמתו בגלותם\* ובצרתם.

#**ועתה אשוב**= אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים הברורים, המיוסדים על אדני החכמה. בפרק ארבעה נדרים (נדרים לב.), אמר רבי אבהו, מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו מאתים ועשר שנים, מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, שנאמר (בראשית יד, יד) "וירק חניכיו ילידי ביתו". ושמואל אמר, מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה, שאמר (בראשית טו, ח) "במה אדע". ורבי יוחנן אמר, שהפריז על מדותיו של הקב"ה מלבוא גרים תחת כנפי שכינה, שנאמר (בראשית יד, כא) "תן לי הנפש והרכוש קח לך".

#**הרי ג' דעות**= בענין זה, וכולם תלו הדבר בחטא. ודוקא בחטא אברהם, מפני כי כבר אמרנו לך כי מן השורש והעיקר נמשך הכל, שאם נמצא חסרון בשורש, ימשך החסרון גם כן אל הנמשכים ממנו. לפיכך דעתם ז"ל גם כן כי במראה הזה הראה הקב"ה לאברהם הכל (ב"ר מד, כב), כי הוא היה שורש הכל. ולכן נרמז בזה כל הגליות, לא גלות מצרים בלבד, אלא\* אף שיעבוד כל המלכיות, כמו שדרשו ז"ל (ב"ר מד, יט) "וגם" (בראשית טו, יד), לרבות שיעבוד שאר מלכיות. והדין עמהם, כמו שהראה הקב"ה לאברהם שיעבוד מצרים, כך הראה לו שיעבוד כל המלכיות, כי הכל הוא נמשך מן השורש, והראה לו כל אשר ימשך לזרעו. לכך דעתם ז"ל גם כן שהיה חטא נמצא באברהם, שהוא השורש, ובשביל כך נמצא העונש בזרעו.

#**ומה שהקשה**= כי איך איפשר שיהיה אברהם נענש, והרי באברהם נאמר (בראשית טו, טו) "בשיבה טובה תקבר", ולא תראה כל אלה (רש"י שם), ואיך נאמר שהחוטא ימות בשיבה טובה, וישאר החטא לבניו שלא חטאו. קושיא זאת הקשה המפרש הנזכר על דברי חכמים, ולא ידע כי בנפשו דבר. כי לפירושו יקשה זה, כי נתן טעם מפני שחטאו בני יעקב במכירת אחיהם, וראוי לומר כפא דחט נגרא נשרף חרדלא (פסחים כח.), והרי לא היו השבטים חיים.

#**אמנם קושיתו**= על דברי חכמים אינו כלום, כי אף על גב שנגזר על אברהם הגלות, לא היה אפשר להתקיים באברהם, כי נאמר (בראשית טו, יד) "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ולא היה אפשר להתקיים רק בזרעו של יעקב, כי אם היה אברהם בכלל יורדי מצרים, היה גם כן ישמעאל ועשו בכלל "וגם אשר יעבדו דן וגו'". ולכך לא גזר הקב"ה רק על זרע יעקב שירדו מצרים, לא על אברהם ועל יצחק, רק על יעקב ובניו, שכבר נבדל עשו וישמעאל מן יעקב ובניו. נמצא אף על גב שהעונש בא בשביל אברהם, לא היה אברהם ביורדי מצרים מטעם זה, כדי שלא יהיה נתינת הארץ רק אל זרע\* יעקב.

#**ועוד יש**= לך לדעת כי לא שייך שיעבוד ואף גירות באברהם. כי כבר ידוע כי אברהם הוא עיקר בנין העולם, שבשבילו נברא העולם, ואין ראוי שיהיה אברהם גר. ואף על גב שכתוב (שמות יב, מ) "ומושב בני ישראל במצרים ארבע מאות ושלשים שנה", ודבר זה לא יתכן רק עם ישיבת אברהם. ועוד נאמר (בראשית כא, לד) "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים". היינו בודאי שלא נתן לו הארץ עדיין לירושה, אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות, לא היה זה. וכאן בא לרמוז על רושם הגירות שהיה חל על יצחק וזרעו. יהיה איך שיהיה, אין ראוי שיהיה אברהם בכלל הגירות כלל, כל שכן שיעבוד שלא היה שייך באברהם, שאף יצחק לא יכלל\* בשיעבוד כלל, רק בגירות, כי השיעבוד התחיל מעת שהיו שבעים נפש.

#**לכך לא**= ירד יעקב עם השבטים בלבד. כי כאשר היו י"ב שבטים לא היו משועבדים לשום אומה, למעלת השבטים, ולא היה להם שום שתוף עם מצרים, עד שהיו שבעים נפש, אז היו יכולים המצרים לשעבד. כי במספר\* הזה נמצא לישראל שתוף עם האומות, כמו שדרשו ז"ל (ספרי דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים לב, ח), "גבולות עמים" הם שבעים אומות, "למספר בני ישראל" שהם שבעים נפש, יעקב ובניו. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, אז אומת מצרים, שהיא אחת משבעים אומות, מתנגד להם מצד השווי שביניהם. אבל כאשר היו י"ב שבטים, כיון שאין האומות מדריגתם במספר זה, לא היה אפשר למצרים לשעבד לישראל, כי אותה המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים, לא היה למצרים שתוף עמה כלל. ואין דבר פועל בדבר אלא אם יש ביניהם שווי, ומצד זה יגיע השיעבוד כמו שאמרנו. ולפיכך כאשר היו שבעים נפש ירדו מצרים, להיותם תחת מצרים, והבן זה מאוד.

#**ומפני כך**= יבאו כל הדברים בסדר מאוד; כי אצל אברהם לא נזכר שום גירות, רק מיצחק ואילך. וכאשר היו ע' נפש, אז ירדו מצרימה, לטעם אשר נתבאר בסמוך. ומפני\* כי לא היו יעקב ובניו ראוים למצרים מצד עצמם, רק במה שנכללו בע' נפש, [לכך] היתה הצואה מן יעקב לשאת אותו אחר מותו לארץ כנען (בראשית מז, ל), אחר שנבדל הצירוף הזה שהיה נכלל בע' נפש, וזהו לאחר מותו. וכן עצמות השבטים העלו לארץ ישראל גם כן. רק כי הבדל יש בין יעקב ובין השבטים; כי יעקב יותר מתייחס אל ארץ ישראל מן השבטים, שהן יותר קרובים אל ע' נפש. ולפיכך יעקב בא לארץ מיד במותו, והשבטים עצמותם בלבד. כי האבות והשבטים מצד קדושתם העליונה ראוי להם הארץ הקדושה. רק מצד שנכלל יעקב עם ע' נפש, וכן השבטים, לכך באו מצרימה. שהרי תראה כי לא באו מצרימה רק אותו רגע שהיו ע' נפש, שמזה תראה כי מצד י"ב שבטים, ומכל שכן מצד יעקב אבינו, אין ראוי לבא מצרימה, רק מקום שלהם בארץ כנען. ומאחר שמצד ע' נפש היה זה, במותם חזרו אל הארץ, שאז נפרד הצירוף הזה שהיה להם לע' נפש.

#**ומעתה אין**= לך קושיא לדברי רבותינו ז"ל למה לא בא השיעבוד על אברהם, כי לא היה אברהם ראוי לזה. אף כי קושיא זאת היא קושיא שאין לה טעם, כי לפעמים יבא העונש לבנים ולא לאב, מצד זה כי זכות האב מגין לעצמו, מה שאין לבנים, כאשר אין זכות להם, נמצא העונש עליהם. ולא בא על האב מצד זכותו, והבן הוא עלול\* לקבל את העונש, וחל העונש על הבן ולא על האב, ויתבאר זה עוד.

#**ומעתה הקושיא**= למה לא בא העונש על אברהם בטילה, כי לא חל עליהם ש[ו]ם שיעבוד עד שהיו ע' נפש, מפני שלא יתכן שיעבוד וההתגברות\* האומות על ישראל אלא כאשר יש דמיון ביניהם. ולמעלות האבות והשבטים אין יחוס להם עם המצריים, עד שהיו שבעים נפש, שזה המספר הוא דבר מתייחס אל האומות כאשר אמרנו, ואז באו מצרימה. ולפיכך כל זמן שהיה אחד מן השבטים קיים, אשר היה להם המעלה הגדולה, לא היה יד מצרים עליהם, דכתיב (שמות א, פסוקים ו, ח) "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא וגו' ויקם מלך חדש וגו'".

#**והנה אין**= קשיא בדברי חז"ל. אמנם הגיע לקצתם שהרחיקו דברי חכמים, מפני שלא נתנו לב על דברי חכמים, ותכף שהביטו אל דברי חכמים, ולא נכנס בלבם מפני שלא נראה להם טעמם מספיק, סרו מן הדרך, וזה בשביל העומק בדבריהם, שהם העמיקו בדברי חכמה. אבל כאשר יתבונן בדבריהם לא יסופק בדבריהם.

#**ותוכל לומר**= שדעת רבותינו ז"ל כי השם יתברך הביא את זרע אברהם בגלות, מפני שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה, לכך הביא השם יתברך זרעו בגלות כדי שיקנו האמונה, וידעו כח מעשיו שהוא עושה לאוהביו, וגבורותיו אשר עושה לאויביו, כמו שעשה למצרים מן מכות הגדולות והנוראות, והטובה שעשה לאוהביו, וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה הוא יתברך שידעו שמו וגבורתו תמיד.

#**ולפיכך סובר**= רבי אבהו שנראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי, שהרי עשה אנגריא בתלמידי חכמים, ולקחם למלחמה מיראתו. ואילו לקח הראוי למלחמה, אין זה חטא, שאין סומכין על הנס. אבל מה שלקח\* תלמידי חכמים מורה שהיה ירא, והיה לו לבטוח בו יתברך, ולא ליקח למלחמה אשר אין ראוי ליקח. ולפיכך נשתעבדו בניו ארבע מאות שנה, שיראו גבורותיו אשר עשה, ובזה יקנו אמונה שלימה.

#**ושמואל סובר**= דאין לומר שהיה אברהם חס ושלום אינו בוטח בו יתברך שהוא מציל את אוהביו, שזה רחוק לומר. אבל החטא שאמר (בראשית טו, ח) "במה אדע". ואין זה מיעוט בטחון כל כך, כי דבר זה לתת לו הארץ, שהיא מתנה, שמא לא יזכה, וכמו שנתבאר למעלה בפרק שלפני זה, ולפיכך שאל אות\*. אבל בטחון להציל את אוהביו, אין ספק שהיה בוטח בו יתברך\*. ולפיכך היה זרעו בגלות ארבע מאות שנה, וקנו האמונה שלימה, כדכתיב (שמות יד, לא) "ויאמינו בה' וגו'".

#**ורבי יוחנן**= סובר דגם זה בראש המאמינים, שהוא אברהם, ששאל אות, לא יתכן לומר, רק שלא הכניס גרים תחת כנפי שכינה. וזה היה כבוד להשם יתברך שגרים באים להתגייר ולהאמין בו יתברך, והוא לא עשה. וזהו כמי שמתעצל שיקנו הבריות אמונה בו יתברך, ולא הקפיד על האמונה בו. והשם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו. ולפיכך נשתעבדו בניו ד' מאות שנה, ואחר כך יצאו בנסים ונפלאות, עד שגרים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו, כדכתיב (שמות יח, א) "וישמע יתרו וגו'", וכן ברחב הזונה. ועל זה נאמר (שיה"ש א, ג) "שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך".

#**הרי שלשה**= דברים אלו כלם הם מגיעים אל האמונה; לדעת רבי אבהו, שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, וזה יורה על אמונה בלתי שלימה, שאין השם יתברך מציל אוהביו. ולדעת שמואל, היה החטא גם כן באמונה, רק שאין כל כך גדול לומר שלא יציל אוהביו, רק החטא באמונה בנתינת הארץ, ומתנה גדולה כזאת היה מסופק בה. ולדעת\* רבי יוחנן גם כן החטא באמונה, אלא שאין לומר שיהיה חס ושלום לאברהם חטא באמונה, שלא היה מאמין. אבל החטא שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך, להביא בריות תחת כנפי השכינה שיאמינו בו. וזה חסרון באמונה במה שאינו מתחזק באמונה כמו שראוי, אבל מאמין היה. כך יש לפרש דעת חכמים.

#**ועתה לא**= יקשה לך, וכי\* כל כך שקול החטא זה של אברהם, להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם. רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע, ודבר זה מבואר מאוד למי שיבין.

#**ותבין זה**= ממה\* שאמרו חכמים (יומא כב:) שאול באחת (-ולא-) [ו]עלתה לו, ודוד בשתים ו[לא] עלתה לו. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו, שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה (בראשית מט, י), ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש. אבל שאול שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד, נענש. וזה ראיה שלא יבא עונש, אף שהיה ראוי, מפני שאין מוכן לעונש. והוא הדין הפך זה, כאשר הדבר ראוי לבא מצד עצמו, כמו הענין הזה, כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם, לכך על ידי חטא קל בא העונש, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. #**ועוד**= מצד אחר היה ראוי הגלות והשיעבוד לישראל כמו שהתבאר לך בפרקים שעברו, שכאשר לא היו ישראל בשלימות, ושלימות ישראל כאשר הם ששים רבוא, ואז הם לחלקו יתברך. וקודם שהם לחלקו יתברך, היו משועבדים, עד שהוציא השם יתברך חלקו מתוכם. ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט חטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו. ולקמן יתבאר עוד. כך יש לפרש, והוא אמת נכון על פי פשט דבריהם טעם לפי הנגלה.

#**עוד**=\* יש לפרש דעת חכמים, שכל אחד בא לתת טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד; כי לדעת רבי אבהו שאמר מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד, כי כל משועבד מתפעל מן המשעבד, ולא יתכן ההתפעלות רק אל בעלי החומר שהוא מתפעל, לא אל הצורה הנבדלת והשכל הנבדל, כיון שאינו בעל חומר, אינו מתפעל. ומאחר שאינו מתפעל, לא שייך בו שיעבוד. ולפיכך ראוי שלא יהיה שום שיעבוד אל תלמידי חכמים, אשר יש להם שכל נבדל. וזהו שאמרו חכמים בברייתא דשנו "אל תקרא 'חָרוּת על הלוחות' (שמות לב, טז), אלא חֵירוּת, שכל העוסק בתורה חירות מן המלכיות\*", הרי אין שיעבוד לתלמידי חכמים. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים, כדאיתא בבבא בתרא (ח.), שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין.

#**ומפני שעשה**= אברהם אנגריא בתלמידי חכמים, נמשך דבר זה בזרעו. כי יש לדעת, כי לא תמצא מעלת צורה נבדלת מן החומר אשר אין בה מפחיתות החומר כמו שיש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר, ואין בצורה התפעלות. כלל הדבר, מצד עצמות ישראל אשר יש להם צורה שלימה, אין ראוי שיעבוד בהם. וכאשר היה נוהג אברהם אבינו שיעבוד ואנגריא בתלמידי חכמים, אשר אין ראוי לשעבד בם, נמשך זה בזרעו גם כן, ולכך בא השיעבוד עליהם. ולפיכך טעם רבי אבהו הוא ענין ראוי ומתיחס לגמרי אל השעבוד.

#**אמנם**= דעת שמואל בשביל שאמר אברהם (בראשית טו, ח) "במה אדע". כבר אמרנו כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר (בראשית טו, ו) "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה". וכבר הארכנו בענין האמונה כי המאמין ראוי שלא ישתעבד. כי אחר שהמשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות. אבל המאמין אשר הוא יסוד קיים באמונתו, איך יהיה נתלה בזולתו, וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו. ולפיכך אמרו ז"ל במדרש רבה\* בפרשת שמות לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה, שנאמר (שמות ד, לא) "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו". וכבר בארנו, כי האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין, שמזה הצד יבא האמונה. ולפיכך יש בו הגאולה שלא ישתעבד לזולתו, ובחסרון אמונה יש שיעבוד.

#**ועוד כאשר**= תבין ענין האמונה על אמתתה, אז תדע כי ראוי מי שחוטא באמונה שישתעבד, ומי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו. וזהו שאמרו (ברכות נג:) "גדול העונה 'אמן' יותר מן המברך", שהרי המברך שהוא מברך דבר זה מצד ידיעת האדם, שאמר כך וכך, ומעלתו זאת אינו כל כך כמו מי שעונה "אמן", כי האמונה היא מצד השם יתברך, לא מצד דעתו.

#**וכן מה**= שאמרו (ילקו"ש ח"א רמז רמ) כי כל מי שעושה מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו רוח הקודש. וזה כי כאשר הוא עושה מצוה מצד הידיעה, הנה זה מהשגתו וידיעתו, ואין בצד הזה רוח הקודש. אבל כאשר עושה מצוה באמונה, הנה הוא מצד השם יתברך אשר הוא מאמין בו, אף כי לא ידע, הוא מאמין בו יתברך, ולפיכך שורה עליו רוח הקודש, כדכתיב (שמות יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ועל ידי זה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה בשמחה רבה. ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו.

#**לכן מעלות**= האמונה היא מצד שני דברים; האחד, שמורה על חוזק המאמין במציאות, וכמו שהארכנו למעלה אצל (בראשית טו, ו) "והאמין בה'". ועוד, האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בו יתברך.

#**וזהו שהאמונה**= כוללת דברים אלו, אמרו ז"ל (שבועות לו.) "אמן" בו שבועה, "אמן" בו האמנת דברים, "אמן" בו קבלת דברים. רצה לומר כי האמונה דבר מקוים כמו שהתבאר, ולכך בלשון אמונה שבועה, שהשבועה היא קיום בודאי, שהוא נשבע לקיים דבר, ותרגום "שבועה" "קיימא". וכן בלשון אמונה קבלה, לפי שהמאמין מקבל מן השם יתברך דבר אשר מאמין, וכמו שהתבאר למעלה, כי כל ענין האמונה הוא שמקבל הדבר ההוא שמאמין בו מן השם יתברך, לכך קבלת דברים בא בלשון "אמן". ויש בו האמנת דברים, זהו\* כמשמעו, שודאי הדברים אמתיים בלבו, ואין לו ספק בהם.

#**ואברהם הוא**= היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא היסוד התקוע במקום נאמן. וכאשר אמר אברהם (בראשית טו, ח) "במה אדע", היה פוגם דבר מה באמונה, והיה פירוד והבדל בינו ובין השם יתברך, וזה הוא מורה על חולשתו, כי האמונה אשר הוא מאמין הוא הדבוק בו וחוזקו. ולפיכך נגזר על זרעו הגלות, והוא הפרוד מן השם יתברך\*, והשיעבוד, שהוא חולשת מציאות, וזהו דעת (-רבי-) שמואל.

#**אמנם רבי יוחנן**= אמר מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים\* תחת כנפי השכינה. טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר (במדבר לג, נה) "ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו'". וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד, היו גוברים עליו כח האומות\*.

#**וכבר אמרנו**= לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פירשו רז"ל רק שהיה כאן חטא, יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר, רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה.

#**ולמען תדע**= כי דברי חכמים הם אמת, ואשר התפארו\* על דבריהם, אין בהם ממש. הנה אבאר לך כל דבריהם, ותדע להבין פנימיות דבריהם, שהם דברי חכמה עמוקה מאוד. ותדע כי הדברים האלו אשר יתבארו הם דברים אמתיים בלא ספק, וזוכים אנחנו כנגד הטוענים. שאם היינו עומדים בדברינו הראשונים, (-ו-)היה טעם הגון. אבל האמת לא נעל[י]ם, ובזה אנו זוכים בדין.

#**דע כי**= היו דברי חכמים כדברי תורה, הכל בציור השכלי כאשר ראוי לחכמים, ולא כדברי מחשבה. ולפיכך מה שנתנו סבה לעונש זרע אברהם, הוא סבה שכלית, שראוי לפי ציור השכלי שיהיה זרע אברהם בגלות. ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו. ואין החטאים שוים; כי החטא אשר הוא במקרה לאדם, אינו שקול כמו החטא אשר הוא בעצם לאדם. ובזה הארכנו למעלה במה שחטא ישראל ראוי לכפרה ולסליחה, בעבור שעצמם ראוים הם לטהרה ולנקיות מן החטא, ולכך לישראל החטא מקרי להם, ולאומות החטא עצמי להם. ולפיכך החטא אשר הוא בעצם, והוא קטן, נחשב יותר ויותר מן החטא גדול שהוא במקרה, ועל זה יש ראיות הרבה מאוד, ואין כאן מקומו. ולכך אל תתמה אם נראה\* החטא שאמרו חכמים בעיניך קלה, בעבור כי החטא בשורש הוא חטא עצמי.

#**וכאשר חז"ל**= ראו הגלות בבני אברהם, ידעו כי אי אפשר זה רק מחסרון בעצם שיש בשורש, שהוא אברהם, ומן החטא עצמי נמשך דבר זה, הוא הגלות\*, יהיה חטא קטן או גדול. וכאשר בחנו את ראש אבן פינה, עמדו על זה כי היה בו דבר חסרון. וזה כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל, והוא נקרא "אחד", שנאמר (ישעיה נא, ב) "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". וכל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה (דברים ו, ד), שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו. אבל משה שהוא היה יחיד ולא היה כמוהו, זה לא קשיא, כי משה לא היה אחד מן האבות, והיה אדם פרטי, ומצטרף אל שאר פרטים. אבל האבות אינם נכללים עם הבנים כלל. ואם היה אחד בלבדו, נמצא שהיה בתחתונים אחד שאין צריך להשלמה, והוא עיקר ושורש הכל. ודבר זה לא תמצא כי אם בו יתברך, שהוא עיקר הכל, והוא אחד שאין צריך להשלמה. ולפיכך היו האבות ג' (ברכות טז:), ולא אחד, כי אחר שאין ראוי להיות הסבה\* אחד בלבד, שאין סבה בתחתונים ראוי שיהיה אחד, רק השם יתברך, שהוא אחד בעליונים. ואם הסבה בתחתונים אחד, הוא חסר, שכבר אמרנו שצריך להשלמה.

#**לכך**=\* היו האבות שלשה, וזה מפני שהשנים נקראו "שנים" מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות, בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות, ודבר שהיא סבה אחת אין ראוי שיהיה מחולק בשניות. ועוד, כי שלשה הוא יסוד המספר, כמו שנתבאר למעלה כי שלשה יסוד המספר, ולכן היו שלשה אבות, יסוד מספר ישראל. ומכל מקום הרי אברהם הוא התחלת הכל, שהוא הראשון, והרי נקרא מטעם זה "אחד", כמו שאמר הכתוב (ישעיה נא, ב) "כי אחד קראתיו". ומצד זה שהוא התחלה יש כאן חסרון באברהם, כמו שיתבאר בסמוך.

#**וכבר אמרנו**= למעלה כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע. ואברהם שהוא ראשון, נגד ראש, לכך זכה אברהם שיהיה ראש ונשיא ואב המון. וכל אחד מן ג' אבות זכה לדבר מיוחד, למעלה מיוחדת. כי הראש מעלה בפני עצמו, והשני מעלה בפני עצמו, והג' מעלה בעצמו. ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי הסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף. אבל השלישי אין מתנגד, ואדרבה, הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות.

#**ובשביל כך**= מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד (-בסוף-) [הסוף], והחסד, כאשר אין יורד לסוף הדבר נקרא מדת חסד. ויעקב נגד אמצעי כמו שאמרנו למעלה. לכך מדת יעקב מדת אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל, לכך יעקב הוא נגד האמצעי שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם.

#**ואף על גב**= שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם שממנו יצא הכל, והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל (פסחים קיז:) "ואעשך לגוי גדול" (בראשית יב, ב), שאומרים "אלקי אברהם וגו'", יכול חותמים בכולן, תלמוד לומר (שם) "והיה ברכה", בך חותמין, ואין חותמין בכולם. פירוש, אף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד. והרי התבאר כי ראש אבן פינה אי אפשר שימצא בתכלית השלימות, כי לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד. וחסרון זה מה שהוא היה הראש בלבד, היה נוטה אל מדה הראשית יותר מדאי. ולא היה לאברהם גם כן מעלת השני, שהוא יצחק\*, ומעלת השלישי, שהוא יעקב\*, כיון שהיה ראש האבות. וזהו שאמר (נדרים לב.) שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. פירוש, שהיה\* נוטה ענין אברהם אל הראש, עד שהיה רוצה להיות ראש ומושל על תלמידי חכמים, להיות מושל עליהם בענין זה לעשות אנגריא. והנה נמשך לאברהם דבר זה מצד מדתו, ולכך היה עונש גדול כאשר אמרנו, כי החטא שהוא בעצם, אף שהחטא קטן, יותר נחשב, מפני שהוא מורה על חסרון דבר בעצמו, ודבר זה נתגלה בענפים הרבה.

#**וטעם שמואל**= (נדרים לב.) שהפריז על המדה לומר (בראשית טו, ח) "במה אדע", זהו שלא היה לאברהם\* מעלת השני, מפני שהוא היה הראש כאשר אמרנו למעלה, ומעלת השני מדת הדין מדת יצחק, שהיה דבק במדת הדין. אבל אברהם, מפני שהיה נוטה מן מדת הדין, לכך הפריז על מדותיו של הקב"ה לומר "במה אדע", שכל מדות\* של הקב"ה הם במדת הדין, ומה שאמר "במה אדע" הפריז על מדותיו שהם מדת הדין, ויצא מקו מדת הדין.

#**וכן מה**= שאמר רבי יוחנן שלא הכניס גרים\* תחת כנפי השכינה (נדרים לב.), זהו שלא היה בו מעלת השלישי, שהוא כולו לה', כמו שהיו זרע יעקב כולם תחת כנפי שכינה. לכן לא היה מכניס אברהם הגרים תחת כנפי השכינה.

#**כלל הדברים**=; כל שלשה האמוראים האלו רצו לומר כי לא היה באברהם כל השלימות שראוי\* שיהיה, ובחנו את ראש אבן פינה זה, וכל אחד פירש דבר אחד שהיה חסרון בשורש בעצם, ונתגלה החסרון בענפים. רק שלדעת רבי אבהו, מה שהיה עושה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני שזהו נראה יותר ראשון שבשבילו היה השיעבוד על בניו גם כן, שעשו אנגריא בבניו. ושמואל נראה לו יותר שאמר "במה אדע", שהפריז נגד מדותיו של הקב"ה, שהם מדת הדין. לכך נמשך מדת הדין על בניו לומר (בראשית טו, יג) "ועבדום וענו אותם", זהו ממדת הדין. ולדעת רבי יוחנן יותר נראה שלא הכניס גרים\* תחת כנפי השכינה, שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה, והיו משועבדים תחת מצרים, עד שאחר כך אמר להם (שמות ו, ז) "ולקחתי אתכם לי לעם" להיות תחת כנפי השכינה. אי נמי, שבשביל שלא הכניסם תחת כנפי השכינה, היה נותן אברהם יד ושם לכח אומות להיות גוברים על ישראל, ובשביל כך היה השיעבוד. ואפשר שכל אלו האמוראים כל אחד ואחד מוסיף, ואינו חולק, שוודאי כל אלו ג' דברים היו באברהם, כמו שהתבאר. ומעתה כאשר תבין הכל תבין למה נזכר רבי יוחנן, רבו של רבי אבהו, באחרונה, ורבי אבהו בראשונה, כי הכל בסדר מאוד.

#**וכאשר תבין**= דברי חז"ל תמצא שכנגד אלו ג' דברים בא העונש, שנאמר (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה". הזכיר ג' דברים; גירות, עבודה, ועינוי. ואם יש לך לב להבין תדע כל דבר ודבר מזה, ואי אפשר אשר לא ארמוז לך מעט מעט. כי הגירות הוא בעצמו מפני שפגם בתלמידי חכמים, ומדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", (שם פסוק לג) "וכי יגור אתך גר". וכן כללו רז"ל בברכה ביחד "ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק". והדברים ידועים לחכמים, כי השכל הוא גר בעולם הגשמי. ומפני שחטא במדת חכמים, נגזר על זרעו גירות, והבן דבר זה מאוד.

#**וכן**= "ועבדום" נגד שהפריז על מדותיו של הקב"ה, וחטא במדת הדין, לכך בא מדת הדין של עבודה על זרעו, שזהו ממדת הדין. וכן מה שחטא שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, ובשביל זה היה העינוי, כי אין העינוי רק שהיו צוררים את ישראל, וכדכתיב (במדבר לג, נה) "והיה אם לא תורישו את יושבי הארץ והיה אשר תותירו מהם לשכים ולצנינים וצררו אתכם". וזה בשביל שלא הכניסם תחת כנפי השכינה, היו נשארים כחות אשר דוחקים ולוחצים. הנה נרמז לך מעט מעט מה שאפשר לך להבין ולכתוב מזה, והוא עיקר ושורש הדבר, אך כל ענין זה בפרט אי אפשר לכתוב.

#**וכאשר תבין זה**=, תבין ותדע שהדבר הוא בהפך מה שהבינו הם דברי חכמים, כי היו חושבים כי רבותינו זכרונם לברכה לא העמיקו בענין השעבוד והגלות של מצרים, רק לקח כל אחד ואחד מה שנראה לו ראשונה, ובדעתם הם העמיקו לתת סבה חשובה. והפך הוא הדבר\*, כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת\*, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם.

<> פירוש - בפרק הקודם נתבארו ארבעה הפסוקים של המראה שהיה בברית בין הבתרים [בראשית טו, ט-יב], שנאמר שם "ויאמר אליו קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל. ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת הצפור לא בתר. וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם. ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו". ומכנה המראה הזה "הגדול והנורא", כי "המראה הגדול" נאמר על החידוש שיש בדבר, וכמו שנאמר [שמות ג, ג] "ויאמר משה אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה מדוע לא יבער הסנה". ו"נורא" נאמר על המורא שיש בדבר, וכמו שאמר יעקב [בראשית כח, יז] "ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים".

<> פירוש - לאחר שנתבארו ארבעה הפסוקים של המראה [בראשית טו, ט-יב], יש עתה לבאר את המשך הפרשה, וזהו הפסוק הבא שנאמר לאחר המראה, והוא [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה".

<> פירוש - בא לברר מהו החטא שהביא על זרע אברהם עונש חמור כל כך. וכן להלן כתב: "דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא". ובהקדמה לאור חדש [קכב:] כתב על צרת המן בזה"ל: "ויש לתמוה, שכיון שכל כך היה הצרה, איזה חטא היה גורם הצרות הזאת, כי אי אפשר שיהיה זה בלא חטא". אמנם דברים אלו צריכים ביאור, דבגמרא [שבת נה.] איתא "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון", ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". הרי מסקנת הגמרא היא דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. ואע"פ שהמאירי [שבת נה.] ביאר שאין לחוש לתיובתא שבמסקנת הגמרא, [וכן משמע מהמו"נ ח"ג פי"ז ופכ"ד שהביא המאמר ש"אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון"], אך המהר"ל אינו סובר כמאירי, שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תע.], וז"ל: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". ובגו"א דברים פ"כ אות ט [שיח.] כתב: "הרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא... ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. וא"כ יקשה מדוע א"א לומר ששעבוד מצרים בא ללא שום חטא, וכמסקנת הגמרא ש"יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". ואכן הר"ן [בפירושו לתורה בראשית טו, יב, הוצאת מכון שלם (עמוד קצט)] ביאר ששעבוד מצרים לא היה מחמת חטא, אלא בגדר "יסורין של אהבה". והאברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה] כתב על כך: "וגם זה איננו שוה לי, כי היה יסוד הדעת הזה שזכר הר"ן מסופק מאד. וכבר אמרו רבותינו זכרונם לברכה [שבת נה.] 'אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עוון'. וכתב הרב המורה בפרק כ"ד חלק ג שזהו דעת האמיתי אי אפשר חילופו. וגם הרמב"ן בשער הגמול אשר לו [אות קיח], מרחיק מאד שיבואו יסורין בלא עוון". אמנם כאמור המהר"ל לכאורה אינו סובר כן, ומדוע לא יבאר כפירוש הר"ן ששעבוד מצרים אינו נובע מחטא, אלא משום יסורין של אהבה. אמנם להלן [לאחר ציון 19] יביא את דברי הר"ן, ויבאר שלדעתו אין לומר ששעבוד מצרים הוא משום "יסורין של אהבה", כי הרבה מהם מתו בגלות, וכמו שיתבאר. וראה להלן ציון 121.

<> לשון הרמב"ן [בראשית יב, י]: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלקים כח לעזור ולהציל... ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, במקום המשפט שמה הרשע והחטא".

<> אלו הן עשר המכות.

<> לשון הרמב"ן [בראשית יב, י]: "הנה אברהם ירד למצרים מפני הרעב לגור שם להחיות נפשו בימי הבצורת, והמצרים עשקו אותו חנם לקחת את אשתו. והקב"ה נקם נקמתם בנגעים גדולים, והוציאו משם במקנה בכסף ובזהב, וגם צוה עליו פרעה אנשים לשלחם [שם פסוק כ]. ורמז אליו כי בניו ירדו מצרים מפני הרעב לגור שם בארץ, והמצרים ירעו להם ויקחו מהם הנשים, כאשר אמר [שמות א, כב] 'וכל הבת תחיון'. והקב"ה ינקום נקמתם בנגעים גדולים, עד שיוציאם בכסף וזהב וצאן ובקר מקנה כבד מאד, והחזיקו בהם לשלחם מן הארץ [שמות יב, לג]. לא נפל דבר מכל מאורע האב שלא יהיה בבנים. והענין הזה פרשוהו בבראשית רבה [ח, ו], רבי פנחס בשם רבי אושעיא אמר, אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך, ואתה מוצא כל מה שכתוב באברהם כתוב בבניו; באברהם כתוב [בראשית יב, י] 'ויהי רעב בארץ', בישראל כתיב [בראשית מה, ו] 'כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ'". והובא למעלה פ"ה הערה 3.

<> האברבנאל [בראשית יב, י] בשם הר"ן [בפירושו על התורה (בראשית יב, יא-יג), הוצאת מכון שלם (עמוד קסג)], ויובא בהערות הבאות.

<> הר"ן שם הוסיף: "ואם נאמר שאברהם לא ידע סבת הגלות, וכי היה [נענש] על חטאו, והוא לא ידע עם היותו בעת ההיא צופה בנבואה, איך נתחכם אנחנו בסבתו".

<> לשון האברבנאל שם: "כבר ראית דברי הרמב"ן שכתב שאברהם אבינו חטא חטאה גדולה בצאתו מהארץ שנצטווה עליה, ובהביאו את אשתו הצדקת באותו מכשול בפחדו פן יהרגוהו. ושהיה לו לבטוח באלקיו שיציל אותו ואת אשתו, כי אין מעצור בידו להושיע. ושעל זה נגזר הגלות על זרעו בארץ מצרים, מקום החטא שמה המשפט. וכבר תפשו על הדעת הזה הר"ן [שם]... אם היה אברהם חוטא בדבר אשתו, לא היה שונה באיולתו לחטוא החטא ההוא בעצמו בבואו אל אבימלך מלך פלשתים. וכן עשה גם כן יצחק בנו. ומי הוא זה ואי זה הוא, שיעמוד בנסיונות הגדולים האלה, ויוסיף לחטוא בעונש שכבר נענש עליו". וכן חזר האברבנאל וכתב בהמשך הפרשה [בראשית בתחילת פרק טו, בשאלה החמש עשרה]. ובכת"י [שכט.] הוסיף עוד קושיא, וז"ל: "ועוד, איך יתכן לומר כך, שיעניש את אברהם בשביל [מה שעשה ל]שרה, והרי גם כן זרעה הביא בגלות. וכי זרעו של אברהם, ולא זרע שרה. ולא שייך לומר כך, שאם כן יהיה שוה אברהם ושרה בענן זה, ומי שעשה החטא ומי שנעשה לו הדבר".

<> האברבנאל [בראשית טו, יג], ויובא בהערה 12. ומכנה זאת "הוציאו מלבם" משום שזו סברת עצמם, ואינה נמצאת בדברי חז"ל. וכן נאמר [מ"א יב, לג] "אשר בדא מלבו".

<> לכאורה כך הוא מאמר חכמים [שבת י:], שאמרו "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". אמנם ראה להלן הערה 14 שהובאו דבריו בח"א שם, שביאר המאמר באופן אחר. אך עדיין יש להעיר דבזוה"ק [ח"ב רעו.] איתא "בבעו מנכון הוו דכירין ההוא צדיקא דאזדבן על ידייכו והוה לעבדא במצרים, ובההוא חובה אתגזר עלייכו לאשתעבדא בכו במצרים". ומעין זה הוא בזוהר חדש ר"פ וישב. ובשמו"ר [ל, ז] אמרו "גנבנו ליוסף, עשינו ד' מאות שנה משועבדים במצרים". ויל"ע בזה.

<> לשון האברבנאל שם: "ואומר שאם נודה שהיה גלות מצרים על חטא ועוון קודם, אין ראוי שנחשבהו בחוק אברהם אבינו, חלילה לו מעוון, ושיותר ראוי שנייחסהו לשבטי בני יעקב. כי הנה התורה העידה שהם חטאו חטאה גדולה בשנאתם חינם את יוסף אחיהם [בראשית לז, ד], ובמה שהתנכלו אותו להמיתו כשהלך לדרוש שלומם וטובתם [שם פסוקים יד, יח], ובהשליכם אותו אל הבור [שם פסוק כד], ובמה שמכרו אותו למצרים [שם פסוק כח]. ועם היות שראובן לא היה במכירה [רש"י שם פסוק כט], הנה הוא היה בשנאה, והוא היה יועץ בדבר. וכמו שאמר [בראשית מב, כא] 'אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת'. ולפי שהם חטאו, היה משורת הדין שיקבלו עונשם. ולפי שבמצרים חטאו, שמכרוהו להיות עבד שם, היה ראוי שילקו במצרים ויהיו עבדים שמה, הם ובניהם וזרעם שנים רבות, כמו שגלה שם יוסף אחיהם ובניו וזרעו. ולפי שהשליכו את יוסף אל הבור, היה מעונשם ש'כל הבן הילוד היאורה ישליכוהו' [שמות א, כב]. ולפי שעל ידיהם ירד יוסף למצרים, היה ראוי גם כן שעל ידו ירדו הם לגלות מצרים. ולפי שהיה המעשה המגונה ההוא שעשו בהיותם בצאן [בראשית לז, יב], ובלכת יוסף לדעת את שלום הצאן, היה מהמשפט האלקי שעל ידי הצאן יבואו למצרים, כמו שנאמר [בראשית מז, ד] 'לגור בארץ באנו כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך'. ויען וביען גם יוסף חטא ואשם בשוגג, במה שהתגאה על חלומותיו על אחיו [שם פסוקים ח, י]. וגם יעקב אביו חטא בצד מה, בכתונת הפסים שעשה ליוסף [שם פסוק ג], שבו היה משלח מדנים בין אחים [שם פסוק ד], ועל שלחו את יוסף לדעת שלום הצאן [שם פסוקים יג, יד], בדעתו שהיו אחיו שונאים אותו, לכן נענשו יעקב ויוסף שנתחייבו גם הם גלות". וראה להלן ציון 41, ופ"י הערה 48.

