תנ״ך · אחרונים · מעשי השם

מעשי השם חלק א

רבי אליעזר אשכנזי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מעשי השם חלק א

רבי אליעזר אשכנזי

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/מעשי-השם-חלק-א/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

חלק מעשי בראשית - הקדמת המחבר ... 5
חלק מעשי בראשית - פרק א 17
חלק מעשי בראשית - פרק ב 27
חלק מעשי בראשית - פרק ג 47
חלק מעשי בראשית - פרק ד 67
חלק מעשי בראשית - פרק ה 75
חלק מעשי בראשית - פרק ו 78
חלק מעשי בראשית - פרק ז 84
חלק מעשי בראשית - פרק ח 93
חלק מעשי בראשית - פרק ט 104
חלק מעשי בראשית - פרק י 130
חלק מעשי בראשית - פרק יא 154
חלק מעשי בראשית - פרק יב 156
חלק מעשי בראשית - פרק יג 162
חלק מעשי בראשית - פרק יד 174
חלק מעשי בראשית - פרק טו 180
חלק מעשי בראשית - פרק טז 183
חלק מעשי בראשית - פרק יז 202
חלק מעשי בראשית - פרק יח 213
חלק מעשי בראשית - פרק יט 223
חלק מעשי בראשית - פרק כ 241
חלק מעשי בראשית - פרק כא 250
חלק מעשי בראשית - פרק כב 252
חלק מעשי בראשית - פרק כג 254
חלק מעשי בראשית - פרק כד 264
חלק מעשי בראשית - פרק כה 270
חלק מעשי בראשית - פרק כו 276
חלק מעשי בראשית - פרק כז 281
חלק מעשי בראשית - פרק כח 287
חלק מעשי בראשית - פרק כט 292
חלק מעשי בראשית - פרק ל 294
חלק מעשי בראשית - פרק לא 298
חלק מעשי אבות - פרק א 303
חלק מעשי אבות - פרק ב 305
חלק מעשי אבות - פרק ג 315
חלק מעשי אבות - פרק ד 316
חלק מעשי אבות - פרק ה 321
חלק מעשי אבות - פרק ו 326
חלק מעשי אבות - פרק ז 333
חלק מעשי אבות - פרק ח 336
חלק מעשי אבות - פרק ט 338
חלק מעשי אבות - פרק י 344
חלק מעשי אבות - פרק יא 349
חלק מעשי אבות - פרק יט 352
חלק מעשי אבות - פרק יג 356
חלק מעשי אבות - פרק יד 360
חלק מעשי אבות - פרק טו 370
חלק מעשי אבות - פרק טז 376
חלק מעשי אבות - פרק יז 380
חלק מעשי אבות - פרק יח 389
חלק מעשי אבות - פרק יט 394
חלק מעשי אבות - פרק כ 399
חלק מעשי אבות - פרק כא 400
חלק מעשי אבות - פרק כב 421
חלק מעשי אבות - פרק כג 424
חלק מעשי אבות - פרק כד 429
חלק מעשי אבות - פרק כה 434
חלק מעשי אבות - פרק כו 440
חלק מעשי אבות - פרק כז 444
חלק מעשי אבות - פרק כח 446
חלק מעשי אבות - פרק כט 450
חלק מעשי אבות - פרק ל 451

חלק מעשי אבות - פרק לא 459
חלק מעשי אבות - פרק לב 467
חלק מעשי אבות - פרק לג 476
חלק מעשי אבות - פרק לד 482
חלק מעשי אבות - פרק לה 487
חלק מעשי אבות - פרק לו 498
חלק מעשי אבות - פרק לז 502
חלק מעשי אבות - פרק לח 505
חלק מעשי אבות - פרק לט 509
חלק מעשי אבות - פרק מ 514
חלק מעשי אבות - פרק מא 517
חלק מעשי אבות - פרק מב 525
חלק מעשי אבות - פרק מג 526
חלק מעשי אבות - פרק מד 528
חלק מעשי אבות - פרק מה 532

חלק מעשי בראשית - הקדמת המחבר

הקדמת המחבר:

יתרומם הבורא ויתנשא המרומם על כל ברכה ותהלה, אשר לו הגדולה והתפארת והנצח לנצח, מתנשא לכל לראש וראשון בקדש, נאדר ונאזר בגבורה, לתת עוז ותעצומות לכל בריותיו אשר ברא. וזה מפורסם וידוע לכל משכיל אשר הציץ עליו ניצוץ מן ההשכלה במדותיו יתברך, שחפצו ורצונו הוא בהשגת ברואיו כל השלימות האפשרי, כל אחד כפי מה שבחקו, ואנחנו עמו וצאן מרעיתו זרע אברהם אוהבו קהילת עדת ישורון, באהבה קראנו חבל נחלתו, ולסגולתו בחר בנו, חבבנו וקרבנו לחיותנו ולהיותנו לו לעם, ולעבודתו הבדילנו מכל העמים, ואחר אשר בראנו יצרנו אף עשאנו מן האין הגמור ומן האפס המוחלט, הישירנו ועטרנו במצות וחוקים מתוקים מדבש אשר נחיה בהם חיים נצחיים. ועם היותנו בעלי בחירה ורצון, ניתנו אלינו מאתו יתברך, אף גם זאת לא עזבנו ולא נטשנו בהחלט תחת תנועת הבחירה ורצון, מבלתי שיודיענו איזה מקום בינת השגת שלימותנו, אבל זרזנו והזהירנו צו לצו בתורתו לאמר (דברים ל, יט) ובחרת בחיים, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו (שם לב, ט), וברצותו להגיענו אל ההצלחות הנצחיות, אשר כן גזרה חכמתו יתברך שלא יגיעו אלינו ההצלחות ההם זולתי ע"י היותנו בעל בחירה ורצון. כי על כן ניתנה לנו, כאשר ניתנה לכל המין האנושי, הן בזאת התורה אשר שם משה לפנינו, נפלינו מכל גויי הארצות ונבדלנו מכל המשפחות האדמה, כי לא באה אליהם אזהרה וזירוז מאתו יתברך כלל, רק מצות בני נח, אשר המה די המלאכה לקיום קבוץ המדיניות בישובים לבד, לא זולת זה, ועם היות מזרע אברהם כמה אומות מישמעאל ובני קטורה וגם עשו זרע יצחק, לא בשביל כך זכו אל מה שזכינו אנחנו בני יעקב, וזה להיות שזכינו אל השלשלת הקדושה משלושת אבות זה אחר זה, והאחרון חביב על כולם שהיתה מיטתו שלמה, שלאהבתו קראנו בני ישראל מכונים אל האב השלישי, וכל מקום שנזכר ברית, נזכרו שלושת האבות, לומר שאם לא היתה שלשלת שלושת האבות, לא היינו זוכים לכל הטוב אשר זכינו בו, והוא שדרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) במה שנאמר (ישעיהו נט, כא) לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם, שכיון שהוקבעה מדה אחת או אמונה אחת באדם אחד ובזרעו ובזרע זרעו, תתקיים בהם לעולם ותשתקע, כי החוט המשולש לא במהרה ינתק:

וכל כן לנו ה' לנו בני משרתיו עושי רצונו, כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, חופף עלינו, יעיר ויעורר האהבה שיחפץ, בהשכם ושלוח נביאיו מלאכיו גבורי כח, לנחותנו במעגלי צדקתו, ולהפריד מעלינו ולהבדילנו מן המכשולות, ולהורות לפנינו הדרך אשר

נלך בה, ובהתראות נוראות ובאותות נאותות להשיבנו עד כסא כבודו, עד אשר מהם ומהמון ההכנות הנכונות אשר הכין לפנינו, נתפרסמו אלינו אפס קצה מן הנסתרות, והיו למאורות מאירות עינינו, שלולות מן המדומות, בהקדמות מיוסדות ולקוחות מן הטבעיות, אשר דתיהם שונות פונות לצד שמאל, ועשה לנו את הנפש המשכלת הזאת לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלות נאצלות מזיו שכינתו, לא זו אף זו הושיבו אותנו במבחר הישוב, כאשר נשבע לאבותינו, אשר שם שער השמים, הוא בית הבחירה, שהאויר שלה מחכים (ראה בבא בתרא קנח, ב):

את כל זה עשה האלהים לנו שנירא מלפניו, לשמור רגלנו מפח יקוש, פן תגוף נפשנו בלב האבן אשר בקרבנו, הרודף אותנו מנעורינו להמשיכנו אחרי התאוות, ומאסרי המבוכות הנמשכות מן הכחות והחושים, חושים ונוגשים את הנפש החיונית הקשורה בעבותות התאוות הגשמיות, כי קמה אלומתה וגם נצבה להתעדן בדשן הגופניות, ויצרי מעללי איש אשר מחומר קורצו בקידה אפים, תסובנה ותשתחוינה לאלומת הנפש החיונית לאמר מלכי עלינו גם משול תמשלי בנו, עד כי הנפש המשכלת סוערה לא נוחמה יחידה גלמודה מעודה, כבודה בת מלך מפני צרה גבירתה היא בורחת, לא תוכל להתאפק על כל הנצבים רבים ועצומים ממנה, והנה על גחונה הולכת רובצת תחת משאה, והיא לאה מן התלאה אשר מצאה, כי שנואה היא, לולא ה' שהיה לנו, כפה עלינו ההר כגיגית, וישם כתר מלכות בראשה וימליכה, כי פסקה זוהמת חמת ערמת הנחש, ויהי למטה בכפנו, עד אשר אנחנו נשופנו ראש והוא לא ישופנו עקב, כי רוח אחרת מאת ה' הופיע עלינו מהר חורב, והכרובים אשר הושמו לשמור דרך עץ החיים, המה פורשי כנפים על ארון העדות, להורות היות מקבלים כל הבא אל הקודש בשתי ידים וכנפים פרודות, והשלחן לפני ערוך, והמנורה מאירה אורה העולה מאליה, עד אשר שבה נפשנו כנעוריה בית אביה שבשמים, נצה עלתה כלתה, וחכתה לה' ונכספה לחצרותיו, ותסר שמלת שביה מעליה, חליפות שמלות אשר החליפו משכרותה בעניה ומרודיה, מחמדיה אשר היו לה מימי קדם, מן החכמות המדומות אשר המה להם קליפות שדופות הטעניות חיצוניות, וקראו בנחלתן כי לא באו אל חצר המלך הפנימית, כולם תמו ספו נשדפו באש דת למו לבנה על גבי שחורה כתובה באצבע אלהים, היא שעמדה לאבותינו ולנו לתת נפשנו בחיים באמונות ובבחינות נכונות, לא נתונות לעובדי עבודת אלילים:

גם האיש משה אשר העלנו, דלה דלה לנו מים חיים בדברים ברים, כשעירים על דשא וכרביבים ערבים חביבים, כולם אהובים, טובים דודיו, בידיו אמונה לחיותנו כהיום הזה, על הצד והאופן היותר שלם אשר היה אפשרי בחקנו, לא חסרנו דבר ועתיד אשר

לא גילה לנו, ערך לפניו את השלחן ואת כל כליו עליו, ואת לחם הפנים בשבעים פנים, דרושים לכל חפציהם אמרות טהורות מאירות נר ה' נשמת אדם, היא תורה שבעל פה מקוטרת מור ולבונה זכה, בד בבד, מלבד עולתה ונסכיה בנתיבותיה ודרכיה דרכי נועם, ויבהל את תמרוקיה וכל סממניה ומנותיה הראויות לה מבית המלך, על פי מדותיה שלש עשרה, שהיא נדרשת מפורשת בארשת שפתיה בלתי נעות, וקולה ישמע חוצב להבות אש, די הגעתנו אל מחוז החפץ, לא מעבר לים היא, ובהם האכילנו צפיחית בדבש, מצות וחקים עמוקים, מתוקים מנופת צופים:

אמנם כי כן, באו אליה סיפורי מעשים אשר היו מימי קדם, יחשבם חושב מחשבות חרוץ אך למותר, עד שכן תהיה תורת ה' בעיניו במקצת מה ממנה בדברי המעשים ההם, סיפורים בלתי צריכים, ויהיו נקראים לפניו כספר זכרונות דברי הימים מלכים ומלחמותם וכיוצא בהם, וכבר אמר רשב"י פרשת בהעלותך (זוה"ק ח"ג קמט, א ב) וז"ל ווי להההוא בר נש דאמר דהאי אוריתא אתיא למחזי סיפורים דעלמא, ותנן בתליסר מכילן דאוריתא, כל דבר שהוא בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא כי אם ללמד על הכלל כלו יצא, אוריתא דאיהו כללא אע"ג דנפק חד סיפור בעלמא, לא אתי על ההוא ספור וכו', האריך שם מאד על זה, ואולם גם כאשר יחכם עוד משכיל וישקיף בתורה במעשים שסופרו בה השקפת עיון, הנה יאמר כי הוא זה בהם המשך תועלת בהנהגות, אשר ראוי שיבור לו האדם בהם, או תוכחות או מוסרים מזהירים אותנו, זה יתנו כל העובר על הפקודים לדרוש לשבח על סיפורי המעשים ההם, וזהו תכלית השבח אשר חשבוהו בהם, ואם היו הדברים כן ח"ו, הנה לא יצאה תורתנו תמימה, לפי דעתם, מכלל שאר ספרי דברי הימים, שאותם שסיפרום והעלו אותם על ספר בדיו, אין ספק שגם הם לא לתוהו סיפרום, אבל לתועלת אזהרה הנהגה או למוד עצה, כמו שנכתבו ספר שמואל ומלכים אשר לסיבת תועלתו הנמשכות מהסיפורים ההם נכתבו, ועל זה רעיוני על משכבי בלילות סליקו, באמרם המלך מלכו של עולם אשר אמר להביא הספורים האלה בתורתו, לא יתכן לומר שלא סופרו רק לזה, אבל אין ספק כי מלבד התועלות הנמשכות מהם בהנהגות ובלמוד עצות, ככל שאר ספרי דברי הימים, עוד יחוייב היות בהם ובסיפורם תועלות עולות בקנה אחד כמה וכמה טובות כפולות נעלמות נרמזות מן הנמשל מהם, ועם היות שהיו בפועל, הן אמת הקב"ה המציאם למשל: והטעם שזה ידוע לכל משכיל, שכאשר יעלה לרצון לפני כל חכמי לב ואותה נפשם להשפיע לזולתם מן השלימות או ההשגה אשר הגיע אליהם, בהיות כן חק השלם להטיב לזולתו מן הטוב אשר ייטיב ה' לו. ואולם אמת השלימים ההם, בשגם לא הגיעו אל מדריגת אותה

השלימות ואותה השגה, רק אחרי השקידה ביגיעה מופלגת, כארז"ל (מגילה ו, ב) לא יגעתי ומצאתי אל תאמן, אף גם זאת מאשר נכספה נפשם לגלות אל הזולת, אם היה אפשר בשעה קלה מה שהגיע אליהם ביגיעה רבה, לא יבצר מהם, וכמו שאמרו ז"ל (פסחים קיב, א) יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק, לכן כאשר יהיה הענין ההוא אשר ירצה להבינו לזולת דרוש עמוק ונסתר, עד שאותו הזולת לא יכיל שכלו עומק המושג ההוא, ולא יוכל לציירו ציור אמיתי בנפש, הנה אז השלם ההוא יבקש לו תחבולות המשל, ויסדר לפניו משל לדמיון לאותו הדרוש העמוק אשר ירצה להבינו, כי על ידי המשל ההוא יצא הזולת ההוא ממבוכתו ויצייר בנפשו הדרוש העמוק ההוא. ואולם אין ספק שהשלם ההוא אשר ישתדל להבינו לאותו הזולת הדרוש ההוא ע"י משל, הנה יאמר לו שאותו הדרוש יהיה דמיונו כמלך שהיה לו בן ובנה מגדל והלך לצוד ציד ועשה מלחמה ונצח או נצחוהו או כדומה לזה, ועם היות שמעולם לא היה בפועל שמלך עשה כל המעשים ההם, עם כל זה הנה השלם ההוא בדה מלבו הדברים ההם למשל כדי להבינו לאותו הזולת שאותו הדרוש העמוק דומה למלך שעשה המעשים ההם, כי במשל הזה יגיע לאותו הזולת קצת ציור בנפשו מאותו הדרוש, אף גם זאת אין להסתפק שאם אותו השלם ימצא מעשה שהיה בפועל והוא דמיון לדרוש הנסתר ההוא שבו יוכל להבינו לזולת, ודאי טוב לו להביא המשל אשר כן היה בפועל, ממה שיהיה בדוי מלבו מעשה שלא היה כן בפועל, לפי שהמעשה הבדוי אשר לא היה בפועל, יחוייב שומעו להבחין ולעיין בו אם הוא תחת חק האפשרי, ואח"כ יהיה לו למשל, ויבין מתוך המשל את הנמשל לו, שאם היה המעשה הבדוי מן הנמנעות, היאך יעתיק נמשל ממנו, אבל המעשה אשר כן היה בפועל, עד שיאמר לזולת שאותו הדרוש הנסתר דומה למלך פלוני שעשה כך וכך, הנה תיכף יגיע אליו הנמשל בלתי צורך אל הבחנה אחרת, ותקל ההבנה והציור מאד על המקבל, יתר שאת על מה שיאמר לו משל בדוי: וכאשר גזרה חכמתו יתברך להישירנו הישרה הכונה בהשגת האמת בנסתרות, כדי להועילנו ולהשפיע מטובו עלינו, ונתן לנו את התורה הזאת אשר היתה ידיעתנו קצרה די הבין עמוקותיה וסודותיה, עד שגם אנחנו הוצרכה אלינו תחבולת המשל והדמיון להביננו העמוקות ההם, ולהרחיב לנו ההבנה והציור בנפש, והיה רצונו יתברך להמציא מעשה שהיה כן בפועל שיהיה למשל, כדי להיות הבנת העמוקות נקלה עלינו, הנה כל אותם המעשים שהיו טובים למשל כדי להביננו תיכף היות רצונו יתברך להמצא, כבר נמצאו כן בפועל כל המעשים ההם קודם נתינתו התורה אלינו, והוא יתברך אמרם למשה נאמן ביתו, וציוה לו שיכתבם בתורה המעשים ההם כפי מה שהיו בפועל בלי תוספת ובלי מגרעת

כלל, כדי שהמעשים ההם יהיו לנו למשל, ושע"י כן תרחב הבנתנו בעמוקות, באופן שכל המעשים שנכתבו בתורה כולם היו כן בפועל כאשר נכתבו, בלתי השתנות כלל: ועתה ראה בני היאך אמר זה אסף בפירוש במזמור תהלים (ע"ח) במלות קצרות, שנאמר שם (א ו) משכיל לאסף האזינה עמי תורתי הטו אזנכם לאמרי פי. אפתחה במשל פי אביעה חידות מני קדם. אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. לא נכחד מבניהם לדור אחרון מספרים תהלות ה' ועזוזו ונפלאותיו אשר עשה. ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם. הרי לך בביאור מופלג, שאמר אסף דבריו כאילו התורה מדברת ואומרת שהיא תפתח במשל פיה, ושתאמר חידות במעשים שהיו מימי קדם, ושכולם היו בפועל, וזה אמרו שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו, כי לא יתכן לומר סיפור בדבר הבדוי, ואח"כ אמר התועלת הנמשך מן המעשים ההם שנכתבו למשל, שאמנם הם מספרים תהלות ה', ויהיה זה עדות ליעקב ותורה לישראל, בהיות המעשים שסופרו בתורה לתועלת הנמשל מהם, שמתוכם יובנו עמוקות מני חשך: ואחרי שסופרו המעשים הללו אשר היו מאז, כדי שיקבל שכלנו, הנאחז בסבך הגשמיות, קצת הערה מן הנמשל למעשים ההם. נבאר עוד הסיבה על הענין הזה אשר אמרנו, כי בגלל הדבר הזה מתוך סיפור המשל תרחב ההבנה אל הנמשל, יתר ממה שיסופר הנמשל בעצמו, והסיבה לזה לפי שאין זרות במשל כל כך כמו הנמשל, וכאשר יחקור וימצא במשל דבר שיתכן היות מקצתו אמת, ישער אפשרות על השאר גם כן, שהמשל בזה ירצה השלם להבין לזולת ולומר לו שמפשוט אחד ימשכו שתי פעולות הפכיות, הנה השומע לא יקבל זה כלל, ויחשבהו דיבור בטל אין אמת בו, לפי שיראה בעיניו דבר בלתי אפשרי, אמנם כאשר תאמר לו משל לזה מן האש אשר בזמן אחד יתיך השעוה וילחלח אותה מיבשותה, ובאותו הזמן בעצמו ייבש העץ הלח, או הבגד השרוי במים יסיר ממנו הלחלוחית שבו, וישים אותו בתכלית היובש, הנה עם היות שאין המשל הזה דומה אל הנמשל, מרחק רב ביניהם, עם כל זה כאשר בתחלה נאמר לו בלתי משל שפשוט אחד ימצאו ממנו שתי פעולות הפכיות, והוא חשב ענין זה נמנע, אין אפשרות בו לא במקצת ולא בכולו, ואח"כ ראה במשל האש אשר נאמר לו שכבר יש בו קצת דמיון מן הענין הזה, ואפילו שהוא רחוק מאד ממנו, עם כל זה כבר יבין קצת אפשרות מזה בענין האש, ומתוך כך יבין היות שם אפשרות בשאר הענין ההוא. ויבין ג"כ בטעותו שחשב קודם שאין לענין ההוא אפשרות כלל לא במקצתו ולא בכולו, כי עתה עם המשל אשר חודש לו מן האש, הבין היות אפשרות במקצתו, ואז יצליח וישכיל באפשרות ההוא היותו יותר קרוב ממה שחשב קודם, הנה זאת היא הסיבה אשר מסיפור

המשל תרחב ההבנה מאד, ולטעם זה נשתמשו גם כן הנביאים בתחבולת המשל, וכן אחריהם רז"ל אמרו סודות בנסתרות על דרך סיפור מעשה שהיה, ועירבו בענין הסיפור ההוא מן הגוזמא, כדי שהחוקר בדבריהם יבין שאין זה מעשה שהיה בפועל רק משל לדבר עמוק: אם כן נתבאר לנו הבדל רב אשר בין המשלים שבאו בתורה, ובין המשלים אשר באו בדברי הנביאים ורז"ל, כי המעשיות שהובאו בתורה למשל, הנה כולם היו כן כמו שסופרו בפועל בלתי תוספת וגרעון כלל, אמנם המעשיות שהובאו למשל בדברי הנביאים ובדברי רז"ל, רובם לא היו כן בפועל, אבל בדויים ומונחים למשל לבד, ולהיות שאיוב למשל נברא (בבא בתרא טו, א), כאשר יתבאר בס"ד במאמרנו זה שהיה בפועל אבל למשל נברא, לכך יחסוהו למשה, ואמרו ז"ל (שם יד, ב) שספר איוב משה כתבו, לפי שכל מה שהביא משה למשל כן היה בפועל, וחלק רביעי ממאמרנו זה יתבאר שאיוב היה בפועל והיה למשל, עם מה שנאמר בנבואת ישעיה (נב, יג) פרשת הנה ישכיל עבדי, ושם יתבאר גם כן שזה היה התרעומות של איוב שהכיר בעצמו שנברא למשל, באומרו בפירוש (איוב יז, ו) והצגני למשול עמים:

ואני הצעיר כאשר ראיתי המעשיות שסופרו בתורתנו והתועלות המופלגות הנמשכות מהם, נתתי אל לבי כל ימי חלדי להבין מהם מה שבחקי, ובכן יגעתי בהתאסף אלי כל מפרשי התורה והמדרשים, ובחרתי מכל אשר היה לפני מה שהוא פשט הכתוב והקרוב אליו, וכבר אחשוב היות ידוע לך המשכיל מה שאמרו רז"ל (מגילה יט, ב, ויק"ר כב, א) כי כל אשר נאמר על תורתנו התמימה ומה שעתיד להאמר עד סוף העולם, הכל גלוי היה לפני יתברך בנתינתו התורה, וכתב פשוטן של דברים, א"כ כל הדעות שאין בהם מכשול והם נכונות למוצאי דעת ותועלת נמשך מהם, כולם רמז הוא יתברך עליהם בתורה, אם בתוספת ענין או בתוספת תיבה או אות או חסירה או באותיות קטנות בקרי וכתיב או בנקודה או בטעם או בראשי תיבות או בסופם או בגימטריא או באלפ"א ביתו"ת המקובלות, באופן שכל דבר המועיל להשגת הנפש אשר אפשר לחשוב, כולם נרמזו בתורה, ולפי זה מאשר תמצאני מביא דברי המפרשים והמדרשים מחולקים בדעותם, אלו ואלו דברי אלהים חיים, ואפילו שתמצאני בוחר באחת מהן, אין הכוונה לומר שהדעות האחרות בטלות, אבל הכוונה לומר שאינם בפשט הכתוב אבל הס בכלל הרמז, ואותה הדעת אשר בחרתי היא הנכונה בפשט הכתוב, זולתי בקצת ענינים אשר מצאתי בקצת מפרשים חדשים מקרוב באו והמה בעיני דעות בלתי נכונות ליחס אותם אל תורתנו, הנה אז לא אביט אל צור חוצבו, ואם גדלו בשמות עלי אדמה אימתם אל תבעתני. כי זה יקרה לשתי סיבות, ראשונה, כי מאשר ארכו

הימים והורקנו מכלים אל כלים גולים, וגדולים חקרי לב, אשר נדבה רוחם להועילנו בגילוי הנסתרות וביאור הנעלמות אשר בתורתנו, העלו דבריהם וחיבוריהם על ספר, הן באו ספריהם וחיבוריהם בידי זולתם, חכמים בעיניהם, והוסיפו מדילהו וכתבו דעותם סביבות המחברת התיכונה, ולא בשם עצמם, ואותם הדעות היו כפי מה שהגיע אליהם במחשבתם היות כן כוונת המחבר, וכן כאשר נמשך הזמן ובא החיבור ההוא בידי מי אשר נכספה נפשו גם כן להעתיקו, יחשוב גם הוא למשפט היות כולם דברי המחבר ההוא. והן לסיבה שנית, שנמצאו אנשים בוחרים במה שהגיע שכלם, ובראותם שאין דבריהם מקובלים יעשו מלאכתם רמיה, ויכתבו על ספר בשם אחד מן הגדולים מה שלא עלה מעולם על מחשבתו, ולסיבות הללו, חלקי אמרה נפשי, לבלתי השגיח רק על הדברים מה שהם, לא על אומרם יהיה האומר מי שהיה, הטוב נקבל והרע לא נקבל, ועוד כי בשגם יגדל האיש מאד, לא יאות שיהיה הוא תפארת לדבריו, רק הדברים צריכים שיהיו תפארת לו, אמנם כי כן כאשר במאזנים ישאו יחד דעתו וסותר לה ואין למו מכשול, הנה יהיה שם המחבר ההוא לתפארת לדברים ההם לנטות אחריו, ומי לנו גדול ממשה ואהרן הזכירו לומר (ויקרא י, יט) ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה', על אחת כמה וכמה המפרשים אשר באחרונה יסעו, וכבר ידעתי ולא נעלם ממני כי גם אני לא אנצל, אבל ההשתדלות לא יבצר, ואין עלינו המלאכה לגמור, וכל אחד בודק עד מקום שידו מגעת: עוד ראה זה מצאתי בקצת מפרשים אשר יעירו ויעוררו מן הספקות והשאלות נאותות להתעורר, וכאשר בקשתי את שאהבה נפשי לבוא אל שערי תשובתם, ננעלו בפני, ובריחי ברזל על כפות המנעול סגור יהיה לא יפתח, אכן, אמרתי מי יתן איפוא ולא ראיתי הספק אשר נתעורר בו, כי טוב לי אז מעתה, כי בידיעתי הספק הוספתי מכאוב על מכאובי, וכאלה רבות העירוני רעיוני לחבר לעצמי ולבני הר"ר אלי'ה יצ"ו, את אשר אבחר בקירוב הפשט לא ארחיק נדוד בכל האפשר, וקראתיו בשם חבורי זה מעשי ה'. וחלקתיו עד אשר משם יפרד והיה לארבעה חלקים, קראתים מאמרים, להיות כל המעשים שסופרו בתורה נכללים תחת ארבעה סוגים. המאמר הראשון הוא מעשי בראשית, יכלול בו כל המעשים שהיו מהיות העולם תוהו בעת הבריאה, ועד שהתחילו סיפורו של אברהם שהאיר העולם כולו בדעותיו. המאמר השני הוא נקרא מעשי אבות, והוא מתחלת סיפור נבואת אברהם, ועד פטירת יעקב שנסתמו עיניהם של ישראל. המאמר השלישי קראתיו מעשי מצרים, מתחיל מאחרי פטירת יעקב ועד סוף השירה, ובסוף מאמר זה פירשתי ההגדה עם ההלל כפי מה שסודרה לאומרה בלילי פסח, שהוא מענינו של מאמר זה כי שם נאספו רוב הפסוקים שנאמרו ביציאת מצרים.

המאמר הרביעי קראתיו מעשי תורה, אכלול בו כל סיפורי המעשים שסופרו מתחלת מתן תורה עד סיפור פטירת משה. ואחלק המאמרים הללו לפרקים, ולא יהיו הפרקים כפי הפסק הענינים והפרדם זה מזה, אבל יהיו מסודרים לפעמים כפי הצורך בהיתר הספיקות, גם כדי להיות בו סדר אשר כל הבא אל האהל ימצא מבוקשתו באחד מפרקיו לא זולת זה. ולא סדרתי חיבורי זה על סדר הפרשיות, לפי שיש כמה פרשיות שלא בא בהם סיפור מעשה, רק משפטים ודינים ואיסורי מאכלות ותורת כהנים, שכולם נדרשו בהש"ס על פי י"ג מדות, ואנחנו אין כונתנו רק על סיפורי המעשיות, ויהיה השתדלותנו לבאר כל סיפורי המעשים אשר הובאו בתורתנו קצתם בפרט בתועלת הנמשך מהם ומן הנמשל להם. אמנם בכולם בכלל אבאר סידור המקראות ופשוטם והקרוב אליו. וכאשר יהיה מעשה מן המעשים המסופרים אשר יהיה הנמשל ממנו דבר נסתר מן הפשט, הן אז למשל נבראו, לפי שרוב המעשים כבר אמרנו היותם מורים על דבר עמוק:

עד אשר על זה יתכן לומר שהיתה כונת הכתוב במה שנאמר (תהלים צב, ו) מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך, שיהיה פירושו לדעתי באומרו מה גדלו מעשיך, רוצה לומר שכל המעשים שסופרו בתורה הם מורים על עומק מחשבותיו יתברך, וקראם מעשיו של השי"ת להיות שהובאו בתורתו הקדושה, והעד שאומרו מעשיך, רוצה לומר על המעשים שסופרו בתורה, שכן השלים המאמר על דור המבול ועל דור הפלגה, ואמר (שם י) כי הנה אויביך יאבדו יתפרדו כל פועלי און, כי על דור המבול אמר יאבדו שנאבדו, ועל דור ההפלגה אמר יתפרדו שנתפרדו, והיה כאילו יאמר שסיפור שני מעשים הללו היה ללמדנו שכאשר נראה בפרוח רשעים שהוא להשמדם עדי עד, וגם על זה יתכן לומר שהיתה כונת הכתוב שנאמר (תהלים סב, יב) אחת דבר אליהם שתים זו שמעתי כי עז לאלהים, שפירושן של דברים הוא באומרו כן, שכל הענינים שהביאו הנביאים וכל החכמים אשר קדמו, הנה כל ענין וענין מורה על דרוש אחד לבד כפי מה שיסופר בו, אבל המעשיות או הענינים שהובאו בתורה יש בהם הנגלה בכתוב, ומלבד הנגלה יש בהם עוד דבר עמוק מן האור הנראה באופן שאחת דבר אלהים ושתים שמענו. ואמר עוד כי אין ענין שמיעתנו והבנתנו במה שלא ידובר אלינו מצד טוב שכלנו ורחוק ידיעתנו ותהיה מצד השומע, כי אין הדברים כן רק מצד רוב שבח כח המדבר, וזה אומרו כי עז לאלהים, כלומר שהתורות הנימוסיות המסודרות ע"י בשר ודם אין בהם כח לעשות כן, לומר ענין אחד ולרמוז על אחר נסתר עמוק ממנו, אבל התורה האלהית היא כן לפי שיש עז לאלהים, ר"ל שזו היא תורה אלהית, וכבר ידעת שהתורה נקראת עוז (ראה זבחים קטז, א וברש"י שם ד"ה עוז, שמו"ר כז, ד): ולכך הקדמתי לך המשכיל כל

זה, לברוח משוט לשון, שכאשר תמצאני אומר על מעשה מן המעשים שסופרו בתורה שאמנם היה למשל, תחשוב עלי רע ותאמר היות כוונתנו ח"ו לומר שהמעשה ההוא לא היה בפועל אבל סופר למשל לבד, וזה לא יתכן לחשוב ח"ו שדברים שיצאו מפי הקב"ה, הוא אומר ומשה כותב, שלא היו כן בפועל, וכי ודאי בפועל היו, אבל למשל גזרה החכמה האלהית שיתחדשו. ועוד אזכירך שנית, שכשתמצא בחיבורי זה היותי מביא פירוש בכתוב אחד, אל תחשוב שכוונתי לסלק ח"ו מדרשיהם של רז"ל, ואפילו תראה שאני טוען על המדרש אין כוונתי לסלקו, אבל כוונתי להורות לך שלא היתה כוונתם ז"ל בדברים ההם שיהיה כן פשט הכתוב, כי לא יתכן לומר בפירוש פשט הכתוב מה שיהיה בו זרות יתור או חסור או חלוף כלל, אבל רבותינו היתה להם קבלה אמיתית ואסמכוה אקרא, כאשר נמצא כמה פעמים שאמרו כן בגמרא, ואין כוונתם להוציא מקרא מידי פשוטו. ובכמו זה תמצא שכתב הרמב"ן ז"ל פרשת נח וז"ל ותנח התיבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש (בראשית ח, ד), כתב רש"י מכאן אתה למד שהיתה משוקעת במים י"א אמה כפי החשבון הכתוב בפירושיו והוא כן בבראשית רבה (לג, ז), אבל כיון שרש"י ז"ל מדקדק במקומות אחרי מדרשי אגדות וטורח לבאר פשוטי המקרא, הרשה אותנו לעשות כן כי שבעים פנים לתורה, ומדרשים רבים חלוקים בדברי חכמים, ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, עכ"ל. הרי תראה שבחר הוא ז"ל בפשט המתישב בכתוב ואפילו שהוא נגד מדרשיהם, וכן אנחנו לא נסלק המדרש וגם לא נסור מלומר מה שאפשר בישוב הפשט: עוד אזכירך בני שתחיה, כי אלו הארבעה מאמרים אשר קראתים, מעשי בראשית, מעשי אבות, מעשי מצרים, מעשי תורה, מצאתי און לי במזמור בספר תהלים קצר הכמות, אשר בו מצאתים רמוזים כל הארבעה מעשיות הללו, שהם סוגים עליונים כוללים לכל המעשיות שסופרו בתורה, וגם תמצא רמוז במזמור זה שכל המעשים שסופרו בתורה באמת כן היו בפועל, ולא סופרו דרך משל לבד, והמזמור הזה הוא בספר תהלים בסימן קי"א (א ח), והוא אומרו הללויה אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה. גדולים מעשי ה' דרושים לכל חפציהם. הוד והדר פעלו וצדקתו עומדת לעד. זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'. טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו. כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. מעשי ידיו אמת ומשפט נאמנים כל פקודיו. סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר וגו'. שבמזמור הזה תמצא שהזכיר דוד ארבעה פעמים סיפור מעשה ה', וארבעתם מכוונים אל הארבעה מעשיות אשר אמרנו היותם סוגים עליונים כוללים כל המעשיות שבא סיפורס בתורה, וגם מכוונים על הסדר בעצמו אשר סודרו בתורה. כי על מעשי בראשית שהוא הראשון

אמר גדולים מעשי ה' וגו' הוד והדר פעלו. ועל מעשי אבות שהוא השני אמר זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה' טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו. ועל מעשי מצרים שהוא השלישי אמר כח מעשיו הגיד לעמו. ועל מעשי תורה שהוא הרביעי אמר מעשי ידיו אמת ומשפט:

וטרם נבוא אל ביאור המזמור, נתעורר ספק אחד בראשו באומרו בסוד ישרים ועדה, כי לא נתבאר מה הוא הסוד הזה, ועוד אם הוא סוד לא יתכן לומר שיהיה סוד ושיהיה אמור בעדה, שאם הוא אמור בעדה איננו סוד, ורז"ל אמרו (ערכין טז, א) מלתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, אבל לכך נראה שדוד ע"ה רצה לכלול כל התורה בכללה דרך רמז במזמור הזה, ולתת הודאה לשי"ת על נתינתה אלינו, ולכך עשאו מסודר על פי אלפ"א בית"א, ולא נעלם ממך שכל מזמור שסידר דוד ע"ה ע"פ האלפ"א בית"א היה זה לחשיבות מעלת הדרוש אשר במזמור ההוא. ולהיות כמו שארז"ל פרק אין דורשין (חגיגה פ""ב מ"א) שאין דורשין במעשה בראשית אלא בשנים ובמעשה מרכבה אלא באחד, שיובן שבמעשה בראשית יוכל האדם ללמדו ומעשה מרכבה לאחד בלבד, וזה להיותם שניהם סודות עמוקות ונסתרות, ובהיות מעשה מרכבה סוד סתום ונסתר וראוי להסתירו יתר על מעשה בראשית החמירו בו שלא לאומרו רק לאחד, ולפיכך על הסוד הכולל אלו השנים אמר דוד להודות להקב"ה ואמר אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, כי על מעשה מרכבה אמר בסוד ישרים, שאין הענין נדרש רק לאחד. המתלמד והמלמד הרי כאן שנים, ולכך אמר בסוד ישרים, על דרך שאמרו רז"ל מיעוט רבים שנים, ועל מעשה בראשית שהענין נדרש בשנים, המתלמדים והמלמד, הרי כאן ג' לכך אמר ועדה, כי ג' נקראים עדה, כמו שנאמר (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל, ובית דין בשלשה, באופן שעל מעשה מרכבה ועל מעשה בראשית אמר אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה:

ואחר שהזכיר ההודאה על אלו השנים הסודות האמורים, התחיל להמשיך ההודאה על כל התורה כולה, ובפרט כל הארבעה מעשיות אשר אמרנו היותם כסוגים עליונים כוללים כל שאר המעשיות שסופרו בתורה, והתחיל ואמר על ארבעתם בכלל גדולים מעשי ה', ואמר כן על היותם גדולים ויקרים וחשובים מאד, לא כאשר יהיה לכל שאר סיפורי דברי הימים, כי אלו המעשים שסופרו בתורה נדרשים לכמה פנים כאשר כתבנו, וזה אומרו דרושים לכל חפציהם. וקרא את כל הארבעה סוגים מן המעשים הללו מעשי ה', להיות נכתבים בתורתו יתברך, ואחר שאמר על ארבעתם בכלל גדולים מעשי ה', היותם גדולים וחשובים והיותם נדרשים לכל חפציהם, אמר בפרט על המעשה הראשון

שהוא מעשה שמים וארץ, הוד והדר פעלו, על דרך שנאמר (בראשית א, לא) וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ובהיות שהקב"ה בצדקתו מעמיד את העולם ומחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, לכך השלים ההודאה ואמר וצדקתו עומדת לעד, כפי מה שנאמר (קהלת א, ד) והארץ לעולם עומדת. ואחר שנתן הודאה על המעשה הראשון שהוא הבריאה, ועל היותו מעמיד הארץ בצדקתו, אמר על המעשה שני שכבר קראנוהו מעשי אבות, זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה' טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו, שעל הנפלאות שעשה לאבות אשר לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים, כמו שסופר בתורה ענין הארבע המלכים שנצח אברהם וענין פרעה ואבימלך, על כל אלה אמר זכר עשה לנפלאותיו, ושהתנהג עמהם במדת רחמים לכן אמר חנון ורחום ה', ועל אשר נתן לאבות כל צרכם גם בהצלחות העוה"ז אמר טרף נתן ליראיו, ועל הברית אהבה אשר כרת עמהם אמר יזכור לעולם בריתו, ואחר נתינתו ההודאה במעשה האבות שלא הניח לאיש לעשקם ונתינתו להם ההצלחה וזכירת ברית אהבתם לעד, אמר עוד המעשה השלישי והוא מעשה מצרים, כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שב אל מה שנאמר שהוציאם בכח גדול וביד חזקה, ואמר מעשיו לשון רבים, לכלול גם מעשה בראשית, לפי שמעשה מצרים ומעשה בראשית הם ענין לתתו להם נחלת גוים שהיא ארץ ישראל, שעל ידי מעשה מצרים נאמר (שמות טו, טו) נמוגו כל יושבי כנען, באופן שבאמצעות מעשה מצרים נתן להם נחלת גוים, וע"י מעשה בראשית שהגיד להם שהוא ברא הכל, הנה לא יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם כמו שאמר ר' יצחק (רש"י בראשית א, א), לכך אמר דוד על שני המעשים הללו דהיינו מעשה בראשית ומעשה מצרים לשון רבים, כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. ואחר שנתן ההודאה על אלו אמר עוד על המעשה הרביעי אשר קראנוהו מעשי תורה, מעשי ידיו אמת ומשפט נאמנים כל פקודיו, שהדברים שבים אל משפטי תורת אמת ופקודיה הישרים, שכבר יש כמה מעשים שסופרו אשר מהם תצא תורה ומשפט, כמעשה המקושש ומעשה המקלל ומעשה בנות צלפחד, ויש ג"כ מעשים אחרים על התואר אשר היה בקודמים, כמעשה קרח ומרגלים ובלעם והדומה להם, עד שלכך אמר לשון רבים מעשי ידיו אמת ומשפט נאמנים כל פקודיו, וכאן גילה היותה הדברים כפי מה שאמרנו, שהלא יפלא מאד אומרו מעשי ידיו אמת ומשפט, שאם אומרו מעשי ידיו היתה הכוונה על פעולותיו כפי הנחשב בתחלת המחשבה, יפלא כי בפעולות לא יפול אמת ושקר רב בדיבור, אבל לפי מה שאמרנו ירווח לנו, כי תהיה הכוונה לומר שכל המעשים שסופרו מפיו של השי"ת בתורה ומשה כותב, שנעשו כולם אמת כך היו בפועל לא דרך משל. וחזר עוד להחזיק

ענין זה בסוף הדברים, ואמר על כל המעשים בכלל עשויים באמת וישר, שהכוונה מבוארת היותה לומר שהמעשים שסופרו בתורה כלם עשויים באמת לא בדויים:
ואחר שהשלים בנתינת ההודאה על הארבעה סוגים מן המעשיות אשר בארבעה חומשי תורה, אמר עוד ג"כ על משנה תורה סמוכים לעד לעולם, וזה יובן עם מה שאמרו ז"ל (ברכות כא, ב) אפילו למאן דלא דריש סמוכים במשנה תורה דריש, שזה אומרו סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר, שרצונו לומר שכל דברי משנה תורה הם סמוכים ומסודרים בסדר נכון וישר זה אחר זה ושהם עשויים באמת לא דרך משל, ואל יפלא אומרי שסמוכים נאמר על סמיכות, שכן דרשו רז"ל פ"ק דברכות (י, א) שאמרו כאן סמוכים לעד לעולם, על סמיכות הפרשיות נאמר, ששם אמרו אמר ר' יוחנן סמוכים מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד לעולם:
והנה דוד רצה לכלול כל התורה ראשיתה וסופה, לכן אמר על מעשה שמים וארץ שהוא התחלת התורה והוא מעשה בראשית אמר ראשית חכמה, ועל סופה אמר יראת ה', שענין מעשה בראשית הוא חכמה ותכלית יראת ה' שהיראה האמיתית נמשכת מידיעת פעולותיו, ועם היות היראה נמשכת מן החכמה, אף גם זאת היראה ראשונה לחכמה, כיון שתחלת המחשבה הוא סוף המעשה, ואין האדם צריך לחכמה הנמשכת במעשה בראשית, רק כדי להגיע אל התכלית שהוא יראת ה':
הרי לך בני י"ץ שכל ארבעה המעשיות אשר אמרנו היותם סוגים על כל המעשיות שסופרו בתורה שעליהם חלקתי חבורי זה לארבעה חלקים, כל ארבעתם הזכירם דוד במזמור זה, ועל זה הסדר שהזכרנום. ולמען יהיה לך לאות על ידך לענין הארבעה מעשיות וסידורם שהם בראשית אבות מצרים תורה קראתי עליהם עשויים באמ"ת, גם לאהבת הקיצור ביארתי לומר כל דברי בלשון פשוט אין בו צחות, ומנעתים ג"כ מן ההגיון לזאת הסיבה משנאת האריכות, וגם לסיבה שנית כי אשר יבחר להעלות דבריו ודעותיו על ספר בדיו ויתעדן בצחצחות נפשו בלשונו להראות העמים יפיה, הנה הבא אל האהל לפעמים מפני צחות לשונות יבין הדברים בהתחלפות הכוונה, ויחשוב על המחבר דבר אשר לא עלה על לבו, והיתה זאת לו מהאריך הדברים בצחות הלשון. וכל חיבורי זה בני י"ץ יצרתיו אף עשיתיו כדי שתבחר במה שבחרתי, אף גם זאת אמר לבי ויחל את פני כל הזר הקרב בבואו אל דברי אלה, אם יכשרו בעיניו ויהיו קרובים אליו מוטב, ואם ימצא בהם ענין או ענינים זרים בעיניו, לא מהרה ירוץ דברו וישלח חציו ויהומם, עד אשר יראה מה שפירשו בענין ההוא הקודמים וכן המדרשים אשר נאמרו בענין ההוא, וישקיף השקפת עיון בכל התלאה אשר מצאתם והלחץ זה הדחק אשר

ימשך על פי דרכם, וישקול במאזני צדקו בשקל הקדש טרם החליטו לחובה, ואם ימצא ג"כ בלשונו מילה או מילות סובלים הפירושים, ישלח דברו וירפאם ויטה כלפי חסד ובחסדו יגבר עלינו:

ובפרט ראיתי מפרשים חדשים מקרוב באו זולת רש"י ז"ל ורמב"ן ז"ל והרב אבן עזרא ז"ל, קצתם על דרך הדרש כמו מהר"י עראמ"ה בעל העקידה ומהר"י אברבנאל ז"ל ועוד אחרונים מהם רדפו אחריהם. והנה סידרו על כל פרשה כל השאלות אשר נתעוררו בהם ורבו מאוד, ובקצתם נתעוררתי גם אני, ובקצתם לא נתתי אל לבי להזכירם, להיות דעתי שאין לכנותם בשם ספקות, ולא סרתי מלישבם עד כי אשר ישקיף השקפת עיון בפירוש הכתובים אשר ימצא בחבורי זה כאשר הורוני לא תשאר פרסה גם מאותם השאלות, ולרוב אהבתי הקיצור ושנאתי האריכות לא הזכרתי גם הספקות אשר העירוני והיתרם, לסיבת אהבת הקיצור לא הבאתי ענין הספק ההוא והיתרו, רק באחד המקומות אשר יאות להתעורר בו, ועם היות שהספק ההוא בעצמו יפול במקומות אחרים, רק קראתי בשם לומר שכבר נתבאר בפרק מנין כך בחלק פלוני:

ואל יפלא בעיניך כאשר לפעמים תמצאני לפי הענין שאני בו שהוכרחתי להזכיר כתוב אחד ממזמור אחד או דבור אחד במאמר אחד של רז"ל, ועם היות שאיני צריך בענין ההוא רק פסוק אחד, אף גם זאת אבאר כל המזמור וכן כל המאמר, שכן היה לי דרך זה לקוח מרבותינו חכמיה ש"ס שנהגו לומר כיון דאתא לידן נימא ביה מלתא, ולפעמים הכפלתי ענין אחד, וזה לצורך אשר ימשך משם אות וראיה אל מה שאמרנו במקום אחר, כי כבר ידעת היום תורתנו הקדושה סובבת כולה על מרכז אחד, והספק אשר יפול בקצה האחד, יותר ויתבאר במה שנאמר בקצה אחר. אמנם כי כן אשר יבחר ויקרב לחפש אמתחת הקטן, ימצא שבכלל הדברים סלקתי הספקות אשר נתעוררנו בהם זולתי מבלתי שאזכירם בשם ספקות, ועל כן אזכירך בני שכאשר תמצא באחד מן המפרשים ספק אשר יצר לך מפני הספק ההוא, בוא תבוא אל דברי אשר אמרתי בענין ההוא, ואז תשכיל כי תמצא היתרו, ואזכירך שנית שכל מקום שתמצאני אומר שכבר כתבתי ענין זה בחלק כך בפרק כך וכך, או תמצאני אומר ומייעד לעתיד שבחלק כך וכך ובפרק כך וכך אני עתיד להרחיב הדיבור ושתראנו משם, לא תסור מראות הענין ההוא במקום אשר אזכיר: ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלהים ברוב חסדך עניי באמת ישעך:

חלק מעשי בראשית - פרק א

פרשת בראשית:

בראשית ברא אלהים וגו'. כבר ידוע מה שאחז"ל (מגילה ט, א) שכשהעתיקו התורה לתלמי המלך העתיקו אלהים ברא בראשית. ור' יצחק בעל העקידה ז"ל כתב טעם אל מה שלא כתבה התורה כן, והשיב לפי שלא נדע מציאותו רק מתוך פעולותיו, ועל זאת כתב שחכמי האומות לו חכמו ישכילו זאת לא היה צריך להפך הדברים. ובאמת גם חכמי האומות המודים מציאותו ית' יודעים שאין ידיעתנו מציאותו רק מתוך פעולותיו, והיה נקל מאד להבינם זה. ומלבד זה לדעתי תשובת ר"י בעל העקידה בזה אינה נכונה שא"כ היה לו לומר בראשית ברא שמים וארץ אלהים שאז היה מקדים לנו פעולותיו אשר מתוכם נכיר מציאותו שהוא ראשון לכל וברא הכל, אבל מהיותו פועל מבלתי שנדע מה הם פעולותיו לא היינו יודעים מציאותו היות כאן ראשון לכל. אבל אנחנו במה שהתחילה התורה כן בבראשית ולא התחילה באלהים כבר היה מספיק לנו מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (תנחומא בראשית ה) כמה טעמים על שרצה ה' שהתורה תתחיל בבי"ת ולא באל"ף כי אם היתה מתחלת אלהים ברא היתה התחלתה באל"ף, וזה אי אפשר להבינו לחכמי האומות וגם לא יקבלוהו, ומפני זה הפכו וכתבו לו אלהים ברא בראשית:

אבל גם יהיה טעם נכון לזה מאמרם ז"ל (בר"ר יב, טו) שהביא רש"י ז"ל בתחלה עלה במחשבה לברא במדת הדין שעל כן אמר בראשית ברא וגם זה אי אפשר להבינו לחכמי האומות. ונכון מזה יתכן לומר עוד שאחר שאלהים הוא מדת הדין היאך יקרא בשם אלהים קודם שנברא גשם מורכב, כי אין דין רק במה שהוא גשם מורכב ויש לו בחירה ורצון, וע"כ הקדים להזכיר ענין הבריאה קודם שיזכיר מדת הדין. ועוד תמצא פי"ג טעם אל מה שהתחילה התורה בבי"ת סמך אל מאמרו של ר' אבהו (בר"ר ג, ז) שאמר שהקב"ה היה בורא עולמות ומחריבן תראנו משם:

עוד ראיתי טרם שהתחיל רש"י ז"ל פירושו על התורה הביא לנתינת טעם על התחלתה במעשה בראשית מאמר ר' יצחק, וזו נוסחת המאמר. א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא, ו) שאם יאמרו אומות העולם ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה עממים הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו, ע"כ נוסחת מאמרו ז"ל שהביא רש"י ז"ל. ומורינו הרב אליהו מזרחי בפירושו על רש"י טען על ענין מילה וגיד הנשה שהם כתובים קודם החדש הזה לכם, ולפי התרתו ספק זה נראה היות כוונתו לומר שיכתב מילה וגיד הנשה אחר החדש

הזה לכם אבל שאר הספורים מבראשית עד החדש הזה לכם שלא יכתבו כלל. ולא ידעתי היאך יתחיל מהחדש הזה ויאמר מצות קרבן פסח שכל ערל לא יאכל בו ועדיין לא נאמרה מצות מילה, ועוד לפנים יתבאר שלא יסבול לב המשכיל לומר שרבי יצחק היתה כוונתו שאם לא היתה תשובת אומות העולם שלא היה צריך לכתוב כלל את כל הספורים שמבראשית עד החדש הזה. ומלבד זה יש לשאול שמאחרי שיש כמה מצות שרצה הש"י שיהיו טעמם בצדם ומצות גיד הנשה היא אחת מהם שנאמר בה שלסבת הענין שקרה ליעקב אין לאכלו כמ"ש (בראשית לב, לג) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, אם כן יתחייב שכאשר תרצה התורה לכתוב מצות גיד הנשה אחר החדש הזה לכם יחוייב שתכתוב בצדה שיעקב ועשו היו אחים ושנולדו תאומים ושעשו היה יצא ראשונה ושיעקב קנה את הבכורה. ושאח"כ יספר ענין הברכה שלקח ברכתו מעשו, ושעל אודות הברכה והבכורה שטם עשו ליעקב עד שרצה להרוג את יעקב ושברח אל לבן, ושאח"כ שב ועבר מעבר יבק עד שבא מלאכו של עשו ונתאבק עמו ונגע בכף יריכו והיה זה אז טעם לאסור גיד הנשה:

ועוד יפלא אם כוונת ר"י היתה לומר שכל מעשה בראשית יכתב אחר החדש הזה לכם מי יתן איפוא ונדע אם היה לו לכתוב כל מעשה בראשית בסוף התורה זה אחר זה או שיכתוב אותו מפוזר ומפורד בין שאר דברי התורה והיה לו לר"י להודיענו הסדר אשר לדעתו היה ראוי לכתוב התורה, ועוד שבכל מקום שהיה נכתב מעשה בראשית כבר היה לנו מקום להשיב לאומות העולם כל הארץ היא מהקב"ה הוא בראה וכו'. ואם יעלה על דעת לומר שכוונת ר"י היא לומר שכל הספורים שמבראשית עד החדש הזה לא יכתבו כלל, וזה מטעמו של הרמב"ן שכתב שמעשה בראשית סוד עמוק או מטעם אחר זולתו מה שיהיה, זה באמת יפלא מאד שהשלם הזה יאמר שכל הספורים שבאו בתורה מבראשית עד החדש הזה אינם צריכים רק להשיב לאומות העולם בהיות שם כמה פינות תוריות מלבד מעשה בראשית צריכות מאד, אם הודעת העונש הכולל שניתן לדור המבול לסבת בחירתם הרעה וכן לדור הפלגה, ואם הודעת המחצב הקדוש אשר ממנו חוצבנו שהוא אברהם ראש המאמינים והנסיונות כולם שנתנסה וענין העקידה ומראה בין הבתרים, וכל ההבטחות שהובטחו האבות לנתינת הארץ לזרעם והברכות שברכם ואופן ירידתם למצרים והתשע מכות שהביא הקב"ה על המצריים שקצתם היו הוראה על היכולת וקצתם על ההשגחה כמו שנאמר (שמות ט, ד) והפלה ה' בין מקנה וגו' כי כולם נכתבו קודם שנאמר החדש הזה לכם, והנה כל אלו שהם עקרים המחזיקים האמונה איך יתכן שיאמר השלם הזה שענין תשובת ישראל לאומות העולם

תהיה שקולה נגד כל אלו. עוד יפלא על מאמר השלם הזה שלא ימלט אם שאומות העולם יקבלו עדות התורה שאמרה בראשית ברא או שלא יקבלו זה, ואם יקבלו זה כבר בעשרת הדברות נאמר (שמות כ, יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ואם לא יקבלו זה גם הבראשית לא יקבלו: גם הרמב"ן ז"ל הרבה להשיב על מאמר זה של ר' יצחק וז"ל, ויש לשאול כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים כי הוא שורש האמונה ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל והתשובה מפני שמעשה בראשית איננו מובן מן המקראות ולא יודע על בוריו אלא ע"פ הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה ויודעיו חייבים להסתיר אותו לכך אמר ר' יצחק שאין להתחלת התורה צורך בבראשית, עכ"ל הרמב"ן ז"ל. ואתה המשכיל ראה שהרמב"ן ז"ל מתוך דבריו שאמר שאין בראשית מובן מן המקראות יראה שכוונתו לומר שלא היה צורך ליכתב הבראשית כלל לא בתחלה ולא בסוף, שאחרי היותו סוד עמוק וראוי להסתירו מה לי אם יכתבנו בתחלת התורה או בסופה. ומתוך דברי הרמב"ן באחרונה שכתב שאין להתחלת התורה צורך בבראשית, נראה שלא היה צריך להחיל בבראשית אבל שיכתבנו לבסוף, באופן שלא נתברר לנו כוונתו בזה:

גם ראיתי שהרב רבינו אליהו מזרחי בפירושו שעשה על רש"י טעז על הרמב"ן ז"ל וז"ל, ונ"ל ששאלתו אינה שאלה שאם באמונת הקדמות תפול התורה באמונת התורה תפול אמונת הקדמות. ולדעתי אין לטענת הרא"ם על הרמב"ן מקום כלל, והיתה זאת לו לפי שלא דקדק בלשון הרמב"ן שהוא כתב שענין בראשית הוא שורש האמונה והוסיף עוד ואמר ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה, ר"ל בזה מי שלא יאמין בחדוש העולם רק יש מיש הנה הוא כופר בשורש האמונה, אבל אם יחשוב שהעולם בכללו כמו שהוא בדומם וצומח ובעל חי כן היה לעולם לא נתחדש כלל אין לו תורה כלל לפי שיחוייב להכחיש כל הנסים. הרי לך שהרמב"ן ז"ל דקדק לומר שהבראשית בא לסלק ב' מיני אמונות שיש בענין העולם הנמצא, שיש מינים שהאמינו היותו כולו בכללו ובפרטו כמו שהוא בדומם צומח ובעלי חיים כן היה לעולמים לא נתחדש בו דבר, והאמונה הזאת ח"ו מי שיאמינה ודאי אין לו תורה כלל לפי שיחוייב להכחיש כל הנסים כי מי שלא חידש העולם והטבע שהוטבע בו לא יוכל להרסו ולעשות הניסים אשר סופרו בתורה וא"כ אין לו תורה כלל, ועל אמונה זו מי לא ידע שסותר הנמשך מוליד סותר הקודם, שאם אמונת התורה נופלת באמונה זו גם באמונת התורה תפול אמונה זו. אמנם באמונה האחרת שהאמינו שהקב"ה חידש הדומם והצומח ובעלי חיים והיסודות אבל לא מאין רק מחומר קדום הן אמת יכחיש שרש באמונה אבל לא

יתחייב אליו מפני אמונתו זאת שיכחיש הנסים ושאיז לו תורה כלל, כי מי אשר חידש היסודות וכל הנבראים עם היות שחידשם מחומר קדום כבר יהיה אפשרי לו להרוס את טבעם ולקרוע את הים ולהעמיד השמש וכדומה. ולכן אמר הרמב"ן ז"ל שהבראשית בא לסלק שתי אמונות הללו ולומר שהקב"ה חידש את העולם מן האין המוחלט ושמי שלא יאמין זה יפיל שורש באמונה אבל מי שלא יאמין חידוש כלל אין לו תורה כלל, ולכך הוצרך הבראשית שהוא מסלק גם השתי אמונות הללו, ונתבאר בזה שאין למקום לטענת הרא"ם ז"ל:

עוד טען הרא"ם דהאי נמי רצה לומר נתינת הארץ לאו מכלל המצות היא, ובהתרת הספק הזה אמר דכיון דירושת הארץ היא משכר המצות חשובה כמו המצות עצמן, ואני נשגבה מני למה נלחץ אל הקיר שהלא כבישת ז' עממים ואיבודם היא בעצמה אחת מתרי"ג מצות:

עוד טען הרא"ם על רש"י וז"ל, אם נפרש לסטים אתם שכבשתם ארץ שבעה עממים שהיא שלהם צ"ל דסבירא ליה דארץ ישראל בחלקו של חם נפלה כההיא דשלהי כתובות (כתובות קיב, א) ומייתי לה בפ' אלו נאמרים (סוטה לד, ב) והביאו רש"י בפ' שלח לך (במדבר יג, כב), והוא סותר מה שפירש פ' לך לך (בראשית יב, ו) גבי והכנעני אז בארץ, ואם נפרש לסטים אתם שלא נתתם החלק המגיע לשאר בני שם צ"ל דס"ל דארץ ישראל בחלקו של שם נפלה כמ"ש רש"י בפ' לך לך והוא סותר מ"ש בפ' שלח גבי וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים. ושמא י"ל שהן אגדות חלוקות והרב הביא שתיהן כמו שהביא בפ' יתרו (שמות יח, א) ההיא דמכילתא דז' שמות נקראו לו ובפ' בהעלותך (במדבר י, כט) ההיא דספרי דשני שמות נקראו לו שהם אגדות חלוקות למעיין בם היטב, וכמ"ש בפ' שלח לך ששילוח המרגלים היה קודם מחלוקת קרח ובפ' אלה הדברים כתב וחצרות זו מחלוקתו של קרח שהיא קודם שילוח המרגלים כדכתיב (במדבר יב, טז) ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן, וכתיב (במדבר יג, ג) וישלח אותם משה ממדבר פארן והן אגדות חלוקות בהכרח. אבל אין לפרש שכל ארץ ישראל בחלקו של חם נפלה חוץ מירושלים וסביבותיה שנפלה בחלקו של שם כדמתרגמינן (בראשית יד, יח) ומלכי צדק מלך שלם מלכא דירושלם, ומלכי צדק הוא שם בן נח כדאיתא בנדרים שלהי פרק ארבעה נדרים (לב, ב), משום דמלשון דהיה הולך וכובש לא משמע הכי אבל משמע שכל ארץ ישראל בחלקו של שם נפלה עכ"ל הרא"ם. גם טען הרא"ם על מה שכתב רש"י ז"ל בפ' קרח (במדבר טז, ד) שהוא סרחון רביעי שא"כ הוא היה מעשה קרח אחר המרגלים, ועל כל אלה החליט הרא"ם שהם כולם אגדות חלוקות ושמנהג רש"י

הוא להביא גם שתיהן, ובאמת לא יקבל דעת המשכיל שרש"י ז"ל שכל מגמתו הוא לפרש את התורה ולהראות את יפיה היות כל דבריה נכונים למבין וישרים למוצאי דעת שיפרש את התורה במקום אחד כפי אגדה אחת ובמקום אחר יפרש כפי אגדה סותרת הראשונה, שבאופן זה יהיו גם הכתובים חלוקים, ובמקום שרש"י ז"ל אומר להועילנו בישוב הכתובים אדרבה יחליט היותם חלוקים זה על זה וזה רחוק מן השכל ואין דעת המשכיל סובלתו, לכן יהיה מעתה השתדלותנו ליישב דברי כל האגדות הללו לבלתי היותם חלוקות וגם להתיר את כל הספקות אשר התעוררנו אנחנו באגדה של ר' יצחק:
עוד נתעורר הרא"ם ז"ל לטעון על האגדה מר' יצחק שהיאך יאמרו אומות העולם לסטים אתם והלא נאמר (בראשית ט, כה) ארור כנען עבד עבדים יהיה וגו', ויצאה להרא"ם טענתו זאת ממה שאמרו בסנהדרין פרק חלק (צא, א) שהשיב גביהא לכנענים לפני אלכסנדרוס מוקדון תראנו משם. והרא"ם ז"ל השיב על טענתו זאת שלא היינו יכולים לכבוש רק החצי. ובאמת אם כפי דין הירושה הבאה אלינו מצד שם לבד היינו כובשים לא היה מגיע אלינו רק חלק אחד מס"ה אלפים וארבע מאות מארץ כנען כאשר אבאר, שזה ידוע שמן החצי חלק המגיע לשם לא הגיע לארפכשד רק החומש שהיו חמשה בנים דהיינו חלק י' מכל הארץ, וכיון שנאמר שארפכשד הוליד בנים ובנות אחר הולידו את שלח אפילו שנניח שלא הוליד רק שנים שמיעוט רבים שנים הרי לא הגיע לחלקו משלח רק חלק משלשים וכיון שנאמר ששלח הוליד בנים ובנות אחרי הולידו את עבר הרי לא הגיע לחלקו של עבר רק אחד מתשעים וכן תעשה את חשבונו ותמצא שלא בא לחלקו מאברהם רק חלק אחד מס"ה אלפים וארבע מאות:
ועוד שכל טענתו מהרא"ם על דברי ר"י אין בה ממש שהשיב גביהא לכנענים לא היתה תשובתו נכונה שתעלה בדין כי אין זו טענה מספקת כדי שיחזיקו ישראל כעבד שאינו כולו שלהם אבל הקב"ה סיכל עצת הכנענים לפני אלכסנדרוס שלא ידעו להשיב, ולכך אמרו שם בגמרא שתקנו לעשות אותו יום יום טוב בשביל שנעשה להם נס שגביהא השתיקם בטענה בלתי מספקת, והעד שכן אמר גביהא שם אם ינצחוני, כנראה שלא היתה תשובתו תשובה נצחת. ומה שכתב הרא"ם ז"ל קנה עבד קנה ממונו לא דק שלא נאמר בגמרא כן, שלא יתכן לומר קנה עבד קנה ממונו בחלק כל כך קטן אחד מכל כך אלפים, ותראה שגביהא בעצמו לא אמר קנה עבד קנה ממונו כי כבר ידע שאין כנען כולו קנוי לישראל אבל אמר עבדא דמאן נכסי דמאן כאלו יאמר שכנען יהיה עבד לכל אחיו וכיון שהוא עבד אין לו נכסים, ואם הם באים לתבוע מצד המשפחות האחרות שיש גם להם חלק מצד מי הם באים, וזה אמרו עבדא דמאן נכסי דמאן כלומר אין לכם

טענה על ישראל שמצד מי מהאדונים אתם באים לתבוע כי מצד עצמם אין להם מקום לתבוע אחרי היותם עבדים. ועוד לא ידעתי מה טען הרא"ם על האגדה מרבי יצחק שלא יוכלו לומר לסטים אתם שקנה עבד קנה ממונו והלא אם לא היתה התורה כתובה רק מן החדש הזה מנין היינו יודעים שנח קלל את כנען ושכנען הוא עבד לשם: אבל זה יתכן להתעורר על אגדה זו מרבי יצחק שהאיך יאמרו לסטים אתם והלא כנען עצמו היה כובש מחלקו של שם וכל מלכיהם עד היום כובשים זה מזה בדינא דמלכותא דכל דאלים גבר והאיך באו הכנענים לדין לפני אלכסנדרוס והוא אלכסנדרוס בעצמו כבש כל המלכיות, וכבר נתעורר הרא"ם בספק הזה ואמר בהיתירו דאם כן הוי בתר גנבא גנוב ושלפי זה לא היתה תשובתנו נכונה אליהם לומר שגם מלכיהם עושים כן, ובאמת לא הותר הספק בזה שאנחנו לא אמרנו להשיב לאומות שגם מלכיהם עושים כן אבל אמרנו שהם לא יטענו נגדנו לומר לסטים אתם כיון שגם מלכיהם עושים כן: והנה מעתה יהיה השתדלותנו בהתרת כל הספקות אשר נתעוררנו באגדה זאת שאמר רבי יצחק, אחר נבא אל ישוב האגדות שהביא רש"י ז"ל לבלתי היותם חלוקות. ונאמר שרבי יצחק ז"ל חלילה לו מלהעלות על דעתו שאם לא היה כדי להשיב לאומות שהיה ראוי לחסר מן התורה אפי' אות אחת, אבל מאמר ר"י נמשכו דבריו אחרי מאמר אחר שאחז"ל הביא אותו השמעוני (בראשית ב, יז) בפסוק (בראשית ב, ד) אלה תולדות השמים וזוהי נוסחת המאמר ההוא. אלה תולדות השמים ראש של תורה החדש הזה לכם ראש הספר אמר אויב ארדוף ראש השירה. ולמה עשה הקב"ה מוקדם ומאוחר מפני גסי הרוח שלא יקרא כהן בראשית ויאמר אני התחלתי התורה, עכ"ל מאמרם ז"ל:

והנה בתחלת ההשקפה בו יתכן לשאול שלענין השירה כפי דברי המאמר שאמרו שאמר אויב ארדוף הוא תחלתה לא נתן טעם למה נתאחר. ואין לך לומר שהיתה כוונת האומר הזה לומר שבשביל גסי הרוח היה ההפוך בבראשית וכיון שהיפך הבראשית היפך גם השירה והקדים והאחיר אחרי שהוצרך להאחיר ראש התורה, כי יפלא זה שמשה וישראל היו המשוררים וא"כ למה לא התחילו באמר אויב. ואין לומר שהם שוררוה כסדר ובכתיבת התורה הקדים והאחיר, שאין זה טעם מספיק לומר שבשביל גסי הרוח שלא יאמר אני התחלתי התורה נקדים ונאחר דברי השירה ממה ששוררוה משה וישראל. אבל יתכן שבעל המאמר בהיות כוונתו לדרוש על הכתוב שנאמר אלה תולדות השמים אמר שהוא מאוחר ונתן טעמו מפני גסי הרוח, לפי שלא היה דרושו רק באלה תולדות השמים, ואחר שנתגלגלו הדברים לומר זה נמשך לומר שגם השירה לא שוררוה משה וישראל כסדרה ולא חש לומר טעם למה שוררוה כן שלא כסדר. האמנם

ודאי שכל מה שהוא מוקדם ומאוחר בתורה היה זה לסיבת מה ולטעם נכון לא כפי ההזדמן, והיה לדעתי טעמו בשירה מה שאחז"ל (מגילה י, ב) מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה וכו' עד שאמרו שמפני זה לא יאות לומר שירה, לכן כאשר רצה משה לומר שירה לא התחיל סיפור הענין מתחלתו שהוא אמר אויב ארדוף אבל רצה קודם שהתחיל השירה להתנצל על מה שהוא אומר שירה לפניו עם היות מעשה ידיו טובעין, ולכן אמר כנטילת רשות אשירה לה' כאלו יאמר לא היה מן הראוי לומר שירה כיון שמעשה ידיו טובעין אבל עם כל זה אשירה כיון שפרעה נתגאה ורצה שישראל יעשוהו כשותף לאל יתברך כמו שנתבאר בח"ג פ' כ"ג תראנו משם, ואחרי שהקדים בנטילת רשות ואמר שפרעה נטבע על שנתגאה הוכרח להשלים ספור הטביעה ובאיזה אופן היתה: ונשוב אל מה שאנחנו בו שמאמר ר' יצחק בא על דברי המאמר הזה, והיתה כוונתו לומר שמאחר שאין מוקדם ומאוחר א"כ לא יאות לומר שבשביל זה התחילה התורה בבראשית שבשביל שהוא ספור מה שקדם בזמן לשאר הספורים, והטיב לשאול שהיה ראוי שתתחיל החדש הזה שהוא ראש הספר. ומה שהקב"ה לא רצה להתחיל באלה תולדות השמים שהוא ראש תורה, טעמו בצדו מפני גסי הרוח. והנה אמר ר"י למה לא התחילה בהחדש הזה שהיא מצוה ראשונה, שאין ספק שמפני זה אמרו היותו ראש הספר להיותה המצוה ראשונה וכשיתחיל מהחדש הזה הרי לא יאמרו גסי הרוח שהוא התחיל התורה שאין זה רק התחלת הספר, ולזה נתן ר"י טעמו ואמר שמפני זה התחילה התורה בבראשית כדי שישיבו לאומות העולם, כי התחלת הספרים כל העם אפילו ההמוניי ידענו והוא שנא' תהלים קיא, ב) מעשי ידיו הגיד לעמו, שמלת עם הוא כינוי אל ההמוניי ר"ל כדי שכל המוניי מישראל ידע להשיב לאומות, ועל כן התחילה התורה בסיפור מעשה בראשית וכל הסיפורים שנמשכו אז עד החדש הזה לכם, שאם לא היה כדי להשיב לאומות העולם היה נאות להתחיל מהחדש הזה שהיא מצוה ראשונה ואח"כ שיספר כל מעשה בראשית: ומה שנתעוררנו לומר שאם כונת רבי יצחק הוא שיכתב בתורה מעשה בראשית וכן כל הסיפורים שבאו מבראשית עד החדש הזה אחר החדש הזה ואמרנו שא"כ היה צריך לבאר רבי יצחק באיזה מקום מן התורה היה לו להפסיק ולכתוב את הבראשית וכל הסיפורים שבאו עד החדש הזה, יראה לדעתי שרבי יצחק לא אמר רק שהיה לו להתחיל בהחדש הזה לכם ויובן שיכתוב עד תשלום הפרשה ההיא שהוא מה שנאמר (שמות יב, כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם שהיה לו לומר שם ואמרתם בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ וכל הסיפורים עד שיגיע לומר לבנים זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל (שם

כז), ובאמת היה סדר נאות ומתיישב שכל הבראשית עם כל הסיפורים הם סיפור מה שיחוייב האב לספר לבניו כדי שידעו המשכות כל הענינים מאדה"ר עד קבלת התורה. ומה שנתעוררנו על מאמרו של ר"י שהיאך יטענו עלינו ליסטים אתם וכל מלכיהם עושים כן והיאך טענו הכנענים הטענה ההיא לפני אלכסנדרוס ואלכסנדרוס בעצמו כבש כל הממלכות, על זאת אשיב שכן ודאי אבל טענתם נגדנו הוא אחרי שאנחנו אומרים שיש לנו תורה מן השמים בהיישרת צדק ואין לנו דינים כפי הנאות לקבוץ המדיניות כמו שנהגו האומות אם כן מי התיר לנו לגזול ז' עממים וכמו שאמר גביהא לכנענים מן התורה אתם באים וכו':

ומה שנתעוררנו ג"כ על מאמרו של ר"י לומר שלא ימלט אם האומות יסכימו לדברי התורה ואם לא יסכימו גם לבראשית לא יסכימו, כבר נתיישבו הדברים במה שאמרנו שמאחרי שאיז לאומות מקום לבא עלינו בטענה רק מפני התורה אם כן גם אנחנו נאמר שהתורה שהם באים עלינו מכחה גלתה לנו שהקב"ה ברא את העולם ושהוא נתנה להם ברצונו וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. גם אין לטעון על מאמרו זה ולומר שהוא חסרון בחק שופט כל הארץ שנתן ארץ ישראל לאומות ההם ושיחזור ויטלנה מהם, כי כבר בארנו בחלק זה פרק כ"ג שלא הותר לישראל לקחת ארצות העמים רק מיד הפוקרים המאמינים בקדמות שמאחר שאינם מודים שהארץ היא של הקב"ה ושהוא ברא ונתנה להם הרי הוא חוזר ונוטלה מהם בדין וזהו שנאמר (דברים ב, ט-י) לבני לוט נתתי את ער ירושה האימים ישבו בה לפנים, כי יראה בהשקפה ראשונה היותו דיבור נותר אין צורך בו כי מה לנו לדעת מי שהיה יושב לפנים במה שניתן לבני לוט ירושה וכן נאמר בירושת עשו, ושם פכ"ג מחלק זה הרחבתי הדיבור ונתבאר תראנו משם, ובזה הותרו כל הספקות שהתעוררנו במאמרו של ר"י:

ובכן נבא אל ישוב האגדות שהביא רש"י ז"ל היותם בלתי חלוקות, כי לדעתי האגדה הזאת של ר"י אין בדבריה מה שיחייב היות ארץ ישראל בחלקו של חם או בחלקו של שם, שכבר בארנו שהעמים שלא זכו לתורה מן השמים מלכיהם כובשים זה מזה בדינא דמלכותא וכל דאלים גבר, וא"כ אפילו נניח שארץ ישראל נפלה בחלקו של שם וכנען כבשה מיד שם אפילו הכי אין לנו לקחתה מיד כנען כיון שכנען בדינא דמלכותא כבשה ואנחנו יש לנו תורת אמת תורת אלהית לא נמוסית. ובפכ"ט הארכנו לומר היאך זכו ישראל בירושת ארץ כנען שמה שנאמר ליצחק וליעקב ולישראל שהם ירושה יתכן לומר שירשוה מאברהם שנתנה לו. אבל מה שנאמר באברהם בין הבתרים שהוא האב הראשון לתת לך הארץ הזאת לרשתה (בראשית טו, ז), לא ידעתי ממי יירשנה, וזאת היתה טענת

אברהם כי ע"כ אמר (שם טו, ח) במה אדע כי אירשנה כאשר הארכתי בזה ח"ב פרק ט' במראה בין הבתרים תראנו משם. ונשוב אל מה שאנחנו בו שאין במאמרו של ר"י דבר שיחייב היות א"י של חם שאפילו היתה קודם של שם כבר חם זכה בה בדינא דמלכותא כפי הדת הנמוסית. והאגדה שהביא רש"י בפ' לך לך על מה שנאמר והכנעני אז בארץ שהיה כנען הולך וכובש, אינה חלוקה על האגדה שהביא פ' שלח. ולבא אל הביאור הנה לך נוסח המאמר וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים אפשר שבנה חם את חברון לכנען בנו הקטן קודם שיבנה צוען למצרים בנו הגדול אלא שהיתה מבונה בכל טוב על אחת משבעה בצוען ובא להודיעך שבחה של א"י וכו' עד והיתה חברון טובה הימנה שבעה חלקים, עכ"ל המאמר:

והבן זאת שמה שאמרו אפשר שבנה חם וכו' אמר כן לפי שלא יפול לומר עיר פלונית שבנה ראובן נבנתה קודם עיר פלונית שבנה שמעון כי מה בזה, אבל כשהיה אחד הבונה שתיהן יפול לומר שבחר בזו קודם שבחר בזו ומפני זה היינו אומרים שחם בנה גם שתיהם כיון שנאמר וחברון נבנתה לפני צוען. לכן אמר בעל המאמר שזה א"א שחם יבנה קודם לבנו הקטן, ויצא לו מזה שלכך ודאי הוא לא בנה אותה כלל רק בחלקו של שם נפלה ועל זה אמר שאין הכתוב מדבר לענין הבנין שאם היה מדבר לענין הבנין היה מחוייב שאיש אחד בנה שתיהן, ואין הכוונה לומר רק שהיא מבונה מכל טוב ולשבח א"י אמר כן, ואם כן אין האגדות חלוקות כלל:

גם האגדה שהביא רש"י ז"ל פ' יתרו ז' שמות נקראו לו ובפ' בהעלותך הביא ההיא דספרי דשני שמות נקראו לו אינם חלוקות, שבספרי לא מנה רק השמות שנקראו לו מפני התקרבו אל התורה והם חובב ויתר, חובב שחיבב את התורה, ויתר שיתר פ' אחת בתורה ולא יסלק השמות האחרים בזה, גם באגדה שהביא פ' שלח לך (במדבר יג, ב) למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים ועל זה כתב הרא"ם ז"ל שאם כן יראה שענינו של קרח היה קודם למרגלים ובפרשת אלה הדברים כתב ג"כ וחצרות זו מחלוקתו של קרח שהוא קודם לשילוח המרגלים. ועוד שבפ' קרח כתב ג"כ ויפול על פניו שכבר זה בידם סרחון רביעי, חטאו בעגל ויחל משה (שמות לב, יא), במתאוננים ויתפלל משה (במדבר יא, ב), במרגלים ויאמר משה אל ה' ושמעו מצרים (במדבר יד, יג), במחלוקתו של קרח נתרשלו ידיו, שאמנם נראה לפי דברי אגדה זאת שקרח היה אחר המרגלים. גם אלו האגדות אינם חלוקות, שודאי פ' קרח היתה אחר המרגלים כפי מה שנכתבה בתורה, והאגדה שאמרו למה נסמכה פ' מרגלים, וכתב הרא"ם ז"ל שממה שאמרו למה נסמכה פ' מרגלים ולא פ' קרח שנראה שקרח קדם אל ענין מרגלים, אין הדברים כן

שמה שאמרו למה נסמכה פ' מרגלים אין הכוונה לומר שלא הקדים פרשת קרח, כי פר' קרח במקומה נכתבה על הסדר אחר המרגלים. אבל כוונתם לומר למה נסמכה פ' מרגלים לפ' מרים ולא נסמכה פ' מקושש שודאי היתה קודם שילוח מרגלים כמו שאמרו חז"ל (שבת קיח, ב) שלא שמרו ישראל רק שבת אחת. והאגדה שהביא פרשת הדברים שאמרו וחצרות זו מחלוקתו של קרח, גם היא אינה חלוקה שאמנם הוכיחם על התחלת המחלוקת שהיה כשנתמנה אליצפן בן עוזיאל שלסבת כן נתעורר המחלוקת, וכבר היה זה קודם המרגלים שקודם שילוחם נתמנו הנשיאים כמבואר מן הכתובים שם, ולכך אמר וחצרות זו מחלוקתו של קרח ולא הזכיר דתן ואבירם ומאתיים וחמישים נשיאי עדה שכדי להוכיחם היה ראוי להזכיר בעל המאמר מה שחטאו רבים, אבל כוונת האגדה היא לומר שלא הוכיחם רק על ההתחלה כי פוטר מים ראשית מדון ולכן לא אמר רק מחלוקתו של קרח שהיה בחצרות לסבת אליצפן. ובזה נתיישבו האגדות כי לא יתכן כלל לומר על רש"י ז"ל שיפרש כתוב אחד כפי אגדה אחת וכתוב אחר כפי אגדה אחרת שהיא חלוקה עליה:

חלק מעשי בראשית - פרק ב

בראשית ברא אלהים. פרש"י ז"ל אין המקרא הזה אומר אלא דרשני כמו שדרשו ז"ל (בר"ר א, א, ויק"ר לו, ד) בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתו, ואם באת לדרשו כפשוטו כך פרשהו בראשית בריאת השמים והארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ויאמר אלהים יהי אור, עכ"ל רש"י ז"ל. והן על המדרש אין להשיב, אמנם על מה שהוא ז"ל רצה שיפורש כפשוטו יפלא מאד, ראשונה שכיון שנא' והארץ היתה תהו ובהו ורוח אלהים מרחפת על פני המים א"כ אחר בריאת כל היסודות נברא האור, ואם כוונת רש"י ז"ל היא לומר שמה שנאמר כאן שמים וארץ פירושו כל הד' יסודות ושאח"כ ברא האור, אם כן אחר בריאת תכונת שמים וגוף הארץ נברא האור לא בראשיתם. שנית שבריאת שמים וארץ עצמם תחסר מן הכתוב, כי לפי דבריו אין כוונת הכתוב רק לומר שבתחלת בריאת שמים וארץ נברא האור ואין בריאת שמים וארץ מתפרסמת בכתוב רק מכלל הדברים יצא, ממה שאמר שבראשית בריאתם ברא את האור צריך שנבין שברא שמים וארץ, ואין דעת המשכיל נוחה לומר שבריאת כל פרט מהצומח ומהבעלי חיים נתפרסמה בכתוב ובריאת שמים וארץ לא תתפרסם רק מכלל הדברים. ועוד שלפי פירושו צ"ל שאמרו בראשית בריאת השמים והארץ ברא האור כאלו יאמר בראשית כל הנבראים חוץ מגוף השמים והארץ והיסודות ברא האור.