<> ולהיפך מכך כתב על דברי חכמים, שבתחילה הם נראים רחוקים מההבנה, ורק לאחר עיון הם נראים ברורים. וכגון, בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 12, ולהלן הערות 26, 88, 90, 200, 206, 207.

<> ואין לגזור עונש קודם שיעשה החטא. וכן הקשו התוספות [שבת י:] על מאמר חכמים שם "לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר, וירדו אבותינו למצרים", וזה לשונם: "נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים - ואף על גב דבלאו הכי נגזר, דכתיב [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם'". ובח"א שם [א, א:] כתב: "אף על גב דכבר נגזרה הגזירה שירדו מצרים, מכל מקום צריך סבה גדולה שעל ידי זה תקוים הגזירה, כי לפי ענין הגזירה צריך שיהיה לה סבה גדולה" [ראה להלן פי"א הערה 11]. הרי שהגזירה נגזרה כבר בברית בין הבתרים, וזה קדם ללידת השבטים, וק"ו שקדם למכירת יוסף על ידי השבטים. @**ואם תאמר**^, הרי הקב"ה רואה את הנולד [רש"י בראשית ו, ו], ויודע את העתיד [סנהדרין צ:], ומדוע לא יוכל לגזור עונש עתידי על חטא עתידי. ומאי שנא ממה שנאמר [דברים לא, טז-יז] "ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה". וכן נאמר [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך וגו'", ופירש רש"י שם "כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת להם [שמות לג, ג] 'כי לא אעלה בקרבך'". ושוב נאמר [דברים ז, כב] "ונשל ה' אלקיך את הגוים האל מפניך מעט מעט לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה", ופירש רש"י שם "פן תרבה עליך חית השדה - והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה. שנאמר [איוב ה, כג] 'וחית השדה השלמה לך'. אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא". ומדוע לא נבאר כן גם בנוגע לשעבוד מצרים, שהקב"ה ראה מראש את מכירת יוסף ע"י השבטים, ולכך גזר על ישראל שיענשו בגלות מצרים. וכן האברבנאל עצמו [בראשית טו, יב-טו] כתב כך, וז"ל: "ואין להיפלא שיהיה השם יתברך מייעד בעונש קודם מעשה החטא, כי הנה היה זה להודיע לאברהם הזמן אשר בו יירשו בניו את הארץ, ולמה יתעכבו בירושתה... ובזה הדרך הודיע כאן לאברהם שזרעו יהיו בעבדות על חטאם ההוא. ולא הודיעו כאן החטא כי אם העונש, לפי שכוונתו לבד היתה להודיע זמן ירושת הארץ, לא זולת זה. וכדומה לזה כתב רש"י על פסוק 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך' שבפרשת משפטים, 'כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך'. שכפי דעת הרב בשרם בעונש שהוא שליחות המלאך, ולא כתב שם החטא, שהוא מעשה העגל לדעתו. וכן היה כאן הענין באברהם לסיבה שזכרתי". @**ונראה**^ שדעת המהר"ל היא שישנו חילוק גדול בין הזכרת העונש בברית בין הבתרים, לבין הזכרת העונש שבשאר המקומות; בשאר המקומות הקב"ה מודיע מראש שבעתיד ישראל יחטאו, ובעתיד ישראל יענשו על כך, אך אין העונש העתידי נגזר ונקבע מראש, אלא שכך יעשה לעתיד; החטא יהיה לעתיד, והעונש יהיה לעתיד. מה שאין כן לגבי עונש גלות מצרים, הרי בברית בין הבתרים &**נגזר ונקבע**^ עונש גלות מצרים, ולא שעונש זה יגזר לעתיד בבוא היום. וראיה לדבר, שלשון חכמים הוא "גזירת בין בתרים" [במדב"ר יד, יא], וזה מורה באצבע שהגזירה נקבעה ונחלטה בברית בין הבתרים. וכן רש"י [מגילה ט.] כתב "מנה הכתוב מיום שנגזרה גזירת גלות מצרים בין הבתרים". ובפירושו לחומש כתב רש"י [שמות יב, מ] "שלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק". וכן מבואר בתוספות שבת י:, והובא בתחילת הערה זו. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [רלא:] כתב: "תתקיים גזירת בין הבתרים". ועל כך יתמה, שנהי שהקב"ה יודע העתיד ויכול לגלות מראש על עונש שיהיה לעתיד, אך אין הקב"ה גוזר מראש עונש על חטא עתידי. וכן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות לו [רסב.], וז"ל: "אין הקב"ה כועס על חטא שלעתיד". לכך מן הנמנע לומר שגלות מצרים היא מחמת מכירת יוסף, כי גלות זו נגזרה מאות שנה קודם למכירה זו.

<> סוטה יא., ב"ר פד, יג, במדב"ר ט, כד, ילקו"ש ח"א רמז קמא, ועוד.

<> "וישלחהו מעמק חברון - ביוסף משתעי קרא, כששלחו יעקב אצל אחיו, והוא תחילת סיבת ירידת ישראל למצרים. של אותו צדיק שקבור בחברון - אברהם" [רש"י סוטה יא.].

<> לשונו להלן פ"י [לאחר ציון 45]: "הנה התבאר לך סבת הגלות על דעת רז"ל, והוא הנכון... אבל שנאמר דברים אשר אין להם יסוד, כי מכירת יוסף הסבה לעונש שיעבוד מצרימה, דבר זה לא יתכן, כמו שאמרנו למעלה, כי אדרבה, ירידת מצרים הוא הגורם למכירה... היה נגזר מן הקב"ה שירדו מצרים, ועל ידי המכירה ירדו מצרים. נמצא שהיו [אחי יוסף] פועלים, ולא ידעו מה הם עושים, כי לא ידעו שהיו גומרים הירידה". ובגו"א בראשית פל"ז סוף אות לו [רכז.] כתב: "ואשר גזר מעולם על הירידה למצרים, סיבב סיבות ראויות כי מן בני יעקב אחיו [ימכר] לישמעאלים... ומהם למצרים... כי זהו גזירת השם יתברך". וראה להלן פי"א הערה 69.

<> כוונתו לדברי האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה], שהקשה כמה קושיות על הטעמים שנתנו חכמים במסכת נדרים [לב., ויובאו בסמוך], ובהמשך הפרק שם [בראשית טו, יב-טו] כתב: "הנה נתתי בזה סיבת גלות מצרים, יותר ישרה מכל הסיבות ששיערו קדמונינו זכרונם לברכה. שהיה על עוון בני יעקב, במכירת יוסף אחיהם בבואו לראות את שלום הצאן, ובהיותם רועים בצאן, ומכרו לעובדי הצאן, ושחטו שעיר עזים מן הצאן ועשו מה שעשו בו". וראה להלן הערות 199, 313.

<> הוא הר"ן בפירושו לחומש [בראשית טו, יג, הוצאת מכון שלם (עמוד קצט)], והובא בקצרה למעלה הערה 3, ובהערה 22.

<> מהפירוש של האברבנאל, שביאר ששעבוד מצרים הוא מחמת מכירת יוסף.

<> בארץ ישראל, וכמבואר בר"ן. וראה הערה הבאה.

<> לשון הר"ן שם: "נבוכו בו רבים על סבת זה הגלות... אמנם מה שאני חושב בו, כי הוא שכבר ראינו שהפליגו רז"ל לשבח ענין היסורין, ואמרו [ברכות ה.] כל שהקב"ה אוהבו מדכאו ביסורין... מפני שיצר לב האדם אינו נכנע מתוך השלוה, אלא מתוך הצרה, שהשם יתברך מתחסד עם ברואיו כשמביא עליהן יסורין, שמתוך כך תשש כחו של יצר הרע, והם מתרצים לבוראם... ומפני זה השם יתברך לפעמים מביא לצדיקים יסורין, אף על פי שלא נכשלו בעבירה, אלא כדי שיוסיפו עוד להדבק בבוראם... ולזה אחשוב שלפי שאמר אברהם להקב"ה [בראשית טו, ח] 'במה אדע כי אירשנה'... השיבו השם יתברך ואמר לו בלשון שאלתו עצמה, 'ידוע תדע' כי יבואו זרעך בשעבוד ועינוי מאופל ומחושך אשר יקרה להם, יצעקו תמיד אלי, ולא ימשכו אחר התאוות הגופניות... הנה נראה מבואר שגלות מצרים מצד צרתם ושעבודם... ולזה היו ראויים שתתקיים בהם יעוד הארץ. וכבר אמרו ז"ל בברכות [ה.] ג' מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא נתן להם אלא ביסורין, ואלו הן; תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא". והאברבנאל הביא בקיצור את דברי הר"ן בבראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה [והובא בחלקו למעלה הערה 3], וז"ל: "כתב הר"ן, שלא היה גלות מצרים על חטא כלל, כי אם להכניע לבותם של ישראל כדי שיהיו ראויים לקבלת התורה, ושהיה זה מכלל יסורין של אהבה". הרי שביאר שלר"ן היסורין נועדו להכשיר את ישראל לקבלת התורה, ולא לזכיה בארץ ישראל. ובר"ן שלפנינו מבואר שהיסורין נועדו להכשיר את ישראל לקבלת הארץ, וכמענה על השאלה "במה אדע כי אירשנה".

<> כי הדור שקבלו את היסורין יהיו אלו שיכנסו לארץ ישראל. ואודות שיסורין מכשירים את האדם לקבלת ארץ ישראל, כן כתב בנתיב היסורין ר"פ ב [ב, קעו.], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ח הערה 62]. וראה להלן הערה 102.

<> רש"י שמות יג, ח "חמושים - אחד מחמשה יצאו, וד' חלקים מתו בשלשת ימי אפילה".

<> פירוש - אל תאמר שהיסורין של שעבוד מצרים נועדו למרק את ישראל בכדי שיזכו בארץ ישראל, כי הרבה מישראל שנשתעבדו במצרים מתו בטרם כניסתם לארץ ישראל. ולכך בהכרח שיש צורך בטעמים אחרים לבאר סבת שעבוד מצרים. ויש להעיר, כי בהקדמה לדרוש על התורה [ה.] ביאר ששעבוד מצרים הכשיר את ישראל לקבלת התורה, וכלשונו: "לא היתה ראויה התורה להנתן לישראל כי אם בשביל שהיו בשעבוד וביסורין, כי היסורין הם הכנה עצמית לקבלת התורה ביותר... לפיכך לא נתנה תורה אלא לישראל, שהיו משועבדים במצרים בפרך, ונתמעט גופם, עד שהיו ראויים אל התורה השכלית. ולכך... לא היה ראוי יתרו לקבלה, בשלא נמצאת בו הסבה שגרמה לישראל קבלתה, הוא השתעבדותם במצרים... כי מי שלא נשתעבד במצרים אין ראוי לו התורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 259]. ולכאורה גם שם יקשה, הרי לא כל מי שנשתעבד במצרים זכה לעמוד במתן תורה, כי "הרבה מתו בגלות" [לשונו כאן], וכפי שהקשה כאן על הר"ן. ואולי יש לומר, שאמנם ביאר שם ששעבוד מצרים הוא תנאי לקבלת התורה, ומי שאינו בשעבוד אינו ראוי לקבלת התורה [וכמו יתרו], אך מ"מ לא כתב שם שסבת השעבוד היא כדי שיקבלו התורה, אלא שהשעבוד מאפשר את קבלת התורה, אך לא שזו סבתו. ודו"ק.

<> פירוש - דברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית כפי שקרשי המשכן עומדים על אדניהם. וזהו יסוד מוסד בספריו שדברי חכמים נובעים מחכמה פנימית נעלמת. וכגון, למעלה בהקדמה השניה [לאחר ציון 383] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולהלן פנ"ח כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע, שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה, אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "הארכנו בזה לבאר דברי חכמי אמת... ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 319]. ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". הרי חכמתם של חז"ל בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר חכמתם עולה מהם כענף העולה מן השורש. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 393, פ"ח הערה 192, להלן הערות 201, 206, 207, 298, פ"י הערה 47, פי"א הערה 66, ובמבוא לדר"ח [עמוד 16].

<> "שעשה אנגרייא בתלמידי חכמים - שהוליכן למלחמה, כדכתיב 'וירק את חניכיו', דהיינו בני אדם שחנך לתורה" [ר"ן שם]. ו"אנגריא" היא השתעבדות [ראה להלן הערה 285].

<> "שהפריז על מדותיו - שהרבה להרהר על מדותיו של הקב"ה, הפריז ויתר והפקיר" [ר"ן שם]. וראה להלן הערה 278.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה".

<> "שנאמר תן לי הנפש - ואברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי שכינה" [ר"ן שם]. וראה להלן הערה 282.

<> לאפוקי מדעת הר"ן שביאר ששעבוד מצרים לא היה מחמת חטא, אלא מחמת יסורין של אהבה, וכמובא למעלה [לאחר ציון 18].

<> לאפוקי מדעת האברבנאל שביאר ששעבוד מצרים היה מחמת מכירת יוסף, וכמובא למעלה [לאחר ציון 9].

<> כן ביאר למעלה פ"ח [לאחר ציון 213] שהכל נמשך אחר ההתחלה, ויובא בהערה 37. נמצא שמה שכתב כאן "השורש והעיקר" כוונתו להתחלת הדבר, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:], וז"ל: "אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם". ובח"א לסוטה מה: [ב, פב.] כתב: "כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן... ויש לך לדעת כי דעת תנא קמא שאמר [שם] כי האדם נברא ראשו תחלה... כי מה שהוא דומה באדם כמו השורש באילן ראוי שיהיה התחלה... כי הראש דומה כמו עיקר ושורש, ולכך הראש הוא התחלה, שהראש הוא כמו שורש ועיקר... ולפיכך התחלת היצירה של הולד הוא מן הראש". וראה להלן הערה 264.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 208]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו".

<> כמו שהביא למעלה פ"ח [לאחר ציון 219] את המדרש הזה בזה"ל: "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".

<> לשון המדרש שם: "'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי' [בראשית טו, יד], היה לומר 'גם', מאי 'וגם'. אלא 'גם' הוא מצרים, 'וגם' לרבות ארבעה גליות". וכן רש"י [בראשית טו, יד] כתב "וגם את הגוי - 'וגם' לרבות ד' מלכיות, שאף הם כלים על ששיעבדו את ישראל".

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 213]: "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". ולהלן פל"ט כתב: "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. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה".

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות כ, ה] "לא תשתחוה להם וגו' פוקד עון אבות על בנים ועל על שלשים ועל רבעים לשונאי", ופירש רש"י שם "לשונאי - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם". ובגו"א שם אות יא [ק.] כתב: "ואם תאמר, וכי בשביל שחטא [האב] יוסף לו עונש [לבן], דסוף סוף 'איש בחטאו יומת' [דברים כד, טז]. דע כי זה דבר נפלא, כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נחשב חלק אחד מן האב, דהבן הוא כרעיה דאבוה, ולא שייך בזה 'איש בחטאו יומת', כיון דהוא חלק האב, כמו שהענף הוא חלק השורש, ויוצא ונמשך הימנו הבן. אבל אם אין אוחז מעשה אבותיו בידיו, הרי הוא נפרד מן השורש, וכאילו היה ענף שהוא כבר נפרד מן השורש, ושוב לא נענש בחטא אבותיו". @**דוגמה נוספת;**^ רש"י [בראשית ט, כג] כתב: "ויקח שם ויפת - אין כתיב 'ויקחו' אלא 'ויקח', לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו... וחם שבזה את אביו נאמר בזרעו [ישעיה כ, ד] 'כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי שת וגו''". ובגו"א שם אות יז [קפד.] כתב: "דע כי יש דבר נפלא במדרש [ב"ר לו, ו], כי התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו... אמנם שם ויפת היו דבקים בכבוד, ומזה בניהם נמשכים אחר הכבוד". @**ועוד אודות**^ שיחס הבנים לאב הוא כיחס הענף לשרשו, כן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". והרמב"ן [דברים כט, יז] כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה" [ראה להלן הערות 210, 262]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד. וראה להלן הערות 83, 209.

<> האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה], ויובא בהערה הבאה.

<> לשון האברבנאל שם: "והנה במסכת נדרים [לב.] באו על זה שלוש דעות; האחת לרבי אבהו... מפני שעשה אנגריאה בתלמידי חכמים... והשנייה לרבי שמואל, מפני שהפריז על מידותיו של הקב"ה... והשלישית לרבי יוחנן שאמר מפני שהפריש בני אדם מלהיכנס תחת כנפי השכינה... והנה הדעות האלה כולם, מלבד מה שיש בהם מהחולשה, כבר יכללם ספק עצום. והוא, שאברהם שחטא לא נענש כלל, כמו שאמר 'ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה', ונענש עליו הדור השלישי והרביעי מיוצאי חלציו על לא חמס בכפיו. ועל כיוצא בזה נאמר [יחזקאל יח, ב] 'אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה'".

<> כמובא למעלה [לאחר ציון 9], והערה 12.

<> לשון הגמרא שלפנינו הוא "כפא דחטא נגרא בגווה נשרוף חרדלא", ופירש רש"י שם "כף בזך שחקק האומן בתוכו ישרוף את לשונו ואת חכו בחרדל", ופירושו שהשאלה ששאל האברבנאל על חז"ל חוזרת לדברי עצמו. ובגו"א ויקרא פ"י סוף אות כג [רכג:] כתב: "והנה דברי חכמים צדיקים, והמדקדקים כך, בור כרו ויחפרוהו, ובו נפלו, ולא יוכלו קום", והוא על פי הנאמר [תהלים ז, טז] "בור כרה ויחפרהו ויפול בשחת יפעל". וגם שם כוונתו שהחולקים על חז"ל נופלים בטעויות של עצמם.

<> כי שעבוד מצרים החל בדוקא רק לאחר שמתו השבטים, וכמו שכתב רש"י [שמות ו, טז] "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו' ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם". וראה להלן הערות 59, 87, ופי"ב הערה 8.

<> בהמשך דבריו מבאר שכוונתו היא ששעבוד מצרים הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, ולכך רק מי שנשתעבד במצרים הוא יזכה בארץ ישראל. ואם אברהם היה מיורדי מצרים, אזי גם ישמעאל בנו ועשו בן בנו יהיו מכלל הזוכים בארץ ישראל. וכדי למנוע זאת, גזירת השעבוד חלה רק על יעקב וזרעו, ולא על אברהם ויצחק. אמנם לפי זה לא יובן מדוע כאן מביא את הפסוק [בראשית טו, יד] "וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", דאיפוה מונחת בפסוק זה הזכיה בארץ ישראל. ודוחק לומר ש"רכוש גדול" מוסב על זכיה בארץ ישראל, דודאי פשוטו של מקרא אינו כן, אלא הכוונה היא לביזת הממון של המצריים [כמבואר ברש"י שם, שכתב: "ברכוש גדול - בממון גדול, כמו שנאמר (שמות יב, לו) 'וינצלו את מצרים'"], ולא על זכיה בארץ ישראל. ואולי יש לומר, שהואיל ומראה ברית הבתרים בא לעולם כמענה לשאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח], לכך בהכרח מונח במראה הזה הזכיה בארץ ישראל. והואיל וכן, ניתן לומר שזכיה זו נזכרת במלים "ואחרי כן יצאו", כי מלים אלו מורות שאכן לבסוף ישראל יצאו ממצרים, ולא ישארו שם לנצח, וממילא יגיעו לבסוף לארץ ישראל. אך זה אינו, שאם כן היה לו להביא את הפסוק המאוחר יותר [שם פסוק טז] "ודור רביעי ישובו הנה", שנאמר בו להדיא שישראל ישובו לארץ ישראל, ולא הפסוק הקודם, שרק מכללא איתמר, ולא בפירוש איתמר. לכך נראה שעיקר כוונתו הוא לפסוק הקודם [בראשית טו, יג] העוסק בשעבוד מצרים, שנאמר בו "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". ופסוק זה הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, וכמו שנאמר [בראשית לו, ו] שעשו עזב את ארץ כנען "מפני יעקב אחיו", ופירש רש"י [שם פסוק ז] "מפני יעקב אחיו - מפני שטר חוב של גזירת 'כי גר יהיה זרעך' המוטל על זרעו של יצחק. אמר, אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר" [ומקור דברי רש"י הוא מב"ר פב, יג]. וכן כתב רש"י [במדבר כ, יד] "אחיך ישראל - מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו. אתה ידעת את כל התלאה - לפיכך פירש אביכם מעל אבינו, 'וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו' [בראשית לו, ו] מפני השטר חוב המוטל עליהם, והטילו על יעקב". הרי מבואר מזה שהמלים "כי גר יהיה זרעך" הן הן פרעון שטר חוב של הזכיה בארץ ישראל. ולפי זה מה שנאמר בפסוק שלאחריו "וגם את הגוי וגו' &**ואחרי כן**^ יצאו ברכוש גדול", המלים "ואחרי כן" מתפרשות אחרי פרעון השטר של הזכיה בארץ ישראל. אם כן בפסוק הזה מונחת הזכיה בארץ ישראל לא משום תוכנו, אלא משום מקומו, שהואיל ולאחר פרעון שטר החוב נאמר "ואחרי כן", פתיך ביה הזכיה בארץ ישראל, וכמו שנתבאר. @**וכן נראה**^ מוכח מדבריו בגו"א בראשית פ"א אות ב [ג:], שכתב: "כל הדורות היו מכעיסין לפני הקב"ה, עד שבא אברהם וקבל שכר כולם [אבות פ"ה מ"ג], נטל [הקב"ה] הארץ מן האומות, ונתן הארץ לזרעו [של אברהם] לנחלה. ולא לכל זרעו, שהרי אמר לאברהם 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וגו'', ולא נתקיים זה לא בישמעאל ולא בעשו, רק בזרעו של יעקב, שהיה הקב"ה מביא אותם לשיעבוד, ונתקיים בהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו''... ולפיכך נתינת הארץ לישראל, ולא לישמעאל ולא לעשו". הרי שגם שם ביאר שישמעאל ועשו מופקעים מזכיה בא"י משום שלא נתקיים בהם "כי גר יהיה זרעך", לעומת זרע יעקב שהיה בשעבוד, ועל כך כתב "ונתקיים בהם 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו''". ואיזה קיום יש בפסוק "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו'". ובעל כרחך שכוונתו היא כמו שנתבאר, שפסוק זה מורה מה יהיה לישראל בעקבות פרעון שטר החוב, והיא היא הזכיה בארץ ישראל.

<> אודות ששעבוד מצרים הוא תנאי בזכיה בארץ ישראל, כן ביאר רש"י בשני מקומות, והובאו בהערה הקודמת. ויש להקשות, שכתב כאן שאם אברהם היה בכלל יורדי מצרים אזי גם ישמעאל היה נכלל בזכיה בא"י, ולכאורה קשה, דסוף סוף הארץ הובטחה רק לזרע של אברהם [בראשית טו, יח], וישמעאל הופקע מלהחשב זרע אברהם, שנאמר [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", והגמרא [נדרים לא.] למדה מכך ש"זרע אברהם" אינו כולל את ישמעאל ועשו, שאמרו במשנה שם "שאיני נהנה לזרע אברהם אסור בישראל, ומותר בעובדי כוכבים". ובגמרא שם אמרו "והאיכא ישמעאל, 'כי ביצחק יקרא לך זרע' כתיב. והאיכא עשו, 'ביצחק' ולא כל יצחק". וא"כ קשה מנין לומר שאם אברהם היה מיורדי מצרים [וישמעאל ועשו היו נמצאים עמו במצרים] תהיה אז לישמעאל ועשו זכות בארץ ישראל, דנהי דכל זוכה בא"י חייב להשתעבד במצרים, אך לא כל המשתעבד במצרים זוכה בא"י [אם אינו מזרע אברהם]. והואיל וישמעאל ועשו אינם נכללים ב"זרע אברהם", מדוע השתעבדותם במצרים תזכה אותם בארץ ישראל. @**אמנם המהר"ל**^ עצמו עמד על נקודה זו בגו"א בראשית פל"ז אות ג [קצט.], וז"ל: "וכך תמצא שאמר הכתוב [יהושע כד, ד] 'ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרימה', אמר לך הכתוב אחר שעשו גם כן הוא בן יצחק, אי אפשר שלא ליתן לעשו ארץ לרשת אותו, שאם לא כן היה יורש הארץ עם יעקב. אף על גב דכתיב 'כי ביצחק יקרא לך זרע', 'ולא כל יצחק', &**זהו אחר שנתן לעשו את הר שעיר**^ כדי שירש יעקב את הארץ, אבל אם לא נתן לו הר שעיר, היה יורש גם כן עם יעקב, דהא בן יצחק היה, שניתן לו הארץ. ואף בני ישמעאל היו יורשים אם לא שנתן להם אברהם מתנות ושלחם ממנו בעודנו חי [בראשית כה, ו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל בב"ר בפרשת חיי שרה [סא, ז], ובפרק חלק [סנהדרין צא.]". הרי ששפתותיו ברור מללו שהמקרא "כי ביצחק יקרא לך זרע" נאמר רק לאחר שהוברר כלפי שמיא שישמעאל ועשו יקבלו את ירושתם מחוץ לא"י. לכך אם ישמעאל ועשו היו בכלל יורדי מצרים, והיו זכאים לירש את חלקם בא"י, לא היה נאמר מעיקרא המקרא "כי ביצחק יקרא לך זרע". @**והכי מוכח**^ [שהפקעת עשו מ"זרע אברהם" לא חלה לפני שזכה בהר שעיר] ממה שנאמר [דברים ב, ה] "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר", ופירש רש"י שם "ירשה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו [בראשית טו, יט-כא], שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, עשאו כבנו". הרי שעשו ירש מאברהם את הר שעיר כפי שהבן יורש את אביו, ובעל כרחך שהפקעתו מ"זרע אברהם" באה לעולם רק לאחר שקיבל את חלקו בהר שעיר. וראה בסמוך הערה 47.

<> הנה בתחילה כתב "ולכך לא גזר הקב"ה רק על זרע יעקב שירדו מצרים", "זרע יעקב" אך לא יעקב עצמו, ומיד לאחר מכן כתב "לא על אברהם ועל יצחק, רק על יעקב ובניו", הרי יעקב בכלל הגזירה. ואולי אפשר לבאר זאת על פי דברי חכמים [שבת פט:] "ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל, אלא שזכותו גרמה לו", ופירש רש"י שם "בשלשלאות של ברזל - כדרך כל הגולים, שהרי על פי גזרת גלות ירד לשם" [ראה להלן ר"פ יא הערה 4]. הרי שהגזירה אכן חלה על יעקב, אך בפועל היא פסחה עליו מחמת זכותו, וחלה רק על זרעו. לכך ניתן לומר שהגזירה חלה על "זרע יעקב", וגם ניתן לומר "יעקב ובניו", כי שניהם אמת. וראה להלן ר"פ יב.

<> לפי המבואר בהערה 45 דבריו מבוארים היטב, שבעת שיעקב ובניו ירדו מצרימה כבר הופקעו ישמעאל ועשו מהיות "זרע אברהם", שכבר חל עליהם הפסוק [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", "'ביצחק' ולא כל יצחק" [נדרים לא.]. וישמעאל כבר נשלח על ידי אברהם בעודנו חי [בראשית כה, ו], ועשו הלך להר שעיר [בראשית לו, ו]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] פירש את דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, וז"ל: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות". וראה להלן הערה 262.

<> "רק אל זרע יעקב" - אלא לזרע יעקב [בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא"]. דוגמה ליסוד זה היא מה שאנו אומרים בתפילת שחרית דשבת; "ולא נתתו ה' אלקינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים, כי לישראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר בם בחרת". הרי כאשר הנך בא להורות שהשבת שייכת רק לישראל, ומופקעת מהאומות, הנך מדגיש שהיא ניתנה רק "לזרע יעקב אשר בם בחרת". הרי ש"זרע יעקב" מורה על הבדלה גמורה מאומות העולם. וראה בהקדמה שניה לדר"ח [עט.] בביאור תפילה זו.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 221]: "כי הכל הוא בכח אברהם, שהיה ראשית בנין של עולם כאשר אמרנו פעמים הרבה". ולמעלה פ"ה [לאחר ציון 9] כתב: "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". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקסא.] כתב: "מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וראה למעלה פ"ה הערות 16, 19, 25, 66, פ"ו הערות 56, 61, 62, 64, פ"ז הערה 124, ופ"ח הערה 222.

<> פירוש - מעלת אברהם הגדולה מונעת ממנו שימצא בו רושם גירות. ואע"פ שכתב כמה פעמים שאברהם היה גר, וכגון להלן ס"פ מד כתב: "אברהם במה שהיה גר והוא פרטי, כמו שהיה אברהם אחד פרטי... ולפיכך נקרא 'גר' מלשון 'גרגיר', שהוא פרטי. ולפיכך אברהם, היה גר יחידי פרטי". וכן בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "יתרו היה גר, כמו שהיה אברהם". אין זה קשיא, כי שם כוונתו שאברהם התגייר וקבל על עצמו אלקותו יתברך. אך כאן כוונתו לגירות של שפלות, וגירות זו לא היתה לאברהם. וראה להלן הערה 54. @**ובכת"י**^ [של:] האריך יותר, וז"ל: "ואיך יתכן שיהיה אברהם גר, כי בודאי [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים' הוא, והוא מלך, כמו שרמז הכתוב [בראשית יד, יז] 'אל עמק השוה', ודרשו [ב"ר מב, ה] שהושוו כל האומות והמליכו עליהם את אברהם למלך ולנשיא. וכל זה היה לאברהם מצד שאברהם עיקר העולם שבשבילו נברא העולם. ואדם כזה ראוי שיהיה ראש לכל הנבראים, ועליון עליהם, כמו שהיה אברהם, שנקרא [בראשית כג, ו] 'נשיא אלקים', לא שיהיה גר, כי איך יתכן שיהיה נקרא גר מי שהוא עיקר בנינו של עולם. ואין לך מי שמיישב את העולם כמו אברהם, שבשבילו נברא העולם, ומכל שכן איך ישעבדום הבריות, דבר זה לא יתכן".

<> כמבואר ברש"י שם [שמות יב, מ], הרי שגלות מצרים החלה בחיי אברהם, מעת ברית בין הבתרים. וזה לשון רש"י שם: "שלשים שנה וארבע מאות שנה - בין הכל משנולד יצחק עד עכשיו היו ארבע מאות שנה, משהיה לו זרע לאברהם נתקיים 'כי גר יהיה זרעך', ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק. ואי אפשר לומר בארץ מצרים לבדה, שהרי קהת מן הבאים עם יעקב היה, צא וחשוב כל שנותיו וכל שנות עמרם בנו ושמונים של משה לא תמצאם כל כך... הרי שלא תמצא ד' מאות לביאת מצרים, והוזקקת לומר על כרחך שאף שאר הישיבות נקראו גרות, אפילו בחברון, כענין שנאמר [בראשית לה, כז] 'אשר גר שם אברהם ויצחק'. ואומר [שמות ו, ד] 'את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'. לפיכך אתה צריך לומר 'כי גר יהיה זרעך' משהיה לו זרע".

<> קושית הרמב"ן [בראשית טו, טו], וז"ל: "'ואתה תבא אל אבותיך בשלום, ולא תראה כל אלה', לשון רש"י. ואינו נכון כפי פירושו, שאמר [שם פסוק יג] 'כי גר יהיה זרעך' משיהיה לך זרע, ומשנולד יצחק נאמר בו 'ויגר אברהם בארץ פלשתים'... אם כן גם הוא בכלל הגזירה". וראה להלן הערה 55.

<> כמו שנאמר [בראשית יג, ז] "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט והכנעני והפרזי אז יושב בארץ", ופירש רש"י שם "ויהי ריב - לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל. והם אומרים ניתנה הארץ לאברם, ולו אין יורש, ולוט יורשו, ואין זה גזל. והכתוב אומר 'והכנעני והפרזי אז יושב בארץ', ולא זכה בה אברם עדיין". ומקור דברי רש"י הוא בב"ר [מא, ה], ושם הוסיפו "אמר להם הקב"ה, כך אמרתי לו [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', אימתי, לכשיעקרו שבעה עממים מתוכה". וכן בגו"א בראשית פכ"ג אות ט [שפה.] ביאר שאברהם עדיין לא זכה בארץ. ואם תאמר, שמהרבה מקורות מבואר שהארץ ניתנה לאברהם בירושה, ומקרא מלא הוא [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם ויירש את הארץ". ואמרו חכמים [ב"ב קיט:] ארץ ישראל ירושה היא לנו מאבותינו, שנאמר [שמות ו, ח] "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ירושה היא לכם מאבותיכם. ונאמר [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'", 'לזרעך אתן' אין כתוב, אלא "לזרעך נתתי", כבר נתתי [ירושלמי חלה פ"ב ה"א], והרי היא שלהם [פני משה שם]. ורש"י ע"ז נג: [ד"ה ואשריהם] כתב: "הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם, שהרי לאברהם נאמר [בראשית יג, יז] 'כי לך אתננה'". אמנם הצפנת פענח תרומות פ"א ה"א כתב שדוקא לאחר שכבשו ישראל את הארץ זכו בה למפרע מזמן האבות. ואותה שאמרו "ירושה היא מאבותינו", וכן "מוחזקת היא" [ב"ב קיט.], היינו שלאחר הכיבוש נעשתה למפרע ירושה ומוחזקת. וכן נראה ביד רמה [ב"ב קיט., אות נו]. וראה בפרשת דרכים דרוש תשיעי שדן בארוכה איזה סוג קנין היה לאברהם בארץ ישראל.

<> לשונו בכת"י [של:]: "אבל שיהיה נמצא בו רושם גירות בפעל, לא נמצא באברהם כלל. לכך נאמר 'כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה', ולא קאמר 'כי גר תהיה וזרעך', משום שלא נמצא הגירות באברהם כלל, רק בזרעו, כי היה הוא נשיא אלקים". ובגו"א בראשית פט"ו אות יח [רסא:] כתב: "שלא היה ענין הגירות על אברהם... לא היה לו ענין הגר, שהוא שפל ומדוכא, והוא היה 'נשיא אלקים' [בראשית כג, ו], והושוו כל העולם להמליכו [ב"ר מב, ה], ופירוש 'ולא תראה כל אלה' [רש"י בראשית טו, טו], שלא תראה גירות של שפלות, ולפיכך כתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', אבל באברהם לא היה בו ענין גירות". וראה הערה 56.

<> יש להבין, מדוע זהו רמז בלבד, הרי מקרא מפורש הוא [בראשית טו, יג] "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וגו'". ויש לומר, כי הפסוק אמנם הזכיר להדיא גירות, אך אנו באים לבאר שאין הכוונה לגירות בעלמא, אלא לרושם של גירות, שזהו שפלות של גירות. ובכת"י [שלא.] ביאר יותר, וז"ל: "וכאן בא לרמוז על רושם גירות, שנזכר אצלו [שם] 'ועבדום וענו אותם', וזה לא חל הגירות על אברהם כלל".

<> רש"י בראשית טו, יג "כי גר יהיה זרעך - משנולד יצחק עד שיצאו ישראל ממצרים ארבע מאות שנה". הרי רושם הגירות חל על יצחק וזרעו, ולא על אברהם. אמנם המשך לשון רש"י הוא "גר יהיה זרעך בארץ לא להם - ולא נאמר 'בארץ מצרים', אלא 'לא להם', ומשנולד יצחק [בראשית כא, לד] 'ויגר אברהם וגו''". הרי שהפסוק "ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים" מורה על התחלת הגירות שהחלה "משנולד יצחק", וזהו רושם גירות, ולא כדבריו כאן שהפסוק הנ"ל אינו עוסק ברושם גירות. אמנם לפי זה תהיה סתירה מיניה וביה בדברי רש"י, ששני פסוקים לאחר מכן [שם פסוק טו] כתב "ואתה תבוא - ולא תראה כל אלה", וכפי שהקשה הרמב"ן [הובא למעלה הערה 52]. וצריך לומר שהפסוק "ויגר אברהם בארץ פלשתים" מורה גם על גירותו של יצחק, כי יצחק נולד בארץ פלשתים [רש"י שם]. ומעתה נבאר ש"ויגר אברהם" מתחלק לצדדין; כלפי אברהם הכוונה היא שהארץ לא ניתנה לו לירושה, אך כלפי יצחק הכוונה היא שחל עליו רושם של גירות. וכן משמע מלשון רש"י [מגילה ט.], שכתב "היתה הגזרה 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם' ולא נאמר 'במצרים', אלא 'בארץ לא להם', וכשנולד יצחק היה אברהם גר בארץ פלשתים, ומאז עד שיצאו ממצרים נמצא יצחק וזרעו, שהן זרעו של אברהם, גרים". הרי גירותו של יצחק מתחילה כשאברהם היה גר בארץ פלשתים, אך מ"מ גירות אברהם לחוד, וגירות יצחק לחוד.

<> פירוש - בין לטעם הראשון מדוע אברהם לא היה בגירות מצרים [כדי למנוע מישמעאל ועשו אחיזה בא"י], ובין לטעם השני [כי לא שייך אצלו רושם של גירות], וזהו "יהיה איך שיהיה".

<> כי השעבוד הוא קשה יותר מהגירות, וכמו שכתב להלן פ"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פנ"ד כתב: "'ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו''... פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר. והעבודה שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר, אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי" [ראה הערה הבאה]. ולהלן פ"ס כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר". וראה למעלה פ"ג הערה 81, להלן הערה 296, ופ"י הערה 39.

<> כשירדו מצרימה, וכמו שנאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", וכמו שמבאר והולך. וכן כתב להלן פ"י [לאחר ציון 39], וז"ל: "השיעבוד היה מזמן שבאו למצרים, ושם היו ארבע דורות". ולהלן פי"א [לאחר ציון 69] כתב: "כי עם ביאתן למצרים היו שבעים נפש... כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש... באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש". ויש להקשות, כי רש"י [שמות ו, טז] כתב: "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך [שם פסוק ח] 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם" [הובא למעלה הערה 43, להלן הערה 87, ופי"ב הערה 8]. ואילו כאן מבאר שהשעבוד החל כשהיו שבעים נפש, וזהו מיד כשירדו מצרים, כשכל השבטים היו חיים. ולהלן ר"פ יב הביא את דברי רש"י. וכן להלן פנ"ד כתב: "נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי, ובשלשה הוחזק גלותם. ומן לידת יצחק עד שמתו השבטים היה גירות, ומן מיתת השבטים היה שעבוד, עד שנולדה מרים, והתחיל הענוי, וזה היה פ"ו שנים קודם צאתם, לכך נקראת 'מרים' על שם המרירות [שמו"ר כו, א]. והנה היה מתחזק גלותם בשלשה דברים". ויש לומר, שלהלן ר"פ יב ביאר שהיו כמה שלבים בשעבוד, וכלשונו: "כבר הודעתיך שלא היה השיעבוד הגמור לישראל כאשר יעקב עדיין קיים, כי כל זמן שהיה יעקב קיים לא היה אפשר למצרים להיותם גוברים עליו מפני מדריגת יעקב. והוא היה מצרף אליו שבעים נפש, שהם יוצאי ירכו... ואין הפירוש שלגמרי התחיל השיעבוד אחר שמת יעקב, שהרי אמרו 'למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היו משועבדים'. אלא פירוש הדבר שכאשר מת יעקב היה שעבוד על ישראל, ולא היה השעבוד בקביעות עד שמת לוי, אז היה השעבוד בקביעות". נמצא שהשלב הראשון של השעבוד החל כשהיו שבעים נפש, והוא הלך והעמיק יותר לאחר מיתת יעקב ומיתת השבטים. וכן כתב בכת"י [שלב.], וז"ל: "משנולד יצחק היה הגירות, ולא היה שעבוד עליהם, מפני שלמעלת יצחק אבינו ויעקב והשבטים אין ראוי שתהיה אומה אחרת משעבדת בהם עד שהיו ע' נפש, ואז ירדו מצרים, ואז נקרא שעבוד בודאי, כיון שהיו תחת רשותם. אבל... לא היה השעבוד בפועל על השבטים וע' נפש... ושלש מדריגות נחלק; כי קודם שהיו ע' נפש לא היה שייך ירידה לגמרי, ולא היה שתוף ודמיון אל המצרים. וכאשר היו ע' נפש היה ירידה אל מצרים, ולהיות עומדים תחת רשות מצרים, עד אחר שמתו כל הדור. ואז התחיל השעבוד הגמור, והבן הדברים האלו". וראה להלן פ"י הערות 9, 40, 67, פי"א הערה 79, ופי"ב הערות 2, 10.