ובאמת הוא טלאי על גבי טלאי, ויותר טוב היה שיאמר אחר בריאת שמים וארץ והארץ היתה וגו' שמלת אחר יובן סמוך:

והרמב"ן ז"ל כתב וז"ל, ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור, הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת ואין אצלנו מלה בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא, ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה הווה מן האין התחלה ראשונה, אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל והוא החומר הראשון הנקרא ליונים היולי, ואחר ההיולי לא ברא דבר אבל יצר ממנו כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותם. ודע כי השמים וכל אשר בם חומר אחד, והארץ וכל אשר בה חומר אחד, והקב"ה ברא אלו שניהם מאין ושניהם לבדם נבראים והכל נעשה מהם. והחומר הזה שנקרא היולי בלשון הקודש תהו, והמלה נגזרת מלשונם כתוהא על הראשונות מפני שאם בא אדם לגזור בו שם תוהא ונמלך לקראו בשם אחר כי לא לבש צורה שיתפש בה השם כלל, והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בהו, והמלה מורכבת כלומר בו הוא, כמלת לא תוכל עשהו שמחוסר הוא"ו והאל"ף עשו הוא, וז"ש הכתוב (ישעיהו לד, יא) ונטה עליה קו תהו ואבני בהו, כי הוא אשר בו יתחיל האומן מחשבת בנינו ומה שיקוה לעשות נגזר מן קוה אל ה', והאבנים הם צורות בבנין, ע"כ לשון הרמב"ן. וכבר האריך עוד בענין זה אבל לא הוצרכנו להביא כל לשונו רק מה שהוא יסוד אל כוונתו: והנה אמנם נתבאר מדבריו כאשר תראה משם שאמרו ברא את השמים ר"ל שברא החומר ההיולי שלהם מן האין, ומה שנאמר ואת הארץ ר"ל שהוציא החומר היולי שלה ג"כ מאין, ונתחייב לפי פירושו זה שאמרו בראשית ברא היה כאלו יאמר בראשית כל ברא את השמים ואת הארץ. ובאמת מלבד שרבו המבוכות בדרכו זה, רבו גם כן הספקות והטענות:

ספק א' שאם הוא כמו שהניח שהק ב"ה ברא שני ח ומ רים היוליים, אחד מקבל כל הצורות השמימיות וצבאם, ואחד מקבל כל הצורות השפלות אשר תחת גלגל הירח, אם כן שום אחד מהם אינו היולי, כי ההיולי הוא המקבל כל הצורות וכיון שזה מקבל הצורות השמימיות ולא הארציות הרי אינו היולי, וכן אותו שמוכן לקבל הארציות לא השמימיות גם הוא אינו היולי:

ספק ב' שאם ברא שני חמרים בלי צורה רק מוכנים לקבל צורה, אם כן במה נבדלו והיו שנים כיון שאין להם צורה, כי ההבדל לא יתכן רק ע"י צורה: ספק ג' מה הוצרך להניח שיש חומר היולי לארץ בפני עצמו, וא"ת שהניח כן לפי שלא יאות לומר שהשמימיות והארציות נעשו מחומר אחד כי רב ההבדל ביניהם בעליונית מעלה, זה אינו, שהרי

מההיולי אשר יצר ממנו השמים עשה ממנו גשמים נבדלים קצתם גדולים וגבוהים על קצתם ומאירות יותר על קצתם ומהירים על קצתם ועליונים על קצתם וקצתם בהירים וקצתם חשוכים, ואם כן כאשר הנחנו שמהחומר ההיולי נעשו כל הצורות השמימיות עם היותם נבדלים בכמה הבדלים, למה לא נניח ג"כ שממנו נעשו ג"כ הנבראים השפלים:

ספק ד' שהכתוב אומר שהארץ היתה תהו, ולפי פירושו ר"ל שהכוונה לומר שהיה חומר הארץ עדיין היולי, אם כן למה לא אמר שגם השמים היה עדיין החומר שלהם היולי, ואין מקום לומר שהשמים וכל צבאם קבלו צורתם מיום ראשון, שהרי ביום ד' נאמר שעשה השמש והירח והכוכבים וביום הג' נאמר יהי רקיע שתיקן צורת הרקיע, ואם כן היה ראוי לומר גם כן והארץ והשמים היו תהו. ומלבד הספקות האלה כבר ראיתי בפירוש המלות של תהו ובהו בכמה מבוכות נכנס. ומהרי"א גם הוא הרבה להשיב על הרמב"ן ז"ל, ובפרט במה שכתב שהקב"ה ברא קודם חומר היולי הרבה להשיב אפו עליו, וכתב כי מי שהניח זה לא הניח כן אלא מפני היותו נמשך אחרי ההקדמות הטבעיות ואנחנו לא כאלה חלק יעקב. אלו הם דבריו ואם אינם בנוסח זה: וליישב זה הוא ז"ל כתב על מלת בראשית שפירושה כאלו יאמר עם הראשית וההתחלה ברא שמים וארץ, לשלול דעת המאמינים בחומר קדום. עוד אמר דרך ב' שפירוש מלת בראשית הנה הוא להורות על בריאת הזמן שהראשית הוא העתה הראשון. ואמר עוד דרך ג' שפירוש מלת בראשית ר"ל בעצם וראשונה ר"ל בלי שניות, וזה לסלק דעת המאמינים שאין מן האחד יוצא רק דבר אחד. ובאמת מה טוב ומה נעים לסלק כל הדעת הבטלות והכוזבות ההם, אבל אין הדברים מתיישבים בפשט הכתוב כלל, כי מה שאמר שעם הראשית ברא שמים וארץ כלומר עם ההתחלה, הז באמת לא יפול לומר שברא דבר אחד עם התחלתו, כי הדבר והתחלתו הם אחד ולא יתכן לומר זה עם זה. ומ"ש בריאת הזמן, הלא אפילו נניח שהראשית הוא העתה הראשון אנה מצאנו בריאה עליו, שהרי הבריאה שנאמר ברא אלהים שב אל שמים וארץ. ואם כוונתו לומר שהבי"ת של בראשית היא כאלו יאמר עם הבראשית, גם זה לא יתכן לומר שעם העתה הראשון ברא שמים וארץ, ואם כוונתו לומר שבעתה הראשון ברא שמים וארץ, הרי לא נאמר שברא העתה. אבל לדעתי אין צורך שאחרי היות גדר הזמן מספר התנועה ונתבאר בכתוב שברא התנועה מאין, הרי ברא הזמן מאין שאין לזמן ציור בלתי תנועה, ואם הדעת שאומרים שהבריאה היתה בהשתלשלות דבר מדבר דרך עילה ועלול עד העילה הראשונה, גם היא מסולקת באמרו שהאלהים ברא יש מאין השמים והארץ שכבר נתבאר שבלשוננו הקדוש אין לנו מלה

שהיא מורה ענין יציאת דבר מאין רק מלת ברא כמ"ש הרמב"ן, וא"כ אחרי נתבאר שהוא ברא ב' דברים והם השמים והארץ מהאין א"כ אין הבריאה עילה ועלול: אבל לדעתי יתכן לומר בכתוב הזה כפי פשוטו והקרוב אליו, אחר שנקדים הקדמות נאותות לענין זה, ונאמר ששמים וארץ וכל מה שביניהם הם איש אחד וגוף אחד כמ"ש המורה חלק א' פ' ע"ב, וכתב שם שא"א שימצא ארץ מבלתי שמים ולא שמים מבלתי ארץ, וא"כ יחוייב היות שמים [וארץ] בריאה אחת בעתה אחד, ובא האות שכאן הזכיר בריאת השמים והארץ יחד ולא ביאר קדימה ביניהם והזכיר השמים קודם, ובכתוב אחר הזכיר הארץ קודם שנאמר (בראשית ב, ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, שודאי יראה היות דברי הרמב"ם ז"ל על נכון שהם איש אחד, ויתכן שזה אמר הנביא ישעיה ג"כ (מח, יג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדיו, שהכוונה לומר שהם איש אחד וגוף אחד שכן דרשו ז"ל (חגיגה יב, א) מכאן שנבראו בבת אחת שאין ספק שלזה כוונו הם ג"כ שהם גוף אחד: עוד נקדים היות אמת כמ"ש הרמב"ן ז"ל שהקב"ה ברא קודם חומר היולי שממנו עשה השמים והארץ וכל מה שביניהם. וכבר תמצא זה מבואר בדבריהם ז"ל שאמרו משל לזורע זרעים בבת אחת וזה יוצא אחר יום וזה אחר ימים, שמאחרי שאמרו זורע זרעים בבת אחת נראה היות רצונם לומר שכל מעשה שמים וארץ ומה שביניהם כולם נבראו ברגע אחד, א"כ יחוייב להיות כוונתם על ההיולי שכתב הרמב"ן. ולא יעלה על לב ח"ו שאנחנו מניחים שברא החומר היולי תחלה לסבת טענת הפילוסופים שאמרו שההויה לא תהיה מהעדר כמו שכתב מהרי"א, כי אין הדברים כן, אבל הנחנו היות חומר היולי שבראו ה' קודם מפני תועלות מופלגות נמשכות לאמונה מהנחתנו זאת, והם ג' תועלות מופלגות:

התועלת הא' מה שיתעורר כל משכיל בענין הבריאה שסופרה בתורתנו שאמנם היתה בז' ימים שנראה זה כאלו ח"ו הוצרך הבורא ית' לפעול בזמן כענין באדם, ולענין העשרה מאמרות טענו ז"ל (אבות פ"ה מ"א) והלא במאמר אחד היה יכול להבראות, וכבר יפלא על תשובתם שאמרו לתת שכר טוב וכו' שעדיין יחסר הטעם למה י' ולא יותר או פחות. אבל יראה שלא נתנו טעם אל מספר המאמרות היותם י' לא פחות ולא יותר, להיות כוונתם שאחרי היות תורתנו קיום העולם שהם י' דברות לכן נברא העולם ביו"ד מאמרות, וכבר בארנו זה פרק כ"ד בהגדה בענין היו"ד מכות, לפי שפרעה הכחיש בריאת עולם ואמר מי ה' ולא ידעתי את ה' (שמות ה, ב), לכן הוכה עשר מכות נגד עשרה מאמרות:

ונשוב אל ענייננו שכבר שאלו ז"ל במאמר אחד היה יכול להבראות. ויש לשאול למה לא אמרו שאלתם לענין שברגע אחד היה יכול להבראות, והיתה אז הטענה יותר עצומה שמה שהיה יכול לברא ברגע אחד ברא בז' ימים שהם כמה אלפים רגעים, משא"כ במאמרות שלא הרבה רק מן מספר הא' אל מספר הי'. אמנם במה שהנחנו יתיישב על נכון שברא קודם החומר היולי ברגע ואחר בריאת החומר ההוא הנה כדי להוציא צורה אחת מן הכח אל הפועל היה צריך זמן כשיעור סבוב הגלגל היומי. ואין לך לומר למה לא היה בורא הקב"ה מן ההיולי כל הנבראים ברגע כמו שאין לך לומר מדוע האשה ההרה לא תוליד תכף ברגע אבל יולדת לתשעה, לפי שהחומרים אשר מהם יצא דבר זולתם הש"י קבע לכל אחד זמן כפי חוקו שתצא פעולתו מז הכח אל הפועל זה ביום אחד וזה בשבוע וזה בחדש וזה בשנה וזה בכמה שנים, ואם כן קבע ג"כ לחומר היולי שתצא פעולתו בכל מאמר ביום אחד. ועוד שפעולת החומר היולי בכל הנבראים במאמרו ית' לא היה רק במקום אחד מן הכדור, והעד הנאמן בזה יתבאר היטב בפעולת המאורות שעם היות הפעולה ההיא שלימה עשויה כדי להאיר על הארץ, לא היה אפשר שתתפשט פעולתו שהיא האורה בפחות מיום אחד, שהגלגל יומי הוליך אותו ממזרח למערב כל הכדור סביב ואז נתפשט אורו בכל הכדור, אם כן ודאי יתכן לומר שכמו כן היו כל פעולות החומר ההיולי שלא היו מתפשטות בכל הכדור רק ע"י גלגל היומי. והיה זה משל דומה למי שרוצה לתת בשמים בקדרה וכוונתו שיתפשט טעם כל בושם בכל חלקי התבשיל בשוה הנה יתן בקדרה מין בושם אחד ויערב הקדרה ומנער אותה היטב ואח"כ יתן בושם אחר, כמו כן היתה פעולת החומר ההיולי בגזירת הבורא ית' ובמאמרו מתפשטת ביום אחד בכל כדור הארץ, אבל פעולתו ית' בבריאתו החומר ההיולי היה בעת אחד וברגע אחד, ובזה ירוח לנו מאד שאין מקום לשאול ברגע אחד היה יכול להבראות שבריאת ההיולי כן היה ברגע ועתה ראשון, באופן שהכל ברא הקב"ה ברגע לא בזמן כענין באדם: והתועלת הב' הנמשך מהנחתנו זאת שהנחנו שהקב"ה ברא קודם חומר ההיולי וממנו נבראו כל הנבראים משמים וארץ ומה שביניהם הוא, שאם אמרת בלבך כמו שכתב מהרי"א שאיז אנו צריכים לומר שברא קודם חומר ההיולי, וכבר ראית שאמר כן בחשבו שזה חסרון בחק יכלתו ית' שנאמר שברא הפרטים מן החומר ההוא כי יד ה' לא תקצר מלעשות כל פרט ופרט מלא דבר, אמור לו מעתה שמעולם לא יצא מידי טענתו זאת, למה הוצרך להוציא נפש חיה מן הארץ עד שאמר (בראשית א, כד) תוצא הארץ נפש חיה ולא ברא נפש חיה מלא דבר, ולמה אמר לאדם (שם א, כח) פרו ורבו ולא ברא כל העולם מלא בני אדם כמו שהוא כולם באותו יום יש מאין. אמנם אתה

המשכיל פקח עיניך וראה היות אדרבה זה תוספת שלמות בחקו ית', ר"ל בחק יכלתו, כי אם נניח שהוא ברא כל פרט ופרט מלא דבר הרי לא אמרנו בשבח יכלתו ית' רק שיש ביכלתו לעשות יש מאין, וזה ידוע שלא יוסיף שבח העושה דבר אחד יש מאין או שיעשה אלף דברים יש מאין. אבל כפי מה שהנחנו יוסיף שבח ותהלה ביכולתו ית' שעשה חומר ההיולי יש מאין ונתן בו כחניות לקבל כל הצורות ולהפשיט אותן הצורות ושיתלבש באחרות כאשר הנחנו שהחומר ההיולי נתן בה כחניות שתוצא נפש חיה. הרי לך שזה תוספת שבח ותוספת שלמות ביכולתו ית', לכן ירוח לנו בהנחתנו זאת שבמאמר אחד נבראו כשברא החומר ההיולי ונתן בו הכחניות ההוא לקבל צורות כל הנבראים ולהפשיטם בלתי שיחזיר אותם קודם אל מה שהיו, כאשר יעשה היוצר אשר יעשה מן החומר כלי בצורה מרובעת אם ירצה להפשיט מן הכלי ההוא הצורה המרובעת ולעשותו בצורת משולש יצטרך לשבר הכלי דק לעפר ולחזור לעשותו משולש, וזה שבח ביכולתו ית' שעשה כל הנבראים מן ההיולי ההוא ומפשיטם מצורתם ומחליפם לצורה אחרת מבלתי שיחזירם אל מה שהיו כאשר עשה מן הארץ הדשאים והבעלי חיים:

התועלת הג' הנמשך מהנחתנו זאת הוא, שכבר ידעת שאמונתנו אמתית היא שהקב"ה נותן שכר נצחי לצדיקים בלתי בעל תכלית גם לגוף, ועם היות שנאמר כן בפה הנה יסתבך העיון מאד לציירו בנפש שהגוף שהוא מורכב מד' יסודות מתחלפי האיכיות ומתנגדים זה לזה יהיה נצחי, כי החום יכלה את הלחות וכן הפכו עד שמפני זה יוכרח לאכילה ושתיה תמורת מה שניתך, וקשה הציור מאד שיהיה לו שכר נצחי:

והנה עם היות זו אמונה אמתית מחוייבת מצד עצמה ומחוייבת מדברי תורתנו ומפורסמת בה, ודברי הנביאים וחז"ל מלאים בספור אמתתה, לא יסור ממנה קושי ציורה בנפש, וע"כ אחז"ל (ברכות לד, ב) על ענין השכר המצופה עין לא ראתה, כי לא ישיגהו השכל בעיון בכל עוד היותנו בעוה"ז. ומבואר מצד קבלתנו האמתית שבאה לנו מפי משה מפי הגבורה והנביאים וחז"ל כולם קיימוה וקבלוה. ומלבד זה אנחנו מחוייבים להאמין כי כן הוא מצד עצמה, כי להיות הוא הבורא ית' ישרים משפטיו היאך יתכן שגוף האדם יצער עצמו ויקבל יסורים באהבה וכל ימיו מכאובים ולא יהיה שכרו אתו ופעולתו לפניו, וכבר לא יטעה המשכיל הרואה את הנולד עד שיחשוב השכר הבלתי נצחי לשכר, כי השכר הבלתי נצחי לא יחשב לשכר כלל למשכיל, ויהיה כאיש לוה וצרור הכסף בידו והוא כל ימיו בצער עד שיפרע את חובו ואחר שפרעו הרי הוא משולל מן הכסף אשר היה בידו ונשאר בעירום ובחוסר כל ועכ"ז טוב לו אחר שפרע. וראה מה שאמר שלמה (קהלת ז, ח) טוב אחרית דבר מראשיתו, שאמר בזה דבר עמוק מאד שאין

לך דבר שנקרא אחרית רק הנצחי, כי הבלתי נצחי לא יקרא אחרית, ולכן אמר שעם היות הראשית טוב לאדם בהצלחתו כאשר ידע שיש לזה אחרית א"כ אין הראשית טוב, וע"ז הדרך אמר ג"כ (שם ז, א) שהוא טוב יום המות מיום הולדו: ואחר שנתבאר היטב היות האמונה הזאת מחוייבת גם מצד הענין בעצמו, ואמרנו שקבלת הגוף המורכב מד' יסודות מתחלפי האיכיות השכר הנצחי יקשה מאד ציורו. הנה אומר לך התועלת הנמשך לנו לענין זה ממה שהנחנו שהקב"ה ברא קודם יסוד אחד דק פשוט וממנו נברא האדם, שעם היות שנודה לחכמי יון שכל מורכב נפסד וחוזר כל חלק אל מה שהיה, עם כל זאת יתכן להיות האדם נצחי כאשר יתבאר, ויתכן הנצחיות להיותו אל הגוף המורכב מד' יסודות, כיון שעיקר התחלת תמונתו היה מן ההיולי יסוד אחד פשוט באופן שהבריאה היתה באופן זה, כי הקב"ה ברא קודם ברגע אחד יסוד דק פשוט וממנו ברא השמים וכל צבאם והארץ שהם הד' יסודות ומן הד' יסודות נבראו כל הנבראים בהתמזגותם, ועל הבריות שעיקרם מן הארץ נאמר (בראשית א, כד) תוצא הארץ, ועל אותם שעיקרם מן המים נאמר (שם א, כ) ישרצו המים. אבל ענין בריאת האדם בראו הקב"ה מן היסוד הדק הפשוט ההוא כמו שברא גשם וצבא השמים והיסודות, וע"כ כאשר צוה תוצא הארץ נפש חיה לא הוציאה האדם עם היות גם הוא נפש חיה, אבל הקב"ה עשה גולם מן העפר כמ"ש (שם ב, ז) וייצר וגו' מן האדמה, והלביש את התנזונה שעשה מאותו היסוד הדק ההיולי כמ"ש איוב (י' יא) עור ובשר תלבישני, הרי לך שזולת הגוף היה שם תמונה שהלביש אותה בעור ובשר, ולכן כאשר ימות הגוף שהוא הלבוש תשאר התמונה מן היסוד הדק ההוא קיימת והתמונה ההיא יאות להיותה נצחית, ויתכן היטב לומר שהיא תקבל השכר וכן העונש הנצחי ג"כ אחר היותה מיסוד אחד פשוט:

וכבר ידעת דבריהם ז"ל ממולאים בתרשיש שאמרו (סנהדרין צא, א) בענין עונש הגוף משל למה הדבר דומה לחיגר וסומא, שודאי לא אמרו כן על הליחות ועצמות וגידים ובשר שעל אלו אמרו חז"ל (אבות פ"ב מ"ז) מרבה בשר מרבה רימה, אבל אמרם משל לסומא וחיגר הוא על התמונה הנשארת מעוטפת בנפש חיונית אשר התמונה ההיא ברא אותה השי"ת מן היסוד הדק הפשוט ובה יתכן היות העונש כאשר יתבאר, וכן בענין השכר ארז"ל (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו אכילה ולא שתיה, ואם לא היה שם גוף כלל מי לא ידע שאין אכילה ושתיה במה שאין בו פה שינים חיך וגרון, אבל כוונתם לומר שיש שם גוף ושאין שם אכילה ושתיה ותשמיש והיה זה קשה הציור. אמנם במה שהנחנו שהקב"ה ברא החומר ההיולי וממנו ברא הכל, ימצא ציור קרוב אל ההיקש השכלי בענין השכר והעונש בגוף כאשר נבאר. וזה כי אחרי היות תחלת

בריאתנו מן היסוד הדק הפשוט ההוא אשר נקרא ההיולי, יחוייב א"כ שכל חלק קטן וגדול שבגוף האדם יהיה בו מן היסוד הדק ההוא, באופן שכל תמונת הגוף וכל איבריו מכף רגלו ועד קדקדו ואפילו שער ראשו יש בו מן היסוד הדק ההוא, ובשגם ימות ויכלו החמרים העבים וכן הליחות ושאר המותרות שבגוף, כבר ישאר תמונת הגוף ותמונת כל איבריו מן היסוד הדק הפשוט ההוא אשר לא יפגשהו הראות וכל שכן המישוש והוא מעוטף בנפש חיונית. וכן תמצא מבואר במס' שבת (קנג, א) אמר רב לשמואל בר שילת אחים בהספידא דהתם קאימנא, ובחלק ב' פרק מ"ה תמצא ענין זה תראנו משם. ואותה התמונה הוא הגוף אשר יקבל השכר הנצחי וכן ח"ו הפכו, ולא יצטרך אכילה ושתיה כי החומר העכור המורכב מאיכיות מתחלפים כבר שב אל העפר, אם כן אפילו כפי הקדמות חכמי המחקר שאמרו שכל מורכב מחוייב ההפסד בו, הרי יורה היות אפשרות בגוף שיהיה נצחי, אבל אנחנו בני אברהם אמונתנו אמתית שבתחיית המתים גם החומר העכור יקום וכמו שאחז"ל (כתובות קיא, ב) שקמים בלבושיהם ק"ו מחטה וכמו שיתבאר עוד: אמנם מה שהועלנו בהנחתנו זאת הוא שגם קודם תחיית המתים יש שכר ועונש לגוף, והוא הגוף אשר לו התמונה מן היסוד הדק ההוא שלרוב דקותו נקרא בשם רוח כי לא ימצא בשפלים דבר שראוי להקרא היסוד הדק ההוא בשמו ולהמשילו אליו רק יסוד הרוח. והבט מה שאמר אליהוא (איוב לד, יד) מענה לד' רוחו ונשמתו אליו יאסוף, שאמר כן על הגוף והנשמה. ובין תבין ג"כ מה שאמרו ז"ל פרק מי שמת (ברכות יח, ב) שהרוחות היו מספרות זו עם זו, כי הדברים כפשוטן שאחרי הפסד הנפש החיונית מן הגוף ישאר היסוד הדק הפשוט ההוא מעוטף בנפש, ויקראוהו חכמינו ז"ל רוח על היותו יסוד דק פשוט לא יפגשהו הראות וכל שכן המשוש. ולא יהיה זר וקשה כל כך הציור שאותם הגופים המעוטפים בנפשם החיונית ישמעו ויראו וידברו אחרי היות להם כל כלי החושים ההם מאותו היסוד הדק והוא פועל ה' שעשאו מלא דבר ולכך אמרו שהרוחות היו מספרות, ואל יפלא בעיניך לומר היאך היה נשמע לאותו השלם קול דיבורם של אותם הרוחות שהיו מספרות, כי עם היותם מאותו היסוד הדק הן ישמע מהם קול נמוך מאד בלתי נרגש, אבל בהיות הענין בלילה היה נשמע קול בסיפור הרוחות ההם וכל שכן בהיותם במקום בלתי מיושב, ולפנים אבאר מה שאמר אליפז בענין זה, דממה וקול אשמע:

והבט וראה שרז"ל אמרו (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה אלא צדיקים יושבים וכו', ולא אמרו על שאר החושים ולא אמרו אין שם דיבור ושמע וראות, וכבר הרמב"ם ז"ל (הל' תשובה פ"ח ה"ב) הוסיף מדיליה ואמר שאין

שם כל המאורעות שיש לגוף, וסוף המאמר שאמרו ז"ל אלא צדיקים יושבים נתעורר הרמב"ם ז"ל שגם הישיבה היא ממאורעות הגוף והוציא דברי רז"ל מפשוטן ואמר שמה שאחז"ל שצדיקים יושבים ר"ל היותם שם קיימים. ואני לדעתי לא אחשוב כן רק שרז"ל היטיבו את אשר דברו לומר שאין שם אכילה ושתיה ותשמיש, שאם היתה כוונת רז"ל גם על כל שאר המאורעות כמו שכתב הרמב"ם ז"ל אם כן היה ראוי להם לומר שאין שם ראיית עין ולא שמיעת אזן ולא דיבור פה שאינם ענינים צריכים פגישת חומר כאכילה ושתיה ותשמיש, ובזה היה פשוט הדבר מעצמו מאד שאין שם אכילה ושתיה ותשמיש. לכן נראה שרז"ל מה שאמרו כן היה בדקדוק רב שאין שם אכילה ושתיה ותשמיש, אבל שאר המאורעות אשר אינם נמשכים מן האיכיות המתחלפים ואינם צריכים פגישת חומר עכור רק פגישת גבול כישיבה ועמידה ושמיעה וראות וריח ודיבור הכל ימצא באותם הגופות אשר הם מאותו היסוד הדק, כי אחרי היותו גשם יתכן לומר בו היותו יושב כי המקום יגבילהו, וזה אפילו קודם תחיית המתים: ועתה ראה לפי מה שהנחנו כמה יאה ונאה מאמרו של רשב"י (זוה"ק ח"ג עא, ב) וז"ל, זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, שהרי אמר לך השלם הזה במליצה נעימה מתוקה מדבש ובמלות קצרות מעטי הכמות כל מה שאמרנו בפרק זה וכל מה שעדיין נחשוב לומר בו את הכל הבליע במליצתו זאת שכאן אמר לך על איכות השכר הנצחי שהרוח שהוא הגוף אשר מאותו היסוד הדק הנפש חיונית דבקה עמו ושניהם כאשר זכו לנשמתא קדישתא הם דבקים בה והנשמה דבקה בהקב"ה, שעל כן לא אמר דאתדבקו שלשתם נפש רוח ונשמה בהקב"ה רק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה. והרשב"י בעצמו בספר הזוהר משפטים (זוה"ק ח"ב צט, ב) אמר ענין העטוף הזה ברוח עם הנשמה ושם הביא מה שנא' (משלי ב, כז) נר ה' נשמת אדם וגו' שנר ראשי תיבות"נשמה "רוח ורומז אליהם, וכאשר תשקיף השקפת עיון בספר הזוהר באותה פרשה תמצא דברי אלה מאיזה צור חוצבו. ובפ' ט' אעירך על מה שראוי להאמין בענין התחייה ובענין הסעודה שארז"ל עם כוונת רשב"י במאמרו זה:

וכבר נתבאר ג"כ בבריאת האדם שמלת נפש נאמרה על נפש החיונית כמ"ש (בראשית ב, ז) ויהי האדם לנפש חיה והנשמה היא המשכלת שעליה נאמר (שם) ויפח באפיו נשמת חיים, ועליה אנו מברכין אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא, ויהיה לך לאות הנוסח שתקנו ז"ל בברכה זאת, שקודם אמרו אלהי נשמה שנתת בי ואח"כ אמרו אתה משמרה בקרבי ואח"כ חזרו לומר להחזירה בי ולא אמרו בקרבי, ותקנוה כן כי לא יתכן לומר בקרבי רק בהיותה בחומר העכור, ולכן בנתינתה שעדיין לא היה עכירות הגוף אמר בי,

ובהיותה בעכירות הגוף אמר משמרה בקרבי, ואחר שיחזירנה שאין שם עכירות הגוף חזר ואמר בי, וזהו אמרו להחזירה בי, ר"ל שבהיותה בעוה"ז היתה בקרבו אבל בתחיית המתים תחזור להיות בו כבראשונה לא בקרבו, ולכז אמר המחזיר נשמות לפגרים מתים ולא אמרו המחזיר נשמות בפגרים מתים, ולא סלקנו בזה הגוף העכור מן השכר הנצחי, אבל יובן עם מה שתמצא בסוף פרק זה האמונה הנאותה לכל זה כפי המובן מדבריהם ז"ל ומאמרו של רשב"י ז"ל. ודע שעם היות שהנשמה אשר בה מעלת השגה הוא קנין מתחדש בה מן היגיעה עם כל זה זאת היתה מעלת אדם הראשון שכל מה שהיה בחקו להשיג אחר היגיעה נתן לו ה' בלתי יגיעה כלל, וכמו שארז"ל (חגיגה יב, א) שאדם הראשון היה מגיע מראש העולם ועד סופו, ושעקבו היה מכהה גלגל חמה (ויק"ר כ, ב), שכל זה רמז אל ההשגה אשר חננו ה' בלתי יגיעה, וזה אמרו ויפח באפיו, כלומר ברגע אחד נתן לו נשמת חיים שהיא ההשגה מה שאחר החטא היה ענשו שלא ישיג רק אחרי היגיעה המופלגת כמו שנא' (בראשית ג, יט) בזעת אפיך תאכל לחם כאשר יתבאר:

ונשוב לאומרנו שעם מה שהנחנו שהקב"ה ברא תחלה היסוד הדק ההוא וממנו ברא כל הנבראים. ימשך לנו תועלת זה לקרב אל ההיקש השכלי ציור השכר והעונש הנצחי בגוף ובנפש, כי עם היות שב החומר העכור אל העפר כמו שהיה עד תחיית המתים, הנה שורש הגוף וכל תמונתו ותמונת איבריו נשארים מעוטפים בנפש חיונית שהם מאותו היסוד הדק, כי החומר העכור אשר בנו הם המותרות אשר עליהם אמרו ז"ל (אבות פ"ב מ"ז) מרבה בשר מרבה רימה, עד התחייה, שאמנם התחייה תהיה כתמונת הנערות כמו שנא' (תהלים קג, ה) תתחדש כנשר נעוריכי, כי בזה תביז היטיבו לומר מרבה בשר מרבה רימה כי כולו מותרות ועיקר הגוף הוא התחלתו הראשונה שהוא אותו היסוד הדק והוא עיקר תמונתו. וז"ש דוד (תהלים לט, ז) אך בצלם יתהלך איש, להודיע כי אין עכירות החומר עיקר, כאלו יאמר עיקר הלוכו הוא אותו הצלם והתמונה כי כל ענין עכירות הגוף הוא כלי לבד כלבוש, ובזה ר"ל שעיקר הגוף הוא אותו הצלם שבו תמצא כל תכונת האדם ותמונת צורתו ואיבריו ויודע את עצמו וכל אשר קרהו כל ימי הבלו וכל מחשבותיו ועשתונותיו ויודע את אבותיו ואת בניו, באופן שלא יחסר לו רק עכירות הליחות ואותה התמונה היא המקבלת השכר והעונש תכף אחר המות: ובענין העונש הנצחי אומר לך מה שאאמינהו, והוא כי על כל העבירות שבעולם נאמר (תהלים קג, ט) לא לנצח יריב, אמנם האיש אשר לא יאמין מציאות השי"ת ושהוא ברא הכל אין ספק שעל אותם האנשים נאמר אשם לא תכבה כיון שלא הכירו את בוראם: והנה אשכילך בקצת כתובים כלם מורים בפירוש על היסוד הדק הזה אשר אמרנו היותו מתעטף על

הנפש ושיתכן בו שכר נצחי מתחיל תכף אחר המות והוא שנא' בישעיה (נז, טז) כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי, שהדברים מסכימים אל מה שאמרנו שהעונש הנצחי יתכן אל הרוח המעוטף, וזה היה מאמרו ית' שעם היות שעל ידי הרוח המעוטף יתכן לתת עונש נצחי שעם כל זה לא לנצח יריב כי רוח לפניו יעטוף והוא מעשה ידיו וכן הנשמות הוא עשאם, כאלו יאמר שרחמיו על כל מעשיו:

ועוד אמר דוד בספר תהלים פרק ע"ז (ד-ח) בביאור ענין עטוף הרוח, אשר אמרנו שאמר דברים אשר ראיתי מבוכתם כי רבה היא והוא אומרו, אזכרה אלהים ואהמיה אשיחה ותתעטף רוחי כלה. אחזת שמורות עיני נפעמתי ולא אדבר. חשבתי ימים מקדם שנות עולמים אזכרה נגינתי בלילה עם לבבי אשיחה ויחפש רוחי. הלעולמים יונח ה' ולא יוסיף לרצות עוד. כי אמנם יובנו הכתובים האלו וכונת דוד ע"ה בהם עם מה שאמרנו באופן נאות מאד, כי הנה אמר דוד שכאשר יזכור שיתעטף עליו רוחו שהוא אותו היסוד הדק אשר אמרנו שיתכן בו היות העונש נצחי נרעד ונתיירא מאד מעונש החטא שלא יהיה נצחי. לכן אמר בהפלגת מה שנבהל אחזת שמורות עיני נפעמתי ולא אדבר, כי האיש כאשר יתבהל מאד תתפעם רוחו ולא ידבר. וביאר עוד שחשב ימים מקדם שנות עולמים, ר"ל שחשב בענין הבריאה שעשה הקב"ה שקודם ברא אותו החומר ההיולי אשר בו יתכן העונש הנצחי ואמר שנבהל מאד בזכרו זה, וזה אומרו אזכרה נגינתי בלילה. ואמר עוד בגלוי הכוונה הזאת אשר אמרנו שהיה מדבר עם לבבו מתוך בהלתו והיה מחפש רוחו אשר אמרנו שהוא הגוף מאותו היסוד הדק המכונה בשם רוח, והיה חפושו וחקירתו לומר הלעולמים יזנח כלומר היהיה העונש נצח ולא יוסיף לרצות עוד. הרי נתבאר מדבריו אלה שאחר שחקר ומצא שהרוח מתעטף על הנפש בא לו מן היראה פן יהיה העונש נצחי:

ועוד אמר פרק קמ"ג (ב-ה) בפירוש על ענין העטוף הזה בהיותו מדבר בענין העונש, ואל תבא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי. כי רדף אויב נפשי דכא לארץ חיתי הושיבני במחשכים כמתי עולם. ותתעטף עלי רוחי בתוכי ישתומם לבי. וכרתי ימים מקדם הגיתי בכל פעלך. כי כבר התחיל להתפלל על יראתו מן העונש באומרו לא יצדק לפניך כל חי, ואח"כ היה מתרעם על יצרו של אדם באמרו כי רדף אויב נפשי וגו' הושיבני במחשכים, ר"ל שיצרו הענישו המות ואחר המות נתעטף עליו רוחו כאשר אמרנו שאותו היסוד הדק המכונה בשם רוח יתעטף על הנפש החיונית, וחזר לומר זכרתי ימים מקדם כמו שאמר כאן על ענין הבריאה גם כן מאותו היסוד הדק כאשר

אמרנו, ואמר עוד (שם יא) למען שמך ה' תחייני כמתפלל על התחיה, שגם בכתובים הללו מבואר היות כוונתו כאשר הנחנו:

ועוד אעירך אתה המשכיל שמה שאאמינהו בענין העונש בגוף ונפש שודאי נידונים יחד באשו של גיהנם כשארז"ל משל לחיגר וסומא, אבל אאמין שמלבד אשו של גיהנם יש כמה מיני עונשים כלם מדה במדה שמדד. אבל זה אמרתי להזכירך שעם מה שאומר לך יתיישב דעתך במקצת מה שמצאנו בדבריהם ז"ל ממציאות השדים וענייניהם עד שאמרו לכמה דברים שהם דומים לאנשים ולכמה דברים שהם דומים למלאכים, ותמצא שאמרו רז"ל חגיגה פרק אין דורשין (טז, א) ששה דברים נאמרו בשדים ג' כמלאכי השרת וג' כבני אדם, טסין מראש העולם ועד סופו כמלאכים, ויודעים העתידות מאחורי הפרגוד, ויש להם כנפים. ג' כבני אדם אוכלין ושותין ופרים ורבים ומתים. ואמרו בברכות פרק א' (ו, א) אלמלא ניתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד, וכן אמרו האי דוחקא דכלה מיניהו הני ברכי דשלהי מיניהו הני מאני דרבנן וכו' מיניהו, וכן ארז"ל שם שכל חד וחד מינן יש בימינו רבבה ובשמאלו אלף, ואתה ידעת שרבו הבלתי מאמינים מציאות להם כלל, וטעמם עמם לאמר שאם היתה בריאה בעולם כזאת ששטים מסוף העולם עד סופה ורואים ואינם נראים היאך לא כתבה התורה בריאתם וכבר הזכירה אפי' בריאת השרץ והרמש ולמה לא יזכר ענין בריאה נפלאת כזו. וכבר ארז"ל (אבות פ"ה מ"ו) שהמזיקין נבראו בין השמשות, ויפלא מאד, כי הענינים האחרים שאמרו שנבראו בין השמשות מה טוב ומה נעים כי להיותם דברים לפי שעה נמצאו לא התמידו אמרו שנבראו בין השמשות כמו פי הארץ ופי האתון וכו' לומר שלא נבראו בששת ימים שנברא הטבע המתמיד, אבל אלו המזיקין שאמרו היותם פרים ורבים והיותם רבים על האנשים היאך נאמר שנבראו בין השמשות, ולפנים בס"ד יתבאר גם מאמרם זה היות דבריהם על נכון. ומפני זה הרחיקו רבים מציאותם, וקצתם מן הישרים בלבותם יחתרו לבאר דבריהם ז"ל ולומר שהם משל וחידה, וקצתם מהטים עקלקלות יכחישו דבריהם ז"ל, ואין דיבורנו עם הכת ההוא המכחישים דברי חז"ל כי דבר ה' בזו, אמנם יהיה דברינו עם הכת המקבלים דברי חז"ל וחותרים לבאר דבריהם, וזה להיות מציאות השדים קשה הציור בעיניהם שימצא בריה בעין רואה ואוזן שומעת והיא אינה נראית לחוש:

ובהיות שענין אמונת מציאות השדים בין יאמינהו האדם ובין לא יאמינהו לא יזיק ולא יועיל לענין השגת נפשנו, לא אודיעך דעתי במציאותם, אבל זה אומר לך שאם אין לך טענה לבלתי האמן מציאות שדים רק מפני שאינם נראים לחוש או מפני שלא הוזכרה בריאתם עם שאר הנבראים בבראשית, תדע שבשביל אלו הטענות לא תתחייב להתרחק

מלהאמין מציאותם, כי לא יחייב אותך שכלך להכחיש מציאותם מאחר שכבר הנחנו שאותו היסוד הדק הפשוט הנקרא היולי נשאר מעוטף בנפש חיונית אחר המות, אשר לדקותו לא יפגשהו ניצוץ העין לראותם ותמונתם עומדת מאותו היסוד הדק עם כל האברים כולם והכוחות וכלי החושים כולם אחד מהם לא נעדר, ולא יעדר מהם רק אכילה ושתיה להיות שאין בגופם יסודות מתחלפי האיכיות אשר הם סיבה להתכה וכאשר לא יהיה בהם התכה לא יצטרכו לתמורת מה שניתך, ובהיות הדבר כן שלדקות היסוד העטוף על הנפש החיונית אינם נראים, א"כ יתכן שהשדים והרוחות רעות שאמרו ז"ל הם גופות הרשעים אשר מאותו היסוד הדק והוא עטוף על נפשם החיונית כמו שארז"ל החיגר והסומא יחד אשר נתחייבו כפי מרדם בעונש ההוא להיותם נעים ונדים זמן מה ואחר ישיבום אל אשו של גיהנם, וכפי המרד אפשר שיחזירום על פי המשפט האלהי להיותם נעים ונדים ועוד שבים אל אש של גיהנם ונדונים כן לעולם אם נתחייבו בעונש נצחי, ואם לא נתחייבו בו הנה לעת אשר כבר קבלו ענשם כפי מרדם ישובו גם הם אל השכר אשר בחקם, וע"כ לא הוזכרה בריאתם עם שאר הנבראים בבראשית כי לא ברא הקב"ה אותם רק בצלם אלהים, אבל הם ברוע בחירתם באו אל העונש ההוא להיותם נעים ונדים. וזה לך לאות שהשדים הם הרשעים מה שארז"ל בברכות פ"א שכל אחד ואחד מאתנו יש לו אלף מצדו ורבבה מימינו והוציאו זה ממה שנא' (תהילים צא, ז) יפול מצדך אלף ורבבה מימינך, וא"כ צא ולמד ממה שהשלים בסוף הפסוק שאח"כ שנאמר (שם ח) ושלומת רשעים תראה, הרי ביאר שענין השדים הוא ענשם ושלמתן של רשעים. ובזה אשר אמרנו במהות מציאות השדים שגופם הוא מאותו היסוד ההיולי מקבל הצורות, תבין כי על כן יאמרו שנראים פעם בצורה אחת מהבעלי חיים ולפעמים בצורות אנשים, גם מה שאמרו עליהם שהם שטים בהתעופפות, אין להפלא אחרי היות גופם מאותו היסוד הדק הפשוט, שהרי העוף יעופף על הארץ להיותו מיסוד אוירי עם היותו חומר עכור בשר ודם, על אחת כמה [וכמה] אלו הגופות שאמרנו שהם מאותו היסוד הדק שהפליג דקותם עד שקראום רוח, שאין להרחיק בהם ענין העופפות:

וכבר שמענו בזמננו זה מפי מגידי אמת הגדה מפורסמת שיקרה לאנשים נופלים נרדמים בבטול חושיהם ומפיהם יצא עתק לדבר ולהשיב ושפתותיהם בלתי נעות וקול דברים יוצא מגרונם שואלים ומשיבים כענין. וכן ראיתי כתב בא מצפת תוב"ב בשנה הזאת שנת ש"ס לפ"ק לענין אשה שהיתה נופלת כן, וכאשר הגיע לאזני הענין הזה אמרתי אכן זהו שאמר הכתוב לגנאי לפסילים (תהילים קטו, ה) פה להם ולא ידברו, ועוד חזר ואמר (שם ז) לא יהגו בגרונם, שכבר ידוע שהראשונים עובדי הפסילים היו עושים תמונות מהעצים

או מהמתכות והיו מכניסים בהם רוח טומאה שהיה מדבר מתוך התמונה ההיא, וקצת עובדי פסילים ג"כ הגיע סכלותם להיותם עובדים תמונות ופסילים עם היות שלא היה בהם רוח טומאה ועליהם אמר דוד (שם ד) עצביהם כסף וזהב מעשי ידי אדם פה להם ולא ידברו וחזר ואמר לא יהגו בגרונם. שאין ההגיון והדיבור בגרון לבדו כי הדיבור מורכב מן המוצאות אותיות החיך והשפתים והגרון והשינים והלשון, ועוד יפלא מאד אמרו (שם ח) כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם, שלא יתכן היות תפלתו שיהיו עושיהם מתכות כמוהם או שישובו כולם עורים ואלמים ובורא העולם לשבת יצרו. אבל היה כאלו יאמר שאין להם דיבור כאנשים שמניעים השפתים ושאר כלי הפה, וגם אין להם דיבור כאותם הנופלים אשר קול דברים יוצא מגרונם, ואפי' הכי מאמינים בהם, ואמר כל זה להראות הפלגת סכלותם. ועוד ביאר דוד ע"ה ביאור מפורסם היות הדברים על הדרך שאמרנו שהכוונה לומר הפלגת סכלותם שאפי' תמונה שלא הכניסו בה רוח אפי' הכי מאמינים בה, והוא אמרו (תהלים קלה, ז) אף אין יש רוח בפיהם כי במקום שנאמר במזמור זה לא יהגו בגרונם אמר במזמור ההוא אף אין יש רוח בפיהם. ובתחלת ההשקפה יפלא בכתוב הזה אמרו אף אין יש רוח כאלו יחדש לנו שאפי' רוח חיים אין בהם, ובאמת זה ידוע שאין בדומם ובמתכות רוח חיים וכבר הקדים לומר עצביהם כסף וזהב, אבל במה שאמרנו יתישב היטב שהוא סיפור הפלגת סכלותם ואמר עינים להם ולא יראו וגו' והוסיף עוד בספור הפלגת סכלותם שהם מאמינים אותם התמונות של כסף ושל זהב אפי' שאין רוח בפיהם שלא הכניסו רוח בהם. והשלים בביאור הכוונה ואמר שכמוהם יהיו עושיהם שנפשותיהם של רשעים כולם עתידים להיות רוחות רעות כמוהם. וכן אמר ירמיה (י' יד) הוביש כל צורף מפסל כי שקר נסכו ולא רוח בם שגם ירמיה אמר כן על דרך זה שגם רוח אין בהם:

גם בשנת של"ז לפ"ק באה הגדה מפורסמת מפי אנשים ונשים ומפי עוללים ויונקים והיתה הגדתם בלתי מתחלפת כולם באופן אחד בשוה כי זו ראיה מאמתת העניין, והיה ספורם שבעיר פיראר"א היתה אשה עברית נופלת נרדמת וקול יוצא מגרונה ושפתיה בלתי נעות והקול מדבר וכאשר ישאלוהו מי אתה הוא משיב אני פלוני שבתי במקום פלוני והיה נותן כל סימניו:

והנה אחר הנחתנו שהנחנו יתקרב הדבר הזה אל ההיקש השכלי, כי אמנם הגופות אשר הם מאותו היסוד הדק לגודל דקות היסוד בלי נשמע קולם, וכמו שאנחנו רואים שהקול בבואו אל נביבות מה שיהיה מכלי הנגון חצוצרות או שופר וכדומה להם יתחזק וישמע, כמו כן הקול מן הגוף ההוא לדקות חומרו לא ישמע, אמנם בבואו אל נביבות הגרון

של הנופל ההוא והגרון הוא כלי מוכן להשמיע הקול הנה גם הגוף ההוא עם כל דקותו ישמיע קולו ודיבורו בגרון ההוא בלתי נענוע שפתים כלל ומרגלא בפומייהו דאינשי על אלו הנופלים המדברים כך שאומרים רוח רעה נכנס בם, שגם הם קוראים אותו רוח. ואל יפלא בעיניך על מה שאמרנו שהשדים אינם מכלל הנבראים אבל שלרוע בחירתם באו לידי כך שכן ארז"ל (עירובין יח, ב) שאדם הראשון כל אותם הק"ל שנה שהיה נזוף היה מוליד שידין ולילין. ולקמן בפ"ט תמצא הרחבת ביאור בענין היסוד הדק הזה ומה שיאות להאמין בו:

גם ע"פ הענין הזה יתיישב מה שיאמרו משרי שמן ושרי עששית, כי אחר שהנחנו ענין השדים כאשר הנחנוהו, וכבר ארז"ל הרבה בהפלגתם שכל האויר מלא מהם, לא יפלא שיעמדו נגד השמן או העששית כאשר ישביעום, כי כאשר האדם תשביענו לעשות לך הפקת רצון מטבע האנושי הוא שיחפוץ להפיק רצון השואל כמו כן הם ג"כ לא שהם מוכרחים לכך, ואחר שהם באים שם יתראה הצל שלהם בשמן או בעששית או במראה של זכוכית או של מתכת. וכן היטיבו לומר שהם משקרים, כי להיותם לעולם בין האנשים הנה ישמעו כל עניניהם אם גנבה או שאלה אחרת וישיבו לאנשים כענין אבל לא על אמתתו כי מנין להם לדעת הנסתרות, אמנם כפי אשר ישמעו הספק אשר עליו ישאלום וכבר ידעו הספק וצדדיו ישיבו אשר יראה להם יותר קרוב מן החשודים, ולפעמים אמרו אמת כי יפול במקרה. ועוד אפשר שהרוחות ידעו הדבר להיותם נמצאים בין האנשים וראו הגנב באותה שעה שגנב את הגנבה או מה שישאלום, אמנם לא ישיבו בהשמעת קול לדקות חמרם רק ברמזים. וכן אפשר לומר שהיה ענין חרטומי מצרים שהיו משביעים בלטיהם את הרוחות הרעות שאינם נראים לדקותם ונראים בצורת מטה ונהפכים לנחש או תנין או ינענעו המטה כאלו הוא תנין וכן ישביעום להחליף המים בדם ולהביא צפרדעים: וכבר אמרנו שהאומרים שבזמנים הקדומים היו עושים צורת מסכה והיתה מדברת, אין זה מן התימה שאחרי שיעשו בצורת המסכה ההיא הגרון נבוב מקבל את הקול וישביעו השדים והרוחות הרעות להכניסם באותה התמונה ישמיעו שם את קולם, כמו שקול האדם מטבעו נמוך ועם כל זאת כאשר יפח ברוחו הנמוך תוך שופר ישמיע למרחקים כמו כן הם ישמיעו קולם באותו הגרון הנבוב. וראה שאליפז כאשר רצה להוכיח את איוב ולהודיעו שפלות הבריה האנושית, אמר (ד, יח-יט) הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה אף שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם ידכאום לפני עש. הקדים לענין זה ואמר כי אין עיקר יצירת האדם רק אותו היסוד הדק אשר אמרנו שנקרא רוח והתמונה ההיא אינה נראית לחוש, ואחרי שאחר המות ישאר אותה

התמונה ואותו הרוח ימשך לאדם כאשר יזכור ענין זה פחד ורעדה פן יהיה העונש נצחי, והוא אמרו (שם יג-כ) בשעפים מחזיונות לילה בנפול תרדמה על אנשים פחד קראני ורעדה ורוב עצמותי הפחיד ורוח על פני יחלוף תסמר שערת בשרי, יעמוד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני דממה וקול אשמע וגו' עד מבלי משים לנצח יאבדו, שכבר ביאר בדבריו אלה שישאר הרוח והתמונה ההיא ושאינה נראית ושקולה ישמע נמוך מאד ושנתייראו מהעונש הנצחי כמו שהשלים לנצח יאבדו, שב אל הפחד שהקדים לומר כאלו יאמר שפחד פן לנצח יאבדו:

וכבר הביא הערוך בערך תרף בשם ר' אליעזר בברייתא (תנחומא ויצא יב) שאמר שהתרפים הם ששוחטים אדם ומולקין את ראשו ומולחין אותו במלח ובשמים וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחין אותו תחת ראשו ונותנים אותו בקיר ומדליקין לפניו נרות ומשתחוים לפניו, ולבן הארמי היה מדבר עמהם, ומנין שמדברים שנאמר (זכריה י, ב) כי התרפים דברו און. לפיכך גנבתם רחל שלא יגידו ללבן שברח יעקב, ע"כ. הרי לך שגם הם היו לוקחים גוף של אדם להשמיע הקול ובכלל התועלת השלישי הנה לך תועלת מופלג מאד שהרי מכאן ידעת שכל הענינים הללו תהו המה מעשה תעתועים, ובשגם תראה פסל או תרפים מדברים תדע שכולם תרמית כאשר אמר דוד (תהלים קלה, ז) אף אין יש רוח בפיהם, ובארנוהו למעלה בפ' זה שאמר דוד כן לספר גודל הפלגת סכלותם כי אין בהם דבר אלהות כמו שנאמר (דברים לב, יז) יזבחו לשדים לא אלוה:

ואתה המשכיל כי תשאלך נפשך לאמר שאמנם אני הנחתי היות השדים הם הם נפשות הרשעים העטופים מאותו היסוד הדק ושלכך לא יאכלו ולא ישתו, ואמרתי ג"כ שיתכן על זה האמונה בעונש הנצחי, ותתמה עלינו לומר שהיאך נרים פנינו לומר נגד דברי חז"ל שאמרו שיש להם שלשה דברים כבני אדם שאוכלים ושותים ופרים ורבים ומתים שכן אמרו בחגיגה פ' אין דורשין. לכן אזכירך שעוד הרחבתי הדיבור במה שקלל הקב"ה את קין פ"ט ושם כתבתי שקין כאשר נתקלל היתה כן קללתו שיהיה זרעו מכלל השדים וכן היו כל זרעו אפילו בעוד היותם בחיים והבאתי ראיות לזה תראנו משם: ואזכירך עוד שהתורה קראתם שעירים שנאמר (ויקרא יז, ז) ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים ומתרגם שדים, ורבותינו ז"ל קראום רוחות על שם היותם מן היסוד הדק ההוא הנמשל לרוח. וכבר לדעתי היתה סבת התחלפות שמותם מפני התחלפות איכותם, ונקראו שעירים כאשר החיות מלאים שער, ונקראים שדים להיותם בלתי נמצאים בישוב רק בשדה. וכבר אתה המשכיל תפלא שאחר היותם כ"כ ברבוי כמו שאחז"ל אלמלא ניתנה רשות לעין לראות אין שום בריה יכולה לעמוד, אנה הם שדותיהם וכרמיהם הגם לשדות

נאמר שלא ניתן רשות לעין לראותם, לכן יתכן שדבריהם ז"ל צדק ואמת כפשוטם, ואלו השדים יצאו מקין ומאדם בהיותו נזוף והם האנשים המדבריים שכל גופם כאדרת שער והם באמת אוכלים עשב השדה כשאר החיות, וכמו הם נהיה נבוכדנאצר ואינם לא זורעים ולא נוטעים שכבר נתקללו שלא תתן הארץ כחה להם, אבל אמת פרים ורבים ומתים כאנשים כשרז"ל. אמנם הג' דברים שארז"ל שדומים למלאכי השרת אין הכוונה בחיהם רק אחר מיתתם, באופן שיש ב' מינים שנקראים גם שניהם שדים, מין א' זרעו של קין שהם בחיים, ומין ב' נפשותיהם עם נפשות כל הרשעים שנתחייבו לזה, ולהיות שכל זרעו של קין אחרי מיתתם הם שדים נקראים גם כן שדים אפילו בחייהם, כי אותו היסוד הדק הוא עטוף על נפשם החיונית והם באותו העונש הנצחי להיותם נעים ונדים ואינם רואים פני שכינה כמו שנאמר (בראשית ד, יד) ומפניך אסתר, וזה שנא' ג"כ בפ' האזינו (דברים לב, יז) אלהים לא ידעום על הסתרת הפנים שהם בהסתר פנים מן השכינה. וכאשר תמצא בדבריהם ז"ל כמו שאמרו פרק ערבי פסחים (פסחים קיב, ב) שבלילי רביעיות ובלילי שבתות יוצאת אגרת בת מחלת עם שמונה עשרה ריבוא מלאכי חבלה ויש להם רשות לחבל, הכוונה על גופם מאותו היסוד הדק:

ומ"ש פ' כל הבשר (חולין קה, ב) ההוא בר שידא דהוה בי רב פפא הכוונה מזרעו של קין בהיותו עדיין בחיים, ויתכן שהחיים מהם והמתים יהיו יחד והם נראים להם אפילו שהם מאותו היסוד הדק ולכך נקראים כולם שדים ולילית בין החיים מהם ובין אותם שכבר מתו כי כולם מין אחד הם ובחייהם קרואים מתים כיון שאינם רואים פני שכינה, ולכן תמצא שלקין וכל תולדותיו לא סיפרה התורה מיתתם כי המתים והחיים דבר אחד הם, לבד שהם משתנים שאחר מיתתם שטים מסוף העולם עד סופו כמו שארז"ל. ומה שארז"ל שנבראו המזיקים בין השמשות על אלו אמרו כן שכבר מתו ושנברא אותו הכחניות שימצא דבר רואה ואינו נראה כי בזה הם מזיקים וא"כ אותו הכחניות איננו דבר מתמיד. וכן פי הארץ שארז"ל (אבות שם) שנברא בין השמשות בודאי לא אמרו שאותו פי הארץ נברא פתוח שהרי נאמר (במדבר טז, לב) ותפתח הארץ את פיה, אבל אמרו שאותן הכחניות שתפתח פיה ותבלע הוא נברא בין השמשות. וכן פי האתון לא נברא ודאי האתון של בלעם בין השמשות, כי אם היה רצונם כן לא היו אומרים רק אתונו של בלעם נברא בין השמשות, אבל אמרם פי האתון ודאי כוונתם לומר שאותו הכחניות לבד נברא. וכן היה מאמרם במזיקין שאותו כחניות נברא שיהיו רואים ואינם נראים והם מזיקים כשניתן להם רשות:

ונשוב אל מה שאנחנו בו כי נפשות הרשעים אשר נתחייבו כפי מרדם יענשו ג"כ להיותם מכלל השדים שהם זרעו של קין ונקראים ג"כ רוחות רעות. ובאופן זה יתבאר לך בס"ד פ' ט' ענין השכר בגוף ונפש ממש באותו הגוף עצמות וגידין ווורידין וכל רמ"ח איברים, אבל לא יהיה תמונת הגוף כמו שהיה בעת פטירתו של אדם שהוא זקן ומדוכא ואיבריו מכווצים מחמת זקנה ותמונתו משונה, אבל הבטחתו ית' היא שיהיה תמונת הגוף כמו שהיה בנערותו כמ"ש תתחדש כנשר נעוריכי, והבטיח כן השי"ת להודיענו שכבר נסלחו כל החטאות שעשה הגוף והרי הוא כמו שהיה בנערותו שלא היה בו חטא, וזהו ענין ההבטחה לו תואר והדר תמונת הבחרות. ובפ"ט אבאר לך גם כן מזמור ק"ג כולו לענין זה תראנו משם:

ואחר שהקדמתי לך כל ענין בריאת הקב"ה החומר ההיולי שהוא יסוד פשוט ואמרנו שממנו ברא כל הנבראים ואמרנו היות נמשכות מאמונה זאת ג' תועלות מופלגות. עוד אביא לך ראיה מן הכתוב היות אמונה זאת אמתית אין ספק בה והוא מ"ש דוד (תהילים) מזמור קמ"ח הללויה הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים הללוהו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו הללוהו שמש וירח הללוהו כל כוכבי אור הללוהו שמי השמים והמים אשר מעל השמים, ועל כל אלה השלים בנתינת טעם אל מה שצריך שיהללו את ה' ואמר כי הוא צוה ונבראו ולא תפול מלת ציווי אל האין והאפס. אבל נאות מאד כאשר אמרנו שברא קודם החומר ההיולי וממנו ברא שמים וארץ וכל מה שביניהם והציווי היה אל החומר ההיולי שיוציא לפועל כל הצורות שנתן לו האל ית' בכחניותו:

ועתה אתה המשכיל אחרי שהנחתי שהקב"ה ברא תמונת האדם מאותו היסוד הדק ואח"כ הלבישו בבשר ועצמות אעיר אזנך בדבר אשר ידעתי נאמנה כי תבא על חבורי זה יפלא בעיניך היאך לא קדמוני קדושים אשר בארץ המה שקטנם עבה ממתני הלא המה מפרשי התורה רש"י והרמב"ן ז"ל והדומה להם אשר נכספה נפשם מאד להועיל לבאים אחריהם בביאור הסתום וגלוי הנסתר בכוונת הכתובים על פשוטם, גם בקצת אמונות הנאותות לתורתנו הקדושה היה השתדלותם בדעתם הרחבה כי רבה היא ובפרט בענין זה אשר אני בו באמרי שהקב"ה ברא האדם תמונה מן היסוד הדק ההיולי הפשוט ואח"כ הלבישו בשר וגידים ועצמות ואח"כ נפח בו נשמת חיים, היאך המפרשים אשר חשבו להועילנו לא גילו לנו דבר מזה. וכי תאמר בלבבך כן לא תקרב אל דברי ובקצת תרחיקם ואם תקריבם יהיה התקרבותך להם כמקריב דברים זרים לא לומד ולא הורגל בהם ומפני זה לא יהיה ההתקרבות שלם:

לכן אעירך שאל תתמה על החפץ כי זה היה לאחת משתים, או שהם ז"ל להיות בעיניהם הדברים האלה פשוטן מבואר חשבו שגם הבאים אחריהם לא יצטרכו לביאורם, או מגודל תשוקתם וחשקם אשר חשקה ונכספה נפשם בדברי האגדה אשר הם באמת מתוקים מדבש ועליהם נאמר (תהילים יט, ט) פקודי ה' ישרים משמחי לב, ע"כ חלקם אמרה נפשי להתעדן בהם ולהשביע בדשן נפשנו מן המדרשים אשר אז בזמנם לא היו נמצאים רק ביחידי סגולה לסגולה ותפארת, לא כהיום הזה אשר זיכנו השי"ת אל עט ברזל ועופרת, ולולא ה' שהיה לנו בגלות החל הזה נחלה עבר על נפשנו ולא היו נמצאים כלל כי עול הגלות הולך ועולה על שכמנו בשרי מסים והנוגשים אצים והפרוטה כלתה, ולזה נתעוררה נפשם ז"ל בנדבת רוחם להועילנו בהתאסף יחד מחנות האגדות להאיר עינינו. ועם היות שגם בפשוטי הכתובים האריכו למעניתם והנה רבים אשר עמהם הנה לא השלימו כמספיק באמרם לא עלינו המלאכה לגמור והניחו לנו מקום: ועתה ראה אתה כי הדבר הזה אשר אמרנוהו שהקב"ה ברא את האדם באותה התמונה מן ההיולי והלבישו בשר ועצמות ונפח בו הנשמה הוא מבואר בכתוב ביאור שלם ולא הביא העלם ידיעה ענין זה מעינינו רק ההסתפקות באגדות, כי הנה תמצא שנאמרו ד' פעולות שפעל הקב"ה באדם וכלם כסדר אשר הנחנו זה אחר זה ונקראו הפעולות ההם בשם עשייה בריאה יצירה נפיחה שתחלה אמר נעשה אדם (בראשית א, כו) ואח"כ ויברא אלהים את האדם (שם א, כז) ואחר כך אמר וייצר (שם ב, ז) ואח"כ ויפח (שם). וכבר תמצא אמרנו פ"ו בהרחבת דבור וראיות שהעשייה נאמרת על השלמות אשר יאות לאדם שישיגהו ושלתכלית השגתו זאת נברא תראנו משם. לכן טרם כל אמר נעשה אדם להודיע שתחלת המחשבה הוא סוף המעשה ושתחלת המחשבה היתה שיהיה עשוי שלם בשלמות, ואחר שהודיע שהיתה כן תחלת המחשבה אמר ויברא, שכבר ידעת היות מוסכם מכל המפרשים שאין בלשוננו הקדוש מלה שפירושה הוצאת היש מן האין רק מלת בריאה. ולהיות האמת כמו שאמרנו שקודם ברא התמונה ההיא מן היסוד הדק ההוא לכן אמר ויברא אלהים את האדם. ואחר שנאמר בריאת אותה התמונה אמר על הלבשת אותה בשר ועצמות וגידים וייצר כי היא הצורה הנראית לחוש, ואחר עשותו התמונה והלבוש נפח בו נשמת חיים כמו שנאמר ויפח באפיו וגו'. הרי לך אם כן שהדברים כלם הם מבוארים בכתוב ביאור מספיק, וכלם הם על הסדר שהנחנו באין כושל:

ואחרי ראותך האמונה שהנחנו היות באדם תמונה מיסוד דק שכן הניחוה כל קדושים הרמב"ם והרמב"ן והר"ן וזולתם בכל פרטי הבריאה והודעתיך התועלות המופלגות השלשה הנמשכות מן האמונה הזאת, והכרחנו מפשט הכתוב שנאמר (תהילים קמח,

ה) כי הוא צוה ונבראו היות אמונה זאת אמונת אומן. עתה נבא אל פירוש הכתוב שאנחנו בו שהתחילה התורה במלה הראשונה שבאה להועילנו אלו הג' תועלות המופלגות ואמרה (בראשית א' א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, כי להיות היסוד הדק הפשוט ההוא מקבל כל הצורות אין צורה קבועה בו א"כ אין לך שם שיגדר בו כיון שאין בו צורה היותו ראשית לכל הנבראים. וכדי לסלק המחשבה אשר חשבוה קצת שברא היולי אחד לשמים והיולי אחד לארץ לכן אמרה תורה בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, כאלו אמרה בראשית אחד ברא שמים וארץ לא בשני ראשיות. וכאשר תשקיף בהשקפת עיון תמצא שמה שצוה הקב"ה בתורה על קדושת הראשיות דהיינו חלה ובכורים ובכורות כולם הם להורות על הענין העמוק הזה. ואל יונה אותך עיונך לאמר שבריאת ההיולי לא נאמר ואם כן ח"ו יהיה למכשול להאמין באמונת אפלטון שחשב שהקב"ה ברא העולם מחומר קדום. כי גם זה נסתלק במה שקראה התורה את ההיולי ראשית, שכל מה שיאמר עליו שהוא ראשית לדבר צריך שיהיה חלק ממנו, כי כאשר אמרת (במדבר טו, כ) ראשית עריסותיכם גם הראשית מכלל העריסה וחלק ממנה, וכאשר אמרת (תהלים קיא, א) שראשית החכמה היא יראת ה' גם היא מכלל החכמה. וכן נאמר (איוב כח, כח) יראת אדני היא חכמה, אם כן פה אתנו שהכתוב קרא להיולי ראשית הנבראים יתחייב שנברא והוא מכללם ויהיה אם כן הבי"ת של בראשית כפשוטה כמו בתכלת ובארגמן שפירושו שעשה את המלאכה בחומר התכלת והארגמן, כן אמר פה שברא שמים וארץ בחומר שנקרא ראשית:

ואל יפלא בעיניך שקראו סתם ראשית להיותו ראשית הנבראים. שכן תמצא שנאמר (ויקרא ב, יב) קרבן ראשית תקריבו, וכן נאמר בנחמיה (יב, מד) לראשית ולמעשרות, כן כן קראה כאן את החומר ההיולי ראשית סתם שכל דבר שהוא נמשך מדבר הרי אותו הדבר ראשית לו, ולכך נראה שיראת ה' היא ראשית לחכמה לפי שכל החכמה נמשכת מיראת ה', וכן נאמר על ישראל שנקראו ראשית לפי שבשבילם נבראו כל האומות ולסבתם נתקיימו, ואפילו שכפי הסיפור האמתי שבא בתורתנו האומה ישראלית היתה אחרונה לאומות עם כל זאת נקראו ראשית לפי שהם היו תחלת המחשבה, ומטעם זה ביארנו מה שנאמר באבות שיתברכו בהם כל הגוים היות כוונתו ית' לומר שכולם יזונו ויתברכו ויתקיימו בשבילם. ולא כמו שפירש רש"י ז"ל שכתב (בראשית יב, ג) אדם אומר לבנו תהא כאברהם וזה מוכיח בך יברך ישראל (להלן מח, כ), עכ"ל. שבאמת לדעתי זה מוכיח שאין הפירוש כן, שאם היה כז היה אומר הכתוב ויברכו בך כל משפחות האדמה כמו שנאמר בך יברך ישראל ולא אמר יתברך, ואם היה אומר ויברכו בך אז היה פירושו

שיברכו בניהם לא ונברכו, כי ויברכו הוא סיפור הדברים מה שיברכו לבניהם, אבל ונברכו הוא מן הנפעל א"כ הוא סיפור הגעת הברכה לאומות בשבילם. ובזה שאמרנו יתיישב שקרא ההיולי ראשית לפי שממנו נמשך כל הבריאה והוא שרשה. ונמשך לזה יתבארו הכתובים הבאים בס"ד:

חלק מעשי בראשית - פרק ג

והארץ היתה תהו ובהו. שבתי וראיתי כל המפרשים תוהים בפירוש מלות הללו. רש"י ז"ל פירש לשון תימה ושממון שהוא תוהא ומשתומם על בוהו שבה, ובאמת אז לא היה אדם שישתומם. ואם הכוונה לומר שאם היה אדם היה משתומם, לא ידעתי תועלת הסיפור מה הוא, ועוד כי לא תמשך לאדם השממון והתמיהה רק בראותו דבר בלתי מורגל אצלו אבל אם לא ראה מעולם את הארץ כי אם ככה כמו שהיתה למה ישומם ויתמה. והרמב"ן ז"ל כתב וז"ל והחומר הזה שנקרא היולי נקרא בלה"ק תוהו והמלה נגזרת מלשונם כתוהא על הראשונות, מפני שאם בא אדם לגזור בו שם תוהא ונמלך לקוראו בשם אחר כי לא לבש צורה. והראב"ע (אבן עזרא) פירש כי תהו ובהו שניהם דבר שאין בו ממש. והרלב"ג פירש שתהו נאמר על הצורה ובהו נאמר על החומר. ויש שפירש שתהו לשון תהום ושהמ"ם בו נוספת כמו מלת ריקם ושענין הכתוב הוא שבתחלת הבריאה היתה הארץ כולה מכוסה במים שהוא התהום. ותרגום אנקלוס תרגמם לשון רקות. אלו הם המתקרבים אל הפשט, אבל המדרשים לאין מספר:

אחר ראיתי מהרי"א שהביא כולם ובחר לסגולתו לומר שאמרו תהו ובהו ר"ל היו היסודות כלם מעורבים, ואמרו חשך על פני תהום ר"ל שלא היה אור על פני קערורית הגלגל הירחי דהיינו הפנים הפונים אל התהום וכ"ש בארץ. ובאמת אם חשך פירושו חשך ממש, זה תימה שיאמר שהארץ היתה תוהו להודיע מה שהיתה חסרה הארץ והוא מדבר בה ושאחר זה ישוב לומר מה שהיה חסר בקערורית הגלגל ויאמר אותה בוא"ו נוספת על הראשונים ואח"כ ישוב עוד אל סיפור הרוח והמים. האמנם אני לא אריב ולא אסתיר דברי המדרשים שאין להשיב מפני אמתותם כפי קבלתם, ודברי הפשטנים ג"כ רבו עד למאד ואם באתי למשוך בעט סופר בנתינת טעם אל מה שלא בחרתי בכל אחד מהם תכבד עלי המלאכה אף כי הבא על מזוזות פתחי ילאה למצא הפתח, על כן חלקי אמרה נפשי להביא דבריהם כולם בענין זה מבלתי שאסתור או אטעון עליהם רק מלשון הכתוב ודברי באחרונה יסעו כדי שהבא אל האהל יבחר ויקרב. וכדי לבא אל ביאור מלות תהו ובהו והכוונה בהם כפי הדרך אשר רצתה נפשי, יאות להביא ג"כ שארית

מלאכת היום הראשון ומה שנחלקו בה ואחר המשך הדברים כלם כפי מה שהניחום אחוה גם אני דעי בפשט הכתובים וקישור הדברים, וכל זה בהתקרבות על הפשט בכל מה שאפשר: וחשך על פני תהום. הרבה פירושים ראיתי בחשך הזה אבל חשך משחור תארם. ורש"י ז"ל לא הזכירו אפשר להיותו לדעתו חשך כפשוטו כי על כן פירש על פני תהום על פני המים שעל הארץ. ויפלא שאם הוא כפשוטו העדר האור למה לא נאמר העדר שאר הנבראים כמו שאמר שהיה העדר האור והוה ליה למימר ג"כ שלא היה שם מאורות ושהוא אמר ויהי כן, וכן בבהמה וחיה ושרץ העוף והמים לא אמר מה שהיו קודם העדרם, ובאמרו (בראשית א, ג) ויאמר אלהים יהי אור כבר ידענו שקודם היה חשך שהוא העדרו. והרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב פרק ל) והרמב"ן (בראשית א, ד) פירשו החשך הזה ואמרו שנאמר על יסוד האש. ולדעתי נכון הדבר מאד כאשר אבאר. אמנם כי כן הראיה שכתב הרמב"ם ז"ל לפירושו זה אינו הכרח כי שם הביא ראיה (במורה חלק ב' פרק ל') ממה שנאמר (דברים ד, לו) ודבריו שמעת מתוך האש ונאמר (שם ה, כ) כשמעכם את הקול מתוך החשך שנראה שהאש נקרא חשך, ואפשר לדחות ראיתו זאת לפי ששם נאמר מתוך האש הענן והערפל ואפשר לאומר שיאמר שאמרו מתוך החשך שב אל מה שנאמר הענן והערפל לא אל האש. גם בדברי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל לא נתבאר טעם אל מה שלפעמים יקראהו אש ולפעמים חשך, כי לזה יצטרך טעם מספיק. והרלב"ג פירש שחשך האמור כאן נאמר על יסוד העפר. ומהרי"א היטיב לטעון עליו שאם הארץ אינה ספיריית גם אין ראוי שבעבור זה תקרא חשך, ועוד העמיס עליו בטענות כאשר תראנו משם. אמנם מלבד מה שטען עליו לא ידעתי מה יהיה טעמו אל מה ששינה הכתוב לקרא יסוד העפר בשם חשך, ועוד שהכתוב אמר שהיתה חשך כנראה שלא נשאר כן. ואם על יסוד העפר שאינו ספיריי אמר כן, גם אחר בריאת האור אין יסוד העפר ספיריי. וכבר ראיתי שהביא מהרי"א בשם הזוהר (מדרש הנעלם בראשית) שכתב ומנלן דחשך הוא עפר שנאמר (קהלת ו, ד) ובחשך שמו יכוסה. ואין זו ראיה, שאין כוונת הכתוב לומר שהעפר בעצמו נקרא חשך, אבל הכוונה על היות האדם נקבר בחשך ושם יכוסה בעפר ולא הוצרך להזכיר במה יכוסה ואפי' יכוסה בעפרות זהב בחשך יכוסה: ודעתי אומר לך טרם אבא אל ביאור הכתובים והקשרם בענין החשך הזה, והוא ודאי שנא' על יסוד האש כמו שכתבו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל, ושכוונת הכתוב היא לומר סדר היסודות כפי מה שהונחו בתחלת הבריאה כל אחד במקומו הטבעי כאשר יבא הביאור בזה. והנה היסוד האשיי היותו חשוך החוש יעיד על זה שכאשר תכבה את הנר יעלה עשנו והוא חשוך וכיון שהאש הוא גשם כאשר יכבה כי תחקור אנה הלך גשם האש לא

תמצאנו, אבל ודאי שאותו העשן הוא האש היסודיי שאחר שנפרד ממה שנתפש בו היה עץ או פתילה טבעו לעלות עד היותו שב אל מקומו הטבעי בקערורית גלגל הירח והוא עולה תוך יסוד האויר עד הגיעו אל מקומו, וכבר ידענו שהאויר הוא בהיר אין בו שחרות והעשן שהוא האש היסודיי הוא המשחירו ומחשיכו, הרי לך שהיות האש היסודיי חשוך נראה לחוש. ואחר שאמרתי לך שהיות האש היסודיי חשוך נראה בחוש, אביא לך ראיה זולת ראית הרמב"ם מן הכתוב שהאש היסודיי נקרא חשך והוא מה שנא' פרשת ואתחנן (דברים ד, יא) וההר בוער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל שא"א שיהיה שב אמרו חשך ענן וערפל רק אל ענין הבעירה באש, שאם היה שם חשך ענן וערפל והם דברים שאינם מכלל האש ואין הדברים שבים אל הבעירה א"כ היה לו לומר וחשך ענן וערפל בוא"ו, אבל אמרו חשך ענן וערפל בלא וא"ו היה כאלו יאמר ההר בוער באש חשך ענן וערפל, כי בכולם הוא בוער. אבל יתכן שב' מיני אש הם, שהאש היסודיית היא חשוכה כאשר הכרחנו, והאש אשר גזר עליה הש"י שתצא ממקומה ותתמזג אל שאר היסודות היא המאירה, כמו שעינינו הרואות שאין האור מאיר אם אינו נתפש בעץ או בפתילה בשמנינותם ובליחותם, ולכך בענין הבריאה קראו חשך שעדיין לא נתמזג עם שאר היסודות להיותו מאיר עד שגזר הבורא יתברך, ואמר שהחשך האמור שהוא האש היסודיי שיתפש בשאר היסודות ושיאיר, וכבר ידעת שאפילו יתפש בשמנונית ובליחות מה שיהיה אם אין אויר עמהם יכבה האש כי כמו שהאש הוא נתפש בשאר היסודות כן הוא נתפש אל האויר, ולפי זה כאשר תדליק אש בתנור ותסגרהו עד שלא יכנס בו אויר כלל יכבה האש, ולא יכבה תכף עד שיכלה האויר אשר נסגר תוך התנור כאשר הוסגר אבל אחר כלותו תכף יכבה עם היותו נתפש בליחות ובשמנונית מה שיהיה. הרי נתבאר לך שהאש מתקיים ונתפש באויר ולכן הוא עולה ביסוד האויר ונתפש בו עד הגיעו אל מקומו והוא האש היסודיי, וא"כ הוא הטעם שלא הוזכר אש בשם חשך רק בעת הבריאה שלא היה שם רק יסודיית:

ובמתן תורה היו שם גם שניהם היסודיי אשר יקרא חשך שלא נתמזג עם שאר היסודות וגם היה שם הנקרא אש המאיר, ולכך נאמר היות ההר בוער באש חשך ענן וערפל, כאלו יאמר בוער באש ובוער בחשך ענן וערפל, והיה פירושו שההר היה בוער באש המאיר וגם ביסודיי שהוא חשך ענן וערפל כי חשך ענן וערפל הם מורים על העדר האור, כי אמרו ענן פי' על ענין עובי העשן כמו שכתוב (ויקרא טז, יג) ענן הקטרת, וערפל נאמר על שחרותו, וחשך הוא שם העצם לאש היסודיי באופן שאצל כבודו יתברך הם שניהם, וכן אמר דוד (שמואל ב כב, יב) וישת חשך סביבותיו ואח"כ אמר (שם יג) מנגה נגדו בערו

גחלי אש. ובתהלים אמר (יח, יב) ישת חשך סתרו, ואם החשך הוא העדר האור לא יתכן לומר וישת במה שהוא העדר, וא"כ יהיה פירושו שהיה בוער בשניהם שהיה בוער באש וגם בחשך, הרי נתבאר לך היות נקרא האש חשך אחרי היותו שב אל פעולת הבעירה: ודו"ק ותמצא סמך רב ממה שאחז"ל (ירושלמי שקלים כה, ב, דב"ר ג, יב) שהתורה היתה כתובה באש לבנה על גבי אש שחורה, שהזכירו ב' מיני אש, ומה שקראו אותו אש לבנה ר"ל מאירה כי הענין הלבן יאיר כמ"ש (שמות כד, י) כמעשה לבנת הספיר, ויצא להם לחז"ל לדרוש כן במסכת שקלים פ' י"ג שופרות ממה שנאמר (דברים לג, ב) אש דת למו, אבל אין שם זכר לאש לבנה ולא לאש שחורה. אבל יראה למצא להם סמך ממה שנאמר (דברים ה, יט) את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף ויכתבם על שני לוחות אבנים, שהיה כאלו יאמר שדבר הדברים האלה מתוך ב' מיני האש האלו דהיינו המאיר והחושך וגם מתוכם כתב הב' לוחות כי אומרו ויכתבם שב ג"כ אל מה שנאמר מתוך האש הענן והערפל דהיינו אש לבנה ע"ג אש שחורה ולא אחז"ל שחורה על גבי לבנה כמנהג לכתוב בדיו שחור על הלבן לפי שהכתוב הקדים האש המאיר שכינו אותו בשם אש לבנה ואח"כ אמר ענן וערפל שהוא החשוך שכינו אותו בשם אש שחורה. ועוד היתה כוונת חז"ל לומר שנכתבה בב' מיני אש אחד שחורה בלתי מאירה בלתי מקבלת גוונים ואחד לבנה מקבלת כל הגוונים, ורמזו אל הנגלה בפשט הכתוב שאין פשט הכתוב האמתי רק אחד והיא האש שחורה שאינה מקבלת הגוונים כלל, והלבנה המאירה שהיא מקבלת כל הגוונים הוא הנסתר שעליו אמרו ע' פנים לתורה וע"כ אמרו אש לבנה על גבי אש שחורה וגם אמרו כן לעליונית מעלת הנסתר על הנגלה. ואל תחשוב שנקרא האש חשך להיותו בלתי מאיר והיה מלת חשך פירושה מניעת האור והעדרו כמ"ש (בראשית כב, יב) ולא חשכת את בנך, וכן מזדים חשוך עבדך (תהילים יט, יד), שמהרי"א הביא ראייה לדבריו מאלה, שאין לדעתי הדברים כן רק שם העצם מן האש היסודיי הוא חשך, ולהיותו שחור עב אין אור בו לכן קראו כל העדר אור חשך ואפילו שאין שם אש יסודיי ולכך הושאל ג"כ אל המניעה מדבר:

והנה בארתי לך מלת חשך האמורה כאן שהיא על האש היסודיי וכן כאשר תמצא הכתוב אומר (דברים ד, יא) ענן וערפל, כמו וערפל תחת רגליו (שמואל ב כב, י), וכן אמר (דברי הימים ב ו, א) לשכון בערפל, הם דוגמא לעין זה. ובכן אזכירך מה שאחז"ל (שמ"ר לג, ד) שכל מה שעשה הקב"ה בעליונים עשה בתחתונים, שכמו שברא ד' עניינים בארץ זה על זה בהדרגה שהם האש והרוח והמים והעפר כמו כן בעליונים יש ד' מדרגות זה על

זה שכנגדם נצטוו ישראל להתחלק לד' דגלים, להורות שהאומה ישראלית היתה יסודות שעליהם העולם היה מתקיים. וכן אמר דוד (תהלים קלה, ו) כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ בימים וכל תהומות, שכבר יש לשאול אם בשמים הנכבדים יעשה כל אשר חפץ על אחת כמה וכמה בימים וכל תהומות הפחותים מאד בערך השמים, אבל יתכן היות פירוש הדברים שאמר דוד שכל אשר חפץ ה' הכל עשה בשמים וגם בארץ והמשיך הדיבור כמבאר ואמר בימים וכל תהומות שאם יש למטה ימים גם למעלה יש ימים ואם למטה יש תהומות למעלה ג"כ עשה תהומות. ואחר שנתבאר לך שכל מה שלמעלה עשה דוגמתו למטה הנה מה שנקרא חשך ענן וערפל שהוא אש יסודיי חשוך למטה יקרא ג"כ דוגמתו למעלה חשך ערפל וענן ועב קל, ובין תבין את אשר לפניך ויתאמת אצלך ששם האש היסודיי הוא חשך ולא על שם העדר האור כי לא יאות לומר לשבח ששכינתו יתברך הוא בהעדר האור עד שנאמר לשבח קולו שמעת מתוך החשך והיאך יתכן לומר כן במי שעוטה אור כשלמה ונהורא עמיה שרא שיסופר לשבחו שקולו נשמע מתוך החשך, אבל יתכן באמת לומר שנראה שכינתו בדבר ששם העצם שלו חשך, וזו ראיה נכונה אל מה שאמרנו שהאש היסודית שם העצמי נקרא חשך. ועוד יתאמת אצלך לפנים הדבר הזה כאשר נבאר קישור הכתובים והמשכם זה את זה באופן נאות לענין הבריאה וסדורה: ואחר שבארתי לך מלת חשך, אבאר לך ג"כ אמרו על פני תהום, כי לדעתי הכוונה לומר שהאש היסודיי היה בקערורית גלגל הירח שהם פני הגלגל אשר נגד התהום, כי הפנים האחרים אשר לגלגל הירח הם נגד פני הגלגל העליון ממנו, וזה אמרו שהאש היסודיי הוא היה שטוח על פני הגלגל הירחי אשר נגד התהום וג"כ הוא שטוח על הרוח המרחפת על המים, שאומרו על פני תהום ורוח הוא כאלו יאמר על פני תהום ועל פני הרוח המרחפת על פני המים. וא"כ יצא לנו שכללות הארץ בכל ד' יסודותיה היו מסודרים זה על זה כל אחד במקומו הטבעי האש על הרוח, והרוח מרחפת על המים והמים על הארץ אין ביניהם ריקות כלל כאשר הכריחו זה חכמי הטבע במופת: ורוח אלהים מרחפת על פני המים. כאן פירש רש"י ע"פ האגדה שהוא כסא הכבוד, והרב רבנו אליהו מזרחי כתב שרש"י בחר באגדה לפי שראה שאין מלת רוח נסמכת לשם כשידבר על ענין יסוד הרוח. ומחילה מכבודו לא זכר שבהושע נאמר (יב, ב) יבא קדים רוח ה' ממדבר עולה שנסמכה מלת רוח להשם. אמנם לדעתי מה שקירב רש"י ז"ל המדרש הוא מפני שכאשר יסמך אחד מהיסודות להשם הוא כשיעשה שליחותו יתברך אם להיטיב לישרים בלבותם ואם להעניש המטים עקלקלותם כמו שנא' (במדבר יא, א) ותבער בם אש ה', אש אלהים נפלה (איוב א, טז), ותפול אש ה' ותאכל (מלכים

א יח, לח), וכן בהושע יבא קדים רוח ה' שהענין ידבר על עשיית שליחותו, אבל כאן בסיפור הבריאה שיסמך רוח להשם זה פלא כי למה יסמך הרוח יותר מן האש או מן המים שהלא כולם שלו הם והוא בראם, וזהו שהכריח רש"י ז"ל לברוח אל האגדה, ולפי הפשט דבר הכתוב ביסוד האויר כמו שאמרנו כי אין בלשון הקודש שם ליסוד האויר רק רוח. וכבר מהרי"א כתב סותר לזה ואמר שלא יאמר רוח על האויר הנח רק על הנושב, ומחילה מכבודו שלא זכר מה שנאמר באיוב (מא, ח) אחד באחד יגשו ורוח לא יבא ביניהם, שעל האויר הנח אמר כן לא על הנושב, לכן יאות שלהיות נמצא רוח נושב ויקרא שמו כפי המקום אשר הוא נושב ממנו רוח קדים ורוח ים ורוח צפון, מפני זה כאן שרצה הכתוב להודיע שידבר על הרוח הנח שהוא יסוד האויר קראו רוח ה' כלומר שכל העולם מלא ממנו, גם קראו רוח ה' להיותו רוח חיים לכל חי והוא ודאי נאמר כפשוטו על יסוד האויר, ואחר זה כאשר נבא אל ביאור הכתובים וקישורם יתאמת לך יותר היות הענין כן:

ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור. כבר ידעת כל המדרשים והאגדות שנאמרו בענין האור הזה, וכבר הקדמתי לך שאין כוונתי ח"ו לסתור המדרשים גם כאשר נתעורר בטענה עליהם מסדור הכתובים ומענינם, אבל כוונתנו כאשר נטעון עליהם להורות שלא היתה כוונתם אל פשוטו של מקרא רק לאגדה אשר אמתותה מקובלת אצלם ואסמכוה אקרא, וכדי להוכיח זה אומר לפעמים טענה על דבריהם מן הכתוב, ולעומק הענין לפעמים קצת מפרשים אשר ישתבחו ללכת אחרי הפשט גם הם מדרש ירדופו, ובזה רש"י ז"ל נתן תודה לאמר שענין האור הזה צריך לדברי אגדה, וכאשר ר"ל התקרבות מה אל הפשט כתב ראהו כי טוב ואינו נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא. אבל אין הדברים מובנים, שלא ידעתי היאך ישתמש הקנין וההעדר בערבוביא. ומה שאומר קבע לזה תחומו, אדרבה עירובי תחומין אני רואה כאן שבשעה אחת הוא לילה באקלים אחד והוא יום באקלים אחר והאיש אשר יהיה ראשו תחת הקוטב יהיה לו ו' חדשים יום וששה חדשים לילה וא"כ אין לך ערבוביא גדולה מזו:

וירא אלהים את האור כי טוב. כאן טען הרמב"ן ז"ל על רש"י ועל הרלב"ג ואמר שאין דבריהם נכונים, שא"כ יראה כעין המלכה ועצה חדשה כי אחרי שאמר אלהים יהי אור ויהי אור ראה אותו כי טוב הוא. והרב רבנו אליהו מזרחי ז"ל השיג על הרמב"ן ז"ל בזה וז"ל, ואיני מבין דבריו כלל כי כמוהו וירא ה' כי רבה רעת האדם (בראשית ו, ה) וינחם ה' כי עשה את האדם (שם ו, ו) כאלו היה שם המלכה ועצה חדשה אחר היותם. ובמדרש (בר"ר ג, ז) א"ר אבהו שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן ואומר דין הניין

לי ודין לא הניין לי. ובמסכת חגיגה (יב, א) אור שברא הקב"ה ביום ראשון היה אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו וכיון שנסתכל באנשי דור המבול והפלגה עמד וגנזו. ובמס' בבא בתרא (עד, ב) אמרו את התנינים (בראשית א, כא), שנים היו ראה שאם הם נזקקים זה לזה מחריבין את העולם והרג את הנקבה. ועוד שטענתו אינו על הרב אלא על המדרש שאמר ראה שאינו כדאי להשתמש בו הרשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא שידמה כאלו יש בענין המלכה ועצה חדשה כי אחר שאמר יהי אור ויהי אור להשתמש בו צדיקים ורשעים ראהו שאינו ראוי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים, עכ"ל הרא"ם ז"ל אשר הרבה להשיב באפו על הרמב"ן ז"ל. ואני נשגבה מני ולא אדע החשב למשפט הרא"ם שהרמב"ן ז"ל נעלמה ממנו כל התורה וכל הפסוקים שהביא ועוד כמוהם רבים שכן נאמר (בראשית ו, יב) וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה, וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים (שמות ב, כה), וירא ה' וינאץ (דברים לב, יט), וגם ראיתי את הלחץ (שמות ג, ט), וכאלה לאלפים, אבל כמה קולמוסים נשתברו בענין ידיעת הבורא במעשה האדם טרם עשוהו. והנה כל הפסוקים והמדרשים שהביא הרא"ם אינם ענין לענין זה, כי כולם ידברו על פעולת האדם שהוא בעל בחירה ורצון כמו וירא ה' כי רבה רעת האדם, וכן וינחם ה' כי עשה את האדם, וכן מה שא"ר אבהו שהיה אומר דין הניין לי כל זה לטוב בחירת האנשים או לרוע בחירתם, ומ"ש ראה שאם הם נזקקים, אין הראיה שם על מה שעשה רק על מה שיעשו הם להזדקק שכבר ניתן להם רשות להזדקק כמה שנאמר לבני אדם (בראשית א, כב) פרו ורבו. ומ"ש שאין קושיתו על הרב רק על האגדה שאחז"ל, אמת משם ראיה שכוונתם לברוח מן הספק הזה שע"כ אמרו שראה שאינו כדאי להשתמש בו הרשעים שלא היה המלכה חדשה שלא אמרו שידע טובת האור, אבל ידע רוע בחירת הרשעים שהם בעלי בחירה ורצון:

והעד הנאמן עוד על דברינו אלה מה שהביא הרא"ם ז"ל בשם ר' אלעזר שאמר שנסתכל באנשי דור המבול כנראה שכבר ידע בטובת האור אבל לא נסתכל רק ברוע בחירת אנשי המבול. אבל במ"ש רש"י שראה שאינו נאה לו ולחשך להשתמש בערבוביא, היטיב לטעון עליו הרמב"ן ז"ל שזוהי המלכה ועצה חדשה ואינה בפעולה הנמשכת מבעל בחירה ורצון רק פעולותיו בעצמו יתברך, וכן היטיב לטעון על הראב"ע (אבן עזרא) שכתב וירא הוא ראיית הלב. והעד הנאמן על דברי אלה שלזה נתכוון הרמב"ן ז"ל שהרי קודם זה כתב רש"י כזה ממש שבכתוב הראשון שנאמר ברא אלהים (בראשית א, א) כתב רש"י ז"ל וז"ל עלה במחשבה לברא במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת הרחמים למדת הדין והיינו דכתיב (בראשית ב, ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ

ושמים, והרמב"ן לא טען על רש"י כלל לומר שהיא המלכה חדשה. ולדעתי בענין ההוא יתכן שרצה הכתוב להודיע שהקב"ה ברא את עולמו במדת הדין ולא הוצרכו רחמים עד שנאמרה אותה הפרשה שנא' ביום עשות וגו', כי כל ענין סיפור אותה הפרשה הוא להודיע שהוא שם האדם בגן שאז ניתנה לו בחירה ורצון כאשר יתבאר במקומו, ולכך הוצרך העולם לרחמים שכבר ידע שישנה המין האנושי את תפקידו, אבל לכל שאר הנבראים אשר בהם השכלה דהיינו השמים וצבאם לא הוצרכה מדת רחמים כי לא ישנו את תפקידם. והוא טעם נכון אל מה שבכל מעשה בראשית לא נאמר רק שם אלהים, ובסיפור ענין חטא האדם עד שגורש נאמר ה' אלהים, ולענין קין לא הזכיר כלל שם אלהים רק ה' שאז הוצרכו הרחמים מאד שאחז"ל (בר"ר כב, יג) שפתח לו שערי תשובה: ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. כאן גדלה מריבת הרועים מאד באמרם שאין ענין להבדל בין הקנין וההעדר, ומפני כן איש לדרכו פנה. והרמב"ן כתב שאין זה החשך האמור למעלה וכן דעת הרמב"ם והר"ן, ואין דעת המשכיל נוחה בזה כיון שנזכר כאן החשך בב' כתובים זה אחר זה ועיניך הרואות בפירושם זה שהשעה דוחקתו: ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. בכאן פרש"י שלפי סדר הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון למה כתב יום אחד על שם שהקב"ה יחיד בעולמו. והרמב"ן ז"ל טען על דרך הפשט שלא יתכן לומר יום ראשון לפי שעדיין לא נעשה השני כי הראשון קודם לשני במנין או במעלה אבל שניהם נמצאים והאחד לא יורה על שני, עכ"ל. והרב רבנו אליהו מזרחי כתב עליו וז"ל, גם לא הבינותי דבריו כי ויהי ערב ויהי בקר יום אחד היה ערב גם היה בקר של יום אחד כמו שפי' הרב רבנו אברהם אבן עזרא והיה דברי משה בעת כותבו התורה הנה יתכן לומר יום אחד, והיה פירושו היה ערב גם היה בקר של היום הראשון של ששת ימי בראשית שכבר נעשו, עכ"ל. ואני לדעתי דברי הרמב"ן ז"ל הם על נכון בזה, שאם היה כדברי הרא"ם ז"ל שהוא סיפור בהוראת זמן מה שהיה אם כן היה לו לומר ויהי ערב ויהי בקר ביום הראשון כמו שנאמר (במדבר ז, יב) ויהי המקריב ביום הראשון את קרבנו, אמנם אמרו ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון ודאי שב אל הראשונות כאלו יאמר שאותו היום היה יום ראשון שאין ההודעה רק על הראשונות לומר שהיה אז יום ראשון ולא היה יום קודם לו וזה לא יתכן לומר כיון שאין כאן שני כמו שטען הרמב"ן ז"ל. אבל מה שיש להשיב על הרמב"ן ז"ל הוא מה שנאמר (ישעיהו מד, ו) אני ראשון מבלתי היות אז נמצא שני:

ובענין האור הזה כתב הרמב"ן בשם זולתו כי האור הזה נברא לפניו יתברך כלומר במערב ושקע מיד כדי מדת לילה אח"כ האיר כמדת יום וזה טעם ויהי ערב ויהי בקר

שקודם היה לילה ואח"כ יום ושניהם אחרי היות האור. ואינו נכון כלל פן יוסיפו על ששת ימי בראשית יום קצר, אבל יתכן שנאמר כי האור נברא לפניו יתברך ולא נתפשט ביסודות הנזכרים והבדיל בינו ובין החשך שנתן לשניהם ועמד לפניו כמדת לילה ואח"כ הזריח אותו על היסודות והנה קדם ערב לבקר. ועוד יתכן שנאמר כי משיצאו השמים והארץ מן האפס אל היש הנזכר בפסוק ראשון נהיה זמן כי אעפ"י שזמננו ברגעים ושעות שהם באור וחשך משיהיה יש יתפש בו זמן, וא"כ נבראו שמים וארץ ועמדו כן כמדת לילה מבלי אור ואמר יהי אור ויהי אור וגזר עליו שיעמוד כמדת הראשון ואח"כ יעדר מן היסודות ויהי ערב ויהי בקר, עכ"ל הרמב"ן ז"ל: והן אמת על פי דרכנו אשר בס"ד נבאר כוונת הכתובים הללו וסידורם יתבאר ענין זה שלא נצטרך לכל זה. האמנם גם לפי דרכם נשגבה מני ולא אדע מה להם למפרשים כי נזעקו שהרי מלבד זה מוכרחים הדברים שאין פירוש אמרו ערב ובקר על הווית חשך או אור, שאפילו אם היו נתלים המאורות ברגע ראשון עם כל זאת א"א לומר שפירוש ערב הוא הערב השמש ופירוש בקר הוא בכל עוד שהשמש על הארץ, שאם היית אומר כן יפלא מאד שמאז לא היה ישוב עד שתאמר שהיו הימים הנזכרים בבריאה של כ"ד שעות וכבר בצד כדור הארץ אשר העומד שם יהיה הקוטב על ראשו יהיה לו ששה חדשים לילה וששה חדשים יום כי השמש ילך סביבו קפ"ג הקפים בקירוב, ומנין להם לומר שהעולם נברא בו' ימים של כ"ד שעות אולי נברא באותן הימים שכל יום שנה אחת חציו ערב וחציו בקר א"כ מחוייבים הדברים לומר שערב ובקר האמור כאן פירושו היקף אחד מן היומי ממזרח למערב יהיה חשך או אור שכן אנו עושים את השבת שאין ספק שגם מי שהקוטב על ראשו יחוייב לשמור שבת בהיקף שביעי אפילו שלא היה שם כלל חשך. ואחר שפירושו כן מי הכניסם בכל אלה שכבר רגע הראשון שנבראו השמים התחיל לסבב היומי ומשהתחיל לסבב עד שחזר אל הנקודה שנברא היה יום אחד ואפילו שלא היה שם אור כלל כי אין הזמן מספר האור והחשך אבל מספר התנועה לבד. והנה אמרתי לך שעל פי דרכנו אשר נבאר בס"ד גם לזה לא נצטרך וכאשר תשקיף על דברינו השקפת עיון תמצאם מסולקים מן כל הספקות יותר מזולתנו, ואזכירך שעם היות שכבר הקדמתי לך כי נכספה וגם כלתה נפשי אל הקיצור, אמנם כי כן אפשר שאצטרך בכתובים הללו להאריך ואל יפלא בעיניך כי כל מה שיש בו עומק יחוייב שיהיה בו אורך: וטרם החלי אזכיר שנית מה שכבר רמזתי בפרק זה שכל מה שעשה הקב"ה בעליונים עשה בתחתונים ושלא נברא האדם רק להיותו יגע בהשגת השלימות וזהו ודאי רצונו ית' וכן גזרה חכמתו. ואומר לך משל למה הדבר דומה לספן אחד שנולד לו בן אחד במחוז שלא היה שם לא ים ולא ספינה

וזה הספן היה חשקו שבנו יהיה יודע בענין הספנות, מה עשה תיקן לו ספינה קטנה של שעוה ועשה לה התורן והוילון וכל כלי הספינה של שעוה ושם אותה תוך קערה של מים ובנו היה שואלו מה זאת והוא היה אומר לו ספינה שהולכים בה יורדי הים ואמר לו זה נקרא תורן וזה נקרא וילון וזה נקרא משוט וכן כל הכלים, באופן שהבן הפיקח בראותו אותה הספינה של שעוה היה מתלמד והולך למלאכת הספנות. כך בנה לנו הקב"ה העולם הזה דוגמא לדברים העליונים: וזה הקדמתי לך שעם היות שתדע שארז"ל דברים עמוקים ונסתרים במדרשיהם, הנה הם כבר הגיעו לציור הספינה עצמה כמו שהיא, אמנם אנחנו אשר לא הגענו לא נשתדל לבאר רק הפשט שהוא עניני הספינה הקטנה של שעוה. ואתה המשכיל תבקש לך מתוך זאת של שעוה לצייר ענין הספינה עצמה. וכבר בפרק שלפני זה הרחבנו הדבור ואזכירך כמו שאמרנו שהקב"ה ברא חומר היולי ושמהחומר ההוא ברא שמים וארץ, ואמרנו שזה אמרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ ושהחומר ההיולי נקרא ראשית, ואחר שהבאתי לך מה שאמרו המפרשים ז"ל בכתובים הללו ואתה הראת לדעת את כל הלחץ ופשוטי הכתובים אשר ישיגום בין המצרים, הנה אבא אל פירוש פשוטי הכתובים כאשר יעדנו:

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים. הנה בא הכתוב הזה לומר שמהראשית ההוא שנקרא היולי נבראו השמים והארץ, ובכלל השמים הם כל צבאם, ואמנם נגמר ענינם והגיעו אל השלמות שבחקם לא יצטרכו דבר עוד. וכי תאמר הרי נעשה בהם תליית המאורות, אין זה סותר כי לא היתה תליית המאורות לצורך צבא השמים רק להאיר על הארץ כמו שהכריז הכתוב כן, אבל כל מה שהיו צריכים צבא השמים לשלמותם הגיע אליהם ברגע ראשון שהוציאם הבורא ית' מן הראשית ההוא, אמנם הארץ היתה חסרה מכל:

וזה ארז"ל (בר"ר ב, ב) במליצה נאה בכתוב הזה וז"ל, היתה תהו ובהו רבי אבהו אמר משל למלך שקנה שני עבדים שניהם באוני אחד ובטימי אחת, על אחד גזר שיהא ניזון מטמיון, ועל אחד גזר שיהא יגע ואוכל, ישב לו אותו תוהא ובוהה אם שנינו באוני אחד ובטימי אחת זה ניזון מטמיון ואני אם איני יגע איני אוכל, כך ישבה הארץ תוהא ובוהה אמרה העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת העליונים נהנים מזיו השכינה והתחתונים אם אינם יגעים אינם אוכלים, ע"כ. וראוי שנדקדק במשל זה ב' דברים בטימי אחת באוני אחד, ובנמשל לא אמרו רק דבר אחד ששמים וארץ נבראו בבת אחת ואם כן היה מספיק במשל שיאמרו לב' עבדים שקנה המלך באוני אחד או שיאמר שקנה אותם בטימי אחת:

אמנם הבט נא וראה שבמלות קצרות רמזו על מה שאמרנו שהשמים והארץ נבראו מהיולי אחד והם ג"כ גוף אחד, כי על כן אמרו ב' דברים באוני אחד ובטימי אחת ובאמרם שנבראו בבת אחת נכללו שניהם, והיה אמרם שהשמים וכל צבאם הגיע אליהם שלמותם משעה ראשונה לא יצטרכו אל דבר, אבל הארץ היתה חסרה כל כאשר נבאר כי ע"כ נאמר שהיתה תהו ובהו. והנה מלות אלה של תהו ובהו לדעתי לא נצטרך לפרשם פירושים שונים כאשר פירשום רק כפי מה שנתפרש בדברי הנביא שאמר (ישעיהו נט, ד) בטוח על תהו ודבר שוא, שנתבאר שמלת תהו נאמרת על דבר שהוא לשוא ולריק אין תועלת ממנו. וכן דרשו ז"ל בבראשית רבה (ב, ג) תהו זה אדם הראשון שהיה ללמה ולא כלום, הרי לך שגם הם ז"ל רצו לומר שענין תהו ר"ל ללמה ולא כלום. וכן נאמר (ישעיהו מד, ט) יוצרי פסל כלם בהו, שפירושו ללא הועיל, וכן תרגם אונקלוס (בראשית א, ב) בהו ריקניא, כלומר ריק כמ"ש (ויקרא כו, כ) ותם לריק כחכם שפירושו לשוא, וכן תרגום יונתן (ישעיהו מה, יח) לא תהו בראה ריקניא, הרי לך שתהו ובהו גם שניהם ענין אחד, וכן פירש הראב"ע ז"ל (אבן עזרא) שהם דבר אחד:

ואחר שפירשתי לך מלות תהו ובהו שהם לשון ריק ושוא באו הדברים על נכון, כי הוצרך לומר שאחרי שנבראת הארץ מן ההיולי הנה לא היה תועלת ממנה כלל, שמאחר שכל הנבראים אמנם לא היו רק מהתמזגות הד' יסודות והרכבתם כגון הצומח והבעל חי ומיסוד אחד פשוט לא יתהוה שום הויה, לכן אמר שהארץ היתה לשוא ללא הועיל, כי הודיע בזה גדולת הבורא יתי שאחר שברא כל אחד במקומו הטבעי כדור הארץ באמצע וכדור המים סובב אותו מכל צד וכדור יסוד האויר סובב מכל צד את כדור יסוד המים וכדור יסוד האש סובב מכל צד את יסוד האויר, הנה עמד כל אחד במקומו כי לא ישנה את תפקידו ולא נתמזג ולא נתערב עם זולתו רק בגזרת בוראם יתי. והתבונן איך הזכיר הכתוב ענין היסודות כסדרן ושלא זז אחד ממקומו, וכבר ראית מה שאמרנו שהחשך האמור כאן הוא האש היסודי, ואמרנו שפני תהום ר"ל פני גלגל הירח שנגד התהום, והיה אמרו א"כ על פני תהום כאלו יאמר על פני קערוריתו שנגד התהום, ואמרו ורוח אלהים כאלו יאמר על פני תהום ועל פני רוח אלהים שהוא יסוד האויר כאשר בארנו, וכיון שמלת ארץ כוללת ארבע יסודות והאש הוא העליון אם כן היטיב לומר וחשך על פני תהום ורוח אלהים, שהכוונה לומר כאלו יאמר והאש היה על פני הארץ ועל פני הרוח המרחפת על פני המים, באופן שכבר ביאר שהאש היה על הרוח והרוח על המים והמים על העפר. ועתה אקדים להודיעך כי האור הוא אינו בהיר מטבעו כמו שהוא עתה רק נעשה בהיר מהתמזגות יסוד האש כי האש היסודיי עם היות שהוא חשוך כאשר

יתמזג עם זולתו יעלה הלהב ויאיר גם ישרוף וידקדק העב אשר באויר וישאר האויר דק בהיר וזה כמו שיעשה ליסוד הארץ עם היותו עב חשוך מאד כאשר ישרף יהיה הזכוכית ממנה, ומפני זה אחרי שגזרה חכמתו ית' שיתמזג האש עם האויר נעשה בהיר:

וכבר יראה זר בעינך אתה המשכיל מה זה אשר בספור הבריאה הזכיר הצומח והבעלי חיים שגזר ה' תוצא הארץ, ולמה לא הזכיר הדומם כלל שהם האבנים וכן הזהב והכסף נחושת בדיל עופרת וברזל והאבנים הטובות והמרגליות שכולם מן הארץ. אבל אודיעך שהתורה לא אמרה שגזר ה' רק מה שגזר שתוצא הארץ מה שאינו מינה שהוא הצומח והבעל חי, אבל המתכות והאבנים שהם דומם כמוה לא יזכירם כי גם הארץ היא דומם ולא יפול לומר שה' גזר על הארץ שתוציא אבנים כי בגזרתו על התמזגות יסוד האש ביסוד העפר נכלל זה ובשריפת יסוד האש את העפר נתהוו האבנים, והעד האש הנמצא באבנים ובפרט בהכאת הברזל החזק עליו לפי ששניהם דומם ושניהם היו עפר ונתהוו משריפת האש. ואזכירך שבזה תבין מה שנאמר בענין דור הפלגה (בראשית יא, ג) ותהי להם הלבנה לאבן, כי באמת יראה דבר מותר אין בו צורך כלל לענין הסיפור, שאחרי שכוונת הסיפור הוא שבנו את המגדל ההוא מה היה הצורך לספר במה בנו אותו אם בלבנים או באבנים, והגם שנרצה לומר שרצה הכתוב להודיע ממה היה הבנין, היה מספיק אומרו הבה נבנה בלבנים וכבר ידענו שאין הלבנים נעשים רק ע"י שריפה, ואף אם עוד נאמר שרצתה התורה להודיע השתדלותם ללבון הלבנים, אף גם זאת מה הוצרך לומר למה שהיתה להם הלבנה לאבן. אמנם אמת רצתה התורה להודיע רוע אמונתם שהיו משוים עצמם לבורא ית' שכבר היו מאמינים אמונת אפלטון שברא העולם מחומר קדמון יש מיש ולא היו מאמינים יש מאין כמו שיתבאר שם במקומו בס"ד. וזה הוא שנאמר בגנות אמונתם ותהי להם הלבנה לאבן, שהיו אומרים הקב"ה עשה האבנים ע"י שריפת האש את העפר גם אנחנו נעשה אבנים כמוהו, ולכן נאמר ותהי להם הלבנה לאבן:

ונשוב לומר כי משריפת יסוד האש נתהוו המתכות כל מין ומין כפי טבע המקום ההוא מן העפר וכפי התמזגותו עם שאר היסודות, וכן ישתנו הטבעים ביסוד העפר כפי הרכבתו מן היסודות, כי מחצב הזהב אשר הוא מוכן אל חומר הזהב הנה חום הרכבת האש יזכך אותו, אמנם ימצא לפעמים מחצב כולו זהב ולפעמים כולו כסף ולפעמים כסף וזהב יחד כפי ההרכבה כי בתוספת השריפה יוסיף יבשות וקושי המתכת ההוא אשר מן העפר ההוא כפי הרכבתו וכן האבנים טובות, ולהיות שבהרכבת היסודות עם שריפת האש נעשה גוף היסוד הרביעי שהוא העפר קשה יותר ממה שהיה עד שנעשה

אבן או מתכת, א"כ לא יקרה שהאבנים או המתכת יוצא מן הארץ לפי שהם גוף הארץ בעצמו ודומם כמוהו ולכך לא הוזכרו בסיפור הבריאה כי לא יפול לומר תוצא הארץ אבנים או זהב: ונשוב אל מה שאמרנו שהאש בהיותו מתמזג עם האויר ידקדק העב שבו וישוב בהיר מאיר קצת. ועוד לך מופת לזה מה שתראה כשישימו מראה עשוי בקצת קערורית נגד ניצוץ השמש ויקבילו נגדו צמר גפן או פשתן או כל דבר שהוא מהיר להיתפש האש בו הנה יבעיר אותו וישרפנו, ובזה יפלא האדם לומר מנין בא חומר האש שם ע"י ניצוץ השמש. אמנם הסבה מבוארת שחומר האש המתמזג באויר הוא חלקים דקים מאד מפוזרים באויר לרוב דקותם אינם נראים, וכאשר יכה ניצוץ השמש המתקבץ בקערורית המראה ההיא ויחמם האויר יתקבצו אליו חלקים דקים מן האש, כי מטבע הדבר הוא למשוך אליו כל המתייחס לו כמו אבן הקלאמיט"א שתמשוך הברזל כי איכות החום ימשוך המתייחס אליו, וכמו כן אותו הניצוץ החם מחום השמש היוצא מקערורית המראה יתקבצו אליו חלקים דקים מהאש המפוזרים באויר וישרפו הפשתן אשר הושם שם. ומזה נתבאר לך שיש באויר חלקים מפוזרים מן האש דקים מאד והם סבה להיות אויר בהיר ומקבל אור מן השמש:

עוד אקדים לך מה שכבר אמרנו קצת ממנו והוא שכל הפעולות שסופרו בענין הבריאה לא היתה הוייתם בכל הכדור בפעם אחת אבל הגלגל היומי על ידי תנועתו היתה מתפשטת הפעולה בכל הכדור, וזה בפעולות שהם ביסוד עפר ובמים לפי שהם עומדים קיימים אינם סובבים, ולפ"ז ע"י היומי בסיבובו היתה הפעולה מתפשטת. המשל בזה כשגזר השי"ת (בראשית א, יא) תוצא הארץ דשא, תכף הוציאה ובסיבוב היומי על הארץ הוציאה דשא בכולה, וכן כשגזר (שם א, כ) ישרצו המים, ע"י סיבוב היומי נתפשטה הפעולה ושרצו כל המים. והעד פעולת תליית המאורות כשתלאם עשו פעולתן להאיר, אבל לא הגיע תועלת אורו אל כל הכדור עד שהגלגל היומי סבב את השמש הפך תנועתו ממזרח למערב והגיע אז תועלת אורו לכל כדור הארץ. ויאות לומר שלא היה שינוי והתחלפות בין פעולה לפעולה וכמו שפעולת המאורות לא נתפשטה על כל הכדור עד שסיבב היומי כמו כן היו כל שאר הפעולות, ואם כן התמזגות יסוד האש עם האויר יתכן שהיה ודאי גם כן בפעולת השמש שהיה חצי הכדור לבד, ואפילו שסיבב היומי לא נתפשט התמזגות האש בכל כדור האויר לפי שגם יסוד האויר אינו עומד אבל סובב עם היומי, ולכך נשאר הדבר כן שחצי כדור האויר הוא מעורב ומורכב עם האש וחציו האחר אין בו התמזגות אש:

וגם זאת סבה עוזרת אל מה שאויר הלילי הוא קר וגם אינו בהיר כמו האויר היומי עד שאמרו חכמי ערב שאם תסגר חדר בחדר בלתי שום נקב מאיר שאפילו כן יהיה לאיש בחדר ההוא יותר אורה ביום ממה שיהיה בלילה. והוצרך הדבר גם כן להיותו כן שלא יתפשט התמזגות האש באויר הלילי כדי שיהיה קר ויועיל לצמיחת הדשאים, וגם אם לא היה נברא השמש כבר היה יום ולילה כיון שחצי כדור האויר מאיר מהתמזגותו עם האש והוא סובב עם היומי. והעד הנאמן ומופת לזה מ"ש (בראשית א, טז) את השמש לממשלת היום, שאם אין כאן יום זולת אור השמש היאך יאמר שהוא לממשלת היום והוא בעצמו הוא העושה את היום שיהיה יום. וכן אומרו (שם א, יד) להבדיל בין היום ובין הלילה יחוייב א"כ שהיום והלילה היה זולת המאורות דהיינו בגלגל היומי, אבל הובדלו עוד תוספת הבדל כי ביום הוא המאור הגדול ובלילה הוא הקטן, והשמש כשתלה אותו ביום ד' נגד חצי כדור האויר המאיר תלה אותו כחכמת האומן שבמקום שהוא רוצה לעשות חלון בבית להאיר נגד אותו החלון יסייד בסיד הלבן כדי שיקבל האורה ויאיר יותר, כמו כן חצי הכדור מן האויר אשר נגדו היתה תליית השמש נתמזג עם האש ונעשה בהיר קצת. ולפנים בפרק י"ב תמצא טעם נכון אל מה שנתלו המאורות ביום הרביעי ולא קודם לכן כי את הכל עשה יפה בעתו:

וכבר טענו רבים מה ענין קריאת השמות שנאמרו (בראשית א, יח) ביום ובלילה, וכן ביבשה ובמים שקרא היבשה ארץ והמים קרא ימים (שם א, י), ולא אאריך לך להביא כל מה שאמרו המפרשים בזה כי אתה תראה אותם חונים לדגליהם על צבאותם. אמנם לפי הפשט אשר יעדתי מבואר מאד שלא בא הכתוב להודיע קריאת שמות במעשה בראשית רק המלות שהוצרכו להזכר שנית בסיפור הבריאה, שכאשר רצה הכתוב לומר את השמש לממשלת היום, וכן הירח וכוכבים לממשלת הלילה, הוכרח הכתוב להקדים שהאור קרא יום והחשך קרא לילה. וכאשר רצה הכתוב לומר תוצא הארץ כי לא יתכן לומר תוצא היבשה שהארץ בכל עוד שהיא לחה מוציאה יותר, לכן הוכרח הכתוב להקדים את היבשה שאין מים עליה קרא ארץ ואפילו שהיא לחה וכאשר הוצרך לומר לדגים שיפרו וימלאו בימים הוצרך לומר שלמקוה המים קרא ימים, כי שם בדגים שנאמר שימלאו הימים בא למעט שבמקום זחילת המים ר"ל תוך זחילתן אינן פרים ואין המים משריצים רק במים הנחים, שבכל הנהרות יש בהם בהכרח ברוב מקום זחילתם בקעים ומקומות עמוקים שהמים נחים לעולם שם ועליהם יזחלו הזוחלים ובאותם הבקעים ישריצו המים כמו שנתבאר פ"ט. ולהיות שר"ל הכתוב שהשרצת המים היא בימים כי כל מקום קטן או גדול שהמים נחים נקוים נקרא מקוה מים, לכן הקדים ואמר

שלמקוה המים קרא ימים באופן שלא הזכירה התורה קריאת שמות רק בענין הצריך להזכירו שנית. וכן אמרנו במקומו לפנים שהוכרח לומר שקרא הרקיע שמים להיות שעשה ריקוע בארץ: ואחר שאמרתי לך כל זה יובנו הכתובים כפשוטם שהקב"ה כאשר היתה הארץ לשוא שהיסודות היו כל אחד עומד במקומו לא יזוז וכל הויית הנבראים איננה רק מהתמזגותם וערובם יחד, לכן גזרה חכמתו שיתמזגו היסודות ד' כלם יחד וסיפר ענין ההתמזגות ההוא איך היה. וכבר לא יטעה המשכיל בזה שיחשוב שנתמזג מן האש אל המים ואל יסוד הארץ כשיעור שנתמזג אל הרוח, כי אין הדברים כן רק נתמזג עם הרוח והרוח נתמזג עם המים והמים עם הארץ, באופן שבכולם יש חלק מכולם זה יותר על זה כפי השכנות. ולכן אמר שהחשך היה על פני הארץ כאשר הוכחנו שהארץ הוא התהום וגם הרוח היה על פני המים מרחפת נוגע ואינו נוגע כמו שפי' חז"ל (בר"ר ב, ד), והדברים הללו יהיה ציורם זר מאד שאלו הם דברים סותרים שאם היה נוגע הרי אין דבר מפסיק ואם יסוד האויר לא היה נוגע במים יחוייב שיהיה שם דבר מפסיק כמ"ש פרק ז':

אבל יפלא עוד כי לא אמרו חז"ל למה בא הסיפור הזה בתורה לומר שהיה נוגע ואינו נוגע ומה הוא התועלת הנמשך מן הסיפור הזה. אבל לפי דרכנו יאות מאד כי כל הכוונה היא לומר שהיתה הארץ לשוא שהיסודות נשארו במקומם בלתי נוגעים אל זולתם, וזה אמרם ז"ל נוגע ולא נוגע ושלכך היתה הארץ לשוא בלי תועלת שהאש לא היה מתערב עם הרוח ולא הרוח עם המים. וגילה עוד הכתוב שגם המים לא היו נכנסים בארץ ולא היתה מקבלת לחות כלל, והודיענו זה במה שנאמר ותראה היבשה, שכנראה שכבר היתה יבשה אין לחות בה לבד שלא היתה נראית וגזר השי"ת שתראה דאל"כ היה לו לומר יקוו המים ותתייבש הארץ לא ותראה. הרי לך שכל סיפור הכתוב להודיענו שלא זזו היסודות ממקומם להתמזג רק בגזרת השם יתברך עליהם:

ועתה אבאר לך היאך גזר על כולם שיתמזגו, שלאש אמר שיתמזג עם האויר ויהיה אור כאשר אמרנו, וממה שנאמר שהרוח היה מרחף נוגע ואינו נוגע במים כנראה שאחר זה גזר שיהיו מעורבים, והיה זה כאשר אמר למים שיקוו שאז ודאי נכנסו בגבול האויר כיון שנתנועעו שקודם זה היה נוגע ובלתי נוגע מרחפת עליה, ואח"כ גזר באומרו יהי רקיע בתוך המים שפירושו כאשר יתבאר עוד שירקע הארץ כמ"ש (תהלים קלו, ו) לרוקע הארץ על המים, כי קודם לכן היתה הארץ גוף מקשיי עד שאם האדם היה חופר עד המרכז לא היה שם מים, אבל כאשר גזר הש"י שיהי רקיע בתוך המים הנה אם תחפור תמצא מים ואם תוציא המים תמצא יבשה ואם תוסיף לחפור באותה היבשה תמצא עוד

מים באופן שזה היה אמרו יהי רקיע שב אל הארץ האמורה שיהי ממנה רקיע תוך המים, ואם אתה אומר כן הרי לא הוזכרה במעשה בראשית רקיעת הארץ על המים והיאך באו המים תחת הארץ נגד טבעם. והרמב"ן ז"ל ר"ל שהוזכר במה שנאמר יקוו המים, אבל איז הכתוב מתיישב כלל שהוא ז"ל פירש שאמרו תראה היבשה ר"ל תעלה היבשה, ומלת ותראה אינו לשון עליה, אבל ודאי מה שנאמר לרוקע הארץ שב אל מה שנאמר יהי רקיע כמו שאמרנו באופן שסיפרה התורה היאך נתמזגו היסודות כולם זה בזה, ואז לא היתה עוד לשוא כי כבר היתה ראויה הארץ להוציא הויות ואפילו כן שכבר נתמזגו היסודות לא הוציאה הארץ פירותיה עד שגזר עליה השי"ת תוצא הארץ, וכן ישרצו המים שאז נתנה הארץ את יבולה, באופן שקודם ברא ההיולי ומן ההיולי ד' יסודות ולא היו מתמזגים וגזר על התמזגותם ואחר התמזגותם לא היו עדיין מוציאים פירות עד שבאה עליהם גזרתו ית':

ואחר שבארתי לך כוונת הכתובים כפשוטם וסדורם דרך כללות, עוד אבאר לך הכתובים דרך הפרט, וזה אחר שאזכירך שעם היות שהדברים הללו במעשה בראשית יש בהם סוד עמוק מי ימצאנו עם כל זה פשוטן של דברים במקומו, כי אמנם הכתוב אמר שגזר על האש החשוך היסודיי שיהי אור כשיתמזג עם האויר אמר עוד וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל וגו'. בטרם אבא אל ביאור הענין הזה אעירך שאל יפלא בעיניך אמרנו שהאורה הזאת הנאמרת ביום א' הוא על אור המתחדש מן האש בהתמזגותו עם האויר ושקודם לכן היה האש חשך, כי אם ישאלך לבך זה הלא תראה מה שתקנו חז"ל לברך בורא מאורי האש שנברא אור לאש שנראה שהאש לא היה מאיר שאם האש אפילו מטבעו היה גשם מאיר לא יתכן לברך בורא מאורי האש והוא האש בעצמו אבל היה ראוי לומר בורא האש. והבט וראה שאם אין אתה אומר שבאמרו יהי אור עשה שהאש ירד ממקומו הטבעי ונתפש עם שאר היסודות אם כן מי הוריד תועלת האש אלינו כיון שמטבעו הוא לעלות. ומה שאחז"ל (פסחים נד, א) שבמוצאי שבת נבראו מאורי האש ואנחנו הנחנו שביום א' נבראו, בין תבין מה שאחז"ל שלא אמרו רק שאז ניתן חכמה לאדם והכה אבן באבן אם כן כבר היה האש באבנים ובמוצאי שבת הוציאו לפועל. ועתה אומר לך שאמרו וירא אלהים את האור כי טוב פירושו כמו שיהי' פירוש שאר המאמרות שנא' בהם וירא אלהים כי טוב ולפנים יתבאר:

ואין זה עצה חדשה ח"ו אבל פירושו כך שמאחר שצורך התמזגות האש עם שאר היסודות הוא כדי שלא תהיה הארץ לשוא לא היינו צריכים אל אור האש רק איכות החום לבד כי האור לא יחדש פעולה כלל רק איכות החום הוא יחדש, לכן אמר וירא אלהים

את האור כי טוב. ומה שהזכיר את האור ולא אמר וירא אלהים כי טוב כמו שנאמר בשאר המאמרות, הוא לפי שכאן הזכיר בריאת שמים וארץ כמו שנאמר בראשית ברא וגו' ואם היה אומר וירא אלהים כי טוב בלתי שיזכיר ה אור בפרטות היה המובן שאמרו וירא אלהים כי טוב שב אל כל מעשה שמים וארץ ואין זה הנרצה בכתוב, כי אמרנו שאמרו כי טוב בכל פעולה הוא לפי שבכל פרט יגיעו שאלות לאין תכלית אל לב האדם, כי המשל אדם אחד יאמר שהיה טוב לעשות ב' ירחים ושני שמשים או ג' ואחד יאמר שהיה טוב שיעשנו ארוך או מרובע או תמונה אחרת, ואם על הפעולה היותר נכבדת שהיא המאורות יפלו שאלות בלב האדם לאין תכלית כל שכן בצומח ובבעלי חיים ואם כל הים דיו לא יספיק לכתוב תשובה אל כל שאלתם. ולהיות השאלות ב' מינים הא' בפרטים למה זה כך ולמה זה כך ואחד בכלל למה הוצרך הבורא יתברך שמו לברא העולם והוא לא יוסיף שלימות בו ולא יגרע שלימותו אם לא בראו, לכן באה התורה שהיא הישרת צדק אלינו ואמרה בפרטים בכל אחד שכן גזרה חכמתו ית' ושאין לשאל למה כך, וזה אמרו בכל פרט וירא אלהים כי טוב ואם בכולל אמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ומה מתקו דברי חז"ל בזה שאמרו (בר"ר ט, ז) טוב מאד זה יצר הרע, לפי שכל אדם ישאל למה ברא יצר הרע לכן אמרה תורה שכן גזרה החכמה האלהית שגם יצר הרע הוא טוב:

ויתכן עוד שיאמר כי טוב בענין האור מסכים אל מאמר אחד שארז"ל פרק חלק (סנהדרין צב, א) כל בית שאין נשמעין בו דברי תורה בלילה נשרף. ויש לשאול במאמר ההוא למה לא אמרו נחרב, ועל אחת כמה וכמה שבמס' ערובין פ' עושין פסין (יח, ב) אחז"ל כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה אינו נחרב, ואם כן היה נאות שיאמרו כאן שאין נשמעין היותו נחרב, ועוד למה אחז"ל שנשמעין בלילה ושאין נשמעין בלילה ולא דברו באם אינם נשמעים ביום או נשמעים ביום. אבל לפי שהאש אין תועלתו בהרכבתו עם היסודות לא באור כלל ולא ניתן לו האור רק ללמוד תורה בלילה כמ"ש (יהושע א, ח) והגית בו יומם ולילה, אם כן כאשר זה לא ישתמש לאור האש בלילה ללמוד תורה הנה נשאר האש כמו שהיה לשרוף לבד, לכן אמרו אש שורפתו, ויהיה אם כן אמרו וירא אלהים את האור כי טוב ר"ל שראה שהוא טוב שעתידים צדיקים להשתמש לאורו בעסק התורה. ויתכן גם כן לומר במאמר חז"ל שאמרו (חגיגה יב, א) שראה את האור כי טוב וגנזו לצדיקים לעתיד לבא, שמלבד היות כוונתם ז"ל בענין האור הזה על דבר עמוק, עוד היתה כונתם ג"כ לתת טעם למה כל היסודות מגולים אלינו וכל מי שיצטרך לאחד מהם הרי הם מגולים לפניו חוץ מן האש שאינו נראה וצריך להוציאו מן האבנים. והשיבו

על זה שראהו היותו טוב לעסק התורה וגנזו לצדיקים שיוציאוהו מן האבנים שיזכו בו לעתיד לבא, ויועיל ענין זה לצדיקים כדי להמשיל התורה לאש שכמו שהאש הוא גנוז אינו יוצא רק ע"י הכאה באבנים ויגיעה כן התורה אין הנסתר ממנה מגיע רק ע"י יגיעה. וזהו שאמר הנביא בהיותו ממשיל התורה לאש אמר (ירמיהו כג, כט) וכפטיש יפוצץ סלע שר"ל שצריך יגיעה הרבה שכמו שהאש צריך יגיעה להוציאו מן האבנים כן הנסתר צריך יגיעה להוציאו מן הנגלה, ולכך ניתן כדי לעסוק בתורה לאורו. ולכך ג"כ גזרה חכמתו שיאיר ולא גזרה חכמתו ענין האור רק על היסוד העליון שבכולם, שאחרי היות כל יגיעת התורה להשגת שלימות הנפש רצה הקב"ה שיהיה הנר לפניו למשל כמו שנאמר (משלי כ, כז) נר ה' נשמת אדם, והוא משל עמוק ויפה מאד כי כאשר יכבה הנר ישוב האש אל מקומו הטבעי כמו כן תשוב הנפש אל מחצבה הנכבד תחת כסא הכבוד כי הוא מקומו הטבעי לנפש כאשר יתבאר:

ובזה תבין מאמרם ז"ל שאמרו (שבת פח, ב) כשעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו, כפי מה שנתבאר היטב פרק ט"ז תראנו משם שכל טענת המלאכים היתה שמשה היה חוץ ממקומו הטבעי שהרי נאמר (תהלים קטו, טז) והארץ נתן לבני אדם. ונשוב אל מה שאנחנו בו שהנר כאשר יכבה ישוב העשן שהוא האש היסודיי אל מקומו הטבעי וע"כ נאמר למשל נר ה' נשמת אדם וע"כ האש אשר אתנו חוץ ממקומה הטבעי נקראת אש זרה, שעם היות שהרוח גם כן נתמזג בשאר היסודות לא יקרה שיצא ממקומו הטבעי שטבעו לעלות ולירד, אבל האש אין טבעה רק לעלות ועתה שהורידוה יצאה ממקומה הטבעי ולכן לא תמצא שנאמר ביסודות האחרים היותם זרים זולת באש, כי מה שאינו במקומו יקרא זר כמו שנאמר (ישעיהו א' ז) זרים אוכלים אותה, על שאינם במקומם, והנפש בהיותה בגוף האדם היא חוץ ממקומה הטבעי. וכבר אמרתי לך שהעשן העולה בעת כביית הלהב הוא האש היסודיי שהוא שב אל מקומו, ולכן נאמר ברשעים כלו בעשן (תהלים לז, כ), שכבר ראיתי שפירשו זה כאלו יאמר שכלו בעשן אף ה' כמו שנאמר (דברים כט, יט) אז יעשן אף ה', אבל אין פשט הכתוב מתישב שנאמר בעשן האמור סתם תהיה הכוונה על עשן אף ה'. אמנם בזה שאמרנו יתכן ויאות שאמר בעשן כלו שאינם עולים אל מחצבם אבל כלים בעשן וכן נאמר ברשעים אשם לא תכבה (ישעיהו סו, כד), ויאות מאד עם מאחז"ל שאמרו (קה"ר ג, כא) אחת נשמותיהן של צדיקים ואחת נשמותיהן של רשעים עולות למרום אלא שנשמותיהן של צדיקים נתונות באוצר ושל רשעים מצורפות לארץ, ע"כ. כי אמרו במליצתם זאת שנשמת הרשעים מצורפת לארץ א"כ כמו שהאש בעוד היותו

נתפס בעצים לא יעלה אל מקומו הטבעי כך נשמת הרשעים מצורפת לארץ אינה עולה אל מקומה הטבעי, ולכן אמרו אשם לא תכבה כי באפס עצים תכבה אש אבל בהיות נשמתם מצורפת לא תכבה וכן תולעתם לא תמות וכאשר לא יכבה אשם לא יעלה אל מקומו הטבעי כי נפשם לא תשוב אל מחצבה: והנה אחר שאמרנו שהתמזגות האש עם האויר לא היה רק בחצי כדור האויר והוא החצי כדור אשר כנגדו תלה המאורות באופן שהאויר שהוא גם הוא סובב עם היומי אינו מאיר רק חצי כדורו שנתמזג עם האש שהוא כנגד השמש, א"כ ירוח לך מאד במ"ש ויבדל אלהים בין האור ובין החשך, כיון שהוא הבדלת מקום שהוא כמו אז יבדיל שלש ערים (דברים ד, מא), שלא הזיז הערים ממקומם להבדילם וגם לא עשה גדר ביניהם רק הבדילם בפה, כמו כן בענין האורה ר"ל שקבע מקום האור בחציו לבד אשר נגד השמש וקבע מקום לחשך שהאויר אינו מאיר בחציו אשר איננו נגד השמש והיה ג"כ תועלת הבהירות שנמשך לאויר מן האש להרבות אור החמה כאשר יפגוש בדבר בהיר, כי כן תראה אפי' בהיכלי מלך לא יציירו בתיהם מבפנים בגוונים נגד החלון אבל מסיידים בסיד הלבן להרבות אור השמש כאשר יפגוש בו לבהירות, כן עשה השי"ת בעולמו שנתן אור בחצי כדור האויר שהוא נגד השמש ויסוד האויר יסובב עם השמש ע"י היומי. ודוד ע"ה גילה לנו ענין זה בקיצור נפלא ואמר (תהלים עד, טז) אתה הכינות מאור ושמש, שפירושו ודאי שהכין קודם האויר להיותו מאיר וברא השמש שיפגוש במאור האויר. ויאות מאד עם זה מה שנמצא בדברי איוב שכאשר רצה לומר מעשה ה' כי נורא הוא אמר (כו, י) חק חג על פני מים עד תכלית אור עם חשך, שכבר עיניך הרואות מבוכת הדברים הללו שכל המפרשים נלאו בביאורם. אבל פירוש הדברים לפי דרכנו הוא על נכון שאמר שכמו שחק חג על פני מים שאמר יקוו המים וחצי הכדור נשארו ימים במקומו וחצי הכדור נראית יבשה, כמו כן עשה תכלית אור עם חשך שחצי כדור האויר מאיר מפני התמזגו עם האש וחציו נשאר חשוך: וענין ההבדלה שספרה התורה שהבדיל הש"י בב' דברים הללו אם באויר ואם במים יתבאר לפנים אצל הבדלת המים. ואין צורך להזכירך אתה המשכיל כי בזה שאמרנו יצאנו מכללות המצרים שהגיעו לראשונים ולאחרונים שנפלאו וכן תמהו במה שוערו הימים הראשונים אם לא היתה שם תנועת הגלגל, ומפורסמים דברי ר' סימון שדרש (בר"ר ג, ז) יהי ערב אין כתיב כאן אלא ויהי מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, ור' אבהו אמר (שם) שהיה בונה עולמות ומחריבן. והמורה נבוכים חלק ב' פרק ל"ג גינה מאד המאמרים הללו באמרו שחשבו הזמן קדום. ולדעתי אין טענתו על נכון שאלו השלימים לא אמרו שלעולם היה כן ושהיה ח"ו הזמן קדמון רק מן הכתוב דרשו שכבר נברא עולם

אחר קודם לעולם זה, ולא אמרו זה מחיוב אמונה שאם היו מחייבים זה מצד החקירה היה דבר הרמב"ם עליהם ותלונתו בצדק, שא"כ צריך שלעולם ולעולמי עולמים היה בורא עולמות שהחקירה אשר חייבה אותם להאמין שקודם שנברא עולם זה נברא עולם אחר אותה החקירה בעצמה תחייבם להאמין שקודם אותו העולם היה עולם אחר וכן לאין תכלית וא"כ היה מחוייב לשלימים הללו להאמין בזמן קדמון ח"ו, אמנם כיון שלא אמרו כן רק מצד הבנת הכתוב א"כ לא יתחייב שכך היה לעולם הזמן קדום, אבל מן הכתוב יתחייב לבד שהיה עולם אחר קודם לזה ואותו העולם הראשון הקב"ה בראו מאין, ואם היתה נכתבת התורה בסיפור אותו העולם, היה כותב יהי ערב ולא היה אומר ויהי, ויתבאר עוד באריכות מאמר ר' סימון ור' אבהו בפ' י"ג ע"ש. אבל אנחנו כבר הנחנו שהיתה שם תנועת היומי מיום א' ואור וחשך שכיון שהאויר חצי כדורו היה מאיר ביום א' הרי לך מאז יום ולילה, ומה מאד נמלצו הדברים שמאז קרא אותם יום ולילה, שעד שיסבב חצי כדור האויר המאיר קראו יום, וכשעלה חציו השני הבלתי מאיר קראו לילה. והיה שם ערב ובקר כי חצי סבוב הגלגל היומי היה חשך בי"ב שעות ראשונות שעדיין לא נתמזג האש עם האויר ואחר שסבב הגלגל היומי חציו והתחיל לעלות חציו השני נתמזג האש עם האויר והאיר אותו הבהירות אשר הנחנו והיה י"ב שעות יום, והוא הטעם כי הלילה קודמת ליום באמרו ויהי ערב ויהי בקר, ובזה אחשוב שיועיל השתדלותנו בהסרת הספקות יותר מזולתנו: וכבר הקדמתי לך שהעולם הזה הוא משל לספינה של שעוה שאין הספן הפיקח אומר לבנו רק זה נקרא תורן וזה וילון אבל לכל דבר מאותם הכלים ימצא היותם בספינה מחומר אחר ובצורה אחרת ולתכלית אחר לא יודע על בוריו לבן הקטן ההוא אשר לא ראה רק הספינה של שעוה, כמו כן אל תצפה משפט הכתובים רק לדעת ענין בריאת עוה"ז השפל שהוא הספינה של שעוה וממנו תחקור בעליונים בקצת ציור כיון שהוא דוגמא להם ולא תוכל לדעת עניני הספינה עצמה אם לא תבא אליה. אבל אם תעמיק עיונך במדרשיהם ז"ל תצליח עוד את דרכיך ותשכיל כי השתדלותם איננו להבינך בריאת עולם השפל בפשט הכתובים אבל להעירך שעניני הספינה עצמה כפי קבלתם האמתית, ובקשו להם סמך מה שהיה מן הכתוב, והיה ההבדל בין הפשט ובין המדרש במשל אשר הנחנו, כי הפשט לא תבין ממנו רק שזהו תורן וזהו וילון וזה הוא משוט אמנם מדרשיהם יעירוך שזה המשוט יוליך הספינה ממקום אחד אל מחוז החפץ וזה הוילון הוא בספינה של בגד פשתן ומתמלא רוח להוליך הספינה וזה החבל של שעוה הוא בספינה למשוך הוילון כשרוח נושבת מדרום ומחוז החפץ הוא בדרום וזה החבל הוא לקשור הוילון כשהרוח בצפון וזה החבל הוא בספינה

כדי לקשרה אל היבשה אל או קרקעית הים באופן שכל האגדה באה להעירך בספינה של שעוה מה שנמצא בה דוגמא לספינה האמתית ע"פ קבלתם לא שהוציאוהו מן הכתוב היות הדברים כן. אף גם זאת לא תגיע אל שלימות ידיעת פרטי הספינה בשלימות אם לא תתהלך בה כמ"ש דוד (תהלים קטז, ט) אתהלך לפני ה' בארצות החיים האמנתי כי אדבר, ר"ל כשאתהלך תהיה האמונה שלימה כי קודם לכן הייתי אומר בחפזי כל האדם כוזב:

וכל זה אני אומר לך שתזכור מעין המשל הזה בפרשה הזאת כאלו היה נקב קטן בספינה של שעוה ולקטנותו אינו נראה והוא נעשה דוגמא אל חלון גדול שהוא בספינה עצמה. כן היה מ"ש חז"ל שהאור שנברא ביום א' אדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו שלא אמרו כן על האור שבספינה של שעוה שהנקב קטן מאד אבל אמרו שהאור הקטן בנמשל שראית בעוה"ז שקבל יסוד הרוח מן האש שעליו אמרו היותו דוגמא לאור שעתיד הקב"ה להשפיע על הרוחות והנשמות של הצדיקים והנאתן מזיו השכינה שיודעים ומשיגים את בוראם מראש העולם ועד סופו, וז"ש ראה שהוא טוב וגנזו לצדיקים כי לא אמרו כן על האור שנברא בעולם השפל רק על דוגמתו שברא בעליונים. ואפשר שגם יצדק לפי הפשט שאחז"ל שאור שנברא ביום א' שהוא אור האש אדם רואה בו מראש העולם ועד סופו ודברו כן לשון חכמה כאלו יאמרו שיוודע מה שמראש העולם עד סופו בעיון התורה, וכן תמצא שכל דבר נסתר המשילוהו חז"ל לאש ואמרו (אבות פ"ב מ"י) שכל דבריהם כגחלי אש, שר"ל בזה היות כל כוונתם אל הנסתר. והרי לך טעם שהמשילו הנסתרות לאש זולת הטעם שאחז"ל, והוא לפי שהחקירה בנסתרות וכ"ש באלהיות מסוכנת מאד וכמו כן העושה מלאכת הנפח או הצורף שהיא ע"י מלאכת האש צריך ליזהר שלא יגע בו פן ישרף, אבל העושה מלאכתו בשאר היסודות אם יגע בהם לא יזיקוהו ואין צריך ליזהר בנגיעתם. וע"פ דרכנו זה הודענוך טעם נכון אל היות האש עליון על כל היסודות והיותו בלתי נגלה כשאר היסודות:

חלק מעשי בראשית - פרק ד

ויאמר אלהים יהי רקיע. כבר בפרק הקודם אמרנו שאמרו יהי רקיע בתוך המים היה המאמר הזה ציווי לארץ שהיתה מקשיית אין בה מים כלל שמעתה יהי מקצת מיסוד העפר יוצא ממקומו הטבעי ויהיה רקיע בתוך המים. ואל יפלא אמרו בתוך המים ואין ריקוע הארץ באמצע המים, כי מלת תוך לפי הפשט הוא לשון עירוב כמ"ש (בראשית מב, ה) בתוך הבאים, וכמוהו חמשים צדיקים בתוך העיר (שם יח, כד), ולגר הגר

בתוככם (שמות יב, מט), קומו צאו מתוך עמי (שם לא), וכן פה נאמר תוך שיהיה עירוב תחומי הארץ עם המים והיתה ההבדלה כמו שיתבאר בין המים אשר מעל לרקיע שהוא הים, וקראם מעל לרקיע לפי שאין תחתיו ריקוע ארץ עד התהום ונקרא ים שנשאר במקומו הטבעי שמאז היה רצונו להקוות המים וששם לא יהיה ריקוע רק מים עד התהום, וראה שהיה הציווי ליסוד הארץ שתתערב ותהיה רקועה בתוך המים: ואם ישאלך לבך עוד לומר למה לא תפס דוד (בתהלים קלו, ו) לשון הכתוב שנאמר כאן, והוה ליה למימר לרוקע הארץ תוך המים שהוא כגלדי בצלים זה על גב זה. אל יהי זר בעיניך, כי דוד היה ענינו לשבח הדבר הנפלא כמו שהתחיל ואמר (שם ד) לעושה נפלאות, וא"כ אין הפלא רק היות הארץ הכבדה על המים הקלים אבל מה שהמים ג"כ על הארץ כגלדי בצל אין זה מכלל פלא, כי טבעו הוא להיותו על הארץ כי הארץ מקומה הטבעי הוא להיותה תחת המים. אמנם תבין מדברינו אלה דבר נכון מאד שהתורה גילתה גדולתו ית' שהוא משפיל אף מרומם שהוריד והשפיל האש למטה והעלה הארץ למעלה ובזה נתפרסמה גבורתו ית', כי לכן היה הצווי לארץ שיהיה רקיע בתוך המים ולא היה הצווי למים שירדו תחת הארץ כי אם היה הצווי כן היה ג"כ הורדה, אבל להורות היותו משפיל אף מרומם היה הצווי ליסוד הארץ שהוא היותר שפל שיעלה ולאש שהוא היותר עליון שירד:

וראה אתה המשכיל שחנה בתפלתה אמרה בספור גבורותיו ית' ענין זה במליצה נאה היותו משפיל אף מרומם (שמואל א ב, ז), ואח"כ הביאה כראיה לדבריה כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל (שם ח), כי אין זה ענין אל היותו מקים מעפר דל להושיבו עם נדיבים, עד שתאמר שיסודות הארץ הם לו, אבל יאות במה שאמרנו שהיטיבה להביא ראיה לדבריה שהיתה אומרת משפיל אף מרומם ממה שראינו שכן עשה ליסודות שהשפיל את הגבוה והרים את השפל עד שנתערבו ושת עליהם תבל שלא היתה עוד לשוא ולתהו. וראה עוד שאם אינך אומר כן א"כ הנהרות שנובעים מתחת לארץ והמים הנמצאים בבורות תחת לארץ לא הוזכר ענינם בבראשית כלל ומי הוציא את המים ממקומם הטבעי שהיו על הארץ לקלותם והלכו תחת לארץ, וכבר אמרנו שדוד אמר לרוקע הארץ על המים, ובכל יום אנו מברכין על רקיעה זו, ושלא תהיה נזכרת זכירה מפורסמת בסיפור הבריאה זה ודאי לא יתכן. ועוד תראה הסדר הנכון שאמר דוד שקודם אמר על מעשה יום א' לעושה שמים בתבונה, ועל יום ב' ויום ג' שנשלמה מלאכת המים אמר לרוקע הארץ, ועל יום ד' אמר לעושה אורים, ועל אלו הימים שנעשו היסודות

ועירובם והמאורות שהיו כלם מן ההיולי על אלו סדר הלל לא על מה שעשה מהרכבת היסודות במה שנאמר תוצא הארץ וישרצו המים:

ובענין הרקיע הזה שנא' כאן ראיתי המפרשים מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. יש שאמרו שהרקיע הזה נאמר על כל הגשם הה' ולזה יראה היות כוונת רש"י והרמב"ן כיון שאמרו שהם השמים שנאמר ברא אלהים את השמים ושחזקם, וקצת מחכמי התכונה מבני אומתנו אמרו שמה שנאמר כאז רקיע שעשה הקב"ה שטח מקיף תחת הגלגל ירחי להבדיל בין השפלים והעליונים, ואחרים אמרו שנאמר על הגלגל היומי, ואחרים אומרים שהרקיע הזה נאמר על החלק התחתון מן האויר אחר שחלקו את האויר, ואמרו שהוא מתחלף באיכיותיו לג' חלקים, ודברי הרמב"ם ז"ל נוטים לזה, ואחרים נראים כנוטים לפירוש זה נוגעים ולא נוגעים כי לא נתבארו דבריהם ביאור מספיק בהחלט. ואמנם המורה נבוכים ח"ב פ"ל ביאר דעתו זה והביא לו ראיה ממה שאחז"ל (בר"ר ד, ב) הוגלדה הטפה האמצעית, ורמז בדבריו שאין פירוש אמצעית אמצעות מקום, אבל פירושו אמצעות בהויה שהמים התחתונים הם שיצאו בפועל והעליונים הם שלא יצאו והאמצעים הם המוכנים לצאת אל הפועל. ובאמת קשים הדברים הללו לקבלם, ולא ידעתי אכנה שמאחר שלפי דברים הללו אין כאן דבר נסתר הקצר קצרה יד ה' לומר למשה שיכתוב או ידי משה כבדים מלכתוב הדברים בבירור ויאמר יהי הרוח מבדיל בין מים למים, ודוד האין בלשונו מלה שאמר (תהלים קמח, ד) המים אשר מעל השמים אחר שאמר שמי השמים, ויהיה פי' על יסוד האויר נשגבה מני והוא פלאי:

גם ראיתי מי שפירש ענין הרקיע הזה שהוא גוף כדוריי שעשה הקב"ה תוך יסוד המים באמצע חלל העולם, והוא נעלם מעיני בני האדם ולא ביארו אם הגוף הזה הוא מהד' יסודות או מהגשם החמישי, כי אם הוא מד' יסודות או מא' מהם למה לא ביאר הכתוב ממה הוא, ואם לא הוצרך מפני היותו נעלם מבני אדם גם לא היה צריך לומר כל ענין הכדור ההוא, למה יקראהו רקיע, ודוד ע"ה קראו שמים כמ"ש והמים אשר מעל השמים. ואם הוא מהגשם הה' והוא בחלל העולם תוך יסוד המים, הנה באמת יהיה זה כאשר יברח האדם מן הדוב ופגע בו הארי שהם בורחים מלהאמין שיש מים ממש על הגשם חמישי ועתה יאמרו שהגשם חמישי הוא בחלל העולם. ולמי שפי' שהרקיע הזה הוא שטח הגלגל הירחי, יתחייב לומר שפי' המים תחתונים שהם החמרים השפלים והמים עליונים הם הגרמים השמימיים, ומהרי"א סילק הדעת הזה ואמר שא"א שבריאת הגרמים השמימיים כולם הנכללים בשם שמים נתייחסה ליום א' ובריאת שטח קערורית גלגל לבנה נתיחסה ליום שני, גם טען שלא יתכן לקרא בשם רקיע השטח ההוא כיון

שהוא מקרי בלתי עומד בעצמו. ויותר מזה יש להשיב על דבריהם ולסלקם מדברי דוד שכיון שאמר המים אשר מעל השמים הרי אין השמים מכלל המים ולפירוש זה כל הגרמים השמימיים נכללים במים, גם לא ידעתי למה יקרא התחתונים מים ולא קראם ארץ שכוללת כל השפלים ושמים שכוללים כל העליונים כמו שקראם הכתוב הראשון ואמר (בראשית א, א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ וכן ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים (שם ב, ד), והיה לו לומר יהי רקיע ויהי מבדיל בין שמים לארץ ומה זה ששינה שמותם לקראם בשם מים:

ואני כבר אמרתי לך דעתי בענין הזה שהוא כפשוטו מה שאנו רואים בעין ואנו מברכים בכל יום רוקע הארץ על המים וגם דוד אמר (תהלים קלו, ו) לרוקע הארץ על המים, אמנם כי כן כבר הודעתיך כי אין בכתוב רק עניני הספינה של שעוה אשר אמרתי לך בפרק שלפני זה למשל ובכל כלי הספינה זאת שבאו בכתובים לא אצא חפשי ממנה ואין דברי אלא בה. אבל בענין הזה אשר ראיתי רצוני לומר ברקיע הזה שאמרו בו המפרשים ונחלקו על היותר זה אומר אני מצאתיו והוא רום רקיעא וזה אומר אני מצאתיו והוא תהום ארעא, שיש מי שאמר שהוא הרקיע העליון ויש מי שאמר שהוא כדור בחללו של עולם, וראיתי דוד ע"ה שאמר עליהם (תהלים קמח, ד) המים אשר מעל השמים. לכן אעירך במה שהוא דעתי בענין הזה, והוא כי פשט הכתוב לא יזח כאשר אמרנו שהארץ רקועה תוך המים שכן הוא בספינה הזאת שאנחנו בה ועינינו הרואות. אבל כמו שיש בספינה הזאת ד' מחנות, הראשון ועליון הוא האש, שני לו הרוח, שלישי לו המים, כן ג"כ ימצאו בספינה עצמה כאשר יאמרו חכמי הקבלה שהם ד' מחנות שכינה שהם תחת אדני, ודוד אמר אותם גם כן כסדרם ממעלה למטה שאמר תחלה (שמואל ב כב, ח) מוסדות השמים ירגזו, שהמשיל ד' מדרגות שבצבא השמים לד' יסודות אשר בארץ, ולכך קראם מוסדות השמים, והזכיר אותם אחד אחד, תחלה אמר על האש (שם ט-י) ואש מפיו תאכל גחלים בערו ממנו וערפל תחת רגליו, וכבר אמרנו בפ"ג שגם הערפל הוא כנוי לאש היסודיי הבלתי מאיר, ואחריו אמר (שם יא) וידא על כנפי רוח, ואחריו אמר (שם יב) סביבותיו סכות חשרת מים, ואחריו אמר (שם טז) יגלו מוסדות תבל שהיא ארץ החיים. הרי ראית שכמו שתמצא בבריאת העולם הזה הים שהם המים שבמקומם הטבעי והמים האחרים שנובעים מתחת הקרקע שיצאו ממקומם ורקע הארץ עליהם, כן הוא בצבא השמים שיש מדרגה שנקראת ים ועליה נאמר (איוב ט, ח) דורך על במתי ים, וכן נאמר (תהלים פט, י) אתה מושל בגאות הים, ויש מדרגה מצבא השמים שנקראת מים כמ"ש (שם כט, ג) קול ה' על המים, והמדרגה שנקראת ים היא תחת

לרקיע, והמדרגה שנקראת מים היא מעל לרקיע וזהו המקרה במים עליותיו (שם קד, ג) לפי שהם העליונים, ונקראים מים חיים שנובעים מעדן העליון ועליהם נאמר (ישעיהו יב, ג) ושאבתם מים בששון, וכולם רחמים והם מדת אל חי שהוא ברית, וע"כ אנחנו אומרים בברכת המילה אל חי חלקנו. אבל ים הוא ים המלח ויש בה מן הדין שנאמר (תהלים קד, כה) שם רמש ואין מספר, וגם ים סוף מכללו שירד דין ממנו למצרים, והנה הקב"ה הבדילם והמים הם העליונים ומי הים הם התחתונים, והבן שזהו שנא' (ישעיהו יא, ט) שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, וז"ש ז"ל (בר"ר ד, ב) שנגלדה הטיפה האמצעית ונעשו שמים תחתונים ושמים עליונים, וכבר ידעת מה שאמרו חז"ל (חגיגה יב, א) שמים שם מים, ויצדק ג"כ מ"ש בבראשית רבה (יב, ח) בשני ברא מן העליונים יהי רקיע. ויתכן שאלו הד' מחנות משפיעים על הד' יסודות כל אחד על היסוד שהוא בשמו ועל כז הם משותפים בשם, ותמצא קצת מזה בדברי הרמב"ם ח"ב פ"י אבל קראם גלגלים:

והבן מאד ע"פ דרכנו מ"ש (חגיגה יד, ב) כשתגיעו אל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, ר"ל בזה שכבר יעיינו בנגלה מן הכתוב שהוא לענין ריקוע הארץ על המים והם מים ממש, אבל כשתגיעו אל אבני שיש טהור כינוי אל הנסתר שכינה אותו בשם אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים, כאלו יאמר הנה המעיין בתורה יעיין קודם בנגלה עד שיגיע אל הנסתר, ואמר השלם הזה כי לפי הפשט בנגלה מן הכתוב הנה אמרו מים הוא מים ממש שהבדיל בין מים למים ברקיעת הארץ, אבל כאשר תגיע אל הנסתר שכינה אותו בשם אבני שיש טהור הזהיר שלא תאמר שהמים הם מים ממש כמו התחתונים, וזה אמרו אל תאמרו שמה שנאמר מים אשר מעל לרקיע הם מים ממש כי דובר שקרים לא יכון. ומהרי"א כתב בענין המאמר הזה ואמר שהמאמתים בידיעת סתרי תורה מצאו שלא נאמרו מים עליונים על הצורות הנבדלות שלא יתוארו בתורה ובנביאים רק בשם אש ובשם רוח לא בשם מים. ואנחנו כבר אמרנו ששם הים הוא שם העצם להם ומושאל אלינו וכן אש וכן רוח, ומהרי"א בעצמו כתב כן גבי קרא ימים מושאל אלינו סותר אל מה שאמר כאן, ולהיות בתחלת הבריאה צבא השמים צורות בלתי נבדלות לכן הקב"ה הבדילם והיא ההבדלה שרמז בה הכתוב פה שהבדיל בין מדרגה עליונה למדרגה תחתונה ממנה. ולכך יתכן עוד לומר שמאמר ר"ע (חגיגה יד, ב) היה שכשיגיעו להבנת הכתובים על הנסתר לא יאמרו ששתי המדרגות הם אחת לבד ויאמרו שאלו מים ואלו ג"כ מים כי יש הבדל רב ביניהם. וכמה יצדק על פי דרכנו מה שאמר ר' אחא בר יעקב

פרק אין דורשין (חגיגה טו, א) שאין בין מים עליונים לתחתונים אלא כמלא נימא לפי ששניהם מחנה אחת רק שהבורא ית' הבדילם לצדיקים שישאבו מים בששון:
ואחר שאמרתי לך כל זה פקח עיניך וראה גדולת תורתנו האלהית שאחת דברה ושתים נשמע. והוא שאמר משה (דברים לג, ב) ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש מימינו אש דת למו, שהכוונה לומר אלינו שענין תורתנו הוא כן שתאמר ענין אחד ובו תרמוז אל ענין רחוק ממנו ואמר זה במליצה נאה שמסיני בא וזרח משעיר, וכן שהופיע מהר פארן ואתא גם כן מרבבות קדש שהם משל לנסתרות, ובסוף הכתוב ביאר כי כל דבריו הם על התורה ועל כן השלים מימינו אש דת למו, וז"ש (שמות לב, טז) שהלחות מעשה אלהים המה כתובים משני עבריהם, על הנגלה והנסתר. ועתה תראה בענין שאנחנו בו כי היא ספרה הענין התחתון הזה אשר בראו הבורא ית' ושרקע הארץ על המים כדי שיתמזג יסוד העפר עם יסוד המים ועם שאר היסודות להמציא הדומם והצומח והבעל חי, וגם רמזה לנו על הענין העליון ההוא שהקב"ה עם היות שאין כאן רק ד' מחנות שכינה הנה המחנה האחת נחלק לשנים כדי שנשאב מים חיים:
וכי ישאל לבך לאמר מדוע נקראו ד' מחנות שכינה בשמות הללו, דע לך שכבר יחשבו רבים כי המים אשר עמנו וכן הארץ וכן הרוח וכן האש שם העצם שלהם הוא כך עד שמפני זה נבהלו בראותם הכתוב אומר המים אשר מעל השמים, ומפני זה הסכימה דעתם שאין המים האמורים כאן רק שם מושאל כי לא יקבל הדעת היאך אפשר שיהיו מים על השמים, וכל אחד לדרכו פנה זה אמר שהוא הגלגל עליון וזה אמר שהוא הגשם החמישי שהושאל להם זה השם של מים. ואין הדברים כן אבל הפך זה כי המחנות ההם שמם העצמיי הוא לעליון שבהם אש ולשני רוח ולג' מים ולד' ארץ, ועל שם זה כאשר ברא הקב"ה עוה"ז בד' יסודות השאיל להם השמות וקרא ליסוד עליון אש ולשני רוח ולג' מים ולד' ארץ, וקרה לאלה החושבים כן כמו שקרה לבן הספן אשר אביו עשה לו ספינה של שעוה ועשה בה כל הכלים ואמר לבנו זה נקרא תורן וזה תורן וזה וילון ובנו יחשוב באמת שזה נקרא תורן וזה וילון, וכאשר יספרו שהוילון מוליך ספינה בים עם כמה מאות אנשים וככרים של סחורה יפלא ויחשוב שזה א"א שוילון קטן כזה יוליך כל כך משא לפי שהוא יחשוב שזה הוילון הקטן של שעוה הוא הנקרא וילון ובאמת אביו קראו וילון על שם שהוא במקום מיוחד לספינה להיות שם הוילון והוילון הזה ג"כ הוא באותו המקום בספינה של שעוה על כן קראו וילון לא מפני שזהו וילון. כמו כן בענין הזה קרא הקב"ה היסוד האחד אש על שם שהמחנה הראשון נקרא אש והיסוד השני קראו רוח וכן כולם כי הקב"ה נתן לנו תורתו בלשונו הקדוש והוא שאחז"ל (זוה"ק ח"ב קכד, א) כל

התורה כולה שמותיו של הקב"ה. ולהיות כאשר אמרנו שהמים העליונים הם הרחמים והם מעייני ישועה לכן לא הזכיר דוד רק אשר מעל השמים, ואשר מתחת השמים כלל אותם עם שאר המחנות באמרו כל צבאיו, ומלבד ששם העצם שלהם נקרא מים כבר הם ג"כ משקים ומרוים הארץ, שאם אין רחמים אין הארץ מתקיימת: ולא אחשוב שאצטרך לבאר לך הכתובים האחרים במלאכת יום השני כי ענין ההבדלה מבואר מאד אם לנגלה ואם לנסתר שהיא הבדלה כפשוטה, רק שלפי הנגלה שב ההבדל אל הרקיע שרקע הארץ והרקיע הוא שהבדיל, אמנם בנסתר שב אל הבורא יתב' שהוא המבדיל הרחמים מן הדין ושם את הדין כבוש תחת הרחמים. ואתה המשכיל כאשר תשקיף השקפת עיון תמצא באמת הכל מה שספרה תורה במעשה בראשית בעולם הזה שהיא הספינה של שעוה כולם תמצא בספינה הגדולה, כי מלת אור הוא שם העצם אל ההשגה והושאל לאור הזה אשר אתנו להיות שהעין החומרי לא ידע מהות ענין רק ע"י האור וזהו שנא' (תהלים לו, י) באורך נראה אור, והיה מספיק שיאמר באורך נראה ובא האות שהיעוד האמתי הנה הוא והיה ה' לאור עולם, אמנם ההבדלה לענין הנגלה בכתוב הוא ברור מאד כפי פשוטו שכבר ידעת שתנועת היומי היא תערב הכל, וכ"כ המורה נבוכים פרק ע"ב וכן כתבו ג"כ כל חכמי המחקר:

ולפ"ז אמרנו שהיתה כל פעולה הנזכרה בבראשית ביום אחד ערב ובקר, וכן היה שכל הפעולות עירב אותם היומי ונתפשטה הפעולה בכל הכדור של הארץ, רק בענין האור של האש שהאיר את האויר לא נתפשט רק בחצי כדור האויר, וכן רקיעת הארץ על המים לא נתפשט בכל הכדור כי במקום הים הגדול אין שם ריקוע ולא נתפשט הריקוע רק במקום היבשה א"כ זאת היתה ההבדלה שהיומי בסיבובו דרך טבע היתה מתפשטת פעולת רקיעת המים ופעולת אור האויר ג"כ, רק שהבורא יתב' הבדיל כאלו יאמר היומי מערב היסודות וגורם התפשטות והבורא ית' הבדיל שלא תתפשט רק בחצי הכדור, וא"כ היה אמרו ויבדל אלהים צווי כמ"ש רבי אליעזר (פרקי רבי אליעזר) בפרק ג' שהשמים היו נמתחין והולכים עד שגער בהם, כי כל הנבראים זריזים במצות בוראם וכאשר גזר יהי אור שיתמזג יסוד האש עם יסוד האויר ויאיר היו כל חלקי יסוד האויר חפצים לעשות רצון קונם להתמזג באש ויסוד האש היה נמתח להתמזג עם כל יסוד האויר בכל כדוריותו עד שהקב"ה הבדיל שגזר שלא יתערב בכל כדור האויר רק בחציו שהושם השמש נגדו, וכן ריקוע הארץ תוך המים היתה הארץ עושה רצון קונה והיה נמתח הריקוע גם בים כמו ביבשה עד שהקב"ה הבדיל בין המים שבמקומם הטבעי שהוא הים וזה טעמו שכל הנחלים הולכים אל הים להיותו מקומם הטבעי, והקב"ה הבדיל

בין המים שבמקומם הטבעי שהם נקראים עליונים כיון שאין ריקוע הארץ בתוכם, ובין המים שמתחת לרקיע:

אמנם מה שצריך שאבאר לך הוא מה שנא' ויקרא אלהים לרקיע שמים, כפי הפשט הנגלה מן הכתוב שאמרנו שזה הרקיע הוא רקיעת יסוד הארץ על המים שא"כ הוא היאך יצדק שיקראנו שמים. ואומר לך כי הענין הוא שהקב"ה עשה רקיעה אחת בשמים וכל דבר יגדר השם כפי צורתו ולכן היה ודאי נקרא רקיע על שם צורתו עתה שעשה רקיעה שנית בארץ כמו שנא' (תהלים קלו, ו) לרוקע הארץ על המים, החליף שם הרקיעה הראשונה וקראה על שם החומר שהוא אש ומים וקראו שמים כדי להבדילם בשמותם, כי לקרא רקיעת הארץ על המים ארץ זה לא יתכן שכל הארץ אפי' שלא תהיה רקועה על המים תקרא ארץ לכן החליף שם הרקיע העליון. והעד הנאמן מ"ש יהי מאורות ברקיע השמים שיורה על היות רקיע בארץ עד שהוצרך לומר ברקיע השמים ולא היה יכול לומר יהי מאורות בשמים אע"פ שקרא את הרקיע שמים, שאם היה אומר יהי מאורות בשמים לא היה המובן שיהיו תלויים בו עד שגוף השמש יראה על הארץ אבל היה המובן שיהיו המאורות על השמים כי בכל מקום שנא' בשמים הכוונה על השמים לא שיהיה תלוי בעובי השמים. ובזה אחשוב למשפט שנתקרבתי אל הפשט יותר מזולתנו, ואם יצאתי מן המחיצה אשר יעדתי בהקדמתי וגליתי קצת מאשר הועילוני רבותי קדושים אשר בארץ החיים המה בעניני המדות, עומק הענין השיאני ואוכל מכל. ובמה שלא נאמר כי טוב אחז"ל (פסחים נד, א) שנברא גיהנם. אבל לפי הפשט כאשר אמרנו שאמרו וירא אלהים כי טוב ר"ל כך גזרה החכמה האלהית שלא ישאל שום אדם לומר ולמה לא נעשה כך וכך, א"כ לפי דרכנו זה היטיב הכתוב לבלתי אמרו וירא אלהים כי טוב עד שנגמרה מלאכת המים שאז אמר וירא אלהים כי טוב על כולם:

וכבר טענו קצת מדוע נחלקה מלאכת המים לשני ימים, אבל לפי דרכנו אשר אמרנו שהקב"ה ברא הכל מהיסוד הדק ההיולי שנקרא ראשית ונתן בו כחניות להוציא צורה מן הכח אל הפעל אבל לא תתפשט פעולתו בכל כדור רק ע"י תנועת הגלגל היומי, ושלכך הוצרך לכל מלאכה יום אחד. ואמרנו עוד שמפני זה לא טענו חז"ל (כמו באבות פ"ה מ"א) והלא ברגע אחד היה יכול להבראות, שכבר ברגע אחד ברא הכל דהיינו ההיולי כאשר הרחבנו הדבור בזה בפרקים הקודמים א"כ אפשר לומר במה שלא השלים מלאכת המים ביום אחד לפי שהם מלאכות הפכיות, כי מלאכת ריקוע הארץ על המים הוא יעשה היומי בסיבובו שיוליך המים בכל הכדור תחת הארץ, והקואת המים היא פעולה הפכית לזאת שהתנועה הסבובית מהיומי הוליך החול שניתן לגבול הים כל

סביבו שלא יצא ממחיצתו. ועוד כי ביום השני אין פעולתו נקראת היותה במים כי לא היתה הפעולה רק בארץ שהארץ תעלה על המים וא"כ לא נחלקה מלאכת המים לב' ימים: ועתה ראה איך היה סדר ספור הבריאה שתחלה אמר שמההיולי שנקרא ראשית ברא השמים והארץ וכל אשר בהם, ואחר שסיפר בריאת הארץ והיסודות אמר שהיתה לתהו שהיה כל יסוד עומד במקומו, ואח"כ ביאר התערבם, ואחר שביאר התערבם סיפר בריאת הצומח שלא היה צריך לאור אבל קודם שיברא בעלי חיים תלה המאורות שאם אין מאורות למה יברא בעלי חיים לראות כי עינים להם ולא יראו, לכן הקדים המאורות לבעלי חיים ביום ד':

חלק מעשי בראשית - פרק ה

אחרי אשר אמרתי לך בפרק הקודם כי כל מה שברא הקב"ה בעולם הזה הוא דוגמא לדבר עליון שהוא לפני כבודו ית'. הנה אבאר לך מאמר אחד אמרו ר"א הגדול בפרקיו (פ"ג), וטרם אבא אל ביאורו אזכירך שהעירני לבארו מ"ש המורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ו וז"ל, ראיתי לר"א הגדול דברים בפרקים המפורסמים בפרקי ר"א לא ראיתי מעולם יותר זרים מהם בדברי אדם מן הנמשכים אחר תורת מרע"ה, שמים מאיזה מקום נבראו מאור לבושו לקח ונטה כשלמה והיו נמתחין והולכים שנאמר עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה (תהלים קד, ב), והארץ מאיזה מקום נבראת משלג שתחת כסא הכבוד לקח וזרק שנא' (איוב לז, ו) כי לשלג יאמר הוא ארץ, ע"כ. ואני תמה זה החכם מה האמין אם האמין כי הוא מן השקר שימצא דבר מלא דבר וא"א מבלתי חומר יתהוה ממנו מה שיתהוה ולזה ביקש לשמים ולארץ מהיכן נבראו, איזה דבר הגיע מזה המענה יתחייב שיאמר לו ואור לבושו מהיכן נברא ושלג שתחת כסא הכבוד מהיכן נברא וכסא הכבוד עצמו מהיכן נברא. ואם ירצה באור לבושו דבר בלתי נברא וכן כסא הכבוד דבר בלתי נברא, יהיה זה רחוק מאד וגם יהיה מורה בקדמות העולם אלא שהוא דעת אפלטון. אמנם היות כסא הכבוד מן הנבראים החכמים כתבו בזה אבל על פנים זרים אמרו שהוא נברא קודם בריאת העולם, אמנם כתובי הספרים לא זכרו בו בריאה כלל, בלתי מאמר דוד ע"ה (תהלים קג, יט) יושב בשמים הכין כסאו, והוא מאמר יסבול הפירוש מאד, אמנם הנצחיות בו הנה כתוב (איכה ה, יט) אתה ה' לעולם תשב כסאך לדור ודור, ואם היה ר"א מאמין קדמות הכסא א"כ יהיה תואר להם לא גוף נברא ואיך אפשר שיתהוה בדבר מתואר, ויותר נפלא מאמרו אור לבושו, סוף דבר הוא דבר יבלבל על בעל הדת היודע אמונתו מאד מאד ולא התבאר לי בו פירוש מספיק, ואמנם זכרתיו לך שלא תטעה

בזה אלא שעכ"פ כבר הועילנו בו תועלת גדולה שהוא ביאר שחומר השמים בלתי חומר הארץ ושהם שני חמרים נבדלים מאד, האחד מיוחס לו יתעלה למעלתו וגדולתו והוא מאור לבושו, והחומר האחר רחוק מאורו יתעלה וזוהרו והוא החומר התחתון ושמהו משלג שתחת כסא הכבוד, עכ"ל הרמב"ם בפרק ההוא: ואני בעניי אמרתי להשיב מחשבת הרמב"ם אשר חשב בשלם ההוא כי באמת זרה היא בעיני שכבר היתה אמונתו ח"ו כאמונת אפלטון ופחותה ממנה, שאפלטון חשב היות חומר אחר קודם וזה השלם חשב היות שני חמרים קדומים אחד שנתהוה ממנו החומר השמימיי ואחד שנתהוה ממנו חומר הארץ. גם מ"ש הרמב"ם שהועילנו תועלת גדולה במ"ש שחומר השמים נבדל מחומר הארץ ושהוא נכבד ממנו. מחילה מכבודו כנראה שבסתר פניו ישא שאם הוא בא לומר שהם שני גופים נפרדים זה מזה למה יאמר שהועילו בזה והלא אין רצונו בתועלתו זה, ובחלק א' פרק ע"ב כתב שהם איש אחד וגוף אחד, ואם בא לומר שחומר השמים נכבד מחומר הארץ עם היותם גוף אחד כאשר יהיה באבר הראשיי נכבד מזולתו באמת העורים יביטו לראות היותו נכבד ויהיה נברא מאיזה מקום שיהיה:

אבל לדעתי חלילה לשלם ההוא להעלות על דעתו אחת מכל הדעות הבטלות האלה, אבל היה מאמרו זה מתוק מדבש ונופת צופים ושאלתו ששאל שמים מאיזה מקום נבראו שאלה עמוקה ונכונה מאד ראויה ונאותה לאיש כמוהו וגם תשובתו עליה נכונה וישרה מאד. וזה כי אחרי היות ידוע ומפורסם הן מדברי הנביאים והן מדבריהם ז"ל שכל מה שברא הקב"ה בעליונים ברא בתחתונים (שמ"ר לג, ד), והדברים הם כמו שבארנו פ"י תראנו משם שכסא הכבוד הוא מראה ודמות לכל מעשה בראשית שעל כן נקרא מראה דמות כבוד ה' שפירושו ע"ד מה שנא' (במדבר ח, ד) כמראה אשר הראה, כי כסא הכבוד הוא מראה דמות כל מה שברא הקב"ה בעליונים ובתחתונים, הנה הגיע אל השלם הזה מן התימה והיתה שאלתו על צורת השמים מאיזה מקום לוקחה לא על החומר חלילה, רק בראותו שכל העולם, רצונו לומר הד' יסודות והגשם חמישי הם גוף אחד ואיש אחד כסברת הרמב"ם ז"ל שאמרנו, ואמנם צריך שכל האיש האחד הזה יהיה דוגמא ממנו בכסא כבודו ית' כמ"ש פ"י תראנו משם והוא ראה במעשה מרכבה שהביא יחזקאל שאמר עליו שהוא מראה דמות כבוד ה' (א, כח), שאין שם כדור וארץ באמצע כאשר הוא העוה"ז שהגשם חמישי הוא כדור ובאמצעיתו במרכז תלויה הארץ, על כן שאל כי צורת השמים הללו היותם כדוריים וסובבים את הארץ מאיזה מקום נבראו לדוגמא ר"ל מאיזה מקום בכסא הכבוד נבראו כך כדוריים:

כי המשל בזה כאשר ימצא צורות בתמונות מתחלפות מראובן ושמעון ולוי ויהודה, והצייר יצייר תמונת כל אחת מהם על טבלא אחת, באמת כאשר תמצא טבלא אחד מהם מצוירת ולא ידעת למי היא תפול, השאלה ממי נעשית הצורה הזאת, והתשובה עליה נעשית מראובן או משמעון, שודאי ממנו נעשית כי ממנו לקח אותה מי שעשאה. וכדומה לזה במשל אשר הנחנו מן הספינה של שעוה שהיא נעשית דוגמא לספינה הגדולה, והנה ראית הספינה הגדולה והקטנה יש בה כלים מכלים שונים וכולם נעשו כל כלי מכלי דוגמתו שבספינה גדולה, כאשר תמצא בספינה קטנה כלי שלא מצאת דוגמתו בגדולה ודאי תפול השאלה מאיזה כלי נעשה אותו הכלי, כמו כן שאל השלם ההוא שלא מצא בכסא הכבוד דמות דבר כדוריים שיהיה כך כצורת כדור השמים. והשיב תשובה נכונה ע"ז שכן בכסא דוגמת תמונה זאת והוא מה שנא' (יחזקאל א, ד) ונגה לו סביב, ואמר במליצה נאה שכמו שבדמות כבודו ית' האור מסבבו מכל צד מאותו הדוגמא נעשו השמים מסבבים את הארץ. והיה אמרו מאור לבושו של הקב"ה, ר"ל שבו מלביש כסא הכבוד כמ"ש ונגה לו סביב, כי כבר ביארנו היות בכסא כל מעשה בראשית. ואל תתמה על אמרו מאור לבושו של הקב"ה שהדברים מורים על עצמיותו ואנחנו הנחנו היות שבים הדברים אל דמות כסא הכבוד, שכן תמצא בכתוב בביאור שמכנה כבודו בעצמיותו ית' כמ"ש (שמות לג, כב) והיה בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור, ואח"כ נאמר (שם לד, ו) ויעבור ה':

ואחרי שזה השלם שאל כהוגן לענין צורת השמים מהיכן נעשית והשיב כהוגן שנעשה מן האורה שסביב הכבוד דמות אל מה שנא' עוטה אור כשלמה, ופירשו שהוא עוטה אור על מעשה בראשית כשלמה שהשלמה יתכסה בה המתלבש. עוד ביאר השלם הזה הכתוב הזה על ענין נכון והיה כאלו יאמר שהנה הוא עוטה אור על מעשה בראשית במרכבה כשלמה ודוגמתו נטה השמים על הארץ כיריעה, וזהו שנא' (תהלים יט, ב) השמים מספרים כבוד אל, כאלו אמר שהם דוגמא לכסא הכבוד, והעד מ"ש (ישעיהו סו, א) השמים כסאי והארץ הדום רגלי, שרצונו לומר שהשמים דוגמא לכסא הכבוד והארץ דוגמא לשלג שהוא תחת כסא הכבוד והנגה מסבבו ושעל כן קרא הארץ הדום רגליו. וכבר יפלא למשכיל בדברי השלם הזה על אמרו והיו נמתחין והולכין שאין זה מעין השאלה ששאל רק ממה נבראו, אבל כמו שאמרנו יאות מאד שאחרי שאמר השלם ההוא היות השמים דוגמא לאור אשר סביב כסא הכבוד נתעורר שא"כ היה נאות שיהיו השמים לאין תכלית כדוגמת האור אשר סביב הכסא שודאי הוא לאין תכלית, ועל זה השיב שכבר היו נמתחין והולכין עד שאמר לעולמו די:

ואחר ששאל והשיב כהוגן בענין צורת השמים ומצבם מאיזה מקום נעשו בכסא הכבוד, שאל גם כן על הארץ שהיות צורת הארץ דבר מכוסה בכדור השמים לא מצא דוגמתו בכסא הכבוד, ולכן שאל מאיזה מקום נעשית הארץ, והשיב מן השלג שתחת כסא הכבוד. והנה זה האות מפורסם על היות כוונת השלם הזה כפי מה שאמרנו כי אין כאן מקומו שיאמר שהשלג הוא תחת כסא הכבוד כיון שאין חקירתו רק ממה נעשית הארץ והיה מספיק שיאמר שנעשית מן השלג שבכסא הכבוד יהיה תחתיו או עליו. אבל נתבאר שכל כוונת השלם הזה בשאלתו איננו אל חומר הארץ ח"ו רק על תמונת הארץ וענין מצבה היותה באמצע מכוסה בגשם השמים שלא מצא דוגמתה, והשיב שנעשית דוגמא לשלג שתחת כסא הכבוד שהנגה סביבו ומכסהו מכל צד. ואל יהיה זר בעיניך מ"ש השלם לקח וזרק, כי אמרו לקח ג"כ יאמר לשון לקיחה כאשר יעשה אדם ציור או דוגמא לדבר אחד שלקח אותו הדוגמא מאותו הדבר, וכן אמר שלמה (משלי כד, ל-לב) על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב והנה עלה כלו קמשונים וגו' ראיתי לקחתי מוסר, וכן אמר (שם כב, כה) פן תאלף ארחתיו ולקחת מוקש לנפשך, שאמר כן על לקיחת הדוגמא. גם מ"ש וזרק יראה היות כוונתו של השלם הזה על הדרך שאמרנו שאחרי שאמר שנעשית מן השלג אלו היתה כוונת השאלה אל חומר השמים כמו שחשב הרמב"ם ז"ל לא היה צריך עוד להודיע שזרק אותו באמצע על דרך שנא' (איוב לח, ו) מי ירה אבן פינתה, אבל אמר כן כאלו יאמר מן השלג לקח הדוגמא וכאשר היא באמצע תחת כסא הכבוד והנגה מסבבה כן זרק הארץ באמצע. והבאתי לך כל מאמר השלם הזה להזכירך שכל מה שהקב"ה ברא בעליונים ברא בדוגמתו בתחתונים כדי שהתחתונים יוכלו להשיג ולעיין בעליונים על פי המשל אשר הנחנו שהספן אשר בנו חביב לו יעשה לו ספינה ק טנה שממנה יבין מה שבגדולה:

חלק מעשי בראשית - פרק ו

והנה חפצתי לעשות לך פרק בפני עצמו להיותו לזכרון בין עיניך את אשר אמרנו שכל הדברים השפלים נעשו דוגמת העליונים כדי לעורר הלבבות להשגת השלימות ולכך הוצרכו בקצת החכמות הטבעיות להשיג השפלים בתכונתם שעל ידיהם יתגלו העליונים. ולזה לא יזכה כל אדם להשיג הרוחניות על ידי הטבעיות כי הזמן קצר והמלאכה מרובה עד שזאת היתה הסבה שגזרה החכמה האלהית ברבוי השנים אשר סופר מהראשונים שהיו חיים כאשר יבא בס"ד לפנים בפ' כ"ג כי היה לפרסם הטבעיות, וגם שם תמצא הטעם אל אשר קצר שנותיהם. ולכך נקראת תורתנו תמימה מחכימת

פתי (תהלים יט, ח), שאין האדם העוסק בתורה ומחפש אחרי סתריה צריך אל חכמות טבעיות כלל, אך בזאת שלא יבהלוך רעיונך כאשר תמצא בתורה דבר שיראה בעיניך היותו בלתי אפשרי מפני המורגלות אצלך בטבעיות, כי באמת כל דברי התורה הם כפשוטן:

אבל אעירך שיש ענין מוליד מבוכה בשכל המשכיל, והוא שיחשוב שתורתנו הקדושה שניתנה בלשוננו הקדוש, שהלשון הזה שניתנה בו הוא הסכמיי שהסכימו בו שם ועבר עם בניהם, עד שהם הסכימו שיקראו המים מים והאור אור והיד יד וכן כל הלשון כולו, וכאשר יחשבו כן ימשך אליהם מבוכה רבה כשימצאו בתורה דבר מורה על גשמות או דבר שאין הציור השכלי מקבלו, וכן קרה בענין המים העליונים שתמהו היאך יתכן להיות מעל השמים מים והביא להם מן המבוכה. וכן הרמב"ם ז"ל טרח מאד בחלק א' מספר המורה נבוכים לבאר השמות המושאלים והמשותפים כדי ליישב הציור השכלי בקצת ענינים שנכתבו כן בתורה מתיחסים אליו ית' והיו חסרון בחקו, וכל זה נמשך בחשבם שלשוננו הקדוש הסכמיי ע"י בני אדם, ואין הדברים כן כי לשוננו הקדוש בו דבר הש"י עם אדם, והעד שם האדם שנגזר מאדמה, וכן היה מדבר בו עם נח ועם שם ועבר באופן שכל הלשון הוא מן העליונים ויכולת ה' נקרא יד ונכתב ביו"ד דל"ת והשגחת ה' נקראת עין ונכתב בעי"ן יו"ד ונו"ן והשמעתו רצונו אל זולתו נקרא קול נכתב קו"ף וא"ו למ"ד, באופן שאין דבר בכל התורה כולה שנתייחסה אל הש"י שתהיה גשמית כי כולם נאמרו עליו והם נמצאים בו, ולהיותנו בני אל חי הרשה אותנו לקרא היד יד והעין עין מפני שכל יכולתנו עם היד והעין עין שראותנו והשגחתנו ע"י עין. ולכן ג"כ מ"ש (בראשית א, כו) בצלמנו, יתכן לבארו כפשוטו ואין הפסד מזה, שגם כאשר תעשה אדם מצוייר בכותל או מסכה תאמר שהוא בצלם אדם, וכבר ידע שאין למסכה ההיא לא יד לא עין ולא פה רק בשתוף השם, כמו כן נקראים אנחנו בצלם אלהים שיש לנו יד ועין ופה בשיתוף השם לבד כי בו הוא היכולת וההשגחה ונקראים יד ועין ובנו הכוונה על הכלי שיכולתנו בו והכלי שהשגחתנו בו, וכן הכלי שאנחנו מדברים בו נקרא פה ודיבורו נקרא פה וכבר נאמר (שמות יז, א) על פי ה', והכלי שאנחנו שומעים נקרא אזן ושמיעתו נקרא אזן, וענין השכינה שתתגלה לנביאים במקומות מתחלפים נקראים רגליו וכאשר היה הרגל כדי להתהלכותנו קראנוהו רגל וא"כ אמרו (זכריה יד, ד) ועמדו רגליו, הוא כפשוטו כיון שגלוי השכינה נקרא רגל: וכאשר תעיין בשכלך בכל השמות והפעולות שנא' בשי"ת תמצאם כולם שהם מושאלים אלינו, וכבר אחז"ל ברמז (זוה"ק ח"ב קכד, א) כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, באופן שבין שם דבר או שם הפעולה שנאמרה

בו ית' עליו הם נאמרים באמת ואלינו דרך השאלה, וכאשר אתה בני תזכה למצא את הימים אשר בהם חפץ ויאות לך לעסוק בחכמת הקבלה ותדע כי השמות הללו הם מכלל הספירות והמדות אזי יתאמת אצלך כי דברינו זה היה על נכון. והקדמתי לך כל זה כדי שתזכור כאשר תמצאני אומר בחבורי זה על שם דבר או שם פעולה שנאמרה בשם יתברך שהוא מושאל או משותף הנה יהיה לפי המחשבה הראשונה אשר אמרנו, ובין תחשוב כן או שתחשוב כפי מה שאמרנו אין מזה הפסד באמונה כלל, מאחרי שכל הכוונה נשלמת בין כך ובין כך שאין לומר בו ח"ו דבר גשמי או כח בגשם כלל, עכ"ז רציתי להועילך שלפעמים תמצא שם דבר או שם פעולה שיורה על הגשמות ולא יעלה בידך לומר שהשם ההוא הוא מושאל אצלו ית' רק בדוחק עד אשר יצר לך הנה תדע שהוא מושאל אצלנו, וכאשר תמצא שם או פועל שהוא זר אצלך לומר בו שהוא מושאל אצלנו תדע היותו מושאל אליו, ובזה ירוח לך מאד באמונתך ותנצל ממצרי הדוחקים עד אשר יגיע התור שתדע בחכמת הקבלה אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל שכאשר תסיר מעליך המבוכה הזאת מתורתנו יתגלו אליך סתרי תורה ודדיה ירווך:

וכבר אמרתי לך בפרק זה הצורך שהיה בזמנים הקדמונים בחכמות הטבעיות כדי להשיג האלהיות, ושבתורה שניתנה לישראל פסקה זוהמת הנחש כי ידיעת הטבעיות הם זוהמתו של נחש וזה שרז"ל (שבת קמו, א) שבסיני פסקה זוהמתו, לפי שאחרי קבלת התורה לא נצטרך אל הטבעיות להכיר מציאותו ויחודו ויכולתו והשגחתו כי כולם האירה התורה עינינו בהם שע"י זוהמתו נתקלל האדם בזעת אפיך תאכל לחם והיתה הכוונה על ההשגה שתהיה ע"י יגיעה, ובמקומו יתבאר בס"ד. אבל גם זה נפסק במעמד הר סיני, ולכך נאמר (דברים ל, יב) לא בשמים הוא, כי באמת יראה זר אמרו כן, כי מי לא ידע שכבר ניתנה תורה בארץ, אבל הכוונה לומר כי ההשגה היתה בתחלת הענין על ידי הלמודיות בתכונת השמים כמו שארז"ל באברהם (בר"ר לט, א) שראה בירה דולקת אמר כלום בירה זו בלתי אדון, הרי שרמזו שעל ידי חכמתו בתכונת השמים השיג מה שהשיג, ולא אמר לא בים הוא אבל אמר לא מעבר לים הוא, שהחכמות טבעיות נמשלו לים ונקראו מים רבים כאשר יבא בס"ד פרק י"ח. לכן אמר שלא בחכמת התכונה ולא בחכמת הטבע אנו צריכים לעבור עתה שניתנה תורה:

ואמר דוד ע"ה ברצותו לתת שבח והודאה לשי"ת על נתינתו התורה הפליג לספר התועלות אשר ימשכו לבוחר בהשגתם ע"י התורה יתר ממה שימשכו ע"י ידיעת התכונה והמאורות. כי כבר יראה זר בעיניך במזמור זה שאמר דוד (יט, ב) השמים מספרים כבוד אל, ואחר השלים בשבח התועלות הנמשכות מן התורה כמו שנא' תורת ה' תמימה

וגו' (שם ח) ונראים כדברים אין סדור בהם, אבל אמת הם יאותו מאד ע"ד שאמרנו, שאחר שראה שהשיג אברהם האלהיות ע"י בקיאותו בתכונת השמים וגלגליהם ושיושגו האלהיות ג"כ ע"י התורה, התחיל לומר התועלת הנמשך מחכמת התכונה ואמר השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, שהשמים גם מצד חמרם נקראו שמים שהוא אש ומים, אבל מצד צורתן נקראו רקיע לבד שהוא רקוע כמו שביארנו במה שנא' (בראשית א, ח) ויקרא לרקיע שמים, ולכן אמר שחמרם מספרים כבודו שהוא עושה שלום במרומיו שעשאם מאש ומים, אבל הרקיע בכדור שנראים התנועות יגיד מעשה ידיו, ואמר א"כ שהשמים מספרים כבודו ית' כי בראות האדם תנועתם ותכונתם יתפרסם גודל חכמתו וכבודו, אבל מן הרקיע יבחן שכולם מעשה ידיו ושהוא חידש העולם שאחרי ראותנו שתי תנועות הפכיות במאורות כי מהלכם ממערב למזרח והגלגל יומי יוליכם ממזרח למערב נתפרסם היות מניע ראשון בכוונה. וכבר אחז"ל (יומא כ, ב) אלמלא קול גלגל חמה קול המונה של העיר נשמע ואלמלא קול המונה של העיר קול גלגל חמה נשמע שמנסר ברקיע, שכבר פירשוהו זולתי ג"כ שהכוונה לומר שגלגל חמה מכריז אלהותו והמונה של העיר היתה מכחישו, ואלו יחסר אחד מהם היתה האמונה שכנגדה מתפשטת:

אבל עוד אעירך על מה שאחז"ל שמנסר ברקיע לפי פירושנו זה במאמר כי הכוונה לומר שכמו שהאומן המנסר את העץ מוליך לפנים וחוזר לאחור, כן יעשה אותו הגלגל כי הוא הולך למערב והרקיע מוליכו למזרח ושמחמת זה קול גלגל חמה נשמע, הרי לך מה שאמרנו שגם דוד אמר על זה ומעשה ידיו מגיד הרקיע. עוד הפליג בגלוי ענין זה ואמר שענין הנסירה הזאת אינה נראית בשעה אחת אבל יום ליום יביע אומר, שיום אחר יום ולילה ללילה כמו כן יחוה דעת שתראה הנסירה. ואמר עוד שעם היות שאמר השמים מספרים שעם כל זה אין כאן לא אומר ולא דברים ואפי' קול אין כאן ואפי' הכי בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם. ואמרו לשמש שם אהל בהם כאן ביאר ענין הבירה שארז"ל שראה אברהם בירה דולקת אבל קראו אהל ואמר שעשה את השמים אהל לשמש. ואמר עוד היותו משל אל החתן היוצא מחופתו, שכל דק ודק שהוא הולך ממערב למזרח יקרא היותו בחופתו, כיון שהוא מהלכו הטבעי והוא יוצא מחופתו שהולך לאט בשס"ה יום לרוץ ביום אחד והוא רץ כמי שנתחייב לעבוד ולהאיר על הארץ במצותו ית' שמכל אלה הוציא אברהם שאין אלהות לשמש אבל שהוא עבד המשמש. ואמר עוד ראיה על עבודתו ושאין בו אלהות מה שהוא זורח לצד דרום והולך עד צד צפוני ממשוה היום שמתפרסמת הנסירה ע"י כן, וז"ש מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם שפירושו

מן הצפון אל הדרום. ובשביל שכל תנועה מולדת חום, הנה אמר אחר שסיפר הפכיות תנועתו שמגודל התנועה ירבה חומו ואין נסתר מחמתו כאדם היגע בעבודתו ומתחמם: ואחר שהשלים לומר התועלת הנמשך מן השמים ומן הרקיע והמאורות לידיעת בוראם, אמר עתה יתרון התועלת הנמשך מהתורה עליהם, ואמר שאמנם השמים והרקיע והמאורות כדי שיתפרסם מהם כבודו ית' צריך מופתים בתנועות ההם שיבין הפכיות התנועה ותכונת השמים ותנועת הרקיע, אבל התורה מספרת כבוד ה' ומפרסמת יותר אחרי היותה תמימה שר"ל בזה שהיא נקראת תמימה כי כל חכמה מן החכמות צריכה להקדמות מן החכמה הקודמת לה אבל תורתנו תמימה ושלימה אינה צריכה להקדמות כלל מחכמה זולתה, ועוד נקראת תמימה לפי שאין מאמריה ע"י מופת וראיה רק בתמימות. וכבר ביארנו בפ"ח שענין התמימות הוא האמונה בלתי מופת, וע"כ השלים לבאר ואמר עדות ה', כלומר בלי מופת רק עדות ה' היא נאמנה ואין צריך מופת ואינה כענין התועלת הנמשך מן השמים שצריך להיותו חכם בלמודיות כי תורתנו היא מחכימת פתי: ואמר עוד שהתועלת הנמשך מן המאורות הוא להאיר לחוש הראות ר"ל העין החמרי, אבל התורה מאירה העין החומרי והשכלי וזה אומרו מאירת עינים. ואמר שהיראה הנמשכת כאשר ישיג האדם מציאות הבורא ע"י מופת תהיה יראה אבל לא מאהבה, כי אין האהבה נמשכת רק בנתינתו התורה אלינו שאם יהיה ירא מפני היותו יודע שברא העולם והוא שופט כל הארץ לא יהיה ירא רק מן העונש, אבל היראה הנמשכת מן התורה היא מאהבה והיא האמתית וראויה, שמלת טהורה ג"כ נאמרת על הדבר הראוי כמ"ש (משלי טו, כו) וטהורים אמרי נועם, ואמרות ה' אמרות טהורות (תהלים יב, ז), כמו כן אמר פה שהיראה הנמשכת מן התורה היא טהורה וראויה, אבל הנמשכת מידיעת הלמודיות אינה רק יראה מן העונש. ואמר ענין נאה שהיראה הטהורה שהיא מאהבה אינה נעתקת מן האדם אפי' כמה יסורין באים עליו, אבל היראה מחמת עונש ברוב יסורין תסתלק כמ"ש אשת איוב (ב, ט) ברך אלהים ומות. וכאשר אברהם היות השגתו ע"י הלמודיות נתנסה אם הוא ירא מאהבה או מיראת עונש ומצא שהיה ירא מאהבה וע"כ נקרא אהוב למקום, וראה שכן נאמר בענין העקידה (בראשית כב, יב) עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, כי הירא מאהבה לבד יקרא ירא אלהים או ירא ה' בסמוך, אבל הירא מחמת עונש יקרא ירא את ה', כמו שבארנו חלק ד' פרק ב' השני מזמורים שאמר דוד שבאחד אמר אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו שיאכל יגיע כפיו (תהלים קכח), ובאחד נאמר אשרי איש ירא את ה' ובשרו בהון ועושר (שם קיב), ואמרנו כי המזמור ההוא ידבר בירא מאהבה, ולכן אמר ירא ה' ולכך נאמר כי כן יבורך גבר ירא

ה', כלומר שהירא את ה' שהוא מחמת עונש לא יבורך כן. ושם נתבארו המזמורים הללו עיין משם: ונשוב לענייננו שאחר שאמר דוד שהתועלת הנמשך מן התורה יש לו יתרון רב על התועלת הנמשך מן הלמודיות אמר משפטי ה' אמת צדקו יחדו, על דרך שנאמר (ישעיהו מח, יג) קורא אני עליהם יעמדו יחדו, שפירשוהו רז"ל (חגיגה יב, א) בריאת שמים וארץ היתה בבת אחת, כמו כן אמרו שאחרי היות השגת האלהיות נמצאת ע"י הלמודיות ובחקירתם וגם ע"י התורה ושיותר נכון ע"י התורה, אמר עוד שיותר נכון ע"י שניהם אם אפשר לו. ונמשכתי להביא לך כל זה כדי שתדע שקודם נתינת התורה היינו צריכים ללימודיות ולטבעיות להכיר קצת בענין האלהות ומה שראוי שנאמר בחקו, אבל אחרי נתינת התורה לא נשאר שום מבוכה והדברים מבוארים בה בשלמותו ית', רק שלא יבלבלוך הכתובים, שאם יגזר שכלך לבלתי היות זז מפשט הכתוב ישאלך לבך שלא יתכן לומר מה שהוא חסרון בחקו, ואם תוציא הכתוב מפשוטו הרי הרשות נתונה לפרש הכתובים ותמשך מכשלה רבה, לכן הודעתיך שאין דבר בכל התורה שיצטרך להוציאו מפשוטו, אבל יש בהם נגלה ונסתר ואם יגעת תמצא:

וכל זה הבאתי לך לענין המים העליונים הללו המה מי מריבה אשר רבו עליהם הרועים וכל אחד יאמר לנו המים והגיע אליהם מן המבוכה בהיות קשה לצייר שהמים היסודיים אשר אתנו יהיו על השמים, ונמשך שקצתם עשאוהו גלגל ערבות, וקצתם עשאוהו כדור תוך יסוד המים, עד שנתקיים בהם יעלו שמים ירדו תהומות, וכן בענין האור שנברא יום ראשון, ורבים אמרו שהמים והאור יש בהם סוד, ולא הועילונו דבר בידיעתנו שהוא סוד, אבל אמת ודאי אין ספק על היות דברים הרבה בתורה שהם סוד, אבל לא שהפשט הוא סוד אמנם כאשר נמצא הרבה דברים נותרים אם לרוב פשיטותם או להיותם נכפלים אז יתכן לטרוח, ואם נמצא מוטב, ואם לאו ידענו שהוא סוד, ועל כן תמהתי על מה שבקשו חשבונות רבים לתת טעם למה הושאל לאותן הענינים השם של מים, עד שלזה הודעתיך כי לא כן אנכי עמדי רק שכל דבר שתמצא בתורה מן השמות הם מושאלים אלינו ואין בפשט הכתוב רק מה שישיג שכלנו בעולם השפל אבל רומז לדבר עליון, וכאשר יעלה בידך פשט הכתוב בשפלים אז תטריח שכלך אל הרמז כי לא תגיע אל ידיעת הרמז אם לא קדמה לך ידיעה בפשט הכתוב. וכשאחז"ל (אבות פ"ד מט"ז) התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין, שאמרו כן על העולם הזה שהוא עולם המעשה, כמו כן תהיה הכוונה שתתקן עצמך בפשט הנגלה כדי שתכנס לנסתר, ותדע שכל רמז שתחשוב שהוא שלימות בחקו היטבת לראות על נכון שלזה ודאי רמז הכתוב ההוא וגם אלף דור שיבואו אחרינו ויחשבו גם הם באותו הכתוב רמזים אחרים לשלימות חקו

ית' לכולם נתכוין הכתוב ההוא לרמוז ועל זה אמרו שבעים פנים לתורה רק את הפשט שמור, ועם היות שלא על הלחם לבדו יחיה האדם הפת עיקר בקדימה וזכרהו:

חלק מעשי בראשית - פרק ז

ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים וירא אלהים כי טוב ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ ויהי כן ותוצא הארץ דשא עשב מוריע זרע למינהו ועץ עושה פרי אשר זרעו בו למינהו וירא אלהים כי טוב ויהי ערב ויהי בקר יום שלישי:

כבר אמרנו שאמרו יהי רקיע בתוך המים בפשט הכתוב נאמר על הריקוע שנעשה יסוד הארץ במים כגלדי בצלים, ועליו נאמר (תהלים קלו, ו) רוקע הארץ על המים, ועל כן גזר כאן שלא תתפשט פעולת רקיעת הארץ תוך המים רק ביבשה אבל בים שיהיה כולו מים ולא יהיה בו ריקוע מן הארץ, ואמרו כאן מתחת השמים יפלא לפי הפשט אשר הנחנו שכבר אמרנו שהרקיע הנאמר הוא ביבשה לבד. אבל בהשקפת עיון יראה שהענין יובן שאחרי שגזר הריקוע ההוא שתהיה הארץ בתוך המים כגלדי בצלים אמר יקוו המים מתחת השמים, שאם לא היה אומר מתחת השמים היתה הגזירה הראשונה מתבטלת והיו כל המימות אפילו מה שתחת ריקוע הארץ היו נקוים אל הים, לכן אמר יקוו המים אשר מתחת השמים לשלול המים אשר מתחת לארץ. ואין לך לומר למה לא אמר יקוו המים אשר מעל הארץ, שלא אמר כן מפני שגם בתוך גלדי הרקיעות יש מים על הארץ: וכי ישאלך לב משכיל לאמר מה זה שהקב"ה ברא המים שטוחים על פני כל הארץ ואח"כ אמר יקוו אל מקום אחד, ולמה לא בראם במקום אחד לבד באותו המקום שהיה רצונו שיהיו נקוים, אזכירך כי כבר אמרתי לך בפ' ב' שיש מפרשים שכאשר ראו שהרמב"ם והרמב"ן וכל קדושים עמם בחרו להניח שהש"י ברא קודם חומר היולי וממנו ברא הכל, הנה המפרש ההוא מאס הנחה זאת, והיא באמת ראש פנה תוריית מחוייבת כאשר אמרנו פרק ב' תועלות מופלגות הנמשכות מן ההנחה הזאת, והמפרש ההוא היה בעיניו כמגדיל יכולתו ית' במה שהניח שעשה כל הפרטים כל פרט ופרט בפני עצמו מלא דבר, וכבר הודעתיך שם שמחשבתו בטלה כי מי שיעשה דבר אחד מלא דבר או יעשה אלף דברים מלא דבר אין בזה תוספת שבח כי כולו שבח אחד שיכול לעשות דבר מלא דבר, אבל מי שיעשה דבר מלא דבר הנה לא נתפרסם אם אחר שקבל הצורה יוכל לבטל הצורה ההיא ולהחליפה בזולתה, ואין לך לומר שפשוט הוא מאחר

שיכול לעשות דבר מלא דבר על אחת כמה וכמה שיוכל להחליף להצורה, שאין הדברים כן כי יהיה צד לחשוב שאם ירצה להחליף צורה בצורה יחוייב להחזיר קודם הדבר ההוא אל מה שהיה, כענין היוצר שיעשה קדרה מן העפר ואחר שעשאה עגולה אם ירצה לעשותה מרובעת יחוייב לכתשה במכתשת ולהחזירה אל מה שהיתה עפר ואח"כ יעשנה מרובעת, כן היינו אומרים ח"ו שיכולתו ית' הוא לעשות דבר מן האין אמנם אחר שקבע בו טבעו לא ישנה צורתו אם לא קודם יעשה אותה לאין כבראשונה. ובזה נתבאר לך שיכולתו יתברך נתגדל יותר באמרנו שברא ההיולי מלא דבר ושאחר שברא אותו ויצאו הצורות ממנו ד' יסודות כל אחד קבוע במקומו הטבעי, האש הקל שבכולם עליון על כולם וכדורו סובב כל כדור הרוח, וכן הרוח סובב כל כדור המים, וכן המים סובב כל כדור הארץ, הנה השי"ת ביכולתו המוחלט הוריד האש ממקומו למטה והעלה הארץ על המים, וכן גילה פני היבשה מבלתי עשותם שנית לאין החליף טבעם וצורתם, וכבר אמרתי לך שמה שנאמר (שם ד) לעושה נפלאות גדולות לבדו, אין פירושו כאשר חשבו קצת שלא היה לו עזר, אבל פירושו שעושה הנפלאות שאין אנו יודעים בהם:

ועתה אומר לך שלפי זה אמר דוד בהלל הגדול טרם היותו מספר ענין הבריאה כמו שנא' (שם ה) לעושה שמים וגו', הקדים ואמר לעושה נפלאות גדולות לבדו (שם ד), לפי שהנפלאות שעשה בענין הבריאה לא עשאם כמו הנסים שנעשו שנאמר בהם (שמות ט, טז) למען ספר שמי, רק עשאם לבדו שהאדם לא נברא עדיין. א"כ זהו הענין אשר העירותיך בו שאחר שעשה ההיולי שיקבל כל הצורות ועשאם קבועים במקומם אשר לו הגדולה הוריד והשפיל היסוד העליון והעלה היסוד התחתון והכניס זה בגבול זה כן לארבעתם, ועוד עשה שביסוד האחד בעצמו עלה קצתו על קצתו, וז"ש יקוו המים, שעלו קצתם על קצתם, ולכך לא בראם במקום אחד אבל בראם סובבים הארץ ואח"כ גזר שיקוו ושיצאו ממקומם:

וכבר ידעת בענין הקוואת המים אל מקום אחד מה שאחז"ל בבראשית רבה (ה, ב) ר' יודן בשם ר' לוי ור' ברכיה בשם ר' יודן בר' שמעון אמר כל העולם כולו מים במים ואתה אומר אל מקום אחד אתמהה משל לעשר נאדות נפוחות עומדות בטרקלין נצרך המלך למקומן מה הוא עושה לן מתירן ומוציא רוחן ומסלקן בזוית אחת כך דרך הקב"ה על מי בראשית וסילקם בים אוקינוס הדא הוא דכתיב (איוב יב, טו) הן יעצור במים וייבשו וגו', ודורך אל במתי ים (שם ט, ח), ע"כ. עוד אמרו שם (ה, ז) אדם מפנה כלי מלא בתוך כלי ריקן שמא כלי מלא תוך כלי מלא כל העולם כולו מים במים ואתה אומר אל מקום אחד אלא מכאן שהחזיק מועט את המרובה. ור' אליעזר אמר בפרקיו (פדר"א פ"ד) בשלישי היתה

הארץ מישור כבקעה והמים מכסין על פני כל הארץ, וכאשר יצא הדבר מפי הקב"ה יקוו המים עלו מקצות הארץ הרים וגבעות ונתפרדו על פני כל הארץ ונעשית עמקים על תוכה של ארץ ונתגלגלו ונקוו המים שנאמר ולמקוה המים קרא ימים, מיד נתגאו המים ועלו לכסות את הארץ כבתחלה עד שגער בהן הקב"ה וכבשן ונתנן תחת כפות רגליו ומדדן בשעלו שלא לפחות ושלא להוסיף ועשה חול גבול הים כאדם שעושה גדר לכרמו כשהן עולין ורואין לפניהם החול גדר חוזרים לאחוריהם שנא' (ירמיהו ה, כב) האותי לא תיראו, ע"כ:

ואתה המשכיל עיניך הרואות את כל התלאה אשר מצאתם בראותם שככל העולם מכוסה במים ותמהו לומר שא"כ גם קרקעית הים היה מלא ואנה פנו כל המים עד שמפני זה אלה דרשו בכה ואלה בכה. ואין הרצון לסתור דבריהם ח"ו במה שנתעורר עליהם במקצת במה שיקשה הציור, כי יתכן היות דבריהם על פי קבלתם האמתית כן כאשר אמרו או יתכן היות כוונתם לרמוז אל דבר נעלם, ואין דבריהם ז"ל תמוהים להיותם נגד ההרגל הטבעי כי לא תקצר יד ה' וכבר כאשר ברא המים מלא דבר ג"כ היה יכול להשיבם ר"ל קצתם אל לא דבר ולא היה זה זר ביכולתו יתב' על אחת כמה וכמה שיכול לעשות שיתפרדו ההרים והגבעות. אבל מה שנראה זר בדבריהם אלו הוא מן הכתובים שלא יראה היות כוונת פשוטם כן, שאם במאמרם הראשון מב"ר שהבאנו בשם ר' יודן כבר נראה הזרות לעין, שאין משל הנאדות דומה לנמשל, כי שם מקום הנאדות לא הרחיב שכבר עומדים בזוית ומקום הרוח שהיה בנאדות אינו פנוי שהאויר במקומו, רק שבהיותו חוץ מהנאד אין בו פגישה עד שהטרקלין אינו פנוי ממנו אבל הוא פנוי מפגישתו לבד. ואם הכוונה למדרש לא זולת זה ורצה לומר ר' יודן שדרך על הים והכניס בו יותר ממדתו, הרי אלו דברי האגדה האחרת שמעט מחזיק את המרובה. ואם מ"ש ר"א הגדול דבריו כפשוטן, הרי העיקר חסר מן הכתוב שעיקר הצווי היה ראוי להיות לארץ שיתפרדו ההרים והגבעות ושתעשה עמקים שאז המים מטבעם הוא לרדת מן העליון אל השפל ולא היה צריך לצווי ומה זה שעשתה תורה עיקר הצווי למים שיקוו. אמנם ודאי יתכן כאשר אמרנו היות בדבריהם תוך נסתר רמז אל דבר נעלם ולא היתה כוונתם לומר כן בפשט הכתוב:

ואני בעניי אראה שאין אנו צריכים לכל המבוכה הזאת ושדברי הכתוב הזה מבוארים כפשוטם מבלתי שנצטרך לומר שהיה שם שום פלא חוץ ממה שהוא מבואר בכתובים. וזה כי אין ספק לדעתי שהארץ לא נשתנתה כלל בצווי זה והעד שלא נזכרה הארץ בכתוב כלל, והיתה כמו שהיא קרקעית הימים עמוקים כמו שהם וההרים גבנונים כמו