<> אלא ירד עם שבעים נפש. ובכת"י [של:] כתב משפט זה כך: "כי השיעבוד התחיל מעת שהיו ע' נפש, אבל כשהם השבטים בלבד לא ירדו מצרימה".

<> ומעלת השבטים היא "המעלה היחידית הפרטית, שהם האבות וי"ב שבטים" [לשונו להלן לאחר ציון 64]. וראה להלן הערה 65.

<> רש"י דברים לב, ח "למספר בני ישראל - בשביל מספר בני ישראל שעתידין לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים, הציב גבולות עמים, שבעים לשון".

<> לשון ספר הלכות גדולות סימן עה [הלכות סופרים]: "ואלו הן שבעים אומות; גומר, ומגוג, ומדי... כוש, ומצרים, ופוט, וכנען וכו'".

<> דמות ראיה לזה ממה שנאמר [בראשית יז, כ] "ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול", ופירש רש"י שם "שנים עשר נשיאים - כעננים יכלו, כמו [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח'". וכתב שם הגו"א אות יט [רפג.] בזה"ל: "כעננים יכלו. דאם לא כן, למה קרא שמם 'נשיאים' ולא 'שבטים' כמו גבי בני יעקב". הרי שבני ישמעאל יכלו כענן ממה שנקראו "נשיאים" ולא "שבטים". והעומק בזה הוא, שאמרו חכמים [ב"ב קטו:] "גמירי דלא כלה שבטא", ופירש שם הרשב"ם "וראיה לדבר במלאכי [ג, ו] 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם'". הרי שתיבת "שבטים" מורה על מעלתם הנצחית של השבטים, והואיל בני ישמעאל נקראו "נשיאים" ולא "שבטים", בזה גופא מונח כליונם, ו"כעננים יכלו". הרי שמוכח מכך שאומות העולם מופקעות משייכות למעלת השבטים.

<> נראה להטעים דברים אלו [שמעלת האבות והשבטים היא "היחידית הפרטית"] על פי מה שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] שתיבת "אחד" היא כנגד יעקב ובניו, וז"ל: "כי על ידי יעקב נעשו השבטים גם כן אחד לגמרי... כי היה יעקב נגד האל"ף של 'אחד', וח' בני האמהות וד' בני השפחות, הרי מספר שלהם הם 'אחד'". ובנר מצוה [יא:] כתב כן על השבטים גופא, וכלשונו: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו... ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [ראה למעלה פ"ג הערות 2, 60]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]. הרי שאחדות ה' בעולם מתגלית בעולם דרך השבטים, ולכך מעלת האבות והשבטים היא "היחידית הפרטית", ואין לכך שום "צד השוה" לאומות העולם, העומדות בסוד הרבוי [כמבואר בנתיב העבודה פ"א (א, עח.)]. וראה להלן פי"ג הערות 11, 46. @**וצריך ביאור**^, מהו העומק שבאמצעות השבטים נוצרה תיבת "אחד". ובגמרא [פסחים נו.] איתא "אמר [יעקב לבניו] שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר בזה"ל: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". הרי שאחדות ה' בעולם הזה הוא דוקא באמצעות השבטים, כי הם התחלת ישראל, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רמח:]: "השבטים הם ראשונים לכל ישראל" [ראה להלן פי"ג הערה 47]. והרי העיקר מתגלה בהתחלה [ובארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר" (כמבואר למעלה פ"ג הערה 83, ולהלן הערה 264)]. ולכך עיקריות ישראל [שנבראו להעיד שה' אחד] מתגלית דוקא באמצעות השבטים. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ האריך לבאר כיצד חרם השבטים שלא לגלות ליעקב על מכירת יוסף [רש"י בראשית לז, לג] חל כלפי הקב"ה, וכתב שם [רלא:]: "הקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר... דמפני חשיבות החרם לא גילה" [ראה להלן פי"ג הערה 30]. וחשיבות זו היא היא מעלת השבטים שהזכיר כאן. @**אוזן מילים תבחן**^; הנה רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ] כתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לדברי המהר"ל יש הטעמה מיוחדת לדברי רש"י אלו; אף מלכה השוותה משפחותיה לאותיות חי"ת ודל"ת שבתיבת "אחד". אך היא חסרה את ה"אל"ף" הנבדלת השייכת אך ורק למשפחת אברהם. ודו"ק.

<> נראה שאין כוונתו לדבריו שכתב כאן, אלא לדבריו שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 117], וז"ל: "ואף על גב שכבר אמרנו למעלה כי לכך נשתעבדו במצרים מפני שהיו מצרים הפך להם, ולכך היו משועבדים למצרים... מכל מקום לא היו גרים ביניהם אם לא בשביל כי ההפכים, במה שהם הפכים כמו אלו, מתיחסים זה לזה. ולכך הם גם כן פועלים זה בזה, כי לא יפעל המתיקות במה שהוא מתיקות בשחרות, ולא יפעל החמימות בשחרות, רק יפעל החמימות בקרירות, שהם תחת איכות אחד. וכן יפעל המתיקות בחמיצות, שהם תחת איכות אחד, ואי אפשר רק שיהיה כאן שתוף. לכך אמרה תורה [דברים כג, ח-ט] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו דור שלישי וגו'', כלומר אף על גב שודאי מצרים היו הפכים לישראל כמו שנתבאר למעלה, הפכים אלו אינם נבדלים לגמרי, ולכך 'דור שלישי יבא להם', וזה הענין הוא במצרים". ובכת"י [שלא.] כתב: "עד שלא היו ע' נפש לא היה שתוף והתיחסות אל השעבוד, ואין השעבוד והגירות רק מצד שיש כאן שתוף ודמיון מה. כי לא יפעול דבר בדבר אם לא שהם צרות זו לזו, ואין כאן צרות זו לזו אלא אם כן יש כאן שתוף ודמיון... לכך כאשר היו ישראל ע' נפש אז היה כאן שתוף ודמיון". וראה להלן פי"א הערה 78, ופי"ב הערה 3.

<> מקור דבריו הוא בזוה"ק [ח"ב טז:], שאמרו שם: "רבי יצחק אמר, ישראל אינון לקבל שאר עמין, מה שאר עמין אינון שבעין, אוף ישראל אינון שבעין, הדא הוא דכתיב [בראשית מו, כז] 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים', ומאן דשליט על ישראל, כאילו שליט על כל עלמא". והרמב"ן [במדבר יא, טז] כתב: "'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל' [שם], כבר הזכירו רבותינו כי שבעים אומות הן בשבעים לשון... ולכן היה המספר ביורדי מצרים שבעים, וצוה המספר הזה בשופטי ישראל, כי המספר הזה יכלול כל הדעות בהיותו כולל כל הכחות, ולא יפלא מהם כל דבר. וכן במתן תורה 'ושבעים מזקני ישראל' [שמות כד, א]... והנה משה על גבי שבעים זקנים, רמז לישראל שהוא גוי אחד בארץ". וראה להלן בסוף הספר, הלכות יין נסך ואיסורו, אודות השויון בין שבעים נפש של ישראל לשבעים אומות. וראה להלן פי"ג הערה 21. @**ועוד אודות**^ שמספר שבעים של האומות עומד כנגד מספר שבעים של ישראל, הנה אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "בשעה שאמר לו הקב"ה למשה [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש', אמרו אלדד ומידד, אין אנו ראויין לאותה גדולה. אמר הקב"ה, הואיל ומיעטתם עצמכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם... ומה נבואה נתנבאו... על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין". ובח"א שם [ג, קלו:] כתב: "וקשה, מה עניין גוג ומגוג אל אותו שעה שהיו מתנבאים עליו. ודע, כי מה שהיה ממנה באותה שעה שבעים זקינים, דבר זה היה מורה לישראל שימשלו על גוג ומגוג, שיהיה ראש כל האומות, שהם שבעים אומות. ועמו יבואו כל האומות למלחמה על ישראל, ומכח מעלה זאת שקנו ישראל להיות להם שבעים זקינים, יהיו מושלים עליהם לעתיד... כי אלו ע' זקינים שהיו ע' נביאים, מורים כי ישראל יהיו מושלים על ע' אומות כאשר יבואו בימי גוג ומגוג למלחמה על ישראל, ויתעלו ישראל, כמו שמורה אלו ע' זקינים שיש לישראל דביקות בו יתברך, ובזה יתגברו על כח שבעים אומות". וראה להלן הערה 86, ופי"א הערה 73, 77. .

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 48.

<> למעלה לאחר ציון 61, שרק כאשר ישראל היו שבעים נפש היה להם שויון מסוים לשבעים אומות.

<> פירוש - יעקב במותו כבר אינו מצורף לשבעים נפש, ונתפרדה החבילה, ושוב אין לו שייכות למצרים, וכמבואר להלן ציון 78.

<> פירוש - אצל יעקב מצינו שסמוך למותו [לאחר שבעים יום] העלוהו לארץ ישראל [בראשית נ, ג-ז].

<> כשישראל יצאו ממצרים [רש"י שמות יג, יט], וראה להלן הערה 76.

<> בא לבאר מדוע יעקב הועלה לא"י בסמוך למותו, ואילו השבטים הועלו לא"י מאות שנה לאחר מכן, כשישראל יצאו ממצרים. אמנם רש"י [שמות יג, יט] ביאר זאת על פי פשוטו, וז"ל: "ולמה [יוסף] לא השביע בניו שישאוהו לארץ כנען מיד, כמו שהשביע יעקב. אמר יוסף, אני שליט הייתי במצרים, והיה סיפק בידי לעשות, אבל בני לא יניחום מצריים לעשות. לכך השביעם לכשיגאלו ויצאו משם שישאוהו", ומקור דברי רש"י הוא מהמכילתא שם.

<> אודות זיקת האבות לא"י, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רצו.], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ח הערה 54]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות, וז"ל: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז, ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". נמצא שמעלת המשכן היא מעלת ארץ ישראל, כי בזה אינם נחשבים יותר להיותם "בארץ לא להם". הרי שמעלת האבות היא "סוד אלוק עלי אהליהם", וזה בודאי מתקיים רק בארץ ישראל.

<> פירוש - גזירת גלות מצרים חלה על השבטים יותר מאשר היא חלה על יעקב, כי הגזירה חלה על שבעים נפש, והשבטים קרובים יותר לשבעים נפש מאשר יעקב. ודברים אלו מבוארים להלן ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תשים דעתך על מספר בני ישראל בפרשת שמות [שמות א, א-ה] יש בהם שני מנינים. כי י"ב שבטים נמנו בפרט, ושבעים נפש נמנו בכלל, ויעקב שורש הכל לא בא במנין. כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים, כי השורש לא יצטרף אל התולדות, ולא שייך מספר בדבר שהוא יחידי, ולפיכך לא נמנה יעקב. והשבטים נמנים בפרט מפני חשיבות מדריגתם, שהיו מפורסמים בשם שבטים. אך התולדות נמנים בכלל, שהם שבעים נפש, ולא בשמם". הרי שהשבטים יותר קרובים לשבעים נפש מאשר יעקב, כי השבטים והשבעים נפש באו במנין, לעומת יעקב. וראה להלן פי"ג הערה 7.

<> כי השבטים הובאו לא"י רק כשישראל יצאו ממצרים, ולאחר ארבעים שנה שהיו במדבר. לכך יעקב הובא לא"י בגופו, ואילו השבטים הובאו בעצמותיהם בלבד. וכן נאמר [שמות יג, יט] "ויקח משה את עצמות יוסף עמו וגו'", ופירש רש"י שם "למדנו שאף עצמות כל השבטים העלו עמהם". ואילו כשיעקב הובא לא"י לא הוזכרו כלל עצמות, אלא נאמר [בראשית נ, יג] "וישאו אותו בניו ארצה כנען ויקברו אתו במערת שדה המכפלה וגו'".

<> אודות זיקת קדושת א"י לקדושת מקבליה, כן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקיב.], וז"ל: "כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי. שכאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד... וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי", וראה למעלה פ"ח הערה 62, ופרק זה הערה 23, ולהלן הערה 102.

<> נראה שכוונתו לכך שיוכבד נולדה בין החומות בדרך למצרים, והיא השלימה את המספר לשבעים, וכמו שכתב רש"י [בראשית מו, טו] "שלשים ושלש - ובפרטן אי אתה מוצא אלא ל"ב, אלא זו יוכבד שנולדה בין החומות בכניסתן לעיר, שנאמר [במדבר כו, נט] 'אשר ילדה אותה ללוי במצרים', לידתה במצרים, ואין הורתה במצרים". וכן כתב רש"י [במדבר כו, נט] "אשר ילדה אותה ללוי - לידתה במצרים ואין הורתה במצרים. כשנכנסו לתוך החומה ילדתה, והיא השלימה מנין שבעים. שהרי בפרטן אי אתה מוצא אלא ששים ותשע". נמצא שברגע שישראל נעשו לשבעים נפש, בו ברגע באו מצרימה. וכן כתב להלן ס"פ יא [לאחר ציון 69], וז"ל: "וכאשר תתבונן על גודל השגחה עוד בירידתם למצרים, אין לאחר ולא להקדים ביאתן, כי עם ביאתן למצרים היו ע' נפש, כי יוכבד נולדה בין החומות. שכבר אמרנו לך כי לא היה ראוי השעבוד והירידה למצרים רק עד שהיו שבעים נפש, כי ישראל משתתפים לאומות במספר הזה, שהוא שבעים... וכאשר היו שבעים נפש, שהיה נמצא המספר הזה שבו נשתתפו ישראל והאומות, שהוא מספר שבעים, אז היה התגברות מצרים על ישראל. ולפיכך באותה שעה שבאו מצרימה, והתחיל השיעבוד, היו שבעים נפש, לא קודם ולא אחר כך". וכן כתב להלן פנ"ד, וז"ל: "כי דוקא בשבעים נפש היו ראוים לרדת אל מצרים... ולפיכך יוכבד נולדה בין החומות, שאין ראוי לישראל להיות שבעים נפש קודם בואם למצרים. וגם אין ראוי שיהיו בלא שבעים נפש והם במצרים. לכך בין החומות נולדה יוכבד, לא הקדים ולא איחר". וראה להלן פי"א הערות 70, 73, 79, פי"ב הערה 2, ופי"ג הערה 25.

<> יש להעיר, שהפסוק המצרף את יעקב לבניו הוא [שמות א, ה] "ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש", ומתבאר מדבריו כאן שלאחר מות יעקב בטל הצירוף הזה בין יעקב לבין יוצאי ירכו. אמנם בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכז:] הביא את מאמרם [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים", וכתב בזה"ל: "פירוש זה כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר. ולפי זה אם נמצא שני דברים מתיחסים ביחד, אי אפשר לומר שהאחד יתואר במציאות והאחד יתואר בהעדר, שמאחר שהם מתיחסים, אי אפשר לומר כך, שהרי המציאות וההעדר אין להם התיחסות. וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים, ולא נוכל לומר שהאב מת והבן בחיים, מאחר שהאב והבן מצטרפים, והמיתה הוא העדר, ואין יחוס למציאות עם ההעדר. ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס, כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו, ומאחר שהבן בחיים גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך. ובכל אב בעולם היה ראוי לומר כך, אלא שאין הבן יש לו חיים בעצם, והחיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר. אבל דבר שיש לו חיות בעצמו, כמו שהם זרע ישראל, והם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם. ולפיכך יעקב שהוא אב להם, ונקראו 'בני ישראל' במה שהוא מתיחס להם כמו האב והבן, ראוי שיהיה בחיים, כלומר כי שם ה'חיים' נקרא עליו. היינו שאמר 'מה זרעו בחיים', כלומר מאחר שזרעו בחיים והאב מתיחס אל הבן, האב גם כן בחיים הוא". הרי שצירוף יעקב לבניו אינו בטל על ידי מיתה, ואילו צירוף יעקב לשבעים נפש בטל על ידי מיתה, ומהו החילוק ביניהם. וצריך לומר שהצירוף שיש בין יעקב לישראל מעולם לא היה חל על גופו של יעקב, אלא על חיותו העצמית, וזה אינו בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. אך צירוף יעקב לשבעים נפש היה מחמת שהיה נמצא עמם בפועל, וצירוף זה בטל מחמת הטמנת גופו במערת המכפלה. וראה להלן פי"ב הערה 2.

<> כפי שהקשה האברבנאל, והובא למעלה [לאחר ציון 39].

<> כפי שביאר למעלה בשני טעמים; (א) לשלול מישמעאל ועשו אחיזה בארץ ישראל. (ב) אברהם הוא עיקר העולם, ואין ראוי שאברהם יהיה גר ושפל.

<> דוגמה מובהקת לכך מצינו אצל קין שהרג את הבל [בראשית ד, ח], והעונש לא חל על קין מצד זכותו, אלא על למך, שהיה דור שביעי לקין, וכמו שנאמר [שם פסוק טו] "ויאמר לו ה' לכן כל הורג קין שבעתים יוקם וגו'", ופירש רש"י שם "שבעתים יוקם - איני רוצה להנקם מקין עכשיו לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו". והעונש לא חל על קין מחמת זכותו [חזקוני, אור החיים, ואדרת אליהו שם], ולכך נדחה ללמך. ושם נאמר [בראשית ד, כד] "כי שבעתיים יוקם קין ולמך שבעים ושבעה", ופירש רש"י שם "הוא אומר להן [למך אמר לנשיו]... ומה קין שהרג נתלה לו שבעה דורות, אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שביעיות הרבה. וזה ק"ו של שטות, אם כן אין הקב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו".

<> אודות שהבן הוא עלול מהאב, כן כתב להלן פכ"ט, וז"ל: "כלל הדבר כי 'בני בכורי' [שמות ד, כב] רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ולהלן פמ"ז כתב: "ישראל מה שהם נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], והם עלולים בעצם ממנו. לא כמו העכו"ם שהם נבראים בשביל ישראל, אבל ישראל נקראו 'בנים' ועלולים מן השם יתברך". ולהלן פס"ח כתב: "ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה". והואיל והבן הוא עלול ומשתלשל מהאב, לכך יתכן שהוא יקבל את העונש על חטא אביו. וראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 209.

<> להלן ר"פ יב.

<> חוזר בזה לדבריו שהשיעבוד חל רק כשישראל היו שבעים נפש.

<> למעלה [לאחר ציון 61]. ובדרוש על המצות [נט:] ביאר כיצד מספר שבעים מתייחס לאומות, וז"ל: "הנה יש לך לדעת ולהבין כי ישראל ושבעים אומות הקדמונים הם מחולקים, ויורה על חלוק שלהם מספרם; כי האומות הם שבעים, וישראל הם אומה אחת. ולפי מה שהם האומות מורה עליהם האות שבא על מספר שבעים, הוא העי"ן. וכפי מה שהם ישראל, שהם אומה אחת, מורה עליהם האות שבא על אחד, שהוא האל"ף... כי האומות העין והגלוי בהם בשביל שאינם דבקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר, שהוא 'סוד', שהוא במספר שבעים, אל הגלוי ואל העי"ן. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון, יש להם כח קדוש נסתר. וכן הוא לשון אל"ף 'ואאלפך חכמה'... וכל זה בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל, ואל"ף הוא אותיות 'פלא', שהוא לשון העלם והסתר, שיש בישראל העלמה והסתר, שהם דבוקים בכח קדוש נסתר, הפך האומות... אמנם יש בישראל שבעים זקנים, והם שבעים סנהדרין, ונקראו [במדבר טו, כד] 'עי"ן העדה', כי יש בהם עין השכל. ואין זה גלוי, כי השכל הוא נעלם מן האדם הגשמי, והם בית דין מופלא שנגלה להם החכמה המופלאת והנעלמת, ואין זה יוצא אל הגלוי, והם כמנין 'סוד'... אבל האומות הם שבעים בעצמם, ובודאי דבר זה גלוי ממש. וזהו שווי האל"ף והעי"ן; מפני כי האל"ף היא ידיעת הנעלם, וזהו עי"ן השכל, והעי"ן הוא גלוי ממש... כי לכך האל"ף והעי"ן שוים בתמונה ובקול, ואין הפרש, רק שהעי"ן מורה על נסתר שיצא אל הגלוי, והאל"ף מורה על נסתר שאינו יוצא אל הגלוי. וכן העכו"ם יוצאין אל הגלוי כמו שמורה על זה העי"ן, שאינם דבקים בכח פנימי קדוש. אבל ישראל כח עליון שלהם עומד בהעלמו ובהסתרו, שהם דביקים בכח קדוש עליון". ולהלן פי"ג [לאחר ציון 20] כתב: "בבואם למצרים היו שבעים נפש בפרט, כי מספר זה היה ליוצאי ירך יעקב, שבכלל האומות הכל שבעים. לכך כתב [דברים לב, ח] 'יצב גבולות עמים למספר בני ישראל', וענין דבר זה נתבאר למעלה כי מה שמספר בני יעקב מספר שבעים נפש פרטים, מורה על מעלה גדולה מאוד, יותר ממה שהאומות הם ע' אומות". וראה למעלה הערה 67.

<> רש"י שמות ו, טז "ושני חיי לוי וגו' - למה נמנו שנותיו של לוי, להודיע כמה ימי השעבוד, שכל זמן שאחד מן השבטים קיים לא היה שעבוד, שנאמר 'וימת יוסף וכל אחיו', ואחר כך 'ויקם מלך חדש', ולוי האריך ימים על כולם" [הובא למעלה הערות 43, 59]. ובכת"י [שלא.] כתב: "מצד יעקב ומצד השבטים לא היה כאן שום שעבוד למעלתן, לכך כל זמן שאחד מן השבטים חי, לא היו משתעבדים המצרים בהם, מפני מעלתם אשר היה להם, עד שאין ראוי שיעבוד להם". וראה להלן פי"ב הערות 2, 8. @**ושמעתי ממו"ר שליט"א**^ הערה נפלאה; הנה נוסח תפילת המידה הוא "וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה", ומהי ההדגשה ב"ומביא גואל לבני בניהם" דייקא. אלא שהם הם הדברים שנתבארו כאן; לא שייך שעבוד במדרגת אבות ובמדרגת הבנים השבטים, אלא רק במדרגת "בני בניהם", שהם במדרגת הריבוי. ודפח"ח.

<> כמה פעמים הזהיר שאי אפשר לעמוד על דברי חכמים בהבנה ראשונה. וכגון בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "הנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השביעי [תו:] כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה הערה 13].

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [ק.]: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו''. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור". ושם בתחילת הבאר השני [קיב:] כתב: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם". ושם בבאר הרביעי [שכג.] כתב: "אבל אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה כדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים... לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו... ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". הרי שנתן שלש סבות שונות לבאר מדוע דברי חכמים רחוקים מבני אדם; (א) ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית]. (ב) ריחוק הזמן בין דורות אחרונים לראשונים. (ג) הדברים אצורים במשל ומליצה. וכן כתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [שנט:]: "מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". ובגו"א שמות פט"ו אות לג [שיז.] כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם" [הובא למעלה הערה 13]. ובכת"י [שלג.] האריך יותר בענין זה, וז"ל: "אך כי זה האיש רצה להתחכם על דברי רז"ל להשיב על דבריהם, והיה לו להשיב על עצמו, שהרי הציור שעשה הרב ההוא [האברבנאל] שבשביל חטא שמכרו את יוסף [הובא למעלה לאחר ציון 10] יותר קשה, שהכתוב מוכח בפירוש שלא היה שעבוד גמור על השבטים, ומכל שכן על יוסף, שהיה מלך כל ימיו. ובאיזה צד קבל יוסף את עונש שלו, כמו שביאר הרב כי גם יוסף חטא במכירתו, שהביא דבת אחיו אל אביהם [הובא למעלה לאחר ציון 11]... והנה הקושיא אשר חשב עליהם, עליו נהפך, לא על פירוש רז"ל".

<> פירוש - לאחר שיישב את קושית האברבנאל על דברי חכמים, ודחה את דבריו, מעתה בא לבאר את שלש הדעות שהובאו בגמרא [נדרים לב.]; רבי אבהו אמר שאברהם אבינו נענש מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. שמואל אמר שנענש במה שאמר "במה אדע כי אירשנה". ורבי יוחנן אמר שנענש במה שמנע מגרים להכנס תחת כנפי השכינה, והובא למעלה [לאחר ציון 26]. וכל דבריו כאן הובאו אות באות בח"א לנדרים לב. [ב, ט.].

<> פירוש - שלש הדעות הנ"ל בגמרא מורות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, שאברהם "לא היה מתחזק כל כך באמונה", וכפי שמבאר והולך.

<> כמו שאומרים בתפילת שחרית "ממצרים גאלתנו ה' אלקינו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת, וים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם אחד מהם לא נותר", הרי שמוזכרים ביחד מפלת המצרים וגאולת ישראל. ובזוה"ק ח"ב לו. אמרו "כתיב [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', 'נגוף' למצרים 'ורפוא' לישראל... באותה שעה שנגפו מצראי, באותה שעה נתרפאו ישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "השם יתברך יש בו שניהם, וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]".

<> בח"א לנדרים לב. [ב, ט:] כתב משפט זה כך: "וכמו שמשמע מן הכתוב שכל אשר היה עושה, היה שידעו שמו וגבורתו תמיד". כמו שנאמר [שמות ז, יז] "כה אמר ה' בזאת תדע כי אני ה' הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם". וכן [שמות ח, יח] "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". וכן [שמות ט, יד-טז] "כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדיך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתיך בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ". ולהלן פמ"ז כתב: "ביציאת מצרים רצה השם יתברך להקנות להם כל אמונות אמיתיות, שזהו עיקר המופתים שעשה הקב"ה במצרים כדי שיאמינו כל אמונות אמיתיות". @**וצרף לכאן**^ דברי הרמב"ן הידועים [שמות יג, טז], שכתב: "הנה מעת היות עבודת גלולים בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה; מהם כופרים בעיקר, ואומרים כי העולם קדמון, כחשו בה' ויאמרו לא הוא. ומהם מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה, ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ח, יב]. וכאשר ירצה האלקים בעדה או ביחיד, ויעשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול. וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא, יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלקים את האדם, ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה. ולכן יאמר הכתוב במופתים [שמות ח, יח] 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ', להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם. ואמר [שמות ט, כט] 'למען תדע כי לה' הארץ', להורות על החידוש, כי הם שלו שבראם מאין. ואמר [שם פסוק יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו, כי בכל זה היו המצריים מכחישים או מסתפקים. &**אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא ובתורה כולה**^". והכלי יקר [שמות ז, יז] הביא דברי האברבנאל [שם פסוקים יז-כה] שביאר שהמכות מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה, וכלשונו: "פרעה היה חולק על ג' דברים; האחד הוא מציאות השם יתברך, כי כחש בה' ויאמר לא הוא, 'לא ידעתי את ה'' [שמות ה, ב]. על כן נאמר במכה ראשונה [שמות ז, יז] 'בזאת תדע כי אני ה''. השניה, שהיה חולק לומר אם תמצא לומר שיש אלוק בנמצא, מכל מקום אינו משגיח בשפלים, על זה נלאמר [שמות ח, יח] 'כי אני ה' בקרב הארץ'. השלישית הוא שהיה חולק על יכולת השם יתברך לומר שאינו יכול לשנות הטבע כלל, על זה אמר [שמות ט, יד] 'כי אין כמוני בכל הארץ', כלומר יכול לפעול כחפצו". ושם הכלי יקר מאריך לבאר כיצד שלש הקבוצות של המכות [דצ"ך עד"ש באח"ב] מכוונות כנגד שלשה סוגי כפירה אלו.

<> פסחים סד: "לא סמכינן אניסא". ובזוה"ק ח"א קיא: איתא "לא ליבעי ליה לבר נש לסמכא על ניסא". ובגו"א שמות פי"ב אות נ [רכה.] כתב: "אין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". ובבאר הגולה באר השני [קסח:] כתב: "ואם רצו בזה שיהיה האדם תמים עם ה' [דברים יח, יג], ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים... לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של איש חכם שמתבונן על דרכיו". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות ו [סח:]. ושם במדבר פי"ג אות ג [קפו.] כתב כן בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". וכן כתב באור חדש פ"ט [תתשצד:], ונתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.].

<> והם אינם ראוים למלחמה. ולכאורה בדר"ח פ"ו מ"ב [נב:] כתב ההפך הגמור, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה", וכתב שם בזה"ל: "ויש לפרש מה שאמר ש'נהנים ממנו גבורה' היינו גבורה ממש, כי השם יתברך עם מי שעוסק בתורה, ומתגבר על הכל... כי השם יתברך עמו עד שמתגבר על אויביו. וכמו אברהם, שלכך נטל עמו תלמידי חכמים, שנאמר [בראשית יד, יד] 'וירק את חניכיו ילידי ביתו', כדאיתא בנדרים [לב.], ונענש על זה על שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, וזה נכון". ופירושו, מחטאו של אברהם אבינו מוכח שתלמידי חכמים הם בעלי גבורה למלחמה, שאם לא כן תיקשי לך מדוע אברהם נטלם עמו, אלא שמוכח שיש תועלת גדולה בלקיחת תלמידי חכמים למלחמה. ואילו כאן מבאר שתלמידי חכמים אינם ראויים למלחמה, ולכך אין סבה שאברהם אבינו יקחם עמו, ורק עשה כן משום יראתו. וצ"ע. ואולי דבריו בדר"ח הם לפי הסברו השני להלן [לאחר ציון 133], שכתב: "עוד יש לפרש דעת חכמים... מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, מפני כי תלמידי חכמים מצד עצמם אין ראוי לשעבד... אין שיעבוד לת"ח. ומזה הטעם האי מאן דרמי כרגא ארבנן עבר אדאורייתא אנביאים וכתובים כדאיתא בבבא בתרא [ח.], שאין שיעבוד בשכל, רק ראוי לשכל להיות בן חורין. ומפני שעשה אברהם אנגריא בת"ח, נמשך דבר זה בזרעו". וכן ביאר בח"א לסוטה י. [ב, מא.]. ולפי טעם זה אין הכרח לומר שת"ח אינם ראויים למלחמה, אלא אדרבה, ניתן לומר שהם בעלי גבורה ביותר. @**והנה**^ אמרו חכמים [יומא עא.] "תלמידי חכמים, שדומין לנשים ["ענותנין ותשושי כח" (רש"י שם)], ועושין גבורה כאנשים", ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:] הביא מאמר זה, וכתב: "כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד תורה ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים". הרי שביאר שהגבורה של תלמידי חכמים היא בענינים רוחניים, ולא בעניני העולם, כי אין תלמידי חכמים נחשבים לבעלי גבורה, וזהו כדבריו כאן. אך לפי דבריו בדר"ח ניתן לבאר את מאמרם כפשוטו, שאכן יש לתלמידי חכמים גבורה כאנשים בעניני העולם, ולא רק גבורה בענינים רוחניים.

<> הנה כתב כאן ש"היה לו לבטוח בו יתברך". וכן קודם לכן כתב "נראה באברהם שלא היה בוטח בה' לגמרי". אך למעלה כתב [לפני ציון 92] "שלא היה אברהם מתחזק כל כך באמונה". הרי פתח באמונה וסיים בבטחון. ובעל כרחך שחד הם, ועם כל זה יש להבין מדוע החליף בלשונו, ונקט בתחילה באמונה, ולבסוף נקט בבטחון. ונראה לבאר זאת לפי דברי החזון איש באמונה ובטחון, פ"ב אות ב, שכתב: "האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה... בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של בטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת... אמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין... כאשר נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלהו, ולהחלימו ולרפואתו, האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל הרהבים ושטי כזב". הרי כאשר איירי בבחינת ההלכה נקט באמונה, אך כאשר איירי בבחינת המעשה נקט בבטחון. לכך בתחילה נקט באמונה, כי איירי בבחינת ההלכה. אך כאשר איירי בהכנותיו של אברהם אבינו למלחמה נקט בבטחון, כי איירי בבחינת המעשה. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כאשר אדם עושה השתדלות שהיא רחוקה מלהועיל, יש בכך חוסר בטחון. ונקודה זו מבוארת היטב בחזון איש אמונה ובטחון, פ"ב אות ו, שהביא שם את מאמרם [ב"ר פט, ג] שאמרו "'אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו' [תהלים מ, ה], זה יוסף. 'ולא פנה אל רהבים' [שם], על ידי שאמר לשר המשקים [בראשית מ, יד] 'זכרתני' 'והזכרתני' ניתוסף לו שתי שנים". וכתב על החזו"א [שם]: "יוסף ידע שאין הצלתו תלויה בהשתדלות, והכל מיד ה', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים. ואמנם בהיות שלפי תכונת הרהבים אין בטבעו לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול, אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה". לכך כאשר אברהם לקח תלמידי חכמים, שאינם ראויים למלחמה, יש בכך השתדלות פסולה המורה על חוסר בטחון.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכב.]: "כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, ועשה להם נסים, כדי שידעו שמו וגבורתו, וידעו שיכול לגאול אותם מכל צרה ולהושיע אותם".

<> פירוש - שמואל סובר שאין לומר כדעת רבי אבהו שאברהם לא בטח בה' שיצילהו במלחמה, ולכך היה ירא מהמלחמה, ומתוך כך הוצרך לקחת למלחמה תלמידי חכמים. כל זה אין לומר משום "שזה רחוק לומר". כי אברהם אבינו הוא "ראש המאמינים", וכמו שיבאר בסמוך, והוא אוהב את ה' ["אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח)], ומן הנמנע שלא יבטח בה' שיציל את אוהביו. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 109] כתב: "על ידי האמונה, שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל... וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו", ושם מאריך בזה טובא. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "ויש לך להבין ענין האמונה היתירה שהוא הולך בה אינו סר מן האמונה, שהוא מדת אברהם, שנאמר בו [בראשית יז, א] 'התהלך לפני והיה תמים'" [הובא למעלה פ"ה הערה 145]. ובדר"ח פ"ה סוף מ"ג [צז:] כתב: "ואין להקשות על זה, למה לא נחשב [בעשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו] גם כן מה שנלקחה שרה בית אבימלך [בראשית כ, ב]. כי לפי מה שפירשנו לא קשיא, כי אמרנו כי הנסיונות צריכין שיהיו מחולקים, ולכן הם עשרה. אבל מה שנלקחה שרה לבית פרעה [בראשית יב, טו], וגם נלקחה לבית אבימלך, הכל אחד הוא. והיה בוטח אברהם בהקב"ה כי הוא יתברך אשר הצילה מבית פרעה, יציל אותה גם כן מבית אבימלך, ואין זה נסיון נחשב". הרי שאברהם בוטח בה', ולכך "זה רחוק לומר" שאברהם כאן לא בטח בה'. וכן נאמר [משלי י, ט] "הולך בתום ילך בטח", ודרשו חכמים [ילקו"ש ח"ב המשך רמז תתעו] "זה אברהם".

<> לשונו בנתיב האמונה תחילת פ"א: "'איש אמונים מי ימצא' [משלי כ, ו]... האמונה שלא ישנה באמונתו, ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה. וכבר בארנו דבר זה בחבור גבורות השם, עד כי אברהם שהיה ראש המאמינים, היה בדבר מה יוצא מן האמונה במה שאמר 'במה אדע'". וראה להלן הערה 105.

<> ברכות ה. "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, וכולן לא נתנן אלא על ידי יסורין, אלו הן; תורה, וארץ ישראל, והעולם הבא", וראה למעלה פ"ח הערה 62, ופרק זה הערות 23, 77 בביאור המאמר. וכאן כוונתו להדגיש שלשון "מתנה" מורה שאיירי בדבר שאינו שייך לאדם, אלא נמצא למעלה ממדריגתו, וכפי שבהקדמה לדר"ח [כח.], לאחר שהביא מאמר זה, כתב: "מפני זה נקראו אלו ג' דברים 'מתנות', כי המתנה היא מה שאינו שייך לאדם מצד עצמו, וניתן לו מזולתו. וכן האדם היא בעל גוף חמרי, ואין מצדו הדברים האלו, שהם דברים נבדלים אלקיים". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "ארץ ישראל, במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה. ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך... ודבר זה נקרא 'מתנה', כל דבר שאינו מצד האדם". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "כי אלו דברים אינם מצד עולם הזה, שאם היו מצדו לא היו נקראים 'מתנה' לו, כיון שמיוחסים וראוים לו". ובספר אור זרוע לצדיק תחילת אות א כתב: "'מתנה' הוא מה שאינו מצד החיוב והגמול, והיינו שלא על ידי אתערותא דלתתא כלל... ולכך נקראת התורה 'מתנה' בכל מקום, בלא שום השתדלות".

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 51]: "על עיקר הנתינה שאמר הקב"ה לאברהם ליתן לו הארץ, על זה שאל 'באיזה זכות'... 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", ושם הערה 56. וראה להלן הערה 185.

<> לכאורה מוכיח מפסוק זה שאכן כאשר יצאו ישראל ממצרים קנו אמונה שלימה, שהרי פסוק זה נאמר לאחר קריעת ים סוף. ואע"פ שנאמר קודם לכן [שמות ד, לא] "ויאמן העם", מ"מ הביא את הפסוק המאוחר יותר, ויתבאר דבר זה על פי דבריו להלן פמ"ז, וז"ל: "שלשה פעמים נאמר 'ויאמינו'; כאשר בא משה לגאול אותם נאמר 'ויאמן העם כי פקד ה' את עמו וכי ראה ענים'. ובקריעת ים סוף נאמר 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', ואצל הר סיני נאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן למען ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', הרי ג' אמונות שנתבררו ביציאת מצרים. ודע, כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים 'עזב ה' את הארץ'... האמונה השנית, שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השם יתברך. כי בודאי הכל מודים במציאות השם יתברך, רק שלא יאמר שאינו הכל חס ושלום, ויוכל לצאת מרשותו. לכך אמונת מציאות השם יתברך שהוא הכל, ואין דבר חוץ ממנו יתברך. האמונה השלישית, שידבר השם יתברך את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים. ולכך כאשר בא משה לגאול אותם וראה ה' ענים, ולא עזב אותם, נאמר 'ויאמינו כי פקד ה' את עמו וכי ראה את ענים', וזהו אמונת ההשגחה. ובקריעת ים סוף נודע להם אמיתת מציאות השם יתברך, שאין דבר יוצא ממנו יתברך, והכל הוא ברשותו וביכלתו, אחר שהיה הוא משנה הים ליבשה כמו שהתבאר, ולכך נאמר 'ויאמינו בה''. ובמתן תורה כתיב 'וגם בך יאמינו לעולם', הרי אמונה שלישית". וברי הוא שהאמונה העומדת כנגד השאלה "במה אדע כי אירשנה" היא שהקב"ה הוא הכל, ואין דבר יוצא ממנו, ולעולם יוכל לקיים דברו. לכך הביא כאן את הפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ולא את הפסוק המוקדם יותר "ויאמן העם". וכן יובן לפי זה מדוע לא הביא פסוק זה למעלה לדעת רבי אבהו, אלא הביא פסוק זה רק לדעת שמואל, כי פסוק זה עומד כנגד העדר האמונה שנקט שמואל, ולא כנגד העדר האמונה שנקט רבי אבהו [שלא בטח בה' לגמרי שיציל אוהביו]. @**אך קשה**^, שהרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"א הוכיח שהאמונה הנזכרת בשני פסוקים אלו אינה אמונה שלימה, וז"ל: "משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר, לפי הצורך עשאם, לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את הים והצלילן בתוכו... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעינינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי, שנאמר [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה". נמצא שהפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" אינו עוסק באמונה שלימה. ודוחק לומר שתיבת "ויאמינו" לצדדין קתני; כלפי ה' היא אמונה שלימה, וכלפי משה היא אמונה שאינה שלימה, שסוף סוף הוי תיבה אחת, ואיך נחלק בסכינתא חריפתא תיבת אחת. ועוד, שבדרשת שבת הגדול [רכב:] ביאר שרק לאחר שה' העביר ישראל דרך המדבר אז ישראל קנו אמונה שלימה, וז"ל: "'ויסב אלקים את העם דרך המדבר וגו'' [שמות יג, יח]... הכתוב בא לומר כי עדיין לא היו קונים האמונה שיגאל השם יתברך אותם מכל צרה, ולפיכך אם יראו מלחמה ישובו מצרימה [שם פסוק יז], ולפיכך 'ויסב אלקים וגו'', ואז יקנו אמונה שלמה". ושם מדגיש שלאחר שעברו את הים עדיין לא קנו מעלה זאת. ואילו כאן מבאר שלאחר קרי"ס כבר קנו אמונה שלימה. ויל"ע בזה.

<> כן כינה את אברהם בדר"ח פ"ה מ"ו [רט:], וז"ל: "אין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים, מקבלי תורת משה עליו השלום, שישים דבריו על לבו". וכן כתב בנתיב האמונה ר"פ א, והובא בהערה 101. וכן הוא בספר העיקרים מאמר ראשון פ"כ. ומקור הבטוי הוא בשיהש"ר פרשה ד, פסוק ח, אות ג, שאמרו שם "'תשורי מראש אמנה' [שיה"ש ד, ח], זה אברהם שכתוב בו [בראשית טו, ו] 'והאמין בה''". וראה להלן הערות 155, 183.

<> צרף לכאן לשונו של הדברי יואל על התורה, פרשת צו [עמוד קלב], שכתב: "נלאו כל חכמי לב להבין איך יתכן כזאת באברהם אבינו עליו השלום, ראש המאמינים, שישאל אות מאת הקב"ה שיאמת דבריו".

<> "דעת רבי יוחנן גם כן החטא באמונה, אלא שאין לומר שיהיה חס ושלום לאברהם חטא באמונה שלא היה מאמין, אבל החטא שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך להביא בריות תחת כנפי השכינה שיאמינו בו. וזה חסרון באמונה במה שאינו מתחזק באמונה כמו שראוי, אבל מאמין היה" [לשונו להלן (לאחר ציון 116)].

<> מוסיף נקודה זו, שאם לא כן תיקשי לך מהיכי תיתי שיהיה מוטל על אברהם להכניס גרים תחת כנפי השכינה, והרי אמרו [יבמות קט:] "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים". אמנם תוספות [שם] כתבו "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים - אמר ר"י דהיינו היכא שמשיאין אותן להתגייר, או שמקבלין אותן מיד. אבל אם הן מתאמצין להתגייר, יש לנו לקבלם, שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאתה להתגייר והלכה, והיתה פלגש לאליפז בן עשו, ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל, כדאמרינן בהגדת חלק [סנהדרין צט:]". וכן מוכח מהגמרא [יבמות מז:] שיש מצוה על בית דין לקבל גוי שבא להתגייר ולגיירו כדין, שאמרו שם על גירות "שהוי מצוה לא משהינן" [ראה זוהר הרקיע לרשב"ץ עשין מ]. ומהו הטעם שכאשר גרים מתאמצים להתגייר יש לנו מצוה לקבלם, ועל כך מבאר שזהו משום כבודו יתברך. ודבריו נוטים לדברי הר"י פרלא בפירושו לספר המצות של הרס"ג, עשה יט, שביאר שקבלת גרים נכללת במצות אהבת ה', שכן אמרו [ספרי דברים ו, ה] "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך, כענין שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', מלמד שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסם תחת כנפי השכינה". נמצא שמצות אהבת ה' מחייבת לגייר את הגרים. @**ואודות הכבוד**^ שיש אל ה' מכך שהגרים באים להתגייר, דבר זה הוא משום שהכבוד העולה מרחוקים הוא יותר מהכבוד העולה מהקרובים, וכמו שאמרו חכמים [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטורנא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". ובאור חדש פ"א [שדמ:] כתב: "כי משובח הרחוק כאשר הוא מקבל מלכות המלך". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". וראה הערה הבאה.

<> יש לשאול, מדוע התעצלות זו נזקפת כלפי אמונה [ש"לא הקפיד על האמונה בו", ו"שלא היה מתחזק וזריז באמונת השם יתברך" (לשונו להלן)], הרי הטעם לקבלת גרים הוא משום כבוד ה' יתברך, וכמו שהתבאר. לכך התעצלות בקבלת גרים לכאורה מורה על העדר זריזות כלפי כבוד ה', ולא על העדר זריזות כלפי אמונת ה'. ויש לומר, שהבטוי המעשי להעדר זריזות של אברהם היה במה שלא לימד אמונת ה' לאלו שרצו להתגייר. ונהי שהמניע ללמדם היה משום כבוד ה' [ולכך ההעדר מללמדם מורה על העדר זריזות כלפי כבוד ה'], אך העדר הזריזות התבטא בפועל בהעדר זריזות בענייני אמונה. ועוד יש לומר, שאם אברהם היה "מתחזק וזריז באמונת השם יתברך", אז היה מרגיש בבירור כמה כבוד שמים יש בזה להשם יתברך. אך העדר זריזות כלפי כבוד ה' נבע מהעדר זריזות כלפי אמונת ה', לכך השורש לכל זה תלוי באמונה.

<> בא לבאר כיצד יציאת מצרים היא תיקון למה שאברהם אבינו לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה. דבשלמא לפי שתי הדעות הראשונות בגמרא [רבי אבהו ושמואל], ניחא, שהתיקון נעשה במה שישראל קנו אמונה שלימה, ומתוך כך יֵדעו שה' מציל את אוהביו, ושומר את הבטחתו. אך לפי דעת רבי יוחנן שהקלקול היה במה שאברהם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, תיקשי לך כיצד יציאת מצרים אהני לזה. ועל כך מסביר שיצ"מ הביאה שהרבה גרים באו להתגייר ולהאמין בה', וכמו שמבאר והולך. ואם תאמר, מדוע הוצרך לומר שה' "רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו", הרי היה מספיק לומר שבעקבות יצ"מ באו הרבה גרים להתגייר ולהאמין בה', וזהו תיקון כנגד מה שאברהם אבינו לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, ומה הצורך להוסיף ש"השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם, ויאמינו בו". ויש לומר, שלולא הוספה זו היינו אומרים שנהי שבעקבות יצ"מ באו הרבה גרים להתגייר, מ"מ זה נעשה באופן צדדי, אך לא שיצ"מ נעשתה בשביל מטרה זו. לכך הוסיף שה' "רוצה שיהיה שמו נודע בעולם ויאמינו בו", ומעתה נוכל לומר שיצ"מ באה לעולם בשביל מטרה זו, והיא שהרבה גרים יבואו להתגייר, כי זהו רצון ה'. ובפירוש המיוחס לרשב"ם [תהלים קיג, ג] כתב: "ממזרח שמש עד מבואו - כי על ידי יציאת מצרים נודע שמו בעולם". והעקידה [שיה"ש ח, ג] כתב: "כי ביציאת מצרים נודע שמו בעולם, וכמו שאמר בפירוש [שמות ט, טז] 'ולמען ספר שמי בכל הארץ'". והשם משמואל [פרשת צו ושבת הגדול, שנת תרע"ה], כתב: "עתה שהגיעה עת היציאה שהיא באותות ובמופתים, כי כך היה הרצון לפניו יתברך שמו שתהיה יציאת מצרים יוצאת מהיקש הטבע, למען יתפרסם שמו הקדוש בעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 2]. @**ואודות שרצון ה'**^ הוא ששמו יהיה נודע בכל העולם, כן כתב למעלה ר"פ ג, וז"ל: "בחר הוא יתברך בליל פסח להודיע מעשיו לבאי עולם, להכיר את שמו בעולמו בהוציאו את עמו ממצרים. וענין זה ראינו ששמה התורה יציאת מצרים יסוד היסודות ושורש הכל". ובפירוש הגר"א לספרא דצניעותא תחילת פ"א כתב: "וכן א"ס נתגלה וברא את העולם לגילויו ולאשתמודע ליה". ובתפילת השל"ה הידועה איתא "בראת עולמך בגין לאשתמודע אלקותך באמצעות תורתך הקדושה". וענין זה מבואר היטב ברמב"ן [דברים לב, כו], שכתב: "לכך הזכיר משה בתפלתו [במדבר יד, טו] 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר וגו'', והשם יתברך הודה לו בזה [שם פסוק כ] 'ויאמר ה' סלחתי כדברך'. והטעם בטענה הזאת איננו כרוצה להראות כחו בין שונאיו, כי כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו. אבל השם ברא את האדם בתחתונים שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו. ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם, שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם הקרובים אליו והיודעים אותו מכל העמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 2]. ולהלן [לאחר ציון 119] כתב: "כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם", והערה 120.

<> זבחים קטז. "'וישמע יתרו כהן מדין', מה שמועה שמע ובא &**ונתגייר**^. רבי יהושע אומר, מלחמת עמלק שמע... רבי אליעזר המודעי אומר, מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר, קריעת ים סוף שמע ובא", וכאן כוונתו היא לדעת רבי אליעזר, שקריעת ים סוף היא גמר גאולת מצרים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו].

<> המשך הגמרא שם [זבחים קטז.] "ואף רחב הזונה אמרה לשלוחי יהושע [יהושע ב, י] 'כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף'... אמרו בת י' שנים היתה כשיצאו ישראל ממצרים, וזנתה כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר, אחר נ' שנה נתגיירה". ויש להעיר, איך מוכח מיתרו ורחב "שגרים הרבה באים להתגייר ולהאמין בו", דשמא היו רק אלו שנים. ובאמת כך כתב האלשיך [שיה"ש א, ג], וז"ל: "נס קריעת ים סוף כי רב היה מאד... ולא באו להתגייר מכל לשונות הגוים, עם היות שנודע בכל העולם... רק שנים מכל, המה יתרו ורחב... הנה כי רחוק אתה מכליותיהם... שני עלמות בלבד אהבוך, הם נשמות יתרו ורחב, אך לא שום אומה ולשון". אך בירושלמי ברכות פ"ב ה"ח אמרו "משלו משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בן והיה חביב עליו יותר מדאי. מה עשה המלך, נטע לו פרדס. בשעה שהיה הבן עושה רצונו של אביו, היה מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זו נטיעה יפה בעולם, ונוטה בתוך פרדיסו... כך בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, הקב"ה מחזר בכל העולם כולו ורואה אי זה צדיק באומות העולם, ומביאו ומדבקו לישראל. כגון, יתרו ורחב". הרי שיתרו ורחב מורים על הנהגה כללית שהיתה נוהגת אז בכל העולם. ובקה"ר [ה, יא] הביאו מאמר זה, ואמרו שם "כל זמן שהם עושים רצונו של הקב"ה, רואה איזה צדיק באומות העולם, כגון יתרו, רחב, ורות, וכגון אנטונינוס, מביאו ומדבקו בישראל", הרי הזכירו גם את רות ואנטונינוס. אך עדיין יש להעיר, שמבואר בגמרא בזבחים הנ"ל שרחב התגיירה רק ארבעים שנה אחר שנעשו נסי מצרים, וכיצד תולה את גירותה בנסי מצרים. וראה הערה הבאה.

<> ופירש רש"י שם "לריח שמניך טובים - שהריחו בהם אפסי ארץ אשר שמעו שמעך הטוב בעשותך נוראים במצרים... על כן עלמות אהבוך - בא יתרו לקול השמועה ונתגייר, אף רחב הזונה אמרה [יהושע ב, י] 'כי שמענו את אשר הוביש וגו'', ועל ידי כן [שם פסוק יא] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים וגו''". ומשמע מדברי רש"י שהפסוק "כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" הוא המורה כיצד רחב נכללת בפסוק "על כן עלמות אהבוך". ולפי זה לכאורה ניתן ליישב מה שהוקשה בהערה הקודמת, שבגמרא [זבחים קטז:] מבואר שרחב התגיירה ארבעים שנה לאחר יצ"מ, ואילו כאן מבאר שרחב התגיירה מחמת נסי יצ"מ. דאפשר ליישב, שאמנם גירותה של רחב נעשתה הרבה שנים לאחר יצ"מ, מ"מ אמונתה בה' החלה מיד לאחר קרי"ס, והאמונה בו יתברך היא גם כן התכלית של יצ"מ, ולאו דוקא הגירות, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 109] "השם יתברך רוצה שיהיה שמו נודע בכל העולם ויאמינו בו... הרבה באים להתגייר ולהאמין בו". אך לשון חכמים בשיהש"ר [א, ג] הוא "מה היא האורה, גאולה. שבשעה שאתה מביא לנו אורה, הרבה גרים באים ומתגיירים ונוספים עלינו, כגון יתרו ורחב. יתרו שמע ואתא, רחב שמעה ואתייא... בשעה שעשה הקב"ה נס לחנניה מישאל ועזריה, הרבה גרים נתגיירו". הרי שתלו את גירותה של רחב בגאולת ישראל, ולא רק אמונתה. והאלשיך [דברים א, ב] כתב: "רחב ויתרו, שהיו נכרים, נתגיירו על ידי נס קריעת ים סוף". והחתם סופר [שמות יח, י] כתב: "כי לישראל לא היה צריך לעשות נפלאות כאלו חוץ לטבע, כי אין מעצור לה', ומה נחשב פרעה ומצרים שיצטרך לנפלאות כאלה. אך לא עשה הקב"ה אלא למען ספר שמו בכל הארץ, וישמעו יתרו וחבריו, רחב, וכדומה, ויתגיירו. וכדכתיב 'אשר שמענו כי הוביש ה' את מי ים סוף'. וכן פירש רש"י בשיר השירים 'על כן עלמות אהבוך', עיין שם". וכן הבית הלוי [שמות טו, יז] כתב: "תיכף אחר קריעת ים סוף, שנאמר עליו [שמות טו, יד] 'שמעו עמים ירגזון', נתחדש גם אצל שכניהם התשוקה להדבק עמהם, וכמו שכתב רש"י בשיר השירים 'שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך', דכשנתפרסם הנסים שעשית באו כמה להתגייר, בא יתרו, באה רחב". הרי שביארו שרחב התגיירה תיכף אחרי קרי"ס, בעוד שבמסכת זבחים אמרו שנתגיירה ארבעים שנה אחר קרי"ס. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 94.

<> במה ששאל על ירושת א"י "במה אדע כי אירשנה".

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 99.

<> נראה להטעים נקודה זו, שכל ענינה של אמונה היא התחזקות, וכמו שלמעלה פ"ז כתב כמה פעמים את הבטוי "חזק באמונה" ו"חוזק אמונה", וכלשונו שם [לאחר ציון 103]: "אם לא היה אמונתו חזק, היה מסופק בדברי השם... ובשביל אמונתו בה' יתברך היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה, וזהו חוזק האמונה... שעל 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... 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. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], אם היה חזק באמונתו" [ראה להלן הערה 184]. ולא מצינו בטוי "חזק בבטחון" "חזק באהבה" או "חזק ביראה", אלא "חזק באמונה". ובלשון חכמים [תמיד כח.] "יחזיק באמונה". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן, אשר אין לו שינוי כלל, כי זה הוא ענין אמונה בו יתברך. ומצד שהוא מאמין בו יתברך, הוא תקוע במקום נאמן, ובזה ראוי שיכנס לגן עדן אשר שם ארזי לבנון אשר נטע השם יתברך בחוזק, ושם יכנס בעל אמנה" [הובא למעלה פ"ז הערה 150]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רו.] כתב: "ולפיכך אמר [משלי כ, ו] 'ואיש אמונים מי ימצא', כי נקרא 'איש' מי שימצא בו האמונה, לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק, ולכך נקרא 'איש', אבל אצל החסד כתיב [שם] 'רב אדם'... כי מי שהוא מאמין בו יתברך צריך שיהיה בכל כחו, כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו, כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו". לכך כאשר "אינו מתחזק באמונה כמו שראוי", אין כאן רק העדר מעלה באמונה, אלא חסרון בעצם האמונה, שכל ענינה של אמונה הוא התחזקות.

<> "שקול" - חמור.

<> מקשה על עצמו לפי מה שביאר את הדעה השלישית [שחטא אברהם היה שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה], שיוצא לפי ביאורו שאברהם אבינו "מאמין היה", וחטאו היה בדקות [שלא התחזק באמונה], ואיך "חטא מעט וקטן" [לשונו בסמוך] יביא בעקבותיו עונש כל כך חמור.

<> כי נתבאר למעלה [הערה 110] שהתכלית של בריאת העולם היא שיהיה שמו יתברך נודע בכל העולם, ואם כן מה נחשב העולם אם הוא חסר את תכליתו. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז:], וז"ל: "כאשר הדבר חסר התכלית שבשבילו נברא, אין הדבר נחשב לכלום, כי הוא חסר התכלית שבשבילו נברא... כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא". זאת ועוד, כי כמה פעמים כתב שהדבר החומרי מצד עצמו אינו נחשב לכלום, אם לא שמצטרף אליו המימד הרוחני. וכגון, בהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל [תהלים יט, ח] 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם... שנחשב שכלי ביותר". ובדר"ח פ"א מ"ב [קע.] כתב: "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". 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". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי" [ראה למעלה בהקדמה שניה הערות 14, 321, ופ"ח הערה 312].

<> כמבואר למעלה הערה 3. לכך אע"פ ש"מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם" [לשונו למעלה], מ"מ אי אפשר שיהיו יסורין כאלו בלא חטא.

<> לשונו להלן: "וכבר אמרנו לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו אם קטן הוא החטא, שלא פירשו רז"ל רק שהיה כאן חטא, יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר. רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל. ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". והרמב"ם בפירוש המשניות סוף מסכת ברכות כתב: "'עת לעשות לה' הפרו תורתך' [תהלים קיט, קכו], יאמר כי כשיבא העת להפרע מהם להנקם, יזדמנו סיבות לבני אדם להפר התורה, כדי שיבא עליהם העונש במשפט. וזה הענין ארוך ורחוק עמוק עמוק מי ימצאנו". וכן ביאר בגו"א שמות פי"ב אות ס [רל:] שאע"פ שישנה סבה שאף בכורי השבי ילקו במכת בכורות ["שלא יאמרו (השבויים) יראתנו הביאה הפורענות" (רש"י שמות יב, כט)], מ"מ לולא שחטאו בעצמם ["שהיו שמחין לאידם של ישראל" (רש"י שם)] לא היו נלקים, "דמה עשו שיהיו נלקים" [לשונו שם]. וכן הוא בגו"א ויקרא פ"י אות ב [רה.]. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב כן גם לגבי תשלום שכר וקיום הבטחות, וז"ל: "כל דבר, אע"ג שראוי ובודאי יבוא, צריך שיהיה סבה שיצא ההבטחה לפעל, כי השם יתברך מסבב דבר שהוא הכנה שתצא ההבטחה לפעל". וראה באור חדש פ"א [תסד.], ולהלן הערות 127, 197.

<> כך צ"ל, וכלשון הגמרא והעין יעקב שלפנינו, שאמרו: "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה, שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו", ופירש רש"י שם "כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמרא סייעיה - כמה סמוך ומובטח, ואין צריך לחלות ולדאג מכל רעה מי שהקב"ה בעזרו, שהרי מצינו שאול נכשל באחת [מעשה דאגג], ועלתה לו לרעה לקונסו מיתה לבטל מלכותו. ודוד נכשל בשתים [מעשה אוריה והוסת לספור את ישראל], ולא עלתה לו לרעה".

<> ודוד הוא משבט יהודה [רות ד, יח-כב]. ובאור חדש פ"א [רנה.] כתב: "דוד הוא היה מיוחד, שראוי אליו המלכות". ובמדרש תהילים [מזמור קלב] אמרו "עד שלא נבחר דוד, היו כל ישראל ראוין למלכות. משנבחר, יצאו ישראל". ואמרו חכמים [יומא עב:] "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". ופירש רש"י שם "מזבח זכה אהרן ונטלו של שלחן זכה דוד ונטלו - שהכהונה נתנה לאהרן ברית מלח, וכן המלכות לדוד ולזרעו". ובדר"ח פ"ד צי"ד [רצג:] כתב: "וזה שאמרו כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו... כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה". ובבאר הגולה באר החמישי [קט:] כתב: "כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:] כתב: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד". ובח"א לסוטה מב: [ב, פ.] כתב: "כי דוד היה מלך ישראל, ולא היה מלך כשאר מלכים, רק מלך שאליו ראוי המלוכה יותר מכל".

<> שהיה משבט בנימין, כמו שנאמר [ש"א ט, א-ב] "ויהי איש מבנימין ושמו קיש בן אביאל בן צרור בן בכורת בן אפיח בן איש ימיני גבור חיל ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבה מכל העם". ורש"י [בראשית לה, יא] כתב "ומלכים - שאול ואיש בושת, שהיו משבט בנימין". ובאור חדש פ"ב [תקח.] כתב: "הוא [בנימין] הקטון שבשבטים, ואין הקטון אליו כל כך ממשלה... לכך שאול שהוא 'איש ימיני', לא היה מושל על אגג להמית אותו, רק נתן לו חיים, ולא היה גובר עליו לגמרי ולהמיתו [ש"א טו, ט]. וכל זה מפני שהיה מן הקטון שבשבטים, ולא היה מוכן אל הממשלה לגמרי, ולכך היה שאול מוחל על כבודו".

<> מה שדוד לא נענש כפי ששאול נענש.

<> כמלוקט בהערה 122. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [שבת נה:] "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון. אמר להם מצוה קלה צויתיו, ועבר עליה. אמרו לו, והלא משה ואהרן שקיימו כל התורה כולה, ומתו. אמר להם [קהלת ט, ב] 'מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וגו''". ובח"א שם [א, לב:] כתב: "פירוש, כי אף אם מתו משה ואהרן, ולא היה חטא בצד עצמם, אבל המיתה היא באה מצד הכלל, אף על גב כי מצד הפרט אין ראוי המיתה אליו... ובודאי הרי נמצא בקרא חטא משה ואהרן, רק שלא היה גורם חטא עונש זה המיתה, אם לא שכבר נגזר המיתה, והיה חטא קל הגורם". וצרף לכאן דבריו של המכתב מאליהו [ח"ג עמוד 361] שכתב בשם הספרים הקדושים שגם אם "הבן שומע להוריו, ראוי למצוא עלילה למען הכותו על כל פנים קצת", כדי שיטבע בלבו רגשי הכנעה אליהם [המקור לכך הוא מהגמרא (מכות ח:) "אף על גב דגמיר מצוה קא עביד" (שמעתי מבני הרה"ג רבי חנוך דב שליט"א)]. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמו.] ונתיב התשובה פ"ד [סז:] ביאר שהואיל והתשובה ראויה לבא לעולם מצד עצמה, לכך הקב"ה לא שמר את ישראל מחטא העגל ודוד מחטא בת שבע, אלא איפשר לחטא להתרחש ויעשו על כך תשובה, אע"פ שבדרך כלל ה' שומר את הצדיקים מן החטא. והם הם הדברים. @**וכן כתב**^ הרמח"ל בדעת ותבונות סימן קע [עמוד קצג], וז"ל: "המידה שהקב"ה מרכיב שתי ההנהגות אלה [הנהגת המזל והנהגת המשפט] ביחד, ואף גזירות המזל לא יבואו אלא על ידי ענין מה המתיחס אל השכר ועונש שיוכלו ליתלות בו, שהרי אגביו יתגלגל כל הצריך להתגלגל. אף על פי שבעצמו לא יהיה אלא דבר קטון". והרב חיים פרידלנדר זצ"ל שם [הערה 57] השוה את דברי הרמח"ל האלו לדברי המהר"ל כאן. ובספרו שפתי חיים [מועדים ב, עמוד רצו] הביא את דברי המהר"ל, וכתב: "נבאר את דבריו. אמרו חז"ל [ערכין יז.] 'אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין, אין יכולין לעמוד בפני תוכחה'. גדלותו של הקב"ה היא אין סופית, על כן הפגיעה הקטנה ביותר בכבודו מחייבת עומק הדין עד לאין שיעור. אמנם כידוע אין זו מידת הקב"ה להעניש בכל חומרת הדין, ברם יש מקרים בהם נוהג הקב"ה להשתמש בכח זה של הענשה בכל חומר הדין. אימתי, כאשר קיימת תוכנית מסויימת, הנהגת הקב"ה היא להוציאה לפועל בדרך המשפט, אזי מספיקה סיבה קלה של תביעה כדי שאכן תתבצע התוכנית. גלות ויציאת מצרים היו הכרחיות, שהרי הן יסוד כל התורה והמצוות. לכן די היה בתביעה קלה שנתבע אברהם אבינו על מנת שימצה הקב"ה עמו את כל מידת המשפט, כדי להגשים ענין זה. יסוד יציאת מצרים והמצוות הקשורות בה אינן תוצאה של אירוע מקרי של יצ"מ, ואילו לא היה מתקיים אותו אירוע לא היינו זוכים לתורה ומצוות. אלא אדרבה, ההגדרה הראשונית היתה גלות ויציאת מצרים בשורשן הרוחני, ומשם השתלשלו וירדו אח"כ לעולמנו בדמות גלות וגאולה, יציאת מצרים וחטא אבינו אברהם היה רק העילה להביא לכך". @**המקור להנהגה זו**^ נמצא במדרש תנחומא וישב אות ד, שאמרו שם "זה שאמר הכתוב [תהלים סו, ה] 'לכו חזו מפעלות אלקים נורא עלילה על בני אדם'. אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו, בעלילה את מביאן. בא וראה כשברא הקב"ה את העולם, מיום הראשון ברא מלאך המות... ואדם נברא בששי, ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם... משל למה הדבר דומה, למי שמבקש לגרש את אשתו, כשבקש לילך לביתו כתב גט. נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה, מזגי לי את הכוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה, אמר לה הרי זה גיטך. אמרה לו, מה פשעי. אמר לה צאי מביתי, שמזגת לי כוס פשור. אמרה לו, כבר היית יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשור, שכתבת הגט והביאתו בידך... ואמר רבי יודן, היה הקב"ה מבקש לקיים גזירת [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע', והביא עלילה לכל דברים אלו, כדי שיאהב יעקב את יוסף, וישנאוהו אחיו, וימכרו אותו לישמעאלים, ויורידוהו למצרים, וישמע יעקב שיוסף חי במצרים, וירד עם השבטים וישתעבדו שם". וראה בספר דולה ומשקה [לגר"י הורוביץ זצ"ל] מעמוד 385 ואילך, ספר דעת אמונה מעמוד קמא ואילך, וספר תשורי מראש אמנה מעמוד קנג ואילך, שהאריכו לבאר יסוד זה.

<> הולך לבאר טעם שני מדוע ראוי שיהיו ישראל משועבדים למצרים. ועד כה ביאר "כי ראוי שיהיה שמו מקודש בעולם". ומעתה יבאר שכל עוד שישראל לא הגיעו לשלימותם הם ראוים לשעבוד.

<> פרק ג [לאחר ציון 31], ופרק ד [לאחר ציון 39]. וראה להלן פי"ב הערה 22.

<> כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציונים 31-68, שביאר שם בכמה טעמים מדוע שלימות ישראל מתבטאת במספר שש מאות אלף. וראה להלן פי"ב הערה 23.

<> לשונו למעלה פ"ד [לאחר ציון 39]: "לכך כאשר לא היו ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף, שזהו שלימות ישראל, היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל. כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה. ולכך היו משועבדים תחת יד מצרים, ובזה היו כאילו לא היה להם כלל מציאות". ובהמשך שם [לאחר ציון 76] כתב: "כאשר לא היו ישראל בשלימות שלהם, היו משועבדים למצרים, הפך אשר ראוי להיות הצורה גוברת ומושלת. וידוע כי כאשר היו ישראל במצרים לא היו ישראל בשלימותם אשר ראוי להם, כי עדיין לא הגיעו אל שש מאות אלף, ולפיכך היה נותן המציאות כי יהיו ישראל משועבדים למצרים, זהו הטעם מה שהיה שעבוד ישראל תחת אומה החמרית. וכמו כן תמצא באדם הפרטי, כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה. וכך מתחלה היו ישראל תחת יד מצרים, וכאשר היו שלימים היו ישראל גוברים על מצרים שהם החומר, והבן זה מאוד". @**אמנם כאן מוסיף**^ נקודה שלא הזכירה למעלה; כאשר ישראל הם בשלימותם [ששים רבוא] "אז הם לחלקו יתברך". וכל עוד שלא הגיעו לשלימותם אז זהו "קודם שהם לחלקו יתברך". הרי בעוד שלמעלה ביאר ששעבוד ישראל במצרים ויציאתם ממנה נובעים ביחס שבין הצורה לחומר, הרי כאן מוסיף את היות ישראל לחלק השם יתברך. וכן למעלה פ"ד [לאחר ציון 86] כתב: "כאשר היו ישראל יותר בשלימות, כאשר היו ראוים לצאת לחירות ולקבל המעלה האלקית". ובעל כרחך שאין כאן הסבר חדש, אלא העמקה לדבריו שכתב למעלה, שהרי מציין כאן את דבריו למעלה. והיינו, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, ולא לדבר שאינו שלם, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"א רטז: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קנו.] כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר... והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם". ובנתיב התורה פי"ח [תרצט.] כתב: "אין השם יתברך מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך בתכלית השלימות" [ראה להלן הערה 220]. לכך רק כאשר ישראל שלמים בצורתם, אז הם לחלקו יתברך, ובזה הם יוצאים מידי פרעה מלך מצרים. ובגו"א דברים פכ"א אות כ [שמז:] כתב: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". וכנראה שמעלת הצורה בכל מקום היא משום חבורה אל הקב"ה. ולמעלה פ"ד הערה 87 נתבאר הדבר גם מצד שהחומר הוא מסך מבדיל בין ה' לאדם, עיי"ש. @**ועוד מתבאר**^ מדבריו כאן, שמחמת שהיינו לחלק ה' לכך יצאנו ממצרים, ולא מחמת יציאת מצרים נהיינו לחלק ה'. וכן בגו"א שמות פי"ב אות יב [קצא:] ביאר שמחמת שנעשינו לעבדי ה' במצרים [ע"י קרבן פסח ומילה], לכך זכינו ליציאת מצרים, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [מילה], והוא עובד [קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים' [ויקרא כה, נה] ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה", ושם הערה 76. וכן כתב להלן פ"ס. וראה להלן ציון 170, שביאר שם שהדביקות בה' מונעת שתחול על האדם רשות אחרים. וכן מבואר להלן הערה 288.

<> בהמשך הפרק [לאחר ציון 213].

<> מדגיש זאת, לעומת ההסבר שיביא בהמשך הפרק, שכתב [לאחר ציון 200]: "הנה אבאר לך כל דבריהם, ותדע להבין פנימיות דבריהם, שהם דברי חכמה עמוקה מאוד... שאם היינו עומדים בדברינו הראשונים, והיה טעם הגון, אבל האמת לא נעלם". ובכת"י שם [שלה:] הוסיף בזה דברים, ויובא בהערה 215.

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.]: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331]. ולהלן ר"פ מד כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד, מתפעל ואינו פועל, כמו העבד הזה". ובגו"א שמות פי"ח אות כו [כו.] כתב: "כי כל חמרי מתפעל משועבד". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "העבדים כל ענין שלהם שהם חמריים, ולכך הם משועבדים, כי החומר משועבד מתפעל, ולכך העצלות והשינה נמצא בהם". וכן הזכיר בספר זה הרבה פעמים, וכגון, למעלה פ"ג [לאחר ציון 81] כתב: "הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם, אשר החומר הוא עבד תמיד, והוא תחת רשות אחר". ולהלן פט"ז, בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], כתב: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר, שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". ולהלן ר"פ יט כתב: "שעבוד רק הגשם... והגשם יש לו השתעבדות בודאי". ובאור חדש פ"ה [תתקמה.] כתב: "וידוע כי החומר שהוא חסר, ראוי לו העבדות בפרט". ובמבוא לתורת המהר"ל [נועם כרך כה, עמוד רפ] כתב: "מהות העבדות היא קבלת עולו של השני, והרי קבלה זו היא אחת התופעות של החומר, שכן החומר כל קיומו הוא בקבלה מאחר. לא כן הצורה הרוחנית, המשוחררת מכל קבלה מן הזולת, היא כולה חירות", ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 328, פ"ג הערות 79, 82, פ"ד הערה 87, ופ"ז הערה 133.

<> שאינה מתפעלת, אלא פועלת, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן פי"ט כתב: "כבר אמרנו למעלה בפרקים הנזכרים שאין מקבל התפעלות ושעבוד רק הגשם, שהוא מקבל התפעלות, ואין שייך התפעלות בצורה כלל". ולהלן פמ"ג כתב: "כבר אמרנו לך בפרקים הרבה מאוד, כי השעבוד הוא לחומר בפרט, והצורה הוא בן חורין". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר [דברים ט, ו] 'כי עם קשה עורף אתה'. אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמרית, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם". ובנתיב התורה פ"ח [שנא:] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, ופ"ז הערה 146]. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. וראה בסמוך ציון 149.

<> הוא השכל שיש לתלמידי חכמים, וראה הערה הבאה.

<> אודות שיש לתלמידי חכמים השכל הנבדל, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"י [תח:] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל שבהם הם נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף החשוך, לכך מדמה אותן לשמש המאיר" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 346]. ושם פי"א [תנח.] כתב: "ואמר עוד שם [ברכות י:] שכל המארח תלמיד חכם בביתו ומאכילהו ומשקהו, כאילו הקריב תמידים... כי התלמיד חכם, במה שהוא שכל נבדל, נקרא 'תמיד', לפי שהשכל הנבדל אינו תחת הזמן, כי אין הזמן רק לדברים הגשמים שהם תחת הזמן, אבל דברים הנבדלים לא נתנו תחת הזמן, ודבר זה ידוע. לכך המארח תלמיד חכם בביתו ומהנהו, ועושה לשם שמים, כאילו הקריב תמידים". ובדר"ח פ"א מ"ד [רמג.] כתב: "אם היה מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו" [ראה למעלה בהקדמה ראשונה הערה 15]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי הנבדל מן החומר לגמרי. ובבאר הגולה באר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:]. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם".

<> מכנה פרק ששי באבות בשם "ברייתא דשנו", כי פרק זה הוא פרק של ברייתות ולא של משניות [כפי שביאר בדר"ח תחילת פ"ו (ג.)], והפרק מתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן כתב בעוד מקומות [דר"ח בהקדמה (נ:), שם פ"ג מ"ב (עט:), שם מ"ה (קמז.), תפארת ישראל פל"ז (תקמג.), נצח ישראל פ"י (רסח:), אור חדש פ"ד (תתלג.), נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז:), ועוד]. וכאן כוונתו לברייתא השלישית שנשנית בפרק דשנו.

<> הנה לשון הברייתא שלפנינו הוא "ואומר 'והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חָרוּת על הלוחות', אל תקרא 'חָרוּת' אלא 'חֵירוּת', שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", ולא ציינו שם שאיירי בחירות מן המלכיות. אמנם במדרש [ויק"ר יח, ג] רבי נחמיה ביאר שהחירות הנדרשת בברייתא היא "חירות מן המלכיות". ובתפארת ישראל פמ"ז הביא את המדרש הנ"ל, וכתב לבאר [תשלג.] בזה"ל: "ולדעת רבי נחמיה 'חירות מן המלכיות'. שהמלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות. ודבר זה גם כן מבואר" [ראה למעלה פ"ח הערה 146].

<> בדר"ח שם ביאר תחילה כיצד הכתב של הלוחות יש לו צורה, ובהמשך שם [צב.] כתב: "כי התורה היא חירות וחורין לגמרי, שהצורה היא חירות, כמו שהתבאר. ומכל שכן ציור התורה, שהוא ציור שכלי מופשט לגמרי. ולפיכך כתב הלוחות נראה משני עבריהם [שמות לב, טו], שתהיה החקיקה הזאת חקיקה גמורה, והיא צורה לגמרי, לא כמו שאר חקיקות שהם על הלוח, אף על גב שהם חקוקים, אינם חקוקים מעבר לעבר, ואין זה צורה גמורה, שהרי עדיין נשאר הנושא שהצורה עליו, והוא דומה לצורה שהיא בחומר... ובודאי דבר זה הוא חירות גמור, שאין כאן חמרי לגמרי שבו השעבוד. ולכך אצל זה שכתוב כי הכתב של הלוחות משני עבריהם [שמות לב, טו], כתוב לך (שם פסוק טז) 'חָרוּת על הלוחות', שהוא לשון חֵירוּת. כי מה שהיה משני עבריהם, דבר זה הוא צורה גמורה בלי חומר, ומורה זה על חירות גמור שיש בתורה, כאשר חכמת התורה ציור שכלי גמור מופשט. ומעתה תדע כי באמת ובאמונה אמרו 'אל תקרי חָרוּת אלא חֵירוּת'... ואומר 'שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה'. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [שם ברייתא ו] 'ואל תתאוה לשלחנם [של מלכים], כי שלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך, אף על גב שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי, שלא יקרא 'בן חורין' רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד, וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי, כמו שבארנו. כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג.] כתב: "הצורה היא בת חורין, ודבר זה רמזו חכמים בברייתא דשנו חכמים [אבות פ"ו מ"ג] ובשאר מקומות שאין לך בן חורין רק מי שעוסק בתורה, שנאמר [שמות לב, טז] 'חרות על הלוחות', אל תקרי 'חָרות', אלא 'חֵירות'. והרצון בזה כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבוד רק אל החומר". @**ונאמר**^ [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב כתב: "לקחו בדברים. פירוש שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה, שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים". הרי שאי אפשר לקחת את שכל האדם, ובזה הוא בן חורין גמור. 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". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, פ"ד הערה 87, פ"ז הערות 146, 175, ופ"ח הערה 259.