שהם ולא נתפרדו וכלם מכוסים במים, אבל בשוה אמתים או ג' אמות או מאה אמה על ההרים ועל העמקים ועל קרקעית הים כולם בשוה, שאין ספק בזה למשכיל שאחרי שנברא יסוד המים על יסוד הארץ נברא בשיעור שוה על פני כל הארץ, והמים לא היו נוזלים אבל היו בטבעם קרים נקרשים כאשר עינינו הרואות היום הזה הקרח הנורא הנעשה מן המים קשה כסלע במקומות שהגיע אליהם מעט התרחקות מן השמש על אחת כמה בעת הבריאה שלא נתלה עדיין השמש והיה יסוד המים כקליפה על הארץ, וכמו האתרוג שיש לו גבשושיות וגם יש בו מקומות עמוקים וקליפתו שוה על הכל בעובי אחד, כמו כן היה יסוד המים על יסוד הארץ כקליפה קשה בלתי נוזלת, וכאשר גזר השי"ת על התמזגות האש עם הרוח גם עם שאר היסודות גזר השי"ת שעל ידי התמזגותו שיזלו המים בחומו, והוא שנא' יקוו המים אל מקום אחד, כאלו יאמר יזלו המים, שלא יהיו עוד גוף מקשיי כאבן כמו שהיה:

ועתה אתה המשכיל השקיפה ממעון עיונך באלו הכתובים שאמר דוד ע"ה תהלים (קמו, טו-כ) השולח אמרתו ארץ עד מהרה ירוץ דברו. הנותן שלג כצמר כפור כאפר יפזר. משליך קרחו כפתים לפני קרתו מי יעמד. ישלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים. מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל. לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה. כי כבר יפלא בכתובים הללו שהוא סיפר ענין השלג והכפור והקרח שהוא ענין מפורסם כולל בכל העולם, ושעל זה יאמר מגיד דבריו ליעקב כאלו גילה להם נעלם. עוד יש לדקדק אמרו השולח אמרתו ארץ וחזר ואמר עד מהרה ירוץ דברו, כי אם הכוונה על השלג והכפור כבר ביאר ויהיה כפל, ואם על המטר למה קראו אמרתו. אמנם יתכן לומר שאחר שאמר (שם יב-יד) שבחי ירושלים את ה' וגו' חלב חטים ישביעך והוא המזון כפשוטו, אמר אח"כ השבח על התורה ע"ד שאחז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה. והתחיל לספר ולומר שבח מופלג על שנתן לנו את התורה ובה הודיענו על כל הטבעיות היאך בראם, כי המלך לא ידבר עם עבדו רק הצווים אשר יפקידהו לעשות אבל לא יספר לו המלכיות שלו וגבורותיו ומלחמותיו אשר עשה והיכליו אשר בנה כי אין דרך שהאדון ידבר עם העבד רק מה שנוגע לעבודתו להדריכו לטוב לו שיצליח בעבודה ההיא. והתחיל בסיפור נתינת התורה ואמר השולח אמרתו ארץ, ר"ל ששלח לנו את התורה וקראה אמרתו ע"ד שנאמר (שמואל ב כב, לא) אמרת ה' צרופה, ושתכף בתחלתה סיפרה לנו כח מעשיו וזה שנאמר עד מהרה ירוץ דברו שבתחלת התורה הודיע ענין המים היאך נעשו נוזלים, ולא הביא שאר עניני הבריאה כי לא היה דבורו רק על השבעת ירושלים בחלב חטים הנמשך מן המים, ואמר ע"ז שבתחלת הבריאה לא היו המים

נוזלים על הארץ אבל היו שלג וכפור, ואם היה כפי הנחשב בפירוש מזמור זה שהיו כל דברי דוד שבח על היותו שולח שלג וכפור בעת הצורך לתבואות א"כ לא היה צריך לומר שהשלג הוא לבן כמו צמר או הכפור כמו אפר שכבר ידענו מהות השלג ומהות הכפור ואיכותם ולא היה צריך להודיענו הדמותם לצמר ולאפר, אבל ודאי היתה כוונת דוד לומר שהשלג והכפור יבש היה נקודים אין הלחות נראה בו מגודל מקשיותו וזה אמר על השלג שהיה יבש כצמר והכפור שהוא הקרח הדק כמו שפירש הרמב"ן פרשת בשלח (שמות טז, יד), סיפר שהיה יבש כאפר, ואמר ששלח דברו וימסם ישב רוחו יזלו מים וזה היה סיפור הפלא במה שאמר יקוו המים כי אומרו יקוו הוא כאלו יאמר יזלו המים ע"י הרוח שכבר נתמזג עם האש, וכל זה עשה להשביענו חלב חטה, ואחר שאמר זה נתן שבח על שהקב"ה בתורתו הודיענו זה שלא היה צריך לכתוב רק המצות כמו שאמרנו שאין האדון מדבר אל עבדו רק מענין עבודתו ומצותיו והנה הוא הודיע דבריו לעמו ר"ל פעולותיו וגם הודיע מצותיו, כי סיפור האדון אל עבדו דבריו ופעולותיו יורה אל אהבה נוספת ממה שידבר עמו מצותיו, והנה בתורתו דבר עמנו דבריו ופעולותיו, וגם החקים מורים תוספת אהבה מן המשפטים והדינים המדיניים, וכלם דבר לנו, אבל לשאר האומות אפילו המשפטים המדיניים לא דבר להם ולא הודיעם:

וכבר ראית בביאורנו הכתובים הללו שכך היתה ענין הבריאה כי הימים נבראו מקשיים בכל שטח הארץ בעמקי ים ובהרים שיעור שוה וכאשר גזר השי"ת יקוו שאין הקוואה רק ע"י זחילה ונזילה הנה הלכו כלם אל ים אוקינוס. ומה מאד יאות מה שנא' בישעיה (מ, יב) מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן וכל בשליש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים, שהיה מאמר הנביא על גבורתו יתב' כי אחרי שתלה ארץ על בלימה כמרכז בעגולה שהיא מפני חומר השמים גבירתה היא בורחת בכל אפשרותה להתרחק והנה היתה האמצע, כאשר הביאו חכמי התכונה משל מן האיש אשר יושם בתוך חומת אש עגולה כי לא יוכל לברוח רק אל האמצע, א"כ כאשר צוה יקוו המים כבר מדד אותם בצמצום שיכנסו כולם בים, וגם יחוייב שתכן בזרת שמים וגם מדד העפר המכוסה במים, כי מי שירצה למדוד כמות מים אשר במקוה ימדוד אורך ורוחב ועומק המקוה וכפי שעור האורך והרוחב והעומק יודע שיעור המים כמו שארז"ל (עירובין ד, ב) אמה על אמה ברום ג' אמות, כי בזה ימדדו המים וכן ההרים והגבעות שבמדידת המים ימדוד ג"כ השטח אשר המים עליו אחר שגילה המים מעליהם, באופן שיהיה זה סיפור שבח ביכולתו יתב' יתר מאד על מה שנניח שהחזיק המעט את המרובה, ולפי שלא רצה שיחזיק המעט את המרובה לכן ודאי הוצרך מדידה. ואם נניח שהכניס מרובה

במעט, ידוע הוא כי המכניס במדה קטנה יותר על שיעורה א"כ לא מדד שאין המדידה רק בהכנסתו במדה כדי מדתה זו נקראת מדידה. וראה מאמר ה' אל איוב עד"ז במלות קצרות שאמר לו בהיותו רוצה להגיד לו גדולתו יתב', מבטן מי יצא הקרח וכפור שמים מי ילדו כאבן מים יתחבאו ופני תהום יתלכדו (לח- כט-ל), שכבר ביאר שהקרח היה על פני תהום בעת הבריאה ושהיו כאבן בלתי נוזלים כאשר אמרנו. והרמב"ן ז"ל ר"ל שבאמרו יקוו המים היה רקיעת הארץ על המים שאמר דוד לרוקע הארץ תראנו משם, וכבר בפ' ג' אמרנו הספקות אשר יפלו לפי פירושו, ואתה המשכיל תבחר ותקרב כי האריכות שנאתי לאויב הוא לי. ולפי דרכנו זה יהיה פירוש אמרו אל מקום אחד כאלו יאמר שכל המים שהם היו שטוחים על פני ההרים והעמקים יתקבצו אל המקום העמוק שבכל הארץ כפי טבעם עד היום שהם נוזלים מן הגבוה אל השפל אז הלכו כל המים אל ים אוקינוס: וכבר אמרנו שמאמרו ותראה היבשה נראה שלא היו המים נכנסים כלל ביסוד הארץ ועל אחת כמה יצדק במ"ש דוד המלך ע"ה שהיה השלג יבש כצמר והכפור כאפר, שכנראה שלא היו המים נבלעים בארץ כמו שנבלעים כיום הזה, שבזה יתיישב הספק אשר נתעוררנו בו בפרק ג' על מה שארז"ל (בר"ר ב, ד) מרחפת נוגע ואינו נוגע, שאלו הדברים הם קבוץ שני הפכים יחד, שאם יסוד האויר לא היה נוגע במים צריך שיהיה יסוד אחר מפסיק כי הרקות בלתי נמצא, ואם הוא נוגע הרי אין כאן דבר מפסיק. אבל במה שאמרנו שהיו המים מקשיים אין לחות בהם א"כ ודאי יסוד האויר היה נוגע במים, אבל לא היה כלל שואב מהם ולא הם ממנו אחרי היותם באותו המקשיות המופלג כמו שאמר איוב כאבן מים יתחבאו, שודאי האויר נוגע בקרח או באבנים אבל אינו נוגע להתפעל מהם או שיתפעלו ממנו ולזה אמרו נוגע ואינו נוגע. ובמה שקרא ליבשה ארץ ולמים ימים וכן קריאת האור יום והחשך לילה, בארנוהו פ"ג תראה טעם נכון כפי הפשט אל קריאת השמות הללו ולמה לא קרא שם לנהרות ויאמר גם כן שקראם נהר. אמנם על מה שנאמר קרא ימים פרש"י ז"ל ע"פ אגדה (בר"ר ה, ח) אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו לטעם דג העולה מן הים באספמיא, והרא"ם טען על האגדה הזאת ואמר שים של אספמיא ושל עכו רחוקים הרבה מים אוקינוס ולמה יקרא ים אוקינוס ימים על שם טעם הדגים שבעכו ושבאספמיא, ועוד תמה לומר למה הניח רש"י משנתו שא"ר יהודה (שבת קט, א) לא נאמר ימים אלא מפני שיש בו ימים הרבה, ע"כ. ולדעתי הדברים מבוארים שמה שאמרו בבראשית רבה הוא נתינת טעם אל מה שא"ר יהודה כי לפי שבאים בתוכו ימים רבים לא יתחייב לקוראו ימים כיון שחומר המים אחד הוא, ולפ"ז אמרו בב"ר שבשביל שטעם הדגים שבים אחד נבדלים מן הדגים שבים אחר וכל

הימים באים אל ים אוקינוס ועם כל ים וים באים הדגים שלו נמצא שבים אוקינוס יש מכל מין דג ומכל טעם דג, א"כ יאות להקרא ימים שאף על פי שחומר המים הוא אחד ואין היכירא בים אוקינוס שבאו בו ימים, עכ"ז כיון שנשאר היכר מחמת הדגים יקרא ימים, כי כאשר יצא בים אוקינוס דג של אספמיא יאמרו דג של אספמיא וכאשר יצא דג של עכו יאמרו זה של ים עכו, וכולם יוצאים מים אוקינוס א"כ יאות היטב להקרא ימים כיון שיש בו דגים מכל הימים והם נבדלי הטעם, ולזה בחר רש"י ז"ל במ"ש בב"ר שהוא נתינת טעם:

ויתכן עוד לומר טעם אל מה שקראו ימים לשון רבים עם מ"ש חז"ל (ילקוט שמעוני שמות יד, רלו) תנאי התנה הקב"ה עם כל המים שיקרעו שנא' יקוו המים, שאמנם יהיה אמרו קרא ימים כמו מה שנא' במלכים (ב ח, א) כי קרא ה' לרעב אל הארץ, שפירושו גזר רעב על הארץ, כך ג"כ יאמר שמאז גזר השי"ת שיקרע הים ויהיה לשנים ולכך נאמר קרא ימים, עוד יתכן לראות לפי מדרשם זה למה לא התנה עם הירדן שיקרע, אבל אפשר לומר שהירדן לא נקרע לשנים רק עמדו נד אחד עליו נאמר יקוו המים ועל הים שנקרע לשנים נאמר קרא ימים, והמדרש קיצר והביא תחלת הכתוב שהוא יקוו המים והכוונה על כל הענין. אבל כל זה הוא דרך דרש אמנם לפי הפשט אשר יעדנו אין אנו צריכים לכל זה כי אומרו ימים לשון רבים הוא מפני שעתידה התורה לספר שגזר הקב"ה שישרצו המים בימים לכן הקדים לומר שקרא כל מקוה מים ימים כמו שבארנו זה בפ' ג', וא"כ כל מקום מדרון שנקוים שם מים שנקראו מקוה נקראו ימים והתורה קראה מקוה אמה על אמה ברום ג' אמות וכ"ש שנמצאים מקוים גדולים ממים מתוקים והם כמה מילין שודאי יקראו ימים, והעד הנאמן מה שנא' (בראשית יד, ג) ים המלח, שכנראה גם המתוק נקרא ים, ומ"ש פה ולמקוה המים לשון יחיד שב אל המין של המקוים, וכן דרך הכתוב שיזכיר המין לשון יחיד ואחר יזכירהו לשון רבים והרי לך כמוהו מ"ש (בראשית טו, יא) וירד העיט על הפגרים שהוא לשון יחיד על מין העוף ואח"כ אמר וישב אותם אברם לשון רבים, ומ"ש (בראשית א, י) וירא אלהים כי טוב כבר בארנוהו בפ"א שהכוונה לומר כך גזרה חכמה האלהית, ועוד יתבאר פרק י"ג תראנו משם:

ובמה שנאמר תדשא הארץ, כבר אמרנו סדר הבריאה על נכון שהיסודות מאז היו נפרדים עומדים כל אחד במקומו הטבעי והש"י ערבם והרכיבם, ואחר היותם מורכבים אמר הכתוב שאף גם זאת לא היה להם רשות לעשות פרי עד שבאה להם גזרת הבורא ית' וזה אומרו תדשא הארץ. ובמלת דשא כתב רש"י ז"ל שהדשא הוא לבישת הארץ, והרמב"ן ז"ל טען עליו שאם כן לא יתרבה, והרא"ם השיב בעד רש"י שלשון חכמים לחוד, ואפשר

לומר שקודם המאורות היתה לבישה אחת שוה בכל שטח הארץ אמנם עם המאורות נעשו הרבה מיני לבישות כפי הכאת ניצוץ השמש שאין לבישת האחד דומה ללבישת זולתו. והרמב"ן פי' שהדשא הוא הקטן בעשבים ובאילנות, ולדעתי הדשא הוא כאלו תאמר הצומח והוא כולל כל הצומח קטן וגדול שם הוא וגם האילנות בכלל ואח"כ אמר הפרטים עשב מזריע ועץ פרי, והעד שכן נאמר יהי מארת דרך כלל ואח"כ אמר הגדול והקטן והכוכבים, וכן בשרץ המים אמר ישרצו שרץ נפש חיה ועוף יעופף כולל הכל ואח"כ אמר פרטים תנינים ונפש חיה והעוף ולא אמר שרץ רק נפש חיה כי שרץ נאמר על הכלל, וכן נאמר תוצא הארץ נפש חיה כל ואח"כ אמר הפרט בהמה ורמש וחיתו ארץ, וכן תראה שנא' ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל הרמש ולא נאמר שעשה נפש חיה לפי שהוא הכלל. וזה פשוט לדעתי בפשט הכתוב שתדשא דשא הוא הכלל כמו שיאמר הצומח, ואם תמצא לפעמים בכתוב או בדברי רז"ל שיאמר דשא על הקטן או על הלבישה יהיה מושאל:

ועל מה שנא' עץ פרי עושה פרי, פירש"י שיהא טעם העץ כטעם הפרי והיא לא עשתה אלא ותוצא הארץ עץ עושה פרי ולא העץ פרי לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה. והרא"ם כתב וז"ל אין זה סותר מה שפירש גבי ארורה האדמה משל ליוצא לתרבות רעה שהבריות מקללות השדים שינק מהם כדכתיב (ויקרא כא, ט) את אביה היא מחללת, שחללה ובזתה את כבודו שאומרים עליו ארור שזה ילד דמשמע שלא בעון שבה נתקללה, דאיכא למימר הא והא גרמה והכי קאמר כשנתקלל אדם על עונו והוצרך לקלל גם האדמה בעבורו כמנהג הבריות נפקד גם עונה עם אותה קללה, ומה שהכריח לחז"ל לומר גבי ארורה האדמה משל ליוצא לתרבות רעה ולא אמרו בעבור עונה משום דסבירא להו דממלת בעבורך משמע ולא בעבורה, עכ"ל הרא"ם. ולדעתי הרא"ם ז"ל לא ראה האגדה במקומה (בר"ר ה, ט) שר' פנחס הוא שאמר כאיניש דאמר יהון לייטין ביזייא, ולא אמר ר"פ כן אלא מפני שסברתו היא שהארץ לא חטאה אבל אדרבה הוסיפה לעשות על צוויו של הקב"ה. והנה לך לשון המאמר בב"ר פרשה ה' (שם) תניא בשם רבי נתן שלשה נכנסו לדין וארבעה יצאו חייבים ואלו הן אדם וחוה והנחש נכנסו לדין ונתקללה הארץ עמהם שנא' ארורה האדמה בעבורך שתהא מעלה לך דברים ארורים כגון יתושים זבובים ופרעושים, אר"י מגדלאה אף הן יש בהן הנאה. ולמה נתקללה, ר' יהודה בר שלם אמר שעברה על הצווי שכך אמר לה הקב"ה תדשא הארץ וגו' מה הפרי נאכל אף העץ נאכל והיא לא עשתה כן אלא ותוצא וגו' עושה פרי הפרי נאכל והעץ אינו נאכל, ר' פנחס אמר אף הוסיפה על צוויו של הקב"ה לעשות

רצון בוראה עץ עושה פרי אף אילני סרק עושים פירות. על דעתיה דר' יהודה בר שלום ניחא אלא על דעתיה דרבי פנחס למה נתקללה אלא כאיניש דאמר יהון לייטין ביזייא דהדין יניק, עכ"ל האגדה. הרי לך בהדיא שמה שאמר יהון לייטין ביזייא אינו משום שנא' בעבורך כמ"ש הרא"ם כי לא אמר כן רק ר' פנחס שדעתו הוא שלא חטאה. אבל נראה ליישב דברי רש"י ז"ל שיהיה פירושו באגדה, שמה שאמרו לר"י בר שלום ניחא ר"ל ניחא שנתקללה אבל יפלא אומרו בעבורך, ולכן השיב אלא כאיניש דאמר בין לרבי יהודה ובין לר' פנחס, ולכך פי' רש"י ז"ל כר' יהודה שחטאה ומה שנא' בעבורך הוא כאיניש דאמר יהון לייטין:

אמנם יש לשאול שלר' יהודה בר שלום לא נתקללה האדמה לחטאה, לזה נראה לומר שר' יהודה בר שלום ראה כאן שתי קללות. הא' שנא' ארורה האדמה בעבורך שאמרו שתהיה ארורה הרי קללה אחת, וכבר ביאר מה היא הארורה והוא שנאמר (בראשית ג, יז) בעצבון תאכלנה, כי בתחלת בריאת האדמה היתה הכוונה האלהית שהארץ תוציא כל תבואתה בלתי עבודה ובלתי מטר כאשר יתבאר פרק י"ד, וא"כ קודם החטא היתה הארץ מבורכת להוציא המזון בלתי עבודה ואחר החטא קלל אותה שלא תתן רק אחרי היגיעה והעבודה, ושלא יאכלנה רק בעצבון באופן שהעצבון הוא קללה לאדמה ולאדם, והעד הנאמן על שקללת האדמה היתה מה שיאכלנה האדם ביגיעה ועצבון הוא מה שנא' (שם ה, כט) זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'. ואומרו קוץ ודרדר תצמיח (שם ג, יח) היא קללה אחרת, לכן אמר שמה שנתחייבה שיצאה חייבת שתצמיח קוץ ודרדר הוא מפני חטאה שעברה על הציווי, ומ"ש שתהיה ארורה בעבור האדם הוא כאיניש דאמר יהון לייטין. אבל עוד צריך ליישב דברי ר' פנחס שמה שנא' עץ פרי כבר ר' יהודה בר' שלום פירשו שהעץ נאכל, אמנם לרבי פנחס לא נתבאר מה יאמר בעץ פרי. אבל נראה שר' פנחס יפרש בעץ פרי הפך מה שפירשו ר' יהודה ויאמר עץ פרי מה העץ אינו נאכל אף הפרי אינו נאכל, וא"כ הוסיפה על הציווי שהקב"ה אמר לה לעשות אילני סרק והיא עשתה כולם עושה פרי שנאכל. ויש לטעון שהרי אנחנו רואים כמה אילנות של סרק שעושים פרי ואינם נאכלים, ואפשר שבקללה שנתקללה שתצמיח קוץ ודרדר שאינם לתועלת גם כן נתקללה באילנות שתעשה אילני סרק שלא יאכלו הפירות, ומ"ש קוץ ודרדר לא אמר כן בדקדוק על הקוץ והדרדר לבד רק על הרבה דברים שאינם לתועלת. זהו הנראה ליישב בדברי רש"י ז"ל ובדברי השלמים ההם שנחלקו באגדה היא: ועל מה שנאמר זרעו בו, פירש"י הם גרעיני כל פרי שמהם האילן צומח כשנוטעים אותו, ועל זה כתב הרא"ם ז"ל כלומר ולכן נקרא הגרגיר זרע דאל"כ

לא הל"ל אלא הן גרגירי כל פרי, עכ"ל. ובאמת עוד היה לו להרא"ם לדקדק בדברי רש"י ז"ל שאפי' יהיה כן היה מספיק שיאמר רש"י שמהם האילן צומח ומה היתה כוונתו באמרו כשנוטעים אותו או הל"ל הם גרעיני כל פרי שנוטעים אותו והאילן צומח אמנם לדעתי רצה ליישב רש"י ז"ל למה אמר הכתוב בעשב מזריע זרע ולא אמר ג"כ באילנות מזריע זרע, כיון שגם האילן מזריע זרע הוא ומן הזרע צומח האילן כמו העשב, ולכן היו דברי רש"י ז"ל ליישב זה, ואמר שלא נאמר מזריע זרע רק אשר זרעו בו לפי שכבר יצמח האילן ע"י ענף מבלעדי הגרעין, ומה שקראו זרע אע"פ שבענפים נוטעים השיב על זה ואמר שקרא הגרעין זרע לפי שהאילן צומח אם נוטעים אותו ואמרו זרעו בו ר"ל מוכן לזה אם יצטרך:

חלק מעשי בראשית - פרק ח

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן. ויעש אלהים את שני המארת הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הככבים. ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ ולמשל ביום ובלילה ולהבדיל בין האור ובין החשך וירא אלהים כי טוב ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי:

הן במה שנכתב יהי מארת חסר. ידוע מה שדרשו רז"ל (ירושלמי תענית כא, ב הובא ברש"י), אבל לפי הפשט, רצתה התורה לרמוז על שלא ניתן אורה רק לשמש כי הירח תאיר מאור השמש. ובמה שנאמר להבדיל בין היום ובין הלילה פירש"י וז"ל משנגנז האור הראשון אבל בז' ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים זה ביום וזה בלילה, והרמב"ן טען עליו שאין זה דעת רז"ל, והרא"ם השיב בעד רש"י ז"ל שלא בחר באותה אגדה מפני שיקשה עליה שהנביא אמר (ישעיהו ל, כו) כאור שבעת הימים, ולפי אגדה זו נ"ל ששבעת הימים שאמר הנביא הכוונה במקצת השבעה דהיינו ג' ומפני דוחקו בחר בפשט ששמשו שבעה ימים. ועוד תמצא שדרשו בתנחומא פרשת אלה תולדות השמים (בראשית ו) על זה הכתוב שעתיד הקב"ה להחזיר לאדם חמה ולבנה על אחת שמ"ג, והמדרש לא הביא טעם למספר זה, אבל ודאי יפרש שבעתים ז' פעמים שבעה שהם מ"ט ונאמר כאור שבעת הימים שהם ז"פ מ"ט שהם שמ"ג, שלפי המדרש הזה אין אומרו כאור שבעת הימים על האור שנברא יום ראשון רק על אורו בעצמו לאחר שבעה. והבאתי לך כל זה לומר שהם אגדות חלוקות ושתראה כל האמור באור הזה

והמאורות: ועתה אתה ברוך ה' המשכיל השקיפה ממעון עיונך וראה ישוב הכתובים הללו על פי הדרך אשר אמרנו בפ' ג' שהאור שנברא ביום א' בנגלה מן הכתוב הוא שצוה על החשך שהוא האש היסודיי שירד ממקומו הטבעי ויתמזג עם יסוד האויר ויאיר ובזה יהיה האויר בהיר כשיהא נתפש בו האש, וענין זה עינינו הרואות שכאשר יתפש האש בשאר היסודות יתהוה הלהב ויאיר באופן שהאויר נעשה בהיר ממה שהיה בטבעו. וגם אמרנו שהשי"ת עשה כאשר יעשה הבנאי המשכיל אשר יבנה הבית ויהיה רצונו לעשות בו חלונו להאיר תוך הבית הנה בהשכלתו יסייד בסיד הלבן נגד החלונות כדי שלובן ובהירות הסיד בלבנינותו יקבל האור ויוסיף אור החלונות מאד, כמו כן עשה הקב"ה שבאותו חצי כדור מהאויר אשר הי' רצונו לתלות המאורות הוריד יסוד האש להתמזג בו שע"י חומו דקדק עכירות האויר וע"י התמזגו והיות נתפש בו האיר קצת את האויר והיה אור, ובהיות יסוד האויר סובב ג"כ ע"י הגלגל היומי כאשר תלה הבורא ית' השמש נגד אותו חצי כדור האויר הממוזג עם האש נמצא שלעולם הוא נגדו והיה אור הנמשך מן האש די המלאכה לעשות האויר בעצמו בהיר קצת אבל לא היה מספיק כדי להאיר על הארץ כל האור הצריך לבריות. וכבר היה מספיק הסיפור בתורה שעשה אותם להאיר ואנחנו רואים היותם מאירים על הארץ, אבל היה זה לומר שאור הנמשך מן האש אל יסוד האויר לא היה רק לעשותו קצת בהיר לקבל אור השמש ולא היה האור ההוא מספיק להאיר על הארץ עד שתלה השמש על כן אמר שהמאורות נעשו להאיר על הארץ כי האור הראשון לא היה מאיר רק האויר שהיה בהיר קצת:

ובזה יאות מאד מ"ש להבדיל בין היום ובין הלילה, שכבר בסבוב חצי כדור האויר המאיר ע"י הגלגל היומי ממזרח למערב היה שם קצת אור, ובהסתרו היה יותר חשך שהיה האויר יותר עב, ולכך קרא להם שמות שלאור קרא יום ולחשך קרא לילה, אבל היה הבדל האור ההוא מן החשך מעט, כאשר יהיה בבית חשוך שבקצה אחד ממנו יהיה מלובן בסיד כי ודאי עם היות הבית ההוא חשוך הנה הקצה ההוא אשר בו הסיד הלבן יאיר יותר מן הקצה אשר אין בו רק הטיט השחור, אבל הבדל מועט, לכן אמר שתלה הקב"ה השמש ביום וירח וכוכבים בלילה להבדיל הבדל רב בין האור ובין החשך ובין היום ובין הלילה אשר כבר היו. ובזה יתכן גם כן מ"ש (תהלים קלו, ח) השמש לממשלת היום, שאם אור השמש הוא הנקרא יום איננו לממשלת היום אבל הוא היום עצמו ולא תפול מלת ממשלה אלא בזולת. ותראה בדברי קהלת הגם שהוא משל כשאמר עד שלא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים, שכנראה יש כאן אור שאינו מן המאורות. וכן אמר ר"א הקליר בפיוטיו (ביוצר אור) אורות מאופל אמר ויהי, כי לא יתכן שאמר כן

על הלבנה כי אין ללבנה אור זולת מן החמה, זה לדעתי יאות בפשט הכתוב: ואגדות שנאמרו בזה כבר ידעתם שקצתם אמרו שאור שנברא ביום א' נגנז, ויש שאמרו שאור שנברא ביום א' הן הן המאורות ולא תלאן עד יום ד'. אמנם לא יתישבו הכתובים ע"פ אלו האגדות, שאם נאמר שלא נברא רק אותו האור שגנז לצדיקים, יחוייב לומר כמו שכתב הרמב"ן שאין החשך האמור בסוף הכתוב הוא האמור בתחלתו והכתובים בלתי מתישבים שהרי נאמר לממשלת היום וקודם אור השמש לא היה שם לא יום ולא לילה, וכן לפי האגדה שאמרו שהן הן המאורות ג"כ בלתי מתישב, שמאחרי שלא סבבו עד יום ד' הרי לא היה שם יום ולילה. אבל יתכן ודאי היות דבריהם אמת כפי קבלתם האמתית ושעצמות ענין האור נברא ביום ראשון וממנו נתפש בגשם האש כאשר אמרנו שיסוד האש נתפש ביסוד האויר והיה בהיר וגם אור המאורות באותו יום ראשון נתפש בגשם המאורות ולא תלאן עד יום רביעי וגם האור שגנז לצדיקים באותו יום נברא כי ענין האור אחד הוא עם שנניח שאור אחד חשוב מן האחר. ובזה יתכן לומר שהקב"ה לא ברא ביום אחד רק האור שאחז"ל (חגיגה יב, א) שגנז לצדיקים, ולדעתי הוא האור שראה יחזקאל סביב לחשמל שאמר היותו כמראה זוהר (ח, ב), ואמר היותו כמראה נגה (א, כז), ובפרק יו"ד הרחבנו הדבור לבאר היות באותו כסא הכבוד תמונת השלם, ע"ש. וכבר ידעת רצון רז"ל היות כסא הכבוד מכלל הנבראים אם כן אותו האור שקראו זוהר ונגה הוא האור שגנז לצדיקים, וכן נאמר (משלי ד, יח) ואורח צדיקים כאור נגה, ומן האור ההוא האיר האש והאירו המאורות, ואור האש האיר חצי כדור האויר כאשר אמרנו, באופן שאין אור האש מעצמו אבל להיותו דק ובהיר כאשר יתפש ביסודות שיתהוה הלהב או הגחלים יקבלו מצד בהירותם מן האור שברא ה' ביום א', וכמו כן השמש אין אורו מעצמו רק מאותו האור. ובזה יתכן מאד שקרא השמש עם הירח מאורות אע"פ שהירח הוא חומר חשוך אין אורו רק מהשמש לפי שגם השמש הוא חשוך והם שוים בזה, רק שהשמש יקבל אור מן האור של הקב"ה שברא ביום א' והירח לא יקבל מאותו האור רק מן השמש, ולפי זה ארז"ל (בבא בתרא עה, א) פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, לפי שמשה קבל תורה כי נר מצוה ותורה אור מהקב"ה ומסרה ליהושע, ואם אתה אומר שהחמה האורה שלה מעצמה אין פני משה דומים לחמה. ועתה בזה יהיו דברי האגדות כולם על נכון והכתובים מתישבים כפשוטם כאשר אמרנו:

וראה שדוד ע"ה היה אומר ענין זה במליצה קצרה ונאה, שכאשר ר"ל האור הטוב שגנז לצדיקים אמר בתהילים (לו, ח-י) מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם כי עמך מקור חיים באורך נראה אור, שכבר מלת

כי היא נתינת טעם אל מה שאמר היותו יקר אותו האור שגנז לצדיקים, והיה אומרו שהאור והחסד שגנז לצדיקים בצל כנפיו הוא יקר מאד, לפי שבעולם הזה באורך נראה אור כלומר המאורות והאש כלם חשוכים אבל מקבלים מאורך והם מאירים לנו. ועל זה אמר באורך נראה אור, ולא אמר באורך נראה, כי אין אנחנו בעוה"ז רואים בעינינו את אורו כי הוא גנוז, אבל באורו נראה בעינינו אור השמש שקבל מאורו, א"כ אחר שכל האור הזה שאנחנו רואים יהיה מן המאורות או מן האש אינו מעצמם רק הם מקבלים מאורך, זה אמרו כי עמך מקור חיים ר"ל כי המקום של האור הוא עמו וכל המאורות שאנחנו רואים כלם גשמים חשוכים מקבלים האור מאורך, ואמר מקור חיים כי האור ההוא נקרא אור החיים כמ"ש (איוב לג, ל) לאור באור החיים, וכן להתהלך לפני אלהים באור החיים (תהלים נו, יד), ועל האור הזה הגנוז לצדיקים אמר ישעיה (ס, יט) לא יהיה לך השמש עוד לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה ה' לך לאור עולם, יראו עינינו וישמח לבנו אמן כן יעשה ה':

ועל מה שנאמר המארת הגדולים, כפי הפשט איננו זר שמנהג הכתוב לקרא גדולים בערך אל הקטנים מהם, ואע"ג שהגדולים אינם שוים בגדולה שאחד גדול מחברו. וכן תמצא שדוד קראם גדולים אחר שמיעט את הירח ואמר (תהלים קלו, ז) לעושה אורים גדולים, ולא יאות לומר שישבח דוד על מה שהיה קודם כיון שלא נשאר כן, אבל ודאי קורא אותם גדולים בערך הקטנים, וכן נאמר (שמואל א יז, יג) בני ישי הגדולים, עם היות אחד גדול על האחר. אמנם כי כן רז"ל דרשו ואמרו המאורות שוים היו והלבנה קטרגה, והנה אזכירך לשון האגדה בצורתה חולין פרק אלו טרפות (ס, ב), ר"ש בן עזאי רמי כתיב ויעש אלהים את שני המארת הגדולים וכתיב ואת המאור הקטן אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד אמר לה הקב"ה לכי מעטי את עצמך אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אלך ואמעט את עצמי אמר לה לכי ומשלי ביום ובלילה אמרה לפניו רבש"ע שרגא בטיהרא מאי אהני אמר לה לכי וימנו בך ישראל ימים ושנים דידיה נמי לא סגי דלא אימני ביה דכתיב והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים אמר לה לכי ויקראו צדיקים על שמך יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן לא הוה מיתבא דעתה אמר הביאו כפרה על שמעטתי את הירח והיינו דאמר ריש לקיש מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו (במדבר כח, טו) חטאת לה' אמר הקב"ה שעיר זה יהיה כפרה על שמעטתי את הירח, ע"כ: ואין להספק כלל מי שהציץ עליו ניצוץ מן ההשכלה שאלו דבריהם ז"ל בענין הזה הם מכלל משלי חכמים וחידותם, ומי לא ידע שאין למעלה לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות עד שיאמרו שקטרגה הלבנה, ועוד

שאם קטרגה על האורה והיו מאירים בשוה כמה שנראה ממה שאמרו אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד אם כן לא יקרא זה המעטת האור אבל יקרא שנעדר כל האור שלה ואין לה אור זולתי מן החמה. ועוד הפך הענין הוא שכמו שהם משתמשים עתה הם שני מלכים משתמשים בכתר אחד שהלבנה משתמש באור החמה וקודם שהיו גם שניהם מאירים היו משתמשים בשני כתרים. ועוד שקודם שנאמר המארת הגדולים אמר יהי מארת להבדיל בין היום ובין הלילה ואם היו שוים היאך יבדילו בין היום והלילה. וא"ת שהיו שניהם להשתמש ביום חזרנו לומר שלא יקרא זה מעטי את עצמך והיה צריך לצייר ללבנה מהלך אחר, שאם היה מהלכה כן כמו שהוא א"כ לפעמים היו שניהם מאירים ביום ולפעמים לא היה רק השמש לבדו ולפעמים לא היה כלל חשך בליל ט"ו והיה כולו אור, ואם אתה אומר שהקטרוג היה על שהיא גוף קטן מן השמש ואין זה שני מלכים משתמשים בכתר אחד בהיות אחד גדול בגוף על האחר. גם מה שדרשו ז"ל מקרבן ר"ח שנאמר חטאת לה' ואמרו הביאו קרבן כפרה אין אומרו חטאת לה' מחייב זה, שגם נאמר (שמות כט, יח) עולה לה', ובפרשת ויקרא נאמר ג"כ (ד, ג) לה' לחטאת.

אבל הדברים נראים באגדה הזאת היות כוונתה זולת מה שנראה מפשוטן של דברים:

גם ראיתי לבאר ענין אגדה זאת לפי שאומות העולם מקטרגים עלינו לאמר שהיאך נאמר שהקב"ה מצוה להביא קרבן לכפרה לו, ולכן אבאר לך המאמר הזה בשני פנים אחת לפי פשוטן של דברים לפי שאומות העולם לא יקבלו היותה משל וחידה ויטענו עלינו לומר שהיאך יתכן שיכתבו רז"ל דברים תמוהים שהם חסרון בחקו ית' עד שכתבו שהוא צריך קרבן כפרה וכאלו חטא ח"ו במה שמיעט את הירח, ועל זה אומר לך כדי שתשיב לאומות העולם שכבר אמר רבי יצחק שהתחילה התורה בבראשית להשיב לאומות העולם כל שכן שאנחנו צריכים להודיע מה להשיב לאומות העולם, ונאמר שגם שנניח שהלבנה קטרגה ושהקב"ה אמר לה מעטי עצמך וע"כ נתמעט אורה ונעשית כמו שהיא חומר חשוך אין לה אורה זולת מן החמה והיה ענין קטרוגה על נכון לפי שאם היה נשאר הדבר שהיה ללבנה גם כן אור מעצמה לפעמים יהיה יום מאיר הרבה כששניהם על הארץ ולפעמים יהיה הלילה כאור יומם כשהיא עם החמה לבד וכמו שני מלכים שהמשיל כן היה כי לשני מלכים על אקלים אחד בכתר אחד לא תאות ההנהגה, והקב"ה בחר שלא יהיה גשם מאיר בעצמו זולת החמה ובזה היה לה דין ללבנה שהגיע לה חסרון האור מפני שאמרה דבר ראוי והגון, והקב"ה פייס אותה כמ"ש דברים כפשוטן שהיא מושלת ביום ובלילה, והשיבה שאין ממשלתה ביום נחשב כי אינה נראית לרוב בהירות אור השמש ואז אמר לה שישראל יהיו מונין ללבנה ואמרה גם השמש מונים בה אז אמר לה

הקב"ה נחמה אחרת שהצדיקים נקראים קטן עם היותם הם הגדולים על כל הנבראים, כי כבר היתה קטרוגה על מיעוט האורה וגם על השם שבהיותה נקראת גדול עתה יקראוה קטן, והפיוס הראשון היה על מיעוט האור שהיא תאיר לבדה בלילה וביום גם כן קצת ולא נתפייסה שאמרה שרגא בטיהרא כלומר אפילו הכי יקראוני קטן שאין אורי נחשב לכלום לפני אור החמה, הנה אז שחששה אל הקריאה שיקראוה קטן פייסה לענין השם שנקראת קטן שאינו חסרון כי גם הצדיקים נקראים כן, וכאשר ראה הקב"ה שגם בזה לא נתפייסה אמר לישראל הקריבו קרבן כפרה בר"ח על שמיעטתי את הירח, כי כבר קרבן התמיד בא בבקר בזריחת השמש ובהערבו, ואם הלבנה היתה מאירה מעצמה היה צריך גם כן להביא קרבן בזריחתה ובהערבה אבל עתה לא היתה זריחתה נחשבת כדי להקריב קרבן, וכדי להפיס דעתה אמר שגם בחדושה יקריבו קרבן להפיס דעתה, וזה אומרו הביאו קרבן על שמעטתי אותה, תביאו גם כן קרבן כפרה בחדושה להפיס דעתה שבזה תהיה תנועתה נחשבת כיון שישראל מקריבים לסבת חדושה קרבן לפני המקום: והבט וראה שבכל המוספים שנאמרו בתורה נאמר מלבד עולת התמיד חוץ ממוסף ר"ח שלא נאמר בו מלבד רק (במדבר כח, טו) על עולת התמיד כאלו אמר לסבת עולת התמיד שכיון שאתם מקריבים לסבת זריחת השמש תקריבו גם כן לסבת חדושה של לבנה. כי כל המוספים הבאים במועדים הוא לסבה שנתוספו בהם מצות סוכה ולולב ומצה ומצות שמחה ואיסור מלאכה לכן הוצרך כפרה נוספת אבל ר"ח שאינו מקרא קדש ואין בו אסור מלאכה ולא מצוה נוספת לא היה צריך קרבן מוסף:

הנה זהו בשגם נניח הדברים כפשוטם, אמנם נראים הדברים היותם דרך חידה, ואודיעך שהיתה חידתם זאת מופלגת במתק לשונם לומר לנו טעם אל מה שבהשקפה ראשונה יפלא מאד לכל אדם שהיאך יתכן שאנו אומרים שהקב"ה לא ברא כל העולם רק בשביל ישראל ועינינו הרואות מן האומות אשר מיום היותם גדלה מלכותם וכל ארץ ישראל איננה רק ת' פרסה והתורה מעידה על כמה מלכים שמלכו באדום לפני מלך מלך בישראל באופן שלהם לבדם נתנה הארץ קודם הקמת מלכותנו ואחריו עתה כמה אלפים שנה מעולם לא ראינו שנעדר מהם מלכות, והנה השקפת הנמהר בענין זה תביאנו אל מבוכה במחשבתנו, ועל ישוב המבוכה הזאת נאמרה לדעתי האגדה אשר הזכרנו. ודע כי הגזרה האלהית היתה שיהיו יעקב ועשו שוים בעוה"ז, אמנם יעקב ביקש לירש ב' עולמות כמו שראינו בהשתדלותו לאחוז בעקב עשו ולקחת ממנו הבכורה והברכה. וכבר רמזו רז"ל ענין זה במה שאמרו (בר"ר פד, ג) ביקש יעקב לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים הטוב הצפון להם לעוה"ב אלא שרוצים גם בעוה"ז, שגילו רז"ל בזה

שיעקב היה מבקש לירש שני עולמות ושאין רצונו של הקב"ה בכך ומהיותם בבטן אמם היתה הגזרה שיצאו יחד בפעם אחת לא זא"ז כמו שנא' (בראשית כה, כג) ממעיך יפרדו, ר"ל שיפרדו יחד, ויעקב מאז קטרג והיה רוצה לצאת תחילה כמו שנראה מאחיזת העקב עד שלכך סיפרה התורה ענין אחיזתו עקב עשו להודיע שהיה רצונו לירש שני עולמות ועל כן היה רוצה לצאת לאויר העולם קודם ולהחזיק בו עד שגזר ה' והיה עשו הבכור: וכבר יש להפלא ולומר מה היה הצורך שתספר התורה המלכים שמלכו באדום לפני מלך מלך בישראל, אבל מטעם זה סיפרה כל המלכים שמלכו באדום לפני מלך מלך בישראל להודיע שרצונו של הקב"ה הוא שיגדל חלקו של עשו בעולם הזה, גם אמרה (דברים ז, ז) לא מרבכם מכל העמים וגו' כי אתם המעט, כי על המיעוט הזה רמזו חז"ל שאמרו מעטי את עצמך, וכבר ידעת מה שאז"ל (בר"ר ו, ג) מח חמה זו שולטת ביום ואינה שולטת בלילה כך עשו עובד ע"א יש לו חלק בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא, ומבואר בכמה מקומות בדבריהם ז"ל היות עשו נמשל לחמה ויעקב ללבנה, וכן אמרו (שם) גדול מונה לגדול קטן מונה לקטן, ובנוסח ברכת לבנה תקנו לומר תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה. ולדעתי חלומו של יוסף שראה השמש והירח משתחוים לו היה פתרונו שיעקב ובניו שהם הירח והכוכבים יהיו צריכים לו וגם אומות העולם שמונים לשמש גם הם יצטרכו לו כאשר היה שהיה שליט במצרים וכל האומות באים לשבור בר ולהשתחוות לפניו, אמנם יעקב שהיה רצונו לירש ב' עולמות הפך פתרון החלום ופתר כאלו נאמר השמש בעדו והירח בעד אמו כמ"ש (בראשית לז, י) הבוא נבוא אני ואמך. ובזה תבין ענין חידתם המופלגת להורות על הענין הזה, שכאשר בחר לו הקב"ה את האבות ואת זרעם לסגולתו ושעל ידם יתפרסם אלהותו ית' כמ"ש (ישעיהו מג, יב) אני אל ואתם עדי, רצה מגודל אהבתו אותם שלא יהיה להם ישוב בעולם הזה אבל שיהיה ישובם בעולם הנצחי עיקר והעולם הזה טפל, כי כל העבירות אשר הזהירנו מהם הקב"ה בתורתו בין מה שבין אדם למקום ובין מה שבין אדם לחבירו כל מי שיעשה עיקר עולם הבא הנצחי ויהביל עוה"ז ההווה ונפסד, ודאי לא יחטא באחת מכל העבירות ההם, וכל חטא אשר ימשך האדם לעשותו הוא מפני תאותו בעניני עוה"ז, אבל אחד מרבה ואחד ממעיט. ולפי זה לא רצה השי"ת שהאומה הישראלית הנאהבת לו תגדיל בתאוות העולם השפל, ורוב אזהרות התורה הם על זה עד שצוה למלך אשר ימלוך עליהם לבלתי הרבות סוסים הפך הסברא כי המלך צריך שירבה לו סוס מוכן ליום מלחמה, והישירנו במצות כולם להרחיקנו מן התאוות הגופניות עד אשר עינינו הרואות בכמה אומות שיצאו מבני נח כולם היה להם חלק בעוה"ז שכבשו את הארץ אפילו כל

בני שם שאנחנו מזרעו כולם כבשו חלקם מן הארץ, זולת המשפחה הזאת הנבחרת שאם לא היה נותן להם את ארץ כנען שלקחה ממנו כאשר נתמלאה סאתו כבר לא היה להם מקום חניה בקרקע בכל שטח כדור הארץ, וכאשר נתן להם ארץ כנען לא נתנה להם רק אחרי האזהרות הכפולות ומכופלות להתרחק מן התאוות בעולם הזה: ועתה אזכירך מה שנאמר (ויקרא כג, מא-מג) בחדש השביעי תחגו אותו בסכות תשבו שבעת ימים למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, כי יפלא תחת אומרו בסכות הושבתי בהוציאי, שמאחר היות הכוונה על שהוליכם בענני כבוד עד מיתת אהרן בסוף ארבעים אם כן היה לו לומר כי בסכות הושבתי מ' שנה כמו שנאמר לענין המן. אמנם יתכן ודאי כפי קבלת רז"ל שהוליכם עד שם בענני כבוד, אבל מאמר הכתוב שנאמר בסכות הושבתי בהוציאי שב אל מה שהחנייה ראשונה שיצאו ממצרים חנו בסכות, וכבר יהיה זה מז התימה שמה היא ההטבה שקבלו ישראל מהיותם חונים בסכות בחנייה ראשונה, או מה היתה החזקת ההטבה שהוליכם בעננים הלא טוב להם שהיה מוליכם לארץ ישראל, ואם בחטאם נתעכבו אם כן מה שזכר שהוליכם בענני כבוד הרי הם זוכרים חטאיהם. אבל יראה שיאות מאד במה שאמרנו שרצה הקב"ה שיזכרו שתכף בהוציאו אותם ממצרים הושיבם בסכות להודיעם ולזרזם שלא יעשו עיקר עוה"ז, שע"כ תכף בהוציאם הושיבם בדירת עראי שידעו בזה שכפי מערכת המזלות לא היה להם לישראל חניה בקרקע, ואמר בחדש השביעי תחגו אתו למען ידעו דורותיכם, והן לא נאמר באחד מן החגים בחדש פלוני תעשו אותו רק בזה, והוא הטעם לדעתי כפי מה שארז"ל (ראה טור או"ח סי' תרכה) היה ראוי צווי ישיבת סכה בזמן יציאת מצרים, אבל נצטוינו בחדש הזה שיהיה היכרא שהאנשים יוצאים אז מן הסכה כי על כן נאמר בחדש השביעי תחגו אתו למען ידעו וגו', באופן שגם מדברי רז"ל נראה שענין הושבתם בסכות אין הכוונה רק מה שחנו בסכות תכף בצאתם וכמו שאמרנו שהודיעם שיעשו עוה"ז דירת עראי, ובהיות שבחיר האבות ביקש לישב בשלוה נענש: והנה באה על ענין זה חידתם זאת והזכירו ענין תאות האומה ישראלית לירש גם העוה"ז ושע"כ בא הגלות עלינו שאין לנו בו חלק כלל מדה כנגד מדה אנחנו רצינו לירש כל העולם ואפילו מה שבידנו ממנו לוקח מאתנו, ובהיות אומתנו נמשלת ללבנה אמרו שקטרגה לפני הקב"ה לומר שאי איפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד ושהיא היתה רוצה להיותה מאירה לבד בעוה"ז שלא יהיה החמה שוה לה, ועל זה אמר לה הקב"ה מעטי את עצמך כאלו יאמר בנמשל שהאומה ישראלית יתמעט חלקה בעוה"ז מחלקו של עשו. ואמרו עוד בחידה הזאת שהלבנה אמרה בשביל שאמרתי דבר הגון אמעיט את עצמי, כאלו יאמרו

האומה ישראלית שאפילו שבחרו להרבות הצלחתם בעוה"ז כלומר שיהיה מלך אחד דבר אחד לדור שהוא הגון וכיון שהוא דבר הגון והם אמרוה כשבקשו להרבות הצלחתם ושיהיה כל זרעו של עשו כבוש תחתם אין ראוי שיענשו ויהיו הם תחת עשו וחלקם בעוה"ז פחות ממנו אבל ישאר הדבר כאשר היתה קודם גזרתו יתב' שיהיו יעקב ועשו שוים. ואז אמרו עוד בחידה זאת שהקב"ה אמר לישראל שכבר יהיה להם גם כן חלק גדול בעוה"ז ואם אינו כל כך כמו עשו חלק גדול הוא, וזה אמרו שאמר ללבנה משלי ביום ובלילה שהוא בעולם הזה ובעולם הבא, ועל זה השיבה שרגא בטיהרא מאי אהניא כלומר זה חלקנו שאתה נותן לנו בעוה"ז בטל במיעוטו אצל חלקו של עשו:

גם אמרו עוד במשל שאמר לה הקב"ה לכי וימנו בך ישראל ימים ושנים כלומר עם היות ארץ ישראל חלק קטן ימנו במלכי ישראל ימים ושנים ויתמיד מלכותם, והאומה ישראלית השיבה גם בעשו ימנו שהוא נמשל אל החמה שהרי נאמר שיהיו לאותות ולימים ושנים גם שניהם, והיה זה רמז אל הגלות שהיו מונין ישראל שנים למלכי אומות כמו שאמרו בר"ה (ג, ב) שמונים היו לכרש שמלך כשר היה, וכן תמצא שדניאל היה מונה לשנות בלשאצר כמ"ש (דניאל ז, א) בשנת חדא לבלשאצר דניאל חלם חזה, וכן נאמר (שם ט, א) בשנה אחת לדריוש. הנה אז אמרו ז"ל בחידתם דבר נעים צדיקים נקראים בשמך יעקב הקטן דוד הקטן שמואל הקטן כלומר שיתרצו ישראל בעולם הבא כצדיקים שעיקרם העולם הזה. וכאן השלימו חידתם באמרם שכאשר כבר נגזר שחלקו של עשו יגדל בעוה"ז על חלקו של יעקב והם המעט שהקב"ה המעיטם, אמר אקבע להם זמן כפרה והם ראשי חדשים, והיה אמרו על שמעטתי את הירח כאלו יאמר על שמעטתי אתכם ובזה יהיה תשועת נפשכם מיד שונא ר"ל מיד עשו והוא שנתן להם תקנה ע"י קרבן זה, והוא שאמרו חזי דלא מיתבא דעתה אמר הביאו כפרה על שמעטתי את הירח כאלו יאמר הביאו כפרה לתשועת נפשכם נוספת על הכפרה שהענשתי אתכם שמעטתי אתכם ואתם תחת עשו, ומלת על שאמרו הביאו כפרה על שמעטתי היא כמו על עולת התמיד יעשה ונסכו (במדבר כח, טו), שפירושו נוסף לעולת התמיד יעשה כמו כן בענין הזה כיון שישראל רדפו אחרי התאוות הגופניות ולכפרת עונם זה מיעט אותם והשפילם תחת עשו על כן אמר שההמעטה לא תספיק לכפרת עונם ושלכך יביאו עוד כפרה על הכפרה ההיא: ודרשו זה על קרבן ר"ח בשביל שהלבנה מתחדשת ונמשלת לאומה ישראלית ומצאו סמך ממה שנאמר בו חטאת לה', וכבר אמרנו היות הקרבן תמיד לכפר ובמועדות מביאים קרבן מוסף, אם לתוספת מצות שהזמן גרמא, ועוד שהם מקרא קדש ואסורים במלאכה, גם להיותם ימי שמחה על הדרך שנא' באיוב (א, ה) והעלה

עולות וגו' אולי חטאו, אבל בר"ח שאין בו איסור מלאכה ואין בו תוספת מצות ואינו מכלל מקרא קדש ולא נצטוינו לשמוח בו, היה נראה ענין קרבן מוסף בלתי טעם מספיק, לכן אמרו היותו קרבן כפרה נוסף על מיעוטה. והבט וראה שהדברים כן כאשר אמרנו שכל חידתם ז"ל היא לומר שנקריב קרבן כפרה תקנה לסבת ההמעטה, מה שתקנו הם בעצמם ז"ל במוסף ר"ח ראשי חדשים לעמך נתת זמן כפרה לכל תולדותם, וכן תקנו לומר ושעירי חטאת לכפר בעדם זכרון לכלם יהיו ותשועת נפשם מיד שונא, שכבר היה מספיק אמרו שיביאו קרבן לתשועת נפשם. אמנם יובן שבארו בזה שהבאת הקרבן מוסף ר"ח הוא לכפרה ולתשועת נפשם מיד שונא לפי שהשונא גבר מכח ההמעטה שמיעט חלקנו בעוה"ז מחלקו של עשו ותקנה לזה שנביא כפרה לתשועת נפשנו מידו, ולא אמר מיד שונאים כי הדברים שבים אל עשו, ובכל המוספים לא תקנו לומר תשועת נפשם מיד שונא. ואמרו עוד בחידתם שהכוכבים יוצאים עם הלבנה ע"י שמיעט הלבנה הרבה צבאיה, רומז אל זמן ביאת משיחנו שנא' (ישעיהו ס, ג) והלכו גוים לאורך, ועל כן נצטוינו בקרבן זה בחדושה של לבנה כדי שיתחדשו כמותה. וענין זה דרשו ז"ל באגדה זו ואסמכוה על מה שנאמר קודם שני המארת הגדולים ואחר כך אמר המאור הקטן:

ועל מה שנאמר והיו לאותות, פרש"י כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם, ופליאה נשגבה היא שדבר הידוע על פי החשבון מתי יהיה לקות שמשי או ירחי עד סוף העולם איך יתכן שיהיה סימן טוב או רע לעולם. והנה במה שארז"ל (סוכה כט, א) על ד' דברים המאורות לוקין על כותבי פלסתר וכו', אומר לך מה שדעתי בו כי הוא על דרך שאמרו הנביאים (יואל ב, י) שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נגהם, כי אמרו כן על גודל יעוד הרעה העתידה לבא על אומה לגודל רעתם שכן אמרו רז"ל לגודל רעת כותבי פלסתר וכו' שהמאורות לוקין. ודומה לזה אמרו (גיטין צ, ב) מי שמגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות, שהכוונה לדעתי במה שאמרו מזבח ולא אמרו מנורה או היכל, לפי שהמזבח הוא מקום אכזריות לשחוט בעלי חיים לכן אמרו שאפילו מזבח מרחם על שמגרש אשתו ראשונה, וכל זה אמרו להפליג הרעה הנמשכת לאדם מגרושי אשתו ראשונה. או יתכן לומר שדברו לשון חכמה והכוונה באמרם המאורות ר"ל כשתלמידי חכמים מתים וכדי שלא לפתוח פה לשטן ג"כ כינה התלמידי חכמים בשם מאורות, וכמו כן יתכן שהיתה כוונתם באגדה שהביא רש"י ז"ל, אבל זה שכתב רש"י ז"ל שהוא סימן רע לעולם מה שהוא מוכרח לבא בשעות ורגעים ידועים הוא תמה בעיני ולא אבין והן בקשתי אם הם דברי אגדה בקשתיה ולא מצאתיה בכל ספרי האגדות אשר אתי. אבל יתבאר במה שיתכן לומר על מה שנאמר והיו לאותות שיהיו לאות על שיש אדון

לבירה, כמו שאחז"ל (בר"ר לט, א) בענין אברהם משל למה הדבר דומה למי שהיה הולך ממקום למקום וראה בירה דולקת אמר אפשר בירה זו בלא אדון, הרי לך שענין המאורות היו לאות לאברהם שיש אדון, וקרוב למכוון זה אחז"ל בב"ר (בר"ר ו, א) והיו לאותות אלו שבתות, ר"ל שמעידין בחדוש העולם:

ועתה אזכירך בענין האותות והמועדים וימים ושנים שנאמרו כאן כי קצתם אמרו דרך מדרש, אבל הנראה נכון לדעתי בפשט הכתוב הוא שכבר ידוע שאין במאורות ובתנועתם זולת ארבע שינויים אשר יראה בהם ובתנועתם. האחד הוא הלקות הירחי מצל הארץ וגם הלקות השמשי בעת הדבוק שנלקה מגוף הלבנה המפסיק בינינו ובין אור השמש, וזה תנועת שינוי אחד לב' המאורות. תנועה שנית שאנו רואים מזרח השמש בצד צפון למשוה היום, ואח"כ מעט מעט תטה הזריחה עד שתגיע לצד דרום וכן לעולם תתנועע הנקודה המזרחית אשר השמש זורח מצפון לדרום ומדרום לצפון. והתנועה הג' מה שאנו רואים שהמאורות הולכים ממערב למזרח. והתנועה הד' שהיומי יוליכם ממזרח למערב. וכל אלה הד' תנועות שמשתנים במאורות הזכיר הכתוב זה אחר זה, שאם הדבוקים והלקיות קראם אותות כמ"ש רש"י ז"ל, וכבר יתכן לומר שמה שכתב רש"י שכשהמאורות לוקין סימן רע לעולם אין הכוונה לומר שבאמת הוא סימן רע לעולם כולו אבל ר"ל שאנשי העולם תופשים אותו סימן רע לבלתי עשות התחלה לבנין או לשמחה או לדברים אחרים בעת שהמאורות חשוכים ולוקים וכן בעת חסרון הלבנה אין נושאים נשים כל שכן כשתהיה לוקה ועל כן נאמר (ירמיהו י, ב) מאותות השמים אל תחתו, ואם כן נגד הדבוקים והלקיות אמר שיהיו לאותות. ועל השינוי השני שהוא תנועת מקום הזריחה מצפון לדרום שמזה ימשך להיות המאורות מהלכם על חגורת המזלות ממערב למזרח עד שיתחדשו אביב וסתיו וקיץ וחורף, אמר הכתוב ולמועדים שהם הם נקראים מועדים, והעד מה שנאמר (שמות כג, טו) למועד חדש האביב, שכמו שחדש האביב נקרא מועד, גם הסתיו והקיץ והחורף נקראים כן, ולכן אמר שהשינוי השני שהולך מצפון לדרום ימשכו ממנו המועדים. והשינוי הג' שגלגל היומי יוליכם ממזרח למערב ימשכו ממנו הימים. והשינוי הד' שמהלכם הוא ממערב למזרח ימשך ממנו השנים. וזה מבואר לדעתי היות פשט הכתוב שרצה להודיע ענין הג' תנועות הנראות בחמה דהיינו מצפון לדרום וממזרח למערב וממערב למזרח וכן ענין הלקיות ותועלת כולם, ואחר שאמר התועלות הנמשכות מהיות תנועתם על אופן זה אמר תועלת האור המופלג לצורך הבריות כמו שנאמר להאיר על הארץ:

חלק מעשי בראשית - פרק ט

ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ על פני רקיע השמים ויברא אלהים את התנינם הגדולים ואת כל נפש החיה הרמשת אשר שרצו המים למינהם ואת כל עוף כנף למינהו ויראו אלהים כי טוב ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ ויהי ערב ויהי בקר יום חמישי. הרמב"ן ז"ל טען על מה לא נאמר בהשרצת המים ויהי כן כמו שכתב בכל שאר הימים, וכתב שאולי לא יתכן להזכיר ויברא אחרי ויהי כן כי מבראשונה ידבר, עוד כתב שלפי האגדה שארז"ל (בבא בתרא עד, א) שהרג הנקבה ומלחה לצדיקים, לכך לא אמר ויהי כן. ואני תמהתי היאך לא טען היות כאן שינוי אחר גדול מזה בענין השרצת המים, כי בענין הצומח נאמר תוצא הארץ למינהו, וחזר ואמר ותוצא הארץ למינהו, וכן בבהמה וחיה, ובענין השרצת המים לא נאמר ישרצו המים למיניהם רק אח"כ אמר ויברא וגו' למיניהם. אמנם מתוך השינוי הזה יובן למה לא נאמר ויהי כן כאשר נבאר אחר שנקדים מה שנבוכו כל המפרשים על ענין הברכה שנאמר בדגים ובאדם ולא בצומח גם לא בבהמה וחיה. והרמב"ן כתב שהצומח לא הוצרך לברכה כי רבים הם על פני האדמה וכי הברכה בדגים היא גם כן לבהמה וחיה, ובהיות שבאדם נאמר ברכה אמר שבעלי נפש חיה שאינה מדברת כולם ענין אחד בבריאתם. ורש"י ז"ל על פי אגדה כתב שהוצרכו לברכה מפני שצדין ואוכלים מהם, והחיה לא נאמר בה ברכה מפני הנחש שעתיד לקללה. והרב רבינו אליהו מזרחי טען על רש"י ז"ל ואם תאמר אכתי איכא לאקשויי מן החיות שעומדים ברבויים אף על פי שנחסרים מן האוכלים כמו הדגים ואע"פ שלא נתברכו, ושמא י"ל שמכח ברכת הדגים שהם בעלי נפש חיה נתברכו כל נפש חיה אבל הצמחים שהם נחסרים מן האוכלים לא חשש לברכם מפני שאינם צריכים לזכר ונקבה וכו' עד אבל לא ידעתי מה טעם יתן בברכת האדם שאין מחסרים אותם ולא הספיק להם רצון יוצרם, עכ"ל:

ובאמת תמה אני על הרא"ם ז"ל שלא דקדק בלשון רש"י ז"ל כמנהגו, שכל זה לא היה זר בעיניו רק לפי מה שהבין בדברי רש"י ז"ל שחשב שמה שכ' רש"י ז"ל שהוצרכו ברכה לדגים היתה הכוונה לומר שלא ברכם כדי שיתרבו כי כבר רצון יוצרם הוא ברכתם אבל מפני שמחסרין אותם הוצרכו לברכה, ולפי מחשבתו זאת בדברי רש"י ז"ל טען למה הוצרך האדם לברכה כיון שאין מחסרים אותם. והנה גם שנניח היות כוונת רש"י כן כאשר חשב הרא"ם אין בזה זרות כלל, שגלוי וידוע היה לפניו ית' המלכים והמלחמות שעתידים להתחדש בבני אדם עד שכאלה וכאלה תאכל חרב והם נחסרים יותר מן החיות, ועוד כיון שלא נברא האדם רק מפני הצדיק השלם ואחד מאלף נמצא

כמ"ש שלמה (קהלת ז, ח) אחד מאלף מצאתי, אם כן ודאי הוצרכו גם כן לברכה שהרי התתקצ"ט היו כלא היו ואין לך חיסור גדול מזה. אמנם מלבד זה רואה אני את הרא"ם שלא דקדק בדברי רש"י כמנהגו לדקדק בחוט השערה, מה זה שכתב רש"י שמחסרים אותם וצדים מהם ואוכלים אותם שמה ענין הצדייה לכאן שכבר אין החיסור רק האכילה והיה מספיק שיאמר שמחסרים אותם שאוכלים מהם. אבל מבואר לדעתי שרש"י ז"ל נתן טעם נכון אל דברי האגדה ואמר כי הדגים צדים ואוכלים ר"ל אינם מקנה לאדם ורכושו שיחוס עליהם כשור ושה שהם רכושו של אדם ואין ראוי לברכם רק לפי מעשה הבעלים וכן הצמחים כמ"ש (דברים כח, א-ד) והיה אם שמוע תשמע וגו' ברוך וגו' ופרי אדמתך ופרי בהמתך, אבל הדגים שאינם רכושו של אדם ואינם מתברכים כפי מעשיו רק הם צדין ואוכלים מהם הוצרכו לברכה, ועל זה כתב רש"י ז"ל שגם החיה אשר ביער אינה רכושו של אדם וגם מהם צדים ואוכלים ואם כן למה לא נתברכו, והשיב היטב שלא נתברכו מפני הנחש שעתיד לקללה שהוא בכלל חית השדה, ולכן לא כתב רש"י ז"ל רק על החיה שלא נאמר בה ברכה ולא הזכיר הבהמה. אמנם כי כן כל זה הוא על פי האגדה, אבל לפי הפשט בכתוב אשר יעדנו בו עוד יבא ביאורו בס"ד: ומהרי"א נתן טעמו על שנאמר ברכה בדגים ובעופות ולא בבהמה וחיה, וכתב מפני שתולדותם ע"י ביצים, כי הוא מהפלא שתולד מהביצה אחרי הפרדה מהמולידים, ובאמת לפי דרכו זה היה ראוי הצפעוני לברכה שגם הוא תולדתו ע"י ביצים כמ"ש (ישעיהו נט, ה) ביצי צפעוני. גם ר"י בעל העקידה כתב לענין הברכה הזאת וגם לענין שלא אמר ויהי כן, בנותן טעם לשניהם כי לחולשת מציאות הדגים ולהמנעו כי אם תחת המים לא נאמר בו ויהי כן כמו בשאר הויות שכמעט הם כלא היו והוצרכו ברכה לתת להם כח ההולדה. ובאמת בגמרא פרק המוכר אמרו (בבא בתרא עד, ב) דגים פריצי, ויעקב בברכתו אמר (בראשית מח, טז) וידגו לרוב, ואם כן כבר היה מספיק להם שיהיו כשאר בעלי חיים חזקי המציאות לא נוספים עליהם בפריה: ואחר שאמרתי לך קצת מן הדברים שאמרו בענין זה אומר לך דעתי בישוב כל הספקות, כי הדברים באו בכתובים נאותים מאד שבענין הצמחים והחיה ובהמה שהם מיסוד הארץ הקיים אמר הקב"ה לארץ להוציאם למיניהם שבהם יובדלו כל מין מזולתו, כי באקלים אחד תמצא דובים ובאקלים אחד פילים ובאחד זאבים ובאחד שועלים ובאחד קופים, באופן שהיתה מצותו ית' על כללות הארץ תוצא נפש חיה למינה, שהיתה המצוה עליה שתוצא מין זה במקום אחד ומין אחר בזולתו ולא שתוצא כל המינים במקום אחד, וכן בצומח תראה במה שאינו נזרע בידי אדם שבמקום אחד תצמיח ארזים ובמקום אחד ברושים ובמקום אחד תמרים, הרי

לך שגם בצמח היתה מצותה כן. ומפני זה נאמר בתולדות יסוד הארץ הן בצומח והן בבהמה וחיה תוצא למינהו, אבל בתולדות המים והרוח המתנועעים ומתערבים ואינם עומדים במקום אחד כמו יסוד הארץ לא יתכן שתהיה המצוה לכל חלק מן הים שישריץ מין אחד, לכך לא נאמר רק ישרצו נפש חיה, וכן אמר עוף יעופף שהוא משניהם מן הים והרוח שיסוד המים ויסוד הרוח לא פעלו בהם רק השרצת נפש חיה כולם מין אחד לבד בשוה, והקלים שבאותם הבריות הם שגבר עליהם יסוד הרוח היו עופות והם אותם שהשריצו הפנים העליונים מז המים ותולדותם משניהם ולא יהיה חיותם תחת המים ונתן להם העופפות והוא העוף, וגם לעוף לא השריצו יסוד הרוח והמים כל מין בפני עצמו להיות גם בהיסודות הללו מתנועעים ואין בהם חלק עומד על מקומו. הרי הותר לך הספק אשר נתעוררנו בו בטעם מספיק שלא נאמר בהשרצת המים וגם בתולדות הרוח למינהו, לפי שלא נעשה מהם רק שרצים מתנועעים קטנים עד מאד כולם מין אחד אבל הקב"ה עשה להם כל מין ומין בפני עצמו:

ובזה תבין טעם נכון אל מה שלא נאמר ויהי כן, כי לא נאמר בשאר הימים ויהי כן רק לענין שינוי או התחלפות שבא בענין הפעולה ההיא, שלכך נאמר ויהי כן, כלומר אותו השינוי או ההתחלפות התמידו ונשאר לעולם כן, ולכך ביום הראשון שהאור ניתן לו תחום והחושך ניתן לו תחום כמאמרם ז"ל (בר"ר ג, ו), וכל שכן כפי מה שהנחנו שהיה אור האש שלא נתפשט רק בחצי כדור האויר, בין כך ובין כך הרי היה שם שינוי והתחלפות בין חלק אחד מן האויר וחלקו השני, לכך נאמר ויהי אור במקום ויהי כן, כלומר שהתמיד אותו ההתחלפות מחלקי הארץ על חלקים, שבחלק ממנה היה אור ובחלק ממנה חשך, וכן ביום השני שנעשית הרקיע בין שתהיה בתחתונים כמו שהנחנו או במים עליונים או בשניהם כבר היה שם התחלפות, ולכך אמר גם שם ויהי כן על היות אותו ההתחלפות מתמיד, גם ביום הג' שנקוו המים אל מקום אחד כבר נעשו שני התחלפיות האויר היות נקוים אל מקום אחד, והיות הצומח כל אחד למינו, שאין לך התחלפות גדול ממנו, שבמקום אחד תצמיח תמר ובמקום אחד ארז כל אחד למינו, וכן ביום הד' בענין המאורות שיש כמה התחלפיות בתנועתם, תנועה ממזרח למערב וממערב למזרח וכן מצפון לדרום תתחלף נקודת הזריחה אמר ויהי כן על התמדת התחלפיות ההם, אבל ביום הה' לא נעשה בו רק פעולה אחת מן ההשרצה שוה לכל חלקי המים ולא היתה פעולתם משתנית שיעשו כאן מין אחד וכאן מין אחר, אבל כולם מין אחד לכן לא אמר ויהי כן, כי המים והרוח לא עשו המינים רק הקב"ה, ובמה שעשה הקב"ה אין צריך לומר ויהי כן, כי לא נאמר ויהי כן רק בפעולות שצוה

הקב"ה על היסודות שיוציאו בפועל שלא נתבאר בצווי שצוה על ההתמדה, הנה אז יאמר ויהי כן, כאילו יאמר עשה היסוד מצותו והתמיד כן, וכן אמר ביום הששי שהיה הצווי על הארץ שתוצא בהמה וחיה למינה לפי שיש התחלפות מחלקי הארץ לחלקיה, חזר ואמר ויהי כן: ובזה יתבאר לך ג"כ טעם אחר אל מה שנאמר ברכה בדגים ובאדם ולא בזולתם, לפי ששתי הפעולות הללו הקב"ה עשאם, שלא נאמר לארץ תוצא הארץ אדם, לבד הקב"ה לקח מעפר האדמה ויצרו, ואחרי היות אלו השתי פעולות עשויות מאתו יתברך בירך אותם. אמנם מ"ש בשתיהם לשון בריאה, כבר בארנו פ"ו שלא נאמר ויברא רק על התנינים ועל האדם, כי התנינים נבראו להיותם קיימים באיש, וכמו שנאמר בשמים וארץ, והיסודות לשון בריאה להיותם קיימים באיש כן נאמר בתנינים שהוא לויתן כפי דבריהם ז"ל (בבא בתרא עד, א), וכן נאמר גם כן באדם להיות שכן היתה הכוונה האלהית שיהיה קיים באיש אם לא שחטא, והותרו בזה כל הספקות שזכרנו:

ואמרו בימים, כתב הרמב"ן ולא בנחלים, ובעיני זר מאד שלא יתברכו הנחלים, אבל כבר בארתיו פרק ב' ופרק ז' שכל בקיעה או חפירה מה שיהיה שהמים נחים שם ואינם זוחלים נקראים ימים, כי אין המים משריצים במקום היותם זוחלים, ובנהרות ידוע שאין קרקעיתם שוה, אבל יש שם כמה וכמה חפירות ובקעים שהם מלאים מים נחים, והנהר מימיו זוחלים בעליון מהם, רצה לומר על אותם הבקעים, באופן שכאשר אמר שיפרו בימים גם הנהרות והנחלים כולם בכלל, ואין הכוונה להודיע רק שאינם פרים ורבים תוך זחילת המים כי תנועת המים מונעת הפריה ורביה. ואחר שהורה והודיע מקום הפריה ורביה של הדגים שהוא בימים ולא בזוחלים, אמר על העוף גם כן שתהיה הפריה ורביה שלו בארץ, כמ"ש (בראשית א, כב) והעוף ירב בארץ, כי אמרו והעוף ירב בוא"ו מוסיף, יחייב שמה שאמר קודם לזה בדגים, היה גם כן הוראת מקום הפריה והרביה שלהם כאשר הנחנו. זהו פשוטן של דברים:

אמנם המאמרים שארז"ל בענין התנינים הללו וסעודת הלויתן, אועילך במה שהועילוני רעיוני מצורף אל מה שהבנתי מבין ריסי גדולים אשר קדמוני. והנה לך נוסחת מאמרם ז"ל מסכת בבא בתרא פרק המוכר את הספינה (עד, ב). ויברא אלהים את התנינים הגדולים רבי יוחנן אמר זה לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון, אמר רבי יהודה אמר רב כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם אף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון זכר ונקבה בראם ואלמלא נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם מה שעשה הקב"ה סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא שנאמר (ישעיהו כז, א) והרג את התנין אשר בים, ואף בהמות בהררי אלף (לשון הכתוב תהלים נ, י) זכר ונקבה

בראם ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם מה עשה הקב"ה סירס את הזכר וצינן את הנקבה ושמרה לצדיקים לעתיד לבא שנאמר (איוב מ, טז) הנה נא כחו במתניו וגו' התם נמי לסרסיה לזכר ולצננה לנקבה דגים פריצי נינהו ולעביד איפכא אי בעית אימא נקבה מלחה מעלי ואי בעית אימא כיון דכתיב (תהלים קד, כו) לויתן זה יצרת לשחק בו בהדי נקבה לאו אורח ארעא הכא נמי למלחה לנקבה כוורא מליח מעלי בישרא מליח לא מעלי, עד כאן:

וכבר ראיתי שר' יצחק בעל העקידה כתב שער ששים שכל ענין המאמר הזה ידבר במשל וז"ל, והוא שארז"ל פרק המוכר את הספינה על לויתן שנברא זכר ונקבה שסירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, כי לפי הנראה ענין לויתן במאמר זה להם הוא חבור השכל והחומר בבריאת האדם, והם הנבראים זכר ונקבה כי לוית חן היו ליוצרם, שנאמר זכר ונקבה בראם, ויקרא את שמם אדם, ואפשר כי לזה כיוון המשורר באמרו לויתן זה יצרת לשחק בו, כי קרוב הוא ואמרו שראה שאם היו נזקקין זה לזה היו מחריבין את העולם, וזה מבואר שאם יזקק הכח השכלי לגמרי להשלים תאות כח המתעורר הנה יפסד הענין השכלי ויתבטל לגמרי, וכן אם יוזקק הכח המתעורר אל עבודת השכל לגמרי יתבטל הענין הגשמי והזמני בהחלט, ובכל אחד משני אלו הענינים לא יתקיים רצונו יתברך בענין בריאת האדם על אופן בריאתו, לזה ראתה חכמתו שיהיה זה החבור בענין שיתקיימו שניהם, ובמה שימצא אצלו מהם יושלם ענינו, וזה במה שנתן כח אל השכל לכבוש את הכח התאוני כמו שאמר (בראשית ד, ז) ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו, עד שמה שימנע בעבורו מפעולות השכל לא יהיה בטול גמור רק עכוב לבד, והנה עם זה יקבל שירות ממנו ויטול שכר על כבישתו, וזהו יופי מליצתם באמרם סרס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים, וכן במה שאמרו שם בהמות בהררי אלף שנבראו זכר ונקבה וסירס את הזכר וצינן את הנקבה, כי הענינים קרובים והיו לאחדים להגיד כי אם בחבור הזה עצמו סירס השכל מהיותו שלם ושכל בפועל כאחד השכלים הנבדלים, הנה גם כן חבורו זה יספיק להרוג את הנקבה, כלומר להתקומם עליה לכבשה ולרדתה עד שלא ישאר דבר שלא יועיל לחלק השכלי כמ"ש המשורר (תהלים קט, כב) ולבי חלל בקרבי, או לצננה במקום שיספיק הצינון, והנה הכבוש והרדוי הזה הוא השמור לצדיקים לעתיד לבא ברית מלח עולם שלא יפסד כלל, הוי נוצר תאנה יאכל פריה (לשון הכתוב משלי כז, יח), עכ"ל ר"י בעל העקידה. ובאמת מלבד שאין המשל מתישב אל הנמשל כלל, עוד רצה לעשות גם השני משלים מהבהמה ומהלויתן ענין אחד, וזה זר שיכפיל המשל לאין צורך, ועוד שלפי דעתו אין כאן סעודת לויתן כלל,

ומלבד כל זה דבריו תמוהים, שאם כן לא באו כל אלו מאמריהם ז"ל, רק להודיע טעם אל מה שברא הקב"ה האדם כן, ולהודיע שבמה שהצדיק כובש יצרו יקבל שכרו, כבר לא היו צריכים לכל החידה הזאת, כי אין הענין הזה דבר נסתר שצריך משל להבינו, ואם אין לנו תועלת מכל חידתם זאת, רק שנדע שהקב"ה עתיד לתת שכר לצדיקים עבור צדקתם לשקול לטיבותיה:

אבל מה שיראה מן האגדה הזאת אמת, הוא דבר עמוק מאד, שרצו רז"ל להועילנו מה שכל לב משכיל יתעורר, והכח המחשבייי כאשר יחשוב בו יבעת ישומם ויתבהל, והוא בענין השכר הנצחי המצופה עד שאמרו (ברכות יז, א) צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, והתורה אמרה (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה', שעל הכתוב הזה כתב רשב"י (זוה"ק ח"ג עא, ב) זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה. והבאתי לך מאמרו זה שאל יפתוך דברי האומרים שהנשמה אינה בפועל שהכתוב מכריז ואומר (ישעיהו נז, טז) ונשמות אני עשיתי, וכן תקנו ז"ל בברכות אלהי נשמה וכו' אתה בראתה. ועוד כבר ידעת היות עיקר ויסוד באמונתנו אמתי ענין תחיית המתים עד שיהיה השכר הנצחי בגוף ובנפש, ועל זה ארז"ל (בבא בתרא עה, א) עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים, והרמב"ם כתב בספר מדע (הל' תשובה פ"ח ה"ד) שהסעודה הזאת אמרוה חז"ל על הטובה הצפונה לצדיקים. ואמת הדברים הללו בשכר הזה נקלים מאד לאמרם בפה, אבל קשים מאד לציירם ציור שכלי מתישב, כי אם נאמר חלילה להאמין שאין השכר הנצחי רק לנשמה לא לגוף, הרי תהיה אמונתנו ח"ו נגד כל דברי חז"ל מכחישים תחיית המתים ח"ו, ואם נחתור לומר בדבריהם ח"ו שהם משל מה נעשה בדברי הנביאים ראשונים ואחרונים על אחת כמה תחיית המתים אשר שמוה עיקר בתורתנו. וגם אם ח"ו תבחר להרחיק כל מה שיקשה עליך הציור בנפשך מבלתי הבט אל כל מה שאמרו הנביאים וחז"ל ותאמר שכולם משל ח"ו ותאמר שאין שכר לגוף, עוד יפלא בעיניך מאד שהיאך יתכן במשפט האלהי שהגוף של הצדיק המענה את עצמו ומשתדל לעבודתו ית' והוא מקבל יסורין מאהבה שלא יהיה לו שכר, באופן שאם תחשוב ח"ו כך תחשוב חסרון בחק משפטיו ית', אמנם הוא מסולק החסרונות. ואם אתה המשכיל תאמר להאמין דברי הנביאים ודברי חז"ל כפי האמונה האמיתית שיש לגוף שכר נצחי עם הנפש ותכיר בעצמך שמה שלא תוכל לצייר השכר ההוא יהיה מפני קוצר דעתנו, עוד תתבהל ויירא לבך ויחרד באמרך היאך אפשר לומר שנאמין שמה שהוא חומר עכור יהיה לו קירוב ודבוק אל השכינה כמו שנא' ואתם הדבקים, פן יהיה גם כן אמונה זאת נותנת חסרון בחקו יתברך, באופן שילאה דעת המשכיל ויתמה

וישתומם, שאם יאמין שהגוף אין לו שכר יצר לו ואם יאמין שיש לו ירא ויפחד שלא יתן ח"ו חסרון בחקו ית' עד שבשרו עליו יכאב ונפשו תאבל והוא במשעול המצרים ואין מושיע לו: ומלבד כל זה עוד יפלא מאד על היעוד הזה שנתייעד שהנשמה עתידה להתחבר שנית עם הגוף בתחיית המתים והנה הגוף בעת המות שמו יכוסה בקבר ההוא, ואם נאמין שעתידה הנשמה לחזור אל הגוף כמו שהיא בעוה"ז ממש, אם כן הרי זו בשורה טובה מופלגת לגוף אבל איננה בשורה לנפש שאחרי היותה יושבת ונהנת מזיו השכינה שתשוב אל הגוף השפל הזה, באופן שהאוהב את גופו יתר על נפשו ישמח ויתבשר באמונה זאת אבל האוהב נפשו יתר על גופו לא ישמח בבשורה זו. ועוד יפלא למשכיל שכבר לא יסתפק בהשכלת הנשמה השכלה יתרה על אחת כמה אחר הפרדה מן הגוף ממה שתשכיל טרם הפרדה ממנו, והתורה העידה על זה ואמרה (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, שאחר אשר נתאמת למשכיל ענין השכלת הנשמה אם כן יתחייב שכבר השכילה ויודעת שעתידה להתחבר עם הגוף כמו שהיתה יודעת בהיותה בגוף, ואם יהיה לה ההתחברות הזה לעליונית מעלה הרי תכסוף ותתאוה מאד אל ההתחברות ההוא אם כן כל ימיה מכאובות עד הגעתה אל תאותה שהוא התכלית, ואם הוא פחיתות מעלה אם כן זו רעה חולה נוספת על הראשונה ואנחנו לא כן נחשוב רק שהנשמה תנוח על מי מנוחות אחרי הפרדה מן הגוף. ועוד תתחדש מבוכה למשכיל שאם תאמר שהנשמה לא תכסוף ולא תתאוה אל ההתחברות הרי היא כפויה טובה שאינה נכספת אל טובת הגוף שהיה כלי והכנה לה להגיע אל מדרגות עליונות ועל ידו הגיע אליה הטוב ההוא והיתה כשר המשקים בעת טובתו לא זכר את יוסף וישכחהו:

אמנם לדעתי זה היה אומר דוד ע"ה במזמור קצר הכמות שאמר (פד, ג-ה) נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו אל אל חי גם צפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתה אפרוחיה את מזבחותיך ה' צבאות מלכי ואלהי אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה. כי אמנם קשר הכתובים הללו וסדורם זר ונבוך מאד, ומלבד זה יפלא אמרו גם צפור וגו', יראה היות זה ראיה אל מה שהקדים, כאלו יאמר שגם ענין הצפור הוא כענין הנפש שאמר קודם לכן, וכאשר תשקיף בדברי המפרשים עליהם לא ירוו צמאך. אבל לדעתי היה אומר דוד נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' לבי ובשרי ירננו וגו', כאלו יאמר נכספה נפשי שלבי ובשרי שהוא הגוף ירנן אל אל חי, כמו שנאמר על הרננה הזאת (ישעיהו כו, יט) הקיצו ורננו שוכני עפר, כאלו יאמר שהנפש נכספת אל תחיית המתים, ובנעימות מליצתו הכריח דוד היות הנפש נכספת לגוף ולטובתו. והביא ראיה לזה כי העוף אשר תעשה הקן שלה בבית אחד ותעשה האפרוחים שלה באותו הקן,

הנה בהיות שאותו הבית ואותו הקן היו כלים והכנה לעשיית אפרוחיה, אפילו שכבר נעשו האפרוחים לעולם היא הולכת ומבקשת למצא את הבית והקן ההוא. ואמר במשל בית וקן נגד אמרו לבי ובשרי, כי הבשר שהוא הגוף הוא משכן ללב שהלב בתוכו כמו כן הקן הוא תוך הבית ההוא. וזה אמר דוד כי גם הצפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתה כבר אפרוחיה א"כ כל שכן הנפש שתכסוף אל הגוף שהיה כלי להשגתה, ואמרו את מזבחותיך ה' צבאות שב למעלה כאילו יאמר נכספה נפשי שלבי ובשרי ירננו אל אל חי, את מזבחותיך שב אל ענין המזבח שארז"ל (ראה מנחות קי, א בתוד"ה ומיכאל) שמיכאל עומד ומקריב נפשותיהם של צדיקים, ועל מזבח זה התפלל דוד ג"כ בתהילים פרק מ"ג (פסוק ד) ואמר ואבואה אל מזבח אלהים, כי כן השלים שם המזמור ההוא באמרו (שם ה) מה תשתוחחי נפשי וגו', כאשר יבא אחר זה ביאורו על נכון. ואחר שאמר שבאותו עליונית מעלה באותו המזבח תכסוף הנפש שיהיה הגוף, השלים הביאור ואמר אשרי יושבי ביתך, ולא אמר אשרי כל יושב בביתך כמ"ש (תהלים קכח, א) אשרי כל ירא ה', וכן אשרי איש ירא את ה' (שם קיב, א), כי ר"ל באמרו יושבי לשון רבים על הגוף והנפש, ועל ענין זה ממש אמר (שם קיט, א) אשרי תמימי דרך, לשון רבים:

והנה על המבוכה הנפלאת אשר אמרנו היותה נמשכת למשכיל שיפחד וירעד באמונת השכר, שאם יאמין היותו ג"כ בגוף ושעליו נאמר ואתם הדבקים, יתבהל וייראּ פן הוא נותן חסרון בחקו במה שיאמין שיהיה דבק חומר עכור בשכינתו, ואם לא יאמין שכר לגוף שלא יהיה לו שכר הנה מלבד שאר המצרים אשר אמרנו שיגיעו אליו, עוד בשרו עליו יכאב שאין לגופו שכר. גם בזה הענין היה אומר דוד ע"ה דברים מתוקים מאד והוא אמרו, מה תשתוחחי נפשי ומה תהמי עלי הוחילי לאלהים כי עוד אודנו ישועות פני ואלהי, כי אחר שאמר תשוקתו אל מזבח אלהים אשר אמרנו, ואמר שהנפש נכספת אל הגוף, אמר עוד כאלו הגוף שלו היה מדבר אל נפשו אחר פרידתה ממנו, והיה אומר מה תשתוחחי נפשי ומה תהמי עלי הוחילי לאלהים כי עוד אודנו בתחיית המתים, ואמר עוד אודנו שמלת עוד שבה אל מה שאמר עוד יהללוך סלה, שר"ל שהגוף היה אומר לנפשו שתוחיל שעוד הוא ר"ל הגוף יחיה וישבח לה' כמ"ש הקיצו ורננו שוכני עפר, כאלו יאמר הגוף לנפש שלא תהמה לענין זה שהיא עתידה להתחבר אליו כי הוא יתחבר אליה לא היא אליו א"כ אין לה להצטער על מה שעתידה להתחבר, ובזה הסיר מעלינו המבוכה אשר זכרנו לומר שענין התחייה אינה בשורה לנפש:

ונשוב אל הענין שאנחנו בו שבענין הסעודה הזאת רבים האמינוה כפשוטה מאכל ממש. וראה שהראב"ד ז"ל בהשגותיו על הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ח ה"ד) על מה שכתב

הרמב"ם שחז"ל כינו הטובה שצפונה לצדיקים בלשון סעודה, כתב הוא א"כ אין כאן כוס של ברכה והיות טובה לו שתיקתו, ובאמת שבזה הטיב לומר הראב"ד ז"ל שיהיה טוב שתיקתו, שכיון שרז"ל כינו אותו בשם סעודה, והסתירו הענין היה טוב שגם הוא יחריש ויניח הדברים כן ולא יגלה סוד. ולולא שכבר ראיתי שהם הרבו הויכוח וכתבו על זה ונפל ויכוח בספרים על הענין הזה אם היא סעודה כפשוטה או משל לבד כי אז גם אני הייתי מחריש, אמנם אחרי שנפל ויכוח בענין זה יאות וראוי לאדם שיודיע מה שיבחר. והנה דע שקצת אנשים חשבו על היות כוונת הבלתי מאמינים בסעודה זו היותה כפשוטה סעודה גופנית, שאמנם לא האמינו להיותם חושבים שאין אפשרות לסעודה גופנית אחר המות, ובאמת ודאי אין הדברים כן שהמאמינים שאינה סעודה גופנית אין הכוונה להיותו דבר בלתי אפשר בחק יכלתו ית', כי מי שיאמין שברא יש מאין למה לא יאמין שיחיה אותם באותו גוף עצמו שהיו כבר ויאכלו וישתו סעודה גופנית ממש, אבל מה שאינם מאמינים היותה גופנית הוא הטעם היות הסעודה הגופנית גרועה ופחותה בעיניהם מאד ולא יתכן שהקב"ה מייעד לצדיקים דבר פחות וגרוע כזה, ולכך כתב הרמב"ם שרז"ל כינו הטובה הצפונה לצדיקים בלשון סעודה ולא ביאר הרמב"ם למה קראוה סעודה. אבל אומר לך טעם נכון אל מה שכינו אותה בשם סעודה, והוא כי הצדיקים אינם רעבים ללחם רק לדבר ה', כי לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם (לשון הכתוב בתהלים לז, כה), אבל כל הרעב להם הוא המבוכה המופלגת הזאת אשר הזכרנוה שלא יוכלו להשיג בשלימות ענין השכר המיועד להם, כי בחשבם שכר לגוף יפחדו וייראו פן יתנו בזה חסרון בחקו יתברך, ואם לא יאמינו ח"ו לו שכר בשרם עליהם יכאב. לכן יראה ודאי כי כינו רבותינו הענין בשם סעודה, להיותה משביע רעבים שובע שאין אחריו רעב, שידעו אז ענין השכר לגוף ושאינו חסרון בחקו יתברך, ועל השובע הזה אמרו חז"ל שעתיד דוד לברך משביע רעבים, כי הוא הרעב האמיתי אשר יגיע לצדיקים כל ימיהם ולא ישבעו מן הרעב ההוא רק לעתיד לבא שהקב"ה יתן להם הטוב הצפון והיא הסעודה האמתית המיועדת:

ועוד בסוף פרק זה אעירך היות לדעתי בדברי רז"ל שתי סעודות והאחת כפשוטה מאכל ממש כמונו היום וגם הרמב"ם ז"ל לא ירחיק הענין הזה, אבל אקדים הישוב על מ"ש דוד שגופו היה אומר לנפשו הוחילי לאלהים כי עוד אודנו ישועות פני ואלהי, כי דבריו אלו אין להם הבנה כלל. אבל יתכן שר"ל שהגוף יודה לה' ויברך ברכת משביע רעבים ממה שהיה רעב כל ימיו לדעת ענין השכר לגוף ודבקותו בשכינה, ושאין זה חסרון בחקו ית', וזה אמרו ישועות פני ואלהי, ר"ל שכר הגוף שהוא ישועתו וגם ישועת האלהים

כביכול שגם כן לא יחשב חסרון בחקו. וכבר יתבאר בפרק זה שלסעודה זאת כיוון דוד כשאמר (תהלים קג, ה) המשביע בטוב עדיך, שביאר היות השובע המיועד הוא הטוב הצפון לצדיקים, וכן אמר ירמיה (לא, יג) ועמי את טובי ישבעו. וראה שכן דרשו ז"ל (פסחים קיט, ב) שדוד מברך, ודרשו כן ממה שנאמר (תהלים קטז, יג) כוס ישועות אשא, כי באמת יפלא המשכיל מה ענין הישועות אצל המזון, אבל יאות מאד שהוא על אלו השתי ישועות שאמר פה ישועות פני ואלהי, כי כל מי שיהיה לו צרה וממנה יושע יקרא ישועה, אם כן אין לך צרה גדולה כצרה אשר תגיע אל המשכיל מענין השכר המיועד לגוף, שאם יצפה לשכר יפחד פן יחשוב חסרון בחקו ואם לא יצפה שכר יצר לו, וכשיגיע אליו השכר וידענו והוא מבלתי שיחשב ח"ו חסרון בחקו הרי הוא נושע משתי צרות הללו, ולכן אמר כוס ישועות אשא על שתיהן. וכן ביאר דוד בהרבה מקומות היות הסעודה הזאת על השכר שכן אמר (תהלים טז, יא) שובע שמחות את פניך, שרמז לומר שמחות לשון רבים על שתיהן, וכן השלים גם כן (שם) נעימות בימינך נצח, לשון רבים על שתיהן שאומרו את פניך מבואר היות ענין השובע בהנאת זיו השכינה:

ועתה ראה כמה גדולים מעשי צדיקים רז"ל, שעל אחת כמה העמיקו עצה הגדילו תושיה במאמרם זה אשר אמרו על הענין הנבוך הזה שעתיד הקב"ה לעשות להם סעודה להשביעם מן הרעב המופלג הזה, שכדי לישב דעת המשכיל אמרו המליצה המופלגת הזאת שאמרו שאלמלי נזקקין מחריבין העולם, שכוונתם לומר שאם תחשוב היות שכר הגוף בהיותו כמו שהוא מבשר ועצמות וחומר עכור ושהנפש תזדקק לו ותחזור להתחבר עמו יחרב ר"ל לא יהיה נצחי, ואמר מחריבין העולם על העולם קטן שהוא האדם ויהיה יעוד גרוע ופחות מאד, לכן המשילו עכירות הגוף לנקבה והנפש לזכר ואמרו שאם נזקקין זה לזה ר"ל שיתחברו אחר המות יחרב כי החורבן יאמר על העדר הנצחיות והעדר השלימות. וזה אמרו בחידתם זאת שכדי לעשות הסעודה לצדיקים שהיא הטובה הצפונה להם הרג את הנקבה שהוא בנמשל המות כמשמעו, שגזר על הגוף כי ע"י המות יגיעו להשגות האלהיות כמו שנאמר (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, כנראה שאחר המות יראה מה שלא היה יכול לראות בהיותו בחיים, ובפרק ט"ו הארכנו מאד בזה ע"ש. ובהיות המבוכה רבה אשר אמרנו שהנפש והגוף אחר היות תכליתם להתחבר שנית, אם כן לא יהיה להם מנוחה עד תחיית המתים, כי הנפש נכספת לגוף והגוף לנפש, שאין זה מנוחת כבוד לנשמה ולא מנוחה לגוף שיאמר עליו ינוח על משכבו, ולבו של אדם יהיה תוהה על ענין זה, לכן אמרו שהרג את הנקבה וסירס את הזכר, שכבר יפלא בענין המשל למה הוצרך לסרס את הזכר שאחרי שהרג את הנקבה למי יזדקק הזכר,

אבל ביופי מליצתם הגדילו לומר שאחרי מות הגוף יאות כי תכסוף הנשמה להתחברות העתיד להיות עם הגוף, לכן אמרו שהקב"ה מסרסו, הכוונה לומר בזה שכשם שהסריס בהיותו יודע שאינו ראוי להתחבר לאשה לא יכסוף אליה, כמו כן הקב"ה נותן שכר ותענוג לנפש והשכלה שתדע שאינה ראויה לגוף ולא תכסוף אליו. ואמר עוד בשכר הגוף דבר נאה ומתקבל, שמלחו לצדיקים לעתיד לבא, שכמו שמולחים הבשר שלא יתקלקל ומעמידים אותו ימים רבים, כן הקב"ה עושה לגוף העכור ההוא שאפילו הגוף הזה העכור אינו מקפח שכרו ונותן לו שכרו נצחי כפי חקו:

ובפ"ב תראנו משם אשר העירותיך במה שהקב"ה ברא הכל מן היסוד ההיולי, וגם אמרנו שם שאחרי הפרד הגוף מהנפש החיונית ישאר כל תמונת הגוף בכל איבריו כפי מה שהוא ממש מאותו היסוד הדק הפשוט ההיולי ויתעטף בנפש החיונית, ואותה התמונה יודעת ומשכלת כל מעשיה ולה ניתן אחר המות העונש הנצחי אם נתחייב להיות נע ונד או באשו של גיהנם, ואם לא נתחייב עונש רק שכר הנה יהיה לאותה התמונה עם הנפש החיונית מנוחתם כבוד עד הגיע זמן ההצלחה הנצחית האחרונה המיועדת, כי אז יתדבק הרוח והנפש עם הנשמה כמ"ש רשב"י דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה. והבן זה מאד שלא אמר רשב"י שנפש רוח ונשמה דבקים כולם בהקדוש ברוך הוא, אבל אמר נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, כי בזה תבין שהדבקות האמור בשכינה הוא על הנשמה לבד, ולפנים תמצא מבואר מעלת הגוף העכור והרוח והנאתם בדבקות הנשמה אל השכינה. גם אמרנו בפ"ב שאותה התמונה הנשארת מן הגשם הדק הפשוט ההוא מעוטף עם הנפש החיונית יקרא רוח לדקות היסוד ההוא, וראה שרשב"י ז"ל גם כן כינה הגוף העכור בכלל נפש. גם אמרנו כשתהיה התמונה ההיא מן הרשעים לגודל עונם הנה מהם יתהוו הרוחות רעות שארז"ל עליהם, ולכך קראום רוחות:

ואחר שהזכרתיך מה שאמרנו בפ"ב אומר לך המשל הנמרץ אשר אמרו במאמרם זה שאחרי שהתמונה ההיא המעוטפת בנפש חיונית איננה חומר עכור אבל הוא יסוד דק פשוט, על זה אמרו המשל השני שלא הרג הנקבה לפי שידבר באותה תמונה הנמצאת אחרי המות ואין שם הריגה כי אינה מורכבת מיסודות מתחלפים באיכותם עד שיגיע אליה המות, רק אמרו שציננה, ובזה יגדל התימה על מה שאמרנו שהתמונה ההיא מן הצדיק מנוחתה כבוד שהאיך יהיה לה מנוחה והיא לעולם נכספת אל התחברותה אל הנשמה. אבל כבר נתבאר בדברי רשב"י היות כאן שני דברים שאין דבקותם בשכינה רק בנשמה והנשמה היא דבקה בשכינה, והשני דברים הללו הם הנפש והרוח וכנגד אלו השני דברים שיש להם דבקות עם הנשמה לעתיד אמרו ז"ל שני המשלים אחד מהלויתן

ואחד מבהמות בהררי אלף. כי על מה שאמרו שהקב"ה יצנן אותה, רצה לומר שיתן לה שכר תענוג ועידון עד שלא תכסוף אל ההתחברות, כי כאשר הנקבה המצוננת לא תתאוה אל הזכר כן יעשה הקב"ה לתמונת הצדיק שלא תכסוף להתחברות הנשמה עד התחייה כאשר יתבאר. ועם היות שאמרו שצינן את הנקבה עם כל זה אמרו שסירס את הזכר, רצונם אל מה שהנשמה לא תכסוף גם היא אל התחברותה אל התמונה ההיא עד בוא עתה עת דודים, והוא שאמרו שמלחה לעתיד לבא, באופן שבהמות בהררי אלף שמוהו למשל לענין אותה התמונה המתעטפת בנפש חיונית הנקראת רוח, אבל הלויתן שמוהו למשל לגוף העכור שקראוהו נפש על שם נפש החיונית ולפי זה בלויתן אמרו שהרג אבל בבהמות בהררי אלף אמרו שצינן. והנה לפי זה יהיה הענין שהגוף העכור הזה שכרו אתו כפי חקו. אמנם עיקר הגוף הוא אותה התמונה הנשארת מעוטפת בנפש חיונית שהיא מאותו היסוד הדק הפשוט שבראו הש"י מאין גמור ולרוב דקותו קראוהו רוח, שכמו שהרוח ראות העין לא יפגשנו וגם המישוש לא ימששנו כשאר היסודות, כמו כן אותו היסוד הדק שקראוהו חכמי יון היולי, לרוב זכותו ודקותו לא יגיע אליו הפגישה וכן המשוש, והוא באמת דבק בנפש חיונית ואם יזכה יתדבק בנשמה:

ותמצא שאמרו זה רז"ל בפירוש במאמרם (בר"ר יד, ז) שאמרו שר' יוסי בן חלפתא אזיל לאחד מגדולי צפורי שמת בנו יתיב ושחיק א"ל למה את שחיק א"ל דאת חמא אפוי לעלמא דאתי א"ל אית חספין מתדבקין א"ל כלי חרס אין לו תקנה וכלי זכוכית יש לו תקנה שעשוי בנפיחת אדם כל שכן בנפיחתו של הקב"ה, ע"כ. הרי לך שכוונתו להודיע אלינו מציאות השני גופים אשר אמרנו, שהאחד הוא החומר העכור הנראה מעור בשר ועצמות והגוף, השני שהוא אותה התמונה מן היסוד הדק ההיולי, עד שקרא את החומר העכור כלי חרס ואת התמונה מאותו יסוד הדק קראו זכוכית לזכותו, ודוק שרבי יוסי אמר דאת חמא אפוי לעלמא דאתי, ולא אמר את חמא ליה, שהיה פירושו שלא יראה את בנו רק שיראה אפוי שהוא תמונתו, הרי לך בפירוש היותו מכוין אל התמונה אשר הזכרנו. ועוד תראה בדברי רבי יוסי שאמר היות הזכוכית נפיחתו ית' להורות על הענין אשר אמרנו שאותו היסוד הדק בראו השי"ת מן האין, אבל הכלי חרס שאמר במשלו הכוונה על החומר העכור שנעשה מן היסודות:

ולפי זה היה השואל שאלתו על נכון ששאל ואמר התם נמי לסרסיה, שהכוונה כאילו יאמר למה לא הושם הלויתן למשל לענין אותה התמונה אחר המות והיה אומר בבהמה שהרג אותה למשל אל החומר העכור המת והלויתן למשל לתמונה ההיא ושיצנן אותו, והשיב שעשה כן ליפות המשל לפי שהדג מליח הוא טוב מן הבשר מליח, ועל זה הטיב

לשאול שנית התם נמי לצננה לנקבה, והשיב דגים פריצי, הכוונה בזה, כלומר למה נתחייב הגוף העכור המות אחר שגם הוא עתיד לקבל שכר לצננה גם הוא ולא יתחייב המות, והשיב על זה דגים פריצי, כלומר הגוף העכור הוא מדובק בתאוות גשמיות עד שא"א לו הזיכוך במוחלט רק אחרי עבור עליו המות. הנה לך כמה גודלה מחשבת השלימים בעלי המאמר הזה שכל דבריהם כולם מתאימות ושכולה אין בהם, ועל דברים עמוקים מחויבים ההסתר כאלה אמרו חידתם המופלגת הזאת:

וכבר אמרתי לך שאל יפלא בעיניך לומר שהסעודה המיועדת לצדיקים היא הטובה הצפונה כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה, שעיניך הרואות שהיות הענין כן אין ספק שכל משכיל ישבחנו והוא יעוד נכבד מאד, והאומר היותה גופנית לא יובז גודל פחיתותה ויחשבה לגדולה ויחשוב רע על המאמין היותה משל על הטובה הצפונה, מפני שיחשוב שהמאמין כן יהיה טעמו מפני היותה בלתי אפשרית, ולא ידע כי בנפשו הוא כי הגופנית גנאי ופחיתות לה. ועוד גדולה מזאת אומר לך שודאי הענין כן הוא כמ"ש הרמב"ם ז"ל שהסעודה שאמרו ז"ל היא הטובה הצפונה, אבל הדברים הפוכים, שהוא כתב שמה שארז"ל שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים היא הטובה הצפונה ועשאוה משל כאלו היא סעודה גופנית, ואני לא כן אחשוב אבל שהטובה הצפונה שמה העצמיי נקראת סעודה, ומה שאנו קוראים האכילה הגופנית סעודה הוא דרך השאלה לבד, לפי שאכילה הגופנית אינו סועד רק הגוף כמו שנאמר (תהלים קד, טו) ולחם לבב אנוש יסעד, והטובה הצפונה סועדים הגוף והנפש. וכמה כתובים מלאים מזה כמו שהבאנו מ"ש שובע שמחות את פניך, לשון רבים, וכן נאמר (תהלים סה, ה) נשבעה בטוב ביתך, שמבאר היות שובע המבוקש הוא הטוב הצפון, וכן נאמר מבואר מזה (שם יז, טו) אשבעה בהקיץ תמונתך, שר"ל כאשר יקיצו שוכני עפר ישבעו מזיו השכינה. הרי נתבאר לך היות הכתובים האלה כולם מורים על ענין זה שהשובע והסעודה המיועדת הוא הטוב הצפון להם, ועוד תמצא שקרא הכתוב הטוב הצפון אכילה ממש כמ"ש (ישעיהו נח, יד) והאכלתיך נחלת יעקב אביך, שאמרו עליה (שבת קיח, א) שהיא הנחלה בלא מצרים, ורז"ל תקנו לומר בתפלת שבת עם מקדשי שביעי כולם ישבעו ויתענגו מטובך, שכל הדברים שבים אל מה שאמרנו שהשובע האמור הוא לשבוע מטובו: והנה עוד אמר דוד מזמור קצר רב האיכות להורות על הענין הזה אמר (תהלם כד) ה' רעי לא אחסר בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני נפשי ישובב ינחני במעגלי צדק למען שמו גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי שבטך ומשענתך המה ינחמני תערך לפני שלחן נגד צוררי דשנת בשמן ראשי כוסי רויה אך טוב וחסד ירדפוני כל

ימי חיי ושבתי בבית ה' לאורך ימים. שאמנם כוונתו ע"ה לבאר כל הענין הזה. והתחיל בענין גופו לומר שיקבר בעפר, וזה אמרו בנאות דשא ירביצני, ר"ל שישכיבהו בקבר. ואמר ה' רועי לא אחסר, כלומר כשם שהרועה יוליך את הצאן אל הדשא, כמו כן יקר בעיני ה' המותה לחסידיו (תהלים קטז, טו), ועל הקבורה אמר בנאות דשא ירביצני, שהוא באמת נאות דשא, ומשם על מי מנוחות ינהלני, ואח"כ על הנפש אשר תשוב אמר נפשי ישובב ינחני במעגלי צדק למען שמו, ועוד פירסם הכוונה ביותר ואמר שלפי זה אינו ירא מן המות, וזה אמרו גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע. ונתן טעם נכון אל כל דבריו באומרו כי הקב"ה הבטיחו על אותה הסעודה המיועדת לצדיקים, והוא אמרו כי אתה עמדי שבטך ומשענתך המה ינחמני תערך לפני שלחן נגד צוררי, כאלו יאמר הבטחתני לערוך לפני שלחן, ואמר נגד צוררי שהם אותם שאינם מאמינים שכר נצחי לגוף. ואמר עוד שהוא עתיד לברך ברכת המזון להיותו משיח ה' ויברך משביע רעבים, וזה אמרו דשנת בשמן ראשי כוסי רויה, שפירושו כוס של ברכת המזון כאלו יאמר מפני שדשנת בשמן ראשי מפני זה הוא כוסי. ואמר אח"כ בביאור שאותו השובע איננו רק הטוב הצפון והוא אמרו אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי, שאמרו ירדפוני שב אל מה שאמר שבטך ומשענתך המה ינחמני הוסיף עוד לומר שהמה ירדפוהו כל ימי חייו והם עמו כמ"ש כי אתה עמדי, ושבתי בבית ה' לארך ימים. וכבר בארנו הכתוב הזה באופן אחר והוא שהיה אומר דוד שחסד עושה לו השי"ת שירדפוהו אויביו כל ימי חייו כי עי"ז ישב בבית ה' לאורך ימים. מאחר שאם היה בו חטא כבר קבל עונשו בעולם הזה ע"י שרדפוהו אויביו, ויצדק היות הכוונה על שניהם. והיה כוונת כללות המזמור לומר שזאת נחמתו שאפילו שהוא הולך לקבר ישב בבית ה' לאורך ימים ושם ימצא שלחן ערוך:

ונשוב לענין שכבר אמרנו שהמאמין שהסעודות שהקב"ה מיעד לצדיקים אחר התחיה היא אכילה כפשוטה היה אם כן יעוד הסעודה הזאת יעוד גרוע ופחות מאד, ואין ראוי להאמין היות יעוד הסעודה הזאת רק דבר נכבד מאד והיא הטובה הצפונה אשר עליה אמר דוד (תהלים לא, כ) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. והנה אתה המשכיל הסתכל עוד בהפלגת יופי חידתם זאת, שכאשר ראו שהאיש אשר ירצה לחקור בענין השכר המצופה והטובה הצפונה בשרו עליו יכאב מבלתי היותו יכול לצייר ציור בנפש השכר ההוא ומהותו לא לגוף ולא לנפש, הן בחכמתם וגודל תבונתם המשילו הדברים לאלו הבריות המופלגות בגודל, אחת בים ואחת ביבשה, שלא יוכל שום אדם לדעת על מה נבראו ומה התועלת המצופה מהם, אחר היותם קיימים באיש ואינם פרים ורבים, והנה

התורה אמרה סבה לכל הנבראים למה הם צריכים ומה הוא התועלת הנמשך מהם עד שגם על המאורות אמרה שנבראו להאיר על הארץ, אבל אלו הבריות המופלגות בגודל לא נודע התועלת מהם כלל, ולזה אמרו שעתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים שישבעו מן הרעב המופלג אשר היו בו כל ימיהם, באופן שאז ידעו התועלת המצופה לגוף ולנפש וגם יגיע להם לדעת התועלת שנבראו אותם הבריות המופלגות. וכבר אחז"ל ברמז שהתועלת המצופה מאותם הבריות המופלגות היא השגה מופלגת לעתיד לבא ביכולתו ית' ממה שנתעלם בעולם הזה, וזה אמרו (בבא בתרא עה, א) שעתיד הקב"ה לשטוח עורו של לויתן על חומת ירושלים שיאיר מראש העולם ועד סופו, וכן נאמר באיוב (מא, י) עטישותיו תהל אור. ועוד אומר לך כי ודאי עתיד הקב"ה לעשות סעודה גופנית לצדיקים לעתיד לבא כפי המקובל אצלנו והיא סעודה משובחת מאד, ולפי זה יהיה תועלת אותם הבריות תועלת אכילה בפועל כאשר יתבאר בסוף פרק זה, עד שכן בחרו ז"ל להביא המשל הזה בענין הבריות המופלגות האלה לפי שמהם עתיד לעשות סעודה לצדיקים אכילה גופנית ממש, ע"כ הביאום ג"כ למשל אל הסעודה שאינה גופנית: וכן תראה שארז"ל (שמ"ר מז, ז) מנין היה משה אוכל מזיו השכינה שנא' (נחמיה ט, ו) ואתה מחיה את כלם, ולמה לא שאלו מנין היה אוכל אליהו, ומבורר שהשאלה הזאת שעשו חז"ל היתה נאותה שישאלוה באופן אחר והוא שישאלו היאך היה משה יכול לעמוד מ' יום בלתי אכילה, אבל שאלו מנין היה אוכל כאילו ודאי היה אוכל, וזה להיותם דורשים דברי הכתוב שנאמר (דברים ט, ט) לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי, שכנראה שודאי אכל ושתה, אבל לא לחם ולא מים ולכך שאלו מנין. ואמרו ז"ל כן לפי שכוונתם ז"ל להודיע שהנאת זיו השכינה היא הנקראת אכילה סתם והיא היא האכילה האמיתית, אבל האכילה בעולם הזה אינה נקראת אכילה סתם רק אכילת לחם. ומה שאמרו ז"ל (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים וכו', הם הם הדברים שכתב הרמב"ם ז"ל שהסעודה שארז"ל היא הטובה הצפונה, כי מאמרם בא לבאר מ"ש שהקב"ה עושה סעודה, וביאר ואמר שאינה סעודה גופנית רק הנאה מזיו השכינה, ורצה גם כן להודיע שיש שם גוף גשמיי והוא אותה התמונה שאותו היסוד הדק שאמרנו היותו נקרא רוח:

וראה שמתוך דבריהם מבואר לכל משכיל שיש שם גוף גשמיי אבל אין בו אכילה ושתיה, שאם אין שם גוף גשמיי כלל רק הנשמה, פשוטים הדברים שאין שם לא אכילה ולא שתיה, וכי לא ידענו שאם אין שם גוף פה וגרון ושינים ולשון וקנה וושט, שאין שם אכילה כאכילתנו, אבל מאמרם זה לדעתי בא על מה שארז"ל שעתיד הקב"ה לעשות

סעודה לצדיקים כאשר אמרנו, וביארו לומר שאין באותה סעודה לא אכילה ולא שתיה גופנית כאכילתנו היום, ולפנים בפרק זה יתבאר לך שאין דברינו סותרים מה שאמרנו היות הלויתן סעודה גופנית כי מאמרנו זה ידבר בענין אחר, וז"ש אבל הצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם שאין שם הנאה גופנית עם היות שם גשם:

וראה שאמנם הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ח ה"ב) כתב שאין שם אחד ממאורעות הגוף, ושם ביאר ענין הישיבה האמורה כאן שהיא דרך השאלה. אבל לפי דרכנו דקדקו חז"ל היטב שאמרו שאין שם אכילה ושתיה ותשמיש ולא אמרו שאין שם דבור ושמיעה וראות, לפי שכל המאורעות אשר לגוף להיותו נצרך אל תמורת מה שניתך בודאי אין שם באותה התמונה, אבל שאר המאורעות כישיבה ועמידה ודבור וכח הזוכר והבחנת השכלה ותמונת גוף בכל איבריו, כמו שהיה בעולם הזה כך הוא שם לאותה התמונה מהיסוד הדק אשר אמרנו. וראה שגם הרמב"ם ז"ל שם רמז אל הגוף הזה על היותו יסוד דק פשוט ותמונה שלימה כמו שהיתה קודם, כתב הרמב"ם ז"ל (שם) וז"ל, שאין בעוה"ב גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלא גוף, ולא כתב בלא גויה כי יובנו דבריו שב' מיני גופים הם עד שקרא לאחד גוף ולשני גויה, וכוונתו לומר שאין שם שניהם יחד אבל הגויה לבדה היא שם. ועם היות ששם גויה מצאנו היותו שם נרדף לגוף אם חי ואם מת, כי בחיים נאמר (בראשית מז, יח) בלתי אם גויתנו ואדמתנו, ואחר המות נאמר (שופטים יד, ט) מגוית האריה רדה הדבש, וכן בשאול נאמר (שמואל א לא, יב) גוית שאול, ונאמר גם כן (דברי הימים א י, יב) גופת שאול, שכנראה ששניהם שמות נרדפים, אף גם זאת שם גויה יורה על זכות ודקות יותר משם גוף, והעד שלא הושאל שם גוף למלאכים רק שם גויה כמו שנאמר בחיות (יחזקאל א, יא) מכסות את גויותהנה, וכן נאמר (דניאל י, ו) גויתו כתרשיש, ולכך אפשר שלזה רמז הרמב"ם ז"ל שאין שם גוף אבל יש שם גויה והיא התמונה אשר אמרנו היותה מאותו היסוד הדק, רק שלפי זה לא היה צריך להוציא מלת ישיבה מפשוטה, כי כל מה שהוא גשם יגבילהו המקום, ואם היא תמונה הרי יש בה ג' מרחקים ויתכן לומר בה ישיבה ועמידה:

ואחר שאמרתי לך כל זה, שמענה ואתה דע לך שאם תרצה להאמין היות השכר בגוף ממש כמו שהוא וכל הסעודות שארז"ל אכילה כאכילתנו הנה אין לך הפסד וחסרון באמונתך רק שאתה מאמין מה שאינך מציייר בנפש, ועוד שאתה אמנם מצפה ונכסף אל יעוד גרוע מאד. אמנם לפנים בפרק זה יתבאר לך היות נזכרים בדברי חז"ל ב' סעודות אחד אכילה כאכילתנו ממש ואחד משל אל הטובה הצפונה, ואזכירך כאשר תבא על פרק זה תשקיף השקפת עיון בפ"ב ואז תשכיל כי גם משם תראה ענין השכר נצחי בגוף

קודם התחיה שהיא התמונה הנשארת מעוטפת בנפש חיונית שהיא מן היסוד הדק הראשון שבראו הקב"ה מאין ועתיד להתדבק עם הנשמה כמו שכתב רשב"י ז"ל שהבאנו מאמרו בפרק זה, ועתידה אותה התמונה להיותה בכל אבריה והיותה יודעת כל מעשיה אם לטוב ואם להפכו, וכן כל מחשבותיה ודעותיה, וכן יכיר בכל אחיו קרוביו ומיודעיו אשר היו לה מימי קדם כאלו ממש הוא בחיים בלתי שום הבדל כלל עד אשר תזכה להתדבק בנשמתא קדישתא, ולא תהיה התמונה ההיא כמו שהיתה בעת פטירתו יבש נקודים בזקנה ומדוכא בחלאים, אבל תהיה כאשר היתה בנערותו כמו שנאמר על זה (תהלים קג, ה) תתחדש כנשר נעוריכי, ולא נאמר יעוד זה להיותו בריא ויפה תואר כימי הנערות כי אין בזה תוספת יעוד הטוב, אבל היעוד הזה הוא להורות על שהקב"ה יחדש נעוריו כבשר הילד שיהיה נקי מעון, כי כבר ידעת אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, וזה ודאי בשורה מופלגת:

ועל פי דרכנו זה אבאר מזמור שאמר דוד ע"ה בתהלים פרק ק"ג שבו תמצא היותו מבאר כל הענין הזה במליצות מתוקות מנפת צופים, אמר לדוד ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו, הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי, הגואל משחת חייכי המעטרכי חסד ורחמים, המשביע בטוב עדיך תתחדש כנשר נעוריכי, עושה צדקות ה' ומשפטים לכל עשוקים, יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו, רחום וחנון ה' ארך אפים ורב חסד, לא לנצח יריב ולא לעולם יטור, לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו, כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו, כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו, כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כי יציץ, כי רוח עברה בו ואיננו ולא יכירנו עוד מקומו, וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים, לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה, ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו, ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו ברכי נפשי את ה':

שאמנם בתחלת דבריו הקדים לבאר כוונתו במזמור הזה היותו לענין השכר בגוף ובנפש, ולכך אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי, וחזר והוסיף חיוב שבח לנפש באמרו ואל תשכחי כל גמוליו. ובהיות הענין כאשר הנחנו לענין תחיית המתים שעתידים לקום באותה התמונה שהיתה בעת הנערות, ואמרנו שאין המכוון ביעוד זה על יופי התמונה ובריאותה אבל על היותו שב כבשר הילד אשר אין לו חטא, ואמרנו עוד שהסעודה העתידה לצדיקים הוא הטוב הצפון והוא מה שארז"ל (ברכות יז, א) עטרותיהם

בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. הנה אמר כל אלה במליצות מסודרות על נכון שהתחיל בסליחת העון שהוא עיקר ויסוד. ואמרו הסולח לכל עוניכי ואח"כ אמר לענין היותו רופא לכל התחלואים, שבתחית המתים לא יקומו מקברם כאשר שכבו בו חולים מדוכאים ביסורים כי הוא מרפאם. ואחר זה אמר בביאור ענין התחיה הגואל משחת חייכי, ואמר עוד על העטרות שארז"ל עטרותיהם בראשיהם המעטרכי חסד ורחמים, ועל הסעודה שאמרו היותה עתידה לצדיקים ושהוא הטוב הצפון אמר בהדיא המשביע בטוב עדיך, והשלים ביאור מפורסם היות מתקיים כל זה ע"י התחדשות כנשר נעורים שלא ישאר עליו שמץ עון. וכבר ידעת מה שאמרנו שאם ח"ו היה עולה על הדעת לומר שאין שכר לגוף, אם כן הטלת חסרון בחק משפטיו ית' שהגוף נדכא ונענה בעוה"ז וסובל יסורים ושלא יהיה לו שכר, זה יפלא בחק משפטיו, ולפ"ז כאשר השלים דוד באומרו ענין השכר היותו בגוף ובנפש כנותן טעם לדבריו, אמר עושה צדקות ה' ומשפטים לכל עשוקים, כי הגוף באמת יקרא עשוק בהפרדת הנפש ממנו אם לא יהיה לו שכר, ואמר עוד שעתיד הקב"ה לחדש כנשר נעוריהם של צדיקים, ואמר שכבר הודיע הקב"ה ענין זה למשה במ"ש לו בשירת האזינו (דברים לב, יא) כנשר יעיר קנו, שפירושו גם כן שיעורר המתים כנשר, ועל זה אמר על גוזליו ירחף לרמוז שיקומו בתמונת נערותם וידמו לגוזלים הקטנים:

ולהיות ענין השירה הזאת מיוחסת למשה כמו שנאמר (דברים לא, יט) ולמדה את בני ישראל, לכן אמר יודיע דרכיו למשה, ולא אמר מגיד דבריו ליעקב כמו שיאמר (בתהלים קמז, יט) כאשר ירצה להודיע שהקב"ה גילה הדבר לאומה ישראלית, ובכלל זה אמר ג"כ יודיע דרכיו שהם הי"ג מדות שעליהם בקש משה באמרו (שמות לג, יג) הודיעני נא את דרכך, והשלים בהודעת המדות באמרו חנון ורחום ה' ארך אפים ורב חסד, וכל זה להודיע שע"י חסד ורחמים אנחנו מצפים השכר ההוא לא שכר פעולתנו כמו שהקדים לומר המעטרכי חסד ורחמים, ואמר עוד בתשלום הכוונה שהקב"ה בהיותו רחום וחנון כבר הוא נותן השכר נצחי כאשר כבר נתבאר בדבריו והעונש איננו נצחי כמ"ש לא לנצח יריב, וביאר עוד שאין השכר ההוא שכר פעולתנו וע"ז הרבה לומר שהגביר חסדו והרחיק החטאים, ונתן טעם שהוא מרחם כרחם אב על בנים לפי שידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, הכוונה לומר כי האב לפי שהוא זוכר שהבן הזה היה ילד ולקוצר דעתו לא היה בן עונשין הנה כאשר יחטא לו אפילו שהוא גדול ירחם עליו באמרו אתמול היה ילד קטן, כמו כן הקב"ה יודע יצר לב האדם רע מנעוריו וזוכר היותנו עפר שאינו בן עונשין:

ועוד שב דוד לבאר הענין שאמרנו שהקב"ה ברא האדם מן האדמה כציץ השדה אבל הכניס בו רוח מן היסוד הדק ההוא שהוא מקבל הצורות וקבל צורת ההשכלה מאת נשמת חיים שנפח בו, ובעת המות יפרד אותו הרוח מן הגוף. וראה שאמר הדברים מבוארים מאד כפי מה שהנחנו שהתמונה הנשארת מן היסוד הדק הפשוט הנקרא רוח הנה תכיר ותדע אחיו קרוביו וריעיו ובניו ולרוב דקותה אינה נראית לעין, וזה אמרו כי רוח עברה בו ואיננו ר"ל שאותה התמונה נשארה והגוף העכור מת ולא יכירנו עוד מקומו, שכנראה שהוא יכיר את מקומו אבל מקומו לא יכיר אותו, וזה אמרו ולא יכירנו עוד מקומו כלומר אע"פ שנשארת אותה התמונה מאותו יסוד הדק עם כל זה אין אנשי מקומו מכירין בו עם היות שהוא מכיר בהם כי מקומו לא יכירהו לדקותו ולפשיטותו. אבל חסד ה' מעולם ועד עולם, שלהיות היסוד הדק ההוא שעשאו הש"י מן האין והאפס קראו חסד ה', ואמר היותו נצחי, ואמר עוד שמלבד השכר הנצחי יש לו שכר שהוא שומר זכותו לבניו ולבני בניו. אחר כל זה שב אל מה שהקדים לומר בתחלת המזמור שנפשו תברך את ה', ורצה לבאר שנוסח הברכה שתברך נפשו יהיה כנוסח ברכת המלאכים. ואמר כן בשביל שכל ברכת הנהנין שאנחנו מברכין הם על הטובה שהשפיע השי"ת עלינו לתת כל צרכנו אבל שם שהטובה היא שאנחנו נהנים מזיו השכינה בעצמה היאך נברך ברכת הנהנים, לכך אמר שהשי"ת בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה, וכיון שבשמים הכין כסאו הרי נלמוד נוסח הברכה מצבא השמים שאינם נהנים גם הם רק מזיו השכינה, והנה נוסח הברכה היא לשמוע בקול דברו, כאלו יאמר נוסח הברכה היא ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו לשמוע בקול דברו, וזה אמרו ברכו ה' מלאכיו וגו' לשמוע בקול דברו וכן צבאיו ומשרתיו. ואחר שאמר שזהו נוסח הברכה המסודרת לפני כל צבא השמים, אמר א"כ ברכי נפשי את ה'. כלומר גם את ברכי כך כמו שהם מברכין. וכבר ביארנו הכתובים הללו בפרק י' באופן אחר תראנו משם ושבעים פנים לתורה: והנה אמנם אחרי אשר דברנו בפרק הזה לענין תחיית המתים וכו לענין הסעודות שאחז"ל שהקב"ה עושה לצדיקים. אומר לך בקיצור מופלג כפי האפשר בענין הזה מה שאאמינהו באלו הענינים, שבראותי דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה מה שכתב ומה שהשיב עליו הראב"ד ז"ל העירוני רעיוני לישב המאמרים ולומר מה שראוי לכל בעל דת להאמין כפי המובן מדברי רז"ל, וזה בשנניח סעודת הלויתן שארז"ל סעודה גופנית אכילה כאכילתנו ממש ושיהיה עוד משובח מאד. ואקדים לך הדברים אשר לב האדם יתעורר ויכסוף לדעת בענינים הללו, כי לא פורש מה שאחז"ל שהשכר והעונש הוא בגוף ובנפש, אם יובן השכר הזה תכף אחר המות כפי הנראה מכללות דברי חז"ל,

גם לא נתבאר בדבריהם היאך יהיה השכר או העונש בגוש עפר. ואם יחזור ויחיה את הגוף לקבל שכרו או ענשו, הרי לך בכל יום תחיית המתים אם לתת שכרו ואם לתת עונשו, ומפשוטי הכתובים לא יראה רק היותו יעוד אחד שעתיד להיות לעתיד לבא. וגם חז"ל אמרו בסנהדרין (צ, ב) שאלה קלפטרא מלכתא לר"מ ידענא דחיי שכבי דכתיב ויציצו וגו' (תהלים עב, טז) אלא שעומדים ערומים אמר לה ק"ו ומה חיטה שנקברת ערומה וכו'. עוד אמרו גם כן שם צדיקים שעתיד הקב"ה להחיות שוב אינן חוזרין לעפרן, שנראה בפירוש שאין יעוד התחיה תכף אחר המות, וכן בברכה שאנו מברכין בכל יום אנו אומרים אתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא שנראה שאין החזרה תכף אחר הנטילה. ועוד שאם היה כן הצדיק שנקבר תכף היה חי לקבל שכרו ואינו חוזר לעפרו, אם כן לא היו נמצאים לא גופים ולא עצמות בקבר מי לשכר ומי לעונש. ואם אין השכר רק אחר התחיה, גם זה אינו שכבר אחז"ל (קה"ר ג, כא) אחת נשמותיהן של רשעים ושל צדיקים עולות למרום אלא של צדיקים נתונות באוצר. ואם הנשמה מקבלת השכר והעונש בלתי הגוף, כבר ידעת משאחז"ל (סנהדרין צא, ב) משל לחיגר וסומא שנדונים יחד והנה זו מבוכה ראשונה:

שנית אם בזמן תחיית המתים תשוב הנשמה כמו שהיא עתה בגוף אם יצטרך לאכילה ושתיה ולכל שאר מאורעות הגוף וכן אם יהיו פרין ורבין כמו עתה בעולם הזה, אם הדברים כן אין זה יעוד טוב לנשמה כלל, וכבר נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא (עירובין יג, ב), ואם כן היאך נחשוב היות בשורה ויעוד טוב בשוב הנפש ממנוחתה אל הגוף האפל הזה:

שלישית בזמן תחיית המתים הצדיקים אשר יהיו בחיים עדנה לא פורש מה יעשה להם. שאם תאמר שכאשר ימותו בסוף ימיהם גם הם יחיו, והלא דרשו בגמרא סנהדרין (צא, ב) ענין תחיית המתים ממה שנא' (ישעיהו כה, ח) בלע המות לנצח, שנראה שאין עוד מות כלל אחר זמן תחיית המתים. ועוד שהיאך יתכן שהמתים יחיו והחיים ימותו כדי לחיותם שנית:

רביעית מה שארז"ל צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, היאך יתכן היות זה בגופים האפלים. ושנאמר שהם דבקים בשכינה, וא"ת שהקב"ה ישנה אותם ויעשה אותם כגופות המלאכים כמ"ש הראב"ד על הרמב"ם בהגהותיו (הל' תשובה פ"ח ה"ב), אם כן אין אלו הגופות אותם שעשו המצות ושבנו אל הטענה שהקדמנו שהגוף האפל אין לו שכר:

חמישית על אלו הסעודות שאחז"ל מהתנינים שאם הם כאשר אמרנו היותם על הטובה הצפונה, באמת פשוטן של דבריהם ז"ל יסתור זה ויראה היותה כפשוטה אכילה גופנית כמו שדרשו (בבא בתרא עה, א) ממה שנא' (איוב מ, ל) יכרו עליו חברים ואין חברים אלא תלמידי חכמים, ועוד אז"ל פרק המוכר את הספינה עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שהרי ביארו היות אותה סעודה מבשרו ממש. ואם נבקש להוציא כל הדברים מפשוטן ולומר שהם משל, הרי פתח פתוח לפושעים לעקור את הכל ולומר שהם דברי משל כל מה שלא יהיה כפי המורגל אצלם: ועתה ראה מ"ש הרמב"ם בענין זה ומ"ש הראב"ד ז"ל בהשגותיו עליו, וז"ל פ"ח (ה"א) הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהם והטובה שאין עמה רעה וכו' עד עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' עד וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה. ועל תחלת דבריו כתב הראב"ד וז"ל, דברי האיש הזה קרובים בעיני למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד, וחיי ראשי מעולם לא היה דעת חכמי הגמרא על זה, שהרי אמרו (סנהדרין צ, ב) עתידים צדיקים שיעמדו בלבושיהן ק"ו מחיטה, וכן היו מצווים לבניהם אל תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה שמא לא אזכה (שבת קיד, א), והצדיק אמר שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגויתן (סנהדרין צ, ב), וכך אמרו (שם צא, ב) בגופן עומדין ומתרפאין, וכל אלה מוכיחים כי בגויתם עומדים חיים, אבל אפשר שהבורא ישים את גויתם חזקותו בריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו ז"ל ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהיה משל, עכ"ל. ועל סוף דברי הרמב"ם כתב ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה וטובה היתה לו השתיקה, עכ"ל. וכבר אמרנו בפרק זה שחלילה להרמב"ם ז"ל להיותו בלתי מאמין בתחיית הגופות, אבל לא ביארנו היאך יתכן שנבין דבריו ז"ל:

אמנם כאשר תשקיף השקפת עיון בדקדוק רב בכל דברי בפ"ב ובפרק הזה והיו בידך לאחדים, אז תבין תוכן האמונה הנאותה אם בכתובים כפשוטם ואם בדברי רבותינו כפשוטם הכל מיושב על נכון מבלתי השאר שום מבוכה. ונאמר שאין ספק שתכף אחר המות ימשך השכר או העונש לגוף ולנפש כמ"ש חז"ל (שבת קנב, ב) היותם נידונים כל י"ב חדש. אמנם כבר הודעתיך היות כאן שני מיני גופים, האחד הוא הבשר ועצמות וגידים וליחות בעכירותם כמו שהם, ועוד יש גוף שני והוא מן הגשם הפשוט אשר בראו הקב"ה מן האין והוא היולי מקבל כל הצורות. באופן שאותה התמונה שהיתה לגוף העכור ממש באותה התמונה יחוייב שישאר תמונה מן היסוד הדק ההוא בכל האברים ארוך או קצר ובכל שאר תואריו יחוייב שתשאר התמונה לפי שאין הגוף העכור רק

כלבוש אל אותה התמונה, ואין המות רק ביסודות מתחלפי האיכיות, שזה קר ולח וזה חם ויבש וזה קר ויבש וזה חם ולח, והאיכיות המתחלפים יבלו את הגוף, אבל מה שבו מן אותו היסוד הדק הפשוט אינו כלה כאשר אמרנו בפ"ב, ובפרק זה הרחבנו הביאור שאלו התמונות מאותו היסוד תכף אחר המות יקבל ענשם כי הם יודעים ומכירים במעשיהם, ואם היה צדיק שכרו אתו שאותה התמונה דבקה עם נשמתו: ועתה צריך שאודיעך ענין הדבקות האמור בכל התורה ואתם הדבקים (דברים ד, ד), ובו תדבק (שם י, כ) ורבים כאלו, כי כלם נאמרו על ענין דבקות אהבה, כמ"ש (בראשית לד, ג) ותדבק נפשו בדינה, שהוא דבקות אהבה, וזה מבואר כי לא יתכן לומר דבקות אהבה במי שלא הכרת אותו ולא ראית אותו, כי כבר יהיה האב אוהב את הבן שידע שנולד לו בעיר אחרת וכן הבן שלא ראה את אביו, אף גם זאת שלא תסור האהבה עכ"ז אין כאן דבקות אהבה לפי שלא ראה אותו. ולכך התמונה ההיא שנקראת רוח יהיה לה דבקות אהבה לנשמתה שאז ידענה, באופן שהוא דבק לנשמה ונשמה בהקב"ה, אבל אין לאותו רוח דבקות עם הקב"ה לפי שגם הוא גשם ואינו רואה את הבורא רק הנשמה. ומ"ש בתורה יעוד על הדבוק הוא אל הנשמה אחר שתחקור ותדע את בוראה אז יגיע אליה יעוד הדבקות, ולכך אמר רשב"י דאתדבק רוח בנשמה ונשמה בהקב"ה ולא אמר רוח ונשמה בהקב"ה, א"כ תכף אחר המות יגיע שכרו אל הרוח בהיותו דבק אל הנשמה שהיא דבקה בהקב"ה. משל למה הדבר דומה למי שהוא שר משרי צבאות המלך אבל איננו מרואי פניו, ולאותו השר יש לו עבד נאמן משנה לו, הנה כאשר המלך ירים כסא השר ההוא שיהיה מרואי פניו גם העבד ההוא תרום מעלתו, עם היות שקודם לא ראה פני המלך וגם עתה אינו רואה פני המלך, הרי רואה את פני מי שרואה פני מלך, ועל פי השמועה ידע מן השר את מדות המלך ומשפטו. כמו כן הגוף שהיא אותה התמונה שקראנוה רוח בהיות שבחיי עוה"ז אין הנשמה רואה פני המלך כמ"ש (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, אבל אחר המות היא רואה פני המלך והרוח דבק בה, הלא זה שכרו בגוף ובנפש תכף אחר המות: אבל עכירות הגוף הוא שוכן בעפר, ועל עכירות הגוף השפל בא היעוד שעתיד הקב"ה להחיותו ממש כמו שהוא בלבושו כמ"ש רז"ל, והוא כי הגוף העכור כדברי רשב"י מכונה בשם נפש, ויכונה כן שאין ציור חיות לגוף העכור זולתי עם נפש החיונית שעליה נאמר באדם (בראשית ב, ז) ויהי לנפש חיה, והנה אז כאשר יחיה הגוף עם נפש החיונית שלו, יהיה אז דבקות לנפש חיה ההיא עם הרוח שלה, שהוא דבק עם הנשמה, והוא שכרו והנאתו היותו דבק באותו הרוח הדבק עם הנשמה שהיא דבקה בהש"י, באופן שגם הגוף העכור שהוא הנפש וגם הרוח נהנין מזיו השכינה כיון שהם דבקים אל

הנשמה שהיא דבקה בהש"י, וזו היא באמת תחיית המתים שלא ישובו לעפרן, ושכרם נצחי שכיון שהקב"ה מחיה אותם אינם עוד ילוד אשה שיקראו מורכבים ולא יצטרך לא למאכל ולא למשתה כי מזיו השכינה שנשמתו דבקה הוא ניזון, וכמו שהנשמה הוא כאורח אצל הגוף בעוה"ז שהגוף ע"י אכילה מחזיק הנשמה, כמו כן בעוה"ב הגוף הוא כאורח אצל הנשמה שהוא מתקיים ע"י הנאת הנשמה מזיו השכינה. והוא שארז"ל במדרש (ויק"ר לד, ג) אמרו עליו על הלל הזקן שכשהיה נפטר מתלמידיו היה מהלך עמם ואמרו לו תלמידיו להיכן הלל הולך אמר להם למגמל חסד עם חד אכסנאי דאית לי בגו ביתאי אמרו ליה ובכל יום אית לך אכסנאין אמר להם וכי הא נפשא עלובתא לא אכסניא דהאי גופא היא, ע"כ. א"כ כמו כן הגוף בעולם הבא הוא אכסנאי אצל הנשמה, וזו היא הטובה הצפונה אשר אין אחריה טובה גדולה הימנה. וא"כ היטיב לומר הרמב"ם שאין שם אכילה ושתיה, כי הוא ידבר על השכר אשר לרוח עם הנשמה תכף אחר המות קודם תחיית המתים ולא ידבר בענין השכר הגופני אחרי חיותו בתחיית המתים. וכבר אמרתי לך שאלו דברינו אמרם רשב"י בפירוש במלות קצרות שאמר זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה: והנה כבר ידעת אמונתנו בענין שכר הגוף והנפש, אבל העונש לרשעים הוא ודאי הפך זה שהגוף איננו נפרד מן העפר והוא דבק בו והרוח דבק בגוף והנשמה דבקה ברוח. וראה שרז"ל אמרו גם זה בפירוש במאמר קצר שאמרו אחת נשמותיהן של צדיקים ואחת נשמותיהן של רשעים עולות למרום אלא שנשמותיהן של צדיקים נתונות באוצר ונשמותיהן של רשעים מצורפות לארץ. הרי לך שביארו היות נשמותיהן מצורפות לארץ שיאות כאשר אמרנו היותם דבקות ברוח והרוח בנפש שהוא הגוף והגוף דבק בעפר וזהו צירופם, והטעם שהצדיקים בעוה"ז גופם בנשמתם והרשעים נשמתם בגופם. ותבין בזה מאמר רז"ל שאמרו (יבמות סב, א) אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, ופירשו הדברים קצת מן המפרשים שיש שם מקום שנקרא גוף, והכוונה לומר שלא יהיו עוד נשמות להבראות. ובאמת יהיה זר אל דעת המשכיל לומר היות שם מקום שנקרא גוף, וכאשר יסבול זה עוד יפלא למה נקרא גוף, וגם כאשר יסבול זה ג"כ יפלא לומר שהנשמות כלים, וגם כי יסבול זה עוד יפלא שהיה לרז"ל לומר עד שיכלו נשמות מן הגוף כי אמרו יכלו נשמות שבגוף הם מאמרים סותרים שאם הם בגוף לא כלו ואם כלו אינם בגוף, אבל צריך שתאמר עד שיכלו נשמות שהם עתה בגוף. ולכן נראה שבעל המאמר הזה כוונתו לומר שאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי (כמו סנהדרין צח, א), ולכן אמר בלשון חכמה עד שיכלו נשמות שבגוף שר"ל עד שיכלו הרשעים שנשמתם בגופם. ונשוב אל מה שאנחנו בו

שכאשר תשקיף השקפה שכלית באמונתנו זאת תמצאנה מסכמת עם כל מאמרי רז"ל עם כל הכתובים בכל פנותיה מבלתי שנזוז הדברים מפשוטם כלל ויהיו קרובים אל ההיקש השכלי לכל בעל דת תורני ומינה לא תזוז: ועתה אבאר לך ענין הסעודות שארז"ל בענין השכר העתיד והם ב' מאמרים, אחד: במדרש שמות רבה פרק כ"ה (ח) וז"ל, הוא מרומים ישכון וגו' (ישעיהו לג, טז), כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו' (דברים ח, ז), אל שלחן שהוא ערוך בתוך הגן שנא' (תהלים קטז, ט) אתהלך לפני ה' בארצות החיים. וכביכול הקב"ה מסב בראש והאבות וכל הצדיקים יושבין לרגליו שנאמר (דברים לג, ג) והם תכו לרגליך, והקב"ה מביא לפניהם כל מיני פירות מגן עדן ומאכילן מעץ החיים, ואח"כ מברכין לבעל הסעודה והכל חולקין כבוד להקב"ה שהוא יצוה לברך והקב"ה אומר למיכאל ברך ומיכאל לגבריאל וגבריאל לאבות העולם ואבות העולם חולקין כבוד לדוד ואומרים המלך שבירנו הוא יברך למלכו של עולם ונותנין את הכוס לפניו ונוטל את הכוס ואומר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא (תהלים קטז, יג), עכ"ל המאמר הזה. ובאמת אם הסעודה הזאת גופנית לא ידעתי היאך יברכו המלאכים והם לא אכלו, ובשגם היא סעודה רוחנית. עוד יש להתעורר במאמר זה שהביא ראיה שהאבות יושבים שם ממה שנא' והם תוכו לרגליך ודוד לא הוזכר, אבל יתכן שכוונתם גם כן אל סוף הפסוק שנא' ישא מדברותיך שהיה לו לומר לשון רבים ישאו מדברותיך, אמנם אמרו ישא מדברותיך שב אל דוד, שאמר הוא גם כן אשא כמו שנא' כוס ישועות אשא, וגם ענין המלאכים שאמר השלם הזה מוזכרים בכתוב הזה כמ"ש ואתא מרבבות קדש. גם יפלא היאך לא הזכיר בעל המאמר בסעודה הזאת את משה אדוננו שאין לנו גדול ממשה: מאמר שני בבא בתרא פרק הספינה (עה, א) אמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן שנאמר (איוב מ, ל) יכרו עליו חברים ואין כירה אלא סעודה שנא' (מלכים ב ו, כג) ויכרה להם כרה גדולה ואין חברים אלא תלמידי חכמים שנא' (שיר השירים ח, יג) היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני, והשאר מחלקין אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים שנא' (איוב שם) יחצוהו בין כנענים ואין כנענים אלא תגרים שנא' (הושע יב, ח) כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב, ואי בעית אימא מהכא אשר סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ (ישעיהו כג, ט), עוד שם אמר רבה אמר רבי יוחנן עתיד הקב"ה לעשות לצדיקים סוכה מעורו של לויתן שנאמר (איוב מ, לא) התמלא בשכות עורו, זכה עושים לו סוכה לא זכה עושים לו צלצל שנא' (שם) ובצלצל דגים ראשו, זכה עושים לו צלצל לא זכה עושים לו ענק שנא' (משלי א, ט) וענקים לגרגרותיך, זכה עושים לו ענק לא זכה עושים לו קמיע שנאמר (איוב מ, כט)

ותקשרנו לנערותיך והשאר פורס הקב"ה על חומות ירושלים וזיוו מבהיק מסוף העולם ועד סופו שנא' (ישעיהו ס, ג) והלכו גוים לאורך, עכ"ל המאמר השני:

וכבר ראית מה שאמרנו בתחילת פרק זה במאמרם ז"ל שאמרו שהרג את הזכר וסירס את הנקבה ומלחה לצדיקים, וכן ארז"ל בהמות בהררי אלף שצינן את הנקבה, ואמרנו שאמרו כן למשל. אבל לא יתכן שנאמר שכל הענין הוא למשל אין אמת בו ושאין שם בריות גדולות כאלו, כי ודאי נבראו והתורה אמרה ויברא את התנינים ודוד אמר (תהלים קמח, ז) תנינים וכל תהומות, וכבר תראה שלא הזכיר את התנינים יחד עם הבעלי חיים שאמר אח"כ (שם י) החיה וכל בהמה, לפי שהתנינים דהיינו הלויתן הוא קיים באיש, לכך הזכירם אצל התהומות והאש שהם ג"כ קיימים באיש. אמנם טרם בואנו אל ענין האמונה הנאותה בסעודות הללו ראוי שנתעורר בדבריהם, כי המאמר הזה לא נאמר בו רק שמלחה לצדיקים, וכן ששמרה לצדיקים, אבל לא הזכיר היותם לסעודה להם, ובמאמר שאמר ר' יוחנן לא הזכיר היות שם האבות כמו שהזכיר המדרש רבה בסעודות פירות גן עדן האבות ודוד שבירך. עוד יאות לראות במאמרו של רבי יוחנן שדקדק ואמר היות הסעודה מבשרו של לויתן. עוד יאות להתעורר במה שהביא ראיה שהכנענים הם תגרים ממה שנא' כנען בידו מאזני מרמה ולא הספיק לו אותה הראיה, והביא עוד ראיה ממה שנאמר כנעניה נכבדי ארץ:

אבל האמונה הנכונה בסעודות הללו היא לדעתנו שהסעודה שאמרו במדרש רבה שעושה הקב"ה לצדיקים מפירות גן עדן, היא ודאי הטובה הצפונה לצדיקים אחר מיתתם בתחיית המתים אשר כבר הזכרנוה, כי ודאי פירות הגן הם הנסתרות והשגתם, ועל מאמרם זה בסעודה זו אמר הרמב"ם ז"ל שהיא הטובה, ולכן הזכיר האבות ג"כ שהם מתים ועתיד להחיותם. ודוק ותמצא שאמר מביא להם כל פירות שבגן עדן ומאכילן מעץ החיים ולא אמר שמאכילן מכל הפירות, כי כוונת המאמר בלשון חידה נעימה על שהקב"ה עושה לצדיקים ומשביע אותם מן ההשגה אשר נרעבו ונכספו לדעת ולכן הוא מודיעם כל החכמות, אבל אינו מאכילן רק סתרי תורה שהיא עץ חיים. ולא הוזכר משה ע"ה בענין הסעודה הזאת לפי שכבר בחיים השיג משה כל ענין ההשגה האפשרית בסתרי תורה, אבל הסעודה שאמרו מהלויתן אין ענינה על הצדיקים שמתו רק על הצדיקים אשר יהיו בחיים עדנה בזמן התחיה, כי לאותם יעשה הקב"ה סעודה גופנית מהלויתן. וכבר אמרתי לך שלפי מאמריהם ז"ל ולפי הכתובים בפשוטם לויתן קיים באיש, והעד שדוד כאשר הזכירם לא הזכירם אצל נפש החיה שהם קיימים במין אבל הזכירם אצל הדברים הקיימים באיש כמו שנא' תנינים וכל תהומות אש וברד

שלג וקיטור וגו' ואח"כ החיה וכל בהמה. ואחר שהזכרתיך שהם קיימים באיש א"כ היטיבו רז"ל לומר כפי קבלתם האמתית שיעשה לצדיקים גמורים שימצאו אז בחיי עוה"ז סעודה מהלויתן כדי שיהיו גם הם קיימים באיש כי המזון שב עצם הניזון, ואם כן גם הם יהיו קיימים באיש כמו הלויתן כי אין ראוי להאמין שהצדיקים שיהיו בחיי עוה"ז בזמן התחיה שימותו כדי להחיותם. וזהו ג"כ ענין היין המשומר בענביו שארז"ל (ברכות לד, ב) שנשתמר מימי בראשית, שאחר היותו מזון בלתי נפסד גם הוא כאשר ישתוהו הצדיקים יהיו גם הם בלתי נפסדים וכי יהיו קיימים כגופו של אליהו הנביא כמו שכתב הראב"ד ז"ל, ולכן נאמר (מלאכי ג, כג) הנני שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, לפי שאז כל הצדיקים יהיו שוים לאליהו ולא יצטרכו אחר אכילתם הלויתן לאכילה ושתיה כמוהו כי כלם [יהיו] נזונים מזיו השכינה:

ולהיות סעודת לויתן גופניית, דקדק בעל המאמר ואמר שהסעודה ההיא היא מבשרו, ולפי שבזמן התחייה ימצאו צדיקים גמורים ואמצעיים ושאר מיני אנשים לכך אמר בעל המאמר שהצדיקים יהיו קיימים באיש אח ר שיאכלו הסעודה ההיא אבל הרשעים יתמו. ומפני זה כאשר אמר שהשאר יחלק לכנענים והביא ראיה מכנען בידו מאזני מרמה, לא בחר בראיה ההיא רק ממה שנא' כנעניה נכבדי ארץ, ר"ל אותם שנשאו ונתנו באמונה, שהם השאלות שארז"ל (שבת לא, א) ששואלים לאדם עסקת בתורה נשאת ונתת באמונה, שהם גם כן יהיה להם חלק מתועלת הלויתן, אבל המזומנים לסעודה הם תלמידי חכמים וצדיקים כמו שהביא ראיה ממה שקראם חברים. והבט שזהו שאמר ר' יוחנן בעל המאמר שתועלת הסעודה ההיא ימשך מדרגות מדרגות, ולכן אמר למשל שיעשה להם סוכה, לא זכה יהיה פחות התועלת מדרגה אחר מדרגה מן המגיע אליו, שהקב"ה יתן חלק מן הלויתן לכל איש כפי מדרגתו. וענין סעודה זאת גם הרמב"ם יסכים בה היותה גופנית אחרי היותה לצדיקים שימצאו בחיים לזמן תחיית המתים, וסרה בזה תלונת הראב"ד ז"ל מעליו. אמנם להיות במאמרם שאמרו שמלחה לנקבה לצדיקים להיות נאמר המאמר ההוא למשל שהנשמה לא תכסוף אל הגוף ולא הגוף אל הנשמה, לכן לא אמר שם שמלחה לעשות להם סעודה לצדיקים, לפי שאין כוונת המאמר ההוא לדבר בענין הסעודה רק למשל אל הטובה הצפונה כאשר הנחנוהו:

ועתה אבאר לך מה שנא' (תהלים קד, כו) לויתן זה יצרת לשחק בו, שאנחנו אמנם הנחנוהו תועלת מופלג לא שחוק. אבל אומר לך, משל למה הדבר דומה, למלך שבנה הוא בידו פלטרין ובו חדרים רבים, והכניס בנו שם, התחיל בנו שמח לאמר ראו אהבת אבי אלי שבנה כל זה הפלטרין בידו ממש בעדי, ולא בנה אותו ע"י אחרים, אח"כ

מצא תוך הפלטרין ב' חדרים סגורים אין פותח, התחיל הבן דואג לומר אם היה אבי בונה הפלטרין הזה בעדי כבר היה מניח המפתחות באלו החדרים כמו שהניח בשאר החדרים, אחר זמן פתח האב החדרים וראה הבן שהיו בהם שני כתרים וכל אחד כתוב וחתום על שם בנו שימלוך התחיל הבן שמח, הרי שהאב שחק בבן במה שלא מסר לו המפתחות של אותם חדרים. כך הקב"ה ברא הוא בעצמו כל העולם בעד הצדיק, והצדיק כאשר ראה שכל העולם נברא בעדו שמח, אחר זה הגיע לראות הבריות המופלגות ההם בגודל היינו התנינים ובהמות בהררי אלף שאין ממשלתו עליהם ולא ידע תועלתם, התחיל דואג לומר אולי לא נברא כל העולם בעדי, עד בוא עת רצון שאותה הבריה היא סעודה לו להחיותו יגל יעקב ישמח ישראל, וזהו שנא' לויתן זה יצרת לשחק בו. זאת האמונה לפנים בישראל, על פי התורה ודברי נביאים וכתובים ודברי חז"ל, מבלתי הוצא אותם מפשוטם, ואשר בידו נפש כל חי, הוא ינחנו במעגלי צדק, יגל עינינו ונביט נפלאות מתורתנו:

חלק מעשי בראשית - פרק י

ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן. ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו וירא אלהים כי טוב. ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרומש על הארץ:

המדרשים והאגדות שנאמרו במאמר הזה שנא' נעשה אדם בצלמנו מפורסמים הם, ואם באתי להביאם תכבד עלי המלאכה, גם רודפי הפשט אשר בו יתפארו איש על מקומו זורח הוא שם לא אביא רק דברי הרמב"ן ז"ל אשר יאמר כי הוא זה היותר נכון מכל מה שחשבו זולתו וז"ל, והפשט הנכון במלת נעשה הוא, מפני שכבר הראת לדעת כי האלהים ברא יש מאין ביום הראשון לבדו, ואח"כ מן היסודות ההם הנבראים יצר ועשה, וכאשר נתן במים כח השרוץ לשרוץ נפש חיה והיה המאמר בהם ישרצו המים, והיה המאמר בבהמה תוצא הארץ, אמר באדם נעשה, כלומר אני והארץ הנזכרת נעשה אדם, שתוצא הארץ הגוף מיסודיה כאשר עשתה בבהמה ובחיה, כדכתיב (בראשית ב, ז) ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ויתן הוא ית' הרוח מפי עליון כדכתיב (שם) ויפח באפיו נשמת חיים, ואמר בצלמנו כדמותנו, כי ידמה לשניהם, במתכונת גופו לארץ אשר לוקח ממנה, וידמה ברוח לעליונים שאינה גוף ולא תמות, ואמר בכתוב השני כי בצלם אלהים ברא אותו, לספר הפלא אשר נפלא בו משאר הנבראים. וזה פשט המקרא

הזה מצאתיו לר' יוסף הקמחי, והוא הנראה מכל מה שחשבו בו, עכ"ל הרמב"ן ז"ל: ואין מאמרו זה מספיק מכמה טעמים. ראשון שלא יתכן לומר נעשה אדם לדבר שהאדם חלק ממנו, והיאך יאמר לארץ נעשה וגוף הארץ חלק ממנו הוא המעושה, ועל זה יאמר היתפאר הגרזן על החוצב בו, שהרי הקב"ה לקח חלק מן הארץ והפשיט צורתה הטבעית והלביש לה צורת האדם ואתה קראת הארץ עושה האדם, ואם אמרת כן עשית הסבה חומרית סבה פועלת. שני שלפי דבריו הוא מביא ראיה ממה שנא' וייצר ה' אלהים וגו' עפר מן האדמה, וזו ראיה נגדו שא"כ לא עשתה הארץ באדם מה שעשתה בבהמה וחיה כיון שנאמר שהקב"ה יצרו מן האדמה ולא נאמר כן בבהמה וחיה. שלישי גדול מכולם שלא ידעתי התועלת הנמשך מן המאמר הזה שיאמר כי האדם יהיה משניהם וידמה לשניהם. ורי"א כתב כמה דרכים בזה ומכללם כתב, שאם היה אומר אעשה היינו אומרים שכולו מן העליונים, ואם היה אומר תוצא הארץ הייתי אומר שכולו מן התחתונים. ובאמת לא ידעתי היאך נטעה לומר שכולו מן העליונים והכתוב מכריז היותו עפר מן האדמה, והיאך נאמר שכולו מן התחתונים וכתוב אומר שנפח בו נשמת חיים שלא נאמר כן לא בבהמה ולא בחיה:

אמנם מה שיראה בישוב הענין הזה, יהיה אחר שנקדים ספק אחד בכתובים אשר ההתעוררות מחוייב בו, אמרו נעשה אדם לשון עשיה, ואח"כ אמר ויברא אלהים לשון בריאה, ובכלל זה הספק יתבאר מ"ש ויברא לשון בריאה בתנינים, גם בכלל הספק הזה יתבאר סבת התחלפות לשון בריאה ועשיה שנמצא בסיפור כל מעשה בראשית, שבמאמר יהי רקיע ובמאמר המאורות ובמאמר בהמה וחיה נאמר ויעש אלהים, ובאדם לא נאמר רק בריאה ויצירה, ובענין סיפור המחשבה נאמר נעשה, גם בכלל זה יתבאר מ"ש וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ואח"כ נאמר (בראשית ב, יח) לא טוב היות האדם לבדו, שנראים מאמרים סותרים, ויתבאר ג"כ מ"ש (שם ב, ב) ויכל אלהים כו' מלאכתו אשר עשה, וכן מה שחזר ואמר וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, ואח"כ אמר כי בו שבת מכל מלאכתו, אשר ברא לשון בריאה, ואחר זה אמר גם שני הלשונות שנא' אשר ברא אלהים לעשות, וכן חזר ואמר גם שני הלשונות בהבראם ביום עשות ה' אלהים (שם ד). ומהרי"א בהתרת ספק זה, אמר שנאמר ויברא בדגים, מפני שהנפש המרגשת אשר בהם היא כפי ההויה הטבעית, לכן נאמר בהם לשון בריאה, וכאשר הושפעה שנית בבעלי חיים נאמר ויעש, ובבריאת האדם להיות נשמתו השכלית נבראת יש מאין נאמר בו לשון בריאה, וברקיע ובמאורות למעלת נושאם נאמר ויעש. ולדעתי הדברים הללו נופלים מאליהם, אבל מה שיתכן לומר בזה הוא כי מאמר

חכמי המחקר ידוע היות לכל פעולה ד' סבות, חומרית, פועלת, צוריית, ותכליתית. והענין ג"כ מבואר האמתות היותו כן, ולא תקרא הפעולה עשויה רק אחרי הגעתה אל התכלית, ועשיית החומר יש מאין יאמר בלשוננו הקדוש בריאה, ולענין הצוריית יאמר יצירה, ולענין הגעת הפעלה אל התכלית יאמר עשיה. והנה אחר היות הקב"ה סבה פועלת אל החומר ההיולי ואחר שהמציא הנמצאות כולם ממנו, א"כ היה ההיולי סבה חומרית והקב"ה במאמרו סבה פועלת עד הביאו הפעולה אל הצורה ואל התכלית אשר גזרה חכמתו יתברך:

ובענין זה יובן מאמר הנביא שאמר (ישעיהו מג, ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, שכפי מה שפירשו המפרשים הכתוב הזה הנה חשבו הג' לשונות הללו כנרדפים, ועל כוונת הכתוב אמרו היותה לומר שהכל ברא הקב"ה לכבודו, ובאמת לפי הכוונה הזאת הוא"ו נוספת, והיה לו לומר כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וגו', אבל אמרו ולכבודי בוא"ו יראה היות הכוונה זולת זה, ועוד שאם הלשונות הללו הם נרדפים מה ענין אמרו אף עשיתיו, ועוד שאמרו כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יובן שאשר איננו נקרא בשמו לא בראו. אמנם יאותו הדברים מאד במה שאמרנו כי היה אומר הנביא שכל פעולותיו יתברך שברא במעשה בראשית כלם הגיעו אל התכלית חוץ מן האדם שנברא אל תכלית שיהיה שלם בהשגתו, ובהיותו בעל בחירה ורצון א"כ לא הגיע אל התכלית עד שיגיע אל השלימות, ולכך אמר שהאדם שהוא נקרא בשמו ית' והוא לכבודו, ואמר כן כי כבר הרשע גם הוא נקרא בשמו יתב' כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין מד, א) אע"פ שחטא ישראל הוא, אבל אין הקריאה ההיא לכבודו יתברך שאין הקב"ה מתכבד ברשעים, לכן אמר שכל הנקרא בשמו והוא לכבודו שהוא הצדיק השלם הנה כבר ברא אותו ויצר אותו וגם עשה אותו, לא כן הרשעים וגם הבלתי שלימים כי אותם ודאי הקב"ה בראם ויצרם אבל לא עשאם שאינם נקראים עשוים, עד הגיעם אל השלימות. ולכן לא נאמר באדם רק בריאה ויצירה לא עשיה, כי בריאה נאמר על החמרית ר"ל אותו היסוד הדק אשר הנחנו, ויצירה על הצוריית שהוא החומר הנראה לחוש, ומבואר הדבר מעצמו שהעשיה הוא התכלית, ולכך נאמר אף עשיתיו אחרי שאמר היצירה והבריאה כאלו יאמר שלכל שאר האנשים הנבראים הוא בראם והוא יצרם, אבל לזה גם עשאו כיון שהגיע אל השלימות:

ועתה ראה והבן מ"ש דוד ע"ה בתהלים פרק ק"ב (יט) ועם נברא יהלל יה, אשר תמצא המפרשים חלוקים, שרש"י ז"ל כתב שנאמר על ישראל שנעשו בריה חדשה בצאתם ממצרים, ותרגום יונתן תרגם העם שהוא עתיד ליבראות, ושאר מפרשים נגררו אחרי

התרגום. ועיניך הרואות את הלחץ זה הדחק אשר בפירושם. אבל לפי דרכנו יאות מאד, שדוד היה השתדלותו במזמור ההוא לומר שהקב"ה מקבל תפלתם של אנשים עם היותם חסרי השלימות, כמו שנא' (שם יח) פנה אל תפלת הערער, ולכן אמר גם כן שעם נברא שאינו עשוי, ר"ל שאין בו שלימות שהוא המון העם יהלל יה. ואחר שנתבאר שלא יאמר לשון עשיה רק אל דבר שנשלמה פעולתו, היטיב לומר הכתוב ברקיע ובמאורות ובבהמה וחיה לשון עשיה לפי שהרקיע והמאורות והבהמה וחיה הגיעו אל כל השלימות שבחקם משעה ראשונה, ולכן נאמר בהם בריאה ועשיה כמ"ש בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, וכן אח"כ נאמר בהבראם ביום עשות וגו', כי הבריאה נאמר על בריאת החומר מן האין, והעשיה על התכלית ולא הוצרך לומר בהם הצוריית מפני שהצורה והתכלית הגיעו אליהם יחד, ובזה יאות שלא נאמר בענין האדם לשון עשיה שלא יתכן לומר בו עשיה עד שיגיע אל התכלית שנברא. ולפי זה נבין מה שנאמר והנה טוב מאד, כי אין הכוונה רק על מי מהנבראים שנעשה והגיע אל התכלית, וזהו שנאמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב, ולא אמר כל אשר ברא אין האדם בכלל, ובזה יותר הספק אשר נתעוררנו לומר שהיאך יאמר לא טוב היות האדם וגו' ובתחלה אמר סותר לזה שראה את כל אשר עשה והנה טוב מאד:

ולא ישאלך לבך לאמר שבדגים לא נאמרה עשיה, כי היה זה לפי שבענינים שהיה אפשר לחשוב שישיגו מה שלא השיגו בעת הבריאה נאמר ויעש, אבל בדגים שאין חיותם חיות בהחלט ובא האות שנא' (בראשית ט, ד) אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, שהיא אזהרה על אבר מן החי, ואין מצוה זאת בדג, וכמו כן דמו מותר לישראל, ואסיפתם זו היא שחיטתם, וכמו שהקדים בבריאת הצומח העשב שאינו כ"כ חזק הצמיחה כמו העץ ואח"כ סיפר בריאת העץ, כמו כן בבעלי חיים סיפר כל החלש בחיותו קודם. כי הדגים חיותם אינה החלטית והיא חלושה, וחיות העוף חזק ממנו והעד שצריך שחיטה, וחיות הבהמה והחיה חזק מן העוף והעד רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה (ראה חולין כז, א), ואחר כולם בא האדם שהוא חי חיים חזקים שהם מצורפים אל השכלה, ומזה תבין שכל פעולותיו יתברך כל מה שנמשכים מתחזקים יותר עד הגיעם אל הנצחיות כי כל העולם נברא להעשות נפש השלם נצחית, ולהורות על שכל פעולותיו יתברך הולכים ומתחזקים הראה להם בהר סיני קול הולך וחזק, ובהיות הדגים חיותם חלושה מכולם היו א"כ דומים בקצת לנפש הצומחת שאין שם מין השכלה כלל, ולכן הוצרך לומר בהם לשון עשיה כדי להודיע שכבר השיגו מה שיש להם להשיג כי הדברים פשוטים שאינם מצפים להשגה, ולכך לא נאמר בדגים לא עשייה ולא יצירה ולא בריאה, ומה שנא' ויברא

אלהים לא נאמר רק על התנינים, כי לא נאמר לשון בריאה רק על מה שהיה קיים באיש, וע"כ נאמר בשמים ובארץ לשון בריאה, וכן התנינים כמו שארז"ל שהלויתן הוא קיים באיש, וגם באדם נאמר ויברא, לפי שכן היתה הכוונה האלהית קודם שחטא האדם שיהיה קיים באיש כמו שנתבאר פי"ו ע"ש שהרחבנו הדבור מאד בענין זה, אבל הבהמה וחיה שחיותם חיות החלט כענין באדם הוצרך לומר בהם לשון עשייה, להודיע שלא ישיגו עוד שלימות יותר ממה שהשיגו בשעת בריאתן, ובצבא השמים הרקיע והמאורות שיש בהם השכלה הוצרך לומר בהם ג"כ לשון עשיה להודיע שמשעה ראשונה השיגו שלימותן לא ישנו את תפקידן:

וכבר רצו קצת לומר שהמאורות והרקיעים אינם משכילים וקצת אמרו הם משכילים, ולדעתי דוד ע"ה היה מהם במה שאמר (תהלים קלו, ה) לעושה השמים בתבונה, כי לא יתכן לומר שמלת תבונה שבה אל הבורא ית', שכבר נתבאר שהעשיה לא תאמר רק על תכלית השלימות, לא על תכונת הענין וצורתו, ולפ"ז כאשר רצה דוד ע"ה לשבח להשם יתברך שעשה השמים וצבאם בתבונה שיש בהם שלימות ההשכלה, לא אמר לנוטה השמים, רק לעושה, שהעשיה נאמרת על שלימות הפעולה, אבל שלמה כאשר רצה לשבח להשי"ת על שברא הנמצאים בחכמתו ובתבונתו אמר (משלי ג, יט) ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה, ולא לשון עשיה, לפי שהוא לא ידבר בשלימות הפעולה, רק בשלימות הפועל, וכן ירמיה אמר (י, יב) ובתבונתו נטה שמים, ולא אמר עשה שמים, והדברים מובנים על נכון כאשר אמרנו שאמר על השמים וכל צבאם שעשאם משכילים, ואחר היותם משכילים הוצרך לומר בהם לשון עשייה, שכבר השיגו כל השלימות שבחקם, ועוד אזכירך שארז"ל (בר"ר לט, יד) על מה שנאמר (בראשית יב, ה) הנפש אשר עשו בחרן, אברהם מגייר את האנשים ושרה את הנשים, שהרי מבואר שכוונתם לומר שלשון עשייה יאמר על השלימות:

ואחר שביארתי לך שמלת עשייה לא תבא רק על השלימות וההגעה אל התכלית, יאות לבאר לך מלת נעשה אדם, שאינה כמו שחשבו אל תכונת האברים ותוארם ועל יצירת הנפש, אבל אמרו נעשה אדם אמרו כן לפי שתחלת המחשבה הוא סוף המעשה, ורצה להודיע שתחלת המחשבה בבריאת האדם היתה שיהיה שלם. והתבונן כי מאחר היות מלת נעשה נאמרת על השלימות שעתיד האדם להשיג ע"י בחירתו א"כ לא היה אפשר לומר אעשה אדם לשון יחיד, שאם הקב"ה היה עושה את האדם שלם, הנה היה האדם מוכרח במעשיו כשאר צבא השמים אשר לא יוכלו לשנות את תפקידם, ואין הכוונה האלהית רק שהאדם ישיג השלימות בבחירתו, כמו שביארנו זה פי"ג שכל הכוונה

האלהית היתה בבריאת העולם על דרך אל תמנע טוב מבעליו (לשון הכתוב משלי ג, כז), ומי שיעשה פעולה בהכרח אינו נקרא בעל הפעולה עד שיעשה אותה בבחירה ע"ש. וא"כ לא היה אפשר לומר אעשה באופן שתהיה מלת נעשה צווי ממש כמו מה שאמר לארץ תוצא הארץ, רק כי מלת תוצא היה צווי לארץ לבדה, ומלת ישרצו היה צווי למים לבד, אבל מלת נעשה הוא צווי לכל מעשה בראשית שמים וארץ וכל מה שביניהם, שרצה הקב"ה להודיעם שכולם נבראו לכלי והכנה לאדם כדי שיהיה שלם, וכן תמצא פי"ג תראנו משם שהבאתי ראיות מן התורה ונביאים וכתובים ומדברי חז"ל שכל הנבראים כולם לא נבראו רק לכלי והכנה לאדם שיגיע אל השלימות הנצחי נגד מ"ש הרמב"ם ז"ל בספר המורה נבוכים שהרחיק סברא זאת חלק ג' פרק י"ג, ולפנים במאמרנו זה פרק י"ג הרחבנו הדיבור ע"ש:

ואחר היות כל מעשה בראשית בכלל ובפרט כלי והכנה לאדם שיגיע אל השלימות, לפי זה בא אליהם הצווי נעשה אדם שלא ישנו את תפקידם, ושיהיה כל השתדלותם לעשות האדם שיהיה שלם, וכמו שתקנו ז"ל בברכות לומר וחסרונם על כל מה שברא, ואחר שגזרה חכמתו ית' לתת באדם נשמת חיים שהיא המשכלת שעל ידה יגיע אל השלימות, והיה זה בלתי אפשר לו לאדם אם לא יהיו לו כל צרכיו, כמו שאחז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה, לכן גזר וצוה על כל מעשה בראשית שישלימו חסרונותיו, שע"י שהם ישלימו חסרונותיו, ושהוא יתן בו נשמת חיים שהיא הנפש המשכלת יעשה האדם ויהיה עשוי, וזה אמרו נעשה אדם, והתבונן שהכתוב ביאר ביאור מספיק היות הכוונה על הענין אשר אמרנו במה שנאמר כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות, כי אמרו לעשות, שב אל מה שנאמר נעשה אדם, והיה כאלו יאמר שכל מלאכתו אשר ברא, לא ברא אותם לעצמם, רק לעשות האדם שלם, ונשוב אל הענין ונאמר, שאחר שהתנה עם מעשה בראשית שימלאו את כל חסרונותיו וצוה להם על ככה ברא את האדם כמ"ש ויברא אלהים את האדם, כי העשיה צריך שתהיה אחר הבריאה, ולכן הקדים לצוות על העשיה, לפי שהאדם שאינו שלם ולא הגיע אל השלימות שבחקו, הוא פחות מאד מן הבהמה, לפי שהבהמה הגיע אליה כל השלימות שבחקה, וזה שנאמר על הבלתי שלימים (תהלים מט, יג) ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו, שאמר שהאדם שאין בו יקר השלימות הוא נמשל לבהמות, ולא לבהמות שהם בעלי חיים, כי הבהמות שהם בעלי חיים הם טובים ממנו, שכבר הגיעו אל השלימות שבחקם, אבל נמשל לבהמות המצוירות או עשויות מן העצים או מן המתכות לדמיון לבד, אל אותם הוא נמשל, וזה אמרו נמשל כבהמות נדמו. ואחר שביארתי לך מלת נעשה, היותה ציווי לכל מעשה

בראשית למלאות חסרון האדם ולעשותו שיהיה עשוי ושלם, ביאר עוד הדברים מאד שהעשיה האמורה היא אמורה על השלימות ואמר בצלמנו כדמותנו:

אמנם לא יהיה הבנת המלות הללו וענינם והיותם לשון רבים כוללים ענין האלהות, אם לא בהצעה קודם לזה, שיצטרך לבאר המובן בקצת חלק מן המראה שראה יחזקאל במעשה מרכבה, וטרם בואנו אל הביאור יחוייב ההתעוררות בספקות ומבוכות אשר יקרו לבעל הנפש המשתוקקת להבין ענינה של המראה ההיא, ובתחלת השקפתו יסתבך שכלו בכללות דברי המראה, ואין המכוון מאתנו לבאר מעשה מרכבה ופרטיו, רק בכללות ענינם מה שנצטרך כדי לבא אל ביאור הכתוב הזה אשר אנחנו בו, ולא נצטרך לומר הספקות אשר בכתוב הזה כי מבוארים הם. תחלה אמרו ענין צלם ודמות, אשר כבר ידעת כי הרמב"ם ז"ל בח"א פ"א מספר מורה נבוכים כל השתדלותו ז"ל בהבנת השתי מלות הללו להרחיק הגשמות. ועוד גם כן אמרו לשון רבים צלמנו ודמותנו, כי יתהה וישתומם המשכיל להבינם. ומלבד זה כאשר יבינם, עוד יפלא למה זה נכתב ענין המלות הללו בתורה באופן זה כי כל הבא עליו ועמד כי יחוייב היות נמשך תועלת נמרץ להשגת האדם עד שחייבה החכמה האלהית לכתוב המלות האלה כן, וכמו שאחז"ל (בר"ר ח, ח) שאמר לו הקב"ה למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, שכבר היתה הוראתם בזה להודיע שחייבה החכמה האלהית לכתוב כן לגודל התועלת העמוק הנמשך להשגת המשכיל מהם, ומכאן יצא להרמב"ם ז"ל מה שכתב שרצונו בתועלת משכיל אחד ולא יחוש לאלף טועים, ודבריו נכונים. אך בזאת יאות כאשר יהיה התועלת מופלג וא"א להועילו זולת ע"פ הדברים ההם:

והנה הכתובים אשר במראה של יחזקאל אשר נצטרך אל הענין שאנחנו בו הוא מה שנאמר (יחזקאל א, כו-כח) וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה, וארא כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב, כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה': ואמנם אבאר לך מה שיאות להתעוררות בפסוקים הללו מן המראה הזאת רבת המבוכות אשר מתוכם יובנו דברי המראה, לא כל פרטיה רק מה שהוא אל הענין המבוקש מאתנו בפסוק נעשה אדם בצלמנו, כי אין כוונתי פה לבאר כל המראה ותחלה אבאר לך השני כתובים הראשונים. ראשון אמרו (שם א, א) ויהי בשלשים שנה, אשר המפרשים נבוכו בו, קצתם אמרו שהמספר הזה שב אל שנות יחזקאל שהיה בן שלשים כשבאה לו הנבואה. וזה זר בעיני שיאמר בשלשים שנה, ואין המורגל לומר רק ויהי

בן, כמו שנאמר (בראשית ה, לב) ויהי נח בן חמש מאות שנה, וכן ויהי אברם בן תשע ותשעים שנה (שם יז, א), ויהי יצחק בן ארבעים שנה (שם כה, יט), אבל שיאמר סתם ויהי בכל כך שנה שב אל שנות האיש לא מצאנו, ומה שנאמר (שם ח, יג) ויהי באחת ושש מאות שנה, והדברים שבים אל שנות נח, הוא מפני היות הדברים סמוכים אל מה שנאמר (שם ז, ו) ונח בן שש מאות שנה והמבול היה. גם אמרו קצתם שאמרו ויהי בשלשים שנה ר"ל ליובל, ואין בזה טעם שיתלה זמן נבואתו ביובל. ותרגום יונתן בחר לומר שהדברים שבים אל מה שמצא חלקיה ספר תורה. ולכל הפירושים הללו יפלא מאד שהתחיל בהוראת זמן ראותו המראה ואמר ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש והפסיק בדברים ואמר ואני בתוך הגולה, ועוד סיפר מקום הנבואה שהיתה על נהר כבר, גם סיפר שנפתחו השמים ושראה מראות אלהים, ואח"כ חזר אל הוראת הזמז ואמר בחמשה לחדש היא השנה החמישית, וכפי סדר המקרא היה לו לומר ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחדש היא השנה החמישית לגלות יהויכין ואני בתוך הגולה על נהר כבר נפתחו השמים וארא מראות אלהים היה דבר ה'. גם בענין אמרו על נהר כבר נחלקו רבותינו ז"ל (בר"ר טז, ג) ר' יודן אמר הוא פרת הוא כבר פרת שפרה ורבה כבר שפירותיו גסים ואינם עוברים בכברה, ר' הונא אמר פרת בפני עצמו כבר בפני עצמו. והנרבוני בפירושו כתב שנהר כבר אין לו מציאות, ועצתו רחוקה מכל הפירושים האלה בשני כתובים הללו:

אבל לדעתי מנין השלשים שנה שב אל תחלת נבואת ירמיה שהיה אביו של יחזקאל כפי קבלת רז"ל (ראה רד"ק שם א, ג בשם תרגום ירושלמי), וכן תמצא שירמיה אחר שסיפר שהיתה תחלת נבואתו בשנת שלש עשרה למלכות יאשיהו לעולם היה מונה להתחלת נבואתו, כמו שנאמר (ירמיהו כה, ג-ה) מן שלש עשרה שנה ליאשיהו וגו' ועד היום הזה זה שלש ועשרים שנה וגו' ואדבר אליכם השכם ודבר וגו' ושלח ה' אליכם וגו' השכם ושלוח וגו' לאמר שובו וגו', והיה הטעם שמאז התחילו כל הנביאים להתנבאות ולהתרות, ולפי זה יחזקאל היה המספר שאמר ויהי בשלשים שנה, מתחיל מי"ג שנים למלכות יאשיהו, כאילו יאמר ששלשים שנה קודם שגלה יחזקאל התחילו התראות ירמיה, וזה אמרו ויהי בשלשים שנה ואני בתוך הגולה, וכן המספר בדקדוק שבשנת י"ג ליאשיהו התחילה נבואת ירמיה ול"א שנה מלך יאשיהו כאמור במלכים (ב כב, א), הרי לך י"ח שנה עד מות יאשיהו, וי"א שנה מלך יהויקים שהם כ"ט, ובשנה ראשונה ליהויכין היה הגלות שגלו שבעת אלפים והחרש והמסגר (מלכים ב כד, טז) שאז גלה יחזקאל, ומפני זה אמר ויהי בשלשים שנה ואני בתוך הגולה, ואמנם בשנה ההיא לא

באה לו נבואה ולא שלחו ה' רק ראה שנפתחו השמים וראה מראות אלהים שהיא השנה הראשונה לגלות יהויכין, ובחמשה באותו החדש בעצמו אחר חמש שנים לגלות יהויכין באה אליו הנבואה ונצטוה בשליחות ה', וכאשר אתה המשכיל תשקיף השקפת עיון בכתובים תמצאם מכוונים על נכון. ומ"ש על נהר כבר אין ספק שהוא נהר פרת, פירוש כבר הוא לשון כביר, ר"ל גדול וגם כבר בלשון ערבי ר"ל גדול, והרי נאמר (בראשית טו, יח) הנהר הגדול נהר פרת, ובהיות שהיו בבבל הרבה נהרות כמ"ש (תהלים קלז, א) על נהרות בבל, לכן הוצרך יחזקאל לומר שהיתה המראה על הנהר הגדול שהוא פרת: והנה הם שבעה ספקות, א' בכללות המראה, כי אחרי שנתבאר היות כל הכוונה האלהית לשלוח את יחזקאל להוכיח את ישראל על התועבות שהיו עושים בזמנו כמבואר שם, א"כ מה ענין המראה הזאת לענין התוכחה עד שבכל נבואה מנבואותיו יספר שהיה רואה כמראה אשר ראה על נהר כבר, ואף גם זאת שהיה רואה בכל נבואותיו המראה ההיא לא היה צריך לספר ראיתו אותה אם אינה ענין מחוייב וצריך אל השליחות: ספק שני גם הוא בכללות המראה, היאך יתכן שיאמר היות שם על הכסא דמות אדם ואח"כ אמר על האדם האמור היותו דמות מראה כבוד ה', ותורת ה' תמימה מכרזת ומזהרת להרחיק עשיית התמונות ואומרת טעם לזה (דברים ד, טו) כי לא ראיתם כל תמונה, ואין לומר שלא ראו ישראל מה שראה יחזקאל, כי כבר א מ רו רז"ל (מכילתא שירתא ג) רא תה שפ ח ה על הים מה שלא ראה יחזקאל, ועוד שבדורו של יחזקאל תמצא בסיפורו היותם נכשלים באמונתם בדברים גשמיים וא"כ למה יספר להם עניני תמונת האדם שראה ויאמר שהוא דמות מראה כבוד ה':

ספק ג' והוא נפלא בעיני אמרו היות בתמונה ההיא שנוי והתחלפות בין מה שהוא ממתניו ולמעלה אל מה שהוא ממתניו ולמטה, ועם היות שאמר שאין זה רק דמות, הלא ידוע שמי שירצה לדמות דבר לדבר לא יאמר היות חלוף והשתנות בדבר שהוא דמות אם לא שיש חלוף והשתנות בדבר אשר רצה לדמותו אליו, והיאך יתכן לומר ח"ו היות חלוף והשתנות במראה דמות כבודו ית' מקצתו אל קצתו, עד שאמר שממתניו ולמעלה ראה כמראה אש בית לה סביב וממתניו ולמטה כמראה אש, ועוד שבתחלת המראה אמר גם כן ראותו כעין חשמל ולא סיפר ההשתנות הזה אשר בין מתניו ולמעלה ומתניו ולמטה, ובמראה שנית שראה בשנה הששית אמר (שם ח, ב) ממתניו ולמטה מראה אש וממתניו ולמעלה מראה זוהר, אבל מה שבמראה הראשונה קראם חיות ובשניה קראם כרובים, כבר הרחבנו הדיבור לפנים פרק י"ט תראנו משם:

ספק ד'. מה שנאמר היות לחיות ד' פנים אדם ושור ואריה ונשר, וכבר מבואר בכתוב שגם ארבעתן היו פני אדם, אבל זה דומה לשור וזה לאריה וזה לאדם בתואר כל אדם, וכן כתב הרמב"ן ז"ל ג"כ וקיים דבריו, אם כן יפלא מאד אחרי היות ארבעתן פני אדם מה התועלת הנמשך ממה שסיפר שעיני התמונה האחת היו עיניה טרוטות כשור וזה כאריה וזה כנשר:

ספק ה' על אמרו כעין החשמל, וכבר ידעת שרש"י ז"ל כתב שלא נודע מה הוא ואח"כ פירש שם לעין או גוון הדומה לאש, ואמר עוד מה שאמרו רז"ל (חגיגה יג, ב) שהוא נוטריקון של פעמים חשות ופעמים ממללות, וכתב על זה שדברי אגדה זאת אינם מתישבים בענין, גם אמר שהוא שם מלאך ובסוף דבריו אמר שהוא אסור להתבונן בכתוב הזה, ובאמת אם הוא אסור להתבונן בו לא ידעתי מי התיר ליחזקאל לכותבו, ועוד יפלא מאד שאמרו בכל מקום על ענין אחד הוא כעין דבר אחר, הכוונה היא לבאר הנסתר במה שהוא נגלה ממנו כמ"ש (יחזקאל א, כב) כעין הקרח, כעין הבדולח (במדבר יא, ז), כעין אבן תרשיש (יחזקאל י, ט), אבל שיאמר כעין החשמל בה"א הידיעה והוא ביאור דבר נסתר במה שהוא יותר נסתר ממנו זה תימה, ומה שכתב רש"י ז"ל שאסור להתבונן בכתוב הזה, הוא מפני שאמרו רז"ל פרק אין דורשין (חגיגה יג, א) מעשה בתינוק שרצה להתבונן בחשמל ונפק נורא מחשמל ואכלתהו, ולדעתי שאם אין דבריהם בזה מכלל משלי חכמים וחידותם רק שהמעשה היה כן בפועל, יתכן שהתינוק ההוא חשב בחשמל דבר שהוא חסרון בחק כבודו ית' ועל כן נשרף, ועוד שכבר אמרו שם בגמרא שאני ינוקא דלא מטי זמנא, ולא ידעתי מנין לו לרש"י ז"ל לומר שאסור להתבונן בו:

ספק ששי מה נשתנה שקודם נאמר שראה כעין חשמל ואח"כ אמר כעין חשמלה: ספק שביעי שביחזקאל פרשה י' (א) הזכיר פרטי המראה אמר וארא והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרובים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם, ולא הזכיר האדם אשר על הכסא:

והנה טרם בואי אל הביאור וישוב הספקות האלה, אזכירך שבפרק י"ג מחלק זה תמצא ראיות מפורסמות מן התורה ומן הנביאים וכתובים ורז"ל ביארום שכל מה שנברא משמים וארץ ומה שביניהם הכל לא נברא רק לתכלית נשמת השלם העתידה להיות נצחית, ושם באותו פרק הנזכר תמצא שכתבתי שהרמב"ם יחלוק על ענין זה עם היותו מודה שכן נראה מדברי נביאים ויוכיח ענין זה בקצת הכרחיות אשר שם תמצא סלוקן. ואחר שהזכרתי שכל מה שנברא לתכלית השלם נברא, הנה אזכירך עוד טרם בואי אל ביאור ענין המראה שרז"ל אמרו (ראה שמ"ר יג, א) היות כסא הכבוד מכלל הנבראים,

ובכן אודיעך שכאשר תשקיף השקפת עיון כפי הצורך בחקירת הדעות אמתיות, תמצא מלת כסא נאמרת מפי הנביאים על השם יתברך בשני אופנים, האחד יורה על הפלגת עליונית מעלה על השני כי יחזקאל אמר שראה כסא אבל קראו דמות מראה כבוד ה' וידוע שאין הדמות עצמות, אבל ישעיה עם היות שודאי לא היתה כוונתו באמרו (ישעיהו ו, א) ואראה את אדני, שראה ח"ו עצמות שכבר נאמר (שמות לג, כ) כי לא יראני האדם וחי, עם כל זה ודאי שהיתה כוונתו באמרו ואראה את אדני, שראה מה שאינו דמות אבל השגה עליונה מהשגת הדמות. ומסדרי התפלות שסדרו לומר (תפלת שחרית שב"ק) נתעלה וישב על כסא כבודו, לא סדרו לומר על כסא דמות כבודו, כי הם דברו בכסא המכונה לו יתברך, ואין ספק שגם הטוב הצפון לצדיקים מכונה בשם כסא, כי יש קצת הדמות אל מה שהוא מכונה בשם כסא לשם יתברך, כמו שאמרו רז"ל (ברכות נח, א) שחלק מכבודו ליראיו, ובזה יתכן שמה שראה יחזקאל תמונת אדם על הכסא אין מאמרו שהוא הדמות מראה כבוד ה' על תמונת האדם אשר על הכסא חלילה, אבל אמרו הוא מראה דמות כבוד ה' אמר כן לשתי בחינות, אחת שהדברים שבים אל מה שאמר ונגה לו סביב שעל הנגה ההוא אמר היותו מראה כבוד ה', אבל האדם שעל הכסא הוא דמות מראה השלם אשר הגיע אל הכבוד ההוא הנצחי. ומפני זה קרא מראה דמות כבוד ה' לכל המרכבה יחד לשתי בחינות אלה, אחת על הנגה המסבב, ושניה על היות ענין המרכבה בכללותה דומה למראה הכבוד שהקב"ה מכבד לצדיקים כשארז"ל (שמ"ר ח, ג) למה נקרא מלך הכבוד שחולק מכבודו ליראיו והכבוד שהוא מכבד לצדיקים נקרא כבודו: ולא יהיה זה זר בעיניך לומר שקרא הכבוד שעתיד לכבד לצדיקים כבוד ה', כי כן מה שאמר הנביא (ישעיהו מ, י) הנה שכרו אתו, מבואר הענין וכן הסכימו כל המפרשים שהכוונה באמרו שכרו ר"ל השכר שהוא נותן לצדיקים, וא"כ יתכן היטב לומר שגם פה שנאמר היותו מראה דמות כבוד ה', ר"ל הכבוד שהוא מכבד לצדיקים, ועל אחת כמה טובה כפולה שדמות כבודו שהוא הנגה מסבב את האדם האמור. ואל יבהילוך רעיוניך גם כן באמרך כי יהיה זר בעיניך לומר שכסא הכבוד האמור בכל מקום הצדיק השלם יושב עליו וכבוד ה' מסבבו כי כבר ידעת שהתורה אמרה (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה', וכן אמר משה בשירת האזינו (שם לב, י) יסובבנהו יבוננהו, וכן אמר דוד (תהלים קכה, ב) וה' סביב לעמו מעתה ועד עולם. והבן דברי דוד ע"ה מה שאמר בכתובים ההם שתחלה אמר (שם א) שהבוטחים בה' כהר ציון לא ימוט לעולם ישב, ר"ל שהבוטחים בה' אפילו שילכו בגלות לחלח וחבור עם כל זה לא יקרא שהם זזו ממקומם מתוך ירושלים, ונתן טעם לזה כי ירושלים הרים סביב לה ואינם זזים, ועל

כן הגולה יקרא שיצא ממנה אל מקום שאין אותם ההרים סביב לו, אבל הבוטח בה' בין יהיה בירושלים או בחלח וחבור הוא תוך מחיצותיו לפי שה' סביב לעמו בכל מקום שהם, ואם כן הרי הבוטח בה' הוא תוך מחיצתו [שהוא] לא יצא ממנה אפילו שהגלו אותו. ולענין זה כבר היה מספיק שיאמר וה' סביב לעמו, אבל אמרו מעתה ועד עולם רמז גם כן על מה שאמרנו שהנגה מסבב את הצדיק בעוה"ב גם כן: ועוד שבפירוש נאמר בתפלת חנה (שמואל א ב, ח) וכסא" כבוד" ינחילם", גם חכמי הרמז אמרו על דבריה היות סופי תיבות אדם, וכן אמרו רז"ל (ברכות יז, א) צדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, שביארו באמרם יושבים שהיושב על הכסא הוא השלם והוא נהנה מזיו השכינה הוא הנגה המסבב את הכסא, ועל הזיו ההוא אמר יחזקאל היות באדם ההוא כמראה זוהר. ובמראה האחרת הוסיף ביאור ואמר כמראה נגה, שר"ל שבאדם ההוא שקראו חשמל יש בו כעין הנגה אשר סביבו, וכן נאמר בפירוש (משלי ד, יח) ואורח צדיקים כאור נגה ובזה צדקו דברי רז"ל שאמרו מלך הכבוד שחלק מחכמתו ליראיו, אחר היות לשלם אשר על הכסא כעין נגה ר"ל כדמות הנגה אשר הוא דמות כבוד ה':

וענין זה שאמרנו שהאדם שעל הכסא הוא תמונת השלם כבר אמרו רז"ל בגילוי קצת ואמרו (בר"ר מז, ו) האבות הן הן המרכבה, ואם תשקיף בתוך משכיות חמדת דברי חכמי הקבלה, אז תשכיל כי דרכנו זה לא יכזבו מימיו, וכן תדע צור חוצבו ממקום מים חיים, וכן תמצא שנקראה בכתוב מיתת הצדיק אסיפה, כי מלת אסיפה ידעת כי המובן ממנה הוא שיאסף אל מקום מוגבל ומיועד לזה, ובהיות דמות כבודו יתברך מסבבן זו היא אסיפתן, וכן נאמר בפירוש (ישעיהו נח, ח) כבוד ה' יאספך, וכן אמר אליהוא (איוב לד, יד) רוחו ונשמתו אליו יאסוף, ובזה ירוח לנו מה שאמרו רז"ל (חגיגה טז, א) המסתכל בקשת אינו חס על כבוד קונו, שנתבאר מדבריהם היות הנגה המסבב את האדם ההוא דמות מראה כבוד ה' והוא כמראה הקשת, כי על כן אמרו אינו חס על כבוד קונו. ועוד בפירוש נתבאר שמראה כבוד ה' לא נאמר רק על הנגה, כי כן נאמר ביחזקאל (פרק א, כז-כח) ונגה לו סביב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה', שעיניך הרואות שחזר לומר כן מראה הנגה סביב ואח"כ אמר הוא מראה דמות כבוד ה', ותמצא זה בפירוש בגמרא פרק אין דורשין (שם) ענין המסתכל בקשת דכתיב כמראה הקשת וגו' כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה', שנתבאר היות מראה דמות כבוד ה' שב אל הנגה, ועל כן המסתכל אינו חס על כבוד קונו. וכבר הזכרתיך גם כן שמהבחינה שנית יהיה שב אמרו הוא מראה כבוד ה' אל המרכבה כולה אחר היותה דמות הכבוד שהוא יתברך מכבד הצדיקים בו:

ועתה אביא לך עד מפורסם ואות נאמן על שהטוב הצפון לצדיקים הוא הנקרא מראה כבוד ה', והיה כאלו יאמר מראה דמות כבוד ה' שבו מכבד לצדיקים, והוא מה ששאל משה אדוננו (שמות לג, יח-יט) הראני נא את כבודך, והקב"ה השיב לו אני אעביר כל טובי וגו' וחנותי את אשר אחון, כי אין התשובה הזאת ענין אל שאלת משה כי משה שאל לו השגה לראות כבודו ולא שאל שיראה לו טובה וגם לא שאל שיחון או ירחם למי שיהיה. אבל הדברים מבוארים מאד שמשה אדוננו היתה שאלתו לראות השכר הצפון אשר עליו נאמר (ישעיהו סד, ג) עין לא ראתה אלהים זולתך, כי גם הוא נקרא כבודו ית', באופן שכששאל הראני נא את כבודך, היתה השאלה הזאת כוללת לראות כבודו ולראות הכבוד שהוא יכבד לצדיקים. והקב"ה השיב לו על שניהם, כי על כבודו אמר לו לא תוכל לראות פני, כאשר יבא ביאורו במקומו, ועל הכבוד שהוא יכבד לצדיקים אמר כל טובי שהוא הטוב הצפון שנאמר עליו (תהלים לא, כ) מה רב טובך אשר צפנת, ואמר לו שיראה לו כל הטוב ההוא וכי הטוב ההוא מזומן למי שיזכה לו, וזה אמרו אעביר כל טובי וגו' וחנותי את אשר אחון וגו', והתבונן שאמרו הראני נא אין נא זה לשון בקשה, שאם היה בקשה היה ראוי שיקדים מלת נא ויאמר נא הראני את כבודך, אבל היה אומר הראני עתה את כבודך כאלו יאמר מה שאתה עתיד להראות לי לאחר זמן הטוב הצפון הראהו לי עתה, ועל דבריו אלה באה התשובה על נכון אעביר כל טובי, הרי נתבאר לך שמה שקרא משה כבודו קרא אותו הקב"ה טובו. ובהיות ענין אותו האדם שראה יחזקאל תמונת השלם והוא הטוב הצפון לצדיק, מפני זה כאשר שלח השי"ת את יחזקאל להוכיח את ישראל הראה לו הטובה שנאבדה מהם, ומפני זה בנבואה הג' פרשה יו"ד (א-ב) שניבא על חרבן הבית ושריפתו אמר () וארא והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרובים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם ויאמר אל האיש לבוש הבדים, ולא ראה אדם על הכסא, לרמוז כי פסו אמונים בדור ההוא:

ועתה אבאר לך ענין החשמל, כי הדברים מבוארים לדעתי היות פירוש מלת חשמל כמו חשמן, שנאמר (תהלים סח, לב) יאתיו חשמנים, שהם שרים. ואל יפלא בעיניך אומרי שחשמל הוא כמו חשמן, כי יש הרבה במקרא שיתחלף אות אחד, וכמוהו ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים (דברי הימים ב לו, טז), כי אין לו חבר במקרא והסכימו כל המפרשים היותו כמו מלעיגים, עוד כמוהו קאת וקיפוד (ישעיהו לד, יד), וכן קפוז (שם טו), הכל אחד, ועם היות שהבי"ת והגימ"ל אינם מבטא אחד כי הבי"ת מאותיות השפתים והגימ"ל מאותיות החיך עם כל זה נתחלפו, וכן בקיפוד הדל"ת והזי"ן נתחלפו עם היות שהדלי"ת מאותיות הלשון והזי"ן מאותיות השינים, גם במראה הזאת בעצמה

נאמר (יחזקאל א, יד) רצוא ושוב כמראה הבזק, ועניני ברק, על אחת כמה שאין לתמוה במלת חשמל שנתחלפה הלמ"ד בנו"ן ששניהם מאותיות הלשון: ואחר שביארתי לך מלת חשמל אבאר ענין כוונת יחזקאל. כי האמנם כאשר יראה האדם קבוץ אנשים נעתקים ממקום למקום, לא ידע אם הם שיירא שכל אחד הולך לדעת עצמו, או אם יש עליהם שר ואדון שכולם הולכים לדעת אדוניהם, אמנם ודאי יבחן זה, שכאשר יראה היות להם סדר נכון, שבמקום שיפנה האחד יפנו כולם, אז ידע שהם כעבדים המשמשים את הרב לא ישנו תפקידן, אבל כאשר יראה אותם בלתי מסודרים, ידע שהם אורחת אנשים כל אחד הולך לדעת עצמו. וראה שכך היה אומר בלק לבלעם (במדבר כב, ה) הנה עם יצא ממצרים, כלומר הם עם בערבוביא אין להם מלך, ועל דבריו אלה השיב בלעם (שם כג, כא) ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, כלומר יש להם אחדות וסדור כאלו יש עליהם מלך:

ונשוב בזה אל הענין אשר אנחנו בו, כי יחזקאל כאשר ראה רבוי מלאכים חיות ואופנים וכרובים, נסתפק אם כל אחד הולך בשליחותו לדעת עצמו ואין אדון עליהם כמו שנאמר ביעקב כשראה מלאכים הרבה אמר (בראשית לב, ג) מחנה אלהים זה, או שהיו מלאכים וכולם הולכים לדעת אחד. ומפני זה אמר בתחלת המראה שראה מתוך האש כעין היות שר בתוכם ושכולם הולכים לדעת אחד, וזה אמרו וארא כעין חשמל, ר"ל שהאדם היה נראה כעין שר על הכל, ולא אמר הפרטים אשר לשר כמו שאמר אח"כ ההבדל אשר בין מתניו ולמעלה ובין מתניו ולמטה, כי אז לא ראה עדיין רק היות שר עליהם, אמנם בסוף ביאר הפרטים, וכן תראה שאמר יחזקאל בפירוש (י, יא) כי המקום אשר יפנה הראש אחריו ילכו, כי מענין הסדור המופלג ההוא הנה ידע היות זה דמות מראה כבוד ה':

ובמה שאמרנו שהאדם ההוא שעל הכסא שקראו חשמל הוא מראה דמות השלם, יתכן מאד שמפני זה הודיע ההבדל אשר בו ממה שממתניו ולמעלה אל מה שממתניו ולמטה, להורות על היות יתרון מעלה לנשמה ממה שיהיה לגוף. וזה הוא שאמר רשב"י בפירוש בספר הזוהר (זוה"ק ח"ג עא, ב) זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, שלא אמר נפש ורוח ונשמה בהקב"ה אבל אמר נפש ברוח ורוח בנשמה והנשמה לבד בהקב"ה, וכל זה גם כן להורות יתרון מעלת הנשמה על הגוף, והיה ראותו כן ממתניו ולמעלה כינוי אל הנשמה ליתרון מעלתה, וממתניו ולמטה כינוי אל הגוף כי השכר הנצחי הוא לגוף ולנשמה, כאשר תמצא מעט הרחבה מזה בפ"ב, ואל יהיה זה זר בעיניך אמרי שמחצי הגוף ולמעלה הוא כינוי לנשמה ומחציו ולמטה כינוי לגוף, שכן אמרו ז"ל (דב"ר יא, ד) על משה אדוננו מחציו ולמעלה אלהים ומחציו ולמטה

איש שגם הוא כנוי כאשר אמרנו. ועוד לפנים בפרק זה יתבאר שהאדם אשר על הכסא הוא דו פרצופים כפי מה שדרשו ז"ל (ברכות סא, א) דו פרצופים נבראו, וגם יתבאר הטעם שאחר שאותו האדם הוא תמונת הצדיק אשר הגיע אל עליונית מעלת הנצחיות גזרה החכמה האלהית שגם האשה הצדקת בעשייתה המוטל עליה גם היא תגיע אל הנצחיות, וזהו שנאמר (בראשית ה, ב) שאת הזכר ואת הנקבה יחד קרא אדם. ומפני זה אמר יחזקאל שראה תמונת אדם ולא אמר תמונת איש כאשר אמר אח"כ שראה איש לבוש הבדים, להודיע שראה ענין הנקרא אדם שהוא זכר ונקבה דו פרצופים, ולהיות הענין כן אמר תחלה שראה חשמל לשון זכר, ואח"כ אמר (שם ח, ב) חשמלה לשון נקבה, לגלות ענין זה שראה דו פרצופים:

באופן שנתבאר שמראה הכסא הוא תמונת מעלת הצדיק, וכן לכל צדיק וצדיק שעל זה ארז"ל (רו"ר ג, ד) שיש לכל צדיק וצדיק מדור בפני עצמו, כי מראה נגה כבוד ה' המסבבו עושה לו מדור. זהו שתרגם יונתן מה שנאמר (יחזקאל ג, יב) ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש וגו', תרגם אותו קל זיע שגיא דמשבחין ואמרין לשון רבים, כי עם היות שלא ראה רק תמונת צדיק אחד הנה שמע כולם משבחים, שאם היו הדברים שבים אל החיות והאופנים לבד, שראה שהם היו משבחין לא יתכן לומר ואשמע אחרי, כיון שהיו לפניו והוא רואה אותן, אבל יאות מאד כאשר אמרנו שכל צדיק וצדיק מברך ואומר ברוך כבוד ה' ממקומו. והבן זה שאמרו ממקומו ר"ל שהיה שומע ממקום הרעש שהיה שם כל צדיק אומר ברוך כבוד ה', ולא מצאנו בכל המקרא רק ברוך ה' שיתרו אמר (שמות יח, י) ברוך ה' אשר הציל, ולא אמר ברוך כבוד ה', וכן דוד אמר (תהלים פט, נג) ברוך ה' לעולם, וגם במלאכים נאמר ברכו ה' מלאכיו (שם קג, כ) ולא אמר ברכו כבוד ה', גם לא סופר שהיו אומרים קדוש קדוש וגו', כמו שאמר ישעיה (ו, ג), אבל יאות מאד כפי מה שהנחנו שהיא ברכת הנהנין שנהנין מכבודו, ויהי אמרו ממקומו, כאלו יאמר ואשמע אחרי ממקומו קול רעש גדול, שבה מלת ממקומו אל האדם האמור, שארז"ל שצדיקים יושבים ונהנין מזיו השכינה, שהוא הנגה האמור שהגיע אליהם ממנו, כמו שנאמר ואורח צדיקים כאור נגה, וכן ארז"ל שחולק מכבודו ליראיו, אם כן נתחייבו בברכת הנהנין וכיון שנהנין מן הכבוד לכן מברכין את כבודו. או יהיה אומרו ממקומו שב אל מקום הנגה המסבב שקראו מראה דמות כבוד ה' והוא אור נברא:

ועתה אשכילך בדברי דוד נעים זמירות וחסדיו הנאמנים אשר בזמירותיו הגדיל תושיה לגלות קצת מענין זה, אמר בתהילים פרק ק"ג ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, שכאן רצה לגלות מה שאמר רשב"י יתרון מעלת הנשמה על הגוף, שזה ידוע שהרואה

את המלך ועומד נגדו ומברכו יקרא שהוא מברך את המלך עצמו, אבל מי שאינו רואה את המלך ומברכו לא יקרא רק שהוא מברך שם המלך, לכן אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו, וכבר הזכרתיו בדברי רשב"י שביאר הבדל יתרון מעלה שיש לנשמה על הגוף, והיה כאלו יאמר הנשמה שרואה את המלך תברך את המלך, אבל הגוף לא יברך רק שם המלך, וזו היא הברכה שמברכים הצדיקים ברוך כבוד ה' ממקומו, שהיא ברכה מעין מה שהם נהנין כמו שאמרנו, וע"כ אמר לנפשו שתברך על כל ההנאה ההיא שעתיד לשבת בעטרתו, כמו שאמרו רז"ל (ברכות יז, א) יושבין ועטרותיהם בראשיהם, והוא אמרו המעטרכי חסד ורחמים, ואמר שלא תשכח כל גמוליו שסולח לכל עונכי כי היא רפואת הנפש, והרופא לכל תחלואיכי היא רפואת הגוף, וביאר בענין רפואת הגוף הגואל משכחת חייכי בתחיית המתים, והפליג הביאור ואמר המשביע בטוב עדיך, להורות היותו מדבר בכל דבריו על הטוב שנאמר עליו מה רב טובך וגו', והפליג עוד הביאור באמרו תתחדש כנשר נעוריכי, שאין גוף הצדיק השלם מתחבר עם הנשמה רק בצורה תנוקיית כאשר אמרנו. ואחר שביאר היות הטוב לגוף ולנפש וששניהם צריך שיברכו על ההנאה ההיא אמר עושה צדקות ה', כאילו יאמר שאם לא היה לגוף שכר נצחי היה חסרון בחק משפטיו ית', מאחרי שהגוף היה כלי לנשמה, ועוד שבעוה"ז גוף הצדיק מסגף עצמו ויגע להשגת נפשו השלמות, והמשיך עוד הדבור ואמר שהוא הודיע דרכיו למשה שהוא סולח, ושאין העונש נצחי כמו שנאמר לא לנצח יריב, ובאמרו שאין העונש נצחי נתבאר שהשכר נצחי, שאם חס ושלום יעלה על הדעת לומר שהשכר אינו נצחי הרי העונש נצחי אחרי היות קץ לשכר, והמשיך עוד הדבר ואמר ברכו ה' מלאכיו, ברצותו להוכיח שהשלם יש לו יתרון מעלה על המלאכים, ולהוכיח זה אמר שהמלאכים הם עושי דברו ועושים שליחותו וזו היא הנאתן, הנה תהיה ברכת הנהנין שלהם לשמוע בקול דברו, כאילו יאמר נוסח הברכה אשר קדשנו וגו' לשמוע בקול דברו. ואחר שאמר שזו היא ברכת המלאכים, אמר שהשלם אין לו שם רק עולם [הגמול] לכן לא יוכל לברך לשמוע בקול דברו, אבל נשמת השלם תברך את ה' כמו שאמרנו שהם אומרים ברוך כבוד ה' על הנאתן מזיו השכינה. ומפני זה אמר בסוף המזמור ברכי נפשי את ה' ולא אמר וכל קרבי, לגלות הכוונה היותה על אותה ברכה שמברכין הצדיקים בהנאתן מזיו השכינה, שהנשמה יש לה אותו הדבקות ולא הגוף, כמ"ש רשב"י אשר הזכרנו מאמרו.