<> תרגום: מי שמטיל מכס על תלמידי חכמים, ו"כרגא - כסף גולגלתא, שהיו כל היהודים כל אחד נותן כסף גולגלתו למלך" [רש"י ב"מ עג:].

<> פירוש - בגמרא שם דרשו מפסוקים הנמצאים בתורה נביאים וכתובים, שאין להטיל מכס על תלמידי חכמים. לכך העובר על כך, ומטיל מכס על תלמידי חכמים, עובר על הנאמר בתורה נביאים וכתובים. ובח"א שם [ג, נט.] כתב: "כי התלמידי חכמים כאילו אין עליהם שעבוד כלל, כי השם יתברך, אף שהוא חובב עמים ונתן ישראל תחת שעבוד שלהם, מכל מקום תלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חירות מן המלכיות, כמו שמבואר במסכת אבות [פ"ו מ"ג] 'אל תקרי חָרוּת על הלוחות אלא חֵירוּת', וכמו שהתבאר שם... כי מי שהוא הולך ללמוד תורה ולישא וליתן בדבריו של מקום, הם מתקרבים ונכנסים לרשות השם יתברך".

<> לשונו למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 327]: "כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], ואין בן חורין רק השכל", ושם הערה 331.

<> שיהיו משועבדים במצרים, כפי שיבאר.

<> בא להשוות בין ישראל לתלמידי חכמים; כשם שנתבאר שאין תלמידי חכמים ראוים להשתעבד כלל, כך יבאר שאין ישראל ראוים להשתעבד כלל. ואם אברהם שיעבד תלמידי חכמים, אזי יענש שזרעו ישתעבד במצרים.

<> פירוש - למעלת הצורה של ישראל לא מצטרפת שום פחיתות החומר, שמעלתם משוללת מכל חסרון ופחיתות שיש לחומר.

<> כי כל צורה חייבת להיות שלימה, וכפי שכתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 36], וז"ל: "הצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל. וישראל בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה כאילו אין להם מציאות כלל, כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון, כאילו אין כאן צורה נבדלת... כי ענין הצורה שהיא שלימה, ואם אינה שלימה אין לה ענין הצורה... עצם ישראל צורה נבדלת שהיא שלימה". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת... ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדריגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם, הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי... כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו אין לה מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 39].

<> כמו שנאמר [דברים כח, א] "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלקיך לשמור לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ" [ראה להלן הערה 151]. ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים 'ונתנך ה' על כל גוים'". ובח"א לשבת קיח: [א, נז.] כתב: "ישראל הם מתחתיהם [של האומות] כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ'. אבל שיהיו שוים עמהם אי אפשר, כי ישראל והאומות הם הפכים, לא יתחברו בענין אחד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב:] כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם, בעשותם רצון בוראם". ולהלן פמ"ד כתב: "אמר [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון על כל גויי הארץ', כי במה שהם עליונים הם אדונים להנהיג כל האומות כרצונם, שהכל כפופים תחתיהם".

<> כמבואר למעלה הערה 135.

<> יש להעיר, שלמעלה [לאחר ציון 128] ביאר שכל עוד שישראל לא היו ששים רבוא אזי "השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 131]. ואילו כאן טורח לבאר שאצל ישראל "אין ראוי שיעבוד בהם", ונשתעבדו מחמת חטאו של אברהם. ובעזה"י מצאתי שבכת"י [סוף שלו:] עמד על קושיא זו, וז"ל: "אמר רבי אבהו שעשה אנגריא בתלמידי חכמים... אף על גב שאמרנו למעלה כי עיקר גלות שעבוד מצרים היה בשביל שלא היו ישראל בשלימות, וכאשר היה בשלימות אז יצאו לחירות, והטעם כמו שאמרנו למעלה כי ענין ישראל צריך שיהיה דבק בשלימות עליון, ומפני כך כאשר לא היו בשלימות אז נמצא השיעבוד עליהם... מכל מקום אם לא היה נמצא זה באברהם, היו תמיד עומדים בניו במעלה הגדולה העליונה כמו שהוא היה עומד במעלה העליונה, ולא היה כאן שעבוד על זרעו. עכשיו היה פירוד על זרעו, כי כן נותן המדה".

<> לשונו בח"א לסוטה י. [ב, מא.]: "כלל הדבר, כי ראוי שיהיה שכל בן חורין, ואין שעבוד בשכל, ודבר זה ידוע. וכאשר עושה אנגריא בתלמידי חכמים לשעבד הדבר אשר אינו ראוי שיהיה בו השעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן, אשר אין ראוי להם השעבוד, כדכתיב בהם [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון [על כל גויי הארץ]'". ובשולי העמוד שם הובא הנוסח של הכת"י, וז"ל: "ולכך נתשעבדו בניו ד' מאות שנה, כי ראוי שיהיה השכל בן חורין, ואין שעבוד בשכל, ודבר זה ידוע. וכאשר עשה אנגריא בתלמידי חכמים, לשעבד הדבר אשר אין ראוי שיהיה בו השעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן. כלל הדבר, כאשר היה משתעבד את תלמידי חכמים, מה שאין ראוי שיהיה שעבוד בשכל, שאין בו התפעלות כלל, שהשעבוד וההתפעלות הוא לחמרי, לא אל השכל. ולכך כשהיה אברהם נוטה אחר השעבוד במקום שאין שעבוד, נשתעבדו זרעו גם כן, אף כי אין ראוי לשעבד אותם, והבן זה". וראה להלן הערה 285.

<> כותב כן לעומת דבריו למעלה [לאחר ציון 133] שהחכמים בגמרא [נדרים לב.] באו לבאר "טעם למה היו ראוים זרעו לשעבוד דוקא, ולא לעונש אחר, רק בשעבוד". ועל כך מבאר שטעמו של רבי אבהו אכן מבאר מדוע העונש היה דווקא בשעבוד ישראל.

<> למעלה פ"ז [מציון 109 ואילך].

<> מפאת היותו יסוד ישראל, וכלשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 109]: "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... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. 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. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות [אבות פ"ה מ"ג], אם היה חזק באמונתו. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". וראה להלן הערה 161 בביאור מדוע מדגיש כאן שראוי לאברהם האמונה יותר מכל, כאשר לדעת שמואל אברהם נענש על שהוא לא האמין כאן מספיק, אלא שאל "במה אדע".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 104] שאברהם אבינו נקרא "ראש המאמינים". ולהלן [לאחר ציון 182] כתב: "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך". ובאור חדש פ"א [רנד:] כתב: "כי אברהם היה מיוחד בצדקות, כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם". ואודות שאברהם אבינו היה הראשון, כך עולה מדרשתם ז"ל על הכתוב [ישעיה מא, ב] "מי העיר ממזרח צדק יקראהו", שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז תמ"ז] "ישנים היו אומות העולם מלבוא תחת כנפיו של הקב"ה, ומי העירם לבוא תחת כנפיו, אברהם". וכן דרשו עליו [ב"ר מב, ח] "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד", ונקרא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם... והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:] כתב: "אברהם... היה צדיק הראשון". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים". ועל הפסוק [ישעיה לג, טו] "הולך צדקות", דרשו חכמים [מכות כד.] "זה אברהם אבינו". @**אך יש להעיר**^ על כך מדברי הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ב שכתב: "צור העולמים לא היה שום אדם שהיה מכירו ולא יודעו, אלא יחידים בעולם, כגון חנוך ומתושלח נח שם ועבר. ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל, עד שנולד עמודו של עולם, והוא אברהם אבינו". הרי שנקט בחמשה יחידים שהכירו את ה' לפני אברהם, וכיצד כתב כאן שאברהם "היה המאמין הראשון". ואולי אברהם היה ראשון שהכיר את בוראו והעביר הכרה זו לשאר הבריות [כמבואר ברמב"ם ריש הלכות ע"ז]. ורש"י [בראשית כד, ז] כתב: "אמר לו [אברהם לאליעזר עבדו] עכשיו הוא אלקי השמים ואלקי הארץ, שהרגלתיו בפי הבריות. אבל כשלקחני מבית אבי היה אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ". וזהו שכתב באור חדש "כי הוא ראשון להכיר את בוראו, וקודם זה לא הכירו הבריות את בוראם", הרי הראשוניות של אברהם היא מתלי תליא בהכרת הבריות את בוראם. וכן הוא במאירי לאבות פ"א מ"א [ד"ה והיה]. ובאגרת הנחמה לרבנו מיימון אבי הרמב"ם ז"ל [ד"ה אמנם], כתב: "כי אברהם היה המאמין המשתדל הראשון, כי הוא המנביע האור בעולם הזה, הוא אברהם, הוא המאיר לעולם והמישר הראשון לכל בשר". ועוד יש לומר, שזהו מתק לשונו שכתב כאן "הוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". הרי שאברהם אבינו הוא הראשון שהתורה אמרה עליו שהוא מאמין. נמצא שאברהם הוא "המאמין הראשון" בתורה, ולא דוקא "המאמין הראשון" בעולם. ורבי צדוק הכהן [בישראל קדושים תחילת אות ז] כתב: "קיבלתי שבכל דבר וענין במקום שמלה זו נזכר פעם ראשונה בתורה, שם הוא שורש הענין". וראה להלן הערה 183.

<> למעלה פ"ז לאחר ציון 130, ויובא בהערה 160.

<> לשונו למעלה ר"פ ו: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". 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". 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". ואודות שהתלוי באחר אינו נחשב למציאות, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.], וז"ל: "כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של אדם, שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר, ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם... וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור". ולהלן פס"ד ביאר שזהו ההבדל בין מציאות ישראל למציאות האומות, וכלשונו: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל" [ראה למעלה פ"ז הערה 132, פ"ח הערה 323, להלן הערה 188, ופ"י הערה 34].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים על מלך [סנהדרין ז:] שהוא "אינו צריך לכלום". ובח"א לסוטה מב: [ב, פ.] כתב: "זה מורה על חוזק שלו וגודל כחו כאשר הוא עומד בעצמו... כי כן ענין המלך אשר הכל תולין בו, והוא עומד בעצמו". הרי החזק אינו נתלה בזולתו, אלא עומד בעצמו. ומאידך גיסא אמרו חכמים [נדרים סד:] שהעני חשוב כמת. ובגו"א שמות פ"ד אות יג [עד.] כתב: "דבר זה ידוע כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו, ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות. שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו, והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [רב:]. נמצא שבעל המציאות הוא עומד בעצמו, והתולה בזולתו הוא חסר מציאות, ולכך נחשב כמת. וראה למעלה פ"ז הערה 128 אודות השייכות בין המאמין למי שמסתפק בעצמו, ושניהם נמצאו באברהם.

<> דע שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 106] הביא דברי המדרש האלו בשלימותם, וציין שהמדרש נמצא בשמו"ר, וכפי שציין כאן [אם כי כאן מוסיף שהוא נמצא בפרשת שמות, והמדרש בשמו"ר נמצא בפרשת בשלח]. ושם בהערה 107 צוין שמדרש זה אינו נמצא כולו בשמו"ר כג, ב, אלא רק חלקו הראשון. אך כולו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמ, בשנוי לשון קלים. וכאן מביא רק את החלק השני הנמצא בילקו"ש ולא בשמו"ר. וכמה פעמים כבר נתבאר למעלה [ראה הקדמה ראשונה הערה 2] שבספר זה מביא דברים בשם המדרש רבה, אך הם נמצאים בילקו"ש. וכן הביא מדרש זה בנצח ישראל פכ"ט [תקעו:].

<> לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 130]: "וכן מה שאמרו ז"ל [שמו"ר כג, ב] שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות, ודבר זה הוא ענין עמוק". ובכת"י [שלד.] כתב: "לשון אמונה בא על דבר אשר נאמן חזק לא ישתנה. ומפני שאברהם אבינו ע"ה הוא יסוד העולם, ויסוד ושורש האומה הישראלית... לכך ראוי לאברהם להיות מאמין, כי היסוד זהו ענין שלו ועצמו... הנה מצד הזה אשר הוא מאמין ראוי שלא ישתעבד. כי כבר אמרנו לך למעלה כי השעבוד הוא למעוט המציאות כאשר הוא משועבד לאחר, ואחר יפעל בו. אמנם כאשר הוא היה מגיע למדריגת האמונה, אשר האמונה באדם יסוד חזק, אין ראוי שיהיה משועבד לאחר... כי הקיום בעצמו והשעבוד לזולתו הם שני דברים הפכים בודאי; כי מצד אשר יש לו חוזק מציאות, הוא עומד בעצמו ואין שעבוד עליו. ומצד אשר הוא משועבד לזולתו, אינו עומד בעצמו". בדר"ח פ"ו מ"ב [מז:], וז"ל: "כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו [חבקוק ב, ד] 'צדיק באמונתו יחיה', כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים". וכן הוא בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]. וראה למעלה פ"ז הערות 127, 150, ולהלן ציון 172.

<> לכך כאשר אברהם שאל "במה אדע", נענשו בניו בשעבוד מצרים, כי חוסר אמונה מביא לשעבוד כפי שאמונה מביאה לגאולה. וצריך ביאור, מדוע דוקא כאן, כאשר עוסק בחסרון האמונה בשאלת אברהם "במה אדע", טרח לציין מקודם "כי ראוי לאברהם יותר מכל האמונה, והוא היה המאמין הראשון". הרי כאן דוקא איירי כשאברהם אינו מאמין מספיק אלא שאל "במה אדע", ונענש על חסרון אמונתו, ומה נוגע לכאן שאברהם הוא ראוי לאמונה יותר מכל, והוא היה המאמין הראשון. ויש לומר, כי מגמתו כאן היא להורות שהאמונה מורה על היות המאמין יסוד חזק וקיים, המופקע משעבוד ותלות בזולתו [ומינה נשכיל לומר שחסרון אמונה מביא לשעבוד]. והדוגמה המובהקת ביותר שאמונה מורה על חוזק המציאות היא אברהם אבינו, שמחמת אמונתו זכה להיות היסוד של ישראל [כמבואר למעלה הערה 154]. באופן שאברהם אבינו הוא המקור לשני דברים הפוכים; הוא מורה שהמאמין מופקע משעבוד ותלות בזולתו. וכן הוא מורה שחסרון אמונה מביא לשעבוד ותלות בזולתו.

<> הולך לבאר טעם שני לכך. ועד כה ביאר שהמאמין יש לו חוזק מציאות, ולכך אינו משתעבד ותלוי בזולתו. ומעתה יבאר שהמאמין מקבל האמונה מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בו יתברך, ואין רשות אחר עליו.

<> ראוי לצרף לכאן דברי האבי עזרי הלכות תשובה פ"ה ה"ה [עמוד מא], שכתב: "הנה מאז ומתמיד הייתי מתפלא למה מכנין למצוה זו 'אמונה', הרי בפשוטו שזהו מהמושכלות הראשונות, ואי אפשר לעולם בלא מנהיג... והחכמה הנפלאה שבכל יצור קטן, אין להעריך, ומכל שכן החכמה ביצירת האדם, ואיך אפשר שכל זה הוא בלא מנהיג... ושאלתי זאת למרן הגאון הגדול רבי יצחק זאב סאלאוויציק זצק"ל, ואמר לי שגם הוא עמד על זה, ושאל זאת לאביו הגר"ח זצק"ל, ואמר לו שודאי עד כמה ששכל האדם מגעת הוא מושכל, ואין זו אמונה, והיא ידיעה. אבל חיוב האמונה מתחיל ממקום שכלה שכל האדם. והסביר לעצמו הענין, ששכל האדם הלא מוגבל הוא בזמן ובמקום, ומה שהוא למעלה מן הזמן והמקום כבר אין לו מושג. ועצמותו של הקב"ה היא למעלה מן הזמן והמקום, שאין שם מקום לשכל האדם, אז חלה עליו חובת האמונה". ובשולי הגליון מציין שכך כתב ג"כ הבית הלוי ס"פ בא [שמות יב, מג], וז"ל: "עיקר מצות אמונה הוא שנאמין בכל דברי התורה וכפי הקבלה מרבותינו גם מה שאי אפשר לנו לבררו על ידי מופת חותך. דהרי כל מה שנתברר להאדם במופת זה נקרא 'ידיעה', ואינו בכלל אמונה עדיין, ואנחנו מצוים להאמין, וזהו בדברים שאין השכל משיג אותם במופת. וכל זמן שלא יאמין רק במה שנתברר לו במופת, אין לו חלק במצות אמונה כלל. דכמו דנצטווה האדם לכוף כל כחותיו לעבודת ה', ולבטל אותם לעבודתו באיברי גופו, וכמו שבירת התאוה והחמדה לעניני עולם הזה ותענוגיו, הלא כמו כן החיוב לכוף ולבטל שכלו לעבודתו יתברך, והוא בהאמינו בדברי התורה את אשר לא ישיג בשכלו". וראה להלן הערה 183.

<> בנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] הביא את המדרש [שמו"ר כג, ב] שאברהם זכה לירש עוה"ז ועוה"ב בזכות האמונה. ובעוד שלמעלה פ"ז [לאחר ציון 125] ביאר שמעלת המאמין היא שיש לו מציאות חזקה, הרי בנתיב האמונה ביאר שמעלת המאמין היא שדבק בהקב"ה, וכלשונו: "המדרש רצה לבאר ענין האמונה כמה גדולה האמונה לפני הקב"ה, כי המאמין בו יתברך דבק בו ומגיע זה עד אין קץ ואין סוף... ולכך ראוי בו כל המדות, שראוי שירש עולם הזה ועולם הבא. כי כבר אמרנו מצד האמונה מתעלה למעלה, ובזה יורש עולם הזה ועולם הבא. ובעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל, כי הוא יוצא מן העולם הגשמי, ודבק בעולם העליון. וזה שאמר [ישעיה כו, ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" [הובא למעלה פ"ז הערה 130]. הרי שהסברו הראשון כאן תואם לדבריו למעלה פ"ז [לאחר ציון 125]. ואילו הסברו השני כאן תואם לדבריו בנתיב האמונה. @**ובכת"י**^ [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"]. ונראה לבאר שהמעלה הנבדלת של המאמין היא כדבריו כאן שהמאמין דבק בהקב"ה, ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו''", וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'" [הובא למעלה פ"ז הערה 137]. וראה להלן ציון 173.

<> לשונו בכת"י [שלד:]: "כי המאמין אינו דומה למי שהוא משיג ויודע שהאמת הוא כך וכך. כי האדם הוא יודע בהשגה אשר משיג האדם, ובידיעה אשר יודע באדם. והידיעה הזאת היא ידיעת האדם, ואינו דבק בהקב"ה כמו מי שמאמין, שזה הוא מצד השם יתברך, אשר מאמין בו והוא נמשך אליו לגמרי, והוא דבק בו. ומפני כך בודאי גדול מדריגתו אשר הוא מאמין בלב שלם בהשם יתברך... וזהו שאמרו חכמים 'גדול העונה אמן יותר מן המברך', פירוש שהוא דבק במעלה יותר גדולה מן המברך. שהרי המברך הוא מצד שהוא מברך, הוא מצד ידיעתו שאומר כך וכך מהשגתו. ומעלתו הזאת אינו כל כך כמו מי שהוא עונה אמן, כי מצד הזה הוא דבק בהשם יתברך, כי המאמין בו הוא דבק בו בודאי, כי האמונה היא מצד השם יתברך, לא מצד דעתו". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] הביא את דברי הגמרא [שבת קיט:] שאותיות "אמן" מורות על "אל מלך נאמן", וכתב לבאר בזה"ל: "כי העונה 'אמן' הוא מצד שמאמין, ולכך הוא יותר מן המברך. ומפרש כי דבר זה מורה מלת 'אמן', שהוא מתעלה אל המדריגה היותר עליונה. ולפיכך האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה... כי 'אל' שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות... והמ"ם שבמלת 'אמן' מורה על שהוא מלך, כי אחר שנמצאו מאתו, הוא מלך אל הנמצאים... המ"ם אות ראשון של 'מלך'. והנו"ן מורה על הנאמנות, כי אין לו יתברך שנוי, ונאמנות שלו בלתי סוף... ומורה זה כי הוא יתברך נצחי. הנה מלת 'אמן' בכל ג' אותיות מורה על אמונתו, ושאין לו שנוי. כי האל"ף מורה התחלה, שהוא יתברך ראשון והתחלת הכל, וממנו נתהוו ונמצאו כל הנבראים. וכאשר נמצאו כל הנבראים ממנו לכן הוא יתברך מלך עליהם. והמשך הנו"ן פשוטה מורה הנצחיות, שהיא יתברך אחרון. הנה כל ג' אותיות 'אמן' מורים כי אין לו שנוי ואין לו הפסק, וכי הוא ראשון והוא אחרון, ומבלעדיו אין מלך מנהיג לכל בריותיו". ובדרוש לשבת תשובה [סח:] כתב: "ויוסיף העונה בשבח המקום ממה שאמר המברך... ואם לא עשה כך גם כן הוא מקיל בכבוד שמו. כי המברך לא שמע השם רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו. אבל העונה, אם לא היה מוסיף בשבח המקום כאשר שמע קריאת השם, מה הפרש יש בינו ובין המברך שלא שמע השם כלל. ולכך צריך הוא להוסיף... ומזה נדע כי 'גדול העונה אמן יותר מן המברך', במה שהוא שמע ההזכרה. ואיך יתכן שלא יענה מי ששומע הזכרת השם יותר ממי שלא שמע הזכרת שמו, שהוא המברך".

<> "מצד הידיעה" - שמבין את תכנה ועושה המצוה בהתאם להבנתו.

<> פירוש - אף שאינו יודע ומבין את המצוה, מ"מ הוא עושה המצוה משום שהוא מאמין בה'. ואודות ההבדל בין מעשה שהיא מצד הקב"ה למצוה שהיא מצד האדם, הנה אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובח"א שם [ב, קלט.] כתב בזה"ל: "כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך. והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה. ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ:] כתב: "כי המצוה שהיא מצד השם יתברך, שהוא יתברך רוצה שיעשה המצוה, דבר זה מדריגה עליונה מאוד, כאשר רוצה השם יתברך וגוזר שיעשה אותה האדם, אם כן הוא דבר גדול נחשב, ויש עליה שכר יותר. אבל מי שאינו מצווה ועושה, רק אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, אם כן אין המצוה נחשב כל כך. כי מלך בשר ודם כאשר גוזר על עמו שילכו למלחמה, או שיעשה דבר זה, בודאי כיון שגוזר לעשות הוא נחשב למלך דבר גדול. ואם אמר 'אם אתם רוצים לעשות עשו', אין זה נחשב אליו כל כך. ולפיכך בודאי 'גדול המצוה והעושה', שהוא עושה מצד השם יתברך הגוזר עליו, ומדריגתו עליונה גדולה ממי שהוא עושה מצד עצמו. וזהו 'גדול המצוה ועושה יותר ממי שאינו מצוה ועושה', וברור הוא". וכן הוא בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד [קפד.], והובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 60, ופ"ו הערה 113.

<> פירוש - האמונה שישראל האמינו בה' הביאה אותם לומר שירה, כי מיד לאחר שנאמר [שמות יד, לא] "ויאמינו בה'" נאמר [שמות טו, א] "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה'". וסמיכות זו מלמדתנו שאמונה מביאה לרוה"ק, כי השירה נאמרה ברוה"ק. ומקור דבריו בילקו"ש ח"א רמז רמ [הוא המדרש שמביא כאן], שאמרו שם "'ויאמינו בה'', בשכר אמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, 'אז ישיר משה ובני ישראל'". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] הביא מדרש זה, וכתב: "וכן גדולה אמונה ששרתה עליהם רוח הקודש, הכל מצד הדבוק הגמור אשר יש לבעל אמונה, המגיע עד אין קץ, כמו שידוע בסוד האמונה". ויש להבין, מדוע הנהגה זו היא רק ב"מי עושה מצוה אחת באמונה", ולא בכל מאמין בה', דהיו יכולים לומר "כל העונה 'אמן' ראוי שתשרה עליו רוח הקודש". ובילקו"ש שם גופא יש לדייק כן; בתחילה אמרו "בשכר אמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש", ולא הזכירו כלל ענין המצוה. ומיד אחר זה אמרו "מנין אתה אומר שכל המקבל עליו מצוה אחת באמונה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקודש וכו'". ויל"ע בזה.

<> על פי תפילת שחרית "משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה". ומה שמוסיף "בשמחה רבה", כי זהו בטוי לאמונתם, וכמו שכתב בכת"י [שיד.], וז"ל: "ותדקדק מאוד מה שאמרו ז"ל דבזכות האמונה זכו לומר שירה, שנאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר' [שמות טו, א]. ביארו בזה דבר גדול בענין האמונה, שהוא מעלה נבדלת מן הגשמית, לכך זכו לומר שירה בשמחה ובאהבה, והתבונן בזה. כי כאשר הם חוץ התפעלות הגוף החומרי, מתקרב אל השמחה, והבן דבר זה מאוד... כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה, דכתיב 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר'. כי ראוי להיות שתבא האמונה בלבו בנס שהגיעו לידו". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 173] כתב: "כי האמונה בו יתברך מחדש שמחה", ושם הערה 174. וכן רמז לנקודה זו בנצח ישראל פכ"ט [תקעז:], שכתב: "וזה עצמו ששורה עליו רוח הקודש בשמחה, דכאשר הוא דבק בו יתברך, שורה עליו רוח הקודש" [הובא למעלה פ"ז הערות 139, 164].

<> פירוש - הדביקות בה' מפקיעה חלות רשות אחרים מעליו, וכפי שנתבאר למעלה סוף הערה 131, ולהלן הערה 288 [וראה תפארת ישראל פ"ל הערה 33 במה שנתבאר שם על פי דבריו כאן]. @**דוגמה לדבר;**^ באור חדש פ"א [תמד.] הביא את מאמרם [מגילה יב:], שאמרו "'והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש' [אסתר א, יד], אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר; 'כרשנא', אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך. 'שתר', כלום הקריבו לפניך שתי תורין וכו'". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מפני שגאולת ישראל תלוי במיתת ושתי מלכה, שתבא אסתר תחתיה, והיה ישראל צריכים לגאולתם מיתת ושתי, שתבא אסתר במקומה. ודבר זה הוא דבר גדול להמית מלכה בת מלכים, ולפיכך כנגד זה היו אומרים המלאכים בשביל ישראל כי הם של יתברך. ודבר זה נרמז אף בהקרבת מנחה בלבד, דכתיב [ויקרא ב, א] 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה וגו'', כל המקריב מנחה כאילו הקריב נפשו [מנחות קד:]. ומכל שכן כאשר ישראל מקריבים כל הקרבנות, שנחשב זה כאילו הקריבו נפשם. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הקרבת קרבן נחשב כאילו מקריב נפשו גם כן אל השם יתברך. ולפיכך הקרבנות מורים כי ישראל הם אל השם יתברך, ואיך יהיה מוסר אחשורוש את ישראל ביד המן לעשות בהם רצונו, כאילו הם שלו, כי במה שישראל הם אל השם יתברך לגמרי, איך אפשר שיהיה שולט בהם אחר". @**דוגמה נוספת;**^ באור חדש פ"ג [תשז.] הביא את מאמרם [מגילה יג:], שאמרו "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהן לשקליו. והיינו דתנן [שקלים פ"א מ"א] באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "פירוש זה, כי השקלים שישראל נותנים הם לצורך הקרבנות, שמהם מביאין הקרבנות. וכבר התבאר למעלה כי הקרבנות הם כאלו הקריב את עצמו אל השם יתברך... ולפיכך נתינת השקלים הוא כאילו נתן עצמו אל השם יתברך, ואז ישראל הם אל השם יתברך לגמרי, ואיך ינתנו להמן, שכבר הם נמסרים אל השם יתברך. והקדים אותם לשקלים של המן, אשר היה נותן שקלים בעדם למלך לקנות אותם, ודבר זה לא היה מועיל, שכבר הם להשם יתברך לגמרי על ידי נתינת השקלים... לכך הקדים השם יתברך שקליהם לשקלי המן, כי בזה נודע כי ישראל הם להקב"ה, ולכך המן אין יכול לקנותם". הרי ש"על ידי התדבקות בו יתברך אין רשות אחר עליו".

<> בא לסכם את שני הסבריו שהביא כאן בביאור מעלת האמונה המפקיעה מידי שעבוד.

<> למעלה פ"ז [מציון 130 ואילך], והובא למעלה הערה 160.

<> כמבואר למעלה הערה 164. ולמעלה פ"ז הערה 174 הובא ההבדל שיש בין דבריו שם לדבריו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג:] בביאור השתלשות השמחה מהאמונה; בגו"א שם כתב "שעם כל אמונה שמחה, לפי שהיא בטחון בטובו יתברך". והואיל והגדרת שמחה היא שלימות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 155], לכך המקושר לטובו יתברך לא ידע כל חסרון, ויהיה בשמחה. לעומת זאת למעלה פ"ז ביאר שכתוצאה מהאמונה "היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה מתפעל לכעוס" [לשונו שם לפני ציון 161]. כי במעלה נבדלת של אמונה אין מקום לכעוס, כי הכעס מורה על ההתפעלות, והנבדלים אינם מתפעלים. וברי הוא ששני ההסברים האלו תלויים בביאור מעלת האמונה שכתב כאן; האם היא מצד חוזקו של המקבל [דבריו בגו"א שם], או מצד דביקותו בהשם יתברך [דבריו למעלה פ"ז]. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ט הערה 23. וראה למעלה פ"ז הערות 130, 137, 190.

<> חוזק וקבלה.

<> "העונה 'אמן' אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו" [רש"י שם].

<> "וראוי לענות 'אמן' על דבר תפלה ותחנה, שהוא לשון מאמן הדברים, שיהא רצון שיהא אמת כן" [רש"י שם]. וראה הערה 182.

<> "האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך, ואמר 'אמן', קבל דבריו וחייב לקיים תנאו" [רש"י שם].

<> לשונו למעלה פ"ז [לאחר ציון 185]: "והראיה על כל זה מה שאמרו חכמים 'אמן' בו שבועה. וזהו כי האמונה הוא התחזקות במי שהוא מאמין בו, ולפיכך 'אמן' הוא לשון שבועה בו יתברך, שאין לשון שבועה רק שיהיה דבר שנשבע עליו מקוים, כי לשון 'שבועה' תרגומו 'קיימא'. ומפני שהאמונה הקיום במי שהוא מאמין, לכך 'אמן' לשון שבועה, שמקיים הדבר בו יתברך". והרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, האריך להורות ששורש "אמן" ענינו קיום, וז"ל: "'ונאמן ביתך וממלכתך' [ש"ב ז, טו]... ענינו ויתקיים ביתך. וכן 'אם לא תאמינו כי לא תאמנו' [ישעיה ז, ט], כלומר אם אין אתם מאמינים בעבור שאין אתם חזקים וקיימים באמונת האל. 'האמינו בה' אלקיכם ותאמנו' [דהי"ב כ, כ], פירוש ותתחזקו ותצליחו... 'יתד במקום נאמן' [ישעיה כב, כג], חזק וקיים. 'מכות גדולות ונאמנות וחליים רעים ונאמנים' [דברים כח, נט], חזקים וקיימים. 'ויהי ידיו אמונה' [שמות יז, יב], היו בקיום מורמות, ולא הניחום עד בא השמש". וכן נאמר [בראשית מב, כ] "ואת אחיכם הקטון תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמנו דבריכם - יתאמתו ויתקיימו". הרי "ויאמנו" מביא ל"ולא תמותו", שהוא ג"כ מורה על הקיום [הובא למעלה פ"ז הערה 188].

<> כגון, נאמר [בראשית כב, טז] "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ואמר במימרי קימית אמר ה'". וכן [בראשית כד, ז] "ואשר נשבע לי", תרגם אונקלוס שם "ודי קים לי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "כי השבועה נקרא 'קיימא', שהוא נשבע לקיים דבר אחד. והקיום בזה הוא מצד השם יתברך כאשר נשבע בו, וכדכתיב [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע', שהוא קיימא, הקיום הזה הוא בו יתברך". ובהמשך ח"א שם [א, קנח:] כתב: "דע, כי ענין כל שבועה על מעשה... אפשר שיעשה ואפשר שלא יעשה. וכאשר מצרף המעשה אל השם יתברך, ונשבע עליו בשם ה', אז הוא מצרף המעשה אל השם יתברך, ואז המעשה הוא מקוים ומחויב, ואינו אפשרי. ולפיכך כל שבועה תרגם אונקלוס 'קיימא', 'ואשביעך בה'' [בראשית כד, ג] 'ואקיים עליך במימרא דה''. כי על ידי שהוא מצרף המעשה אל ה', המעשה הוא מקויים ומחוייב שיהיה, ואינו אפשרי עוד, כמו שהוא יתברך מחוייב בלי אפשרי. והכתוב אומר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק', ואחר כל המדות אמר 'ובשמו תשבע' [רש"י שם], מפני כי דבר זה מדריגה עליונה, כי השבועה הוא קבלת הקיום מאתו על ידי שהוא מתקשר בו ומתאחד עמו. וכאשר יש לו כל המדריגות, ואז מקבל הקיום הנצחית מאתו, כמו שהוא יתברך מחוייב בלתי אפשר, כך אשר הוא דבק בו יתברך גם כן אינו אפשרי". ונאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה וגו' ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה. וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". בגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "לא אוסיף לא אוסיף כפל הדבר לשבועה. וטעמא של דבר כי כפל הדבר הוא לחזק הדבר שיהיה כך, וזהו ענין השבועה, שהרי תרגום 'שבועה' 'קיימא', ולפיכך כל כפל לשון הוא שבועה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו [נדה ל:] כאשר נותנין לאדם קיום, הקיום הזה בשמו יתברך. כי תרגום שבועה בכל התורה הוא 'קיימא', ומפני כי בו יתברך מקוים הכל, ואי אפשר שיהיה דבר מקוים כי אם בשמו יתברך, ודבר זה שבועה שיהיה צדיק... כאילו אמר שיש לו קיום מן השם יתברך בענין זה שיהיה צדיק". ואמרו חכמים [סוטה יח.] "שבועה לחודה קיימא" [הובא למעלה פ"ז הערה 187].

<> אין כוונתו שהמאמין בה' שיתן לו פרנסתו, אז הוא יקבל פרנסתו מה' [ולפי זה איירי בקבלת הדבר שעליו האמין בה' שיתן לו], שזו נקודה שלא הזכיר כלל עד כה. אלא כוונתו היא שהמאמין דבק בה', והוא יקבל מה' את דביקותו, ובכך ימשך אל ה' לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה [לאחר ציון 162]. וראה הערה הבאה.

<> נקודה זו מבוארת היטב בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה [דף נג.], בביאור הפסוק [תהלים כז, יד] "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'", וז"ל: "נראה להסביר כוונת הפסוק, כי הכתוב אומר שהתשלום הגדול שיזכה לזה הבעל בטחון הוא שהקב"ה יחזק ויאמץ לבבו, ויהיה בטחונו עוד יותר גדול ויותר חזק... הכל לפי ערך שלימות הבטחון, ככה ישלם מאתו יתברך שמו לפי אותה מדה... אבל האם נוכל לומר גם שהקב"ה ישפיע לו עשירות גדולה עד שלא יצטרך עוד לבטחון, זהו דבר שא"א לאומרו. כי הנה בחובת הלבבות בשער הבטחון [בהקדמה] מסביר והולך שמדת הבטחון יתירה בערכה על כל מה שיש בעולם הזה, כגון שדות ובתים וכרמים, וכל עשירות שבעולם... שכל אלו יש להם פחד מבני אדם ומגנבים וליסטים ושאר דבר, ואילו הבעל בטחון יש לו תמיד מנוחה שלימה, ואין לו דאגה משום דבר, עיי"ש בדבריו. באופן שהבטחון בעצמו יתירה ערכו על כל עשירות שבעולם, ואיך נאמר שה' ישלם לו בעד בטחונו דבר שהוא פחות במעלה מהבטחון. אלא מה הם התשלומים יותר גדולים שיכולים להשיג על ידי מדת הבטחון, הוא שהקב"ה יחזק ויאמץ לבבו ויזכה לבטחון עוד יותר גדול, ויהיה עוד יותר מאושר. והן הן דברי הכתוב 'קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'', שבזכות הבטחון יזכה לבטחון עוד יותר גדול, וזהו שכרו". והם הם דברי המהר"ל כאן.

<> כמבואר בהערה 176. ויש להעיר על סדר דבריו, שלשון הגמרא הוא "'אמן' בו שבועה, בו קבלת דברים, בו האמנת דברים", וכן הוא בעין יעקב שם. ולפי זה "האמנת דברים" הוזכרה לבסוף. ואילו למעלה כשהביא את לשון הגמרא כתב "'אמן' בו שבועה, 'אמן' בו האמנת דברים, 'אמן' בו קבלת דברים", נמצא ששינה מסדר הגמרא והניח "האמנת דברים" באמצע. אך כשמבאר את המאמר, חזר לסדר הגמרא, וביאר המאמר לפי הסדר של שבועה, קבלה, והאמנת דברים.

<> בעוד שלמעלה [לאחר ציון 104] כתב שאברהם אבינו היה "ראש המאמינים", וכן כתב [לאחר ציון 154] ש"הוא היה המאמין הראשון אשר עליו נאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'", הרי כאן כתב "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך". ונראה שכוונתו כאן היא לומר שאברהם אבינו האמין בה' גם כאשר זה נגד את הבנתו וידיעתו, וכמו שהאמין בה' שיהיה לו בן, אע"פ שהאצטגנינות שלו הורו לו שלא יהיה לו בן [רש"י בראשית טו, ה]. וכן בציווי של העקידה, אברהם הלך לשחוט את בנו [בראשית כב, י], אע"פ שנאמר לו קודם לכן [בראשית כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע" [כמבואר ברש"י בראשית כב, יב]. וזה לא מצינו אצל הצדיקים שהיו לפניו [אדה"ר, חנוך, נח, שם ועבר]. נמצא שאברהם אבינו הוא הראשון שאמונתו היא מצד הקב"ה, ולא מצד דעתו ושכלו. וראה למעלה הערות 155, 163.

<> מחמת קבלת האמונה מן ה'. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "כי מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך, הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן, אשר אין לו שינוי כלל, כי זה הוא ענין אמונה בו יתברך, ומצד שהוא מאמין בו יתברך הוא תקוע במקום נאמן". ונאמר [ישעיה כב, כג] "ותקעתיו יתד במקום נאמן". ומה שכינה אברהם "יסוד", כן נתבאר למעלה הרבה פעמים; פ"ה הערה 19, פ"ו הערות 40, 56, 59-62, פ"ז הערות 110, 114, פרק זה הערה 117, להלן הערה 218, ועוד.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 100]: "החטא שאמר 'במה אדע'. ואין זה מיעוט בטחון כל כך, כי דבר זה לתת לו הארץ, שהיא מתנה, שמא לא יזכה... ולפיכך שאל אות". ולכך חטא זה נחשב "היה פוגם דבר &**מה**^ באמונה".

<> כי המאמין דבוק בה', וכמו שנתבאר, ולכך חסרון מסויים באמונה מביא לפירוד והבדל בין האדם לבין ה'. ונאמר [במדבר יד, יא] "ויאמר ה' אל משה עד אנה ינאצוני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי וגו'". והאור החיים [שם] הקשה "עד אנה ינאצני וגו' ועד אנה לא יאמינו וגו' - קשה, אם הם מנאצים, מה מקום להתרעם על העדר האמונה". אמנם לפי המהר"ל כאן ניחא, שמחמת העדר האמונה נוצר פירוד והבדל בינם לבין ה', ולכך הם נוהגים בבזיון כלפי מעלה [ראה העמק דבר שם]. ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג.] ביאר שהמאמין בה' הוא שמחה, כי דביקות בה' מביאה לשמחה ["עוז וחדוה במקומו" (דהי"א טז, כז)], ואילו מי שאינו מאמין הוא בכעס ומכאובות מפאת הניתוק שיש בינו לבין הקב"ה. לכך כאשר נאמר על משה רבינו [במדבר כ, יב] "יען לא האמנתם בי להקדשני", הבטוי לכך היה בכעס שהכה את הסלע פעמיים [שם פסוק יא], והובא למעלה פ"ז הערה 167.

<> פירוש - שתי המעלות של אמונה הן דביקות האדם בה' וחוזקו [כמבואר למעלה לאחר ציון 170]. ומכך עולה ששני החסרונות של העדר אמונה הם פירוד האדם מה' וחולשתו. והואיל ואברהם פגם באופן מסויים באמונה בכך ששאל "במה אדע", לכך נגזר על זרעוו גלות ושעבוד; הגלות מורה על הפירוד, והשעבוד מורה על החולשה, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שהגלות היא התרחקות מהקב"ה, כן אמרו חכמים [סנהדרין קה.] "אמרו לו, עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום ["עבד שמכרו רבו - ומאחר שמכרנו הקב"ה לנבוכדנצר וגרשנו מעליו, יש לו עלינו כלום" (רש"י שם)]. אמר לו הקב"ה לנביא, לך אמור להן [ישעיה נ, א] 'איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שולחה אמכם'". הרי הגלות היא בבחינת "שולחה אמכם". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מו [ער.] כתב: "הגלות הוא עזיבה". ובאור חדש פ"ד [תתיח:] כתב: "לכך כאשר אנחנו בגלותינו נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך". וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישראל נתרחקו מה' אז הלכו לגלות, וכלשונו בנצח ישראל פ"ט [רכד:]: "בשביל שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שתול על פלגי מים... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו לגלות... דבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו". ובנצח ישראל פכ"ט [תקעז:] כתב שלכך הגליות מתכנסות בזכות האמונה [מכילתא שמות יד, לא], וכלשונו: "כי האמונה היא הדביקות בו יתברך מכל וכל... ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה... להיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות, אשר הם נפרדים מן השם יתברך, מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה". ואם האמונה מכנסת את הגליות, נלמד מכך שחוסר אמונה מביא לגלות. אך יש להעיר מלשונו בנצח ישראל ס"פ י [ער:], שכתב: "מכל מקום התבאר לך כי השם יתברך עם ישראל בגלות, ואין פירוד &**כלל**^ בגלות, והוא שעמד לאבותינו ולנו, עד כי יבא גואלנו". ואולי יש לומר שבגלות אכן ישראל נתרחקו מה', אך ה' לא נתרחק מישראל.

<> "המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות" [לשונו למעלה לאחר ציון 156]. וראה למעלה הערה 157.

<> לשונו בכת"י [שלה:]: "אברהם היה הראשון שהיה חזק באמונתו, והוא הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא יסוד התקוע במקום נאמן בודאי. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל [ילקו"ש ח"א רמז רמ] כי לא נגאלו ישראל אלא בשביל האמונה, מצד שני דברים אלו; שהאמונה הוא מורה על חוזק המציאות, ואין כאן שעבוד כלל, כמו שהתבאר. וגם מטעם אשר זכרנו עתה, לפי שהאמונה הוא חיבור ודבוק בהקב"ה לגמרי. וכאשר יש חיבור ודבוק אל הגואל, אז אין שיעבוד וגלות, שהוא הפרד וההבדל בין האדם ובוראו, כי זה סבת הגלות. אבל כאשר יש כאן אמונה, אז בודאי יש כאן דביקות בהשם יתברך, ואין כאן פירוד כלל, והוא הגאולה. כלל הדבר, כי האמונה היא דביקות המקבל בפועל, והוא מתאחד עמו... וכאשר אמר אברהם 'במה אדע' היה פוגם מה באמונה, והנה היה כאן פרוד והבדל, וחולשת מציאות... ולפיכך נגזר על זרעו הגלות והשעבוד, וזהו דעת שמואל".

<> פירוש - במה שאברהם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה בזה גופא הוא נתן כח וחוזק לאומות העולם, ולכך בהמשך הדורות יכלו אומות העולם לשעבד את בניו, וכמו שהמצריים שיעבדו את ישאל, וכפי שהולך ומבאר. וכן חזר וכתב להלן [לאחר ציון 288]

<> אמרו חכמים [מגילה יא.] "רבי לוי אמר [פתח את מגילת אסתר] מהכא, [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ'". ובפתיחה לאור חדש [רכח.] כתב על כך בזה"ל: "פירוש, כי במגילה הזאת מבואר ומפורש גודל הצרה שהגיע לישראל על ידי המן, מה שלא נהיה כזאת. ולכך פתח להאי פרשתא פתחא מהכא; 'ואם לא תורישו וגו''. כי סבת דבר זה מפני כי כל אחד יכול להרע לעצמו יותר ממה שהוא יכול להרע לאחר. ולפיכך כאשר נותנים יד וכח לאומות, שהם שונאיה, בזה הם מריעים לעצמם, נותנים יד וכח לאומות, כדכתיב 'ואם לא תורישו וגו'', ואז הפורענות הבא הוא בא מן ישראל עצמם, והוא גדול מאוד, כאשר ישראל בעצמם יתנו כח לאומות. ומפני כי שאול בעצמו חמל על אגג ונתן קיום לאגג, בזה נתן לו הכח יותר מכל האומות, שלא היה הכח לאחד כמו שהיה להמן, שהוא מזרע אגג".

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שקבלת גרים בישראל היא אחד מהאופנים של התגברות ישראל על האומות. וכאשר לא מקבלים גרים בישראל, זה דומה להשארת שבעה עממים בארץ ישראל, שיש בכך תוספת כח לאומות. ונראה לבאר זאת על פי מה שאמרו חכמים [פסחים פז:] "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים". ובקהלת יעקב ערך גר [ד'], כתב: "הגרים... על ידי מדרך כף רגלינו בגולה אנו מוציאין הניצוצות קדושות, והוא סוד מה שאמרו רז"ל 'לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים'... על ידי הליכתנו בארץ הטמאה אנו מוציאים הניצוצות קדושות". ובתקנת השבים סוף אות ו כתב: "כי על ידי החטאים נקלטו הרבה ניצוצות קדושות... כשיוציאו בלעו מפיו [ירמיה נא, מד] בקיבוץ גלויות, דאז יהיו כל העמים משרפות סיד, והנשארים יאחזו בכנף איש יהודי ויהיו גרים גרורים... כי אותו ניצוץ קדוש מושך עמו כל החיות שבהם כמו שהיה מיתת הבכורים במצרים על ידי גילוי שכינה". ובכת"י [שלה:] כתב: "כי נתן כח ויד לאומות להיות גוברים כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ומפני כך היה זרעו בשעבוד מן האומות. ואילו היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, לא היה מרבה כחות האומות המתנגדים לישראל. וכאשר לא הכניסם תחת כנפי השכינה, היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, כאשר ידוע שהאומות מתנגדים לישראל תמיד, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו". ולהלן [ציון 309] חזר על דבריו כאן. @**וראוי לצרף**^ לכאן דברי הגמרא [סנהדרין צט:] שאמרו "תמנע בת מלכים הואי... בעיא לאיגיורי. באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה, מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק דצערינהו לישראל. מאי טעמא, דלא איבעי להו לרחקה", ופירש רש"י שם "לרחקה - מתחת כנפי השכינה, שהיה להם לגיירה". הרי השונא הגדול ביותר של ישראל ניזון ממה שהאבות סירבו להכניס את אמו תחת כנפי השכינה. וראה שם בח"א [ג, רכט:] מה שכתב בזה.

<> לאחר ציון 117.

<> למעלה בשני טעמים; (א) ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, ולכך נשתעבדו בניו ויצאו בנסים עד שגרים רבים באים להתגייר [למעלה מציון 109 ואילך]. (ב) כל עוד שישראל לא היו בשלימותם [ששים רבוא] הם ראוים לשעבוד [למעלה מציון 128 ואילך].

<> "רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא" [לשונו למעלה לאחר ציון 120].

<> "השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו" [לשונו למעלה לאחר ציון 131]. וראה למעלה הערה 122 בביאור הנהגה זו.

<> לשונו להלן ס"פ נח: "דברים אלו הם אמת, בנוים על דברי אמת, הם דרכי החכמים, ומהם לקוחים". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קעב.] כתב: "פירוש זה אמת ברור מאד למי שמבין דברי חכמה, שכל דברי חכמים נאמרו בחכמה עליונה".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 17]: "והתפארו [החולקים על חז"ל] שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל", וראה שם הערה 18. וראה להלן הערות 312, 313.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 12]: "ודברים אלו [של החולקים על חז"ל] הם דומים לצורה המצוירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים".

<> אודות שדברי חכמים הם דברי חכמה עמוקה ופנימית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 25] שדברי חכמים "מיוסדים על אדני החכמה". וראה למעלה הערה 26, שנלקטו מקבילות ליסוד נפוץ זה.

<> קידושין יח. "אמר רבא, בהא זכנהו רבי אליעזר לרבנן", ופירש רש"י שם "יש לו פתחון פה ונצחון במחלוקת זה". וכן רבא אמר בחולין לא:, ופירש רש"י שם "זכנהו - נצחן, כלומר בזאת נראין דבריו מדבריהם". וכן רבא אמר בנדה נב:, ופירש רש"י שם "זכנהו - תשובה ניצחת השיבן".

<> פירוש - אם היינו נשארים עם שני הביאורים הקודמים למחלוקת חכמים [(א) באו לבאר שאברהם לא התחזק באמונה, וגלות מצרים נועדה להקנות לישראל אמונה (למעלה לאחר ציון 91)]. (ב) באו לבאר מדוע נענשו דוקא בשעבוד, ולא בעונש אחר (למעלה לאחר ציון 133)], היה בכך טעם הגון, אך לא היה בכך להורות את האמת שבדבריהם.

<> פירוש - אע"פ שהביאורים הקודמים הם הגונים ומספיקים, מ"מ לא נעלים את האמת הפנימית שיש בדברי חכמים אלו, ובכך יווכח לעין כל צדקת דבריהם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [ק:], וז"ל: "והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה... אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". ושם ר"פ נח [תתקו.] כתב: "עם שכבר בארנו שאלה זו במה שיש בו די... מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זו". ובבאר הגולה באר השני [קכב.] כתב: "ועם כי לא היה צריך להשיב על זה... מכל מקום האמת לא אחשה, עד אשים כאור צדקם, למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים". ושם בבאר החמישי [פא.] כתב: "ואם כן לא זה ראוי להיות בא בשאלה, ואין צריך תשובה על זה, אבל האמת לא נכחיד". ושם בבאר הששי [קסב:] כתב: "אף שאין ראוי להאריך בדברים אלו, כי כבר סלקנו מהם התלונה, מכל מקום מה שאפשר לפרש דבריהם לא נעלים".

<> פירוש - דברי חכמים הם דיבורים אלוקיים כמו דברי תורה, לכך יש להתייחס אל דבריהם כאל דברי תורה, וכמו שמפרש. ובספר הלשם [ספר הדעה ח"ב, דרוש ד, ענף יט, סימן ו, עמוד קסא] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ח הערה 192. וראה להלן פ"י הערה 47]. וידועים הם דבריו של הגרי"ס באור ישראל, אגרת יח, שהתלמוד אצלנו בבחינת מקרא בימי חז"ל.

<> פירוש - חכמים דיברו על "ציור השכלי", שהוא ההבנה האלקית הפנימית של מהות הדבר, ולא עסקו בדברים החיצוניים של הדבר. וזהו יסוד מוסד בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תצ:] כתב: "דבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". ושם בבאר החמישי [פא:] כתב: "דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה... והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע... רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים". ושם בתחילת הבאר הששי [קמג.] כתב: "לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". ושם בהמשך הבאר הששי [שלח:] כתב: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "חכמים אמרו מה שראוי... ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד. ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה, ובחבור גבורות ה'". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "דבר זה תמצא בתלמוד הרבה שדברו חכמים בענין שכלי בלבד... מפני שהם חכמים, מדברים דבריהם לפי אשר הוא בשכל, אף שלא נעשה במוחש... דברו חכמים בשכל מופשט מן הגשמי, ודי בזה למביני מדע". ובח"א לב"מ פו. [ג, מז.] כתב: "הכל עניין שכלי, כי כל דברי חכמים בשכל, כמו שהם חכמים, לא הלכו רק אחר השכל, וזה מבואר". ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:] כתב: "מפני שבני אדם לא ידעו רק הגשמיות, שהוא לחלקם, לא ציור השכלי. וחכמים השיגו בהשתלשלות העולם וסדר שלו, ולפיכך לא הבינו דבריהם". וראה למעלה הערות 13, 26.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג [שנט:] כתב: "כאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם". והרבה פעמים הדגיש שדברי חכמים לא נאמרו בדרך אומדנא והמסתבר, אלא נאמרו בעצם. וכגון, בדר"ח בסוף ההקדמה [נב.] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ושם פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". ושם פ"ה מט"ו [שנט:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וראה למעלה הערות 13, 26, ובמבוא לדר"ח עמוד 16.

<> לכך גלות ישראל במצרים אינה במקרה, אלא בעצם, ולכך חכמים חתרו לבאר גלות זאת בעצם, ומחמת כן תלו זאת בחטא של אברהם אבינו, וכמו שמבאר והולך. ובסמוך כתב "וכאשר חז"ל ראו הגלות בבני אברהם, ידעו כי אי אפשר זה רק מחסרון בעצם שיש בשורש, שהוא אברהם".

<> אודות שיחס האב לבניו הוא כיחס השורש לענפים, כן כתב הרמב"ן [בראשית ל, כ], וז"ל: "'בדי עצי שטים' [שמות כה, יג]... כי ענפי האילן הגסים נקראים כן [בדים], והשאילוה לבנים, 'יאכל בדיו בכור מות' [איוב יח, יג]". ורבינו בחיי [דברים כט, יג] כתב: "האב שורש והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד.] כתב: "כי התולדות נמשכים אחר היסודות כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות". ושם פל"ח אות ט [רמד.] כתב: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ובגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:] כתב: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. ובח"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "הציצית הם ענפים יוצאות מן בגדו שהוא לגופו, כך הם הבנים שהם הענפים היוצאים מגופו. והבן זה, כמו שכתוב [רות ג, ט] 'ופרשת כנפיך על אמתך', שנקרא האישות 'פירס עליה כנף בגדו' [קידושין יח:]... ומן הכנף שהוא האישות, יוצאין הציצית שהם הבנים". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קו:], גו"א שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, ועוד [ראה למעלה הערה 38, ולהלן הערה 274].

<> לשונו בכת"י [שלח.]: "כי חסרון השורש יתפשט אל הענפים... וזה ענין נפלא כאשר תבין. וזה כי השורש אף [אם] יש בו חסרון פרטי, אינו ניכר מצד שהוא עיקר הכל, ותתבטל אצלו החסרון הפרטי. אבל בענפים הפרטים, שהם פרטים גם כן נמשכים מן השורש, יתגלה החסרון הפרטי שהיה בשורש הכל. לפיכך אף על גב שלא בא העונש על אברהם, נמשך העונש אל זרעו מצד זה, כי זרעו הם פרטים, נמשך אליהם החסרון הפרטי שהיה באברהם". ואודות שדבר המוסתר אצל האב מתגלה אצל הבן, הנה נאמר [עובדיה א, יח] "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש", וכתב על כך רש"י [בראשית ל, כה] "אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח [צד.] כתב: "נראה מפני כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר כדמוכח קרא, ויוסף עיקר תולדתו של יעקב, כדכתיב [בראשית לז, ב ורש"י שם] 'אלה תולדות יעקב יוסף', ולפיכך מדמה הכתוב יעקב לאש ובית יוסף ללהבה, לפי שיוסף יצא מיעקב, והלהב יוצא מן האש. ופירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות... ולפיכך נקרא יעקב 'אש' ובית יוסף 'להבה', כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... וכל ענין זה דבר נפלא, כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו, שאין לזרעו של יעקב חבור לזרע עשו, ואז 'בית יוסף להבה', ומכל מקום צריך אל האש שהוא יסוד הלהב, כי יעקב הוא השורש והנושא לכל זה, ודברי חכמה מאוד דברים ברורים". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [רמד:] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". הרי הפסולת הנמצאת אצל האב הצדיק בהסתר ובהחבא, מתגלית לעין כל באמצעות הבן [הובא למעלה הערה 38, ולהלן הערה 262]. וכן מבואר בנתיב התשובה פ"א [יב:], ושם הערה 70. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד, קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט.] כתב: "מי שעומד על ענין חם... יעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים שהיו תולדות שלו... על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם". ובח"א לגיטין נז: [ב, קיז.] כתב: "אם באביו היה בטל כח הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה". וראה למעלה פ"ה הערה 110, פרק זה ציון 34, ולהלן ציון 264.

<> אלא החטא שהוא בעצם חמור יותר מן החטא המקרי. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ג [נב:], וז"ל: "תניא [יומא פו:]... עבר אדם עבירה פעם ראשונה, מוחלין לו. שניה, מוחלין לו. שלישית, מוחלין לו. רביעית, אין מוחלין לו, שנאמר [עמוס ב, ו] 'כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו'... פירוש כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השם יתברך מוחל וסולח עד ג' פעמים, שעדיין לא הוחזק, והיה החטא דרך מקרה, והשם יתברך מוחל על כל חטא שהוא במקרה. אבל כאשר כבר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השם יתברך מוחל. ודבר זה מבואר, כי המעשה שהוא במקרה השם יתברך מוחל עליו". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמא.] כתב: "כי כל פועל במקרה אינו נקרא פועל, שהרי אמרו [שבת מא:] דבר שאינו מתכוין מותר בשבת. כמו שאמרו [שבת כט:] גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוין. וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל כאשר פעל במקרה". ובח"א לשבת פט: [א, מה:] כתב: "יש לך לדעת כי החטא ראוי לכפרה, מפני שעשה החטא במקרה, ואין המקרה מבטל מה שבעצם. ולכך השם יתברך מכפר לו, עד שהוא עומד כמו שהוא בעצמו, ודבר זה הוא ענין הכפרה, שהשם יתברך מכפר החטא. ואפילו החטא אשר הוא בעצם, כי לפעמים האדם עושה חטא לשעה ובזמן מיוחד, ודבר זה נקרא חטא במקרה, שהמקרה אינו תמידי, ואינו במאד מאד... [אך] כאשר יחטא האדם מאוד ותמיד, אין זה דבר במקרה, שאם היה במקרה לא היה תמיד ולא היה מאוד" [ראה למעלה פ"ח הערה 31]. ועוד אודות חומר החטא שהוא בעצם, ראה גו"א שמות פכ"ה אות כג [רעט:].

<> פ"ח [לאחר ציון 27], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 27]: "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... 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... 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... 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... 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".

<> לשונו להלן [לאחר ציון 272]: "כי החטא שהוא בעצם, אף שהוא חטא קטן, יותר נחשב, מפני שהוא מורה על חסרון דבר בעצמו". ובכת"י [שלז.] כתב: "כי החטא אשר הוא עצמי לאדם לא תוסר בקל, ולא כמו החטא שהוא במקרה לאדם, כי תוסר אותו חטא בנקל יותר, לפי שאינו עצמי לו. וגם אין החטא נחשב כל כך, מאחר שהוא דבר מקרי. אבל החטא שהוא בעצם לאדם, הוא יותר נחשב. וכן הזכות בעצמו כך; מי שהוא עושה מצוה והוא עצמי לו, נחשב הזכות במעלה יתירה מאוד, והזכות שאדם עושה במקרי אינו נחשב כל כך" [ראה להלן הערה 284]. אמנם לא מצאתי היכן ביאר את ה"ראיות הרבה מאוד" במקום אחר. אמנם דמות ראיה לכך היא דבריו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:], שכתב: "תנא דבי רבי ישמעאל, כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות; עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים [ערכין טו:]... הדברים האלו מופלאים, כי איך יהיה דבר זה שיהיה שקול מספר לשון הרע נגד ג' עבירות הגדולים. יש לך לדעת כי החטאים באדם הם מחולקים, ואין חטא אחד כמו השני... שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע [דעריות] שהוא מצד הגוף. וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דע"ז [ראה למעלה פ"ד הערה 104]... שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם... ואמר כי לשון הרע שקול כנגד כולם, וזה כי אלו ג' חטאים כל אחד חלק בלבד מן האדם, אבל לשון הרע במה שהוא בנפש המדברת, שהוא כל האדם, הנה החטא הזה כל האדם, כי אלו ג' חטאים כל אחד ואחד חלק בלבד, במה שכל אחד ואחד חלק מן האדם, ואילו חטא לשון הרע שהוא בנפש המדברת... נכלל כל האדם". הרי שחטא גדול [כמו אחד מג' עבירות חמורות] הוא מבחינה מסויימת יותר קטן מחטא קל יותר [כמו לשה"ר], כאשר החטא החמור מתייחס לחלק האדם, בעוד החטא הקל יותר מתייחס לעצם האדם. @**דוגמה נוספת;**^ בספר אמת ליעקב עה"ת, פרשת ויחי [עמוד רלז] כתב: "שאלה; אדם שיש לו ברירה בין לישא בת ישראל שלא תשמור על טהרת המשפחה, ובין לישא גויה, מה עדיף. תלמיד שלא שימש כל צרכו בודאי יאמר הלא איסורי נדה הם בכרת [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ד ה"א], ואילו בעילת גויה אינה אלא לאו בעלמא שאינו ענוש כרת [שם פי"ב ה"א], בודאי אם כן עליו לבחור בגויה. האמת היא לא כן, הרמב"ם פוסק [שם הלכות ז-ח] בזה"ל: 'עון זה [של הבא על נכרית] אע"פ שאין בו מיתת בית דין, אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו. שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר, ובכלל ישראל יחשב, ואע"פ שהוא ממזר. והבן מן הכותית אינו בנו... ודבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקב"ה מהם, ולשוב מאחר ה' ולמעול בו'. ברור לפי זה שעליו לבחור בבת ישראל, אע"פ שהיא אינה שומרת טהרת המשפחה". הרי שאע"פ שאיסור נדה חמור יותר מאיסור בעילת גויה [כרת לעומת לאו], מ"מ החטא של בעילת גויה נחשב יותר גדול, כי הוא סותר בעצם לקדושת ישראל.

<> לשונו בכת"י [שלה:]: "ואל יקשה לך בשביל חטא קל כזה יהיה הגורם שיהיו בניו כל כך בגלות ובשעבוד גדול כזה... אין פלא, כי הכל הוא לפי מעלת האדם. כי אל תחשוב כי היה מעשה של אברהם ומעלתו כאדם אחר הדיוט, רק כל מעשיו ופעולותיו נבדלים במעלה הגדולה הרמה והנשאה. לפיכך נחשב מעשה הקל לענין גדול... כי החטא הוא נחשב לפי מעלת האיש... ומכל שכן כאשר היה החטא במי שהוא שורש, כי אין ספק שדבר קטן שהוא בשורש הוא יוצא לפעל. כי אין בשורש דבר במקרה, רק בעצם, בעבור שהוא סבה עצמית, שכך כל דבר קטן או גדול, נחשב הוא, ופשוט הוא זה כאשר תדקדק. ולפיכך אין כאן קושיא אם יחשב ענין זה שעשה אברהם למעשה גדול, עד שיהיה בניו נענשים כל כך בגלות". ובהמשך שם [שלח.] כתב: "כי לפי ענין האיש וערכו נחשב החטא. כי כמו שהיה אברהם אבינו אחד, זכה להיות זרעו כעפרות תבל וכוכבי השמים. וכמו שבמדה טובה חשוב [הוא] לצאת ממנו דבר כזה עד סוף כל הדורות, כך לענין העונש נחשב עונשו לכל הפחות להיות זרעו בשעבוד גדול ולהתפשט עד ד' דורות. ומתקיים בו כדכתיב אצל העונש [שמות לד, ז] 'פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלישים ועל רביעים'. לכך כתיב [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה'. ולענין מדה טובה זכה גם כן, דכתיב [שמות כ, ו] 'ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצותיו'. וזהו אברהם, שכתוב אצלו [בראשית יח, יט] 'כי ידעתיו וגו''. כלל הדבר, כי שקול כל דברי אברהם בענין גדול מאוד מאוד, כמו שהיה אברהם שקול... כי חסרון פרטי קטן בשורש האילן, מצד שזה החסרון הוא בשורש שמאתו הכל, גורם לדבר גדול באילן עצמו. ולכך החטא הפרטי הקטן באברהם, [שהוא] שורש ועיקר ישראל, נחשב לזרעו, שהם הענפים שלו, לדבר גדול מאוד... כי החטא נחשב לפי מעלת האיש. וכבר בארנו לך [למעלה פ"ד (לאחר ציון 54)] כי החטא לישראל גורם עד שנמסרים ביד אומה שפלה, עד שזה העדר גמור להם. ובארנו לך הטעם [שם] כי זה בעצמו הוא נמשך מצד שהם שלימי הצורה, [לכך] כאשר יחטאו ימשך להם העדר. כל שכן מי שהוא עוד שלם יותר ויותר, כי החטא שלו מביא אל חסרון ועונש גדול מאוד". ולהלן ר"פ מז כתב: "השעבוד היה להם בדבר קטן מאוד, שאמר אברהם 'במה אדע''... וכל זה בשביל כי הוא יתברך מדקדק במשפטו כחוט השערה".

<> כי אחרת לא היו ראויים בני אברהם להיות בגלות, וכמו שכתב למעלה ר"פ ו, וז"ל: "כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו... ואם כן יש לשאול, איך עולם הפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם. וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות. ואם יאמר האדם עונות הדור גרמו, כמו שהוא בגלותנו זה, כי עונותינו גרמו לנו, ואנחנו סבלנו עונינו ועון אבותינו אתנו, שזה אינו, כי בגלות מצרים מרחוק היתה העצה מאת ה' על זרע אברהם שיהיו משועבדים ארבע מאות שנה במצרים כצפור שהוא ביד הצייד, כמו שזכרנו למעלה, עד שלא היה נחשב מציאות ישראל בעיני מצרים, שגזרו על בניהם אבדון [שמות א, כב], וחייהן מררו [שמות א, יד]. ואיך נמצא דבר זה, אשר הם ראוים להיות חזקי מציאות בעולם, והם עיקר מציאות העולם, וזולתו לאין ותוהו נחשבו, יהיו הם מציאות יותר, וגוברים על עיקר מציאות העולם". ובכת"י [שלו.] כתב: "ועוד יש להבין, כי אדם כמו אברהם, אשר היה מתנסה בעשרה נסיונות ועמד בכולן [אבות פ"ה מ"ג], יש קשיא איך היה הדבר הזה, שבא עליו בזה מכשול בדברים אשר זכרנו לכל אחד ואחד מן החכמים. לא היה דבר זה רק בשביל שהיה אברהם ראוי לזה מצד עצמו, ודבר שהוא לו מצד עצמו אין פלא איך יבא דבר זה, כי בא לו דבר זה... ובשביל כך בא לאברהם דבר זה שהיה חטא קצת".

<> כן כינה כמה פעמים את אברהם. וכגון למעלה פ"ה [לאחר ציון 16] כתב: "אין דבר שיותר תוהו כמו כשדים... והנה שם נולד אברהם, יסוד וראש אבן פינה, שבשבילו נברא העולם... וכן היה באבינו באברהם שהיה ראש אבן פינה, נולד בארץ כשדים, אשר עליהם נאמר שהקב"ה מתחרט בכל יום שבראם". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 110] כתב: "קרא את אברהם 'צור' [ישעיה נא, א], להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור, שהוא חזק... כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית... זה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות אם היה חזק באמונתו, וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל". וכן יחזור על כינוי זה בסמוך. ומזכיר זאת כאן כדי להדגיש שוב את ההתחלתיות של אברהם אבינו, ומתוך כך כל חסרון שימצא אצלו יתגלה בבירור אצל בניו. וראה להלן ציון 283.

<> אודות שאברהם נקרא "יסוד", ראה למעלה הערה 184.

<> לשונו להלן פל"ו: "אברהם היה לו יתרון שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות, שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד' דכתיב 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנה:] כתב: "כי אברהם היה הצדיק הראשון... וכך כתיב בפירוש 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם [להלן פל"ו] כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו', ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "הכתוב אומר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'... דבר זה מפני כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי היה מורה זה חס ושלום כי הסבה אינה גם כן אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא האדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". וראה להלן ציון 241, ופ"י הערה 42.

<> "כי הוא יתברך מבורך בשלימות הגמור בלי חסרון" [לשונו בנצח ישראל פל"ג (תרלו.)]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "השם יתברך, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון". ועל דרך זה ביאר הגר"א את הנאמר "מלך מהולל בתשבחות". דלכאורה קשה, כל מהולל הוא רק בתשבחות, דאם לא כן לא היה נקרא "מהולל". ותירץ, דיש פעמים שאומרים על אדם גנות קטנה כדי שנדע ששאר מידותיו הן לשבח. אבל אצל השם יתברך אינו כן, שהוא שלם בתכלית השלימות בלא חסרון, וא"א להללו ולשבחו כי אם בדברי הלל ותשבחות. ומשום כך אומרים "מלך מהולל בתשבחות", ולא על ידי חסרונות, כי אין בו ח"ו שום חסרון [הובא בסידור תפילת אליהו בברכת "ברוך שאמר"]. @**ואודות שהקב"ה בלבד**^ הוא אחד, ולא זולתו, כן אמרו חכמים [ירושלמי סנהדרין פ"י סוף הלכה א (נ:)] "אין אחד אלא הקב"ה, כמה דתימר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'". וכן הוא בקה"ר יב, יא. ואמרינן "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. וכן אומרים "אחד ואין יחיד כיחודו" [מתפילת "יגדל"]. והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב הרמב"ם: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ובהקדמה שניה לדר"ח [צב:] כתב: "כי הנמצאים שהם בעולם אי אפשר בלא הזדווגות והתחברות, כי השם יתברך הוא אחד ואין זולתו, ואילו הדברים שהם בעולם הם זוגות. וכן אמרו בפרק הספינה [ב"ב עד:] כל אשר ברא הקב"ה, זכר ונקיבה בראם. כלומר כל מה שנברא בעולם יש לו זוג, ואינו יחיד בעולם, כי אם השם יתברך, שהוא יחיד מיוחד בעולם". ובאבות פ"ד מ"ח אמרו "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", ובדר"ח שם [קסב:] כתב: "כי הדיין נקרא 'אלהים' [שמות כב, כז], וכתיב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלקותו, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [כב.] כתב: "כי אין אחד רק השם יתברך", וראה הערה הבאה. ואודות שהקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות, ראה למעלה הערה 131.

<> כמו שנאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "זה כי הנברא מצד שהוא עלול הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו', ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול... כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם היה הוא אלוה, כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פי"ב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוק בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [סח:] כתב: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". וראה למעלה פ"ה הערה 124, ולהלן ציון 267.

<> מקשה על עצמו, שאם מחמת שאברהם היה אחד לכך נמצא בו דבר חסרון, מדוע לא מצינו גם אצל משה רבינו, שהיה יחיד גמור, חסרון דומה. ואודות שמשה "היה יחיד ולא היה כמוהו", כן נאמר [דברים לד, י] "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים". ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 151] כתב: "הנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו". והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ולהלן פי"ח כתב: "והיה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'". ולהלן פ"ל כתב: "משה מעלתו היה באחדות, שלא קם נביא כמוהו". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [הובא למעלה פ"ז הערה 154].

<> ברכות טז: "אין קורין אבות אלא לשלשה", ופירש רש"י שם "אברהם יצחק ויעקב". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלא:] כתב: "אמרינן למעלה בפרשת חיי שרה [רש"י בראשית כד, מב] 'אמר רבי אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים, דאילו פרשה של אליעזר כפולה בתורה'. אף על גב ד'תורת משה' אקרי [מלאכי ג, כב], דהוא 'עבד ה'' [דברים לד, ה], ולמה לא היה תורתו גם כן כמו שיחתן של עבדי אבות. אלא על כרחך לפני המקום חשוב ענין אבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל... אבל משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל... וראה איך הבדל גדול יש בין האבות ובין משה רבינו עליו השלום, שהרי במדרש רבות פרשת יתרו [שמו"ר כח, א] 'כשעלה משה רבינו למרום בקשו מלאכי השרת לדחותו, מה עשה הקב"ה צר קסלתר פניו של משה רבינו עליו השלום כדמות אברהם, אמר להם לא זהו שירדתם אצלו'. ראה כי לא היה ראוי משה רבינו עליו השלום להתקיים בין המלאכים עד שנדמה פניו קלסתר פניו של אברהם". ואודות שהאבות הם יסוד ישראל, ראה להלן הערה 240.

<> נקט כאן שמשה רבינו נחשב לאדם פרטי ומצטרף לשאר פרטי ישראל. וכן בהקדמה לאור חדש [נו.] ביאר שמשה רבינו היה אדם פרטי. ויש להעיר בזה, כי בהרבה מקומות בספר זה כתב לכאורה לא כן. וכגון, נאמר [שמות ב, א] "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי", ולא נזכר להדיא שאיירי בעמרם ויוכבד. ובביאור השמטת שמם כתב להלן פט"ו בזה"ל: "היינו שלא תאמר כי נולד משה מצד עמרם ויוכבד, שהם בני אדם פרטים, שדבר זה אינו, כי לפי מעלת משה ומדריגתו שהיה משה נבדל מכל אדם על פני האדמה, כאשר ידוע ממדריגת משה. ואם יאמר הכתוב כי משה נולד מעמרם ויוכבד בני אדם פרטיים, לא היה משה נבדל מכל אדם, שהרי הוא מתיחס אל אביו במה שהוא פרטי זה, וכל פרטי הוא חלק. ולפיכך כתוב 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי', ולא נזכר בלידתו שם אביו בפרט, שלא היה לו התיחסות אל אדם פרטי זה כלל, רק אל 'איש' בסתם" [וכן חזר וכתב להלן פט"ז]. ולהלן ס"פ טו ביאר מדוע אצטגניני פרעה לא ידעו [בעת לידת משה] אם משה הוא ממצרים או מישראל [רש"י שמות א, כב], וז"ל: "כאשר תדע מדריגת משה רבינו עליו השלום במה שהיה נבדל מכלל ישראל במעלה שלו, ולא נשתתף עם שאר ישראל במעלתם, לא היו יכולים לדעת אם מישראל אם מאומות, כי לפי מדריגת מעלתו לא היה לו צירוף ושיתוף עם שאר ישראל, והבן זה היטב". ולהלן ר"פ יח כתב: "כל אחד חלק מן הכלל... אבל משה רבינו עליו השלום נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל... מפני שלא היה משה רבינו עליו השלום אדם פרטי, שכל פרטי נכלל תחת הכלל, והוא לא היה נכלל עם הכלל". ולהלן פמ"ז כתב: "'[אז ישיר] משה ובני ישראל' [שמות טו, א], הזכיר משה בפני עצמו וישראל בפני עצמו, ודבר זה כי השירה מורה על אמיתת מדריגת של בעל השירה... ומדריגת משה שהיה נבדל במעלתו מכל ישראל, ולא היה נכלל עמהם, כמו שהתבאר למעלה פעמים הרבה, ולכך לא נשא אשה מבנות ישראל. ואין משה אדם פרטי כמו שאר אנשים בישראל שהם פרטיים, כיון שלא היה נכלל בתוך כלל ישראל, ולפיכך היה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], ולכך זכר משה בפני עצמו, וישראל בפני עצמם, ודבר זה מבואר". @**וכן כתב**^ בשאר ספריו. וכגון, בגו"א שמות פי"ח אות ז [יב.] ביאר את דברי רש"י [שמות יח, א] שכתב "שקול משה כנגד כל ישראל" בזה"ל: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע. ומאחר שהוא נבדל מהם, צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל ס"פ כב [שלה.] כתב: "לא יקבל התורה כל ישראל כאחד, רק אחד, הוא משה רבינו עליו השלום, אשר הוא נבדל מן ישראל במעלתו ובמדרגתו, והוא מקבל התורה, ומגיע אותה אל הכלל כלו... לכך צריך אל משה שהיה מיוחד נבדל מכלל ישראל בפני עצמו, והוא ראוי לקבלת תורה מן השם יתברך". ושם פכ"ט [תמג.] כתב: "ראויה מדרגה זאת למי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל". ושם פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". וכן הוא בבאר הגולה באר חמישי [סו:], ואור חדש פ"ג [תרסג:]. ובח"א לשבת נה. [א, לג.] כתב: "אף על גב שהבן מצטרף אל האב... [אך] משה היה נבדל בעצמו מכל אדם על פני אדמה, ולפיכך אף לבניו לא היה יחוס וקשור כלל כאשר תבין דברי חכמה. ומפני כך לא היה מתחייב שיהיו לו בנים צדיקים". @**ואפשר לומר**^, כי משה אכן נבדל מישראל, אך זהו מצד מדריגתו ומעלתו, אך לא מצד עצמו, כי מצד עצמו הוא אחד מאישי ישראל, ומצטרף לישראל כאחד מהם. אך האבות מצד עצמם נבדלים מישראל, כי הם התחלת ישראל, וההתחלה נבדלת מההמשך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שע.], וז"ל: "כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו", ושם הערה 1932. ודייק לה, שיש אומרים שהאבות לא יצאו מכלל בני נח להקל [ראה פרשת דרכים דרוש א, וקובץ שיעורים ב"ב אות נד]. וזה מורה באצבע שהאבות מצד עצמם אינם נחשבים לגמרי כאחד מאישי ישראל, וזאת משום שהם התחלת ישראל.