וכבר נתבאר מזמור זה בפרק שלפני זה באופן אחר ושבעים פנים לתורה:

ונשוב אל הענין אשר אנחנו בו, כי ע"פ דרכנו זה נתבארו הספקות אשר נתעוררנו בהיות המראה של יחזקאל זולתי הספק הד' אשר עוד לפנים יתבאר. שבהיות כמו שאמרנו

שכל הנבראים נבראו לתכלית השלם, לכך ברא השי"ת אותו כסא הכבוד שראה יחזקאל, ותמצא בכסא ההוא כל כללות הנבראים דהיינו הד' יסודות השפלים והגשם החמישי גם כן, כי על יסוד הארץ נאמר (יחזקאל א, טו) אופן אחד בארץ, ועל יסוד המים נאמר (שם כב) כעין הקרח הנורא, וכבר אמרנו בפ"ב שהמים מטבעם לא נבראו נוזלים רק קרח ואח"כ עשאם השי"ת נוזלים, ועל יסוד הרוח נאמר (שם כ) רוח החיה באופנים, ועל יסוד האש נאמר (שם ד) אש מתלקחת, ועל הגשם החמישי נאמר (שם כב) ודמות על ראשי החיה רקיע, ועל החומר ההיולי שמקבל כל הצורות שברא אמר (שם כו) כמראה אבן ספיר שגם הוא מקבל כל הצורות, ועליו נאמר פרשת משפטים (שמות כד, י) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, כי לא יתכן לומר כמעשה לבנת הספיר שאין בגוון מעשה, אבל הכוונה לומר שכמעשה שיעשה לבנת הספיר שיקבל כל הצורות כמו כן יעשה ההיולי:

ועתה דמות הכבוד הצפון לצדיק תמונת האדם השלם היושב על הכסא ההוא אשר כל כללות הנבראים שם הד' יסודות והגשם חמישי תחתיו, להורות שכולם נבראו לסבתו, שכמו שהכסא נעשה בשביל האיש המזומן לישב עליו, כמו כן כל מה שבכסא הכבוד ההוא נעשה בשביל השלם היושב על הכסא. ובא האות על זה שכן אמר דוד (תהלים ח, ז) כל שתה תחת רגליו, שהדברים כפשוטם שכל הד' יסודות והגשם ההוא כולם שם אותם תחת רגלי השלם אשר יגיע אל הכסא ההוא. כי כאשר מלך בשר ודם ירצה לבנות בית והיכל, הנה יעשה קודם היכל ובית משעוה או מנייר או הדומה לו, ויעשה בו כל החדרים ומוצאיהם ומובאיהם, ואותו הוא מראה דמות ההיכל והבית, כי כל דבר הנעשה מראה ודמות לדבר אחר יקרא בלשוננו הקדוש מראה, וכן כאשר צוה הקב"ה לעשות משכן עשה לו תבנית ומראה, כמו שנאמר (במדבר ח, ד) כמראה אשר הראה, כמו כן ברא הקב"ה מראה ודמות עליונים ותחתונים בכסא הכבוד ודמות כבודו מסבבן דוגמא לכל הנבראים משמים וארץ וכל מה שביניהם שהוא ית' מסבבן. ואל תתמה באמרי שמראה המרכבה והכסא הוא דמות לכל מעשה בראשית שהנביא אמר בפירוש השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישעיהו סו, א), שביאר היות מעשה שמים וארץ כסא הכבוד וע"כ נקרא הכסא דמות מראה כבודו ית', כי הכבוד בעצמו מלא כל הארץ כבודו, כפי מה שאמרנו במשל שההיכל והבית הוא למלך לדירתו, אבל אותו של נייר הוא מראה ודמות לבית ההוא, כמו כן ענין הכסא ונקרא כסא כבודו ית':

ועתה לפי דרכנו זה, אבאר לך ענין הד' חיות היותם כולם פרצוף אדם, אבל זה דומה לשור וזה לנשר וזה לארי. והוא אחרי שתדע שחכמי המחקר חלקו המין האנושי לד'

מינים, שקצת מהם שהם הפחותים מכולם והרבים מכולם בעלי מלאכות ועובדי אדמה והם צריכים הרבה בקיום העולם, והוא מין א'. והמין הב' הם המלכים ושרים העוסקים במלחמות וגבורות ולעשות כלי זיין ולהציל עשוק ולסדר קבוץ המדיניות, וזה המין גם הוא צריך הרבה לקיום העולם משובח מן הראשון כי יש בו השכל יותר מן המין הראשון. והמין הג' הם העוסקים בטבעיות וחכמות למודיות, וגם המין הזה צריך הרבה לקיום העולם והוא משובח מן השני וקרוב אל ההשכלה ממנו, אבל אין כל ג' מינים הללו ענינם מועיל רק עד יום המות. אבל עוד יש מין רביעי והוא המין המשובח מכולם והם אותם הרודפים לדעת התכלית אשר אחר המות והם עוסקים באלהיות, ולפנים פרק י"ח יתבאר שהד' נהרות ג"כ מורים על הד' כתות הללו. והנה המין הראשון שהם עובדי אדמה והמלאכות שאין בהם השכלה היא החיה הדומה לשור, כשארז"ל (שבת קיח, ב) לא קראתי כו' אלא לשורי שדי, כי הוא לעבודת האדמה, וכמו שהיה אומר שלמה על האיש שאין בו התעוררות השכלה לראות הנולד (משלי ז, כב) הולך אחריה פתאום כשור אל טבח יבא. והכת הב' העוסקים בקבוץ המדיניות והמלכים והמלחמות וסדורם היא התמונה הדומה לארי, כי כן היה אומר ירמיה על המלכים אשר קשת וכידון יחזיקו (לשון הכתוב ירמיהו ו, כג) הנה כאריה יעלה (מט, יט), שהמשיל הכת המתעסקים בכלי זין ובעניני סידור הקבוץ המדיני לארי. אבל הכת הג' המתעסקים בחכמות אין פעולתם רק בעיון והשכלה ולכך יחשבו משובחים מן הראשונים, והם הדומים אל תמונת נשר יעוף בשמים ויגביה עוף על כל העופות כן הכת הזאת יגיע שכלם עד הגלגל הירחי. אמנם הכת הד' שכל תכליתם אל העתיד אחר המות הם האומה ישראלית, והם התמונה שתמונתו אדם, ובזה תבין שעל כן ארז"ל (יבמות סא, א) אתם קרויים אדם:

ובזה יתבאר ענין היות אצל כל חיה אופן אחד, כי האופן הוא הוראה על הגלגלים כולם בכללם, שע"כ נאמר (יחזקאל א, טז) כמו האופן בתוך האופן, כי הגלגלים זה תוך זה כגלדי בצלים, ומפני היות קבועים בהם הכוכבים אמר (שם יח) היותם מלאים עינים, ובהיות כל אופן דוגמא לכל כדור השמים, והחיות דוגמא לד' מינים אשר במין האנושי, וכל מין ומין צריך לקיום העולם, לכן הושם אצל כל חיה אופן אחד, ויתכן היות כל הד' חיות ממונים ומשפיעים על הד' כתות כל אחת על כת אחת, שהדומה לשור ישפיע על כת עובדי אדמה וכן כולם:

ואתה המשכיל ראה שכאשר נברא האדם ובירך אותו השי"ת נגד הד' כתות הללו בירך אותם, שנגד העוסקים באלהיות אמר להם פרו, שהפרי הוא עיקר האילן ולא נטעו האילן רק לסיבת הפרי, ונגד כת החכמים בטבעיות אמר ורבו והוא לשון גדולה, וכנגד

כת עובדי האדמה אמר ומלאו את הארץ שהיא הכת היותר מרובה באוכלוסין משאר הכתות, ועל כת המתעסקים בעניני המלכיות וקבוץ המדיניות אמר וכבשוה שהם המלכים הכובשים המלכיות. וראה שתורתנו הקדושה אם תחפשנה במטמוניה ומפינה אל פינתה תארוב תמצאנה מאירה מכל צד, שכן יתבאר גם לפנים במקומו פי"ח שהד' נהרות המשקים את הגן בא הסיפור בהם נגד אלו הד' כתות, כי לענין השקאת הגן כבר היה מספיק אמרו היות שם ד' נהרות, ולא היה צריך לומר המקומות שסובבים, וששם הזהב ואבן השוהם. אבל הענין הוא שכמו שהנהרות מקיימים ומשקים את הגן, כן אלו הד' כתות מקיימים העולם, אמנם מכולם האחת נבחרת, ולרמוז על זה אמר שבנהר אחד לבד שם הזהב וכו' (בראשית ב, יא):

ומסכים אל ענין זה תמצא שנצטווינו בחג הסכות לקחת ד' מינים, ואמרו רז"ל (ויק"ר ל, יב) קצת מזה שקצתם יש בהם ריח ואין בהם טעם וקצתם יש בהם טעם ואין בהם ריח. אמנם אנחנו נרחיב מעט הדבור בזה, ונאמר שלהיות תפלתנו בחג הסכות אל הגשם שהוא צריך לכל המין האנושי, גם כן הנה נצטוינו בד' מינים נגד הד' כתות הנמצאים בנבראים. ונגד כת עובדי אדמה שאין בהם השכלה כלל, יבואו ערבי נחל שאין בהם לא ריח ולא טעם ולא הדר. ונגד הכת שהם העוסקים בכבישת הארץ והמלכיות וסדור קבוץ המדיניות, בא הלולב שיש בו אותו הסדור שכל עלה מדרגה פחותה מן העלה שלמעלה ממנה עד העליון, והיה התיומת שהיא על כולם להורות על הקבוץ המדיני שהמלך על כולם, ומפני זה נחלקה התיומת פסול, שכן כאשר יחלק המלכות יפסד בזה הקבוץ המדיני וירבו המלחמות, וכמו שהשופטים והשרים המשתדלים בקבוץ המדיניות וקיומו הם מדרגה על מדרגה תחתונה ממנה כמו שנאמר (שמות יח, כא) שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים שרי עשרות, כז הוא הלולב שכל עלה עליון על שלמטה ממנו בסדור מדוקדק וכולם מכסים ומגינים על השדרה, כמו כן השרים והשופטים הם מגינים על ההמון ואין לך עלה שמגיע אל ראש העלה אשר למעלה ממנו שאין מלכות נוגעת בחברתה. ונגד כת החכמים העוסקים בטבעיות יבא עץ עבות משולש שכן כל חכמתם בנויה על שתי הקדמות ותולדה היוצאת מהם, ויש בהדס ריח אבל אין בו טעם שכמו שהריח אינו מספיק שיזון ממנו האדם כך הטבעיות אינם מספיקות להשביע נפש שוקקה אבל הם עזר מעט אל ההשגה. ולהיות שכל אלו ג' הכתות אין בהם כדי הגעת הנפש אל שלימותה, הנה הם נאגדים יחד אגודה אחת לבדה. אמנם נגד הכת המשובחת המתעסקים באלהיות להשגת הנפש שלימותה יבא האתרוג שיש בו טעם וריח והדר, וכמו שהעסק באלהיות הוא מסוכן מאד שלא יגיע בהשגתו שינוי או חלוף, כמו כן

האתרוג בשינוי מראה פסול ובחסרון כל שהוא. וכן אמרנו שבברכת מין האדם שנאמר פרו הוא הכוונה על הכת המשובחת שהוא הפרי:

גם דרשו רז"ל (סוכה לה, א) פרי עץ הדר (ויקרא כג, מ), הדר באילנו משנה לשנה, וזה יפלא כי במקראות שפשוטם בלתי מתישב יאות לדרשו, אבל אחרי היות מלת הדר נאמרת על היופי וההידור מה הוצרכו לדרשו בענין זר לשון דירה. אבל הם אמת ודבריהם אמת עמקו מחשבותם ז"ל לרמוז על הנסתרות, שלהיות האתרוג נגד הכת ההיא המתעסקת באלהיות להשגת השלימות נצחי, מה שאין כן בשאר הכתות שכל התעסקותם איננו רק בעוה"ז עד המות, לכך דרשו באתרוג שהוא דר משנה לשנה, יורו בזה שאין העולם מתקיים רק על הצדיק כי צדיק יסוד עולם, וכמו שארז"ל (בר"ר נח, ב) בצדיקים שאין אורו של זה שוקע עד שאורו של זה זורח, לכן אמרו במליצתם להורות על שהאתרוג הוא דמיון לצדיק שהוא דר משנה לשנה, שעדיין האתרוג של שנה שעברה עומד והנה צומח אתרוג בשנה שניה, ועם היות שהאתרוג הוא העיקר והמשובח מן השלשה הכי נכבד, עם כל זה הותקנה הברכה על הלולב שהלולב עם השני מינים הנאגדים בו הם נגד הג' כתות שהעוה"ז לבדו עומד על ידם, אבל הצדיק הוא יסוד עולם ר"ל בין עוה"ז ובין עוה"ב, וכבר שאלת הגשם אינה רק על עוה"ז ע"כ הותקנה הברכה על הלולב. ובהיות התפלה על הגשם שהיא בכללו לטובת כל העולם ובפרטות לטובת עובדי אדמה, לכך אנחנו מוסיפין ביום החתימה ערבה שהיא נגד הכת של עובדי אדמה:

ונשוב אל מה שאנחנו בו, כי הנה אלה הם הארבע כתות שכולם נבראו בעד השלם, שכל העולם לא נברא רק בעד המין האנושי, והמין האנושי נברא בעד ישראל, וישראל נבראו שיצאו מהם צדיקים, ע"כ כל הד' כתות הם בכסא המרכבה, והצדיק השלם הוא האדם היושב עליהם שלתכליתו נבראו כולם, ועל זה אמר דוד ע"ה (תהלים ח, ז) תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו, שעל הממשלה שיש לאדם על שאר בעלי חיים כבר אמר תמשילהו במעשה ידיך, ואמרו כל שתה תחת רגליו דברי מותר, אבל יצדק מאד במה שאמרנו שאמרו תמשילהו הוא על הבעלי חיים, כמו שביאר אח"כ ואמר צנה ואלפים כלם, אמנם על השכר הנצחי שכבר נברא דמותו במרכבה ממעשה בראשית שכל הנבראים תחת רגליו אמר כל שתה תחת רגליו. ובזה תבין אתה המשכיל היות המראה הזאת הוראה שכל מה שנברא לא נברא אלא בעבור האדם השלם, כי ע"כ הושם במרכבה דמות לכל מעשה בראשית דהיינו דמות ד' יסודות והגשם החמישי והד' חיות שדמות פניהם מתחלף כפי ענין הד' כתות של האנשים והאדם השלם עליון על כולם. ובזה נתיישבו הספקות כולם שהתעוררנו בכללות ענין המראה הזאת, כי מה

שסיפרה יחזקאל הנה סיפרה לישראל להוכיחם על חטאתם שלסבת חטאתם נאבדה מהם הטובה המופלגת ההיא הצפונה לצדיקים: וכבר הזכרתיך שיתאמת לך ענין זה ממה שתראה שאחר שסיפר יחזקאל שראה אדם על הכסא, אחר זה בסוף הנבואה אמר, (י, א-ב) וארא והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרובים כאבן ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם ויאמר אל האיש לבוש הבדים וגו', ששם לא הזכיר היות אדם על הכסא, להורות על שנאבדה מהם כל הטובה ההיא כי פסו אמונים, והיה רואה כבוד ה' ואין האדם עליהם רק שומע קול מדבר מן הכבוד. גם העירותיך על מה שנאמר שראה באדם שעל הכסא שהיה שינוי ממה שממתניו ולמעלה אל מה שממתניו ולמטה, שכבר היתה טענתנו שלא יתכז ח"ו לומר התחלפות כלל בדמות מראה כבוד ה', אבל אמר כן להורות ההבדל אשר בטובה הצפונה לצדיקים לנשמתם ובין הצפון לגופם, כי הנשמה עליונות מעלתה כפי חקה והגוף כפי חקו, כפי מה שביארנו במאמרו של רשב"י שאמר זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, שלא אמר זכאה חולקהון דאתדבק נפש ורוח ונשמה בהקב"ה, אבל אמר נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, הרי החלוף והשינוי מבואר בענין השכר. ובס"ד יבא ביאור המראה הזאת בכל פרטיה בחבורנו זה כאשר תקבץ אליך מה שתמצא בכל המקומות מידי דברי בה או זכור אזכרנה ובפרט פרק י"ט הרחבנו הדבור קצת תראנו משם:

אמנם כללות הענין כבר ביארנו שהמראה הזאת הוא דמות מראה כל מה שנברא במעשה בראשית ודמות השכר הנצחי הצפון לצדיקים אור נגה כבודו מסבבן, והנביא ישעיה אמר היות הדברים כן במלות קצרות ומליצה מתוקה מאד (מ, י) הנה ה' אלהים בחזק יבא וזרעו משלה לו הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו, שר"ל ענין זה שאצל דמות כבודו ית' הוא שכרו, ר"ל השכר הצפון לצדיקים, וגם פעולתו שהוא כל מעשה בראשית הוא לפניו. והיה זה כעין מלכותא דארעא שמציירים בדגל שמוליכים לפני המלך כל הכרכים שכבש והממלכות וגם ההיכלות שבנה והמלכים שהמליך כי זהו כבודו של מלך, כמו כן הכבוד והטוב הצפון הוא אצל כבודו יתברך. וכבר העירותיך בענין זה ששאל משה אדוננו מאתו ית' שאמר הראני נא את כבודך, היתה שאלתו לראות הכבוד אשר הוא צפון לצדיקים ודבקותם בכבודו ית', ולא היה רוצה המראה והדמות שראה יחזקאל, אבל היה רוצה לראות ענין הכבוד הזה באספקלריא המאירה שאין בה ענין הדמות. ובא האות מבואר מאד על היות שאלת משה לדעת השכר הצפון מן התשובה שהשיב לו השם יתברך אני אעביר כל טובי, כי שאלת משה היתה השגת ידיעת הכבוד שלו, לא השגת ידיעת או ראיית הטוב, אמנם יאות מאד במה שאמרנו שכסא הכבוד ר"ל הכבוד

שהוא נותן לצדיקים והוא בעצמו הטוב הצפון להם אשר על הטוב הזה נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, ואח"כ חזר ואמר והיה בעבור כבודי, שנראה בביאור היות הטוב והכבוד דבר אחד, ובמקומו בחלק ד' מחבורנו זה פי"ד יורחב הדבור בשאלת משה אדוננו ובתשובתו ית' אליו:

ואחר שבארתי לך ענין המראה הזאת, שענין האדם אשר על הכסא הוא דמות השכר הנצחי הצפון לשלם, ואמרנו עוד שיש במרכבה דמות כל מעשה בראשית ואמרנו שיש שם דמות מראה כבוד ה' מסבבן. אזכירך כי בכל מקום שתמצא שידובר בענין המרכבה, לפעמים תהיה הכוונה אל מראה זאת שראה יחזקאל שנקראת דמות, ולפעמים לא תהיה הכוונה אל מה שהוא מכונה בשם דמות רק אל מה שהוא למעלה ממנו והוא מה שראה ישעיה, והמשכיל יבחין בכל מקום כפי הענין אשר הוא בו. ואחר אשר ביארתי לך זה אזכירך עוד מה שאמרנו שלא נאמר לשון עשיה נעשה אדם על תמונתו ותמונת איבריו רק על עשייתו אותו שלם, ועל עשיית השלימות היה מאמר נעשה אדם צווי לא המלכה ועצה, והיה הצווי לכל מעשה בראשית שישלימו כל חסרונותיו של האדם כדי שיגיע אל השלימות שאז יקרא עשוי, ואמר נעשה לשון רבים לפי שהם ימלאו לו חסרונותיו והקב"ה יתן לו השכל ממרומים. והנה אחר שאמרתי לך כל זה עתה נבאר שבהיות מרכבה דמות כל מעשה בראשית אצל דמות כבודו ית' היטיב לומר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, שהכוונה לומר אני ואתם נעשה אדם שלם שיקרא עשוי שיהיה אצל צלמנו כדמותנו, כאילו יאמר צלמנו של דמות כבודנו, ויהיה לעד לנו מה שתקנו בנוסחת ברכת חתנים בצלם דמות תבניתו, שמנוסחתם זאת תבין שאמרו בצלמנו כדמותנו הוא כאילו יאמר בצלם של דמותנו שהוא דמות הכבוד, ועד נאמן מזה מתורתנו בעצמה שאח"כ נאמר (בראשית ה, א) בדמות אלהים עשה אותו, ולא הזכיר הצלם, ובפרשת נח נאמר (שם ט, ו) כי בצלם אלהים ברא את האדם, ולא הזכיר הדמות, שהדברים מבוארים שפירש בצלמנו כדמותנו, כאילו יאמר בצלמנו של דמותנו, שמאחרי היות בכסא הכבוד צלם דמות לכל מה שנברא, ודמות מראה הנגה שהוא מראה דמות כבוד ה'. א"כ היטיב לומר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כאילו יאמר נעשה אדם שלם שיהיה כצלמנו בכסא הכבוד שיש בו דמות כל מה שנברא ודמות הכבוד. ואל יפלא בעיניך לומר שכאן נאמר בצלמנו כדמותנו, מורה על דמות העצמיות לא על דמות הכבוד, ואמנם במרכבה נאמר דמות ה', שכן דרך הכתוב לכנות הכבוד בשם עצמיות ולהזכיר עצמיות במקום הכבוד, כמו שנאמר והיה בעבור כבודי, ואחר כך נאמר (שמות לד, ו) ויעבור ה', כאלו העצמיות הוא העובר, אם כן היה הענין כאילו יאמר למעשה בראשית נעשה אדם שלם אצל צלם

דמותכם ואצל דמות כבודי, שקודם שנברא האדם בפועל, לא היה בכסא הכבוד רק דמות מעשה בראשית ודמות מראה נגה של כבוד ה' מסבבו, ולא היה אדם על הכסא, עם היות שכבר היה האדם ראשון במחשבה, ולכך אמר למעשה בראשית נעשה אדם שישיג השלימות עד שיהיה אצל דמות כבודנו, ואח"כ יצרו מן האדמה:

ונתבאר לך שהיה כאן אומרו נעשה אדם מאמר מחוייב מאד להכתב בתורה, וכמו שארז"ל במליצתם שהקב"ה אמר למשה כתוב והרוצה לטעות יטעה, שהורו ז"ל בזה היותו מאמר מחוייב וצריך מאד, כי המאמר הזה היה הודעה לכל מעשה בראשית עליונים ותחתונים שלא נבראו רק להיותם כלים והכנה לעשות נשמת השלם נצחית. והשלים הכתוב ביאור ענין זה ברור מאד ואמר אשר ברא אלהים לעשות, שב אל העשייה האמור שאמר ה' למעשה בראשית נעשה אדם וגו', באופן שהיה אומרו נעשה אדם לכל הנבראים צווי והודעה, צווי שישלימו חסרונותיו, כמו שבא הצווי לכל פרט תוצא הארץ וישרצו המים, כן היה זה צווי אל כל כללות [מעשה] בראשית שישלימו חסרונותיו של אדם, והיה ג"כ הודעה להם שלא נבראו רק לעשות נשמת השלימים נצחית: ונשוב אל אמרנו שע"כ נאמר בצלמנו, שב אל המרכבה שראה יחזקאל, ואין במרכבה רק הכוללים במעשה בראשית דהיינו הד' יסודות והגשם חמישי, ואין שם פרטים מן הצומח או מן הבעלי חיים רק האדם אשר לתכליתו נברא הכל, וכיון שנברא האדם בארץ נברא גם במרכבה על הכסא, כי כל מה שהיה בורא השי"ת ראשון ראשון היה בורא בכסא קודם. ובזה יאות מאד מה שנא' ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם, שארז"ל דו פרצופים נבראו, כי באדם שברא בצלם האלהים שהוא במרכבה הוא דו פרצופים, ואזכירך מ"ש הנביא (מלאכי ב, י) הלא אב אחד לכלנו הלא אל אחד בראנו מדוע נבגוד איש וגו', כי אמנם יפלא שאחרי שרצה הנביא להגדיל ולהפליג היחוד, אשר אנחנו ממנו, היאך התחיל באמרו הלא אב אחד לכלנו, ואח"כ אמר הלא אל אחד בראנו, שהפך היה נאות, שיאמר קודם הלא אל אחד בראנו, שאינו כ"כ הפלגת יחוד, כמו שהוא הלא אב אחד לכלנו, לפי שאם אל אחד בראנו, גם החיות והבהמות ברא, ואין לנו יחוד אחוה או דבקות עמהם, אבל היות אב אחד לכלנו, זהו הפלגת יחוד ואחוה ודבקות. לכן נראה שהנביא אמר קודם הלא אב אחד לכלנו על אדם הראשון, שאפילו חוה היתה מצלעו אפילו שנחלקו לשני גופים, וזה יחוד ואחוה מופלגת, ועוד הפליג יותר ואמר שאל אחד בראנו, ר"ל גוף אחד דו פרצופים, והוא כאילו יאמר שהאל גוף אחד בראנו, אם כן זהו הפלגת יחוד מז הראשון, וכמו שדרשו ז"ל שדו פרצופים נבראו, אבל אח"כ חלקם ובראם בארץ זכר ונקבה שני גופים כמו שיבא בפי"ז,

ועל כן אמר יחזקאל ועל הכסא דמות אדם, ולא אמר איש, כי הזכר עם הנקבה נקראים אדם, כמו שנא' ויקרא שמם אדם: ואח"כ חזר ואמר בבירור ענין זה ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, הכוונה לומר שבאותו יום שברא את האדם בארץ בראו גם כן בכסא הכבוד שהוא דמות מראה כבוד ה'. ולכך נאמר בדור המבול (בראשית ו, ו) וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, שלא היתה הנחמה רק באדם שעל הארץ. כי האדם שנברא בכסא הכבוד נברא להודיע שלא נברא כל העולם רק לתכלית השלם, ושהשלום הוא תחלת המחשבה, וא"כ בא הכתוב להודיענו שלא נאמר נחמה רק על האדם שנברא בארץ, כי לענין האדם אשר עשה בארץ אמר לשון בריאה לפי שלא נברא שלם, ולענין האדם שעשה במרכבה דהיינו דמות כבוד אלהים אמר לשון עשייה לפי שהוא דמות אל האדם השלם, וכן אמרו חז"ל (בר"ר יד, ו) שאברהם נקרא האדם הגדול לפי שהוא הגיע אל אותה המדרגה, וע"ז אמרו חז"ל (בר"ר מג, ז) שאמרו קונה שמים וארץ (בראשית יד, כב) שב אל אברהם, וכן אמרו ג"כ אתם קרוים אדם:

ועתה ראה עוד שענין זה רז"ל רמזוהו בבירור בברכת חתנים שתקנו לומר שהכל ברא לכבודו, ואח"כ תקנו לומר יוצר האדם, ועוד שנית אשר יצר את האדם בצלמו, וסיימו ברכה שניה יוצר האדם. שמנוסחתם זאת מבוארים הדברים שברכה ראשונה שתקנו שהכל ברא לכבודו היא על שברא כל מעשה בראשית אצל כבודו, וברכה שנייה היא לומר שברא האדם בארץ, וע"כ לא נאמר בברכה שנייה שבראו בצלמו, וברכה שלישית שהיא על יצירת האדם במרכבה אמר שיצרו בצלמו. וכבר ידעת שאמרו רז"ל דו פרצופים נבראו, אמנם לא מצאנו טעם אל מה שנבראו כן ואח"כ חלקם, וזר לומר שהיתה המלכה ועצה חדשה, ובשגם נאמר שהיתה המלכה ועצה חדשה, יפלא לדעת היאך עלה במחשבה להיות קיום המין בהיותם דו פרצופים, וגדולה מזו שאחר שברא בהמה וחיה זכר ונקבה מחולקים, נמלך ועשה האדם דו פרצופים, ואחר שעשאו חזר ונמלך לעשותו כמו שעשה הבהמה וחיה, ובאמת היה חסרון בבשר ודם שימלך ויחזור וימלך, כל שכן במי שהנסתרות נגלות לפניו. אבל במה שאמרנו יצדק מאד שלא היה כאן ח"ו המלכה כלל, כי בצלם אלהים שהוא המרכבה עשאם דו פרצופים ועודם כן, אבל בארץ מבראשונה עשאם דו פרצופים כדי שיהיו דומים לאדם אשר על הכסא, וכבר נתבאר שמה שנברא בכסא הכבוד דו פרצופים הוא להורות על השכר היותו גם כן לצדקניות, ואחר שבראם בארץ דו פרצופים כדי שיהיו ממש דמות האדם שנברא במרכבה על הכסא חלקם ועשאם זכר ונקבה כשאר בהמה וחיה, וענין היצירה שיצר האשה מן הצלע יבא ביאורו בפ' י"א בס"ד. ויהיה פירוש הכתוב שנאמר (תהלים קלט, ה) אחור וקדם

צרתני כמו שדרשוהו ז"ל שברא דו פרצופים ועודנו כן במרכבה, או יהיה הכתוב לפי פשוטו שיצרו שתי יצירות אחת ראשונה במרכבה ושנית אחרונה מן האדמה, ואמרו (שם) ותשת עלי כפכה, הוא על שיצרו אצל דמות כבודו יתברך, כי כבר ידעת שהכ"ף כינוי אל הכבוד כמו שנאמר (שמות לג, כב) ושכותי כפי:

ובזה נתבאר מה שנא' נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, בסילוק הספקות ובהתקרב אל פשוטן של דברים ואל ההקש השכלי יותר על זולתנו, ושאר הכתובים עד יום הששי כבר נתבארו בפרקים הקודמים, ועתה אתה ברוך ה', כי יקרא לפניך הפרק הזה ותשוב עליו פעמים שלש מראשו ועד סופו, לא תמצא דבר שאין לו משען ומשענה מדבריהם של רז"ל או מדברי כתובים או נביאים ושבטם שבט סופר ומשענתם גם המה ינחמוני:

חלק מעשי בראשית - פרק יא

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלהים ביום השביעי וגו'. המדרשים רבו למעלה, והבוחרים בהתקרבות אל הפשט ובורחים מן האגדות גם הם האריכו למעניתם יהיה למשא כבד להביא כל דבריהם, אף אני לא אביא רק כוונתם בשמירת הטעמים לא המלות, ולא לסתור אני מביאם רק להזכירך התלאה אשר מצאתם בענין זה. רש"י ז"ל הסתיר פניו על פי המדרשים לא זז מהם ובחר בשתים, אם מה שאמרו באגדה (בר"ר י, ט) שבשר ודם מוסיפים מחול על הקדש וכו', ואם באגדה שאמרו (שם) מה חסר העולם מנוחה בא שבת בא מנוחה. התרגום עשה ענין ויכל מלשון נכספה וגם כלתה נפשי, וגם הרלב"ג נטה אחר ענין זה. והראב"ע כתב בשם זולתו שבבריאת יום השביעי נשלמה המלאכה, והוא מדעת עצמו אמר שכילוי המלאכה הוא מלאכה. והר"ן בדרשותיו כתב כי כל נפעל מתנועע מהשתנות מהראשון עליו ההשתנות ההוא גם אחרי סור הפועל מהיותו רושם בו, כי הנה התרנגולת הרובצת על הביצים לשנות חומרם לשילבשו צורת אפרוח, אין ספק שאם תסור התרנגולת מעליהם באמצע הזמן המצטרך להיות האפרוח, שגם אחרי סורה מעליהם יתנועע חומר הביצה ההיא תנועה מה בהשתנותה לקבל צורת האפרוח, עם היות שתהיה אותה התנועה חסרה להפקד הפועל עד שיבטל רשומה לגמרי, אבל יצטרך לזה זמן מה כי תפסק התנועה ההיא תכף סור הפועל. ושכן היה במעשה בראשית, כי כאשר אמר ה' תוצא הארץ תדשא הארץ ישרצו המים, הניעה הארץ והמים לכשיקבלו חלקיהם צורת ההווים ההם, עם היות שהכח האלהי לא הניע כי אם דבר יום ביומו, כאלו תאמר הווית הבעלי חיים ביום הששי, הנה הארץ היתה מתנועעת מעצמה לא מהנעת הפועל מחוץ גם אחר הששי יום או יומים, אבל אחר שנכנס השבת

נתן הקב"ה למעשה בראשית טבע נח ושקט למה שהפסיק תנועתם המתחייבת מעצמה, ולזה נאמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלהים וגו', ר"ל שנשלם ענין התהוותם אבל עדיין היו מתנועעים בעצמם לסבה שזכרתי, אלא שה' השקיט וכילה תנועתם ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ששת ימים, וכאשר הניח והשקיט תנועתם בשביעי נאמר שכלה מלאכתו ביום השביעי לא בששי. וכדי שלא נחשוב מאמרו ויכל אלהים ביום השביעי שפעל ועשה ביום ההוא דבר, הוצרך לומר עוד וישבות ביום השביעי, ע"כ: ועל פירושו זה טען מהר"י אברבנאל במה שהשוה ההויה האלהית הראשונה שבמעשה בראשית להוויה טבעית, ועוד שההויה הטבעית לא יקרה שיתנועע החומר מעצמו, ועוד שהשביתה והכלות שזכר הכתוב כאן יחסה למלאכת ה' ומעשהו במ"ש ויכל אלהים וישבות ביום השביעי כי בו שבת מכל מלאכתו, והוא המורה שעל מלאכת ה' ומעשהו נאמרה השביתה לא על התנועה החסרה שנתנועעה הארץ מעצמה. אלו הם הטענות שטען מהרי"א על הר"ן ז"ל, ובחר הוא לעצמו דרכו של ר"י בעל העקידה ושמר הטעמים לא המלות. ויסוד דבריו הוא שזה ויכל הוא לשון תכלית, שעם היות שקנו בהם הצורות שהשפיע בהם המשפיע הראשון יתב' הנה הם לא התחילו לפעול פעולתם מעצמם על המנהג הטבעי שהוא תכליתם האחרון שבעבורם נבראו עד היום הזה שאז ברכם יתברך והתחיל כל דבר לפעול כפי טבעו. זו היא כונת מהר"י אברבנאל ור"י בעל העקידה ואם אינם בנוסח זה. ולפי דבריהם יחוייב לומר שגם המאורות לא האירו עד יום השביעי שהוא תכליתם האחרון שבעבורו נבראו, ואם אינך אומר כן לא יהי' ויכל כולל כל הפעולות: ואחר שהבאתי לך דברי המפרשים אומר לך דעתי שהכתוב הזה מבואר מאד כפשוטו, שאחרי שהקב"ה גזר ואמר יהי מאורות, ויהי רקיע, וישרצו המים, ותוצא הארץ, ולא אמר השיעור שיהיו נמתחים המאורות והגלגלים, וכן עד מתי תוצא הארץ נפש חיה מבלתי שיפרו וירבו. הנה השמים והמאורות היו נמתחים והולכים במאמרו יתברך, לא תנועה מעצמם כמו שכתב הר"ן אבל במצות השי"ת עליהם, כמ"ש רבי אליעזר הגדול בפרקיו (פ"ג) שהיו נמתחים והולכים. והנה השי"ת השלים מלאכתו ביום הששי, ואפילו שלא היה אומר עוד יהי כך או תוצא כך עכ"ז השמים והארץ היו נמתחים גם ביום שביעי עד שגער בהם השי"ת ואמר ביום ז' להם די שלא יהיו נמתחים עוד. וכבר גילו רז"ל (בר"ר י, ט) ענין זה היותו כן, במה שדרשו וינח ביום השביעי (שמות כ, יא) הניח לעולמו, כי הנך רואה בעיניך שכוונתם לומר שכל הנמצאות נחו, וכיון ששם בפרשת יתרו נאמר וינח ביום השביעי במקום שאמר כאן וישבות ביום השביעי, אם כן כאשר פירשו שם וינח הניח לעולמו, יהיה גם כאן פירוש וישבות כאילו יאמר

השבית עולמו מכל מלאכתו אשר עשה, באופן שמה שנאמר ויכל אלהים הוא שגער בהם לבלתי היותם נמתחים. ועל כן לא הזכיר שם אלהים לומר וישבות אלהים כמו שנאמר ויברך אלהים, והיה זה כאילו יאמר הקב"ה אמר להם די וכן עשה העולם ששבת ולא נמתח. ובא האות על דרכנו זה היותו על נכון מה שהשלים הכתוב ואמר אשר ברא אלהים לעשות שהכוונה לומר שברא השמים והארץ כדי שיהיו נמתחין והולכין כמ"ש רק אליעזר הגדול בפרקיו, והיה אם כן אמרו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא להיותם נמתחות והולכות, וכל הכתובים הללו מיושבים על נכון כפשוטם. ועוד יתבאר פי"ג באופן אחר מה שנא' ויכל ביום השביעי וכן השתי שביתות שנאמר כאן ע"ד האמת על פי דרכו של הרמב"ן ז"ל לענין הקידוש והברכה. אף גם זאת הפשט לא יזח:

חלק מעשי בראשית - פרק יב

הנה להיות שפשוטי הכתובים אשר מבראשית ועד אשר ברא אלהים לעשות הם מפוזרים ומפורדים בפרקים הקודמים, והיה זה כן מפני שלפעמים חייב הענין להביא דעות זולתנו וסבת התרחקנו מן הדעות ההם, ולפעמים הוצרכנו להביא עזר לדברנו מקצת כתובים ונמשכנו לבארם, ולפעמים הוצרכנו להיותנו נעזרים ממאמריהם ז"ל אשר הוצרכנו להאריך בביאור כוונתם באופן שהפסקנו בין פשט כתוב אחד ובין כתוב שלאחריו, וכן לפעמים הוצרכנו להקדים ביאור כתוב אחד לביאור כתוב אחר שקדם לו לסבת המשך הראיות או המאמרים שהבאתי, ונמשך מכל זה שלא נתבאר קישור דברי הכתובים הללו כפשוטם על סדור נכון זה אחר זה. ולמען ירוץ הקורא למצא דברי חפץ במה שחפצנו, על כן שבתי וראיתי ליחד פרק זה בפשוטי הכתובים שמבראשית עד אשר ברא אלהים לעשות, מבלתי נתינת טעם ומבלתי הבאת ראיה משאר כתובים או מאמריהם ז"ל, כי אני נשען על מה שכבר הארכנו בפרקים הקודמים בראיות ובמשלים, ואיש על דגלו באותות יראה וימצא:

והנה אמנם אומר שתורתנו הקדושה אשר ניתנה אלינו להישירנו אל ידיעת גדולתו יתברך, התחילה מראש להודיענו שהבורא יתברך ברא קודם יסוד דק פשוט היולי הנקרא ראשית, ועם אותו הראשית ברא שמים וארץ, ולא ברא יש מאין רק אותו היסוד הראשון. וזה אומרו בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, כאלו יאמר שבראשית אחד ברא שניהם. ואחר שהודיעה התורה אלינו שמאותו הראשית שברא קודם ברא שמים שהוא הגשם החמישי ברא גם הארץ שהם הד' יסודות, הודיעה עוד שהארץ עם היות שנבראו ד' יסודות, עם כל זה היתה לשוא ולתהו, כיון שכל ההויות הם מהרכבת

היסודות זה עם זה והתמזגותם, ואמנם הד' יסודות כמו שנבראו מהראשית ההוא נפרדים זה מזה, כך היו עומדים כל אחד בגבולו אינו נכנס בגבול האחר כלל, עד שמפני זה היו כולם לשוא ולתהו, לא היתה יוצאת שום מין הויה מהם, וזה אמרו והארץ היתה תהו ובהו, ואחר שאמר שהארץ בד' יסודותיה היתה לשוא ולתהו, פירש הסיבה, ואמר שלסיבה שלא זזו ממקומם להתערב לכן היתה לשוא ולתהו. והתחיל בעליון מהיסודות שהוא האש שנקרא חשך, והוא כשאינו מתאחז עם שאר היסודות, ואמרו שאחר שבראו הקב"ה מהראשית ההוא נשאר במקומו הטבעי אליו דהיינו בקערורית גלגל ירחי יסוד הרוח, ואמר גם כן היותו נשאר במקומו על פני המים נוגע ואינו נוגע, וזה אמרו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים, כאילו יאמר שהאש נשאר על פני תהום ועל הרוח, והרוח היתה מרחפת על פני המים. ואחר שאמר שהיו היסודות עומדים במצבם ובגבולם בלתי מתערבים, ושמפני זה היתה הארץ לשוא ולתהו, התחיל לספר שהקב"ה גזר על היסודות שיצאו מגבולם ושיתערבו ויתמזגו כדי שיצאו מהם ההויות כולם ולא תהיה הארץ עוד לשוא ולתהו, והתחיל וגזר על האש שהוא העליון שירד ממקומו ויתאחז ביסוד האויר שתחתיו שע"י כן יאיר יסוד האויר, כי האש היסודיי עם היותו חשוך כאשר יתאחז ביסוד אחר יוליד להב ויאיר. וזה אומרו ויאמר אלהים יהי אור, כאילו יאמר יהי האש החשוך אור כשיתאחז עם האויר. ואמר שכבר נעשה כן שהחשך נתאחז באויר ונעשה מאיר:

והנה בהיות תורתנו תמימה היישרת השכלה אלינו ובכל פרטי המעשים שנעשו במעשה בראשית ירבו השאלות לבני אדם באמרם למה זה נברא כך ולמה זה כך, המשל במאורות שהיא הפעולה היותר משובחת, אדם אחד ישאל למה היה השמש עגול ולא ארוך, או יאמר שהיה טוב שיהיו שנים, או יאמר שהיה טוב שיהיה נמוך ממה שהוא גבוה באופן שירבו השאלות לאין מספר, ואם באת התורה להשיב על כל השאלות שאפשר לאדם להעלות על לבו יהיו כן התשובות לאין תכלית, לכן אמרה תורה שכך גזרה החכמה האלהית וכך ראתה שהוא טוב ואיז לשאל על זה. וזה אמרו וירא אלהים את האור כי טוב, ועם כל זה הבדיל בין האור ובין החשך, שהוריד האש להאיר חצי כדור האויר ולא חצי השני, ובהיות גלגל היומי סובב מרגע הראשון של הבריאה, והיה גם כדור יסוד האויר סובב עמו בכ"ד שעות, הנה היה גולל אור מפני חשך, תנועת סבוב היומי היה מאיר וחציו היה חשוך, ולחציו המאיר קרא יום ולחציו החשוך קרא לילה, באופן שמרגע ראשון היה שם יום ולילה. ועל כן נאמר במאורות היותם לממשלת היום ולממשלת הלילה, שטרם שנתלו כבר היה שם יום ולילה מרגע ראשון, וזה אמרו ויהי

ערב ויהי בקר יום אחד, כי חצי כדור האויר המאיר האיר אחר י"ב שעות, באופן שהיו י"ב שעות ערב וי"ב שעות בקר ביום הראשון תחת משוה היום, והיה העולם נברא בניסן או בתשרי כשארז"ל (ראש השנה י, ב), ואמרו בכל יום מהששה ימים ויהי ערב ויהי בקר, הוא להורות על שהגלגל היומי בסבובו היתה מתפשטת הפעולה בכל הכדור, ולכן לא נאמר ויהי ערב ויהי בקר יום שביעי, לפי שלא היתה בו פעולה שתתפשט: ואמנם מלאכת יום ב', הנה אחרי שהבורא ית' גזר על האש שהוא היסוד העליון שירד ויתמזג עם יסוד הרוח, גזר על יסוד הארץ שיעלה ויתערב ויתמזג עם יסוד המים. וזהו שנאמר ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים, כאילו יאמר ליסוד הארץ שהוא התחתון שיתערב ויתרקע בתוך המים, כי יסוד הארץ היה גוף מקשיי ונעשה כגלדי בצלים תוך המים שנא' (תהלים קלו, ו) לרוקע הארץ על המים, וגם זו הפעולה לא היתה כוללת כל כדור המים, רק החלק שנהיה יבשה, אותו החלק נעשה כגלדי בצלים, אבל מקום הים לא נתרקע בו הארץ. באופן שאלו השתי פעולות דהיינו אור שהאיר יסוד האויר, וכן רקיעת הארץ, לא נתפשטו בכל הכדור. ועליהם אמר איוב במלות נאות מאד (כו, י) חק חג על פני מים עד תכלית אור עם חשך, כי הכתוב הזה נלאו המפרשים למצא פתרונו ונתבאר בפרקים הקודמים (פ"ג). ואחר שעשה הבורא יתברך רקוע בארץ, קרא את רקיע העליון שמים, והבדיל בין המים העליונים שעל הארץ דהיינו הים, והיינו שנא' (ירמיהו ה, כב) שמתי חול גבול לים, וזאת היה ההבדלה שהבדיל בין מים למים, היינו בין הים ובין המים שמתחת לארץ שיסוד הארץ נרקע בו שהוא המים שתחת לארץ, וביום הזה לא נאמר וירא אלהים כי טוב, מפני שלא נגמרה המלאכה מלאכת המים, ובמלאכה שאינה שלימה לא יפלו עליה השאלות לבני אדם למה נעשית כך ולא נעשית כך, ולפי זה לא הוצרך לומר וירא אלהים כי טוב, שכך גזרה חכמה האלהית עד שנגמרה מלאכת המים. וזו היא מלאכת יום שני: והנה אחר שגזר השם וירד ונתערב האש העליון אל יסוד האויר התחתון אליו, וגזר על הארץ שהוא התחתון שיעלה על המים שהוא עליון עליו ונתמזגו היסודות, הוצרך לגלוי פני היבשה להווית הצומח, והנה אז גזר על המים שלא יהיו נקרשים כאשר נבראו כעין הקרח, כי אין ספק שהמים בבריאתם היו קרח קרוש ונקפא לבד ולא היו נוזלים, והיה שיעור שוה על כל שטח הארץ בין על ראש כל הר גבוה ובין בקרקעית הים, באופן שהארץ היתה כיום הזה הרים ועמקים ובקעים, ומקום הים היה עמוק מאד כמו שהוא, והכל מכוסה בקרח עובי אמה או י' אמות או ק' אבל שיעור שוה, וכאשר גזר ה' ואמר יקוו המים, היה כאלו אמר יזלו המים ולא יהיו נקרשים, וע"י ההזלה נקוו כולם אל ים אוקיינוס, והוא שנאמר (ישעיהו מ, יב) מי מדד בשעלו

מים, שמדד כל המים שעל ההרים והגבעות והעמקים שיכילו כולם בים אוקיינוס. ואחר שעירב היסודות והיו ראויים שיתחדשו הוויות מהם, גילה פני אדמה וגזר תדשא הארץ, שהצומח הוא הכנה ומזון לבעלי חיים, לכן הקדים הצומח. ובעץ פרי לא נאמר מזריע זרע כמו שנאמר בעשב, לפי שהעץ נוטעים הענף ויצא הענף, אבל העשב אינו יוצא רק ע"י הזרע, והנה הבורא יתברך גזר על העשב שאין צורך לכח גדול אל צמיחתו כאשר יצטרך אל צמיחת העץ פרי, לכך בקטן החל, וכן עשה בבעלי חיים שהדגים חיותם חלש מן העוף והעוף חיותו חלש מן הבהמה וחיה. וכבר אמרנו שבכולם נאמר וירא אלהים כי טוב, שפירושו כך גזרה החכמה האלהית שתורתנו תמימה הישירתנו בזה להודיענו שאין לשאול למה נעשה כך ולא כך, ובהיות שאלה על כל כללות הבריאה ג"כ שכיון שאין הבורא ית' צריך לדבר ושום נברא לא יוסיף לו שלימות, א"כ למה ברא כל מעשה בראשית, לכן הישירתנו התורה ואמרה ג"כ על כללות מעשה בראשית וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. וזו היא מלאכת יום השלישי:

ואחר שהכין לבעלי חיים מזונם והוא הצומח, הכין להם המאורות, כי מה יועילו אם עינים להם ולא יראו, ועל כן גזר ה' להיות מאורות קודם שברא הבעל חיים, וזה אמרו להאיר על הארץ, למי שצריך לאור דהיינו הבעל חיים, ואמר ברקיע השמים, לפי שכבר נאמר רקיעה בארץ. ומה שנא' להבדיל בין היום ובין הלילה, שנתבאר מזה שכבר היה שם יום ולילה, כבר הנחנו שביום הראשון האיר חצי כדור האויר וחציו השני נשאר חשוך, והנה נגד חצי כדור האויר שהיה מאיר נתלו המאורות, וא"כ היה אומרו להבדיל כאלו יאמר שבאותו הבהירות שקבל האויר מיסוד האש עם היות שקראו יום, אפילו הכי היה הבדל מועט בין היום ובין הלילה, ולכן אמר שהשמש יבדיל הבדל מספיק בין היום ובין הלילה. ואמרו שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים, הוא לפי שבתנועת המאורות יתחדשו ד' התחלפיות, והם פגישת המאורות בעת מולד הלבנה, והתנועה הנראית לחוש מהנקודה המזרחית מצפון לדרום כשיעור רוחב נטיית חגורת המזלות, אשר מזה יקרה הקיץ והחורף והסתיו, והם נקראים מועדים, והעד שכן נאמר באביב (שמות לד, יח) למועד חדש האביב, ותנועה שלישית ממזרח למערב והיא היומית, ותנועה ממערב למזרח שבה מונים השנים, וזה אמרו שיהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. ואמרו ויעש אלהים את שני המאורות, הענין הוא שכל מה שהגיע אל כל השלימות אשר בחקו מעת בריאתו נאמר בו לשון עשייה, שכיון שהגיע אל כל השלימות שבחקו הרי נקרא עשוי, ולפ"ז המאורות שמשעה ראשונה הגיעו אל השלימות שבחקם, וכן הבהמה והחיה ג"כ נאמר בהם לשון עשיה. ומה שנאמר המאורות הגדולים ואח"כ

נאמר הגדול והקטן, כן מנהג הכתוב וכמו שנאמר (שמואל א יז, יג) בני ישי הגדולים, ואליאב היה הבכור, ומה שקראם גדולים איננו על גדולת הכמות, שכבר יש כוכב גדול מן הלבנה, אבל אור הלבנה גדול מאורו זה להיותה קרובה אצלנו, א"כ היטיב לומר שהשמש והירח הם המאורות שמאירים לנו אור גדול מכולם. ומה שנאמר את המאור הגדול לממשלת היום, היטיב לומר כן לפי שכבר מיום ראשון היה שם אור וחשך ונקראו יום ולילה. וזו היא מלאכת יום רביעי:

והנה אחר שהכין המאכל לבעלי חיים והכין להם האורה, התחיל בבריאת הבעל חי והתחיל בשרץ המים שחיותם חלושה, ולא נאמר ויהי כן, כי לא נאמר ויהי כן רק בהיות שינוי או התחלפות והבדל מתמיד אמר ויהי כן, שאותו ההתחלפות וההבדל התמיד להיות כן, אבל כאן לא נעשה בהשרצת המים שום הבדל, כי כולם היו מין שרץ אחד קטן מאד, והקב"ה עשאם כל אחד למינו, וכן תמצא שבבהמה וחיה נאמר תוצא הארץ למינה, וכן בצומח, אבל בהשרצת המים לא נאמר ישרצו למיניהם, ולכך נאמר בהם ויברא את התנינם, כי הוא בראם למינם. ואחר שנאמר ענין שרץ המים, אמר ענין העוף, שגם הוא קצתו מן המים, והוא חיותו יותר חזק מחיות הדג, כי כל פעולותיו יתברך הולכים ומתגברים. ומה שנאמר ברכה לדגים ולא לאדם ולא לבהמה וחיה, הוא לפי שהדגים אינם מקנה לאדם רק צדים מהם ואוכלים, לכך הוצרכו לברכה, כי מה שהוא מקנה לאדם כבהמות אינם מתברכין רק כפי מעשה הבעלים כמו שנא ' (דברים ז, יג) וברך פ ר בטנך ופ רי בהמתך, וכבר יפלא שאם כן גם החיה שאינה מקנה לאדם היו ראויים לברכה, והשיבו חז"ל (הובא ברש"י פסוק כב) מפני הנחש שהוא עתיד לקללה. והאדם הוצרך לברכה, שכיון שכל המין האנושי לא נברא רק מפני השלם, והשלימים הם אחד מני אלף אם כן הוצרכו לברכה, כי השאר הבלתי שלימים היו כלא היו. ומה שנאמר בדגים ומלאו המים בימים, ר"ל בזה שהפריה ורביה בדגים לא תהיה תוך זחילת המים, אבל יפרו וירבו בימים, ר"ל במקומות שהמים נקוים, כי כל מקוה מים נקרא ימים, וכל הנחלים הזוחלים יש בהם בקיעות וחפירות שהמים נקוים שם ועומדים, והזוחלים הם זוחלים עליהם, ובאותם החפירות והבקיעים יפרו וירבו הדגים, וא"כ אמרו בימים לא בא למעט הברכה מן הנחלים והנהרות. וכן תראה שהשלים המאמר ואמר והעוף ירב בארץ, שבא להודיע המקום שיפרו, שעם היותם מן המים לא יפרו כי אם ביבשה. וזו היא מלאכת יום חמישי:

והנה אחר שגזר על השרצת המים בעלי חיים, גזר על יסוד הארץ שתוצא בהמה וחיה למינה, ואחרי שהכין כל הכלים והכנות שמשמים וארץ וכל מה שביניהם לתכלית

האדם השלם, כי אמנם להיות האדם שלם הוא צריך אל כל ההכנות הללו, והלואי ועדיין אולי יספיק. הנה אמר הקב"ה לכל מעשה בראשית דרך צווי נעשה אדם, שכבר אמרנו שאין העשייה נאמרת על תכונת האברים וצורתם, רק על עשיית השלימות שהוא התכלית, לכן צוה הקב"ה לכל מעשה בראשית שיהיו עמו לעשות האדם שלם שהם ימלאו חסרונותיו, והשם יתברך יתן בו נשמת חיים שהיא הנפש המשכלת. אמנם תכונת האברים וצורתם עשה השי"ת מן העפר, כמו שנא' וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ולא נאמר נעשה רק על התכלית שהוא השגת השלימות, כי לזה הוצרך כל מעשה בראשית להיות כלי והכנה לאדם שיהיה שלם ע"י בחירתו, ולא יוכל לומר אעשה אדם, מאחר שהעשיה נאמרת על השלימות, שאם היה עושה אותו הקב"ה שלם, היה האדם שלם בהכרח, ולא היה יכול לשנות תפקידו כשאר צבא השמים, וברצות השי"ת להודיע לכל מעשה בראשית שלתכלית עשיית השלם נבראו, אמר להם נעשה אדם, ואמר בצלמנו כדמותנו, כאילו יאמר בצלם של דמותנו, והוא תמונת האדם אשר על הכסא שראה יחזקאל, כי באותה מראה תמצא דמות כל מעשה בראשית, דהיינו הד' יסודות והגשם החמישי, וברצות הש"י שתמונת האדם השלם יהיה על אותו הכסא עליון על דמות כל מעשה בראשית ואצל דמות כבודו יתברך, היטיב לומר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כאילו יאמר נעשה אדם שלם שיגיע להיות תמונתו בצלם של דמותנו, ואמר שירדו על כל שאר הנבראים כיון שכולם נבראו לתכליתו. ומפני זה אמר ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו, ולא אמר אותם, לפי שאותו האדם שעל הכסא דו פרצופים נברא וכולו גוף אחד, אבל בארץ זכר ונקבה ברא אותם כשאר כל הבעלי חיים לקיום המין. ובפרק י"ז יבא בס"ד הרחבת ביאור בענין אמרו זכר ונקבה: ונגד ארבע כתות שיש במין האנושי, שהכת האחת היא העוסקת באלהיות וכל עניני עוה"ז תחשוב להבל ואין כל השתדלותה רק אל מה שעתיד להגיע אחר המות, וזו היא הכת השלימה שבכולם. ויש כת אחרת המתחכמים לדעת הטבעיות. ויש כת אחרת שכל השתדלותה לעבודת האדמה והמלאכותיות והם רוב מין האנושי. ויש כת אחרת שכל השתדלותה לסדר הקיבוץ מדיניי והמלכיות, וכנגד אלו הד' כתות היתה הברכה שבירך אותם, שכנגד הכת המשובחת אמר פרו, שהפרי עיקר העץ ולתכלית הפרי נטעוהו. וכנגד הכת המתחכמים בחכמות אמר ורבו, כמו על כל רב ביתו (אסתר א, ח), וכמוהו עוד ורבי המלך (ירמיהו מא, א) שהוא לשון גדולה, וכן תראה שהחכמים נקראים רב רבי ורבן. וכנגד כת עובדי אדמה ועושי המלאכות שהם רוב מין האנושי אמר ומלאו

את הארץ, וכנגד המשתדלים במלכיות ובסדור קבוץ המדיני אמר וכבשוה, הנה זו היא מלאכת יום הששי:

והנה בהיות שהקב"ה אמר יהי אור, יהי רקיע, יהי מאורות, ישרצו המים, תוצא הארץ, ולא נתן להם שיעור עד כמה הנה כולם היתה פעולתם נמשכת, כי הרקיע והמאורות היו נמתחים והולכים כמו שאמר ר' אליעזר הגדול בפרקיו (פ"ג), והיו נמתחין גם אחר כניסת יום שביעי עד שהקב"ה גער בהם, וזהו שנאמר ויכל אלהים ביום השביעי. ואתה המשכיל הנך רואה שבפרק הזה אמרתי פשוטי הכתובים כפי מה שהסכימה דעתנו מבלתי הביא ראיה לדברינו. אמנם כאשר ישאלך לבך באחד מפשוטי הכתובים לדעת המחצב אשר ממנו חוצב, לך אל הפרקים הקודמים תמצאם איש על דגלו באותות יתנו עידהן ויצדקו, באופן שאין לך מן הפרק הזה תועלת כלל זולת בקישור הסיפור ואופן המשכו זה אחר זה:

חלק מעשי בראשית - פרק יג

במה שנאמר ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו. נאמרו דברים הרבה תכבד עלי המלאכה להביאם, הן מדרשיהם ז"ל, והן רודפי הפשט ואוהביו. אמנם ראיתי מכל אשר היה לפני דברי הרמב"ן ז"ל על דרך הקבלה לבד שקיצר מאד והסתיר, ואנחנו יהיה השתדלותנו לבאר הדברים כפשוטם כפי המיועד ולא נניח ידינו מלהרחיב קצת ביאור במה שחשב הרמב"ן ז"ל להועילנו, וז"ל, והאמת כי הברכה ביום השבת הוא מעין הברכות והוא יסוד עולם ויקדש אותו כי ימשך מן הקדש, ואם תבין דברי זה תדע מה שאמרו בבראשית רבה (יא, ח) לפי שאין לו בן זוג, ומה שאמרו עוד כנסת ישראל יהיה בן זוגך, ותשכיל כי בשבת נפש יתירה באמת, עכ"ל. והנה הוא ז"ל רמז על סוד היסוד תפוחי זהב במשכיות כסף, ואנחנו נרחיב ביאור במלות, ולא נצא מן הקו אשר נטה שם הרמב"ן את אהלו, ועם היות שבהשקפה ראשונה יראה שתפסנו דרך אחרת, לא כן היא כי לא נטה ימין ושמאל, רק נרחיב במה שאפשר לגלות מה מן הנסתר אשר נכסוף נכסף הרמב"ן שנבין מדבריו משכיות חמדה. וטרם נבא אל הביאור אזכירך שכבר נתבאר אם מן המקראות בתורה ובנביאים ואם ממאמרי רז"ל שהשמים והארץ וכל צבאם ומה שביניהם כולם לא נבראו רק לתכלית המין האנושי, והמין האנושי לא נברא רק לתכלית השלם להשלים נפשו בהשגת הנצחיות. והנה מן התורה נתבאר באומרו בענין מעשה הקרבנות שהקריב נח שנאמר (בראשית ח, כא) וירח ה' את ריח הניחוח, ועל זה נאמר (שם כב) יום ולילה לא ישבותו, שמכלל לאו אתה שומע הן, שאם לא היה הריח ניחוח

שדרשו ז"ל (בר"ר לד, ט) ריח של כבשן האש, היה גוזר על היום והלילה שישבותו, הרי הודיע אלינו א"כ שמעשה האדם הטוב יקיים שמים וארץ וכל צבאם, ומעשה האדם הרע ישבית אותם ויבטלם, ונתבאר שכולם נבראו לתכלית האדם. ואם מן הנביאים אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי (ירמיהו לג, כה), וכן לא תהו בראה לשבת יצרה (ישעיהו מה, יח), ומאמרי רז"ל אין צורך להביאם כי רבו עד מאד, ובמס' ברכות פרק אין עומדין (לב, ב) אמרו אמר ריש לקיש אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה זוכר מעשה ראשונה אתה עזבתני ושכחתני התשכח אשה עולה (ישעיהו מט, טו), אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי ל' חיל ועל כל חיל בראתי לו ל' לגיון ועל כל לגיון ל' רהטון ועל כל רהטון ל' קרטון ועל כל קרטון ל' גסטרא ועל כל גסטרא שס"ה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולם לא בראתי אלא בשבילך: וכבר כתב הרמב"ם ז"ל בספר המורה נבוכים חלק ג' פרק י"ג סותר זה וז"ל, וכן יחשבו שתכלית המציאות כולו מציאות מין האדם לבדו לעבוד ה', ושכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו, עד שהגלגלים אינם סובבים רק לתועלתו ולהמציא צרכיו, וקצת פשוטי ספרי הנביאים יעזרו זאת המחשבה הרבה, לשבת יצרה, אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, וימתחם כאהל לשבת וגו' (ישעיהו מ, כב), ואם הגלגלים היו בעבור האדם כל שכן שאר מיני בעלי חיים והצמחים. וזה הדעת כשיחקר כמו שצריך למשכילים שיחקרו הדעות יתבאר מה שבו מן הטעות, והוא שיאמר למי שיאמין זה שהכל מפני זה התכלית כלומר מציאות האדם, אם הבורא יכול שימציאהו מבלתי אלו ההצעות כולם, או א"א שימצא אלא אחריהם, ואם יאמר אומר שאפשר ושהיה יכול להמציא אדם מבלתי שמים על דרך משל, א"כ מה תועלת באלו הדברים כולם, אחרי שאינם התכלית, אבל הם מפני דבר שאפשר המצאו מבלתי אלו כולם, ואפילו אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם לעבוד ה' כמו שנאמר, השאלה קיימת והיא מה התכלית בהיותו עובד ה', והוא יתעלה לא יוסיף שלימות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל. ואם יאמר אומר אין זה לשלימותו אבל לשלימותנו כי הוא הטוב לנו והוא שלימותנו, תתחייב השאלה בעצמה ומה תכלית מציאותנו בזה השלימות, א"א בהכרח מבלתי שיגיע הענין בנתינת התכלית אל כך רצה ה' או גזרה כן חכמתו וכן הוא האמת, עכ"ל: וכבר על דעתו של הרמב"ם בזה רבו הרועים וקראו אותם שטנה, גם כל האחרונים לא קבלו דעתו בזה. וראיתי מהם בקשו חשבונות רבים לסתור דבריו אבל בטענות בלתי מספיקות, ומכללם מהר"י אברבנאל בפירוש התורה פרשת בראשית כתב

שם שאין השמים נכבדים מן האדם, שאם מפני גדלם הנה היתוש הקטן נכבד מעצי הלבנון, ובאמת זו טענה בטלה שהיתוש איננו תוך עצי הלבנון עד שאם יצוייר שאין מציאות לעצי הלבנון לא יצוייר מציאות ליתוש, כי ודאי אפילו שלא יצוייר מציאות לעצי הלבנון לא מפני זה יתבטל הציור ביתוש, כמו האדם שהוא תוך השמים שאם יצוייר בטול השמים לא יצוייר קיום לאדם, ואם יצוייר בטול האדם והעדרו לא יחוייב מפני זה בטול השמים והעדרם, א"כ מן הבחינה הזאת ודאי הם נראים היותם נכבדים מן האדם. אבל הטענה האמיתית נגד הרמב"ם ז"ל היא מבחינת הנפש המשכלת אשר באדם, שגם אם יצוייר בטול והעדר השמים לא יחוייב בטול והעדר לנפש המשכלת כאשר יתבאר שהיא נכבדת מן השמים וכל צבאם ושכולם נבראו לתכליתה. ומה שהרמב"ם ז"ל בטענתו רצה להכריח שהנבראים כולם לא נבראו לתכלית האדם, פליאה נשגבה מני, שאפילו נודה לדבריו שאין טעם לבריאת האדם שישיג שלימות ולא ידענו לתכלית מה נברא, לא בשביל זה נכחיש פשוטי דברי הנביאים שאמרו שהשמים וכל הנבראים לתכלית האדם השלם נבראו, שאין ספק שיש לנו להאמין כל מה שכתוב בתורה או בנביאים אם אין מופת על סותרו. ומה שטען ג"כ שאם יאמר אומר שהשם יכול להמציא אדם מבלתי שמים א"כ מה תועלת באלו. אמת גם יתכן לטעון טענה זאת באדם הפרטי, שגם הרמב"ם מודה ודאי שלא נברא האדם רק לתכלית היותו שלם, ואם כן נאמר שאם היה ביכולת ה' שאדם ישיג השלמות בלתי עינים ובלתי פה לאכילה ושתיה וכן כל החושים מה תועלת בבריאת החושים:

אמנם כי כן אנחנו באמת לא נודה לדבריו, אבל נאמר טעם נכון ומתישב לבריאת האדם כדי שישיג השלימות. והוא כי זה ידוע שכל שלם יחשב חסרון בחק שלימותו כאשר ימנע טוב מבעליו כשיש בכחו, כמו שנאמר (משלי ג, כז) אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידיך לעשות, אם כן כאשר גלוי לפניו שאם יברא אדם כמו שנברא מד' יסודות ויהיו לו ההכנות והכלים הצריכים לו, שיהיה אז אפשר לו על ידי בחירתו הטובה שישיג הנצחיות, באופן שמדבר הווה ונפסד יהיה דבר נצחי. הנה אם כן אם לא היה בורא האדם ולא היה בורא כל הכלים וההכנות הצריכים אליו להשגת שלימותו, היה מונע טוב מבעליו ולא יתכן זה בחקו ית', וא"כ בהיות הקב"ה שלם מסולק מכל החסרונות ושלם בכל השלימות נתחייב ענין בריאת האדם. וכבר אם היה בורא הקב"ה האדם בלתי בחירה ורצון, והיה מוכרח להשגת השלימות והנצחיות, ולא היה באדם יכולת לשנות תפקידו, באמת אז היתה השאלה גדולה מאד, שלתכלית מה ברא אותו אחרי שהוא אינו צריך לו ולא לעבודתו ולא לשלימותו ולא לנצחיותו, ולא היה אז תשובה לשאלה

זו רק כך גזרה החכמה האלהית. אמנם בראותנו שבראו בעל בחירה ורצון ואם ירצה ישיג הנצחיות, אם כן אם לא היה בורא אותו היה מונע טוב מבעליו, שכיון שעל ידי בחירתו השיג השלימות הנצחי, בעליו הוא, ולא יקרא בעל הפעולה מי שלא יוכל לשנות תפקידו, אבל יקרא בעל הפעולה מי שהפקידו לעשותה, והגלגל אשר יעשה פעולת התנועה הסבובית לא יקרא היותו בעל הפעולה ההיא, רק הבורא אשר בראו הוא בעל הפעולה. אמנם האדם אשר ניתנה לו מאתו יתברך הבחירה והרצון, כל פעולה שיעשה בבחירתו הוא יקרא בעל הפעולה ההיא אם טובה ואם רעה, וזה אמר דוד ע"ה במלות קצרות ומליצה נאה מאד שאמר (תהלים פד, יב) חן וכבוד יתן ה' לא ימנע טוב להולכים בתמים, כי האמנם יאות מאד לפי דרכנו שאמר שהחן והכבוד שנותן ה' הוא על דרך אל תמנע טוב אחרי שבבחירתו בחר ללכת בתמים, ואמנם הגלגלים והמלאכים שלא ישנו את תפקידם כבר אמרנו שכולם נבראו לתכלית השלם:

וראה אתה המשכיל כי ענין זה עמוק מאד בעיון ופשוט באמיתות, כאשר תשקיף השקפת עיון ותעמיק תמצא שיוסרו בזה הרבה מבוכות המתרגשות ובאות לאדם בעיונו בהשגת הדעות האמתיות, כי הבורא ית' לא היתה הכוונה בבריאתו שמים וארץ וכל צבאם רק מלאכה אחת והיא עשיית נפש השלם נצחית מן האין המוחלט, והעד מה שנאמר מכל מלאכתו אשר עשה, ולא נאמר מלאכותיו אשר עשה, כי כל מעשה שמים וארץ הם לתכלית נפש הנצחי וע"כ לא יקראו רק מלאכה אחת:

ואשוב אתפלא בהרמב"ם ז"ל היאך יעלה על דעתו שהשמים וצבאם יהיו נכבדים מן הצדיק אשר עליו נאמר (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה', ונאמר (שמות יג, כא) וה' הולך לפניהם יומם, והמאורות אשר המה החשובים שבנבראים נאמר שבראם להאיר על הארץ, וזה אין ספק שהמין האנושי הוא המובחר, אם כן להאיר למין האנושי נבראו. וכבר הרמב"ם ז"ל חשב לסלק טענתנו זאת ונתאמץ לומר שלא נבראו להאיר וז"ל בפ' הנזכר, ולא יטעך באמרו בכוכבים להאיר על הארץ ולמשול ביום ובלילה, ותחשוב כי ענינו כדי לעשות, זה אינו רק להגיד טבעם אשר רצה שיבראם כן ר"ל מאירים מנהיגים, כאמרו באדם ורדו בדגת הים, שאין ענינו שנברא לכך רק להגיד טבעו אשר הטביעו השי"ת עליו, עכ"ל. ובאמת הראיה שהביא ממה שנאמר ורדו בדגת הים נכונה, לא לעזר לו אבל לסתור דבריו, שמאחר ששם נאמר ורדו וכאן לא נאמר ויאירו וכן וימשלו, רק נאמר להאיר ולמשול בלמ"ד, נתבאר שלכך נבראו ואין זה הגדת טבעם, ולפי דרכו ז"ל גם מה שנאמר על הצומח שיהיה לאכלה, תהיה הכוונה גם כן הגדת טבע לבד. עוד כתב הרמב"ם ז"ל שם וז"ל, ולפי זה הענין צריך שנפרש כל פסוק שנמצא פשוטו מורה

על היות דבר נכבד נעשה לתכלית הפחות ממנו, עכ"ל. ובאמת צריך שתהיה אמונתנו כפשוטי הכתובים ולא יאות להוציאם מפשוטם, אם אין מופת על סותרם, כמו מה שמצינו דברים מורים ח"ו גשמות, שארז"ל דברה תורה בלשון בני אדם, אבל שנוציא הפסוקים מפשוטם כדי שיהיו מסכימים אל אמונה אשר נבחר בה אנחנו בלתי שיחייבנו מופת להאמינה זה לא יתכן:

עוד כתב הרמב"ם ז"ל וז"ל, ולא תטעה בנפשך ותחשוב שהמלאכים והגלגלים נבראו בעבורנו, והנה כבר התבאר לנו מדרגתנו הן גוים כמר מדלי (ישעיהו מ, טו), עכ"ל. ואני נפלאתי שכל דבריו מראשיתם ידבר על השלם, שכן אמר וכן יחשבו שתכלית המציאות כולו מציאות מין האדם לבדו לעבוד את ה', עכ"ל. וכיון שאמר לעבוד את ה' נתבאר היותו מדבר על השלם, ואם כן מה מביא ראיה ממה שנאמר הן גוים כמר מדלי שידבר על חסרי השלימות, ועוד שלא ידבר שם רק בערכו ית' לא בערך השמים, כמו שהשלים שם הביאור ואמר (שם יז) כל הגוים כאין נגדו, וכן הביא גם כן הרמב"ם ז"ל ראיה ממה שנאמר (איוב ד, יח-יט) הן בעבדיו לא יאמין וגו' אף שוכני בתי חומר, וכתב שם וז"ל, ודע שעבדיו הנזכרים בזה הפסוק הם המלאכים, ובמלאכיו הרמוז אליהם בזה הפסוק הם הגלגלים בלי ספק. הנה אליפז ביאר עצמו זה הענין והשיבו במענה האחרת בלשון אחר ואמר (איוב טו, טו-טז) הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו, אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה, הנה התבאר שקדושיו הם עבדיו ושאינו ממין האדם, עכ"ל. ולא ידעתי מה הוא ההכרח שהביא מדברי אליפז, כי אני אומר שעבדיו הם הצדיקים והשמים הם המלאכים, וכן תרגום יונתן ושמים לא זכו בעיניו ואנגלי מרומא, שבלשון יון המלאכים נקראים אנגלי, וכן בלשון איטליא, ובספר הערוך הביאו בערך אנגלי, ויותר קרוב ונכון הוא לומר שיקראו צבא השמים שמים, ממה שנאמר שהגלגלים יקראו מלאכים, ושהקדושים והעבדים הם כפשוטם ממין האדם, ולא בא אליפז לגנות רק הבלתי שלימים שהוא הנתעב ונאלח והשותה כמים עולה, וכן השוכני בתי חמר אשר בעפר יסודם, כי כבר היה מספיק אמרו שוכני בתי חמר, אבל רצה לבאר כי לא ידבר על כל שוכני בתי חמר רק על הבלתי שלימים אשר בעפר יסודם, וכמו שארז"ל (קה"ר ג, כא) אחת נשמותיהם של צדיקים ושל רשעים עולות למרום אלא שנשמותיהם של רשעים מצורפות לארץ, ולכך ביאר כאן ואמר אשר בעפר יסודם, ר"ל שנשמותם מצורפות לארץ שלא ידבר רק בבלתי שלימים, וכן אמר דוד (תהלים קטו, יז) לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה, שגם שם יש לשאול, שאם כוונתו באומרו ולא כל יורדי דומה, כמוסיף ואומר שהמתים לא יהללו יה וגם היורדי דומה, מה יוסיף שהלא היורדי

דומה פחותים מהמתים סתם. אבל יראה שדוד פירש ואמר שאמרו לא המתים יהללו יה, לא אמר כן על כל המתים, רק על אותם שהם יורדי דומה, והיה כאילו יאמר לא המתים יהללו יה, ולא כל המתים רק יורדי דומה: וכבר ידעת משארז"ל (ראש השנה לא, א) שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב, ואם כן אין ספק שהשלם מן הבחינה הזאת נכבד מהם כיון שהוא נצחי, אמנם הרמב"ם ז"ל נמשך אחרי דעתו שגם השמים והארץ נצחיים, שכן כתב במורה נבוכים ח"ב פכ"ח וז"ל, הנה כבר התבאר לך הענין ונגלה הדעת והוא שאנחנו נאות לאריסטו בחצי מדעתו ונאמין שזה המציאות לעולם נצחי, עכ"ל. ואנחנו לא נאות כאשר נתבאר רק לדברי רז"ל ולדברי הנביאים והכתובים כי רז"ל אמרו חד חרוב, והרמב"ם כתב שהוא דעת יחידאה, ואין הדברים כן כי אדרבה אביי דפליג עליה אמר תרי חרוב ולית מאן דפליג. גם אמר שמאמר ישעיה שאמר (נא, ו) שמים כעשן נמלחו וארץ כבגד תבלה, למשל אמר כן. ולא ידעתי מה יאמר על מה שאמר דוד בתהלים פרק ק"ב (כו-כט) לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו בני עבדיך ישכונו וזרעם לפניך יכון. וכבר הביא הרמב"ם ז"ל ראיות הרבה על נצחיות העולם, שדוד אמר (תהלים קד, ה) יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד, וכן אמר (שם קמח, ו) ויעמידם לעד לעולם, ושלמה אמר (קהלת א, ד) והארץ לעולם עומדת, וירמיה אמר (לא, לד-לה) נותן שמש לאור יומם וגו' אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי. ואף גם זאת אומר לך שאין דעתי נוחה בדרכו של הרמב"ם ז"ל, כי כאשר מצא דברים מורים על הפסד העולם אמר שהוא אינו משל, וכאשר מצא כתובים מורים על נצחיותו אמר שיש להם פירוש והם למשל, ומה ראה לומר שאלו הכתובים כפשוטם והאחרים יאות לפרשם או לומר שהם משל, ולא נאמר להפך שהכתובים המורים הפסדו יהיה להם פירוש. ואם כן אין הכרח מן הכתובים לא לנצחיות העולם ולא להפסדו, אמנם דברי רז"ל שאמרו חד חרוב מבוארים אין בית מנוס, לכן בחרתי לישב הכתובים כולם כפשוטם ולא יהיו חולקים זה על זה, וכן מאמרם ז"ל שאמרו חד חרוב לא יהיה סותר: ויובנו הכתובים האלה עם מאמרו של רבי אבהו שאמר (בר"ר ג, ז) ויהי ערב ויהי בקר יהיה ערב לא נאמר רק ויהי ערב מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן, ואמר רבי אבהו מכאן שהיה בונה עולמות ומחריבן ואמר דין הניין לי כו'. וכבר אמרנו בפרקים הקודמים (פ"ג) שהרמב"ם ז"ל גינה מאד שני המאמרים שאמרו אלו השלימים באמרו שלפי דבריהם לא היתה התחלה לזמן. ובאמת לדעתי אין נפתל בדבריהם שהם דרשו כן ממה שנאמר ויהי יום אחד, ולא אמר יהי יום אחד, ואם היו אומרים כן מסברתם ודאי היתה תמיהת

הרמב"ם עליהם קיימת, אבל כיון שדרשו כן הכתוב ולא אמר כן דרך הודעת אמונה, א"כ אין דעתם לומר שלעולם ולעולמי עולמים היה בונה עולמות ומחריבן, והעד שכן אמר היה סדר זמנים קודם לכן, שאין המובן שהיה סדר זמנים לעולם אבל כוונתם לומר שזה העולם שניתנה תורה לישראל בו אינו הראשון שברא, אבל בראשון שברא ודאי ברא ג"כ הזמן, ואילו ניתנה תורה בעולם הראשון שברא לא היה כותב בתורה ויהי יום אחד רק יהי יום אחד, וא"כ יתכן שכוונת רבי אבהו ודעמיה היתה לומר שהיה קודם לעולם זה עולם אחר והרחיבו. ולפנים תמצא שאמרנו שדוד ע"ה אמר כמאמרו של רבי אבהו לא חיסר כלום:

וכבר ידעת שרבו השואלים לשאל למה התחילה התורה בבי"ת ולא באל"ף שהיא ראש לאלפ"א בית"א. וכאשר תאמר לתת טעם אל התחלת התורה בבי"ת, עוד יתכן לומר טעם למה לא התחילה האלפ"א בית"א בבי"ת מאחר שהוצרך להתחיל התורה בבי"ת. ויאות לומר עם מאמרם ז"ל (בר"ר א, י) שדרשו על מה שנאמר (תהלים קה, ח) דבר צוה לאלף דור, שלהורות ענין זה התחילה האלפ"א בית"א באל"ף והתורה התחילה בבי"ת, להורות שעולם הזה הוא עולם שני שברא הקב"ה וע"כ התחילה סיפור מעשה בראשית בבי"ת. וכבר ידעת מאמרם ז"ל שהביא השמעוני בראשית (ב, יז) אשר הזכרנוהו בפ"א תראנו משם, והוא אמרם אלה תולדות השמים (בראשית ב, ד) ראש של תורה, החדש הזה לכם (שמות יב, ב) ראש הספר, כי בזה יובן שהיה ראוי להתחיל בחדש הזה, והיינו בה"א שהעולם הזה נברא בה"א, והיה ראוי להתחיל באלה תולדות והיינו באל"ף, מפני מה שנאמר דבר צוה לאלף דור, וגם מפני היותה ראשונה לאלפ"א בית"א, ולא התחיל אלא בבי"ת, להורות על הענין שאמרנו שהוא עולם שני, וזה נרמז בדברי משה שאמר (תהלים צ, ב) בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל, שאמר כן על השני עולמות שאמרנו, שלא יתכן לומר שרמז אל עוה"ב כי הדברים פשוטים היותו רומז אל עוה"ז ועוה"ב, אבל ר"ל על העולם שהיה קודם כמו שנאמר בטרם הרים יולדו וגו'. גם שלמה רמז ענין זה ואמר (קהלת א, י) יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים, שיאמר כן על היותם שני עולמים. וחלילה לנו לחשוב על השלימים הללו ח"ו אמונת קדמות זמן:

ואחר שבארתי לך יישוב מאמרו של רבי אבהו ושלא יאות לגנותו אבל לשבחו, עתה אבא אליך בביאור הכתובים שאמרנו שנראים כסותרים שאלו מורים על נצחיות העולם ואלו על הפסדו. והוא כי כל הכתובים שבאו והם מורים על נצחיות העולם, הנה ידברו בעולם הזה שנולד אברהם, כי העולמות שהיה בורא קודם לכן היו קיימים שית אלפי

שנין, וכאשר לא בא צדיק כאברהם בכל השית אלפי שנין הנה אמר לא הניין לי והחריבן, אמנם העולם הזה אחר שבא נח והקריב הקרבנות והריח ה' ריח הניחוח שארז"ל ריחו של כבשן האש, הנה אמר לבלתי החריב העולם הזה כשאר העולמות שהחריב, וזה אמרו עוד (בראשית ח, כב) כל ימי הארץ וגו' יום ולילה לא ישבותו, שכנראה שהעולם יש לו ימים קבועים במספר, באופן שפירושו עוד כל ימי הארץ, שהם שית אלפי שנין, אפילו הכי יום ולילה לא ישבותו, אחר שהריח ריח כבשן האש: ובזה יאות מאד מה שדרשו ז"ל (בר"ר מג, ז) על מה שנאמר (בראשית יד, כב) קונה שמים וארץ, שאמרו שהדברים שבים אל אברהם שהוא באמת קנה שמים וארץ שלא נחרבו כשאר עולמות, ומה שארז"ל חד חרוב לא אמרו כן על העוה"ז אשר אנחנו בו שכיון שנולד אברהם נעשו נצחיים, אבל היה מאמרם לומר שכך היה ענין ימי העולם שית אלפי שנין לבד, ודוק בדבריהם ז"ל שכן אמר וחד חרוב, שנראה היות הדברים שבים אל כל עולם ועולם שהיה בורא, שאם היה מאמרם על עוה"ז היה להם לומר ואח"כ יחרב לא חד חרוב. ולפי זה תהיה אמונת הרמב"ם בנצחיות העולם על נכון. ועל פי דרכנו זה יתיישבו כל הכתובים, שמה שאמר דוד יסד ארץ על מכוניה, ידבר בעולם הזה, וכן מה שאמר שלמה והארץ לעולם עומדת, ידבר בעולם הזה, שאחר שהבינו היות העולם הזה נצחי אמרו כן. וירמיה שאמר אם ימושו החקים האלה גם זרע ישראל ישבותו, ביאר הדברים ביאור מספיק היות הדברים כאשר אמרנו שהרי תלה קיום העולם בקיום האמונה הישראלית, כנראה שזה סיבה תכליתית לזה ובסור הסיבה יסור המסובב: ועתה ראה שמאמרו של ר' אבהו שאמר שהיה בונה עולמות ומחריבן עד שברא את אלו ואמר דין הניין לי כו', דוד ע"ה אמר ג"כ המאמר הזה לא הפיל מכל דבריו של רבי אבהו דבר ארצה, והוא אמרו בתהלים פרק ק"ב, לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלפו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו בני עבדיך ישכונו וזרעם לפניך יכון. כי האמנם יש לשאול שאלות כאן בכתובים הללו, תחלה אמרו לפנים הארץ יסדת, מה כוונתו באמרו לפנים, שהלא ידענו שלא יסד הארץ בימי דוד עד שהוצרך לומר לפנים הארץ יסדת, והיה מספיק אמרו הארץ יסדת וגו'. עוד יש לשאל על אומרו ואתה תעמוד, שזה יורה על שהוא לבדו יעמוד וכל השאר יפסיד, ואח"כ סותר לזה אומר בני עבדיך ישכונו, שאומרו ישכונו ר"ל ישכונו בארץ, כי לא יתכן לומר לשון שכינה רק בארץ, והוא הקדים לומר הפסד הארץ. עוד יש לשאול מה ענין אומרו תחליפם ויחלופו אחר שאמר שיאבדו. לכן נתבאר מאד שדוד היה אומר מאמרו של ר' אבהו בלי תוספת וגרעון, ואמר לפנים הארץ יסדת, שר"ל שקודם מעשה בראשית כבר ברא עולם אחר,

ואמר המה יאבדו שהיה מחריבן והוא לבדו עומד, ואח"כ אמר תחליפם ויחלופו שהיה אומר דין לא הניין לי, ואח"כ אמר על עוה"ז שהוא נצחי שלא יחליפנו עוד אחרי שבא אברהם, וזה אומרו בני עבדיך ישכונו וזרעם לפניך יכון:

ואחר חילוק המבוכות מכל הכתובים הללו ומאמריהם ז"ל והנחנו היות העולם נצחי, אבל נמשך לו הנצחית מן השלימים שלתכליתם נבראו, וכמו שארז"ל בנוסח הברכה בורא נפשות רבות וחסרונם על כל מה שברא. אם כן כאשר גוף האדם הווה ונפסד, ואם תזכה הנשמה לנצחיות גם הגוף שהיה כלי להשגתה יהיה נצחי, כמו כן שמים וארץ שהיו כלים והכנה להשגת נפש האדם הנצחיות ויהיו גם הם נצחיים ע"י נצחיות הנפש, כי לא יסתפק שום מאמין בתורת אמת בענין השכר הצפון שכבר נתבאר אליו נצחי, והמשכיל בבואו לחקור הדעות הנאותות באמונה, ימצא ודאי שאם השכר ח"ו יעלה על הדעת שאינו נצחי לא יכסוף אליו, וכל מה שהוא עתיד להיות תכלית הדבר החכם יכסוף ויתאוה אליו, וראה מה שנאמר (משלי ח, כא) להנחיל אוהבי יש, שהכוונה לומר שינחילם הנצחיות, כי היש האמתי הוא הנצחי, ומה שאינו נצחי לא יקרא יש באמת, ועל כדומה לזה אמרו בגמרא (גזיר נא, א) כל העומד ליגזז כגזוז דמי. וכבר בזה נתבאר אלינו אמונת אומן שכל מעשי בראשית ומה שביניהם לא נבראו רק לתכלית המין האנושי, והמין האנושי לא נברא אלא לתכלית השלם, כמ"ש (משלי י, כה) וצדיק יסוד עולם, וכן אמר הנביא (ישעיהו מד, כג) רנו שמים וגו' ובישראל יתפאר, שהדברים הללו מורים על מה שאמרנו:

ועתה תבין מה שכתב הרמב"ן ז"ל ברמז כי הוא מעין הברכות שהשבת הוא הזווג, שאם לא היה נמצא צדיק לא היתה השביתה נצחית שהיה מחריבן וחוזר ובורא, אבל אחרי שנולד צדיק יסוד עולם נזדווג השבת אליו להיותם שניהם ר"ל השבת והצדיק נצחיים, באופן שהברכה האמורה כאן היה מעין ברכת חתנים, ואח"כ הקדושין שמשך מן הקדש. וכבר ידעת שאם אין בארץ מי שימשוך מן הצינורות אין השפע יורד, ולדמיון זה גזרה החכמה האלהית שיהיה ראשית מזון המין האנושי על ידי יניקה לעורר אותו, שאין השפע יורד רק אחרי היניקה שהיא מן האם הנקראת בינה, כדרך אומרו (משלי ב, ג) אם לבינה תקרא, וכן רמזו רז"ל במה שאמרו (ברכות י, א) שנבראו השדים לאשה במקום בינה והבינהו, וז"ש שמשך מן הקדש אחר ברכת חתנים והיה א"כ הדבוק קודם לקידושין. והבן שארז"ל (סנהדרין נח, ב) שכותי ששמר שבת חייב מיתה, לפי שרצה לקדש קודם הדבוק והחופה בלי שדוכין שהוא ערל, וזכור מה שאמרו בגמרא (קידושין יב, ב) רב מנגיד מאן דקדיש בלא שדוכי:

ואזכירך שבעת שהכיר אברהם את בוראו ברכו ז' ברכות כל אחת בתוספת וא"ו ואעשך לגוי גדול, ואברכך, ואגדלה שמך, והיה ברכה, ואברכה מברכיך, ונברכו בך וגו' (בראשית יב, ב-ג), שהם ז' ואוי"ן מכוונים אל שמו של הש"י במספר מ"ב שהכוונה לומר שייחד שמו עליו בז' ברכות. ואזכירך שהזווג עם כנסת ישראל הוא כעין הזווג פרטי, כי המילה שניתנה לאברהם במקום השידוכין, והקנס שכותבין כאשר יתבאר בח"ב פ' י"ג, והשבת הם הקדושין כאשר נרמז פה, ועדי הקדושין שמים וארץ, והשטר כתובה היא התורה, והמוהר היא ארץ ישראל, ועל זה אמרו (כתובות קי, ב) הדר בחוץ לארץ כמי שאין לו אלוה, כי אסור להשהות אשה בלא כתובה, והבינהו. והחופה הוא מעמד הר סיני שכפה עליהם ההר. ואמרנו ששמים וארץ הם עדי הקדושין, הוא שאברהם לא הכיר את בוראו רק ע"י השגתו בתכונת השמים והמאורות, כמו שארז"ל (בר"ר לט, א) על אברהם משל למה הדבר דומה למי שראה בירה דולקת אמר אפשר אין אדון לבירה, אם כן הם הם העדים, וכאשר קשר הזיווג האנושי והתמדתו הוא ע"י שטר כתובה והעדים, כמו כן התמדת הזיווג עם כנסת ישראל הם השמים והתורה וארץ ישראל, כי אברהם לא השיג רק על ידי תנועת המאורות, וכמו שנאמר (תהלים יט, ב) השמים מספרים כבוד אל. והנה הספיק ספור השמים לאברהם שהיה בקי בתנועתם, אבל לרבים דהיינו לאומה ישראלית לא יספיק עדות השמים כי אין כולם יודעים בתכונתם, לכן ניתנה להם התורה שלכך נקראת מחכימת פתי, כאלו יאמר שהשמים והמאורות לא יחכימו רק החכם, אבל התורה מחכימת פתי. ועוד נתן להם ארץ ישראל ובית המקדש שהוא שער השמים ואוירה מחכים. וכנגדם ארז"ל (אבות פ"ו מי"א) ה' קנינים קנה וכו' השמים והתורה וא"י ואברהם וישראל, כי עם השלשה קנה את אברהם ואת ישראל. וכנגד אלו הג' דברים שהם סיבה להשגת השלם שלימותו, אמר דוד ע"ה (תהלים פה, יב-יג) צדק משמים נשקף, ואמת מארץ תצמח כו', וארצנו תתן יבולה, והוא שאמר שצדק משמים נשקף, ר"ל שאין תועלת מן השמים רק אחר השקפה, ואומרו אמת מארץ תצמח, הוא על התורה שניתנה בארץ, ואמרו וארצנו תתן יבולה, הוא האויר המחכים שהוא היבול האמתי, שעליו אמר דוד (תהלים קכח, ה) וראה בטוב ירושלים. ואחר שאמר דוד הג' דברים שהם סבה להשגת האדם, אמר שעם היות כל שלשתם עם כל זה אינם מכריחים את האדם להיותו שלם רק מראים לו הדרך ישכן אור, והוא אומרו (שם פה, יד) צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו:

ודע כי ארץ ישראל נקראת ארץ זבת חלב ודבש (שמות ג, ח), ולא נאמר זבת שמן, לפי שהחלב נאמר על ההשגה באלהיות שהיא ע"י יניקה, והדבש היא ההשגה בטבעיות,

וע"כ נאמר (משלי כה, טז) דבש מצאת אכול דייך, וכבר אחז"ל פ' אין דורשין (חגיגה יג, א) דבש וחלב תחת לשונך (שיר השירים ד, יא) דברים המתוקים מדבש וחלב יהיו תחת לשונך, ואמרו כן על מעשה בראשית שהם הטבעיות ועל מעשה מרכבה שהוא באלהיות, כי הדבש נמשך מן הטמא טהור והחלב מן הטמא טמא, על כן היונק מכוחות הטומאה יטמא, והדבש מותר שפירשא בעלמא הוא, ר"ל שלא ידבר רק בענין החומר השפל, והבינהו. אבל החלב הטהור איננו רק על השפע הנמשך מן הקדש, ובחוץ לארץ צריך יניקה חזקה למשוך שאין הצינורות ישרים, אבל בארץ ישראל היא זבת בצינור ישר, וזהו פירוש מלת זבת, כי לא יקרא זיבה רק כשזב מעצמו לא בהכרח ע"י קלוח. ובזה יתכן הטעם שאמר השי"ת לאברהם שילך בארץ ישראל ושם יברך אותו ז' ברכות, הרי לך היות החופה קודם לקדושין. ובזה יתבאר לך טעם אל נוסח הברכה לחתנים שתקנו מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקדושין, שהקדימו החופה לקדושין שהחופה קודם, וכבר ידעת שהחופה הוא היחוד והדבקות, אם כן הוכרח להיות לצדיק דבקות בשכינה, ואחר זה נתקיימה השביתה שלא יברא עוד עולמות ומחריבן ונתקשרו הצינורות, שקודם שנולד אברהם לא היה אפשר לעולם שנברא למשוך מן הקדש, כי היה העולם פועל בלתי שלם לא הגיע אליו התכלית, עד שנולד אברהם וניתנה נפש יתרה לכל מעשה בראשית, לפי שמשך מן השפע לקיום העולם והעמדתו זו היא נפש יתירה, כי הראשונה היא אותה שנאמר ויפח באפיו נשמת חיים. והיה סיפור הברכה הזאת אחרי שנולד אברהם, כי משה יספר זה ולא היתה הברכה הזאת שנאמר ויברך אותו בעת הבריאה, ולכן אמר כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות, ר"ל שהיה בונה עולמות כדי שיעשו פרי, וכאשר לא היו עושים פרי היה מחריבן, אבל בשבת אחר שנולד אברהם שעשה פרי, שבת מלברא עולמות:

ואחר שהרחבתי קצת ביאור בדברי הרמב"ן ז"ל, אומר לך פשוטי הכתובים כפי מה שיעדנו. כי הברכה האמורה פה שברך את השבת טעמו בצדו כמו שנאמר כי בו שבת מכל מלאכתו, וכן נאמר בפרשת יתרו (שמות כ, יא) על כן ברך ה' את יום השבת, ר"ל שכיון שהקב"ה שבת בו מכל מלאכתו, א"כ הכח הניתן לארץ להוציא הצומח, גם הוא היה שובת, וכל שכן כאשר יחסר בו ג"כ עבודת האדם, לכך ברכו שלא יחסר דבר. וכדומה לזה הוא מה שנא' (ויקרא כה, כא) וצויתי את ברכתי לכם ועשת את התבואה לשלש השנים, וכמו כן נאמר בפרשת יתרו (שמות כ, ט) ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, כי לענין הצווי היה מספיק אמרו ששת ימים תעבוד ובשביעי תשבות, אבל אומרו ועשית כל מלאכתך הוא הבטחה שבששת ימים שיעבוד יעשה כל מלאכתו לא

יחסר ממנה כלל מפני שביתתו וגם הארץ תצמיח, ואומרו ויקדשהו הם הקדושין אשר אמרנו: ואזכירך עוד שנאמרו בכתוב הזה שתי פעמים שביתה, כי קודם אמר וישבות ביום השביעי, וחזר ואמר כי בו שבת, וכבר אמרנו שאמרו וישבות ביום השביעי שב אל העולם ששבת לפי שהיו נמתחין והקב"ה גער בהם, והודעתיך שאל יפלא בעיניך מה שאמרנו וישבות שב אל העולם ששבת ואין העולם נזכר בכתוב, שכמו כן דרשו ז"ל (בר"ר י, ט) וינח ביום השביעי הניח לעולמו. אמנם בשביתה שנית אמר כי בו שבת מכל מלאכתו, ורצה בזה לרמוז כי אנחנו מחוייבים לשבות בשבת מכל מלאכה, אבל עיקר העסק בתורה הוא בשבת וכמו שארז"ל שבת יהיה בן זוגך, באופן שהשבת השלם הוא עולם שכולו שבת, כי אין שם רק תגמול לא מעשה ומפני זה כולו שבת, אבל כאן אין שביתה רק לגוף כי הנפש עיקר מלאכתה בשבת בעסק התורה, ובזה תבין נפש יתרה, וזהו שאמרו רז"ל (שבת קיח, ב) אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות מיד נגאלין, כי אין הענין ודאי שישמרו שתי שבתות לבד ולא השאר, אבל הענין הוא כשישמרו שבת זה ישמרוהו עם השבת האחר הוא נצחי כי השבת ימשוך השבת האחר הנצחי, ולכך נאמר פעם זכור ופעם שמור (שמות כ, ח - דברים ה, יב), כי זכור נאמר לשעבר שיזכור מעשה בראשית, ושמור נאמר לעתיד שיצפה השבת הנצחי, כמו ואביו שמר (בראשית לז, יא), והכתוב פרסם זה באמרו (שמות לא, טז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת, שכבר היה מספיק אומרו ושמרו בני ישראל את השבת לעשותו, ולא היה צריך להזכיר שנית מלת שבת. אבל נתבאר שאמר שישמרו בני ישראל את השבת בעולם הזה כדי לעשות השבת הנצחי, וזה אומרו לעשות את השבת לדורותם ברית עולם, כי זה השבת הוא תכלית לאותו השבת. ועוד נרמז בתורה ענין זה פרשת אמור שנאמר שם (ויקרא כד, ח) ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד, כי הכוונה שם לרמוז שיום השבת הזה יערוך יום השבת העתיד להיותו נצחי. ותזכור מה שאמרנו שזהו שארז"ל (ביצה טז, א) היות בשבת נפש יתרה, כי נתחדשה נפש לכל העולם ורוח חיים וקיום והעמדה כשנולד אברהם, א"כ לא היה זה השבת בעולם הזה שלם עד שנהיה אותו השבת: והנה תמצא מהר"י אברבנאל בסוף פרשת ויכלו, טען לומר שמה ראה הקב"ה ומה הגיע אליו לברא העולם בששה ימים, אחר כן השיב להודיע שגזרת המלך היה שתעמוד מלאכת שמים וארץ ששת ימים דהיינו ששת אלפים, אלו הם דבריו. ובאמת רצה לתת טעם במה שאין טעם, שאם שאלתו היתה שאלה לומר מה ראה על ככה לברא בששת ימים, א"כ תשובתו היא כפורחת, שגם בה תפול השאלה מה ראה על ככה שיעמוד שית אלפי שנין ולא יותר או פחות, אבל לדעתי השאלה אינה על

נכון והתשובה יותרת מן הכבד. אבל אם תהיה השאלה למה לא בראו ברגע אחד, כבר בזה אמרנו שאחרי הונח שברא קודם יסוד דק פשוט היולי, א"כ הכל ברא הוא ברגע אחד, והיסוד הדק שברא לא נתן בו כחניות להוציא צורה לפועל רק כל פעולה ביום אחד. ואם תשאל למה לא נתן לו כחניות שיוציא לפועל הצורה ברגע, ג"כ תשאל למה לא נתן כח לזרע שיצמיח למינו ברגע אחד, או למה לא יהיו ימי ההריון לאשה והלידה ברגע אחד ואין לשאלה הזאת מקום, וגם לדעת האומרים שלא ברא קודם יסוד דק פשוט מקבל הצורות, רק שברא כל פרט ופרט מלא דבר, אינה שאלה לשאול למה לא ברא אותו ברגע, כי תהיה התשובה עליה שאחר היות מוסכם שהקב"ה ברא את העולם לכלי והכנה לאדם שישיג שלימותו, וזה היה בלתי אפשר לאדם אם לא ע"י נתינת התורה, א"כ היאך יצוה לעשות מלאכה ולשבות ממלאכתו תוך רגע עד שיתפרסם אליו חדוש העולם. ואם תהיה שאלתו למה ששה ולא שמנה ובתשיעי ישבות, באמת גם אם היה בורא בשמנה תפול השאלה למה לא בראו בששה, ולכן אין מקום לשאלה זו, אמנם כי כן מבלתי שנשאל שום שאלה נוכל לומר רמז מה אל מה שבראו בששה, והוא להיות מספר ששה מספר שלם שהוא וחלקיו שוים:

חלק מעשי בראשית - פרק יד

רש"י ז"ל פירש אלה תולדות השמים והארץ האמורים למעלה. אחר כך פירש על אמרו טרם יהיה בארץ, כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא ואינו לשון קודם וכו' עד על פתח קרקע עמדו עד יום ו', עכ"ל. והרמב"ן ז"ל פירש וז"ל, יספר תולדות השמים והארץ במטר ובצמיחה כאשר נבראו, ואח"כ פירש עוד הרמב"ן באמרו וכל שיח השדה וז"ל, ועל דעתי כפי הפשט כי בג' הוציאה הארץ העשב ועץ הפרי במקומם וצביונם כאשר צותה בהם, ועכשיו יספר הכתוב כי אין נוטע וזורע מהם, והיא לא תצמח עד אשר עלה אד ממנה והשקה אותם, ונוצר האדם העובד אותם לנטוע ולזרוע ולשמור, וזהו טעם שיח השדה טרם יצמח, שלא אמר שיח האדמה, כי המקום הנעבד יקרא שדה, עכ"ל. והבאתי פירושם ז"ל לא לטעון או לסתור אבל לראות את כל הלחץ זה הדחק שנדחקו. ומה שהביא הרמב"ן ז"ל ראיה שהשדה נקרא המקום הנעבד, יש לתמוה שהרי נאמר בכתוב (בראשית ב, יט) חית השדה, והחיה לא תמצא בשדה הנעבד, ועוד מצינו מבואר מזה על המדבר השמם שאין שם לא זרע ולא עבודה שקראו שדה שנא' (שמות טז, כה) היום לא תמצאוהו בשדה. ועל מה שפרש"י שכל טרם הוא כמו עד לא, על זה כתב הרב רבינו אליהו מזרחי שהרב אבן עזרא והרמב"ן נחלקו עליו, והרא"ם ז"ל הכריח כפרש"י ונתן

טעם לדבריו שכל טרם באה וא"ו אחריה. אבל אנחנו נבחר לנו דרך אחרת במקראות הללו, וטרם נבא לדרך ההוא נקדים הספקות אשר נתעוררנו בהם, ולא נצטרך להזכיר הספקות אשר בסידור המלות כי כולם קשים בהבנתם וזרים מאד, אבל הספקות בענינם לבד שע"י ביאור הענינים יתבארו המלות וסידורם: ספק ראשון. כי מן הסיפור אשר יספר הכתוב שהקב"ה שם אותו בגן עדן לעבדה ולשמרה, נראה שלא היתה הכוונה האלהית שיתעסק האדם בגופניות כלל רק בעיון השכליות, והעד הנאמן מה שנאמר אחר שחטא (בראשית ג, כג) וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם, שכנראה שלא שולח לעבוד האדמה רק לסבת החטא, ואם לא היה חוטא לא היה עובד האדמה, ואם כן מנין היה אוכל: ספק שני. שלא ימלט או שהקב"ה הצמיח מן הארץ במאמרו לבד כמו שנעשו כל שאר הבריות בקומתן ובצביונן, או שבשלישי עמדו בפתח הקרקע ובששי צמחו לאחר שהמטיר דרך טבע שהמטר מצמיח, ואם היה ענין הצמיחה במאמרו ית' לבד מה הוצרך המטר, כמו שהוציא מן הארץ בעלי חיים בקומתן ובצביונן למה לא יוציא כן הצמחים. ואם גזרה חכמה האלהית שיהיה הדבר דרך טבע, גם זה אינו שודאי בהמטרה אחת לא תצמיח הארץ אילנות לעשות פרי דרך טבע ביום אחד, שהרי באותו יום נאמר לאדם (בראשית ב, טז) מכל עץ הגן אכל תאכל, ומה הועילו המפרשים בתקנתן שפירשו כפי המדרש שבג' עמדו על פתח הקרקע שכוונתם לישב אמרו (שם ב, ו) ואד יעלה מן הארץ וגו', ואמנם ישובם ספק אחד כפי מה שיישבוהו יעורר כמה וכמה ספקות משולבות ונמשכות הימנה: לכך יתכן לפי הפשט בישוב כל הספקות שאומרו אלה תולדות השמים והארץ, הוא כפי מה שאמרנו ששמים וארץ וכל אשר בהם לא נבראו רק להיותם כלים והכנה לאדם שבאמצעותם יגיע אל השלימות הנצחי, ולפיכך כאשר רצה לומר הכתוב סיפורו שהושם בגן עדן להיותו מתהלך בפרדס העיון וההשגה, כאשר ראינו שציוהו השי"ת לבלתי אכול מעץ הדעת, הנה הקדים קודם הסיפור ואמר שאלה הם תולדות השמים והארץ, ר"ל לקיומם כאשר נבאר, ולא נצטרך לפרש כפרש"י שאמר כאן אלה תולדות על מה שכבר סופר, ואילו היה זה סוף פרשה החרשנו, אבל לא יתכן שתהיה פרשה מתחלת בתחלה לומר אלה על מה שסופר כבר בפרשה שקודם לה, לכך ראינו לומר שאמרו כאן אלה תולדות, הכוונה על מה שעתיד לספר כבכל שאר המקומות שנאמר אלה תולדות. וכבר ראיתי שהמפרשים נחלקו בקצת מקומות שאמרו שמלת תולדות היא על המקרים כמו כי לא תדע מה ילד יום (משלי כז, א), וקצתם אמרו שלא יאמר רק על הבנים, אשר לא יתכנו פירושיהם באלה תולדות השמים, שא"א לומר בהם לא בנים ולא מקרים שהרי לא ישנו את תפקידם. לכך

יתכן כפי מה שאמרנו, שכמו שכתב (בראשית כה, יט) אלה תולדות אברהם, שפירושו שאלה הם התולדות לקיום מינו שהוליד את יצחק, כן רצה להודיענו שקיום השמים והארץ הוא אדם, ואמר שתולדות השמים והארץ לקיומם נברא האדם להתעסק בהשגת השלימות שעי"כ השמים והארץ מתקיימים כמו שאמרו בפ' הקודם שתולדות השמים והארץ וקיומם איננו רק האדם בהיותו מכיר בוראו ומשיג השלימות הנצחי, והיה כאלו יאמר אלה תולדות השמים והארץ לקיום מינם שהוא האדם בהיותו מכיר בוראו ומשיג השלימות הנצחי, ולכך אמר אלה תולדות השמים והארץ נמשך וסמוך אל מה שנאמר שהושם בגן עדן:

ויתכן היות זה כוונת המאמר שאמרו ז"ל (מנחות כט, ב, בר"ר יב, י) ביה ה' צור עולמים (ישעיהו כו, ד), לא ידעתי אם העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא ביו"ד, או עולם הבא בה"א והעולם הזה ביו"ד, משנאמר בהבראם אל תקרי בהבראם אלא בה"א בראם, שאמנם יפלא לכל משכיל במאמרם זה שמאחר שנסתפק בעולם הזה אם ביו"ד נברא או בה"א, ולא היה לו קבלה בזה, מנין לו לומר אל תקרי בהבראם. עוד מה הוצרך בעל המאמר הזה לומר לא ידעתי אם נברא בה"א או ביו"ד, והיה לו לדרוש מה שדרש לומר אל תיקרי בהבראם אלא בה"א בראם, והיה מאמר מספיק מבלתי שיאמר לא ידעתי וכו'. אבל יתכן שכאשר ראה בעל המאמר וידע לפי קבלתו האמתית שהעולם הזה נברא בה"א, ראה שא"כ בשם יה היה ראוי להקדים הה"א שבה נברא העוה"ז, כיון שהוא קודם שהוא עולם המעשה וקודם לעולם התגמול, ואם אמרת שהיה זה לפי יתרון מעלת עוה"ב על עוה"ז, הרי היטיב להקדים היו"ד שבה נברא עוה"ב והוא על נכון מה שנכתב שם יה. לכן אמר בעל המאמר לא ידעתי איזה נברא ביו"ד ואיזה נברא בה"א, כלומר יש טעם ופנים לכאן ולכאן או לפי יתרון המעלה או לפי קדימת הזמן, והביא לכך סמך לקבלתו מן המקרא שנאמר בהבראם. ועתה כפי מה שאמרנו שאמרו כאן אלה תולדות השמים, שהכוונה היא על מה שעתיד לספר בהשמת האדם בגן, והיה כאלו יאמר שתולדות השמים וקיום מינם הוא השמת האדם בגן כדי שיבחר בעץ החיים ולא בעץ הדעת, א"כ עוה"ז לא נברא קודם, רק עוה"ב כי הוא תחלת המחשבה, עם היותו נקרא עוה"ב שנראה היותו אחרי עוה"ז וכן נקרא לעתיד לבא, וכן ודאי שהמעשה קודם לתגמול, עם כל זה עולם הבא נברא תחלה שהוא תחלת המחשבה, ולכך נאמר ביה ה' צור עולמים היו"ד קודמת לה"א:

ורמז עוד כי העולם הזה נברא בה"א, הם חמשה גשמים דהיינו הד' יסודות והגשם החמישי, אמנם עולם הבא נברא בעשר ספירות. גם רמז שבה"א בראם אמרו חז"ל רמז

לחמשה חומשי תורה בנגלה, מסכים למדרשם ז"ל ג"כ שאמרו (בר"ר א, ד) שנברא העולם בראשית שהתורה נקראת ראשית, כלומר בראם לתכלית קיום התורה, ואמר העוה"ב בי' שחמשה חומשי תורה הם כפולים, כיון שיש בהם נגלה ונסתר א"כ הם י', כי אין לנו בעוה"ז לקיים רק הנגלות כמו שנאמר (דברים כח, כט) הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו לעשות וגו'. ועל כן אמר אלה תולדות השמים והארץ, ר"ל אלה הם התולדות שלהם לקיום מינם, והם השגות האדם הנסתרות בגן, כי כבר אמרנו שאומרו נעשה אדם הוא ציווי לכל מעשי בראשית שימלאו חסרונותיו של האדם, וכיון שהוא ציווי להם שיעשו האדם השלם והם העושים אם כן היטיב לומר שהם תולדות השמים. ומלבד מה שהיה לבעל המאמר קבלה אמתית שהעוה"ז בה"א נברא, הנה עוד יש לו הכרח לומר אל תקרי בהבראם מכיון שלא אמר ביום הבראם כמ"ש בתולדות האדם. ואמר עוד ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, נמשך אל מה שנאמר אח"כ (בראשית ה, א) ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שכבר פירשנו בו היות הכוונה לומר שתחלת המחשבה הוא סוף המעשה, ושלתכלית כך נברא האדם שיהיה בדמות אלהים, ר"ל כאותו הדמות של הכסא במרכבה כמו שנתבאר פ"ט שהוא כינוי לשלימות אשר בחקו להשיג שהוא תכליתו, כמו כן אמר כאן שבה"א בראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, שפירושו שלתכלית האדם שיקיים התורה נבראו שמים וארץ מתחלת מחשבת הבריאה בהם: ואחר שביאר הכתוב שתולדות השמים ותכליתם לקיום התורה, ושבה"א בראם, כדי שהאדם לא יעסוק רק בהשגת השלימות, ושכל ימיו יהיה עסוק בהשגת השלימות, הנה ימשך מזה שיאמר האומר היאך אפשר שלא נברא רק על מנת שלא יתעסק רק בעיון כדי שישיג שלימות ושיעיין כל ימיו בהשגתו, שאם כן יעשה מה יאכל ובמה יתקיים מה שרז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה, הנה לכך בא הכתוב הזה ואמר וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד האדמה ואד יעלה מן הארץ, שבאו הכתובים הללו להורות שהקב"ה עשה לו תיקון לכל זה, ושהכוונה האלהית היתה שהאדם לא יצטרך לעבוד האדמה כלל, ושלא יצטרך למטר כלל, כי אין המטר מועיל רק אחרי עבודת האדמה, וכיון שהאדם לא היתה הכוונה האלהית בבריאתו שיעבוד האדמה כלל, כמו שנראה שלא אמר שיעבוד האדמה רק אחרי שחטא, שכן תראה שנאמר בפירוש (בראשית ג, כג) וישלחהו מגן עדן לעבוד האדמה אשר לוקח משם, וכן נאמר (שם יט) אחרי החטא בזעת אפך תאכל לחם, שנראה בבירור שאם לא חטא לא היה צריך לעבוד כלל, א"כ לא היה העולם צריך למטר, אבל הארץ קודם שחטא

האדם היתה הכוונה האלהית שאד יעלה מן הארץ וישקה אותה, וכן היתה המחשבה בענין הארץ קודם שנתקללה שהאד יעלה מן הארץ, ובעלייתו יעשה מה שיעשה האדם בעבודתו ובחרישתו, שעליית האדים היה פותח ועושה סדקים ותלמים בארץ, והאדים בירידתם היו עושים מה שעשה המטר אחר החטא, באופן שהאדים היו עובדים האדמה ומקשים אותה, ומן האדים צמחו העשבים ביום ג' שהאדים היו עולים מן התהום כמו שארז"ל (הובא ברש"י) והיו ממטירים, והיה כאילו נכתב כן, וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, וכל עשב השדה טרם יצמח, ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה, שאין פירושו שלא נברא האדם עדיין, אבל פירושו שלא נברא אדם לעבוד האדמה, ופירוש לא המטיר, ר"ל שלא היתה כוונתו להמטיר, שאם האדם לא היה חוטא לא היה צריך למטר, כי לחות האד היורד היה מספיק, שלא היה תכלית האדם לעבוד האדמה רק לעסוק בהשגת השלימות. וזה היתה כוונת הכתוב כאז לומר שהכוונה האלהית היתה באדם שלא יצטרך לעבוד האדמה כלל ולא למטר, ושהארץ תצמיח אילנות עושי פרי ועשבים למינם בלתי עבודה כלל, ושהעץ בעצמו יזרע זרע וכן העשב יזריע לא יצטרך לזורע כלל. והעד מה שנאמר מזריע זרע עושה פרי למינו, כי היה לו לומר אשר יזרע, כמ"ש פרשת שמיני (ויקרא יא, לז) זרע זרוע אשר יזרע, אבל הכוונה לומר שלא יצטרך אפילו לזורע, וכמו שמאמר ישרצו המים בלתי עבודה שורצים כמו כן היו הציווי לארץ. וע"ד זה ארז"ל במדרש אגדה (ילקוט שמעוני ירמיהו לא, שיד) עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות, וכן נאמר (בראשית א, כט)הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע וגו' עץ זורע זרע, כי לא היה לו לומר רק כל עץ אשר בו זרע לזרוע, אבל אמר כן לומר שהעץ והעשב הם היו הזורעים לא היו צריכים לזורע:

ויהיה כפי דרכנו פירוש הכתובים לומר לנו חסד השי"ת כי גדל מאד אם לא היה חטא אדם הראשון, שקודם שנבראו הצמחים נתן הקב"ה כח ליסוד הארץ ביום ראשון שתצמיח ותזריע מעצמה והחרישה מעצמה ע"י עליית האדים שיפתחו הארץ במקום חרישה, באופן שלא היה חסר רק להוציא הצמיחה מן הכח אל הפועל שזה נעשה בג', ואם היה נשאר הענין כן היה ענין מזון האדם מוכן מתמיד בשוה טבעי לא יוסיף ולא יגרע, אבל אחר שחטא, גזר הקב"ה שלא תהיה השקאה רק ע"י עננים שיוליכם הרוח אל המקום אשר יחפץ לתת מטר בעתו, וכן ע"י עבודה והכל כפי מעשה האדם. והבז שזהו שארז"ל (תענית ב, א) שמפתח המטר הוא בידו יתברך, וכן ענין הלידה באשה, כי קודם החטא היתה הלידה מעצמה טבעית בלי צער, ואח"כ לקח השי"ת המפתח עד

שתהיה הלידה כפי המעשים, וכבר ארז"ל (שבת לא, ב) על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, ולפי דרכנו זה יהיה נכון מה שראינו שאחר שסיפר ענין החסד האלהי בהכנה המופלגת שהכין לאדם, הנה סיפר יצירת האדם ושנתן בו נפש ונשמה יתרה משכלת ושנפח באפיו נשמת חיים. שהכוונה על השכל שניתן ממרומים שמביאו אל החיים הנצחיים ושנתן בו ג"כ נפש חיונית:

ועל מה שנאמר וייצר בשני יודי"ן הוא כמו שאמרו רז"ל בגמרא פרק עושין פסין (עירובין יח, א) או כמו שדרשו בב"ר (יד, ד) חלקהו לשני יצרים, וכתב הרב רבינו אליהו מזרחי ז"ל שרש"י ז"ל בחר באגדה להיותה יותר קרוב אל הפשט שאמרו על יצר הטוב ויצר הרע שהוא ענין הבחירה ורצון. ולדעתי יתכן לומר יותר קרוב לפשט שסוף הפסוק הזה הוא פירוש השני יודי"ן שנאמר אחריהם ויפח באפיו נשמת חיים ויהי אדם לנפש חיה. הרי כאן ב' צורות, צורת הנפש המשכלת שקראה נשמת חיים, וצורת נפש חיונית שעליה נקרא נפש חיה כי הנפשות הם צורות באמת. וזה טעם נכון אל מה שלא נאמר בבהמה בשני יודי"ן, כי גם לבהמה יש לה יצר רע להזיק כנראה בחוש ולא נאמר בה וייצר:

ונשוב לענין שאנחנו בו, שביאר כאן בכתובים הללו שתכלית בריאת שמים וארץ הוא האדם כדי שיעסוק בהשגת מה שבחקו, ואופן החסד האלהי וההכנה המופלגת שהכין לו קודם בריאתו שלא יצטרך שום טורח כלל, ושנתן לו ג"כ הבחירה והרצון ושנתן לו הנפש המשכלת. אח"כ התחיל לספר ששם אותו במבחר המקומות שאוירו מחכים, ובהיות הכוונה כן כמו שאמרנו יאות מאד מה שתכף אחר סיפור זה שאמרנו סיפר ששם אותו בגן כלומר אחר שנתן לו הנפש המשכלת שם אותו בגן. ועם היות שהרמב"ם ז"ל פירש באבות שאין הנפש משכלת נפש עצמה, אנחנו לא נסור ממה שהוא מבואר בכתוב (ישעיהו נז, טז) ונשמות אני עשיתי, והוא מוסכם לחכמי הקבלה שאין לדרוש הכתוב הזה ולהוציאו מפשוטו, שכן תקנו אלהי נשמה שנתת בי אתה בראתה, וכן תראה שקראום נפש רוח נשמה, ואמר רשב"י (זוה"ק ח"ג עא, ב) זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, ועוד יורחב הדבור בס"ד על מאמר הזה: ובמה שנאמר ויהי האדם לנפש חיה, טען מהר"י אברבנאל שא"כ מה היתרון שנתן לזה עליהם, והשיב שאמרו ויהי האדם לנפש חיה הוא סיפור מה שחטא אח"כ. ולא ידעתי מה התועלת שיאמר זה קודם שחטא. ויש שפירשו שמה שנאמר ויהי לנפש חיה נאמר כן על הנפש חיונית, וא"כ היאך עברה הארץ על צוויה שציוה לה שתוציא נפש חיה למה לא הוציאה מהלכי שתים, אמנם אין ספק שהנפש החיונית אשר לאדם גם היא אינה כנפש הבהמה ח"ו. אבל בענין זה לדעתי הדברים כפשוטם שרצה לתת סיבה וטעם

למה שם אותו בגן לעיין במושכלות, ועל זה הודיע הכתוב שהיה חסר ונעדר השלימות ככל נפש חיה עד שמפני זה הכניסו בגן להדריכו, והיה זה א"כ סיפור החסד האלהי שהכניסו בגן שכבר היה נראה ח"ו כי הכנסתו האדם לגן היה לרעתו שחטא, לכן הקדים לומר שהיה נעדר השלימות כשאר נפש חיה קודם שנכנס לגן ושעל כן הכניסו:

חלק מעשי בראשית - פרק טו

מה שאמר הכתוב ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. הבן זה שלא אמר ברא, כי הבריאה נאמרה על החומר, ולא אמר אשר עשה, כי העשיה נאמרת על הגעת התכלית, רק אשר יצר, נמשך אל מה שכבר אמרנו שיצר לו הנפש המשכלת שהיא הצורה, ואמר ג"כ כאן אשר יצר, שב אל מה שנאמר וייצר, כאלו אמר אחר שיצר לו נפש משכלת וניתנה לו הבחירה, הנה אז שם אותו בגן כדי שיבחר בעץ החיים: וכבר אתה המשכיל ידעת את אשר הקדמנו שכל מעשה שסופר בתורה הכל היה בפועל כפי מה שנאמר ממש בלי תוספת ומגרעת כלל, ואפילו שהיה הדבר ההוא למשל, והיה טעמו לומר כן, כי א"א שיצא דבר מפי הקב"ה שלא יהיה בפועל, לא כקטני אמנה האומרים בכל דבר אשר יראה אל מוחם זר קצת יאמרו כי למשל היה ולא נברא בפועל. ואחר שהזכרתיך על הקדמתי זאת לא אצטרך להביא לפניך האגדות והמדרשים הובאו על הפרשה הזאת כי רבו עד מאד אבל נבחר לנו הדרך הקרובה בישוב המקראות לבד: וכבר הרמב"ן ז"ל כתב וז"ל ואין טעם ויטע שהביא האילנות ממקום אחר ונטען שם, כי מן המקום ההוא הצמיחם כמו שנא' ויצמח ה' וגו', אבל ענין ויטע ה' אלהים להגיד שהוא מטע ה', כי טרם שגזר על הארץ תוצא הארץ דשא גזר במקום ההוא שיהיה שם גן וכו' עד אין צריכים לעובד וזומר, שאלו היו צריכין עבודה אחרי שגורש האדם משם מי עבד אותם, עכ"ל. ויפלא עוד שאם הנטיעה הנאמרת פה והצמיחה הכל שב אל האילנות למה הפסיק באמרו וישם שם את האדם אשר יצר בין הנטיעה והצמיחה. ועוד שלא יתכן לומר שנטע גן ואח"כ שיאמר שהצמיח אילנות כי לא יקרא גן רק אחרי הנטיעה שנטע שם אילנות כמ"ש ירמיה (כט, ה) ונטעו גנות ואכלו את פרין. ואם אומרו כן שב אל המקום המוכן לנטוע, הוה ליה למימר ויעש גן כמו שנא' (קהלת ב, ה) עשיתי לי גנות וגו' ונטעתי בהם. אבל יתכן שהיה ענין הנטיעה הזאת כמו שנא' (ישעיהו נא, טז) לנטוע שמים, וכן ונטעתיהו ושכן תחתיו (דברי הימים א יז, ט), שהוא ענין קיום והעמדה, וא"כ יהיה אומרו פה ויטע ה' גן, שגזרה החכמה האלהית שאותו המקום שהוא מבחר המקומות שיהיה קיים לעולם להתעדן הצדיקים בו, ובהיות שהנטיעה פה

לא נאמרה רק על ענין קיום והעמדה, לכך אמר ויצמח אח"כ, שלא היה כאן נטיעה, כי לא יובן לשון נטיעה רק כאשר יטע הנוטע ממקום אחר, ואומרו מקדם, ר"ל שנטע הגן הכנה לאדם קודם שיצר אותו. ופי שקודם לכן נאמר וייצר ה' אלהים אדם, לכך אמר אח"כ שהנטיעה והבחירה בקיום באותו מקום היה קודם יצירת האדם, אבל ההצמחה היתה אחרי שיצר את האדם בכח שניתן לאדמה מיום ג': ומ"ש הרמב"ן ז"ל שהם מטע ה' ואינם צריכין לא לזומר ולא לעובד, כבר אנחנו אין אנו צריכים לכך, שכבר הקדמנו בפרק הקודם שהקב"ה ברא את כל האדמה שלא תצטרך לעובד שאד היה עולה מן הארץ קודם שחטא אדם בעלייתו והיה עושה מה שיעשה האדם בעבודתו לחרוש, ובירידתו יעשה מה שיעשה המטר בהשקאתו וכ"ש בגן עדן. ומה שנא' (בראשית ב, טו) לעבדה ולשמרה, הרמב"ן נדחק להשיב במה שכינה הגן לשון נקבה, ומהר"י אברבנאל כתב שאומרו לעבדה ולשמרה שב אל הנשמה שהוזכרה שניתן בו נשמת חיים. ואין אנו צריכים לכך שאינו שב אל הגן ולא אל הנשמה שלא הוזכרה שם סמוך לזה, אבל הענין הוא כאלו אמר לעבוד ולשמור, שהכוונה לעבוד את ה' ולשמור מצותיו כאשר אבאר, כי על כן הושם באותו האויר הזך והמקום המשובח, ולכך סיפר שבאותו המקום המשובח היה לו עוד יתרון על שאר האדמה שהיה הנהר משקה אותו הגן כדי להשביח הפירות, כפי המסופר בהם עץ נחמד למראה וטוב למאכל: והנה אזכירך אתה המשכיל הנכסף להוסיף דעת, שמה שאומר שהושם האדם בגן לעיין במושכלות, הוא מבואר בפשט הכתוב ממה שנאמר אחר שחטא ששלח אותו לעבוד האדמה אשר לקח (בראשית ג, כג), ובמה שנאמר ויקח אלהים את האדם, ופרש"י פיתה אותו בדברים שיכנס, זו אגדה היא, ולפי הפשט יפלא מאד למה לא ירצה ליכנס במבחר המקומות בגן עדן. אבל לדעתנו הכוונה באומרו ויקח לשון לקיחה, לומר שהניח אותו שיהיה שם בגן ולקחו לעבודתו ולשמור מצוותיו, והיה כאלו יאמר שהפרישו לו ויחדו לעבודתו, כמ"ש בלויים (במדבר ח, טז) לקחתי אותם לי, שאחרי שהקב"ה ברא שמים וארץ וכל צבאם לתכלית נפש הצדיק שתשיג הנצחיות, וסיפר אח"כ בריאתו היסודות והצמחים והמאורות והשרצת המים והעוף והבהמה והחיה, יספר שיצר האדם בשני יצרים כמו שדרשו ז"ל (בר"ר יד, ד) שנכתב בשני יודי"ן, שפירוש הב' יצרים הוא שיהיה בעל בחירה ורצון, או כמו שפירשנו שנתן לו נפש חיונית ונפש משכלת (דהיינו) מה שנאמר עליה נשמת חיים. הנה עוד סיפר שלתשלום הכנתו על צד היותר שלם ששם אותו במבחר המקומות ומבחר האויר המחכים, ואמרנו שאע"פ שנאמר לעבדה ולשמרה אין פירושו לעבוד הגן שלא היה צריך עבודה, אבל פי' אמרו לעבדה ולשמרה, ר"ל לעמוד על משמרת

עבודתו יתב' בענין ההשגה שלכך הושם שם, והעבודה היא השגת השלימות, והשמירה היא השמירה מן המכשולות באמונות. ולכך לא אמר לעבדו ולשמרו לשון זכר שהיה נראה שב אל הגן, אבל אמר לעבדה ולשמרה יאמר לעבודה ולשמירה, וכן לאהבה את ה' (דברים יא, יג), שהוא מקור בה"א נוספת, וכן והיה לך ולהם לאכלה (בראשית ו, כא), והכוונה כדי שיתבודד בעיון המושכלות, ואחר כל זאת יחד אותו לעבודתו ולשמור מצותיו כדי להודיע שהוא אדון הכל ושהוא ברא הכל ושעל כן יחוייב לשמור מצוותיו, וזאת היתה הלקיחה האמורה כאן שלקחו לעבודתו כמ"ש בלויים לקחתי אותם לי. והעד הנאמן על זה שהרי כבר אמר וישם שם את האדם אשר יצר, ומה צורך לחזור ולומר ויקח את האדם ויניחהו בגן עדן, ועוד שגם אח"כ נאמר (בראשית ג, כג) וישלחהו, וחזר ואמר (שם כד) ויגרש את האדם שהוא ג"כ כפל. האמנם מבואר היות הכוונה לומר שלקחו לעבודתו, ומה שסיפר קודם ששם אותו בגן לא היה אז עדיין לקיחה, וכן אמרו וישלחהו לעבוד, ר"ל ששלחו ממה שנתמנה לעבודתו, ואומרו ויגרש, ר"ל כדי שלא יאכל מעץ החיים, ובהיות שהלקיחה היתה לעבודתו בא תיכף הצווי וציווהו שלא יאכל מאותו העץ אשר בתוך הגן:

וכבר טען הרמב"ן ז"ל על תרגום אונקלוס שתרגם באמצעית, וז"ל ולדבריו עץ החיים ועץ הדעת שניהם היו באמצע, וא"כ נאמר שהוא כאלו תעשה באמצע הגן ערוגה אחת סוגה ובה שני האילנות האלה ויהיה האמצע הזה אמצע רוחב, עכ"ל. וא"כ אינו אמצע האורך, והוא ז"ל פירש קודם וז"ל, נאמר לפי פשוטו שהוא מקום ידוע בגן שהוא נקרא בתוך, עכ"ל. הרי לך שמחמת דוחקו פירש שתוך הוא מקום ידוע בגן. ולדעתי יתכן לומר בזה בלתי שנצטרך אל הלחץ הזה, וטרם בואנו אל פירושנו נקדים להתעורר ספק אחד שיש לטעון על פירוש זה, שאם הדבר כן שיש מקום ידוע שנקרא תוך, א"כ לא היה צריך לומר הכתוב (בראשית ב, טז) מכל עץ הגן אכל תאכל, אבל היה מספיק לומר לו מן העץ אשר בתוך הגן לא תאכל, כיון שהוא במקום מיוחד שנקרא כן, אבל אם פירושו באמצע כיון שאינו מקום מיוחד היטיב לומר שמהסביבות אכל ולא מהאמצעי. ועוד שהיה לו לומר ועץ החיים ועץ הדעת טוב ורע בתוך הגן, כיון ששניהם היו בתוך הגן שם באותו המקום המיוחד שנקרא תוך, ולמה יאמר ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע שנראה שבעץ הדעת טוב ורע לא הודיע לו מקום. עוד ספק ב' יתעורר כל משכיל אומרה האשה לנחש (בראשית ג, ג) ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו, וכיון ששני האילנות היו בתוך הגן כתרגום אונקלוס או כפירוש הרמב"ן, א"כ יובן מדבריהם שמשני האילנות היה הציווי שלא יאכלו, והלא הציווי לא היה רק על

האחד ולמה לא הזכירה אותו בלשון שציוה השם יתברך שקראו עץ הדעת, אבל נתנה סימן היותו בתוך הג"ן שאין זה סימן מספיק להודיע העץ שציוה, כיון שגם עץ החיים היה בתוך הגן:

אבל לדעתנו פשט הכתוב מבואר מאד כפי מה שתירגם אונקלוס שתרגם אמצעית שעל נכון תרגם כן, שלא היה שם רק אילן אחד והפרי היה נמשך ממנו דעת טוב ורע ועצו היה עץ חיים, ולפעמים נקרא עץ חיים על שם עצו, ולפעמים נקרא עץ הדעת על שם פריו. ולכך נאמר ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים וגו', שהיה באמצע ממש באורך וברוחב, והוא שנא' אח"כ ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע, שפירושו שאותו שהוא עץ חיים הוא העץ של הדעת טוב ורע לאוכלי פריו. ולכך השיב הנחש את האשה לומר ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו, שאין שם רק עץ אחד, וזהו שנאמר (בראשית ג, כב) פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים, ולא אמר מפרי עץ החיים. ואעידה לך על אמתות הענין הזה אמר אמרנו מה שנאמר (שם ו) ותקח מפריו ותאכל, כי מעולם לא הוזכר פרי רק העץ, והיה מספיק שיאמר ותקח מן העץ ותאכל. ועד שני מבואר מאד שכן תמצא בתרגום אונקלוס שבעץ החיים תרגם ואילן חייא במציעות גינתא, ולא אמר דאכלי פירוהי חיי, ובעץ הדעת תרגם ואילן דאכלי פירוהי חכמין בין טב לביש, ועל פי שנים עדים יקום:

חלק מעשי בראשית - פרק טז

הן אמת חפצתי ובקשתי שאהבה נפשי נכספה לדעת עץ הדעת הזה וענינו, וחפשתי אמתחות המפרשים המתפארים בקירוב אל פשט הכתובים, והנה ראיתי כי גם הם יצאו ללקוט ולא מצאו, כי רש"י ז"ל הלך לדרכו ע"פ האגדות החמודות אשר אתו וסתם הדברים והניחם כך מבלתי הסר מעלינו המבוכות, וגם הרמב"ן ז"ל עלה המסילה ההיא לא סר ממנה, וכן הר"ן ז"ל, וכן הרב אבן עזרא ז"ל אמר בפה היות הדברים כפשוטן, וברמזיו גילה טפח היות רוח אחרת עמו, הרלב"ג גילה דעתו על היות כל הדברים הללו ממשל משלים ורמז שאין פשוטם אמתי, גם ר"י בעל העקידה ז"ל נמשך אחרי הרמז. וקצת מפרשים ראיתי יחתרו למצא פשר דבר שקצת ענין זה רמז וקצתו כפשוטו, ומהר"י אברבנאל בחר לסגולה לו שסגולת עץ הדעת היה לחזק המשגל ונקרא עץ הדעת נגזר מן והאדם ידע אדם את חוה אשתו (בראשית ד, א), וכאשר בא אל אמרו (בראשית ג, ה) והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, ולא יכול להתאפק בהמשכת פירושו שהוא לחיזוק המשגל, הניח זה שיפורש לענין דעת כפי הנחשב, וענין הנחש אמר שזה ודאי אינו

כפשוטו כי לא איש דברים הוא, אבל שכאשר ראתה האשה את הנחש אוכל מן הפרי ההוא וחי עשתה עצמה כל המשא ומתן ההוא כאלו הנחש אמר לה והיא השיבה אמריה לו. ולא ידעתי היאך יתכן לומר שהאשה אמרה (שם א) אף כי אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן, והיא ידעה שהאלהים לא אמר רק מן העץ אשר בתוך הגן. וכאשר ראה מהרי"א עוד מ"ש (שם כב) הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, אמר שהוא דרך לעג או דרך תימה. ולדעתי כל הדברים בענין זה הם תימה מן המבוכות עצמו מספר, אם בענין עצמו, ואם בפשוטי הכתובים כאשר נבאר, ולא אסתיר דברי האומרים שהוא רמז, אם הרמז ההוא יהיה היישרת צדק אלינו, אבל אומר שיש בו רמז ושלא יתכן שיתפייס המשכיל עד מצא דברי חפץ לפי הפשט:

וטרם בואנו אל הביאור יהיו דברינו עם הרמב"ם ז"ל על מה שכתב בספר המורה נבוכים ח"א פ"ב אשר כפי הנראה מהם חשב למשפט שסילק כל המבוכות והספקות אשר יתחדשו בענין זה, וז"ל, והקשה לי איש חכם זה ל"ו שנים קושיא גדולה צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו בפירוקה. וקודם שאזכור הקושיא ופירוקה אומר כי כבר ידע כל עברי כי שם אלהים שם משתתף לשם ולמלאכים ולשופטים ולמנהיגי המדינות, וכבר ביאר אונקלוס הגר ע"ה והאמת מה שביארו כי אמרו והייתם כאלהים יודעי טוב ורע רוצה בו הענין האחרון אמר ותהון כרברביא. ואחר הצעת שיתוף זה השם נתחיל בזכרון זאת הקושיא. אמר המקשה יראה מפשוטו של כתוב כי הכוונה הראשונה באדם שיהיה כשאר הבעלי חיים, שאין שכל לו ולא מחשבה ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע, וכאשר המרה הביא לו מריו זה השלימות הגדול המיוחד באדם, והיא שתהיה לו זאת הברכה הנמצאת בנו אשר היא הנכבדת מן הענינים הנמצאים בנו ובו נתעצם, וזה הפלא שיהיה ענשו על מריו תת לו שלימות שלא היה לו והוא השכל, ואין זה אלא כדבר מי שאמר כי איש מן האנשים מרה והפליג בעול ולפיכך שינו ברייתו לטוב והושם כוכב בשמים, זאת היתה כוונת הקושיא וענינה ואע"פ שלא היתה בזה הלשון. ושמע עניני תשובתנו, אמרנו אתה האיש המעיין בתחלת רעיוניו וזממיו ומי שיחשוב שיבין ספר שהוא היישרת הראשונים והאחרונים בעברו עליו בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מז השירים, התיישב והסתכל כי אין הדבר כמו שחשבתו בתחלת המחשבה אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר, וזה כי השכל אשר השפיע הבורא על האדם והוא שלימות האחרון, הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו, ובשבילו נאמר בו שהוא בצלם אלהים (בראשית א כו-כז) ובדמותו, ובגללו דבר אתו וצוה אותו כמו שאמר (שם ב, טז) ויצו ה' אלהים, ולא תהיה הצוואה לבהמות

ולא למי שאין לו שכל, ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, וזה היה נמצא בו על שלימותו ותמותו:

אמנם המגונה והנאה הוא במפורסמות לא במושכלות, כי לא יאמר השמים כדוריים נאה ולא הארץ שטוחה מגונה, אבל יאמר אמת ושקר, וכן בלשוננו יאמר על הקושט ועל הבטל אמת ושקר ועל הנאה והמגונה טוב ורע. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וזה יהיה בענינים המושכלים כולם. וכאשר היה על שלימות עניניו ותמותם והוא עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם (תהלים ח, ו) ותחסרהו מעט מאלהים, לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות והוא גלוי ערוה לא היה זה מגונה אצלו ולא השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיות כמ"ש (בראשית ג, ו) כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים, נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית, ומפני זה מרה במצוה אשר בעבור שכלו צווה בה והגיע לו השגות המפורסמות ונשקע בהתגנות ובהתנאות, ואז ידע שיעור מה שאבד לו ומה הופשט ממנו ובאי זה ענין שב, ולזה נאמר והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, ולא אמר יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת, ואין בהכרחי טוב ורע כלל אבל שקר ואמת. והתבונן אמרו (שם ז) ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם, לא אמר ותפקחנה עיני שניהם ויראו, כי אשר ראו קודם הוא אשר ראו אחר כך, לא היו שם סנוורים על העין שהוסרו, אבל נתחדש בו ענין אחר שגינה בו מה שלא היה מגנהו קודם:

ודע כי זאת המלה ר"ל פקח, לא תפול בשום פנים אלא על ענין גלות ידיעה לא ראות חושית חדש, ויפקח אלהים את עיניה (בראשית כא, יט), אז תפקחנה עיני עורים (ישעיהו לה, ה), פקוח אזנים ולא ישמע (שם מב, כ), כאמרו אשר עינים להם לראות ולא ראו (יחזקאל יב, ב), אבל אמרו על אדם (איוב יד, כ) משנה פניו ותשלחהו, פירושו וביאורו כאשר שנה מגמת פניו שולח, כי פנים שם נגזר מן פנה, כי האדם בפניו יכוין לדבר אשר ירצה כוונתו, ואמר כאשר שנה פנותו וכיון אל הדבר אשר קדם לו הציווי שלא יכוין אליו שולח מגן עדן, וזה העונש הדומה למרי מדה כנגד מדה, הוא הותר לאכול מן הנעימות וליהנות בנחת ובבטחה וכאשר גדלה תאותו ורדף אחר הנאותיו ודמיוניו כמו שאמרנו ואכל מה שהוזהר מלאכלו, נמנע ממנו הכל ונתחייב לאכול הפחות שבמאכל אשר לא היה לו מקודם מזון, ואף גם זאת אחר העמל והטורח כמו שאמר (בראשית ג, יח-יט) וקוץ ודרדר תצמיח לך וגו' בזעך אפיך וגו'. וביאר ואמר (שם כג) וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לקח משם, והשוהו כבהמות

במזוניו ורוב ענייניו, כמו שאמר (שם יח) ואכלת את עשב השדה. ואמר מבאר לזה הענין אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו (תהלים מט, כא), עכ"ל הרמב"ם ז"ל בכל הפרק ההוא:

והנה הבאתי כל דבריו שמתוכם תראה כי הוא חשב שעל פי דרכו זה סרו כל המבוכות והותרו כל הספקות, ואני לא כן אדמה אבל אחשוב שעל פי דרכו זה נתוספו המבוכות ורבו הספקות. וזה כי לפי דבריו היתה הכוונה האלהית באדם שילך ערום ולא ידע בין טוב לרע שפירושו בין מגונה ונאה, ובאמת מוסכם הוא באמונת אומן שלא נברא האדם רק לקיים התורה ושקדמה לעולם, ואם המין האנושי לא היה יודע בין טוב לרע היאך אמרה תורה (דברים כג, י) ונשמרת מכל דבר רע, ועל הטוב נאמר (שם) ועשית הטוב והישר, ואמר (שם לו, טו) ראה נתתי לפניך וגו' ואת הטוב וגו' ואת הרע. ואם היו ערומים היאך יצטוו על ציצית ועל בגדי כהונה לכבוד ולתפארת, ועל המגונה ציותה תורה (שם כג, יד) ויתד תהיה לך על אזנך ולא יראה בך ערות דבר, ובראיית ערות האח והאחות אמרה (ויקרא כ, יז) חסד הוא ונכרתו שניהם. ועוד יפלא מאד בחק משפטיו הישרים שבשביל פנותו אל המגונה והנאה יענש בקנס מיתה הוא וזרעו עד סוף כל הדורות ויגורש מגן עדן ותקולל האדמה בעבורו, וכל המצוות שבאו בתורה עושה תשובה ומתכפר. ועוד כי כפי טענתו שאמר האשה נתנה שוגג היה, ואפילו העברות החמורות כעבודת אלילים וגלוי עריות וחלול שבת השקולה וחלול ה' מיתה מכפרת, כמו שנאמר (ישעיהו כב, יד) אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון, ועם כל זה לא יומתו בנים על אבות (דברים כד, טז), ומה היה החטא הנפלא הזה: עוד יפלא בדבריו ז"ל שהוא אמר שהמגונה והנאה הוא מן המפורסמות לא מן המושכלות, והתורה מעידה שהעץ הזה הוא נחמד להשכיל. ואין לך לומר שמה שנאמר נחמד העץ להשכיל, הם דברי האשה כי סיפור התורה הוא שסיפרה שכן ראתה האשה שהוא נחמד להשכיל כנראה שעל האמת כן הוא, וגם קראה אותו עץ הדעת, ואם נרצה לומר שתהיה הכוונה על המפורסמים זה זר מאד. גם יפלא בעיני במ"ש שלא הוכו בסנוורים, ושמלת פקח לא תפול בשום פנים רק על גלות ידיעה לא על ראות חושית, שהרי אלישע אמר (מלכים ב ו, יח) הך נא את הגוי הזה בסנוורים, ושם נאמר שהכה אותם בסנוורים, ואח"כ אמר אלישע (שם כ) פקח את עיני אלה ויראו, ואמר כן על הסרת הסנוורים וראות חושית כמבואר שם. וזה ידוע שאין טענתי זאת על הרמב"ם ז"ל נוגעת אל הענין הזה, כי פה ודאי על גלות ידיעה אמר כן שהרי נאמר וידעו כי ערומים הם, אבל נפלאתי על מה שאמר היות הדבר כולל שכל מלת פקח הוא גלות ידיעה, גם הביא לו הכתוב שנאמר משנה פניו ותשלחהו ופירש אותו, ולא

הביא תחלת הכתוב שנאמר תתקפהו לנצח ויהלוך משנה פניו ותשלחהו, כי לפי דרכנו אשר נבאר בס"ד יובז כל הכתוב הזה ראשו וסופו באופן נאות. והנה בדברי הרמב"ם ז"ל מלבד המבוכות שאמרו, הנה לא פורש על פי דרכו אם נבראו העצים הללו כפשוטם והיתה האכילה כפשוטה או שהיו דברים ע"ד הרמז, כי לשונו יסבול הפירושים: לזה אמרתי להתעורר בשאר ספקות בענין זה ובפשוטי כל הכתובים שנאמרו בו, ואחריהם יבא ההשתדלות בישוב הענין ובהיתרן. ראשונה שאחרי היות ידוע ההבחנה בין הטוב והרע יהיה פירושו מה שיהיה הוא שלימות לאדם, ואם אין לו הבחנה בהם הוא חסרון וגנאי גדול, והעד שכן נאמר (ישעיהו ה, כ) הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע, א"כ למה ימנענו מן השלימות. עוד יש לשאל על מה שנאמר (בראשית ג, ה) ביום אכלך ממנו מות תמות, שאם אמרו ביום ר"ל בו ביום איך לא נתקיים זה, ומה שאמרו (בר"ר יט, ח) קצת שיומו של הקב"ה הוא אלף שנה, הוא דרך דרש אבל לפי הפשט יאות ביאור וטעם. ואם יעלה על הדעת לומר כמו שאמרו קצת (רמב"ן ועוד) שלא היתה הגזרה שימות באותו יום, אבל הכוונה לומר שבאותו יום יקנס עליו מיתה, גם בזה יפלא שכיון שבאותו יום נקנסה המיתה הטבעית כנראה שאם לא היה החטא היה קיים באיש, והיתה הכוונה שאם יחטא יגורש ואם לא יחטא יהיה קיים באיש וא"כ עץ החיים למה נברא. גם יפלא אומרו (בראשית ב, יז) ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל, והוא לא ידע מה הוא הטוב ומה הוא הרע. עוד יפלא שהקב"ה אמר לאדם מות תמות, שיורה על היות המיתה ודאית, והאשה אמרה פז נמות כאלו הוא ספק. ועוד שהקב"ה אמר לשון צווי לאדם ויצו ה' אלהים, והאשה אמרה לשון אמירה אמר אלהים. עוד יפלא מה הוצרך לומר מכל עץ הגן תאכל, שלא היה צריך לומר לו רק האיסור, כי ההיתר שיאכל מכל עץ הגן כבר ניתן לו הצומח למאכל. וגדולה מזו שאומרו מכל עץ הגן אכל תאכל, ואומרו ומעץ הדעת לא תאכל הם מאמרים סותרים, שאחרי שלא יאכל מעץ הדעת הרי אינו אוכל מכל עץ הגן, והוה ליה למימר מעץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת לא תאכל, ולמה יאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. עוד יפלא מאד שמאחר שהקב"ה צוה לאדם לבלתי אכול מן הפרי ההוא, היה חטה או אתרוג או תאנה (ראה ברכות מ, א, בר"ר טו, ז), מי התיר אותו לנו, ואבר מן החי נצטוה נח ונאסר לכל זרעו אחריו, ואם אדם חטא כבר קבל ענשו, וקרוב יותר הדבר להיות אותו הפרי תאנה וטעמו בצדו שלקחו עלה תאנה, ועוד טעם אחר נוסיף לו מדילן שהוא באמת טוב ורע כמו שנאמר (ירמיהו כד, ג) התאנים הטובות טובות מאד והרעות רעות מאד. ויהיה מה שיהיה מי התירו לנו:

ובכן יחוייב כדי לבא אל ביאור ענין זה שאציע לך קצת הצעות: הצעה ראשונה. היות ידוע כי להשגת האלהיית אין לנו מעיק ומונע מהשגתם גדול מן המורגלות ומטבעיות. שבהיות האלהיות חוץ לטבע וחוץ מן המורגל ולמעלה מהם עליונית מעלה על אחת כמה מעלות, הנה השגתנו לא תכילם, כאשר העיוור שלא ראה מאורות מימיו, אם יאמרו לו תכונת השמים והמאורות ואופן תנועתם, לא יוכל לצייר היות נמצא שמים והמאורות באופן זה שסובבים, ואפילו אם תאמר לו שיש עוף פורח, לא יוכל לצייר שימצא עוף פורח, כי העיוור ההוא לא ידע רק את עצמו, שא"א לו ההתעופפות, ולכך לא יוכל לצייר שימצא בריה מעופפת, אבל מי שעיניו רואות התעופפות בעופות לא ירחיק התעופפות אפילו בבריה אחרת. וכן אם תאמר לעיוור שכל האנשים יש להם עינים ורואים ומבחינים בין הלבן והשחור והירוק והכרפס, הנה העיוור ההוא לא יוכל לצייר היאך הם העינים ומה הוא הראות ומה הם הגוונים, ויחשוב שכל מה שאמרו לו שקר, עם היות העיוור ההוא משכיל וחכם. כמו כן כאשר תאמר באלהיות דבר ינגד המורגלות אצלנו והטבעיות לא יהיה אפשרות אלינו לצייר הענין ההוא עד שמפני כן הפילוסופים חכמי הטבע מהם יכחישו החדוש וכן כל הנסים, ואפי' שיראה בחוש דבר מנגד לטבע יאמר שהוא תחבולה או אחיזת עינים, ועל החכמה הטבעית נאמר (משלי ז, כו) ועצומים כל הרוגיה. גם אזכירך מה שכתב הרמב"ם ז"ל במורה נבוכים ח"ב פרק מ"א שמראה הנבואה הוא איום ורתת הבא על הנביא, והיה הטעם אל ביאת הרתת והאיום ההוא להפשיט מעליו המורגלות, עד שאם יראה דבר משונה מן הטבע המורגל לא ירחיקהו אבל יחשבהו אפשרי, כמו אברהם שעם היות שידע היותם מלאכים לא הרחיק האכילה בהם, וכן האדם בחלום יעוף ויחשבהו טבע לו ולא יתבהל, וכז בלעם דבר עם האתון כאשר ידבר איש אל רעהו ולא נתבהל אבל חשבו טבע, וזה לפי שאותו האיום והרתת הסיר מעליו הכח המבחין ומבדיל בין המורגל והבלתי מורגל. וא"כ אין לנו מעיק בהשגת האלהיות כמו החקירה בטבעיות ובמורגלות: הצעה שניה. שכל העולם משמים וארץ ומה שביניהם לא נבראו רק כלים והכנה לאדם כדי שתשיג נפש השלם הנצחיות כאשר נתבאר זה פי"ג, ושם נתבאר שהרמב"ם ז"ל כתב סותר לזה והודה שדברי הנביאים יעזרו לזאת האמונה, גם תראה משם שהכרחנו היות הדברים כן, כי רצה הקב"ה לעשות יש מאין וההווה ונפסד לא יקרא יש, ושעל כדומה לזה ארז"ל (נזיר נא, א) העומד ליגזז כגזוז דמי, וא"כ היש האמתי הוא הדבר הנצחי ועל זה נאמר (משלי ת, כא) להנחיל אוהבי יש, שהכוונה על הנצחיות. ואזכירך מאמר רז"ל שאמרו (קה"ר ג, כא) אחת נשמותיהן של רשעים ושל צדיקים עולות למרום אלא של רשעים מצורפות

לארץ ושל צדיקים נתונות באוצר, כי גם הם רמזו אל הכתוב הזה שנאמר (משלי שם) ואוצרותיהם אמלא:

הצעה שלישית. היות ידוע שהאל יתברך ימצא בו כל מה שהוא שלימות בחקו והוא מסולק מכל החסרונות:

הצעה רביעית. שמבואר הוא היות נחשב לחסרון לשלם שימנע טוב מבעליו, ובפרק י"ג הרחבנו הדבור בזה תראנו משם:

הצעה חמישית. שכל פעולה שיעשה פועל אם עשאה בהכרח לא יקרא הפועל ההוא בעל הפעולה ההיא רק מי שהכריחו לעשותה, אבל מי שיעשה פעולה בבחירתו הוא יקרא באמת בעל הפעולה ההיא:

הצעה ששית. ידוע מה שהעידה התורה שלא יוכל האדם בהיותו בחיים להשיג האלהיות רק אחר המות, כמו שנאמר על זה (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, שנראה שאחר המות תגדל ההשגה ויראה מה שאינו רואה בהיותו בחיים:

הצעה שביעית. שכל הידיעות נכללו תחת שני סוגים עליונים, אחת ידיעת הטבעיות, ושנית, ידיעת האלהיות אשר המה למעלה מן הטבעיות. ואמנם הידיעה באלהיות כאשר תושג על אמתותה היא אין בה רק טוב, כמ"ש (תהלים ה, ה) לא יגורך רע, אבל הידיעה בטבעיות אפילו שתשיג אותה על אמתותה בין שתדע מצד החכמה הטבעית להחריב עיר אחת או שתדע לבנותה ולהעמידה הכל יקרא ידיעה, וכן כאשר תדע לעשות באלכימיי"א מהנחשת זהב או מהזהב נחשת עם היותו רע תקראנה ידיעה בטבעיות:

הצעה שמינית. שאזכירך מה שארז"ל (ראש השנה לא, א) שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב, וכבר תמצא בפ' כ"ז ששם הבאתי ראיה לדבריהם ממה שנאמר (בראשית ח, כב) עוד כל ימי הארץ זרע וקציר, שכנראה יש לארץ ימים קבועים, ע"ש. ונתאמת היות הדברים כן שיש נבראים קיימים באיש עד שית אלפי, כמו שארז"ל בלויתן שהוא קיים באיש, ושם אמרנו שהעד עוד על זה הוא מה שנאמר (תהלים קמח, ז) הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות אש וברד וגו', שהזכיר התנינים עם הדברים הקיימים באיש, ולא הזכירם עם החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף עם היותם בעלי חיים, וזה להיותם קיימים במין ולא באיש, א"כ לא יפלא שגם האדם יהיה קיים באיש. ואזכירך שתראה מה שביארנו פרק י"ג להשיב על מה שנבוכו רבים ונלאו הלבבות לחשוב טעם למה ברא הקב"ה כל מה שברא והם לא יוסיפו לו שלימות בבריאתם וגם לא יגרעו לו שלימותו אם לא בראם, ואמרנו שאחרי היות חסרון לשלם למנוע טוב מבעליו, והאל יתברך הוא מסולק מן החסרונות, והוא ידע שאם יברא אדם ויברא כל ההכנות הצריכות

אליו, שאז אפשר ישיג הנצחיות ע"י בחירתו ויהיה האדם בעצמו בעל הפעולה ההיא, הרי א"כ אם לא בראו וכן כל ההכנות הצריכים לו היה ח"ו מונע טוב מבעליו, והיה חסרון בחק השלם והוא מסולק מהם, לכן ברא האדם ושמים וארץ וכל מה שביניהם להיותם כלי והכנה לאדם אולי ע"י בחירתו ישיג הנצחיות:

ואחרי שהצענו לך אלה ההצעות נבא אל ענין זה אשר אנחנו בו, ונאמר שכל הענין הוא כפשוטו, שנטע ה' גן להתעדן האדם בו, ונטע שם אילן שעצו עץ חיים וסגולתו שכל אוכליו יחיו כל ימי הארץ, ועץ הדעת טוב ורע שהוא כולל כל ידיעת הטבעיות והמורגלות, אבל לא ידיעת האלהיות, כי האלהיות כל ידיעתם היא לעוה"ב שכולו טוב, אבל ידיעת הטבעיות הם בעוה"ז שיש בו רע ויש בו טוב. ולא אמר עץ הדעת אמת ושקר, כי היה פרט לבד לא היה כולל כל ידיעות עוה"ז, אבל אמרו טוב ורע הוא כולל כל מין ידיעה שבעוה"ז. וכמו זה נאמר בענין השבועה להרע או להיטיב (ויקרא ה, ד), והוא כולל כל דבר והפכו, שכן אמרו רז"ל ריש מס' שבועות (כה, א), ותראה ג"כ מה שפירש רש"י ז"ל (ב, א בד"ה שתים) שם דבר והפכו, וגם האמת והשקר בכלל, כי זה ברור שהאמת הוא טוב והשקר הוא רע, והעד שהחכם אמר (משלי יד, כב) וחסד ואמת חורשי טוב, וכן אמר (שם יא, יח) רשע עושה פעולת שקר, והמגונה יקרא רע והנאה יקרא טוב, וכבר נאמר פרשת ויהי מקץ (בראשית מא, ד) על הפרות רעות המראה ובהפכם אמר יפות מראה, גם נאמר (אסתר ב, ז) והנערה וגו' וטובת מראה, א"כ באומרו עץ הדעת טוב ורע כלל כל מין ידיעה בעוה"ז שקר ואמת ומגונה ונאה, ולכך לא אמר עץ הדעת שקר ואמת, כי לא יאמר על ידיעת עשיית הצדקה אמת ועל ידיעת הגזל שקר. אבל האלהיות אינם בכלל ידיעת הטוב והרע, כי האלהיות לא יושגו רק ברוח חכמה אלהית שקראוהו רוח הקדש שעליו התפלל דוד ואמר (תהלים נא, יג) ורוח קדשך אל תקח ממני:

ועוד אומר לך שהנחש היה ג"כ כפשוטו כמו שנאמר בכתוב, לא נוסף ולא נגרע, רק כאשר יבינם האדם בהשקפה ראשונה ונער קטן ינהג בם. והוא כי הכוונה האלהית היתה שיהיה לו דירה בתחתונים כמו בעליונים שכן תמצא במאמרי רז"ל שאמרו כז (תנחומא נשא טז), והיה מדבר הבורא עם האדם כאשר ידבר איש אל רעהו, ויחוייב א"כ שאדם לא ידע בטבעיות ולא ילמוד מהמורגלות, עד שלכך גזרה החכמה האלהית שכמו שהנביא כדי להבין האלהיות יחוייב להסיר ממנו ידיעת המורגלות שלא יעיקוהו כאשר נתבאר בהצעה ראשונה, א"כ כמו כן גזר על אדם שלא יתעסק בטבעיות ושלא יאכל הפרי מהעץ ההוא שהוא מפקח, כי להאלהיות לא יועיל פקחות אם אין שם רצון אלהי ורוח קדשו כמו שנאמר (במדבר יא, כט) ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את

רוחו עליהם, ואחרי שהפרי ההוא מפקח הרי ישתקע במורגלות ובטבעיות ולא ישיג האלהיות והנצחיות כי אם אחרי המות, כמו שנאמר (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, כאלו יאמר [שאז] ישיג האלהיות והנצחיות, א"כ זה שאמר לו הקב"ה לאדם ביום אכלך ממנו מות תמות, לא ח"ו דרך עונש, אבל אדרבה דרך חסד ורחמים אמר לו כן, כאלו יאמר הנה בראתיך מאין כדי שתהיה יש נצחי לעד. כמו שהצענו הצעה שנית שלא יקרא יש רק נצחי, והנצחיות לא יושג רק ע"י ידיעת האלהיות, והאלהיות לא יושגו בהיות האדם יודע בטבעיות ובמורגלות כי יעיקוהו כאשר אמרנו. לכן אמר לו אם תאכל מן הפרי לא יהיה לך תקנה אחרת כדי שתשיג הנצחיות רק ע"י המות, שהכוונה האלהית היתה שאחר שישיג כל האלהיות וידעם ידיעה ברורה יאכל מעץ החיים, וע"כ אמר לו דרך בשורה שמכל עץ הגן אכול יאכל, עם היות שכבר ניתז לו למאכל הצומח כמו שנאמר (בראשית א, כט) הנה נתתי לכם את כל עשב וגו', ושאחר שידע האלהית ידיעה ברורה יאכל גם מעץ הדעת כי אז לא יזיקנו. ולכך אמר מכל עץ הגן, לרבות גם אותו העץ שגם הוא עתיד לאכלו, דאם לא כן היה אמרו מכל עץ הגן תאכל, מעץ הדעת לא תאכל ממנו, מאמרים סותרים, והוה ליה למימר מעץ הגן אכל תאכל, ולא הוה ליה למימר מכל עץ:

אבל היתה הכוונה שיהיה קיים באיש הוא וכן כל המין האנושי עד שיתא אלפי, וכן אמרנו בפרק י' שלא נאמר לשון בריאה רק בתנינים שהוא הלויתן ובאדם, לפי שהיתה ג"כ הכוונה באדם שיהיה קיים באיש כמו הלויתן, וכן נאמר לשון בריאה בשמים וארץ שהם היסודות שהם ג"כ קיימים באיש. וכן היתה הכוונה האלהית שהאדם יהיה קיים עד שיתא אלפי, ובתוך הזמן הזה מי שישיג האלהיות וידעם ישאר נצחי לעד ומי שלא ישיג ימות בסוף שיתא אלפי שהם ימי הארץ כאשר יתבאר. אמנם אחר שאכל הפרי אם היה חי כל שיתא אלפי לא היה אפשר לו הנצחיות, כיון שלא יוכל להשיג האלהיות בעודו בחיים, ומרוב רחמיו וחסדיו אמר פן ישלח ידו ולקח מעץ החיים ואכל וחי לעולם, ר"ל שאם יאכל מעץ החיים יחיה לעולם כל ימי העולם שהם שיתא אלפי ולא יוכל להשיג האלהיות כיון שאכל עץ הדעת, א"כ אחרי השיתא אלפי ישוב לאין כמו שהיה ולא תושלם הכוונה האלהית שהיתה לעשותו נצחי:

והתבונן בענין הכתוב שהביא הרמב"ם ז"ל בשם רז"ל (בר"ר יא, ב) שנאמר משנה פניו ותשלחהו, על אדם הראשון, ולא הביא ראש הכתוב רק סופו, אמנם על פי דרכנו סופו יוכיח על תחלתו, וראש דברו אמת מורה על ענין זה שכך נאמר תתקפהו לנצח ויהלוך משנה פניו ותשלחהו, כי בביאור אמר שהיתה הכוונה האלהית שיהיה נצחי והוא הלך

ושנה פניו ועל זה שלחו, כי אמרו תתקפהו לנצח, פירושו שהיה מחזיק אותו שיהיה תקיף וחזק לנצח והוא שינה פניו. ואם כן מה שנאמר כאן שלא יאכל מפרי עץ הדעת טוב ורע, אין הדברים שימנענו מלהבדיל בין טוב לרע, כי זה ודאי חסרון גדול יחשב באדם כמו שנאמר (ישעיהו ה, כ) הוי האומרים לרע טוב, רק לפי שעה באותו יום, וקרא לפרי ההוא דעת טוב ורע לשלול מה שנקרא דעת באלהיות שאין בה רק טוב: ועוד תתבונן שלא אמר עץ הדעת בין טוב לרע, אבל אמר עץ הדעת טוב ורע, כאילו יאמר שאותו הפרי נקרא שמו עץ הדעת והוא טוב והוא רע. כי מן חכמות אין בהם אחת שימשך ממנה רעה רק חכמת הטבע אשר חכמיהם העוסקים בענין הטבע נקראו נפילים כאשר תמצא מבואר בפרק כ"ג, ועליהם אמרו רז"ל (בר"ר כו, ז) שנפלו והפילו אחרים, כי מחכמת התכונה והמספר והמוזיק"א וההנדסא והתשבורות והפרצוף לא ימשך מהם נזק להעלם האלהות רק אבוד זמן לבד, אבל חכמת הטבע היא תסלף דברי צדיקים המצודקים באלהיות כי לא יקבלו מה שלא בא עליו המופת על פי הקדמות הלקוחות מן הטבעיות המורגלות אצלם. ועל כז אמר שהפרי ההוא שמו עצמו לו הוא עץ הדעת, אבל יש בו מה שהוא טוב ויש בו מה שהוא רע, ולא יתכן לומר זה הוא טוב או זהו רע אלא על מה שהוא טוב אל השגת התכלית או רע אל השגת התכלית, ובהיות התכלית הכל ידיעת האלהיות אם כן יש בידיעת הטבעיות מה שהוא רע להשגת התכלית דהיינו חכמת הטבע, ויש בהם מה שהוא טוב להשגת התכלית כמו התכונה שממנה זכה אברהם והשיג האלהות כאשר יתבאר בפרק א' חלק שני, אבל הקב"ה לא היה רצונו באדם שישיג האלהיות ע"י התכונה רק ע"י נבואה ורוה"ק כמו שיתבאר]:

ומה שאמר הנחש והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, שכתב הרמב"ם ז"ל שהשם הזה הוא משותף לאל יתברך ולמלאכים ולמנהיגים, ואמר שהכוונה באמרו כאן והייתם כאלהים הוא על הענין האחרון דהיינו כתרגומו רברבייא. הן לא ידעתי אז כשנברא אדם הראשון מי היו הרברבייא זולתי המלאכים או שרי מעלה, ועד לא ביאר שם הרמב"ם ז"ל מה היתה הכוונה במה שנאמר הן האדם היה כאחד ממנו. לכן יראה על נכון לומר שמה שנאמר אח"כ היה כאחד ממנו, הוא הכוונה כפי דברי הנחש שאמר והייתם כאלהים, והנחש היו דבריו כן לחוה, באומרו שלא יתכן היות הידיעה בטבעיות דבר רע, שהרי מי שברא הטבע ודאי ידעו, ואומרו יודעי לשון רבים, אינו שב אל מלת אלהים, אבל אל אדם ואשתו, כאילו יאמר והייתם יודעי טוב ורע כאלהים, והיה הנחש כמביא ראיה שאין ידיעת הטבעיות רעה כיוז שהבורא ידענה, וזה אמר לה לפתותה כלומר תתרצי

להיות כמוהו באותו הענין, וכן על זה אמר הכתוב ג"כ שהאדם היה כאחד ממנו, כמו שפירש"י ז"ל ומה היא יחידתו לדעת טוב ורע:
ויתכן עוד לומר שאמר הקב"ה שהאדם היה כאחד ממנו, ר"ל מן הנחש שהוא ערום, וכן תרגם אונקלוס ממנו מניה ולא תרגם מנן, והיה כאלו יאמר האדם ר"ל המין האנושי היה כאלו הולידו הנחש ויצא ממנו, והעד מה שאמרו רז"ל (שבת קמו, א) שהטיל הנחש זוהמא בחוה, ולכן אמר שהמין האנושי היה כאחד מן הנחש לענין הערמות ולדעת טוב ורע, והדברים שבים אל מה שנאמר והנחש היה ערום, כאומר הנחש היה ערום, והמין האנושי היה כאחד ממנו, ובזה יצדק מה שאמרו רז"ל (זוה"ק ח"א לה, ב) שהיצר הרע הוא הנחש, שהאדם ע"י היצר הרע נעשה נחש. ולפי מה פירשנו היטיב לומר שאם יהיה בחיים כל שיתא אלפי לא תהיה לו תקנה להיותו נצחי כפי הכוונה האלהית שקדמה, וזה אמרו וחי לעולם, ולא אמר לעד כמו שיאמר על הנצחיות, כי כאשר תהיה הכוונה על הנצחיות יאמר לעד כמו שנא' (תהלים קיב, ט) צדקתו עומדת לעד, אבל אמר לעולם, כלומר יחיה כל הימים הקצובים לעולם כמו שאמרו רז"ל שית אלפי שנין הוי עלמא. ובזה תבין מה שנאמר (בראשית ו, ג) לא ידון רוחי באדם לעולם, שפירשנוהו פרק כ"ג שהכוונה לומר שלא יתעסקו באלהיות ולא ישיגום כל שיתא אלפי שהם ימי העולם, וכן נאמר (ישעיהו סג, ט) וינטלם וינשאם כל ימי עולם, שנתבאר היות לעולם ימים קבועים כמו שיש לאדם, שנאמר (תהלים צ, ט) כל ימינו פנו בעברתך. ובהיות שנתבאר שכל החטא לא היה רק לפי שנתעלמו ממנו האלהיות לכן אמרו רז"ל (שבת קמו, א) שבמעמד הר סיני פסקה זוהמתו של נחש, ולא אמרו נסתלקה רק פסקה, ר"ל במקצת אחר שראו והבינו באותו המעמד הנבחר הרבה מן האלהיות: ועתה אבאר לך הענין אשר לסבתו הוכרח האילן הזה שהיה העץ שאוכליו יחיו לעולם ופריו שיהיה לדעת הטבעיות, שאם לא היה מציאות עץ החיים אבל היה בורא האדם באותו הטבע שיחיה לעולם כמו שברא הלויתן, הנה אם יחטא ויפנה אחרי הטבעיות לא יהיה לו תקנה להיות נצחי שכבר נאמר (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, ומפני הטבעיות לא ישיג האלהיות, לכך גזרה החכמה האלהית שלא יברא האדם באותו טבע להיותו חי עד עולם רק ע"י העץ, שאם יחטא יהיה לו תקנה להשיג הנצחיות ע"י המות, ואם לא יחטא יהיה קיים באיש על ידי אכילתו מעץ החיים. שאם לא היה ענין המות שהוא הפרדת הנשמה מן הגוף לא היה אפשר כלל להשיג הנצחיות, וזה אמר דוד (תהלים קטז, טו) יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, כי ע"י המות ישיגו הנצחיות: וכבר על זאת ישתומם כל חסיד והחי יתן אל לבו לאמר מה זאת עשה אלהים לנו לברא אותנו מגוש עפר מן האדמה ולהחזירנו אליה ולחזור לחיותנו.