<> כי האבות הם עלה ושורש לבנים, ואין העלה נכלל עם העלול כלל. ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "כי לא היו האבות כמו שאר בני אדם פרטיים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואין משתתף עמו". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "כי זה עלה וזה עלול, ואין להם חבור ביחד להיותם משותפים ביחד, כי זה עלה וזה עלול". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "מאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ה הערה 124]. וצרף לכאן דבריו בח"א לסוטה יג: [ב, נו.], שכתב: "מה שלא נודע קברו של משה [דברים לד, ו]... מפני שאם היה נודע קברו של משה יבאו על קברו ויבטלו הגזירה. אף על גב שנודע קברי אבות, לא קשיא, כי משה הוא עצם ישראל, ונקראו ישראל על שמו". הרי שמשה מצטרף לישראל לגמרי, בעוד שהאבות אינם בגדר זה.

<> פירוש - אם היה אב שהוא בגדר "אחד" בפני עצמו.

<> פירוש - לאחר שחילק בין האבות למשה רבינו, וביאר שהאבות אינם נכללים עם הבנים כלל, אלא הם עיקר ושורש לבנים, ממילא יוצא שאם היה אב שהיה לגמרי "אחד", יהיה בתחתונים "אחד" שהוא עיקר ושורש לכל הבנים, ובזה הוא יהיה דומה אל הקב"ה, וזה לא יתכן, וכמו שמבאר.

<> לשונו להלן פ"כ: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"ו הערה 44, ולהלן פי"ב הערה 114]. ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובדר"ח 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'. 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, ופ"ח הערה 102]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. **@ויש לבאר**^, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור".

<> לעומת בני אדם, שכאשר הם אחד הם צריכים להשלמה, וכמו אדה"ר שהוזקק להשלמת עזר כנגדו.

<> "סבה בתחתונים" - שורש ועיקר בתחתונים, שממנו מסובבים הרבה דברים. ובח"א לנדרים לב. [ב, י.] כתב כדבריו כאן כמעט אות באות, אך במקום לכתוב "סבה בתחתונים" כתב "התחלה בתחתונים".

<> רש"י בראשית ב, יח "לא טוב היות האדם לבדו - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ויש להבין מהי הדגשתו שהאדם הוא אחד "בתחתונים" לעומת הקב"ה שהוא אחד "בעליונים", ומה היה חסר אם רק יחלק בין הקב"ה לאדם, ללא התלות בהיות הקב"ה בעליונים והאדם בתחתונים. ויש לומר, שהיות האדם בתחתונים היא גופא מחייבת את חסרונו, וכמו שכתב להלן פס"ז, וז"ל: "כי התחתונים, במה שהם תחתונים, מצד הזה דבק בהם חסרון, ואינם בשלימות לגמרי... במה שהנמצאים הם תחתונים, וראוי אל התחתונים מדריגה פחותה". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כ.] כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר [קהלת ז, כ] 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ, שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה". ובנר מצוה [י.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא הבריאה בשלימות הגמור, רק כי יש בו חסרון. ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים. ולרמוז על זה כתב [בראשית א, א-ב] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובהו'. כי הארץ היא בתחתונים, לכך 'היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום'". הרי שתלה חסרונות הארץ במה שארץ היא בתחתונים, לאמור שהיא מרוחקת מה'. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] כתב שלעלול יש יחס של חבור וקירוב לעילה, וכן הבדלה וריחוק מן העילה; השמים מורים על הבחינה הראשונה [קירוב וחיבור], והארץ מורה על הבחינה השניה [הבדלה וריחוק]. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ושם בבאר הששי [רנב:] כתב: "הארץ, שהיא סוף המציאות, במה שהיא מן התחתונים לגמרי". ועל כך נאמר [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". הרי הפער והמרחק בין הקב"ה לאדם נתלה בכך שהקב"ה בשמים והאדם על הארץ. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". הרי הרחוק שבין ה' לאדם מתבטא בכך שה' בשמים, והאדם על הארץ. ובדר"ח פ"א מ"ג [רל:] כתב: "לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך... ובכל מקום אצל מורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי, והוא יתברך יושב בשמים, והאדם על הארץ". ואמרו חכמים [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", הרי מניעת התחברות לה' היא משום שזו "כלפי שמיא".

<> לכך לא היה רק אב אחד [אלא שלשה], כי אי אפשר שההתחלה בתחתונים תהיה מאחד, כי האחד הוא חסר הזקוק להשלמה. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל".

<> פירוש - לאחר שביאר שא"א שיהיה רק אב אחד, מוסיף לבאר מדוע היו שלשה אבות.

<> פירוש - תיבת "שנים" מורה על השוני שיש בין הדבר הראשון לדבר השני, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעד.], וז"ל: "ביום השני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא 'שני' על שם שנוי... כי בריאת יום השני הוא השנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו [בראשית א, ז]". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "כל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון וזה שני, והוא לשון 'שני' בעצמו". וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכו:], ח"א לשבת יא. [א, ב.], וח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:]. וראה להלן ציון 248, ואור חדש פ"י הערה 64. @**ויש להעיר**^, כי מצינו גם להיפך, שתיבת "שנים" מורה על שויון בין שני הדברים, וכמו שנאמר בתורה שלש פעמים שהיו שני שעירים ביוה"כ [ויקרא טז, פסוקים ה, ז, ח], ודרשו על כך במשנה [יומא סב.] שששני השעירים האלו היו שוים במראה בקומה ובדמים. ובגמרא שם [יומא סב:] אמרו "'יקח שני שעירי עזים' [ויקרא טז, ה], מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני', שיהיו שניהן שוים". הרי שמחד גיסא אמרינן כאן ש"שני" מורה על שנוי בין השנים, ומאידך גיסא אמרינן שהוא מורה על שויון בין השנים, וכיצד ימצאו שתי הוראות הפוכות אלו [שוני ושויון] בתיבת "שני". אמנם סתירה זו בנין היא; תיבת "שני" מורה שלולא העובדה שהם שני דברים לא היה נמצא שום הבדל ביניהם, וכל ההבדל ביניהם הוא אך ורק היותם שנים, וזולת הבדל זה אין כל הבדל אחר ביניהם. ומכך גופא עולה ששני דברים אלו הם שוים לגמרי בכל דבר, ובכך יוותר ההבדל היחידי ביניהם שזה אחד וזה שני, ולא מעבר לכך.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:]: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים, ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו".

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קו.]: "ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה ^, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים כמו זה [מצייר שם משולש], הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים, כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". וקודם לכן בדר"ח פ"ב תחילת מ"י [תשלא.] כתב: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה [ברכות מה.]. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד' [רש"י שבת קט:]. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], ושם פכ"ה [שעז:]. וכן כתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. וראה להלן הערה 250.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי" [להלן פס"ט ביאר את שבעה המזבחות, וחלק מדבריו הובא להלן הערה 256. וראה להלן פי"א הערה 77]. @**ואודות מעלת**^ איחוד האבות בעבור ישראל, הנה אמרו חכמים [ב"מ פה:] שאם שלשת האבות היו מתפללים ביחד, היה בזה כדי להביא את המשיח קודם זמנו. ובח"א שם [ג, מב.] כתב: "כי האבות, כאשר הם שלשה אבות, והם ביחד, היו מביאים המשיח בלא זמנו. כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל. ומאחר שהם הכל ביחד, מביאים הכל, והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק, אינו מביא המשיח שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד".

<> פירוש - הואיל והאבות הם סבת ישראל, לכך היו שלשה אבות ולא שנים, כי אין ראוי שסבה אחת תהיה מחולקת בשניות. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.]: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים [חולין ס:], כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". ואם תאמר, בכל לידה ולידה בעולם תיקשי לך כיצד איש ואשה הם סבה אחת ליצירת הולד, הרי אין ראוי שסבה אחת תהיה מחולקת בשניות. ויש לומר, שעל כך אמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל". הרי שבכל יצירת אדם אכן יש שלשה שותפין, ולא רק שנים. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] שביאר שזיווג האדם אינו טבעי, אלא הוא מהקב"ה.

<> דבריו צריכים ביאור, כי לא ביאר למעלה שמספר שלש הוא "יסוד המספר". אמנם דבריו מתבארים על פי מה שכתב בנצח ישראל פ"ו [קנ:], 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. 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" [הובא למעלה פ"ח הערה 252]. וליסוד זו נוטים דבריו למעלה פ"ח [לאחר ציון 249], שכתב: "הדברים 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". הנה צריך לבאר מדוע עברנו ממספר שלשה [מלכות שלישית] למספר ששים [ששים דוכסים]. וברי שכוונתו שם לומר שיסוד מספר ששים הוא שלש, וכדבריו בנצח ישראל פ"ו [וכמבואר שם בהערה 252]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הואיל ומספר ישראל הוא ששים רבוא [כמבואר בארוכה למעלה פ"ג מציון 31 ואילך], ויסוד מספר ששים הוא שלש [כמבואר בהערה הקודמת], לכך היו שלשה אבות [ולא שנים], כי "שלשת האבות יסוד מספר ישראל", פירוש מספר שלשה הוא היסוד למספר ישראל, שהוא ששים רבוא. ורומז בזה שהאבות הם יסוד ישראל, וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], וז"ל: "מזה תבין שתקנו בתפלה 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', שזכר ג' אבות, שהם יסוד חזק ובנין לישראל" [ראה למעלה פ"ו הערות 57, 58, ופרק זה הערה 223].

<> כמבואר למעלה הערה 219, שמחמת היות אברהם התחלה, לכך היה "אחד".

<> בביאור הדעה שחטאו של אברהם היה שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. ויש להעיר, שמאריך כאן לבאר שאברהם אבינו הוא אחד, ומחמת כן הוא חסר, הרי להלן פל"ו ביאר ששרה משלימה חסרון זה בכך שהיא מצטרפת לאברהם, וכלשונו: "היה אבינו אברהם ראשון לאבות... ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד' מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד, כי אין אחד זולת הקב"ה, ולכך ברא לו הקב"ה הנקבה, שאם לא כן היה האדם יחיד בתחתונים, כמו שבארו רז"ל [פדר"א פי"ב] על 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]. נמצא כי אחדות האדם על ידי אשתו, וכדכתיב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'. לכך אמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד'". הרי שכל אשה בעולם משלימה את בעלה, ובכך מסלקת ממנו החסרון של "לא טוב היות האדם לבדו", ומדוע שרה אמנו לא תועיל ג"כ לסלק מאברהם את חסרונו מפאת היותו "אחד". @**ונראה ליישב**^ זאת על פי מה שאמרו חכמים [יבמות סד:] "שרה אמנו אילונית היתה". ובח"א שם [א, קמג.] כתב: "האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף. ומפני כי שרה שהיא התחלה לגמרי כאשר היא התחלה לאמהות, ולכך היה לה משפט התחלה, והזכר הוא התחלה, לכך היה על שרה משפט הזכר, ולא משפט הנקיבה. לכך אמרו כי שרה איילונית היתה, כי 'איל' הוא זכר שאינו מוליד [כתובות יא.], כאשר היה לשרה ענין הזכר. ומפני כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר כאשר דבר זה ידוע, והצורה אינו מתפעל והחומר הוא מתפעל, לכך אמר 'שרה איילונית', שהוא לשון קושי [רש"י ויקרא ה, טו], ואינו מתפעל, כמו החומר שהוא מתפעל, וכך היתה שרה. וכל זה מפני שהיא היתה התחלה, וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף. ומפני כך היתה שרה איילונית, שיש לה יחוס אל הצורה, והבן הדברים האלו מאוד". נמצא שאף שרה היא בגדר "התחלה" המתייחסת לצורה, לעומת שאר נשים שהם השלמה המתייחסת לחומר. לכך אין בידי שרה להסיר מאברהם חסרונו הנובע מפאת היותו "התחלה", כי אף היא עצמה נמצאת בגדר דומה, ו"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין" [ברכות ה:]. וכך מוכח מיניה וביה; הנה הפסוק המורה שאברהם הוא אחד מזכיר יחד עם אברהם את שרה, שנאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו", ותיבת "אחד" מוסבת על אברהם ושרה [כמבואר להלן פל"ו, והובא למעלה]. הרי מוכח שהתחלתיותו של אברהם אינה מתרופפת מחמת שרה, שהרי תיבת "אחד" מוסבת על שניהם. נמצא שגם לאחר ששרה מצטרפת לאברהם לא פקע ממנו שם "אחד", וכמו שנתבאר. וראה להלן הערה 249, פ"י הערה 58, ופי"ג הערה 37.

<> לשונו למעלה פ"ח [לאחר ציון 82]: "לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע". וכאן נוקט בסדר של "ראש וסוף ואמצע", ולעומת הסדר של "ראש ואמצע וסוף" שנקט למעלה, כי כאן יבאר שסדר האבות [אברהם יצחק ויעקב] הם כנגד ראש סוף ואמצע, ולכך נקט כסדר האבות. ובדר"ח פ"ג מי"ג [שב.] כתב: "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'" [ראה למעלה פ"ח הערות 83, 90].

<> כי "ראשון" הוא משורש "ראש", ומחמת היות אברהם האב הראשון, לכך זכה להיות מרומם ומתעלה כמו ראש. ובבאר הגולה באר הרביעי [תג:] כתב: "כי הראש, מפני שהוא ראש, הוא התחלה". ובאור חדש פ"ט [תתתכ:] כתב: "כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג:] כתב: "כי הראש ראוי שיהיה נקרא 'ראשון', כשמו שנקרא 'ראש'". וכן כתב בח"א לנדה ל: [ד, קנח.].

<> אודות שאברהם הוא "ראש", כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [תמ.], וז"ל: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'... וביאור דבר זה כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית". ושם פ"ו מ"י [שסז:] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "והוא מיוחס זה פסח לאברהם, כי הוא גם כן ראש היחוס" [הובא למעלה פ"ה הערה 2]. ונאמר [בראשית כג, ו] "נשיא אלקים אתה בתוכינו". ונאמר [בראשית יז, ה] "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך". ובאור חדש פ"ה [תתקכח.]: "כי אברהם היה לו הגדולה, שהרי נקרא 'אב המון גוים נתתיך' [בראשית יז, ה], וכמו שאמרו 'נשיא אלקים אתה בתוכינו'... ולכך אמר [אסתר ה, יא] 'ואשר נשאו המלך על השרים'". ובאור חדש פ"ח [תתשמב:] כתב: "כנגד אברהם אמר [אסתר ט, ג] 'ושרי המדינות מנשאים אותם', כי אברהם נקרא 'נשיא אלקים אתה בתוכינו', לכך בשביל זה זכו שהיו מנשאים את היהודים". ובנצח ישראל ר"פ מא [תשכ.] כתב: "אברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה" [הובא למעלה פ"ו הערה 117]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "חשיבות והגדולה... מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות, שנקרא 'נשיא אלקים', וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עז:] כתב: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז], שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והכל הוא בשיעור אלקי" [ראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 88, והקדמה שלישית הערה 41].

<> כפי שיבאר בסמוך שמדת אברהם היא חסד, מדת יצחק היא דין, ומדת יעקב היא אמת. והן כנגד ימין, שמאל, ואמצע, שהן חג"ת. ואודות שכל אב זכה לדבר מיוחד, ננקוט בדוגמה אחת; אמרו חכמים [אבות פ"א מ"ב] "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובדר"ח שם [קצז:] כתב: "ותדע כי אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילת חסדים, כמו שהיו אלו ג' דברים ג' עמודי עולם, נתנו לג' אבות, שהם אברהם יצחק ויעקב, שהם גם כן יסודות ואבות העולם. ולכך ראוי שיהיה להם אלו ג' דברים, שהם יסודות ועמודים לעולם. וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם [ראה למעלה פ"ו הערה 76]... יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח [בראשית כב, ט]... כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו... יעקב היה לו מדת התורה, כמו שאמר [בראשית כה, כז] 'יעקב איש תם יושב אוהלים'... הרי לך כי יעקב היה לו מדת התורה... בזכות יעקב נתנה תורה לישראל, שנאמר [תהלים עח, ה] 'ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל', בשביל יעקב ובשביל ישראל נתנה תורה. גם תבין זה ממה שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', וכתיב [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו', הרי כי ליעקב נתנה התורה בפרט, כי היא תורת אמת". הרי אברהם זכה לענוד החסד, יצחק זכה לעמוד העבודה, ויעקב זכה לעמוד התורה.

<> אודות שהתחלה סוף ואמצע הן ג' מעלות בפני עצמן, כן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקנט.], וז"ל: "בפרק חלק [סנהדרין צז.] תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, עד כאן. ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו. כי זמן כל ימי עולם הוא ו' אלפים, כדאיתא התם [סנהדרין צז.] אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא... ומאחר שימי עולם שית אלפי שנה, חילק אותם לג' חלקים... ההתחלה והאמצע והסוף. וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה... מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי, שאין לו רוחק, אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר". ושם פנ"ז [תתפא:] כתב: "ידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה".

<> כי "שני" הוא מלשון שנוי, וכמבואר למעלה הערה 234.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.]: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר, פירוש העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות... ומפני שינוי הראש והסוף יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף". וכבר נתבאר למעלה [הערה 242] שיחס ההתחלה אל הסוף הוא יחס הזכר אל הנקבה.

<> "אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים" [לשונו למעלה לאחר ציון 235]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 236] שאי אפשר שיהיו שלשה הפכים, אלא רק שני הפכים, והשלישי מצטרף לשניהם.

<> לשונו למעלה בהקדמה שלישית [לאחר ציון 45]: "זכר הפעל שהוא מתיחס אל אמצעי, שהוא ממוצע בין הצדדים לעולם". ולהלן פ"י [לאחר ציון 24] כתב: "החמשה הם מענין האחדות, בעבור החמישי שהוא באמצע המאחד הארבעה". ולהלן פכ"ג כתב: "כל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צט.] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים". ושם שמות פכ"א אות ג [קכד:] כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". ובנצח ישראל פ"א [טז.] כתב: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קסב.] כתב: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל" [ראה למעלה הקדמה שלישית הערה 20].

<> אודות שמדת אברהם היא חסד, כן נאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, למעלה פ"ו [לאחר ציון 75] כתב: "גמילות חסדים, לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע, ואמר הכתוב [בראשית יח, יט] 'למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה'". ולהלן פל"ו כתב: "היה אברהם גומל חסד וטוב לבריות, וזהו מדת מלאכים, שהם משפיעים הטוב". ולהלן פס"ט כתב: "בנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילות חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילות חסדים, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, פסוקים ב, ו, ז]. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "אברהם היה נחמד בעיני הכל, כי עשה טוב עם הכל, כמו שהיתה מדתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמילות חסדים מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "אברהם נתברך במדת החסד, שהוא מדתו... כי במדה הזאת השובע, ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק [בראשית לה, כט] 'שבע ימים', לא סתם 'שבע'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד... כאשר ידוע ממדתו, שהיה גומל חסד". וכן הוא שם פכ"ד [שסו:], נצח ישראל פ"י [רסז.], שם ר"פ נב, גו"א בראשית פכ"ד אות טז [תב.], אור חדש פ"ד [תתלא:], ח"א לשבת קכז. [א, סט.], ח"א לר"ה יא: [א, ק.], ח"א לב"מ ל: [ג, יט.], שם פד: [ג, לז:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שלישית הערה 41, פ"ה הערה 16, פ"ו הערות 76, 77, ובסמוך הערה 277.

<> לשונו להלן פס"ו: "ידוע כי מדת יצחק הוא מדת הדין". ולהלן פס"ט כתב: "אברהם... מדתו מדת החסד... ויצחק מדתו מדת הדין". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [ש.], שם פמ"א [תרמט:], נצח ישראל פי"ג [שכ:, שכד:], שם פל"ג [תרלד:], שם פנ"ב [תתכט.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א למנחות כט: [ד, עז:], ועוד. ומקור הדבר הוא בזוה"ק [ח"ב כא:], שאמרו שם "יצחק תקן תפלת המנחה שהוא כנגד מדת הדין... אברהם תקן תפלת שחרית כנגד מדת החסד". וראה להלן ציון 276.

<> אודות שחסד ודין הם הפכים, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:], וז"ל: "כי החסד והמשפט הם שני דברים; שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "כי אין הטובות, שהוא טוב לבריות, הם שוים, אבל הם מחולקים; כי גמילות חסד הוא שעושה על צד החסד, אבל כבוד אב ואם הוא הפך זה, שהדין מחייב דבר זה שיהיה האדם מכבד את הוריו". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] כתב: "כבוד אב ואם, שהטוב אשר הוא עושה לאב ואם וכיוצא בזה הוא חיוב גמור מאד, והוא במדת הדין. והפך זה גמילות חסד, כי גמילות חסד הוא אף לעשירים [סוכה מט:], ודבר זה אינו חיוב עליו כלל, שהרי נקרא 'חסד', והוא חסד גמור". ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי לפי המשפט הישר אין ראוי לעשות חסד כלל". ובדרשת שבת הגדול [רכד:] כתב: "וידוע כי מדת יצחק קשה, והפך זה מדת אברהם" [ראה למעלה פ"ו הערות 84, 86, 92, ובסמוך הערה 277].

<> אמרו חכמים [שבת פט:] שלעתיד לבא הקב"ה יאמר לאבות "בניך חטאו לי", ויצחק יהיה מלמד זכות על ישראל, לעומת אברהם ויעקב. ובנצח ישראל פי"ג [שיט:] כתב על כך בזה"ל: "ויש לתמוה על המאמר הזה, כי למה לא היה אברהם ויעקב מלמדים זכות על ישראל, והיה מלמד זכות יצחק... כי מצד מדת יצחק, אשר הוא מדת הדין, כאשר ירד לעומק הדין יש ללמוד זכות. לכך על ידי יצחק, שהוא התחלתם, ומצד מדת המשפט אשר הוא עומק הדין, יש כאן זכות. ואם שאין כאן זכות פשוט לגמרי, מכל מקום יש זכות כאשר יורד לעומק הדין... כי מצד אברהם ויעקב אין כדי לזכות אותם, שכבר אמרנו כי לא יזכו ישראל רק על ידי דקדוק עומק הדין, ודבר זה אינו מצד מדת אברהם ומצד מדת יעקב... כי אין באלו מדת הדין והמשפט, שעל ידו אפשר למצא זכות, כי הזכות הוא כאשר יורד לעומק הדין. ולכך אמר ליצחק 'בניך חטאו', ואז מתחייב מצד מדת יצחק, כאשר יעמיק בדין, זכות ישראל". ועוד אמרו חכמים [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה... נותנת לו מלכות וממשלה וחקור הדין", ופירש רש"י שם "שעומק הדין פתוח לפניו". ובדר"ח שם [ס:] כתב: "ואמר 'נותנין לו חקור דין', פירוש שיורד לעומק הדין, ואף על גב שהדין יש לו עומק, שהוא מכוסה מבני אדם, וכמו שאמרו במסכת פסחים [נד:] שבעה דברים מכוסים מבני אדם, עומק הדין... ועל זה אמר 'ונותנין לו חקור הדין' לעמוד על עומק הדין". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא מאמר זה, וכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובתפילת ימים נוראים אומרים "לגולה עמוקות בדין". וכן אומרים "אם תמצה עומק הדין מי יצדק לפניך בדין".

<> לשונו בכת"י [שלו:]: "החסד הוא קצה ראשון, כי הוא קודם מדת המשפט. וזה כי הדין שמעמיד מדותיו דוקא בכך וכך, כך וכך, אבל מדת החסד אינו נוטה אל דבר זה. והנה מפני שאין בו הבדל הוא קודם, כי הדבר אשר אין בו הבדל אין ספק הוא קודם לדבר שיש בו הבדל. ולפיכך היה זוכה אברהם במדת החסד בודאי". הרי שבמדת החסד "אין בו הבדל". ונקודה זו מבוארת להלן פס"ט, וז"ל: "כי האבות בנו שבעה מזבחות, ואברהם בנה ארבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]. וביאור זה שבנה אברהם ארבעה מזבחות, מפני שמדתו מדת החסד, ומדת החסד תתחלק לארבעה חלקים. ויצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד... וזה כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק ולא הרשע, וגם לצדיק מצד הדין אין נותן לו על צד היותר טוב אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה. והחסד הוא מתחלק לאלו שנים, שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע... הרי לך שני חלקים של חסד. ועוד שני חלקים של חסד, שעושה חסד אף שאינו צריך, ונותן לצדיק ולרשע על צד היותר טוב. כי זה החלוק שיש בין חסד ורחמים; כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך לאותו דבר מתוך צרה. וחסד, בין שצריך לאותו דבר ובין שאין צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב. ולפיכך בנה אברהם ארבעה מזבחות, ויצחק אחד". הרי שחסד הוא בין לצדיק ובין לרשע, ולכך החסד "אין יורד לסוף הדבר". ונאמר [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה", ופירש רש"י שם "כשישראל מטיבים מעשיהם הקב"ה מכסה על פשעיהם". וראה להלן פ"י הערה 26.

<> לאחר ציון 249, שביאר שהשלישי הוא נגד האמצעי. ובזוה"ק [ח"א קמו.] איתא "'ויעקב איש תם יושב אהלים' [בראשית כה, כז]... דאחיד לתרין סטרין, לאברהם וליצחק". ובשערי אורה השער השני כתב: "יעקב קו האמצעי בתווך... ובה נאחזות מידות אברהם ויצחק, אברהם לימין, ויצחק לשמאל, ויעקב קו האמצעי, וסימן 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. וסוד 'איש תם', בסוד תיומת של לולב, שהוא סוד קו האמצעי של לולב, 'יושב אוהלים' הם שתי אוהלים, אוהל אברהם ואוהל יצחק, כי הם שני צדי הלולב". ושם בשער החמישי כתב: "קו האמצעי והוא עומד באמצע, זו היא מידת יעקב אבינו עליו השלום, ולפיכך נאמר בו 'ויעקב איש תם יושב אהלים'. כלומר, יעקב הוא סוד המידה האמצעית... שני האוהלים, שהם אוהל אברהם שהוא חסד ואוהל יצחק שהוא דין. וזהו סוד 'ויעקב איש תם יושב אהלים', כי מה צורך לומר 'יושב אוהלים', היה לו לומר 'יושב אוהל'. אלא מידת יעקב עומדת בין שני אוהלים, ומתיימת ומאחזת ימין ושמאל במידה האמצעית, עד שנמצאו אברהם ויצחק נאחזים ביעקב; אברהם ימין יעקב, יצחק שמאל יעקב. וזהו סוד 'הכתוב השלישי מכריע ביניהם', בין מידת 'אל' שהיא חסד, ובין מידת 'אלקים' שהיא דין". ולהלן פכ"ז כתב: "כח אש... נמשך ממדת יצחק, שמדתו אש... אברהם מדתו המים והשלג... הדם הוא טבע ממוצע שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובתפארת ישראל פי"א [קעג.] כתב: "מפני כי יעקב היה השלישי לאבות נקרא יעקב [ישעיה מד, ב] 'ישורון', מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.] כתב: "כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו, אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת [תענית ה:]... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון', על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וקודם לכן בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "והנה הוא דומה יעקב לבריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "מדת יעקב... נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנב:] כתב: "מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "וידוע כי יעקב היה לו מדת האמצעי בין אברהם ובין יצחק". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון גם השני מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי, כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים". וראה להלן פי"ג הערות 20, 46.

<> "תתן אמת ליעקב" [מיכה ז, כ]. ובתפארת ישראל פ"כ [שז.] כתב: "כי יעקב היה מוכן גם כן לכל התורה... תקרא התורה 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], על שם שיש בה האמת הברור. ולכך זכה יעקב, שמדתו האמת, אל התורה, כדכתיב 'תתן אמת ליעקב חסד וגו''. לכך היה... יעקב ראוי אל כל התורה... מצד האמת שבתורה".

<> לשונו בנצח ישראל פל"ב [תרכג.]: "כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "ויש לפרש כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד ואין שני, ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת. כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם 'מה זה', הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר, אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה. וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ראש השנה [מתחיל במלים "ועמך תלואים בתשובה להתיחד"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של הקב"ה להודיע שהוא אחד". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסב.] כתב: "יעקב יש לו חותם של הקב"ה, שנאמר [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', וחותמו של הקב"ה אמת". וראה להלן פי"ג הערה 13.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:]: "מה שהאמת הוא דומה אל האמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא [סב:] כתב: "כל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". ובתפארת ישראל פ"ל [תנג:] כתב: "האמצעי שבתוכם אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל". ושם פס"ו [תתרלז:] כתב: "משפט האמצעי אשר אינו יוצא מן השווי והיושר... אינה נוטה לא לימין ולא לשמאל, רק עומדת באמצע וביושר כמשפט האמצעי". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ.] כתב: "כי שלשה יש בהם האמצעי, שאין לו נטיה אנה ואנה, כמו שהוא כל אמצעי". @**והנה בעוד**^ שכאן מבאר שיעקב הוא האב האמצעי, הרי בשני מקומות כתב שיצחק הוא האב האמצעי; בדר"ח פ"ה מ"ד [קכה:] כתב: "יצחק היה אמצע באבות". ובנצח ישראל פ"ה [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות... יצחק שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פ"נ הערה 68 נשארה שאלה זו בצ"ע. אמנם לא קשה כלל, כי יצחק הוא אמצע מפאת שהוא אב שני מתוך שלשה אבות, אך יעקב הוא אמצעי מפאת שמדתו אמצעית וממוצעת בין חסד אברהם לדין יצחק. וכן נתבאר בדר"ח פ"ה הערה 473.

<> ירמיה ב, כא "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה". וראה למעלה פ"ד הערה 12.

<> אודות שלא היתה פסולת ביעקב שתתבטא בבניו, הנה נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ולא הזכיר בן יעקב, שבקש רחמים על עצמו שלא יזכר שמו על מחלוקתם". ובגו"א שם אות ד [רמד:] כתב: "ואם תאמר, אם גנאי הוא שיצא מן הצדיק זרע רשעים, אף על גב דלא כתב בפירוש, וכי לא ידענו שהיה בן יעקב. ויראה, דודאי צדיק שמוליד רשע יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו. והתפלל יעקב שלא יהיה לו חלק ברשע, שלא יהיה שום פסולת ממנו אצל הרשע, אבל פסולת של רשע הזה לא קבל מיעקב, רק מן לוי. ולפיכך לא כתב 'בן יעקב', שאין ליעקב חלק במחלוקתו... כי עיקר תפילתו היה שלא יהיה לו חלק בהם, כי הרשע נולד מפסולת שיש בצדיק, ובקש רחמים על הדבר שלא יהיה לו חלק בו" [ראה למעלה הערות 38, 210]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות מ [שעז:] כתב: "יעקב ובניו, היו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר... שאין לנטות ימין ושמאל".

<> אמרו חכמים [פסחים נו.] "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד", הרי שאצל יעקב כל בניו היו צדיקים, ומטתו שלמה [תו"כ ויקרא כו, מב]. ולהלן פס"ז כתב: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה הטהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא [עשו] נולד עמו, אז נברר הזרע... לקבל ענין אלקי, שהוברר יעקב לקדושה". @**ואמרו חכמים**^ [גיטין נו:] שרבי יוחנן בן זכאי ביקש מקיסר רומי "תן לי יבנה וחכמיה ["שלא תחריבנה ולא תהרוג חכמיה" (רש"י שם)], ושושילתא דרבן גמליאל ["משפחת הנשיא, שלא תהרגם, שלא תכלה שולטנות בית דוד" (רש"י שם)], ואסוותא דרבי צדוק ["רופאים תן לי מאנשיך שירפאו את רבי צדוק, שלא היה יכול לבלוע אוכל לפי שנתקצרו מעיו בתעניותיו" (רש"י שם)]". ובנצח ישראל פ"ה [קיב.] כתב לבאר בזה"ל: "וכאשר תבין ותדע, כי לכך בחר אלו ג' דברים, שאלו שלשה מוכנים שיעשה השם יתברך עמהם החסד, ויעשה דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם. והם; חסד, דין, ורחמים, שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע. וידוע כי החכמים דביקים במדת החסד... ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה, שיהיו דביקים במדת החסד. ואחר כך רבי צדוק משלים המדה השנית, מדת הדין, בתעניתו שהיה מתענה, שבשביל זה ישלם במדת הדין מכח תענית. ושושילתא דרבן גמליאל, שהיה זרע אמת בלי פסול, ודבק בהם הרחמים, בעבור המשפחה המיוחסת הזאת. ודבר זה תבין מאוד ממה שהיה זרע יעקב בלי פסולת כלל, והיה ליעקב מדת הרחמים, ודברים אלו יש להבין מאוד מאוד". וכידוע מדת הרחמים היא האמצעי בין חסד ודין [שערי אורה שער החמישי (עמוד תנא מהדורת בורנשטיין)], הרי שהיות יעקב אמצעי בין אברהם ויצחק מביאה שלא תהיה פסולת בזרעו. וראה למעלה פ"ו הערה 92, ופרק זה הערה 47.

<> פירוש - אברהם הוא התחלת האבות, ולכל התחלה יש שני מאפיינים; (א) היא הראשונה. (ב) ממנה יוצא הכל. ובדר"ח פ"ה מ"ג [צג:] כתב: "אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". ופירושו, שהואיל ואברהם הוא התחלה לאבות, לכך הוא המיוחד באבות. כי הואיל והעיקר מתגלה בהתחלה, לכך ענין האבות מתבלט בעיקרו אצל אברהם מפאת היותו התחלת האבות, 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" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערות 201, 215, ולמעלה הערה 65, והערה הבאה].

<> נקט כאן כלפי אברהם בג' לשונות; "עיקר הכל", "חותם הכל", ו"ראש הכל", שכתב "עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל". הרי מחמת היות אברהם "ראש הכל", לכך הוא "עיקר הכל" ו"חותם הכל". והביאור הוא כמבואר בהערה הקודמת, שהיות אברהם ההתחלה ["ראש הכל"] מחייבת שני דברים; (א) הוא עיקר, כי העיקר מתגלה בהתחלה, ועל כך כתב "עיקר הכל". (ב) ממנו יוצא הכל, ועל כך כתב "חותם הכל", כי חתימת "מגן אברהם" כוללת את יצחק ויעקב. ואודות שבחתימת "מגן אברהם" יש חתימה ליצחק ויעקב, כן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו [ריד.], וז"ל: "בך חותמין כו'. ואם תאמר, מאחר שכולם אבות, למה לא יחתום בכולם. ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]. ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא בחלקו למעלה פ"ו הערה 55]. ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות, מאמר כ. 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, שהוא התחלה גם אל שאר אבות, לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל". ובדר"ח פ"ו מ"י [שנו.] כתב: "כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם [בלבד], מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו [ברכות מט.]. ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 83]. הנה בדר"ח ביאר שאברהם הוא אחד מחמת היותו התחלה, והחתימה היא רק באחד, ולכך חותמין באברהם בלבד. אמנם לא ביאר שם מדוע אברהם נבחר יותר מיצחק לחוד או מיעקב לחוד. וברי הוא שכוונתו כפי שביאר בגו"א ובח"א ליבמות הנ"ל, שההתחלה כוללת את כל ההמשך, ואברהם כולל את יצחק ויעקב. ואודות שההתחלה כוללת את כל ההמשך, ראה למעלה פ"ח הערה 215.

<> למעלה לאחר ציון 219.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 219]: "כל דבר שהוא אחד הוא חסר וצריך השלמה, ואין האחדות כי אם להקב"ה, שהוא יחיד, ואליו השלימות בלי חסרון, אבל כל שאר אחד יש בו חסרון, שאינו שלם וצריך להשלים אותו".

<> "בלבד" ללא השלמה מזולתו, וכמו שמבאר.

<> בח"א לנדרים לב. [ב, י.] כתב משפט זה כך: "ולכך אברהם שהיה התחלה וראש אל הכל, דבר זה נחשב לאברהם יותר מן הראוי, עד שהיה לו מדה הראשית יותר מדי".

<> בח"א לנדרים לב. [ב, י:] כתב משפט זה כך: "וזה שאמר שעשה אנגריא בתלמידי חכמים, פירוש שהיה נוטה ענין אברהם אל הראש, עד שהיה רוצה להיות ראש ומושל על תלמידי חכמים, להיות מושל עליהם לעשות אנגריא בהם". ופירושו, שמי שנחשב ל"ראש" רוצה בפרט להשתורר על תלמידי חכמים, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ז [קלא.] אודות ראשי הקהל שאינם ראוים למעמדם, וז"ל: "כי יאמר הראש... אין אתה אב בית דין לנו שאנחנו חייבים לשמוע לך... והוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים". זאת ועוד, כי התלמיד חכם עצמו הוא נקרא "ראש", וכמו שכתב בדר"ח פ"ג מי"ב [ערב:], וז"ל: "החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו" [הובא למעלה בהקדמה שלישית הערה 83]. לכך ברי הוא שמי שהוא ראש ירצה "להיות ראש ומושל על תלמידי חכמים" [לשונו כאן]. ומעין זה אמרו חכמים [גיטין נו:] "כל המיצר לישראל נעשה ראש", ובנצח ישראל פ"ה [קלח.] כתב לבאר בזה"ל: "מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל הארץ'. וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'". @**ובכת"י**^ [שלו:] כתב: "לפיכך אמר רבי אבהו שעשה אנגריא בתלמידי חכמים. הדבר הזה ידוע שבאו לרמוז כי מפני שהיה אברהם חסד, היה נוטה אל הקצה הראשון ביותר, עד שבא מאתו שהיה מושל אף על תלמידי חכמים במקום שאין ראוי לעשות. וזה מפני כי אברהם היה ראש ונשיא אלקים בשביל שהיה אחד. והנה היה נוטה אל הקצה להיות מושל על חכמים במקום שאין ראוי. ודבר זה יוצא מסדר המציאות, ובשביל כך היה בא השעבוד על בניו". ובהמשך שם [שלז:] כתב: "דבר זה היה גורם לאברהם שהיה עושה אנגריא להיות נוטה אל קצה הראשון להתגבר על תלמידי חכמים. כי כאשר תדע כי מדת תלמידי חכמים היא נמשך מצד מדת אברהם. ודבר זה ידוע ברמז הכתוב שאמר [שופטים ה, י] 'רוכבי אתונות צחורות יושבי על מדין' [כוונתו למה שאמרו חכמים (עירובין נד:) שפסוק זה נאמר על תלמידי חכמים], כמו החמור שרכב עליו אברהם [בראשית כב, ג]. ומפני שהיה נוטה אל הקצה, להיות ראש ונשיא אלקים, התגבר יותר מדאי והיה עושה אנגריא ושעבוד בתלמידי חכמים, ובזה היה חוטא במדת תלמידי חכמים".

<> "שהיה ראש וראשון" [הוספה בח"א לנדרים לב. (ב, י:)]. לכך זהו חטא בעצם, ולא חטא במקרה, כי החטא נובע ממדתו של אברהם, ודבר הנובע ממדת האדם הוא עצמי ולא מקרי. ובפחד יצחק, ר"ה, מאמר יח, אות ב, כתב: "כשם שאפשר לו לאדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות ליפול לפעמים ברשת הכעס, אף על פי כן מדתו, שהיא מדת הסבלנות, בעינה עומדת... שיש הבדל תהומי בין אותו הכעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות".

<> לאחר ציון 213 [יובא בהערה הבאה].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 213]: "ולפיכך החטא אשר הוא בעצם, והוא קטן, נחשב יותר ויותר מן החטא גדול שהוא במקרה, ועל זה יש ראיות הרבה מאוד, ואין כאן מקומו. ולכך אל תתמה אם נראה החטא שאמרו חכמים בעיניך קלה, בעבור כי החטא בשורש הוא חטא עצמי". ואודות שחטא מורה על חסרון, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], וז"ל: "כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד... אין ראוי להפסד כי אם מצד החטא... שאין האדם עומד לפורעניות אלא אם כן היה הגורם החטא כדלעיל, שאז הוא כלי קרוב לשבירה". ובבאר הגולה באר הששי [קנט:] כתב: "ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". ואמרו חכמים [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערה 53].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 208]: "ודע כי ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף שבו יתגלה כח השורש. ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולכך כוונתו במה שכתב כאן "נתגלה בענפים הרבה", שנתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו.

<> לאחר ציון 269.

<> כמבואר למעלה הערה 253.

<> כי מדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה הערה 252], וחסד הוא הפך לדין [כמבואר למעלה הערה 254]. וכל הפך הוא נוטה ופורש מהדבר שהוא הפכי לו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ג תחילת מ"ח [רא.], וז"ל: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [הובא למעלה פ"ז הערה 144]. וכמו שהפורש הוא הפכי, כך ההפכי הוא פורש.

<> "שהפריז על מדותיו - שהרבה להרהר על מדותיו של הקב"ה" [ר"ן נדרים לב.], והובא למעלה הערה 28.

<> אמרו חכמים [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו... מאי טעמא... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים' [בראשית פרק א], לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו, שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 196]. וכאן איירי בהבטחת הארץ לישראל [שעל כך שאל אברהם "במה אדע כי אירשנה"], ונתינת הארץ היא הנהגה תמידית ["עד עולם" (בראשית יג, טו)], בעל כרחך שהיא במדת הדין. ולהלן פכ"ב כתב: "כאשר כרת הקב"ה ברית בין הבתרים, גזר עמו במדת הדין... ליתן הארץ לבניו במדת הדין... וכל זה כדי ליתן הארץ לאברהם בדין, שאז יתקיים בודאי, ולא יהיה הבטחה שיש לה שנוי כאשר יגרום החטא. לפיכך צוה לו הקב"ה לגזור הבהמות לשתי גזרים [בראשית טו, ט-י], שמורה על הגזירה שגוזר הדבר כך בדין, ולעבור בין הגזרים [שם פסוק יז], לומר שבגזירת הדין נותן לו הארץ".

<> "בדבר מה" [הוספה בח"א לנדרים לב. (ב, י:)]. ובכת"י [שלז.] ביאר יותר, וז"ל: "וטעם שמואל הוא שהפריז על המדה של הקב"ה. רמז לך כמו שאמרנו, כי מצד שהיה ראש וראשון אברהם אבינו, היה רחוק מן מדת הדין, וכן הפריז על המדה ויצא חוץ מן המדה. כי המפריז המדה נגד השם יתברך לומר 'במה אדע' יוצא מן מדותיו, שהם מדת הדין ויושר. וזהו שהפריז על מדותיו יתברך לומר 'במה אדע'. וכל מקום שיש דבר נגד כבודו יתברך, הוא יוצא מן הדין, ודבר זה ידוע לחכמים... כי אברהם יש בו דבר מה שלא היה שלם עם המדה שהוא דין". ולהלן [ציון 306] חזר על דבריו כאן.

<> לשונו בכת"י [שלז.]: "ודעת רבי יוחנן שלא הכניס תחת כנפי השכינה הוא ידוע, כי כנפי השכינה המעלה הכוללת מדת יעקב, שהיה זרעו כולו תחת כנפי השכינה, לא היה בהם רע. ומפני שאברהם מצד אשר היה יחיד לא היה בו המדה הזאת, לכך לא היה זרעו במעלת המציאות אשר היה ראוי להם. כי כבר אמרנו לך כי היה זה לענין אברהם אשר נמשך ממנו זה לפי הראוי והיושר".

<> לשונו בח"א לנדרים לב. [ב, י:]: "ורבי יוחנן אמר שלא הכניסן תחת כנפי השכינה, זהו שלא היה בו מעלת השלישי, שהוא יעקב, שהוא כולו אל השם יתברך, כמו שהיה זרע יעקב כולם תחת כנפי השכינה, ואי אפשר לפרש יותר מזה". ויש להעיר מהנאמר [בראשית יב, ה] "ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואת הנפש אשר עשו בחרן וגו'", ופירש רש"י שם "אשר עשו בחרן - שהכניסן תחת כנפי השכינה; אברהם מגייר את האנשים, ושרה מגיירת הנשים". הרי אברהם הכניס גרים תחת כנפי השכינה. ואין להקשות כן על רבי יוחנן עצמו [שאמר שאברהם נענש משום שלא הכניס גרים (נדרים לב.)], כי היה ניתן לומר שמ"מ לאחר שניצח את ארבעת המלכים הסכים להצעת מלך סדום שאמר [בראשית יד, כא] "תן לי הנפש והרכוש קח לך", "ואברהם אבינו נתנם לו, ואילו עכבן לעצמו היה מכניסן תחת כנפי שכינה" [ר"ן נדרים לב.], ונענש על אותם נפשות שלא הכניס תחת כנפי השכינה, ולא יועיל לכך לומר שמ"מ היה מגייר נפשות בחרן [עיין מהרש"א שם]. אך לפי המתבאר כאן שאברהם אבינו בעצם לא הכניס גרים תחת כנפי השכינה [משום שחסרה לו המעלה השלישית של יעקב], תיקשי לך כיצד הכתוב מעיד עליו שהיה מגייר נפשות בחרן. ויל"ע בזה.

<> כך כינה את אברהם כמה פעמים [כמלוקט למעלה פ"ה הערה 19], וראה למעלה ציון 217.

<> לשונו בח"א לנדרים לב. [ב, י:]: "יש לך לדעת, שאם היה התחלה, שהוא אברהם, מסולק מן החסרון בפרט מצד מה שהוא ראש והתחלה, לא היו בניו בשעבוד. אבל השורש כאשר הוא חסר במה שהוא ראש והתחלה, נמצא החטא בענפים שאינם בשלימות. ולכך היו ישראל בשעבוד, והיה גובר עליהם כח האומות; למר היה החסרון מצד מדת אברהם שעשה אנגריא באותם אשר בהם החכמה [חסר ההתייחסות לדעת שמואל, שהוא מצד מדת יצחק]. ולמר היה חסרון מצד מדת יעקב, שלא הכניס הגרים תחת כנפי השכינה. ואתה תעיין מאוד בדברים האלו, אף אם אין הדברים נכנסים בתחלת ההבנה, כאשר יעמיק בדברים האלו ויבין אותם על בוריים, אז ידע אמתת אלו דברים... וכל הדברים האלו עמוקים מאוד. וכל אלו דברים הכל הוא בשביל שהיה אברהם יחידי, לכך היה חסר השלמה בדבר מה, ואי אפשר לפרש יותר". ואודות שהשעבוד הוא התגברות המשעבד על המשועבד, ראה למעלה פ"ג הערה 17, פ"ד הערה 46, ולהלן פי"ב הערה 2. @**ובכת"י**^ [שלז.] כתב: "כלל הדברים, כי היה השעבוד לפי סדר המציאות והשתלשלות מאברהם אבינו, אשר היה דבר אשר יוצא חוץ מן סדר המציאות, והיה מוכן לקבל זרעו השעבוד. וכל האמוראים האלו בא להגיד כי היה דבר באברהם אשר היה ראש ושרש יוצא חוץ מן סדר המציאות, אשר בשביל אותה יציאה היה אברהם חוטא בדבר מה... מצד עצמו. ובשביל כך נחשב לו החטא יותר, כי החטא אשר הוא עצמי לאדם לא תוסר בקל... ודבר זה בשביל שהיה אברהם אחד, חסר מענין הכללות, ומדכתיב [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד', אם כן האחד אינו כל כך טוב... ומפני שיציאה זאת שהיה בשורש, והוא עצמי לו כאשר התבאר, היו יוצאי השתלשלות זרעו... היה השעבוד בהם... שאם לא היה אבינו אברהם בשום דבר יוצא מן המציאות, לא היה נמשך השעבוד על זרעו, שהשעבוד נוטה אל ההעדר. זהו דעת התנאים, שכל אחד לקח לו דרך אחד מן יציאותיו מה שנראה לו עיקר היציאה" [ראה למעלה הערה 214].

<> "אנגריא - להשתעבד בהן" [רש"י ב"ק לח:]. ויש לתלות שעבוד ישראל במצרים בשעבוד ת"ח לאברהם. ובח"א לנדרים לב. [ב, י:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי הוא שיהיה שכל נבדל מן הגשמי, ואין ראוי שיהיה כאן התנגדות מן השכל [פירוש, השכל אינו אמור להתנגד לאיש]. וכאשר אברהם אבינו עשה אנגריא בתלמידי חכמים, שיהיו לוחמים עם הד' מלכים, [זה] אין ראוי לפי הסדר. ולפיכך היה התנגדות גם כן מן המצרים אל בניו, אף כי לפי הראוי, ראוי שיהיה לבניו מדריגת השכל אשר יש להם מעלה נבדלת, [אך] כיון שעשה אנגריא, שיהיו מתנגדים ויהיו לוחמים עם הד' מלכים, היה לבניו ג"כ דבר זה, שהיו המצרים משעבדים בבניו... היה עושה האנגריא עם תלמידי חכמים, לפיכך גם המצרים היו מתנגדים לבניו". וראה למעלה הערה 151.

<> אודות ש"ועבדום וענו אותם" מורה על מדת הדין, הרי כך פתח את פרקנו בזה"ל: "יש לך להתבונן בדבר זה שאמר הכתוב 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם', על מה חרי האף הגדול הזה שהיה אומר לו הקב"ה כך". ובסמוך יכנה את "ועבדום וענו אותם" בשם "עונש". והרמח"ל במאמר החכמה [ענין סדר ליל פסח] כתב: "הנה אחר שסבלו ישראל העינוי והשעבוד הגדול שסבלו, נתפייסה מדת הדין". ובח"א לנדרים לב. [ב, יא.] כתב: "מי שאמר שהפריז על מדותיו של הקב"ה, רצה לומר... מפני שהפריז הוא על מדת השם יתברך, היה גם כן השם יתברך מפריז על המדה, שלא עשה נקמה בשונאיהם אשר שיעבדו בהם". ולהלן [ציון 307] חזר על דבריו כאן.

<> פשטות כוונתו לומר שמחמת שישראל היו משועבדים תחת מצרים, לכך ישראל יצאו מרשות השכינה, כי המשועבד לבשר ודם אינו נמצא תחת רשות הקב"ה. וכן אמרו חכמים [ב"מ י.] "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', ולא עבדים לעבדים". ובזוה"ק ח"ב מ. איתא "תנא, לא נפקו ישראל ממצרים עד דאתברו כלהו שלטונין דלעילא משולטניהון, ונפקו ישראל מרשותהון, ואעלו לרשותא קדישא עלאה דקודשא בריך הוא, ואתקטירו ביה. הדא הוא דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם', מאי טעמא 'עבדי הם', 'אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים', דאפקית להו מרשותא אחרא, ועאלית לון ברשותי". אמנם בהערה הבאה נתבאר שכוונתו לומר להיפך [הואיל וישראל יצאו מרשות השכינה, לכך נשתעבדו למצרים].

<> לשון הכלי יקר [שמות ו, ו]: "יזכו לדיבוק השכינה, ועל זה אמר 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'". והשם משמואל פרשת ויחי [שנת תרע"ז] כתב: "הגאולה איננה מספקת ההוצאה מתחת יד האומות והכחות החיצונים, אלא צריכה נמי הבאה תחת כנפי השכינה. וכמו במצרים אחת מהארבע לשונות של גאולה היא 'ולקחתי אתכם לי לעם'". ופשטות כוונת המהר"ל לומר שהואיל ויציאת מצרים מביאה ל"ולקחתי אתכם לי לעם", שענינו להיות תחת כנפי השכינה, מוכח מכך ששעבוד מצרים הוציא את ישראל מרשות השכינה. ויש להעיר על כך מדבריו להלן פ"ל, שכתב: "אמר [שמות ו, ו] 'וגאלתי אתכם' שלא תהיו ברשות אחרים כלל... [ו]אף על גב שהוציא אותם מרשות אחרים, והיו ברשות עצמם, צריכים עוד להיותם נכנסים ברשות הקב"ה, ולא יהיו כמו שאר אומות, וזהו שאמר [שם פסוק ז] 'ולקחתי אתכם לי לעם וגו''". הרי אף לאחר שישראל צאו משעבוד מצרים, והיו כבר ברשות עצמם, עדיין יש צורך להוסיף "ולקחתי אתכם לי לעם". ולכך יקשה, דנהי דמוכח מ"ולקחתי אתכם לי לעם" שקודם לכן ישראל יצאו מתחת השכינה, אך מנין לתלות יציאה זו בשעבוד מצרים [שהשעבוד הפקיע את ישראל מרשות השכינה], הרי אף מי שאינו משועבד לזולתו ["כמו שאר האומות"] עדיין אינו בכלל "ולקחתי אתכם לי לעם". @**לכך נראה**^ שאין כוונתו לומר שמחמת שישראל היו משועבדים תחת מצרים, לכך ישראל יצאו מרשות השכינה. אלא כוונתו לאידך גיסא; מחמת שישראל יצאו מרשות השכינה, לכך נשתעבדו למצרים, כי כל עוד שישראל היו תחת השכינה היה מן הנמנע שישתעבדו למצרים. כי כבר נתבאר למעלה [הערות 131, 170] שהדבוק בה' מופקע משעבוד אחרים, עיי"ש. באופן ששעבוד מצרים אינו הסבה ליציאת ישראל מרשות השכינה, אלא הוא הסימן ליצאתם מרשות השכינה. והפסוק "ולקחתי אתכם לי לעם" מורה שלפני יצ"מ ישראל לא היו ברשות השכינה [תהיה הסבה לכך אשר תהיה], וממילא השעבוד למצרים היה יכול לחול. ולשונו הזהב מורה כן, שכתב: "שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה, &**וְהיו**^ משועבדים תחת מצרים". הנה לא כתב "שבשביל זה יצאו בניו גם כן מרשות השכינה, &**שֶׁ**&היו משועבדים תחת מצרים", אלא "וְהיו משועבדים תחת מצרים", שהשעבוד הוא דבר נוסף על יציאתם מרשות השכינה. וזה מורה באצבע ששעבוד מצרים אינו הסבה אלא הסימן ליציאתם מרשות השכינה. וכן נוטים דבריו בח"א לנדרים לב. [ב, יא.], וז"ל: "ומי שאמר שלא הכניס גרים תחת כנפי השכינה, וכמו שעשה כך לא לקח השם יתברך בניו תחת כנפיו להציל אותם ממצרים". הרי שאין השעבוד מצד עצמו מוכיח על היציאה מרשות השכינה, אלא שאם הקב"ה היה לוקח את ישראל תחת כנפיו, אז השעבוד לא היה אפשרי.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 190], ושם הערות 191-193.

<> כי הטעם הראשון של רבי אבהו ["שעשה אנגריא בתלמידי חכמים"] הוא כנגד מדת אברהם, והטעם השני של שמואל ["שהפריז על מדותיו של הקב"ה שנאמר 'במה אדע כי אירשנה'"] הוא כנגד מדת יצחק, והטעם השלישי של רבי יוחנן ["שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה"] הוא כנגד מדת יעקב, וכמבואר למעלה [מציון 267 עד ציון 282].

<> כן כתב כמה פעמים שאין מחלוקת בין האמוראים. וכגון, בגו"א בראשית פכ"א אות ח [שנ:] כתב: "כל אחד הוסיף להעמיק, ואין כאן מחלוקת, רק שכל אחד הוסיף על הראשון". ובאור חדש פ"א [רפא:] כתב: "ואלו שלשה דברים הם דברי חכמה מאוד. ויש לפרש כי אין כאן מחלוקת, רק שכל אחד בא להוסיף, ואין בזה מחלוקת". ובנתיב התורה פ"ט [שפב:] כתב: "ואין בין החכמים האלו מחלוקת, רק כל אחד מוסיף". ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב: "ואין כאן מחלוקת, רק כל אחד מוסיף על הראשון". ובהקדמה לדר"ח [לד:] כתב: "ואפשר כי אין כאן מחלוקת כלל, ומר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי". ובכת"י [שלח.] כתב: "כל אחד לקח לו דרך אחד מן יציאותיו מה שנראה לו עיקר היציאה שהוא עיקר. ואפשר לומר כי אינם חולקים כלל, וכל אחד מוסיף על חבירו לפרש היציאה הזאת".

<> גיטין מד: "אמר רבי אבהו, שנה לי רבי יוחנן". ותוספות פסחים ק. כתבו "לא גרס 'רבי יוחנן אמר רבי אבהו', דרבי אבהו תלמידיה דרבי יוחנן הוה". ותוספות ב"ב פז. כתבו "רבי יוחנן, שהיה רבו של רבי אבהו". וכן כתבו תוספות חולין קי., ורשב"ם ב"ב נא: [ד"ה כזוטרי]. והרשב"א ב"ק קב. כתב: "רבי אבהו נמי תלמידו דרבי יוחנן הוא". וראה תולדות תנאים ואמוראים, כרך א, עמוד 64, שהראה שרבי אבהו היה תלמיד מובהק של רבי יוחנן, וקבל רוב תורתו ממנו. @**והנה השריש**^ הרשב"ם [ב"ב קיד: ד"ה משום] את היסוד הבא, וז"ל: "אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי שמעון - משום דלא היה רבו מובהק קאמר 'משום', שלא הורגל רבי יוחנן לומר דברים משמו של רבי יהודה ברבי שמעון. אבל מרבו יאמר 'אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי'". ובהרבה מאוד מקומות בש"ס נאמר "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן" [ברכות יד., עירובין יג:, פסחים כד:, יבמות עג:, ועוד], הרי שרבי אבהו הוא תלמידו של רבי יוחנן [מפי בני הרה"ג רבי חנוך דוב שליט"א]. והוסיף בני שליט"א לבאר הטעם לחילוקו של הרשב"ם על פי דברי רבי שמעון שקאפ בהקדמתו לספרו שערי ישר, וז"ל: "ראוי לידע ולהתבונן לדעתי מה שאמרו ז"ל חגיגה [טו:] ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר, והא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא', אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו. ומסיק הש"ס לא קשיא, הא בגדול הא בקטן. וראוי להבין לפי זה איך סתים רבי יוחנן דבריו, שדבריו רק בקטן ולא בגדול. ויש לומר, דכאשר נדקדק מה שאמר רבי יוחנן 'יבקשו תורה מפיהו', ולא אמר 'ילמדו ממנו'. דבאמת הלומד מחבירו אינו לומד מפי המלמדו, אלא שומע ושוקל בפלס שכלו, והוא מבין הדבר, וזה אינו לומד 'מפי' המלמדו, רק משכל של המלמד. ותורה מפה נחשבת אם מקבל הדברים כפי ששמע בלי בקורת, ועל ענין זה אמר רבי יוחנן שלקבל תורה מפה אינו ראוי רק אם הרב דומה למלאך ה' צבאות". לכך כאשר תלמיד מביא מימרא מרבו, בזה אמרינן "אמר התלמיד אמר הרב", כי הדברים באו מחמת אמירת פיו של הרב ["מפיהו"]. אך כאשר לא איירי בתלמיד, אלא במי שאומר דבר בשם אומרו, שם אין לומר "אמר החכם" בלבד, אלא "משום החכם", כי לא מפאת אמירת החכם קאמר לה, אלא מחמת שכלו וחכמתו. ודפח"ח.

<> כשיטת תוספות [סוטה ד.] שאין דרך להקדים דברי התלמיד לדברי הרב אלא אם כן יש טעם מיוחד לכך. אמנם תוספות במקום אחר [ע"ז מה.] סברי שהדרך לפעמים להקדים דברי התלמיד לדברי הרב, ואין קפידא בדבר.

<> שהוא סדר חג"ת, וכמו שנתבאר.

<> אנגריא בת"ח, הפריז על המדה, והפריש גרים מלהכנס תחת כנפי השכינה.

<> לשונו להלן פ"ל: "אמר [בראשית טו, יג-יד] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול'. ביאור זה, כי היה שלשה דברים; תחלה גרות, אף על גב שאין משועבד לאחר, מצד שהוא גר אין לו כח כמו התושב, לפי שהוא ברשות אחרים. ואחר כך הוסיף עליהם שעבוד, כדרך שמשעבדים העבד. ואחר כך הוסיף עליהם הענוי, שהוא ענוי יותר ממה ששאר עבד משועבד, וזה נקרא ענוי". ולהלן פנ"ד כתב: "פירוש הכתוב שהקב"ה גזר על זרע אברהם גירות ועבדות ועינוי; הגירות במה שהם ברשות אחר, וזה בודאי אינו טוב שיהיו זרעו ברשות אחר. והעבודה, שיהיו עובדים לאחרים, וזה בודאי תוספת יותר, אחר שהיו ברשות אחרים, והיו משועבדים לאחרים גם כן בכל השעבוד, כדרך העבד שהוא משועבד לאדון שלו. ואחר כך נתוסף עליהם הענוי, שהוא יוצא מן גדר המשועבדים, כי סתם אדם אינו משעבד עבדו בענוי. נמצא כי נגזר על זרע אברהם שלש גזירות זו אחר זו; גירות, עבודה, ענוי". ולהלן פ"ס כתב: "נגזר על זרע אברהם שלשה דברים; 'כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגו'', הזכיר בהם שלשה דברים; גירות, עבודה, ועינוי, והם שלשה דברים, האחד יותר קשה מן השני. וזה כי הגירות בתוך ארץ נכריה, ואין להם כח, והם כפופים תחת אחרים, כמו הגר שיד אחר עליו, ומכל מקום אין משועבד לאחר. 'ועבדום' הוא יותר מזה, שהוא משעבד בו. ומכל מקום השעבוד הזה כמו כמה עבדים משועבדים לאדוניהם, ואין דבר זה יוצא ממנהגו של עולם, שכמה עבדים יש. אבל הענוי הוא דבר יותר מכשעור, שאין האדון מענה את עבדו, אבל הוא משעבד בו, ואין מענה אותו. ולפיכך 'וענו אותם' הוא יותר" [הובא למעלה הערה 58, ולהלן פ"י הערה 39].

<> פירוש - תבין כל אחד משלשת הדברים האלו [גירות, עבדות, ועינוי]. ובכת"י [שלט.] כתב משפט זה כך: "ואם יש לך לב להבין, תדע איך כל דבר ודבר". ואודות הבטוי "ואם יש לך לב להבין", ראה להלן פי"ב הערה 120.

<> אודות שדבריו הם בגדר של "מעט מעט", כן כתב כמה פעמים, וראה להלן הערה 310. אמנם כאן כתב "&**ואי אפשר**^ אשר לא ארמוז לך מעט מעט" [ביטוי שאינו נמצא בשאר ספריו]. ונראה שהמחייב את המהר"ל לרמוז מעט מעט הוא רצונו להורות לנו את חכמת חז"ל העמוקה, ולהקנות לאדם הבנה מסויימת בדבריהם. וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שצב:], וז"ל: "דבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפו:] כתב: "ואין כאן מקום זה, רק היה הכוונה פה להודיע הדבר הנפלא אשר אמרו חכמים ז"ל". ושם פכ"ה אות כו [יא.] כתב: "הארכנו לבאר זה, להראות הפלגת דברי חכמים". ושם שמות פט"ו אות כג [שז.] כתב: "פתחתי לך פתח להבין דברי חכמים, ותכלית הדבור בזה הוא יותר נפלא, אבל הדברים האלו כמו פתח להבין". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשכז:] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט:] כתב: "באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ובספר המפתח לחומש גור אריה, עמודים 12-14, יסוד זה נתבאר שם בארוכה. וראה למעלה פ"ד הערה 134, להלן הערה 315, ופי"ב הערה 77.

<> פירוש - הגירות שהוטלה על ישראל ["גר יהיה זרעך"] היא מחמת שאברהם פגם בתלמידי חכמים ["עשה אנגריא בתלמידי חכמים"]. ומה שכתב תיבת "בעצמו" ["כי הגירות הוא &**בעצמו**^ מפני שפגם בתלמידי חכמים"], כי הגירות בעצם שייכת למה שאברהם פגם בתלמידי חכמים, וכמו שיבאר, אך העבדות והעינוי אינם שייכים בעצם לסבת חיובם, אלא נגרמים על ידה, וכמו שיבאר.

<> ו"זקן" הוא מי שקנה חכמה [רש"י שם], שהוא תלמיד חכם.

<> פירוש - סמיכות הפסוק של "זקן" לפסוק של "גר" מורה ש"מדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת". וכן הראב"ע [ויקרא יט, לג] ביאר שסמיכות זו מלמדת על השויון הקיים בין זקן לגר, עיין שם. וראה הערה הבאה.

<> כוונתו לדברי הגמרא [מגילה יז:], שעסקו שם בברכות של שמונה עשרה, ואמרו "כולל גירי הצדק עם הצדיקים [בברכת "על הצדיקים"], שנאמר 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וסמיך ליה 'וכי יגור אתכם גר'". ומה שנקטו שם "הצדיקים" ["כולל גירי הצדק עם הצדיקים"] הכוונה היא לתלמידי חכמים, שהרי למדו כן מהפסוק "והדרת פני זקן", ו"זקן" הוא מי שקנה חכמה.

<> אמרו חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא היה זקנה... אתא אברהם בעא רחמי והוה זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] כתב: "ועוד תבין דבר זה ממה שסמך הכתוב הגר והזקנה ביחד, דכתיב 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וסמך ליה 'וכי יגור אתכם גר'. וגם בתפילה כללו הגרים עם הזקנים 'ועל זקני עמך ישראל ועל גרי הצדק'. ולכך אברהם שהיה גר ראשון [חגיגה ג.], היה מביא הזקנה בעולם. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' פרק ט, עיין שם". אמנם שם איירי בזקן כפשוטו, ואילו כאן איירי בזקן שהוא חכם. ובכת"י [שלט.] כתב: "מדת תלמידי חכמים ומדת גרים אחת... ושניהם היו באברהם, שהוא היה תלמיד חכם וגר". ובדר"ח פ"ד מ"ה [קיב:] כתב: "ראוי המציאות אל התורה... רק כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ובנתיב התורה פ"ג [קלג:] כתב: "כי העולם הזה עולם גשמי, ואין עיקר בעולם הזה השכל, שהוא בלתי גשמי". ובנצח ישראל ר"פ טו [שנו.] כתב: "העולם הזה אינו מיוחד לישראל... אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ושם פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". ובעוד שכאן מבאר שהשכל הוא גר בעולם הגשמי, הרי בדר"ח פ"ד מ"ז [קמו:] ביאר שהאדם הגשמי הוא גר בשכל התורה, וכלשונו: "כי האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה". ושם פ"ה מכ"ב [תקנט:] כתב "כי הגירות בפרט מורה על מעלת התורה העליונה". ובאור החיים [שמות ב, כב] כתב: "'גר אנכי בארץ' [תהלים קיט, יט], כי הצדיקים אינם בעולם הזה אלא כגרים בלא שום ישוב". והמלבי"ם [ויקרא כה, כג] כתב: "האדם אינו תושב בזה העולם, כי נשמתו הוא ממעל, משם בא ולשם ישוב. וזה שנאמר [תהלים לט, יג] 'כי גר אנכי עמך', מצד החלק האלקי שבו הוא גֵר פה, כי שרשה ממקום גבוה, ושם אחוזתו בקודש, לא בעולם השפל". והמלבי"ם בספרו ארצות השלום, תחילת דרוש ב, כתב: "התאוה והדמיון תושבים הם פה בעולם הגופים... לא כן השכל, הוא גר בעולם החומרי". והשפת אמת, בהר, שנת תרנ"א, כתב: "בני ישראל צריכין להיות בעולם הזה גרים, לידע כי עיקר שלהם למעלה".

<> יש להבין מהי השייכות בין זה שאברהם עשה אנגריא בתלמידי חכמים [הנחשבים לגרים], לכך שנגזר על זרעו גירות. הרי גירותם של תלמידי חכמים היא גירות השכל בעולם הגשמי, ואילו גירותם של ישראל במצרים אינה גירות שכלית, אלא גירות גופנית. ובספר דולה ומשקה, חנוכה, עמוד קט, ביאר נקודה זו, וז"ל: "כיון ששכל הוא הכלי ללימוד התורה, הרי ששימוש בשכל לצורך ענייני העולם הזה פירושו חילול מסויים, ובכך הופכים את הגר לתושב, שכן נותנים לשכל מקום ואחיזה בענייני העולם. ומכיוון שכך נהג אברהם בתלמידי חכמים, שהשתמש בשכלם לצורך ענייני העולם הזה, נענש בכך שאת זרעו, שהם תושבי העולם הזה, עשו גרים בכך שהגלו אותם בארץ לא להם". ופירושו, כי חטאו של אברהם היה במה שעשה שהגר [ת"ח] נעשה תושב, לכך נענש שזרעו התושב נעשה גר במצרים.

<> הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא [אות ג] הביא את דברי המהר"ל האלו, ומתוך חביבות דבריו נביאם בהרחבה, וז"ל: "מאיר לנו דבורו של המהר"ל כי השכל הוא גר בעולם הגשמי. כלומר חיי עולם הזה מתיחסים הם אל חיי עולם הבא כיחס חיי החוש אל חיי ההכרה. החוש אינו תופס את הציור הרוחני, ואין הציור הרוחני נתפס אלא בשכל. ומכיון שחיי העולם הבא ואחרית הימים הם חיים רוחניים, ממילא נמצא שעיקר ההשתמשות בכוח השכל גנוז הוא לעתיד. באופן שפעולתו של כוח השכל בעולם הזה היא פעולה הנעשית בדרך הד ובת קול של ימים יבואו. ולזה אנו אומרים, שהחושים ושאר כוחות החיים הם תושבים בעולם הזה, כי מהות פעולתם מתאימה היא למציאות גופנית שאין בה הפשטה. שונה הוא לגמרי כוח השכל, שאדרבא כל עיקר כוחו אינו אלא בתפיסת הציור המפשט. ומפני כן אין הוא שייך בעצם לעולם הזה, שהוא עולם הממשי של הגופים, ועיקר כוחו של השכל שמור לעולם הבא ולאחרית הימים, שהוא עולם מפשט. ואין דירתו של השכל בעולמנו אלא דירת גר, שעיקר כוחו של הגר הוא במקום מושבו, והוא נמצא כאן במציאות עראית שיש בה מעוט אחר מעוט... לשם הרחבה הננו מציינים כאן עוד מקום אשר בו בולטת פעולתו של החוק הזה. רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה... ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". @**ונראה להביא**^ ראיה מוכחת ליסוד שאין חינוך לתורה, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות [מאה שערים הלכות אבל, ליד אות עז], קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה [יורה דעה שם ס"ק יב], מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה.

<> "שכל מדות של הקב"ה הם במדת הדין, ומה שאמר 'במה אדע' הפריז על מדותיו, שהם מדת הדין, ויצא מקו מדת הדין" [לשונו למעלה לאחר ציון 278].

<> "ושמואל נראה לו יותר שאמר 'במה אדע', שהפריז נגד מדותיו של הקב"ה, שהם מדת הדין. לכך נמשך מדת הדין על בניו לומר [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם', זהו ממדת הדין" [לשונו למעלה לאחר ציון 285]. וראה למעלה הערה 286.

<> לכאורה לא ברור כיצד פסוק זה, העוסק בכנעניים יושבי הארץ, מבאר מהו בעינוי שהמצריים עשו לישראל. אמנם דבריו יוסברו על פי מה שכתב בשני מקומות; (א) למעלה פ"ג [לאחר ציון 80] כתב: "כאשר היו ישראל במצרים, היו תחת רשותם והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני. הנה העבדות מה שהם תחת רשותם בא להם מצד החמרי שבהם... ומצד הצורה... יבא להם העינוי, אשר היו גוברים עליהם מצרים בענוי, כי הצורות גוברות זו על זו, מתנגדות זו אל זו... מצד ענין הצורה, היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי". הרי הענוי הוא לצורה. (ב) למעלה פ"ד [לאחר ציון 131] כתב: "ונאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים וצררו אתכם על הארץ'. הרי שביאר בזה כי הצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה, כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד". והעולה מכך הוא שעינוי מצרים הוא לצורה, והצורה הפחותה מצירה את הצורה השלימה. וכן להלן פי"ט [לאחר ציון 174] כתב: "כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה" [ראה למעלה פ"ג הערה 84, ופ"ד הערה 133].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 190]: "אמנם רבי יוחנן אמר מפני שהיה מוותר שלא להכניס גרים תחת כנפי השכינה. טעמו כי אברהם נתן כח ויד לאומות להיות גוברים כאשר לא היה מכניס אותם תחת כנפי השכינה, ובזה היה נותן כח ויד לאומות המתנגדים לישראל, ולפיכך היו גוברים האומות על בניו. ומצאנו בכתוב שהיה זה סבה לתגבורת המתנגד כאשר יתן מקום לו, כמו שאמר [במדבר לג, נה] 'ואם לא תורישו יושבי הארץ והיו לשכים ולצנינים בעיניכם וגו''. וכמו כן בשביל שלא היה אברהם ממעט המתנגד במה שאפשר, והיה נותן כח אל המתנגד, היו גוברים עליו כח האומות".

<> אודות שדבריו הם בגדר של "מעט מעט", כן כתב כמה פעמים. וכגון, למעלה פ"ד [לאחר ציון 133] כתב: "דברים אלו הם יותר ויותר עמוקים עוד בענין כנעניים אשר הם נבדלים מן ישראל, אך אלו הדברים מקצת הדברים". ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [סג:] כתב: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מה שאפשר למתחילים". ובגו"א במדבר פכ"ח סוף אות יא [תעה:] כתב: "התבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל תעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו". ובבאר הגולה באר הששי [ריז:] כתב: "ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי חכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:]. ולמעלה פ"ד הערה 134 הובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן פי"א הערה 68.

<> אודות צמצום הכתב לעומת הרצאת דברים בעל פה, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן ס"פ מא כתב: "כי אלו הדברים הם ברורים בלי ספק, ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה". ובבאר הגולה באר השלישי [רעח.] כתב: "ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב". ושם באר הששי [ריד:] כתב: "ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו". ובתפארת ישראל ס"פ ד [פד:] כתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם ס"פ כג [שמח.] כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות יח [עא:] כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם פל"ד אות כ [תפא:] כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". והפחד יצחק, חנוכה, מאמר יא, אות ג, כתב: "והבן היטב כי אין הדיבורים הללו אלא רמיזות עדינות לנפש אצילה, ובשום אופן אי אפשר לטבול את פיו של הקולמוס בתהום הלב".

<> כוונתו לאברבנאל, וראה הערה הבאה.

<> פירוש - החולקים על חז"ל סוברים שחז"ל לא העמיקו די בענין השעבוד והגלות של מצרים, בעוד שהם עצמם [החולקים] העמיקו יותר לבאר הסבה לשעבוד וגלות מצרים. ולמעלה [לאחר ציון 17] כתב: "התפארו [החולקים על חז"ל] שמצאו סבה בענין הגלות יותר ממה שנאמר בכל דברי רבותינו ז"ל", ושם הערה 18 הובאו דברי האברבנאל [בראשית תחילת פרק טו, בשאלתו החמש עשרה]. ולמעלה [לאחר ציון 197] כתב: "ולמען תדע כי דברי חכמים הם אמת, ואשר התפארו על דבריהם אין בהם ממש".

<> כי אין לגלות דברים שחז"ל ביקשו להסתיר, וכמו שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיא:], וז"ל: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו". ושם בהמשך הבאר [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... רק שמרנו דרך עץ החיים [בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי". ושם בהמשך הבאר [תקכו:] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו ואנחנו נגלה". וראה הערה הבאה, ולהלן פי"א הערה 68.

<> כמבואר למעלה הערה 298. ובבאר הגולה באר החמישי [יד.] כתב: "אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך ולכבוד התורה ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר השני [רכו:] כתב: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר גלוי מסויים של דברים מכוסים, הנה אמרו חכמים [מגילה ג.] "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי.

<> כן נוהג לומר כאשר מגביל את דבריו. וכגון, בדר"ח פ"ב מ"י [תשפט:] כתב: "רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו, ויעמוד על דברי חכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "מה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ובנצח ישראל ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ושם ס"פ ס כתב: "ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תצא.] כתב: "ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "אף כי יש בו עומק יותר שלא נוכל לפרש בפירוש, אלא אם כן הוא חכם מבין מדעתו". וזה בבחינת [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וחכמים אמרו [חגיגה יא:] "אין דורשין... במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו".

<> פירוש - חז"ל פתחו בעבור ברי לבב את ההתחלה לחכמה ותבונה, כי "פתח" ו"שער" הם התחלת הכניסה. וכן להבדיל הזהיר להתרחק מתחילת דברי כפירה, וכלשונו בתפארת ישראל פ"י [קנח.]: "על כן בני הרחק מפתח ביתם, ואל תבא בשעריהם, כי יפרקו מאתך האמונה האמתית". ו"בר לבב" הוא אדם שכלי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תשכג:]: "כי בר לבב יש לו שכל זך ונקי". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפא.] כתב: "'בר לבב' [תהלים כד, ד], כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי".

<> על פי אבות פ"ו מ"א "ברוך שבחר בהם ובמשנתם". ובדר"ח שם [ח:] כתב: "מדת חסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח, ולכך אמר 'ברוך שבחר בהם'. ופירושו, ברוך השם יתברך שבחר בחכמים, שהרי אמר [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל'. ובחר 'במשנתם', שהרי אמרו במסכת עירובין [כא:] חביבין דברי סופרים מדברי תורה, והנה בחר במשנתם". וכאן כתב "ובחכמתם" ולא "ובמשנתם", וכן בגו"א בראשית פ"ד אות ו [צו.] כתב: "אלו דברי חכמים... וברוך שבחר בהם ובחכמתם". אמנם בכת"י כאן [שלט:] כתב "ברוך שבחר בהם ובמשנתם".

גבורות ה', פרק ט עמוד PAGE נב

PAGE קצט

PAGE נב GH12