אבל במה שאמרנו יתישב מאד, כי הכוונה האלהיות לא היתה שנמות, אבל החטא ההוא הביאנו שהוצרך הענין אל המות כדי להשיג הנצחיות, כי אחרי המות ישיג האדם האלהיות, ואחר שהנשמה תשיג האלהיות וידיעתם בשלימות, הנה ידיעת הטבעיות לא יעיקוהו בשגם ידעם, כמו שלא יעיקו אל פמליא של מעלה, ולטובת הבריות גזר עליהם המות, אבל יחזור ויחיה אותם כדי להתקיים הכוונה הראשונה שהיתה שיהיה המין האנושי אשר ישיג האלהיות קיים ונצחי בגוף ונפש. ואמשל לך משל למלך אדיר ששלח את בנו הקטן למרחקים, וזה כדי שילמוד שם כל טכסיסי המלכות, ונתן לו עבד שישרת אותו, וחשב שאם העבד ישרתהו וידריכהו אל טכסיסי המלוכה שהבן ימלוך והוא יהיה משנהו, והנה העבד הזריז ישתדל בכל עוז שהבן יתנהג בטכסיסי מלוכה ויתרחק מן ההדיוטות, אבל עם כל זאת לא יבצר אחרי היות העבד מטבעו איש שדה שלא ילך לפעמים אחרי טבעו והבן ימשך אחריו, וזה להיות שהבן לא ידע בקטנותו את גדולת אביו ויקר תפארת מלכותו, ואפילו שהיו האנשים מספרים לו, לא היה משער בשכלו כל אותה ההפלגה מן הגדולה שיש לאביו. והנה המלך ההוא ישלח אחרי הבן הזריז ויראה לו גדולתו וכל כבודו עד שאז יהיה בטוח שלא ימשך כלל אחרי טבע העבד ההוא, וכאשר יגיד לעבד מה שראה מגודל מלכותו של אביו, גם העבד יניח ידו ממה שהיה טבעו ויתנהג כמי שהוא משנה למלך, באופן שהבן ימלוך והעבד יהיה משנהו, ואם לא היה שולח שנית בעדו להראות לו כבודו לא היתה מתקיימת כוונתו הראשונה. כן הענין באדם שהנשמה היא הבן הזריז, והגוף הוא העבד, וכאשר אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא להמשך אחרי הגוף, הנה גזר עליו המות, והוא במשל השליחות ששלח בעד הבן שהפרידו מן העבד, כן המות היא הפרדת הנשמה מן הגוף ואז יראה האלהיות, כי ממה שנאמר לא יראני האדם וחי, נלמוד שאחר המות יראה מה שלא ראה בחיים:

ונשוב אל אמרנו שהיתה הכוונה האלהית שהאדם יהיה באותה המדרגה שיהיה הנביא בעת מראה הנבואה, וכמו שהנביא במראה הנבואה לא יבדיל בין המורגל הטבעי ובין הבלתי מורגל ובלתי טבעי, ע"י האיום והרתת הבאה עליו, והיה זה כדי שיבין באלהיות עד שאפילו יראה דברים מבהילים לא יתבהל, כי יחשבם מורגל, ובזה ישיג ויבין האלהיות, כמו כן היתה הכוונה האלהית שיהיה אדם הראשון בלתי תת עליו איום ורתת, ואז תהיה מעלתו בידיעת האלהיות ביתר עז מן הנביא, לפי שהיה ההבדל בינו ובין כל נביא, כהבדל האדם שהיה לעולם בריא מתנהג בבריאות עומדת, והאדם שלא התנהג כן עד שסר ממנו הבריאות וחזר להיות בריא ע"י תרופות, כי אין ספק שאותו הבריא ע"י תרופות לא ישיג מעולם להיות בריאותו בשלימות מוחלט, כמו אותו שנתנהג בבריאות

עומדת ולא בא מעולם עליו חולי כלל, כמו כן היה הענין באדם הראשון שאם מעולם לא היה נכנס בידיעת הטבעיות היה טוב לו מאד, מן הנביא שכבר ידעם והוסרו ממנו ע"י איום ורתת, והרי לך אפילו משה ע"ה שהוא רבן של נביאים נאמר לו (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, ונאמר (תהלים ח, ו) ותחסרחו מעט מאלהים, ואמרו רז"ל (ראה ר"ה כא, ב) אל תקרי מעט אלא מ"ט, להודיע שלא הגיע להשגת האלהיות בהחלט, אבל אם האדם לא היה מגיע כלל לידיעת הטבעיות כבר היה משיג האלהיות בהחלט, עד שכן אמרו רז"ל חידה מופלגת באמרם (ויק"ר כ, ב) אדם קודם שחטא היה עקבו מכהה גלגל חמה:

והתבונן עוד שהדברים הם כמו שאמרנו, שהיתה הכוונה האלהית שיהיה האדם בלתי מבדיל בין המורגל והבלתי מורגל, כמו הנביא בהיותו במראה הנבואה באותו האיום והרתת שיסיר ממנו אותו הכח המבדיל, שעל כן סיפרה תורה שלא היה חושש קודם שחטא להיותו ערום, ולא היה יודע היותו ערום, כי כן יקרה לנביאים בהיותם במראה הנבואה יהיו ערומים ולא יתבוששו ויראה להם המורגל היותו כן, כמו שנאמר (שמואל א יט, כד) ויפשט גם הוא בגדיו ויתנבא גם הוא לפני שמואל ויפול ערום כל היום ההוא, הרי נתבאר לך מאד שכן היה רצונו יתברך שיהיה אדם הראשון. וכאשר אמר ואירא כי עירום אנכי, נתגלו שני דברים, האחד שנתבהל מהבלתי מורגל ובאה לו יראה משומעו קול אלהים, כי הבין היות זה חוץ מן הטבע, ועוד הרגיש היותו ערום, ועל כן אמר לו השי"ת מי הגיד לך כי ערום אתה. והתבונן אתה המשכיל מאד, כי לא מנע הקב"ה הפרי ההוא מן האדם רק באותו יום, ועל כן הותר לנו לאוכלו, כי כבר נתבאר שלא מנעו ממנו, רק מפני שלא יתפקחו עיניו להבדיל בין המורגלות והבלתי מורגלות, ולזה היתה הכוונה האלהית שבאותו יום יורגל באלהיות וישיגם וידע בהם כל מה שידע הצדיק אחרי המות אחר שחטא, באופן שיהיה האדם יודע ומורגל ראשונה באלהיות עד שידיעת הטבעיות לא יזיקוהו ולא יעיקוהו כי כבר קדמה לו הידיעה באלהיות וההרגל בהם ולא יתבהל מהם, ואחר היום ההוא יאכל עץ הדעת, אבל עץ החיים הורשה לאכלו משעה ראשונה ע"מ שלא יאכל מעץ הדעת, ואם היה אוכל מעץ החיים קודם ואח"כ מעץ הדעת, הנה היה מעוות לא יוכל לתקן ולא היה אפשר לו הנצחיות כלל:

והתבונן עוד מה שנאמר מכל עץ הגן תאכל ומעץ הדעת לא תאכל, שהם ודאי מאמרים סותרים שאם לא יאכל מעץ הדעת הרי אינו אוכל מכל עץ הגן, והיה נאות שיאמר מעץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת לא תאכל, ושלא יאמר מכל עץ הגן. ועוד שלא היה צריך להזכיר ההיתר כלל כי כבר נאמר שניתן לו הצומח לאכלו, ומה צורך לומר מכל עץ הגן

אכל תאכל. אבל הדברים מבוארים כאשר אמרנו, שלא היה אסור הפרי ההוא רק באותו יום, והעד הנאמן על זה מ"ש דוד (תהלים נא, כא) אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו, שביאר בזה ביאור מספיק שלא היה התרעומות רק על שלא לן ביקר שהיה אותו היום. ואומר לך משל נאה ומתקבל לענין זה כי אמנם ענין בריאת האדם ושימתו בגן ומניעתו מפרי הדעת באותו יום, היה כמלך אדיר שהיה לו גן והוא תמיד משתעשע בו, והנה הגן ההוא היה צריך איש שישקה אותו ושיזרע ויחרוש כפי הנאות לגן של מלך, והנה המלך האדיר ההוא אמר אם אני מכניס בגן איש מן הפרתמים מזרע המלוכה, הנה לא יוכל לעשות עבודת האדמה שאינו מורגל בה ולא יצליח וימות ולא יעשנה, ואם אני מכניס איש מבני הכפר אשר כל מלאכתם ומלאכת אבותם לא היתה רק עבודת השדה והזריעה וההשקאה, הרי א"כ אני מכניס בגן שאני משתעשע כפרי אחד שמעולם לא ראה טכסיסי מלוכה ויתבהל מראות פני, עד שלא יוכל לעשות עבודתו והיאך אשתעשע בגן ואני יחידי שם עם בן הכפר ההוא, עד שנתחכם המלך ההוא ושלח ולקח בן איש מן הכפר והוא קטן עדיין לא ידע בטיב עבודת השדה, אבל היותו כבר בן אותו האיש עובד אדמה היה בו הכח ההוא לעבוד האדמה בכח לא בפועל, וכאשר הגיע אליו הקטן ההוא התחיל והראה לו כל יקר תפארת גדולתו ולמדו טכסיסי מלוכה, עד שהנער ההוא נתלמד עמו והיה שומע דברי המלך ומה שיצוה עליו ולא היה מתבהל מראות המלך ומדבר עמו, וכאשר היה כן שלח המלך הנער ההוא אל הכפר ולמד אופן עבודת השדה וזמן הזריעה וזמן ההשקאה וכל מה שהיה צריך לזה, אחר שנתלמד שלח אחריו ושם אותו בגן והיה עובד את הגן ומשקהו על הצד היותר טוב, ולא היה מתבהל מן המלך שכבר הורגל עמו, והיה לבו גס בו, והמלך היה משתעשע עמו. והיה המשל הזה בענין זה, כי הקב"ה גזרה חכמתו וברא העולם שתתקיים התורה שהוא משתעשע בה, כמו שנאמר (משלי ח, ל) שעשועים יום יום, שדרשו ז"ל (שהש"ר ה, י) שקדמה התורה לעולם אלפים שנה, ואמר אם אני נותן התורה למלאכים וצבא מעלה אינם מוכנים לכך שהתורה היא כל דבריה בחמריים, ואם אני נותנה לבשר ודם הנה אינם יודעים אותי, ויתבהלו מראות האלהיות, ולא יוכלו לקיימם כראוי לפי שכבר נשקעו בטבעיות, אבל מה אני עושה הנה טרם שישתקע בטבעיות. והנה הוא נער בן יומו אכניס אותו בגן עדן ויראה האלהיות וידע ולא יתבהל ממני, ואח"כ יתלמד בטבעיות ומורגלות, כי אז לא יזיקוהו כיון שכבר קדמה לו ההרגל וידיעת האלהיות, ולכך ציוה לאדם שלא יאכל באותו יום מן הפרי ההוא עד שיתלמד ויורגל באלהיות:

ובזה אבאר לך מאמר אחד שאמרו רז"ל נאה ומתקבל מאד שבת פרק רבי עקיבא (פח, ב), וזה נוסח המאמר כשעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו אמר להם הקב"ה לקבל תורה בא אמרו לפניו כלי חמדה הגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם תנה הודך על השמים (תהלים ח, ב), אמר הקב"ה למשה החזיר להם תשובה, אמר לפניו ירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם, אמר לו הקב"ה אחוז בכסא כבודי וחזור להם תשובה, שנאמר (איוב כו, ט) מאחז פני כסא פרשז עליו עננו א"ר תנחום מלמד שפירש רחום שדי מזיו שכינתו עליו ועננו, אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם, שוב מה כתיב בה לא יהיה לך אלהים אחרים בין אנשים אתם שרויים שעובדים ע"א תורה למה לכם, שוב מה כתיב בה לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא משא ומתן יש ביניכם תורה למה לכם, שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם תורה למה לכם, זכור את יום השבת מלאכה אתם עושים שאתם צריכים לשבות תורה למה לכם, שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנוב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם גילוי עריות יש ביניכם תורה למה לכם. חזרו והודו להקב"ה שנאמר (תהלים ח, ב) ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ואילו אשר תנה הודך על השמים לא נאמר, עד כאן המאמר: אמנם הספקות שצריך להתעורר בו הם, ראשונה, במה שאמרו חז"ל בחידתם זאת שהמלאכים אמרו מה לילוד אשה בינינו, שמה השיב להם הקב"ה לקבל תורה בא שאין זו תשובה על שאלתם, שהם לא אמרו רק מה לילוד אשה ביניהם דרך חסרון שאין ראוי לאיש ילוד אשה שיהיה בין המלאכים, והיו כאומרים שכל נברא צריך שיהיה במקומו הטבעי, וכבר הארץ נתן לבני אדם, אם כן מה לנו אם בא לקבל התורה או לדבר אחר: ספק שני, שהקב"ה אמר לקבל תורה בא כאלו משה מבקש את התורה, והם השיבו כלי חמדה וכו' אתה מבקש ליתנה. ועוד יפלא שזאת טענה נגדם, שמאחר היותה שם גנוזה כמה דורות למה לא בקשוה הם, אבל עתה שבא זה לקבל אותה הם מבקשים אותה. ועוד יפלא מה היתה טענתם מתחזקת במה שהיתה גנוזה קודם שברא העולם, שאחרי היותה כלי חמדה והם רוצים אותה וחושבים שהם משובחים מן האדם אם כן מה לנו אם היתה גנוזה כמה דורות או לא היתה גנוזה:

ספק שלישי, שטענות המלאכים היו שתים, ראשונה שאין ראוי שילוד אשה יהיה ביניהם, ושנית שיתן להם את התורה. ומשה לא השיב רק על האחת שאמרו תנה הודך על השמים:

ספק רביעי, שהקב"ה אמר לו אחוז בכסא כבודי ולא סיפר בעל המאמר שאחז בכסא ושאח"כ השיב:

ספק חמישי, מה לו למשה להזכיר כל כך דברות שאינם למלאכים, וכיון שהזכיר רבים מהם למה לא הזכיר כולם והשמיט לא תענה ולא תחמוד:

אמנם יתכן לומר במאמרם, כי כל דבריהם משכיות חמדה, שאמרו כל מאמרם זה להודיע גודל מעלת השלם על כל המלאכים ושנצח אותם בטענה. ובהיות כאשר אמרנו בהצעה חמישית שכל פעולה שיעשה האדם בבחירה הוא יקרא בעל הפעולה, לכן כאשר אמרו מלאכי השרת מה לילוד אשה בינינו, היטיבו ז"ל לומר שהקב"ה השיב לקבל תורה בא, ר"ל בבחירתו בא לקבל תורה, א"כ הוא בעליה ובעל אבדה מחזר על אבדתו בכל מקום שימצאנה. על זה השיבו מלאכי השרת שמאחר היות התורה גנוזה כמה דורות קודם שבראתנו ושברא כל העולם, כי על כן אנחנו לא בקשנוה שהיינו חושבים שלא תתן אותה לשום נברא, אבל עתה שאנחנו רואים שאתה מבקש ליתנה תנה הודך על השמים, והטענה חוזרת למקומה שילוד אשה בא לכאן חוץ ממחיצתו, על זה אמר הקב"ה למשה החזר להם תשובה, אמר משה ירא אנכי שמא ישרפוני בהבל פיהם, ר"ל ינצחוני באמרם שאני איני תושב פה כמו שנאמר (תהלים קטו, טז) והארץ נתן לבני אדם, ולא ידע להשיב, ועל זה אמר לו הקב"ה אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה, כאלו יזכירהו כי הנשמות הם חצובות מתחת כסא הכבוד ועתידים לשוב שם, כמו שנאמר (שמואל א ב, ח) וכסא כבוד ינחילם, וכמו שהרחבתי הביאור בפ"י ע"ש שאמרנו היות האדם שראה יחזקאל על הכסא הוא תמונת הכבוד אשר צפן הקב"ה ליראיו, וא"כ מקומו הטבעי הוא לשלם, לכן הזכירו שיש לו שם אחיזה, ולכן לא הוצרך לומר שאחז בכסא הכבוד, כי לא היה צווי שיאחוז, אבל מבשרו לבד ומזכירו שאחוזתו שם, וכן לא הוצרך להשיב רק על הטענה השנית לענין התורה, כי לענין שאינו תושב כבר שמעו וראו שיש לו אחיזה שם. ואז אמר להם על כל הדברות שאינם צריכים ולא אמר אחד או שנים, לפי שענין העדות שייך במלאכים שהם בכל יום מעידים על מלכותו וקדושתו ואומרים קדוש, ולכן אמר כולם כלומר רובם אינם צריכים לכם. ומה שהשמיט לא תחמוד, היה זה כאלו לא רצה לפרסם הטענה נגד מלאכי השרת שכבר הניחו שקראו התורה כלי חמדה והם בקשוה ואינה שלהם, אם כז היה כאלו יאמר להם אתם עוברים בהיותכם חומדים מה שאינו שלכם, ולא יביאו רז"ל בחידתם דברים שאין בחק המוסר לאומרם. וסיימו במאמרם בסמך לדבריהם ממה שנאמר ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל

הארץ ושלא נאמר אשר תנה הודך על השמים, והיתה כוונתם בזה לומר שכבר מלאכי השרת הודו למשה שהתורה תאות נתינתה בארץ לא לצבא השמים:

ואמנם כי כן דרשו חז"ל על קבלתם האמתית ואסמכוה אקרא, הן לפשוטן של כתובים והתמשכותם והקשרם זה עם זה יהיו הדברים נבוכים, על כן אמרתי לבאר לך המזמור הזה (פרק ח) כפשוטו היות כל דבריו תפוחי זהב במשכיות חמדה, וכבר מלבד מבוכות הכתובים הללו וסדרם יקשה מאד על אומרו להשבית אויב ומתנקם, כאלו ניתנה תורה להשביתם שכן נאמר (שם ג) מפי עוללים ויונקים יסדת עוז להשבית אויב ומתנקם, וקשה להבין מה ענין הנקמה האמורה. אבל יאותו הדברים מאד כי דוד ע"ה היתה כוונתו במזמור הזה לדבר בענין ההשגחה הפרטית כאשר ביאר בסוף דבריו בפירוש כמתפלא על ההשגחה ואמר (שם ה) מה אנוש כי תזכרנו, וכאשר היתה כוונתו ע"ה לדבר בענין ההשגחה הקדים ואמר שרבו מאד האומרים היותו יתברך גדול מאד עד שאינו משגיח בפרטים, ואמר זה במליצה מתוקה ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, כאילו יאמר שאדיר שמו בארץ, שהודו הוא בשמים לבד, ואמר שע"כ נתן הקב"ה התורה לבטל אמונתם זאת. ובהיות שהבלתי מאמינים בהשגחה הוא לסיבת ראותם רשע וטוב לו וצדיק ורע לו, והרשע בהיות טוב לו יקרא אויב, אבל כשהוא רע לו לא יחשב להיותו נקרא אויב, וכמו שדרשו חז"ל (נדרים סד, ב) במה שנאמר (שמות ד, יט) מתו האנשים כל המבקשים את נפשך, שנתענו ועני חשוב כמת, אבל כשהוא טוב לו הוא אויב, כמו שנאמר (תהלים לז, לב) צופה רשע לצדיק וגו', וכשהרשע רואה צדיק ורע לו הוא מתנקם, לכך אמר דוד ע"ה שניתנה תורה להורות על ההשגחה הפרטית להשבית ולבטל טענת האויב והמתנקם. והמשיך הדבור לומר הפלא העצום על היותו משגיח על המין האנושי השפל בערך אל צבא השמים, והוא אמרו (שם ח, ד-ה) כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו' מה אנוש כי תזכרנו וגו', ואחר שאמר שהיו הרבה הבלתי מאמינים בהשגחה, ושע"כ ניתנה תורה שמפי עוללים ויונקים תתפרסם ההשגחה ואמר היות ענין ההשגחה נפלא, אחר זה אמר ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ולא אמר אשר תנה הודך על השמים, כי הכוונה לומר שאחר נתינתו התורה אדיר שמו בכל הארץ שהוא משגיח על הארץ. ובח"ג בפירוש ההגדה פרק כ"ד הזכרתי דברי המזמור הזה תראנו משם, אבל בהיות שהבאתי פה מה שדרשו חז"ל בו אמרתי לבאר פשוטן של דברים והמדרש לא יסתלק בזה:

והנה הבאתי לך מאמר זה של רז"ל כדי שתתבונן כמה הגדילו תושיה במליצתם זאת לומר שהאדם אחרי רצותו התורה בבחירתו הוא בעליה, ואחר שע"י בחירתו ישיג

הנצחיות כמו שרמזו באמרם שיש לו אחיזה בכסא הכבוד, אם כן הוא בעל הבית ואינו גר במקום ההוא כאשר טענו המלאכים, באופן שרצו להועילנו שנדע כמה מעלות טובות יש לצדיק השלם על המלאכים. ורמזו גם כן שהיתה גזרתו ית' לתת התורה קודם לבריאת העולם, ואחר שאין התורה רק לישראל אם כן היו ישראל תחלת המחשבה באופן שיובן ענין המשל שאמרנו שגזרה החכמה האלהית שתתקיים התורה ולא היה אפשר ע"י המלאכים רק ע"י האנשים החמריים, ברוך שבחר בנו הוא יאיר עינינו בתורתו: ונשוב אל מה שאמרנו שברא הקב"ה פרי עץ הדעת כדי שאחרי היום ההוא יאכל ממנו ובו יתפקחו עיניו בטבעיות, כי אם היה נברא האדם פקח בטבעיות לא היה אפשר לו להשיג האלהיות. ובזה ירוח לנו מאד שהוכרחו בריאת עץ החיים ופרי הדעת טוב ורע, והיו כל הדברים כפשוטם אין בהם כושל. אמנם כי כן עוד יש לשאול, שהיה נכון שלא יצמיח עץ הדעת עד עבור אותו היום, ולא היה נמשך המכשלה המופלגת שהוכרח להביא המות, אבל על זה תתבונן, אחרי אשר אזכירך מה שהצענו הצעה חמישית, שהפעולה שיעשה אותה הפועל בהכרח, אינו נקרא הפועל ההוא בעל הפעולה ההיא, רק מי שהכריחו הוא בעל הפעולה, אבל מי שיעשה פעולה בבחירתו הוא בעל הפעולה. ואחרי נתבאר היות הענין כן, אם האדם היה נברא תם בלתי מרגיש ובלתי מבדיל בין המורגל והבלתי מורגל ולא יודע בטבעיות ולא היה נברא הפרי באותו היום, הנה בשגם היה רואה ומשיג האלהיות, לא היתה תהלתו ולא היה נקרא בעל הפעולה, אחרי שלא היה בידו להבין ולהבחין בטבעיות, והיה זה כמי שימצא אדם בשדה חולה אשר לא ידע שהעשב הוא רפואתו והיה מת ומבקש מזון האבנים והעפר עם היותו בשדה מלא דשא, ובא הפקח ולקח האדם ההוא והסגיר אותו בבית אחד שלא היה שם לא עפר ולא אבנים ולא עצים ולא שום דבר אחר רק עשב, עד שהשוטה ההוא פשט ידו בהכרח ואכל מן העשב, כי בודאי לא לחכמה יחשב לאיש ההוא רק למי שהסגירו שם. כן היה הענין באדם, אפילו שהיה משיג האלהיות, לא היתה תהלתו ולא היה נקרא בעל הפעולה, רק השי"ת שהסגירו בגן עדן שאין בם טבעיות ולא מציאות מהם עד שמצא האלהיות, ואנחנו כבר אמרנו בהצעתנו השנית שלא נבראו שמים וארץ וכל צבאם רק להיותם כלים והכנה לאדם שישיג הנצחיות ע"י בחירה, אם כן לפי זה ברא הקב"ה בגן עדן אותו הפרי באותו היום, ואמר לו שהוא טוב להשכיל בטבעיות, ושנקרא עץ הדעת, ושעם כל זה לא יבחר בו, הנה אז אם לא היה בוחר בו היתה השגתו האלהיות פעולה בחיריית, והאדם היה בעל הפעולה כאשר אמרנו:

ובזה נבא אל דברי האשה, כי היא לא ידעה מכל אלה, והצווי לא היה רק לאדם, אבל האדם הודיעה כדי שלא תתן לו ממנו לאכול שכבר הוכנה האשה שם להכין מזונו, ומפני שאין שכל האשה מגיע להבין הענין הזה שנמנע אותו הפרי לסיבה זאת, לא אמר לה האדם רק היותו סם ממית, ועל כן לא אמרה האשה לשון צווי רק לשון אמר פן נמות, כאילו היה מאמרו יתברך עצה טובה לבד. וזהו סיפור התורה בערמת הנחש שלא הלך אצל האדם לומר לו שלא ימות, שכבר ידע שהאדם ידע כל זה ושעל כן זה נמנע מלאכלו, אבל הלך אצל האשה שחשבה היותו סם ממית, ואמר לה האמת ולא שיקר לה כלל, רק כהולך רכיל מגלה סוד הלך ואמר לה מה שלא רצה לומר לה בעלה. וכאשר אמר לה הנחש טענה טובה לומר שאם ידיעת הטבעיות היה דבר בלתי נאות ומעיק האלהיות הלא מי שברא את הטבעיות ופמלייתו ידעום, על הטענה הזאת נתפתתה ועליה אמרה הנחש השיאני:

ולענין הנחש כבר אמרו שהיה מדבר והולך על רגליו וכשנתקלל נקצצו והוסר ממנו הדיבור, ובאמת לא נזכר בקללה שהוסר ממנו הדיבור, וכבר רבו האומרים שענין הנחש היה כולו רמז מדעיי אין בפשיטותו אמת, ואחרים אמרו שהשטן היה שנראה לחוה בצורת נחש. ועל כל הדעות כתב מהר"י אברבנאל שהם מחשבות און, והוא פירש שהנחש לא היה מדבר, אבל מתוך פעולותיו שהיה אוכל מן הפרי ההוא, אמרה האשה כל המשא ומתן ההוא. ובאמת רחקה עצתו מני יותר ממה שרחקו שאר הפירושים, שכבר לדעתי לא היה ראוי הנחש לקללה, והכתוב אומר ויאמר ה' אלהים אל הנחש כי עשית זאת, ולא ידעתי למה יומת מה עשה, גם לא ידעתי למה נאמר שהנחש היה ערום, אחר שלא עשה דבר רק שאכל הפרי ההוא. ואם תרצה לומר שהנחש אכל בפני האשה כדי להכשילה, עדיין לא ידענו מה היתה טענת האשה הנחש השיאני, שמה שאכל בפניה לא יקרא שהוא השיאה ופיתה אותה, וגדולה מכולם היאך יתכן שהאשה דרך משא ומתן אמרה שהאלהים אמרה שלא יאכלו מכל עץ הגן והיא יודעת שהוא שקר שהאלהים לא אמר רק שלא יאכלו מן העץ אשר בתוך הגן. וגם הוא ז"ל הרחיק שהנחש ידבר, וכי הוא הכחשת טבעי הדברים. ואם על פי הנס היה ראוי שיאמר ויפתח ה' את פי הנחש, כמו שאמר (במדבר כב, כח) ויפתח ה' את פי האתון, לדעתי אין דברים הללו מספיקים להכחיש הכתוב. ולדעתי הנחש היה מדבר ועוד היום הוא מדבר ולא היה זה דרך נס, והעד שאין בריה שנאמר בכתוב שישמע לקול מלחשים (תהלים נח, ו) רק הנחש, והשומע מדבר, ומה שאינו מדבר עם האנשים, הוא מיראתו מהם או משנאתו אותם כאשר נתקלל שיהיה איבה, ולא נצטרך לומר שהוסר ממנו הדיבור כיון שלא

נאמר בקללה, אבל יתכן שהסיר ממנו הערמה, והעד שכן נאמר היה ערום ולא אמר הוא ערום, וזה יתכן ג"כ שכיונו רז"ל (יומא כג, א) במה שאמרו כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, כי יפלא בתחלת המחשבה שישבחו את מדת הנקימה והנטירה ויצוו להרבות בה והיא מדה מגונה לעין כל משכיל. לכן יראה שאמרו על נכון שהתלמיד חכם צריך שלא ינקם למסרם למלכות, אבל שישכים ויעריב עליהם בבית המדרש ולא ידבר עם אויביו כמו שדרשו ז"ל (בר"ר פד, ט) במה שנא' (בראשית לז, ד) ולא יכלו דברו לשלום, מתוך גנותן סיפר בשבחן, וזאת היה צוואתם שהתלמיד חכם ינקום וינטור כנחש, שכמו שהנחש לא ידבר עם האדם וישליך עליו הארס מפיו לבד כן יעשה התלמיד חכם. והנה לפי דרכנו זה סרה קושית החכם שהקשה להרמב"ם, וסרו כל הספקות והדברים כולם כפשוטם, ושאר כתובי הפרשה הזאת וקללת האדם והנחש והאשה יתבארו בפרקים הבאים בס"ד:

חלק מעשי בראשית - פרק יז

הנה כללות המשך ספור המעשה הזה לפי דרכנו אשר התחלנו בו הוא, שאחרי שסיפר כל ההכנות שנעשו לאדם להשגת שלימותו, אמר (בראשית ב, יח) לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו, וכבר נודע מה שפירש רש"י ז"ל בשם מדרשם ז"ל (יבמות סג, א, בר"ר יז, ג) זכה עזר לא זכה כנגדו, ועל אומרו לא טוב היות האדם לבדו דרשו (הובא ברש"י) שלא יאמרו שתי רשויות הן הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג, ולא יתכן כל זה לפשט הכתוב. אמנם טרם בואנו אל ביאור ענין זה לפי הפשט, נקדים לבאר מה שנאמר (בראשית א, כז) זכר ונקבה ברא אותם, שרש"י ז"ל פירש וז"ל, ולהלן הוא אומר (ב, כא) ויקח אחת מצלעותיו, ומדרש אגדה (בר"ר ח, א) שבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואח"כ חלקם, ופשוטו של מקרא כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי ולא פירש לך כיצד ברייתן ופירש לך במקום אחר, עכ"ל. אמנם אנחנו כבר אמרנו בפרק עשירי שצורת האדם אשר במרכבה היא דו פרצופים, וע"כ נאמר ביחזקאל שראה כמראה אדם (יחזקאל א, כו), ולא אמר כמראה איש כמו שנאמר אח"כ איש לבוש הבדים (שם ט, ג), לפי שהאדם שראה על הכסא הוא זכר ונקבה דו פרצופים וה' קראם אדם כמו שנאמר (בראשית ה, ב) ויקרא את שמם אדם, ומה שארז"ל ואח"כ חלקם ר"ל בבריאה שבראם בעולם הזה חלקם ובראם זכר ונקבה מחולקים כשאר בעלי חיים. ובזה יאות ישוב דברי האגדה שכבר ידעת מה שטען הרמב"ן ז"ל על האגדה שאמרו רז"ל (חגיגה יב, א) שראה את האור כי טוב שנראה כעצה והמלכה חדשה כענין באדם, אם כן על

אחת כמה שיש לטעון על אגדה זו שהם שתי המלכות שאפילו באדם יראה חסרון כל שכן בהשם יתברך שהנסתרות גלויות לפניו והיו שתי המלכות ועצות חדשות, שכיון שברא קודם בהמה וחיה זכר ונקבה מחולקים והאדם בראו דו פרצופים הרי כאן המלכה אחת שלא רצה לברא אותו כשאר בעלי חיים, ואח"כ חזר וחלקן כשאר בעלי חיים הרי המלכה שנית הפך הראשונה. ועוד יפלא אם האגדה הזאת היתה כפשוטה כפי הנחשב בה לענין מה היו כן זכר ונקבה, שאם לקיום המין שמגוף אחד דו פרצופים יצא גוף אחד גם הוא דו פרצופים בלי תשמיש, זה לא יתכן, וכבר נחבטו רז"ל (בר"ר ח, א) אם היו דבוקים גב לגב או הפכו, ובין כך ובין כך האגדה הזאת מופלגת בזרות ועל כן הרחיקה רש"י ז"ל. אמנם כאשר אמרנו יתכן מאד שדו פרצופים נברא האדם במרכבה כאשר אמרנו בפ"י ע"ש, שראה כעין חשמל (יחזקאל א, כז), ואח"כ אמר (שם ח, ב) כעין חשמלה, והיה זה דו פרצופים במרכבה להורות על ששכר האיש והאשה בשוה בדבוק מוחלט נברא כן, וזהו שנאמר (בראשית ה, א) ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שכדי שיהיה האדם הנברא בארץ שוה בבריאתו אל האדם שנברא במרכבה, הנה בראו גם בארץ דו פרצופים ותכף חלקם לקיום המין כשאר בעלי חיים, והוא ביום ברוא אלהים אדם, כאילו יאמר שבאותו יום שברא האדם בארץ ברא אותו דו פרצופים כמו האדם שהוא בדמות כבוד האלהים שהוא על הכסא במרכבה, ובזה לא היה כאן המלכה ועצה חדשה:

והנה על פשוטו של מקרא זה יפלא אמרו לא טוב היות האדם לבדו, שאין ספק שהעולם לשבת יצרו, וכיון שכל מה שנברא בעולם לתכלית תועלת האדם נברא, אם כן ודאי לא נברא כל העולם כדי שיתיישב בו אדם הראשון לבדו אבל כדי שיפרו וירבו, ואם כן היה מוכרח אליו הנקבה לקיום המין ככל שאר הבעלי חיים, ולא יתכן לומר על דבר שהוא מוכרח שא"א כלל בלעדיו לא טוב. ועוד יפלא שהוה ליה למימר לא טוב היות האדם בלא נקבה, כי אין החסרון במה שהוא לבדו, שאם אין חסרון זולת היותו לבדו, לא יתחייב לעשות נקבה בחברתו, כי יעשה זכר אחר בחברתו ויסור החסרון ולא יהיה לבדו, אבל היה ודאי החסרון נקבה לקיום המין. ואין לומר שאומרו לא טוב היות האדם לבדו, ר"ל שלא טוב שיהיה אדם אחד לבדו בעולם ולכן צריך לנקבה שיפרו וירבו, דא"כ חזרנו אל טענתנו ראשונה שהיאך יאמר לא טוב על דבר שהוא מוכרח. וטרם נבא אל ישוב אשר יתכן בכתוב הזה לפי פשוטו כאשר יעדנו, אציע קצת מדרשים דרשו רז"ל ומהצעתם ימשך הבנת הכתוב:

ראשונה דרשו ז"ל (הובא ברש"י וראה יבמות סב, א וברש"י שם ד"ה את קין) והאדם ידע את חוה אשתו (בראשית ד, א), אתים רבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין ועם הבל לכך נאמר (שם ב) ותוסף. וכל זה הוכרחו לדרוש לפי שלא הוזכר מאין לקח קין אשה, כי לפי הפשט אין מלת ותוסף מחייבת על תאומה, שהרי נאמר גם כן (בראשית לח, ה) ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה, ואם מפני הרבוי המובן במלת את כבר נאמר בלידת שמעון (בראשית כט, לג) ויתן לי גם את זה, ולא נולדה תאומה עם שמעון, ואפי' למאן דאמר תאומות נולדו עם השבטים (בר"ר פב, ח, שם פד, כא) לא ממלת את דרשו לה. ועוד יש לשאול כיון שספר תולדות אדם שנתנה לו האשה וששממנה הוליד וכן ספר תולדות קין, היה אם כן ראוי לפרסם מאין באה לו האשה: עוד אקדים לך מה שדרשו ז"ל באגדה (יבמות סג, א) במה שנאמר (בראשית ב, כג) זאת הפעם עצם מעצמי, מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם, ע"כ. והנה דרשו כן מאומרו זאת כאלו יאמר זאת ולא בהמה וחיה, ואם כן ראוי שנדרוש גם כן מה שנאמר (שם) לזאת יקרא אשה, שנראה לזאת ולא לאחרת, שאין לדרוש לזאת יקרא אשה ולא לבהמה וחיה כי לבהמה וחיה כבר נתן להם שמות:

עוד אזכירך במה שדרשו רבותינו ז"ל (עבודה זרה ה, ב) במה שנאמר (בראשית ג, יב) האשה אשר נתתה עמדי, מכאן שהיה כפוי טובה. אבל עדיין יפלא שהוה ליה למימר האשה אשר נתתה לי או אשר נתת לעזרי כלשון הכתוב, ועוד אם אומרו זכר ונקבה בראם הוא נאמר על האשה עצמה שנבנית מן הצלע ולהודיע לבד שנבראת ביום ששי אמר אותו כאן כמו שפרש"י ז"ל, א"כ יש לשאול למה קראה אותה כאן בשם נקבה לבד ולמה לא קראה אשה כיון שהוא סיפור מה שהיה בסוף הענין ובסוף הענין כבר נקראו איש ואשה, ועוד יש לשאול שהיאך יאמר אעשה לו עזר במה שהוא הכרחי אל קיום המין כי מה שהוא הכרחי א"א בלעדיו לא יקרא עזר, ועוד יש לשאול על מה שנאמר זכר ונקבה בראם בלשון בריאה וכל המפרשים הסכימו שבלשון הקדש תאמר לשון בריאה בדבר שנברא מן האין, הלא האשה נבראת מן הצלע ונאמר בה לשון בריאה:

ע"כ נראה לומר לפי פשוטן של כתובים אלו מבלתי התרחק מן הפשט כלל, שאין ספק שביום הבריאה נבראו זכר ונקבה דו פרצופים להיותם דומים אל האדם שנברא במרכבה, וגם כן ביום ההוא חלקם ובראם זכר ונקבה כשאר הבעלי חיים, ולא היה צריך לומר זכר ונקבה בראם במין האנושי, כמו שלא נאמר בבעלי חיים, אבל מה שאמר אותו במין האנושי הוא מפני שקודם נבראו דו פרצופים לכך הוצרך לומר שחלקם וגם הוצרך לומר זכר ונקבה בראם, לפי שלא נשאר הדבר כן אבל ברא לו אשה אחרת מן הצלע

כאשר נבאר. אבל טרם זה נצטרך להתעורר בקצת ספקות שיש לשאול עוד בכתובים הללו. ראשונה אומרו לא טוב היות האדם לבדו וגו', ואח"כ הפסיק בקריאת השמות לבעלי חיים וחזר ואמר (בראשית ב, כ-כא) ולאדם לא מצא עזר ויפל ה' אלהים תרדמה, שנראה ברור שענין קריאת השמות לבעלי חיים הוא ענין שממנו נמשך לעשות לו עזר, ואם כן נתחייב לבאר ענין השייכות שיש לקריאת השמות עם עשיית העזר. עוד יש לשאול על אמרו ולאדם לא מצא עזר, שהוה ליה למימר לא נברא עזר, שאמרו לא מצא יראה היות כאן מציאות אשה אבל לא נמצאת לעזר. גם כתב רש"י (שם כא) על פי המדרשים שאמרו (בר"ר יז, ד) כשהביאן לפניו הביאן זכר ונקבה אמר לכל יש בן זוג וכו', ומבואר שרש"י ז"ל פירש כן ליישב הכתוב כדי שענין קריאת השמות יהיה שייך אל ענין מה שהוצרך הדבר לתת לו עזר. ואין דברי אגדה זאת מספיקים מכמה טעמים, ראשון שהעיקר חסר שלא נאמר בכתוב שהביאם לפניו זכר ונקבה, ועוד שאין טעם אל מה שהביאם לפניו שכדי שיקרא שם לעורב שיקרא עורב ולארי שיקרא ארי ולסוס שיקרא סוס, לא היה צורך להביא לפניו זכר ונקבה, ועוד שאם הדברים כפשוטם של אגדה זאת שהאדם אמר שלכל יש בן זוג ולכך ניתן לו האשה, אם כן למה ניתנה לו מן הצלע, ולא ניתנה לו כשאר הבעלי חיים, כיון שהוא לא שאל כי אם להיות לו בן זוג כשאר בעלי חיים והקדוש ברוך הוא לא נתן לו אלא מפני שאלתו, ועוד למה ברא האדם קודם בלתי נקבה חסר מכל הבעלי חיים ולא בראה לו עד שהוא בקש אותה, ועוד למה בא סיפור בנין האשה מן הצלע אחר שסיפר השמתו אותו בגן עדן:

לכן יראה היות הדברים כפי מה שאמרנו שכמו שנבראו הבעלי חיים זכר ונקבה כן נברא מין האדם אחר שחלקם, וכמו שאמר רב (בבא בתרא עד, ב) כל מה שברא הקב"ה זכר ונקבה בראם, והכתוב יהיה כפשוטו ממש שזכר ונקבה בראם. וכאשר היה האדם בעל בחירה ורצון ושם אות ו בגן עדן העיון במושכלות כאשר בארנו פי"ו ויתבאר עוד בס"ד בדרך הקרוב אל הפשט ואל ההיקש השכלי שהושם שם, ושם צוה אותו לבלתי אכול מן העץ בהיות רצונו יתברך מאז שהאדם לא ישתדל רק בהשגת שלימותו אשר בחקו, גזרה חכמתו וברא הנקבה לו לעזר שאז יהיה שלם בבריאתו. ואחר שגזרה חכמתו בבריאת העזר לו הביא הקב"ה לפניו הבהמה והחיה לראות מה יקרא לו, כי זה ידוע כי הדבר הבלתי שלם לא יגדר בשם:

ובזה יאות מאד מה שאמרו רז"ל (בר"ר יז, ד) שהאדם היה חכם מן המלאכים שידע לקרות שמות לבהמה, וידוע שאין ספק שקריאת השמות הסכמיים לזה ארי ולזה שור לא יקרא זו חכמה, אבל רצה הקב"ה לראות אם האדם יתן שמות לבהמה וחיה הרי

הכיר בחכמתו שהבהמה וחיה הגיעו כבר אל השלימות שבחקם עד שהם ראוים להיותם נקראים ונגדרים בשם, ואין אנו צריכים לומר שהביא הנקבות כי לא הוזכרו נקבות בכתוב ואפי' הכי קרא להם שמות לפי שכבר הבין האדם שאין הנקבה לבהמה לעזר השגה רק לקיום המין, וזאת היתה חכמתו העצומה כי להם קרא שמות ולעצמו לא קרא שם, לפי שהכיר בעצמו שלא השיג השלימות שבחקו והבין שלא היה אפשרות לו להשיג השלימות שבחקו בלתי עזר בגופניות, והנקבה אשר נבראה להיותה בעלת בחירה ורצון לא היתה מתקרבת אליו רק למשגל כשאר הבעלי חיים, ולפי זה לא נמצאת בגן עדן כאשר קרא שמות לבהמה וחיה, וזה אמרו ולאדם לא מצא עזר, שכבר נבראת הנקבה אבל לא היתה לו לעזר, ובהיותו מכיר היותו בלתי שלם ושאין לו בצדו עזר להשגת השלימות לא קרא לעצמו שם. וזהו שנאמר (בראשית ב, יט) לראות מה יקרא לו, שאם האדם היה קורא לעצמו שם הרי היה חושב עצמו שגם הוא הגיע אל כל השלימות שבחקו, ולענין זה לא היה צריך עזר רק אשה לקיום המין כפי מה שנבראה שהוא בעצמו היה עוסק בגופניות. אמנם כאשר ראה הבורא ית' שהאדם קרא שמות לבהמה וחיה ולא קרא לעצמו לפי שהכיר היותו נעדר מן השלימות שבחקו, לכך נאמר ולאדם לא מצא עזר כנגדו, ואמר לא מצא לפי שלא היתה שם בגן עם היות שנבראת כי לא היה לה דבקות עמו רק כשאר הבעלי חיים. וזה היה השייכות בעשיית העזר אל קריאת השמות, שכאשר הכיר חסרונו שלא היה לו עזר לא קרא לעצמו שם, הנה אז אמר השי"ת לא טוב היות האדם לבדו, שכבר היתה שם אשה שנבראת לקיום המין אבל רצה השי"ת שיהיה לה דבקות עמו להכין לו הגופניות ושהוא יתעסק באלהיות:

ובזה יותרו כל הספקות שזכרנו שזה אומרו לזאת יקרא אשה, כלומר זאת תקרא אשה שהיא דבקה עם האיש, אבל הראשונה שנבראת לא תקרא רק נקבה כמו שנאמר זכר ונקבה ברא אותם, וכן גם מה שנאמר האשה אשר נתתה עמדי, כלומר שאותה האשה האחרת לא היתה עמו בחברתו. וכן מה שנאמר זאת הפעם עצם מעצמי, כאילו יאמר שאותה הנקבה היתה בריה בפני עצמה לא עצם מעצמיו. ואז כאשר נתנה לו האשה להשיג וראה שיש לו עזר כדי להשיג השלימות קרא לעצמו איש, וזה אמרו לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. ולכך הוצרך לומר גם כן והאדם ידע את חוה אשתו, כי כבר היה מספיק אמרו והאדם ידע את אשתו כמו שנאמר (בראשית ד, יז) וידע קין את אשתו, אבל כאן הזכיר חוה לומר שקין והבל היו מחוה לא מהאשה האחרת ההיא. ובזה היתה תשובת אדם הראשון נכונה בקצת, שהיה אומרו האשה שנתת עמדי כדי להכין לי הגופניות היא נתנה לי וכיון שאתה נתת אותה עמדי להכין מזוני כל מה שנתנה לי

אכלתי. ובזה יתישב גם כן מאד מה שנאמר (בראשית ג, יז) כי שמעת לקול אשתך, כי היה לו לומר כי אכלת מן העץ, אבל לא אמר כן מפני שכבר השיב על נכון בעד האכילה, אמנם השיג עליו שאכלו בעצה אחת, שהאשה אמרה לו דברי הנחש שהידיעה בטבעיות אם היתה בלתי נאותה היאך ידענה מי שבראה ופמלייתו ומפני זה אכל, והעד שהיה בעצה אחת מה שנאמר (שם ו) ותתן גם לאישה עמה, שר"ל עמה בעצה אחת, ועל כן אמר לו הקב"ה כי שמעת לקול אשתך, ר"ל ששמע לעצתה:

ונשוב אל הענין שאנחנו בו, שזכר ונקבה נבראו כשאר בעלי חיים, ואח"כ שראה שהאדם הכיר בעצמו היותו בלתי שלם עד שלא קרא לעצמו שם בנה לו אשה אחרת מן הצלע. ולכך תמצא שבענין האשה ראשונה נאמר לשון בריאה כמו שנאמר זכר ונקבה בראם, אמנם לענין האשה השנית לא נאמר (בראשית ב, כב) רק ויבן ה', לשון בנין, ועל פי דרכנו זה הותרו כל הספקות שנתעוררנו בהם. ובזה ירווח לנו מאד שלא נצטרך להניח שתאומות נולדו עם קין, כי קין היו תולדותיו מאותה הנקבה הראשונה שנבראת שהיתה הולכת בשדה כשאר בעלי חיים, ועל זה נאמר (בראשית ד, טז-יז) ויצא קין מלפני ה', וידע קין את אשתו, שאמר הכתוב בזה שיצא קין מן הישוב ושם מצא את האשה וידעה. ועתה דע לך שהאנשים המדבריים אשר אינם בישוב אוכלי לחם העשבים כחיות הם כולם זרע קין, וכן מאדם הראשון אותם הק"ל שנים שהיה נזוף שארז"ל (עירובין יח, ב) שהיה מוליד לילין ושדין, וכ"כ הרמב"ן ז"ל (בראשית ד, כב) בשם רז"ל (ראה זוה"ק ח"א ט, ב) שנעמה היתה אשת שומרון אם אשמדאי: ובזה יאות הבנת הקללה שנתקלל קין שנתקיימה בכל זרעו במה שנאמר (בראשית ד, יב) כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך, כי כבר נדחקו המפרשים בזה שהרמב"ן ז"ל פירש לא תוסף תת כחה כבתחלה, ולפירושו זה נתקיימת הקללה גם לזרעו של שת, דאם לא כן היה ראוי שלמי שהוא זרעו של קין שלא תתן הארץ כחה אבל לזרעו של שת שתתן כחה. גם אומרו לו (שם) נע ונד תהיה בארץ, כתב הרמב"ן ז"ל כדין רוצח, ולא מצאנו גלות רק בשוגג. ועוד אם הענין הזה אינו אלא שלא ידור במקום אחד כמ"ש רש"י ז"ל, מנין לו לקין שנתחייב בהסתרת פנים עד שאמר (שם יד) ומפניך אסתר, ולא נאמר זה בקללה. אמנם לפי דרכנו יאות מאד כל ענין הקללה הזאת, שמה שנאמר לא תוסף תת כחה הוא שהאנשים המדבריים אינם זורעים והם אוכלים עשב השדה כשאר החיות, ושגם אם היו זורעים לא היתה הארץ נותנת כחה להם, ואמרו נע ונד תהיה בארץ אין זה גלות רק שלא יהיו בישוב עם האנשים ולא יהיה להם קבוץ מדיניי. וע"כ אמר ומפניך אסתר, כי הקב"ה פניו והשגחתו אל המין האנושי לבד כמ"ש הר"מ ז"ל (מורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז), ובא האות על מה שאמרנו

שקין נתקלל שיהיה מן האנשים המדבריים כחית השדה, שכן אמרו רז"ל (תנחומא בראשית יא הובא ברש"י בראשית ד, כג) שלמך חשב שקין היה חיה והרגו, ובשגם למך גם כן היה מזרעו והיה כמוהו עם כל זה לא יפלא שחשב היות קין חיה, שהיה זה מדה נגד מדה שהוא רצה לירש את כל הארץ ושלא יהיה להבל כלל חלק בה כמו שנתבאר פ"כ ע"ש. ובהיות הדברים כאשר הנחנו שקין הוליד כל זרעו מאותה האשה שנבראת תחלה ושמהם יצאו שידין ולילין, הנה זה יהיה טעם אל מה שלא הוזכרה בתורה מיתה בזרעו של קין, כי כל זרעו בין חיים ובין מתים שידין ולילין יחשבו ויחדיו ידורו חוץ מן הישוב. ועיין בפ"ב כי תמצא שם הרחבת ביאור זה אצל ענין היסוד הדק ההיולי אשר אמרנו שם:

וכבר יפלא בעיני כל משכיל ענין סיפור למך ודבריו עם נשיו שבא סיפורו בתורה שניתנה לנו להישרת אמת ושיסופרו בה דברים כאלה, אבל במה שאמרנו יתישבו הדברים מאד כפשוטן של דברים כי תורתנו התמימה ניתנה אלינו להישירנו ולהודיענו החסדים הנפלאים אשר עשה עמנו האל יתברך שמו כדי לנחותנו במעגלי צדק שנשיג הנצחיות, ושלעזר לנו ברא האשה מצלעו של האדם שיהיה לה דבקות עמו לשרתו כמו שנאמר אעשה לו עזר כנגדו, שמלת נגד נאמרת על השירות כמו שנאמר (דברי הימים ב ח, יד) והלויים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים, כמו כן אמר אעשה לו עזר כנגדו. ורצתה התורה להודיע שאם היה נשאר האדם באותה הנקבה הראשונה כשאר הבעלי חיים היו כל ימיו מכאובים באשת מדנים, וזו ראיה מפורסמת אל היות רצונו ית' שהאדם ישיג אל השלימות, כי ע"כ לא הניחו עם הנקבה ההיא כשאר בעלי חיים, אבל בנה לו אשה מצלעו שיהיה לה דבקות אהבה עמו, וע"כ ספרה התורה שלמך להיות נשיו זרע אותה הנקבה הראשונה הנה לא היו נשמעות אליו ובמקל וברצועה היה צריך לכבוש נשיו כאשר יכבוש האדם חית השדה. ואומרו (בראשית ד, כג) כי איש הרגתי לפצעי וילד לחבורתי היו דברי איום כפשוטם כאשר יתבאר פרק כ"א:

ולענין קריאת השמות פרש"י ז"ל (בראשית ב, יט) וז"ל וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו סרסהו ופרשהו כל נפש חיה אשר יקרא לו שם האדם הוא שמו לעולם, זה הוא לשונו. ולפירושו זה היה מספיק אמרו לראות מה יקרא לו הוא שמו, ועוד כיון שנאמר שהביא כל חית השדה מה צריך להזכיר שנית ולומר כל נפש חיה. אבל לדעתי פשט הכתוב מבואר מבלתי שנסרס אותו והוא שכבר אמרנו שלא יקרא שם לדבר בלתי שלם ועל כן לא הובאו לפניו הדגים כי אין החיות שבהם חיים החלטיים, וע"כ אינם טעונים שחיטה ודמם מותר, ולכך לא נקראו בשם רק בכללותם נקראים נפש חיה, וזה

הוא שנאמר שהביא לפניו חיה ועוף לראות מה יקרא לכל פרט לזה ארי ולזה נשר, ועוד אמר שמה שיקרא האדם לו שם דרך כלל ויקראהו נפש חיה הוא שמו, כמו כן תראה פ"ח שלבהמה וחיה נקראו שמות והדגים לא נקראו רק נפש חיה:

ואחר שביארנו הכתובים הללו נשוב לבאר לפי הפשט אשר יעדנו מה שנאמר לא טוב וגו', שענין הכתוב בזה הוא לומר שגזרה החכמה האלהית שעם היות שתכלית בריאת האדם היתה כדי שיתעסק בהשגת השלימות ובעיון האלהיות והעיון, יאות להיותו בהתבודדות, וכל מה שהוא יותר בהתבודדות יותר נאה לו, והיה עולה במחשבה שהוא יותר טוב היות האדם לבדו, לכן אמר שלא טוב היות האדם לבדו אבל אעשה לו עזר. וענין אמרו כנגדו יובן, כי האמנם ענין העזר ידוע שכשיאמר לתת עזר לאיש המתעסק במלאכתו לצרוף או לתפור או מה שיהיה מן המלאכות, הנה האומן יעשה במקצת המלאכה, ואשר הובא לעזר לו יעשה גם הוא במקצת, האמנם האדם אשר הושם בגן העיון וההשגה אשר ההתבודדות יפה לו אין הדבר טוב שניתן לו עזר במה שהוא עסוק, ולכן אמר אעשה עזר אבל כנגדו לשרתו לא לעזר בעיון שהוא עושה, שאחרי שנבראת הנקבה לא היה לה דבקות עמו הנה לא היתה עומדת נגדו לשרתו, שכבר אמרנו כי המשרת לזולתו יאמר עליו שהוא יעמד נגדו כמו שנאמר והלוים על משמרותם להלל ולשרת נגד הכהנים, אם כן יהיה אמרו עזר כנגדו כאלו אמר לשרתו:

אמנם על מה שהנחנו יש להתעורר כי יפלא מאד, שאחרי שאמרנו שמניעת אכילת פרי עץ הדעת והצווי בו היה כדי שלא יתעסק רק בעיון ובהשגה, אם כן האשה שאין ענינה רק להתעסק בגופניות ואין חכמתה אלא בפלך (יומא סו, ב), למה נצטוית לבלתי אכול מעץ הדעת. ועוד יפלא מה הענין שסופר הצווי קודם שסופר בריאת האשה אם היה הצווי לשניהם, וכבר נתעוררו קצת מפרשים מניז ידע הנחש כי פרי העץ ההוא הוא מסוגל לעורר הלב בטבעיות. אמנם לפי מה שאמרנו היותו שומע ומדבר לא יפלא ששמע בעת שצוה את האדם, כי אחרי היות מאכלו העץ ההוא הוא נמצא שם ובפני הנחש צוה לאדם שלא יאכל מפרי העץ ואמר לו הטעם שלא תשיג נפשו הנצחיות אם לא שימות כאשר בארנו פרק י"ו, ואמרו (בראשית ג, א) והנחש היה ערום, אמר כן מפני שהנחש הבין שבמצות ה' היה נמנע אדם מלאכול, ואמנם אדם אמר צווי של הקב"ה לאשה והחמיר לה יותר ואמר שלא תגע בו ושהוא סם המות, כי לא תשכיל האשה אם יאמר לה שימנעו ההשגות הנצחיות מאכילת העץ ההוא ולא תמנע מלאכלו מפני כך, והכוונה היתה שלא תאכילנו, ולכך האדם לא אמר לאשה טעם המצוה ההיא, שהוא כדי שלא לדעת הטבעיות, כי קצר שכלה מהכיל, אבל אמר לה שהוא סם ממית, ולכן אמרה

האשה (שם ג) ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו, ולא אמרה בלשון צווי שצוה ה', כי לא ידעה היות סגולתו בכך עד אחרי שאמר לה הנחש שאז נאמר שראתה שכיון שהעץ נחמד להשכיל אמרה גם הפרי נחמד להשכיל, ולפיכך הנחש לא היה יכול לפתות האדם שהוא כבר ידע היות סגולת הפרי מסוגל לידיעת הגופניות ושלכך נצטוה שלא יאכלנו, ועל זה הלך הנחש אל האשה וגילה הסוד שאין הפרי ההוא סם ממית כמו שחשבה היא ופיתה אותה בזה וזאת היתה ערמתו אשר עליה נאמר שהיה ערום. ולכך לא נאמר המן העץ אשר צויתי אתכם לבלתי אכל ממנו אכלתם, כי לא נצטוה מפי הקב"ה רק אדם לבדו, ולא נתקללה חוה רק מפני שהאכילה גם לאישה, ולכך לא אמר לה הקב"ה ותאכל מן העץ אשר צויתיך לאמר לא תאכל, כמו שאמר לאדם, שלאשה לא אמר רק מה זאת עשית, שב על מה שנאמר למעלה מזה האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ. ומה שלא אמר לנחש מה זאת עשית כבר אמרו ז"ל (סנהדרין כט, א) שאין טוענין למסית, אבל עוד יתכן שלאשה שנבראה לטובת האדם והיא הזיקה לו אמר מה זאת עשית כלומר למה עשית מעשים אשר לא יעשו, אבל הנחש מלאכתו עשה כפי מנהגו כמו שנא' שהיה ערום להרע, לכן לא אמר לו מה זאת עשית רק כי עשית זאת. ומה שהיא לא השיבה רק על אכילתה היה טעמה כי מה שאכלה היא בחשבה היות טוב לה בפתוי הנחש חשבה שאין עליה עונש במה שהאכילה את בעלה כיון שאכלה היא, ולכך לא השיבה רק על אכילתה כמו שנא' (בראשית ג, יג) השיאני ואכל:

ואולם המעשה הזה מלבד המשך רוב התועלת מסיפור המעשה כמו שהיה, שהודיענו היות הכוונה אלהית שיחיה האדם הראשון ויהיה קיים באיש, והודיענו שהאשה קלת הדעת ואין לשמוע לעצתה, עוד השמיענו נמשל עמוק נמשך מן המעשה הזה, כי האדם נברא בשני יצרים יצר הטוב ויצר הרע, ונברא מן החומר וניתן בו חלק אלוה ממעל היא הנשמה שעליה נאמר (בראשית ב, ז) נשמת חיים, ורצה בסיפור המעשה הזה ללמדנו דרך פתויו של יצר הרע, ורצה ללמד לנו עוד שלא תועיל הטענה לומר שאנחנו חמריים וכיון שהוא בראנו מן החומר אין לתת לנו עונש, שעם היות שיקל העונש כמו שנאמר (תהלים קג, יד) זכור כי עפר אנחנו, עם כל זה לא יפטר בזה, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין צא, א) המשל לסומא עם החיגר שהנפש והגוף טוענין ולסוף שניהם נענשים. וכן היה אומר עקביא בן מהללאל שאמר במס' אבות (פ"ג מ"א) הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתת דין וחשבון. כי האמנם בתחלת ההשקפה יראה מאמר נותר, שודאי כל מי שיסתכל ולא יסור מהסתכל שהוא עתיד לתת דין וחשבון בזו לבדה תספיק שלא יבא לידי עבירה ואין

צורך להסתכלות בשתים האחרות, ועוד יפלא שהיה מספיק אמרו הסתכל מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין ולא היה צריך המנין, וכן הורגלו חכמי הגמרא להקשות (גיטין ט, ב ועוד) מנינא למעוטי מאי. אבל ידמה שאין הדברים כפי הנחשב שזה השלם עקביא בן מהללאל אמר דבר נאה שצריך להסתכל בכל ג' דברים הללו יחד ואז לא יבא לידי עבירה, שאם יסתכל בכל אחת מהם בפני עצמה הנה לא די שלא ימנענו מן העבירה אבל יביאנו ג"כ לידי עבירה, שאם יסתכל במה שבא מטיפה סרוחה הנה יבא להכחיש השגחה פרטית שיאמר מה אנוש הבא מטיפה סרוחה כי יזכרנו, ועוד יתגאה ויאמר הנה באתי מטיפה סרוחה וכחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה באופן שיביאנו לידי עבירה, וכשיחשוב לאן הוא הולך אל מקום עפר הנה יכחיש השכר והעונש אחרי המות כמו שנא' (ישעיהו כב, יג) אכול ושתו כי מחר נמות, הרי שגם הסתכלות אל לאן שהוא הולך יביאנו לידי עבירה, ואם יסתכל לפני מי הוא עתיד ליתן דין ג"כ יבא לידי עבירה להתייאש ולומר מה יזכה ילוד אשה, ובמלאכיו ישים תהלה, אוכל ואשתה וכאשר אבדתי אבדתי, באופן שגם זו תביא את האדם לידי עבירה. לכן אמר עקביא שצריך להסתכל בשלשתם יחד, שכאשר יחשוב היותו מטיפה סרוחה ויתגאה על רוב עשרו כשיזכור לאן הוא הולך ושלא ירד אחריו כבודו תוסר גאותו ממנו, וכאשר יחשוב בשתיהן דהיינו היותו מטפה סרוחה והיותו הולך אל מקום עפר ויאמר מה אנוש כי יזכרנו ושאין חשבון אחר המות, הנה ההסתכלות בלפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון יציל אותו מן האמונות ההם, וכאשר יסתכל ויאמר מה יזכה ילוד אשה לעמוד לדין לפני מלך מלכי המלכים, הנה ההסתכלות במה שהוא מטפה סרוחה ונעשה עפר יועילהו שידע שיזכה כיון שהוא זוכר כי עפר אנחנו, וזהו שאמר עקביא שצריך להסתכל בשלשתם יחד:

ונשוב לענייננו שהנמשל מן הסיפור הזה יועיל להודיע שלא תועיל טענתו לומר שהחומר הוא סיבה לחטא כמו שאמרו רז"ל למשל בסומא וחיגר שנפרעים משניהם יחד, כי כמו כן כשאמר אדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ חשב ליפטר בטענתו, וידענו מן הסיפור שלא הועילה לו אותה הטענה ליפטר, וכבר אמרנו למעלה טעם אל מה שנאמר כי שמעת לקול אשתך, ואח"כ נתן הכתוב טעם עוד לומר שעפר הוא ואל עפר ישוב. ונראה היות הכוונה באומרו (בראשית ג, יט) אל עפר תשוב, קצת התנצלות בעד האדם, כאילו אמר אתה חמרי ואתה שב אחרי החמריות שמן החומר הוא נברא ולכן נטה אל החומר, ולא יהיה זה סיפור המות הטבעי, רק כמו שאמרו רז"ל (בר"ר נג, טו) דרך משל זרוק חוטרא אעיקרא קאי, שאם היה אומרו אל עפר תשוב על המות

הטבעי היה המובן ממלת תשוב שתשוב אל מה שהיה, ואנחנו לא כן נחשוב רק שאחר המות יחיו הגופות גם הם תחיה נצחית, אבל יאות שאדרבה היה זה דרך התנצלות ונחמה לאדם על גודל האבדה שנאבדה ממנו, והיה כאילו יאמר אתה מן העפר ואתה שב ונגרר אחרי העפר. גם הודיענו בסיפור הזה שהמחטיא זולתו נפרעין ממנו תחלה, לכך נפרע מן הנחש קודם ואח"כ מן האשה. עוד הודיענו בסיפור הזה שמעשה היצר הרע הוא כמעשה הנחש שביקש ערמות לפתות את האשה והתחיל עמה בדברים ואמר לה האף כי אמר אלהים וגו', שילמדנו בזה שאין ליכנס בטענות עם היצר הרע, אבל אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, שרז"ל אמרו כן לומר שלא יכנס בטענות עמו וכי ודאי ינצחנו כמו הנחש בערמותיו:

וכמה נאה מאמר החכם במשלי (א, י-יא) בני אם יפתוך חטאים אל תבא. אם יאמרו לכה אתנו נארבה לדם נצפנה לנקי חנם וגו'. כי בתחלת ההשקפה יפלא מאד, לפי שהאב או הרב או החכם שירצה להזהיר את הבן שישמר מן החברים הרעים ושלא יתפתה אחרי עצתם ראוי להם ללמדו שאם יאמרו לו החברים הרעים טענות של היתר ושיראו לו פנים שאין זה מעשה רע שישמר מעצתם ומהוראתם אותו היתר, אבל שהאב או הרב ילמדו את הבן ויאמרו לו שלא ישמע לעצת חברים שהם בעצמם מודים שעושים רעה זה אין צריך כל כך אזהרה בכמו אלה שאומרים בהדיא נצפנה לנקי חנם שודאי זה לא ישמע להם, ועיקר האזהרה הצריכה לנער הוא שלא ימשך אחרי עצת חבריו בשגם יראו לו פנים של היתר ומשבחין פעולתו כמו שנאמר (דברים כט, יח) שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, אבל אלו אחרי שהם בעצמם מגנים הפעולה שרוצים לעשות אין צריך כל כך אזהרה, ועוד שאין דרך הרשעים לגנות מעשיהם כמו שנאמר (משלי ל, כ) אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און. וכבר יתכן שכוונת שלמה בחכמתו היה לומר שאם יפתוהו ויאמרו לו נארבה לדם, ר"ל נהרוג וישאר הדבר נסתר ולא יתגלה, וזה אמרם נארבה לדם, כלומר אם נהרוג מי שהוא שונא לנו יתגלה הענין שנהיה נחשדים שאנחנו הרגנוהו אחרי שהוא היה שונא לנו, אבל אם נהרוג נקי חנם יתעלם הדבר ולא יתגלה כי לא יחשדונו באופן שגם זאת היתה טענת פתוי:

אבל עוד נאמר על הדרך שאמרנו שאין ליכנס בטענות עם היצר הרע או החבר הרע, וזה היה אומר שלמה בני אם יפתוך חטאים אל תבא, ר"ל לא תכנס עמהם בדברים לומר איני רוצה מפני כך וכך, שכל מה שתטעון ינצחוך, אבל אל תאבה כוונתו ללמדו שלא יכנס בטענות רק יאמר איני רוצה בלתי נתינת טעם. והגדיל עוד החכם לומר שאם יאמרו לו לכה נארבה לדם נצפנה לנקי חנם, שזה ודאי יהיה לך טענה טובה לומר להם למה

נעשה הדבר הזה שנצפנה לנקי, לכך אמר שלמה שאפי' שיש לך טענה טובה להשיב להם שאפי' הכי לא תשיב להם טענה כלל עם היות לך טענה מפורסמת, לפי שאחרי שתכנס עמהם בדברים ינצחוך בטענות כמו שעשה הנחש לחוה שנכנס עמה בדברים, והיה זה לפי שהאשה אמרה לו טעם על מה שאין לאכול מן העץ כמו שנאמר פן נמות, הנה מצא הנחש מקום ואמר לא מות תמותון, אבל אם האשה לא היתה נותנת טעם על מה שאין לאכול מן העץ לא היה לנחש מקום לפתותה, שכן ארז"ל (הובא ברש"י בראשית ג, א) שאמר כן להכנס עמה בדברים ולבסוף פיתה אותה גם יכול לה:

וכבר מתוך דברי חז"ל נראה שנתעוררו על הנמשל הזה בסיפור אשר לפנינו, שהם אמרו (ראה זוה"ק ח"א לה, ב) על הנחש שהוא השטן הוא היצר הרע, וכמו שהנחש היה מראה בעצתו כי להיטיב הוא מכוין כמו שאמר (בראשית ג, ה) ונפקחו עיניכם, כן היצר הרע מראה טענות לאדם שמושך אותו אל מה שהוא תועלתו ומוריד אותו שאולה, וקורא אני יעמדו יחדיו, ולא נוציא המקראות מפשוטן, והוא שבאמת היה הנחש ממש והיה מזונו אותו הפרי, וכשם שכל דבר יש לו מלאך כמו שאמרו רז"ל (בר"ר י, ו) אין לך עשב שאין לו מלאך, א"כ השטן הוא המלאך של אותו הפרי, ומפני זה ארז"ל שהנחש הוא השטן, ולהיות הפרי ההוא מזונו של נחש וראה שאין האדם ולא האשה אוכל ממנו, ידע היותה מצות ה' עליהם או שמע ממש כאשר אמרנו:

חלק מעשי בראשית - פרק יח

כבר בפרק ט"ז נאמר היות כל הענין הזה בפועל הגן והעץ והנחש והנהרות, ואמרנו שעם היות שהיו הדברים זרים היו כולם בפועל, וכן כל המעשים שבא סיפורם בתורה לא נגרע מעבודתם דבר שכולם היו בפועל. עם כל זה אמרנו שמלבד פשוטן של דברים עוד היו למשל גם כן, ואמרנו היות הנמשל מן הד' נהרות והתועלת הנרמז מהם על ד' מיני אדם אשר נחלקו המין האנושי, קצתם יחקרו באלהיות וישיגו, וקצתם יחקרו בהשכלת הטבעיות, וקצתם בהעמדת הקבוץ המדיני, וקצתם והם רוב ההמון שאינם מעיינים ולא משתדלים בשום השכלה לא באלהיות ולא בטבעיות רק כל מגמת פניהם במלאכותיות, ואמרנו שהד' נהרות היה הנמשל מהם תועלת לרמוז אל הד' מינים הללו. עוד אמרנו גם כן שיהיה עוד תועלת מן הנמשל ד' תנאים שצריך החוקר באלהיות והם, שיהיה בקי בסתרי תורה, ושיקדים לדעת אמתות ההקדמות המחוייבות בחקירה הזאת, ושלא יכזיב מה שלא בא המופת על סותרו, ושלא ישתדל להשיג מה שאין בחק האדם להשיג, ועל אלו הד' התנאים אמרנו שנרמז ענין הד' נהרות, ושהעיקר שבכולם הוא הראשון שהוא

היות בקי בחדרי תורה שעליו רמוז הנהר הראשון אשר שם הזהב הטוב: ועתה אומר לך שאחרי שכל הנכנסים בחקירת האלהיות אמנם יכנסו באחד מארבעה דרכים, כי על זה אמרו (חגיגה יד, ב, שהש"ר א, ד) ד' נכנסו לפרדס ר' עקיבא ובן עזאי ובן זומא ואלישע אחר, שכבר אין ספק שבכל דור ודור נכנסים בפרדס זה לעיין באלהיות כמה וכמה, אבל לא אמרו ז"ל ארבעה נכנסו לפרדס על אלו הארבעה לבד לומר שלא נכנסו אחרים רק אמרו כן להיות שכל אחד נכנס בדרך אחד ורבי עקיבא הצליח ובן עזאי מת ובן זומא נפגע ואלישע אחר קצץ בנטיעות לכך אמרו רז"ל עליהם ד' נכנסו. ועתה דע שאחרי שיראה האדם הסכנה העצומה אשר תגיע אליו מהיותו נכנס בפרדס עיון ההשגחה, הן אמת מיראתה יבא להתרחק ממנה ויבחר ויקרב להיותו מתעסק בהשכלת הטבעיות או להיותו מן ההמון המתעסקים במלאכותיות. לכן סופר היות הנהר טרם יפרד לד' ראשים משקה את הגן, שהכוונה בזה שברא את הנהר כולו להשקות את הגן, שבכל אלו הד' דרכים יוכל האדם להצליח לפי שהקב"ה הוא המשקה ובהיות סייעתא דשמיא אין לירא מן הסכנה אשר הזכרנוה, שעם היותו בתחלת השקפת עיונו בוחר להכזיב מה שלא בא מופת על סותרו עוד ברצות ה' דרכי איש שכוונתו לשם שמים ישיבנו אל הדרך הישרה, ושמפני הסכנה העצומה אשר בחקירת האלהיות לא ימנע מהיותו חוקר בה כי לכך נוצרנו. כאשר ראיתי בדורנו זה כי מי אשר ידבנו לבו לחקור לדעת באלהיות ולהבין סתרי תורתנו אין צריך לומר שלא ישבחוהו אבל כי גם יגנו אותו ויחשבוהו נכשל גם כן באמונתו אחרי שהוא לא יתפייס להאמין כפתי ולהיותו נמשך אחרי דרכם כסל למו, ויחשבו זה לעצמם שבח גדול על היותם בורחים מן האלהיות מפני הסכנה שבהם, ולא ידעו ולא יבינו כי בחשכה יתהלכו כי כאשר תהיה כוונתו לשם שמים להשיג השלימות, בא לטהר מסייעין לו, וכן הפכו: ואמר שלמה ע"ה בספר משלי ענין זה במליצה נאה, עיני ה' נצרו דעת ויסלף דברי בוגד. אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח (כב, יב-יג), שהדברים מבוארים היות הכוונה על הענין אשר אמרנו, שקודם אמר שעיני ה' והשגחתו על מי שבא לטהר לנצור לו דעתו שלא יכשל ומי שאין כוונתו לשמים יסלף דברי בוגד, אמנם המונע עצמו מן העיון ליראתו מן הסכנה קרא עליו שלמה אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח, כי כאן גילה היות כל הכוונה על העיון עד שעל כן אמר בתוך רחובות ארצח, שאמרו חוץ ורחובות שב אל מה שנאמר (שם א, כ) חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, כאלו יאמר בעיון החכמות ארצח. ועל האנשים שמונעים עצמם מן העיון אשר הזכרנום היותם רבים בדורנו זה מפני הסכנה נאמר כן. וכן אמר שלמה אחרי שאמר שחכמות בחוץ תרונה וגו' אמר (שם כב) עד

מתי פתים תאהבו פתי וגו' וכסילים ישנאו דעת, ואחר שאמר כן הבטיחם שאם תהיה כוונתם לשם שמים שמסייעין ליה, והוא אמרו (שם כג) תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי, שהוא רוח הקדש שעל ידו יושגו האלהיות, אודיעה דברי אתכם, שהם סתרי תורה. ועל דרך זה אמר הכתוב פה היות ד' נהרות להשקות הגן להבטיח שלא יחסר מים להשקאתו ומאיזה דרך מהד' דרכים שיהיה: והנה אמר המשורר כנגד ארבעה דרכים אלו מזמור אחד פרק קז רב האיכות, וזה לפי שכל מה שיקרה לגוף יקרה לנפש, וכאשר יקרה לאיש הרודף אחר צרכי הגוף שלפעמים ילך במדברות ולפעמים יהיה נאסר בכבלי ברזל ולפעמים יחלה ולפעמים יצטרך לעבור הים הגדול ויקרה לו מן הסער, באופן שמחמת השתדלותו בהשגת צרכו בגופניות יכנס אל אלו ד' סכנות עצומות ועם כל זאת הזריז לא יתעצל וילך, כמו כן בהשתדלותו להשיג שלימותו בנפשיות יחוייב ליכנס אל הד' סכנות הנזכרות, ועם שכמה וכמה מיני שעות רעות מתרגשות ובאות שאינם בכלל הסכנות הארבע האמורות כאן, אף גם זאת להיות אלה הארבע מצויות בנפשיות גם כן יתר על האחרות הזכיר אלו הארבע ולא זולתם. ולכך נראה שרצה המשורר לרמוז שכמו שהמשתדל ורודף להשגת הגופניות יכנס באלו ד' סכנות ועם העזר האלהי ינצל, כמו כן הרודף להשיג השגת הנפש יכנס בארבע סכנות עצומות דוגמתם, ושכמו שאלו צריכים סייעתא דשמיא, גם אלו צריכים סייעתא דשמיא:

וטרם נבא אל ביאור המזמור והבנת כוונתו שהוא פונה אל שתים כוונות הללו רצוני לומר אל סכנת הגוף וסכנת הנפש, נזכיר הספקות הצריכים התעוררות במזמור הזה והחלופים הנמצאים בו אשר מתוכם נתעורר ויתבאר שדוד עליו השלום היתה כוונתו אל שתיהן. ספק א' אומרו ביורדי הים (שם ל) וינחם אל מחוז חפצם, ובהולכי מדברות נאמר רק ללכת אל עיר מושב (שם ז), ולמה לא אמר מחוז חפץ. ספק ב' שביוצא מבית האסורים אמר (שם יא) כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו, ועל זה פירשו ז"ל (רש"י שם וראה שבת נה, א) אין צרה בלא חטא, ולענין צרתם במדבר לא נאמר גרמת החטא עם היותה צרה, וגם ביורדי הים לא נאמר חטא, רק ביוצא מבית האסורים וחולה שנתרפא. ספק ג' אמרו בחולה שנתרפא (שם כ) ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם, שהיה ראוי לומר וימלטם משחיתותם, ומה ענין אמרו וימלט שכנראה שהענין שב אליו יתברך. ספק ד' שלא נאמר (שם כב) ויזבחו זבחי תודה רק בחולה שנתרפא לא באחרים. ספק ה' שלא נאמר (שם לב) וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו רק ביורדי הים ולא באחרים וצריך טעם לזה. ספק ו' אומרו (שם מב) יראו ישרים וישמחו וכל עולה קפצה פיה, שלענין הנצולים הללו מן הצרות האלה מה שייך עולה או יושר. ספק ז'

אמרו (שם מג) מי חכם וישמר אלה ויתבוננו חסדי ה', כי מה היא החכמה העמוקה הצריכה לראות ולהתבונן בהצלות הללו עד שאמר כן, ועוד היה מספיק אמרו מי חכם ויתבונן חסדי ה' ומה ענין השמירה הזאת שאמר וישמר אלה ויתבוננו חסדי ה' כאילו מזכיר על שני דברים:

וטרם נבא אל היתר הספקות נקדים שאלו הם ד' דרכים אשר בהם יכנסו החוקרים באלהיות. האחד מהם הוא דרך ההתבודדות שלפעמים יקרה ממנו השתוממות. הב' הוא הרוצה להשיג מה שאי אפשר להשיג. הג' שרוצה להשיג בלתי הצעות והקדמות ופעמים יגיע אל המות ולא ישיג חפצו. הד' הוא המרחיק ומכזיב מה שאין מופת על סותרו אם לא ישוב מדרכו יהיה קוצץ בנטיעות, ואמנם הנשמר מכל אלה היא הדרך הישרה שיבור לו האדם. וכבר אמרנו שנרמזו בד' נהרות שנבראו להשקות את הגן, אבל עתה נאמר עוד כי גם ארבעתן באו בסיפור התורה, כי אדם הראשון אמרו עליו רז"ל (סנהדרין לח, ב) צדוקי היה, שהכוונה לומר שהיה מכזיב מה שלא בא מופת על סותרו, ובחנוך נאמר (בראשית ה, כב) ויתהלך חנוך את האלהים כמו שיתבאר שם, שהכוונה לומר שהיה חוקר באלהיות ובוחר להשיג מה שאי אפשר עד שמת, ונאמר בו (שם כד) ואיננו כי לקח אותו אלהים, ולדעתי שאמרו ואיננו הוא על מה שמת מיתה פתאומית כמ"ש איוב (ז, כא) ושחרתני ואינני, שאמר כן על המיתה הפתאומית. ובנח נאמר (בראשית ו, ט) את האלהים התהלך נח, שגם הוא היה חוקר באלהיות, ונאמר בו (שם ט, כא) וישת מן היין וישכר, שיצא משכלו להיותו חוקר על פי ההתבודדות עד שמיום שנאמר בו שנשתכר לא נאמר שדברה עמו השכינה. אמנם אברהם ראש המאמינים הלך בדרך ישרה כמו שציוהו הקב"ה (בראשית יז, א) התהלך לפני והיה תמים, כמו שיבא עוד ביאורו במקומו בח"ב ממאמרנו זה שגם הוא היה מתהלך באלהיות, ואמר לו השם יתברך (בראשית טו, טו) ואתה תבא אל אבותיך בשלום, כמו שאמרו ברבי עקיבא שנכנס בשלום ויצא בשלום (חגיגה יד, ב), באופן שמה שקרה לד' שנכנסו לפרדס קרה לאדם וחנוך ונח ואברהם:

וראה היות הענין כן שהנהרות היו רמז לד' דרכים הללו, על כן הנביא ירמיה אמר (ב, יח-יט) מה לך לדרך מצרים לשתות מי שיחור ומה לך לדרך אשור לשתות מי נהר. תייסרך רעתך ומשובותיך תוכיחוך ודעי וראי כי רע ומר עזבך את ה'. כי כאשר ראה ירמיה את ישראל קצתם נמשכים אחרי חקירות פילוסופיות וטועים באמצעותם, וראה קצתם נמשכים מלחקור באלהיות כלל לא ע"י חקירות ולא ע"י התורה. רצה לומר להם קודם שלא ימשכו אחרי החקירות, ואמר דרך רמז על הנהרות על שיחור שהוא הנקרא

פישון שהוא נהר מצרים, ועל חדקל שהוא נהר אשור. ולפי שהנהרות הללו נאמרו למשל על דרכי החוקרים בהשגות לכך אמר מה לך לדרך מצרים, וכן חזר לומר מה לך לדרך אשור, שהיה מספיק אמרו מה לך במצרים ומה לך באשור, אבל לרמוז אל הדרכים שאמרנו שהנהרות האלה הם משל אל הדרכים אשר החוקרים הולכים בהם, ולפי שהיו טועים ע"י אותם חקירות אמר להם שימנעו עצמם. ואמר עוד שגם אם ימשכו מכל וכל מידיעת האלהיות לפחדם מז הסכנה הוא רע ומר, וזה אומרו ודעי וראי כי רע ומר עזבך את ה':

ועתה בזה נבוא אל ישוב הכתובים במזמור הזה ונבא אל ביאור מה שרמזו בחקירות האלהיות, כי מה שהוא בכוונת הכתובים לענין הד' שצריכים להודות כבר הם הדברים כפשוטם. אמנם כאשר המשורר רצה לרמוז גם כן אל המצוקות אשר ימצאו ויגיעו אל נפש האדם כאשר תשתדל להשיג שלימותו שהם כמו מה שיגיע אל הגוף בהיותו משתדל להשיג את אשר צריך לו, ושכמו שהאדם המשתדל להביא טרף לביתו יסע למסעיו אל המדברות, כן הנפש בהיותה במבוכת החקירה להגיע אל שלימותה והמורגלות אצלה מן החמרים והגשמיות אשר יעיקוה יאות אליה ללכת אל המדברות להתבודד כדי להשיג שלימותה, ואמר המשורר שגם בזה צריך סייעתא דשמיא. לכך אמר שלפעמים תעו במדבר שעיר מושב לא מצאו, ר"ל שלא מצאו ישוב למה שיהיה להם קושי הציור באלהיות. וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב, כלומר שאפילו שיתבודד כמה שירצה אם אין לו הצעות והקדמות לא יגיע אל המבוקש, לכך לא נאמר וינחם אל מחוז החפץ אבל ידריכם אל ההקדמות וההצעות המחוייבות לענין זה, והותר בזה ספק הא'. ולהיות שההקדמות וההצעות הטבעיות לא יתאמתו רק במופתים והיקשים לא יסורו מהם, הנה החוקר באלהיות כאשר יבקש ההקדמות וההצעות המחוייבות לזה וימצא את כולם שנתחייבו במופתים והיקשים צודקים, הנה יחשוב באמת שכל מה שאין עליו מופת שיחייבהו תהיה האמונה בטלה בענין ההוא, והיה האיש אשר לא יאמין רק בדברים המחוייבים במופת כמו שהוא קשור בכבלי ברזל שלא יוכל לצאת מן המחיצה ההיא, כן האיש ההוא לא יצא כלל ממחיצת המופת הטבעי, לכן קראם יושבי חשך וצלמות כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו, כי עצת עליון הוא להאמין בנבואה ובתורה ואף אם לא בא עליהם מופת, ולזה אמר (שם יב) כשלו ואין עוזר, ובזה הותר הספק הב': אמנם לפעמים אם יזכו אל סייעתא דשמיא יתעוררו וירגישו בטעותם, הנה יוציאם מחשך וצלמות ומוסרותיהם ינתק (שם יד), שהכוונה לומר שאותם המוסרות אשר ידיהם אסורות לבלתי התאמת להם דבר רק מה שבא

עליהם מופת הנה כאשר ינתקם ישובו ויאמינו בדבר שאין מופת על סותרו. ובהיות שעי"ז יבוא לחשוב רע על הבורא יתברך או חסרון בחקו, הנה אמר (שם יז) שאוילים מדרך פשעם, ר"ל שלפעמים מדרך פשעם שחושבים להכזיב מה שלא בא מופת על סותרו יבואו לפגום אמונתם ולחשוב חסרון בחקו, אבל עם העיון והיגיעה בסייעתא דשמיא יחזרו אל הדרך הטובה עם התורה ששלח על יד נאמן ביתו לאומה ישראלית, והוא אמרו ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם. וראה כי כאן הפליג הביאור שלא אמר וימלטם אלא וימלט, שר"ל שע"י התורה ששלח ריפא אותם ושהקב"ה ימלט עצמו משחיתותם ומן החסרונות אשר חשבו בחקו, ובזה הותר הספק הג'. ולכך נאמר כאן ויזבחו זבחי תודה, שצריכים כפרה על מה שעלה במחשבה, והותר ספק רביעי:

ועתה נמשך אל הדרך הישרה לחקירת האלהיות, והיא שלא יתחילו לחקור רק אחרי היותם יודעים ידיעה שלימה בהקדמות והצעות טבעיות המחייבות לענין זה, ואחר שנתאמתו להם במופתים יעשו חקירתם על נכון בחכמתם, ואחר אשר יבואו אל דברים ועניינים תחוייב בהם האמונה כאשר יחקרו שאין מופת לסתור האמונה ההיא הנה יאמינו בה אחרי היות שלימות לבורא יתברך, וקודם שיתישבו ותעלה הסכמתם שלמה באמונה אחת יכזיבו כל מה שינגד האמונה ההיא במופת שכלי. ואמר (שם כג) יורדי הים באניות, כלומר יורדי בים החכמה שנאמר עליה (איוב יא, ט) ורחבה מני ים. ואמר עושי מלאכה במים רבים (שם) רוצה לומר בחכמות טבעיות, כי התורה נקראת מים (ראה תענית ז, א), והחכמות האחרות נקראות מים רבים כאשר יתבאר. ואמר עושי מלאכה במים רבים על ההגיוניות שמלאכה היא ואינה חכמה. ואל תתמה שאני אומר לקרות החכמות בשם מים רבים כי רוב משלי הנביאים קראום כן, עליהם אמר דוד (תהלים לב, ו) רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, כי לא יתכן לומר שלא יצטרך כלל להתפלל כל חסיד רק לשטף מים רבים, כי כמה וכמה פגעים רעים נמצאים בעולם. אבל יאות מאד שאמר דוד שאין צורך לחסיד כלל להתפלל בהשגת התועלות המדומות ולא שישיגהו פחד ויראה מהפגעים רעים כי הוא שומר נפשות חסידיו כמו שאמר דוד (תהלים פו, ב) שמרה נפשי כי חסיד אני, אבל על זה לבד יש לו להתפלל שאל יטעה אותו שכלו ע"י החכמות הטבעיות להטיל פגע באמונתו ח"ו, ואין צריך החסיד לתפלה אחרת זולת זאת, על זה אמר רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, וכן אמר דוד (תהלים יח, יז) ימשני ממים רבים, כי באיזה מים היה עד שהתפלל למשוך אותו מהם. ובהיות תורתנו נקראת מים והחיצוניות נקראו מים רבים, לכן אמר (תהלים כט, ג) קול ה' על המים שהיא התורה, ועל החיצוניות אמר (שם) ירעם ה' על מים רבים: וכן תמצא בשיר

השירים שאחר שאמר שלמה כמה פעמים השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ (ב, ז, ג, ה), שפירושו לדעתי שהיה שלמה נכסף לדעת לתכלית מה ברא הקב"ה העולם הזה מאחר שכל העולם לא יוסף לו שלימות, ואם כל הנבראים לא נבראו אין נגרע משלימותו דבר, א"כ מה זה רצה ואהב ה' לברא הנבראים, והיה רוצה לדעת זה מן התורה האלהית או מן הנבואה, והיה קורא אותם בנות ירושלים על שם שנאמר (ישעיהו ב, ג) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, וכבר כתבתי לפנים פרק כ"ג שהחכמות נקראים בנות תראנו משם, וזה אומרו השבעתי אתכם בנות ירושלים, על החכמות האלהיות שיעירו אותו לדעת ענין האהבה והחפץ מה היה לברא העולם. ואחר שאמר שלמה כמה פעמים כן השבעתי אתכם וגו' על הכוונה הזאת, אמר בסוף (ח, ז) מים רבים לא יוכלו לכבות, כלומר שבחכמות חיצוניות לא יכול למצא טעם אל האהבה והחפץ הזה. ועם היות החכמות החיצוניות קצת הכנה וכלי לאלהיות אמר שעם כל זאת לא יוכלו לכבות:

ועוד אומר לך כאשר כבר העירותיך כי החכמות החיצוניות והלמודיות הוצרכו קודם נתינת התורה כדי להכיר הבורא ית' שכן אמרו רז"ל (ראה ספר הישר פר' נח) שאברהם ע"י חקירתו בידיעת הלמודיות בתכונת השמים הכזיב והרחיק האמונות הכוזבות שהיו בזמנו, ואמרו כן ז"ל במאמרם (בר"ר לט, א) משל למה הדבר דומה למי שהיה הולך ממקום למקום וראה בירה דולקת, שר"ל שראה המאורות ותנועתם ושבחכמות ההם נעזר וחקר ומצא, כי אחר שחטא האדם ונשקע בטבעיות אין עוד תקנה להשיג האלהיות בהחלט רק אחר המות, אמנם יושג מציאות ה' ע"י הטבעיות ושאר האלהיות יצטרך נבואה והאמונה בו או ע"י רוח הקדש ע"י תורת משה שהיא הנבואה, ולהיות החכמות הלמודיות עזר לאלהיות אמר דוד (תהלים עז, כ) ושבילך במים רבים ועקבותיך לא נודעו, שפירושו נאות מאד שאמר שבחכמת הטבע והלמודיות הוא דרך להשגת האלהיות אבל לא יודעו האלהיות עצמם מצד מופתים והיקשיהם, וזה אמרו ושבילך במים רבים ועקבותך לא נודעו, ר"ל אפי' עקבותך לא נודעו, כי כבר ידעת שמלת עקב תאמר למשל אל הדבר הפחות, וכן אמרו רז"ל (ויק"ר כ, ב) דרך משל עקבו של אדם היה מכהה גלגל חמה, שר"ל אפילו עקבו, כמו כן אמר כאן ששבילי האלהיות שהוא מציאות ה' אפשר להיוודע על ידי הטבעיות, אבל לא יודע אפילו דבר קטן מן האלהיות על ידם שאין חכמת הטבע מגעת רק עד גלגל הירחי, וטעמו להודיע שכלל מן האלהיות לא יודע מן החכמות ההם רק מציאותו יתברך. וכן אמר (תהלים קמד, ז) פצני והצילני ממים רבים מיד בני נכר, שפירש הדברים מאד היותו מכוין באמרו מים רבים על החכמות

חיצוניות, ופרסם מאד הדברים עד שקרא חכמי הטבעיות בני נכר. ואמר (שם) שפיהם דבר שוא וימינם ימין שקר, וכבר חשבתי לומר שימינם ימין שקר פירושו כשנותנים ידם כמנהג הסוחרים שאינם מקיימים, ועוד חשבתי לומר שפירושו שבועה שכן בלשון ערב אומרים ימין לשבועה והיה כאלו יאמר שבועתם שבועת שקר. אבל הנכון הוא שהוא ידבר על הפילוסופים המאמינים בקדמות ומכחישים שכר ועונש וחברו ספרים לפי אמונתם, ועליהם אמר שימינם ימין שקר ופיהם דבר שוא שבימינם כתבו שקר: ועתה אתה המשכיל תראה שמתחלת המזמור ההוא פרק קמ"ד היה דוד בחקירה הזאת שהיה נכסף לדעת לתכלית מה נברא העולם, שכן אמר (שם ג) ה' מה אדם ותדעהו וגו', עד שהתפלל להודיעו זה בחכמות אלהיות כמו שאמר שלח ידך ממרום פצני והצילני ממים רבים לפי שפיהם דבר שוא, והשלים הביאור עוד ואמר (שם יב) שבנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם, ר"ל שאנחנו דבקים בקבלתנו מן האבות מזמן נערותנו. ואמר עוד על החכמות אלהיות שהם תורה שבכתב ושבעל פה בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל (שם), כי הזוית הנצבת הוא הכלי המעמיד את הבנאי על קו ישר כאשר ידעת שאותו הכלי שיש לבנאים עשוי של מתכת או של עץ כצורת אות הדל"ת נקראת זוית נצבת, לכן המשיל החכמות האלהיות לאותו הכלי שמעמידים את האדם על קו ישר, ואמר ראיה לזה שאפילו רקים שבישראל מלאים חכמה, כמו שאמרו רז"ל (ברכות נז, א) כפלח הרמון רקתך (שיר השירים ד, ג), אפילו ריקנים שבך מלאים מצות כרימון, נגד זה אמר (שם יג) מזוינו מלאים, על המון העם, והשלים וקראם צאן וזה אומרו (שם) צאננו מאליפות, ועוד השלים על היודעים בתורה ואמר (שם יד) אלופינו מסובלים אין פרץ וגו' ברחובותינו, שב אל חכמות התורה שנאמר עליה (משלי א, כ) ברחובות תתן קולה, ואמר שאין פרץ, ר"ל היות תורתנו תמימה אין פרץ ואין קושי הציור בה, ואז גמר אומר ואמר (שם טו) אשרי העם שככה לו וגו'. ובס"ד חלק רביעי פרק ל"ד ארחיב הדיבור בענין זה לבאר כל הכתובים הללו:

ונשוב לענין מה שאמר שמי שאינו עושה עיקר מהחכמות אבל נעזר בהם להבנת דרך האלהיות היא דרך ישרה, ולכן אמר (תהלים קז, כד) המה ראו מעשי ה', כלומר אילו ישיגו השלימות המבוקש, והנה על ההמיה והמבוכה המתחדשת בחקירה הזאת אמר (שם כה) ויעמד רוח סערה ותרומם גליו, ואח"כ להיות שהמינים המאמינים בקדמות היתה תשובתם כאשר ישאלום מי הכין מקום על הסדר לגלגל, האש עליון והרוח תחתיו והמים תחת הרוח והארץ תחת המים, וא"כ יחוייב היות נמצא מי ברא אלה שלא ישנו את תפקידם, הנה ישיבו ויאמרו שכל מה שהוא שכן אל הגלגל יהיה יותר קל, ולפי זה

האש שכן אל גלגל הירח הוא קל, והרוח שהוא תחתיו הוא כבד ממנו, והמים כבדים מן הרוח, והארץ כבדה מכולם, זו היא תשובת הצדוקים ההם. אמנם כאשר ישאלום בעליון מזה לומר שהרי עינינו הרואות שגלגל הירח סובב בכ"ט י"ב תשצ"ג לקלותו והוא תחתון, ושאר כוכבי לכת עליונים עליו והם כבדים בתנועתם קצתם לשנים וקצתם לכמה אלפים שנה כאשר נתבאר במופת לחכמי התכונה, הנה אין מקום למינים ההם להשיב שהסידור הוא דרך שכונה כי אבדה חכמתם ואינם יודעים מה להשיב כמו שהאריך הרמב"ם ז"ל בספר המורה נבוכים לומר כל זה. לכך אמר כאן המשורר שאלו המאמינים בקדמות יעלו שמים ירדו תהומות (שם כו), כלומר כשיעלו שמים לא ימצאו סדר השכונה כמו שהשיבו ומצאו ביסודות סדר השכונה ולכן ירדו תהומות, וזהו שנאמר (תהלים יט, ב) השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, שהוא התחתון והוא קל מן העליון א"כ הגיד שהוא מעשה ידיו יתברך, ולכך אמר ירדו תהומות שאין להם מה להשיב:

והנה תראה רבה בר בר חנה פרק הספינה (בבא בתרא עג, א) שגם הוא היה מאמרו דרך חידה ומשל בענין זה שאמר, כד הוה אזלינא באורחא דלינן גלא עד דחזינן מרבעתיה דכוכבא זוטא והויא כי מבזר ארבעין גריוי בזרא דחרדלא ואי דלינן טפי הוה מקלינן מהבליה, ורמא ליה גלא קלא לחבריה חבירתי שבקת מידי בעלמא דלא שטפתיה דניתי אנא ונאבדיה, אמר ליה פוק חזי גבורתיה דמרך דאפילו מלא חוטא דחלא לא עברי, ולדעתי היתה כוונת המאמר הזה על הענין שאנחנו בו, ואמר כד הוה אזלינא באורחא, ר"ל שכאשר היה על הדרך הישרה שיבור לו האדם להשגת נפשו השלמות והיה בחקירת חדוש העולם ומה שיש להשיב לאפיקורוס, וראה שלא אמר כד הוה אזלינא בספינתא כמו שאמר שמה כמה מאמרים, אבל אמר הוה אזלינא באורחא, שר"ל בדרך החקירה:

והנה אמר לפי משלו זה שני גלים, והם שני אמונות רעות שנתפשטו בעולם, האחת היתה הקדמות אשר אמנם ימשך מן האמונה ההיא שאין דין וחשבון, או הכחשת ההשגחה, שמבלי ספק אלו השתי אמונות מאבדות את העולם כאשר כתבנו גם כן בפרקים הבאים ובפרט פרק כ"ג תראנו משם, שמהאמונות הללו מלאה הארץ חמס ונגזר עליהם מבול. והוא אמר בחידתו זאת שהגל האחד השליכו עד לשמים אשר אצל הכוכב, שהכוונה לומר שעד השמים מצא לומר ביסודות היות להם סדר שכונה הקל למעלה והכבד למטה על הסדר כפי מה שאמרו המאמינים בקדמות, לכך אמר שאם היה משליכו יותר גבוה היה נשרף, כלומר אם היה נמצא הסדר הזה בגרמים השמימיים היה נשרף, ר"ל לא היה יודע מה להשיב לאפיקורוס. ועל אלו השתי אמונות רעות

אמר בחידתו שאמרה אחת לחברתה שאם לא אבדה כל העולם שהיא תאבד השארית, ושהשיבה האחרת שאינה יכולה לעבור חוט מן החול, ר"ל בחידתו שכבר היתה מאבדת העולם אבל חוט של חול מעכב עליה שאמר כן על האומה הישראלית הנמשלת לחול שהם מאמינים חדוש העולם והשגחה פרטית נתפרסמה בהם ובשבילם אין האמונה בקדמות מתקיימת ולא בהכחשת ההשגחה, ולכך אמר פוק חזי גבורתיה דמרך דאפילו כמלא חוטא דחלא לית דעברי, ואמר על האומה ישראלית כמלא חוטא להורות על היותה המעט שבעמים:

והנה גם כאן רבה בר בר חנה הלביש חידתו זאת המופלגת והמשיל האמונות הרעות לגלים הנמשכים מן המים הרבים שהם כינוי אל החכמות הטבעיות, ואמר על ישראל שנתדמו לחול שהם מעכבים והם סותמים כל פה דובר נבלה באמונות הרעות ההם. והתבונן שהכתוב כאשר המשיל זרעו של אברהם לחול לא אמר כחול הים, רק אשר על שפת הים (בראשית כב, יז), ולא אמר לרוב, כי זה ידוע שאין אומרו שיהיו כחול הים או כחול אשר על שפת הים, שהדבר יהיה ממש כך, אבל דרך גוזמא לבד כמו בצורות בשמים (דברים ט, א), והעד שגם ביהושע נאמר על העממים (יא, ד) כחול אשר על שפת הים לרוב, גם בשופטים נאמר על מדין ועמלק (ז, יב) ולגמליהם אין מספר כחול שעל שפת הים לרוב, ובשמואל נאמר על פלשתים שהיו כחול אשר על שפת הים לרוב (א יג, ה), וכיון שלא נאמר רק דרך גוזמא לאברהם שיהיה זרעו כחול, למה אמר על שפת הים, ולא אמר כחול הים כמו שנאמר ביעקב פרשת וישלח (בראשית לב, יב) ושמתי את זרעך כחול הים. ואעירך בדבר נאה ומתקבל שלא תמצא בכל המקרא שיאמר כחול אשר על שפת הים ולא יאמר לרוב רק בשני ענינים, באברהם שבשרו בענין העקידה, וגם לענין חכמת שלמה נאמר (מלכים א ה, ט) ורוחב לב כחול אשר על שפת הים, ולא אמר לרוב. ועוד אזכירך שפה בענין העקידה נאמר והיה זרעך כעפר הארץ וכחול, ואם הכוונה לענין הרבוי כבר היה מספיק להמשילם לעפר, וגם לא אמר כחול הים רק אשר על שפת הים. אבל הענין שבשורת אברהם בעקידה היה שיהיה זרעו כחול אשר על שפת הים שמעכב לבלתי עבור הים שנאמר (ירמיהו ה, כב) שמתי חול גבול לים, כמו כן ישראל סותמים פיהם של מינים כי על ידם נתפרסם אלהותו יכלתו והשגחתו יתברך ומעכבים על דברי הפילוסופים המתעסקים בטבעיות עד שאין דבריהם נשמעים, וכמו כן בחכמת שלמה אמר היותה כחול אשר על שפת הים שהיה מעכב וסותר בחכמתו כל הדעות הבטלות. ולהיות האומה ישראלית מיושרת בדעות ומספרים כבוד אל נמשלו לכוכבים, ולהיותם מסלקים הדעות הכוזבות נמשלו לחול אשר על שפת הים. ולא נאמר

לרוב כמו שנאמר בכל מקום שתמצא כחול אשר על שפת הים שבכולם תמצא אומרו לרוב כאילו יאמר שלא המשילם לחול רק לענין הרוב, אבל בזרעו של אברהם לא נאמר לרוב כי המשילם לחול בהיותו נותן גבול לים לבלתי צאת חוצה, שכמו כן ישרים יסתמו פה למינים. ובהיות שלא היה הפרסום באלהותו יכלתו והשגחתו יתברך מתפרסמת על ידי האומה ישראלית רק להיותם לעולם נרדפים מן האומות עובדי עבודת אלילים והקב"ה מצילם עם היותם שפלים לכן נמשלו לעפר הארץ הנדרס תחת כפות רגלי כל אדם. וזהו שאמרנו היות כוונת חידתו של רבה בר בר חנה שאמר חזי גבורתיה דמרך דאפי' כמלא חוטא דחלא לית דעברי:

ובזה יובן מה שאמר דוד גם כן במזמור הזה והפליג הביאור ואמר (קז, כז) יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע, ר"ל שחכמתם שחשבו לתתם ליסודות סדר השכונה כאשר יעלו שמים חכמתם תתבלע, וכאשר יראו כן יקם סערה לדממה ויחשו גליהם וישמחו כי ישתוקו (שם כט-ל) מאותו הסדר שחשבו ביסודות ויגיעו אל מחוז החפץ. וביאר עוד ואמר שהאנשים שישיגו ההשגה בשלימות ירוממהו בקהל עם, ר"ל שברבים אין דורשים באלהיות אבל ירוממוהו, כלומר יאמרו שהוא סוד עליון, אבל במושב זקנים יהללוהו, ר"ל בשנים דורשים במעשה בראשית. ובזה הותר הספק הה'. ואח"כ המשיך המשורר ענין כל הנמשך מאתו ית' מגדולתו עד שלבסוף אמר יראו ישרים וישמחו, ר"ל כאשר יגיעו אל דרך ישרה בהשגה, וכל עולה קפצה פיה, ר"ל שיסתלק כל הנחשב בחקו יתברך מן החסרון. ובסוף דברי המזמור גילה המשורר הענין שהמזמור הזה יש בו שתי כוונות, אחת להצלת הגוף מן הצרות הנמשכות מהשתדלותו להשגת שלימות, ושנית מה שיגיע לנפש מן הצרות והמצוקות בהשתדלותם בהשגת שלימותם. ועל זה אמר מי חכם וישמר אלה, ר"ל על הכוונה הראשונה בחקירה באלהיות, ואמר עוד ויתבוננו חסדי ה', על ענין המקרים אשר יקרו אל הגוף. והותרו הספק הו' והז'. ובזה ירוח לנו שהקב"ה שנתן לנו תורת אמת להיישירנו כתב בה שגן העיון וההשגה הוא השקאתו על ידי ד' נהרות שהנמשל מהם הוא הארבעה דרכים אשר הזכרנו ושדרך הטוב הוא התורה שעליו נאמר שם הזהב הטוב (כמו שנאמר בראשית ב, יא-יב אשר שם הזהב, וזהב הארן ההוא טוב). וברוך הטוב שנתן טוב על ידי טוב לטובים ולישרים בלבותם:

חלק מעשי בראשית - פרק יט

הן נשוב אל ענין המעשה כפי פשוטו שסופר כאן שאמנם נאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן. ויש שפירשו שהקול הוא המתהלך ויש שפירשו שהאלהים הוא

המתהלך. ומהר"י אברבנאל כתב ששב אל האדם, ואם כן הוא הנה הדברים נמשכים אל מה שנאמר וישמעו את קול וגו', והיה ראוי שיאמר מתהלכים לשון רבים כמו שאמר וישמעו, והוא ז"ל האריך שם מאד בפשט הכתוב. אמנם אנחנו נבארם בקיצור בהתקרב אל הפשט כפי האפשר, והוא כי האדם ואשתו כאשר אכלו מן הפרי ושמעו קול אלהים לרוח היום, ר"ל כי הרוח יוליך את הקול אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת יוליך הקול, לכן אמר מתהלך, ר"ל פעם נשמע מצד זה ופעם מצד זה, וכשמעם את הקול פחדו בציון חטאים, לפי שכבר נתפקחו עיניהם בטבעיות והקול אלהי הוא חוץ מן הטבע התחילו מתבהלים. שכבר אמרנו בפרק ט"ו שמה שמנעו השם יתברך מלאכול ע,ן הדעת היה לפי שהטבעיות והמורגלות הם כסנורים בעין המעיין באלהיות, ועל כן כאשר תשרה הנבואה על הנביא הנה גזרה החכמה האלהית שיבא עליו איום ורתת להסיר מעליו אותו הכח המבהיל, בין מה שהוא טבע מורגל ובין מה שהוא חוצה לו, שעל ידי כן הנביא לא יתבהל, לכן בא הכתוב הנה לומר שתכף שנפקחו עיניהם בטבעיות נמשכה להם יראה ובהלה מהאלהיות, ולכן נחבאו תוך עץ הגן רצה לומר תוך שאר האילנות שנטע ה' בגן. וכאשר לא נמצאו תוך הגן סמוך לאילן קרא השם יתברך ואמר (שם ט) איכה, כי עיקר הישוב שהיה האדם הוא באמצע הגן כי שם ביתו, ומתוך יראתו ובהלתו השיב על מה שלא נשאל ואמר שנחבא להיותו ערום, ועל כן אמר לו ה' (שם יא) מי הגיד לך כי ערום אתה שנתבאר פי"ו תראנו משם, ולזה אמר לו (שם) המן העץ וגו': ולענין הנחש כבר דרשו ז"ל (סוטה ט, ב) שהנחש היתה כוונתו שיאכל אדם מעץ הדעת והוא ישא את חוה. אמנם לפי הפשט נראה שסיפור הכתוב ההוא היה ברוע מזגו של הנחש, שאפילו שלא היה הוא מצפה שום טובה מן המעשה הזה אפי' הכי כדי להרע היה שמח באיד, ועל כן בא ענשו כמו שנאמר (בראשית ג, יד) שיהיה ארור מכל הבהמה ומכל החיה, שכל הבהמה והחיה יאכלו עשב השדה שהוא גם כן מאכל האדם, וילכו בקומה על רגליהם עד שיהיה מקום לאדם לרדפם ולהרגם, אחרי היותם שותפים לו במאכל והולכים על רגליהם כמו הם, אף גם זאת האדם לא יהרוג הבהמה או החיה רק כשיהיה לתועלתו לא דרך איבה, אבל הנחש הולך על גחון ומאכלו עפר שאינו מזיק לאדם במאכלו ואין לקנאות בקומתו והוא ארסיי אינו טוב למאכלו של אדם ואפ"ה דרך איבה כשהאדם ימצא את הנחש ירצץ את מוחו, ואם כן לא יהיה אומרו (שם) על גחונך תלך, שעתה קללו על הליכתו על גחון וששינה ברייתו או ששינה מאכלו, כי אין זה ענין לענין המרד שעשה, אבל הענין הוא כאלו אמר הקב"ה הנה אתה הולך על גחון ומאכלך עפר ועם כל זה איבה אשית, מה שאין לכל בהמה וחיה כן, ואין אנו צריכים

לומר ששינה ברייתו ושקצץ רגליו, כי אין הדעת נוחה לחשוב שינוי בטבע הדברים אם לא שנאמר בכתוב בפירוש, אבל יצדק כי כן היה מתחלת ברייתו, וזו היא מדה נגד מדה הוא בקש לעשות רעה לאדם מבלתי שיגיע אליו תועלת, הנה גם האדם ירצץ את מוחו בשגם אינו מצפה תועלת רק דרך איבה, וכן הנחש נושך ומטיל ארס דרך איבה שאין לו הנאה מנשיכתו, וכן ארז"ל מסכת תענית פרק א' (ח, א) לעתיד לבא החיות מתקבצות ובאות אצל הנחש ואומרות לו ארי דורס ואוכל כו' אתה מה הנאה יש לך וכו':

ובמה שנאמר לאשה (שם טז) ואל אישך תשוקתך, פירש רש"י ז"ל לתשמיש, והרמב"ן ז"ל כתב שאינו נכון וכתב שהעניש אותה שתהיה נכספת מאד אל בעלה ולא תחוש לצער ההריון וכו'. אמנם לא נתבאר אלינו כפי הפירושים הללו מה ענין העונש הזה שתהיה היא נכספת אל בעלה לאותו החטא. גם לא נתבאר מה ענין אומרו (שם) והוא ימשל בך, שאם לא היה החטא נראה שלא היה מושל בה או שהיא תמשול בו. אבל יתכן לומר שהכוונה האלהית היתה שהארץ תתן פריה בלתי עבודה בחרישה וזריעה, וכמו כן האשה תתן פריה בלי שום עצבון, וכל צרכי האדם יהיו נעשים מאליהם, שאחרי היותו מתעסק באלהיות ומשיג שהאל ית' ברא הכל ושהכל ממנו הרי שכרו אתו שהשם יתברך יכין לו כל צרכו בלי שום צער וכן האשה. אמנם כאשר פנה אל הגופניות בחשבו שעוצם ידו יעשה לו את החיל הזה, הסתיר הקב"ה פניו מהם ונשאר הדבר אל הטבע, שהארץ אינה נותנת פריה רק אחר העבודה, והאשה לא תתן פריה רק אחרי העצבון כשאר הבעלי חיים. באופן שקללת האדם וקללת האשה היה ענין אחד, שהודיעם שאחרי שאכלו מאותו הפרי וחשבו שאין השי"ת אדון לבירה ושאינם מחוייבים בעשיית מצותו הרי הכחישו חדוש העולם וחשבוהו קדמון ולא האמינו שהשם יתברך צוה ונבראו ושאמר (בראשית א, יב) תוצא הארץ, אמר להם אם כן תוציא אתה מן הארץ, וזהו שאמר לאדם (שם יז) בעצבון תאכלנה. וכן לאשה בעצב תלדי בנים (שם טז), שהקב"ה אמר להם (בראשית א, כח) פרו ורבו, והם האמינו שהפריה ורביה היתה דרך טבע קדמון ושאין הקב"ה עושה שיפרו, אמר אם כן בעצב תלדי בנים כשאר הבעלי חיים. ואומרו (שם) הרבה ארבה עצבונך, ר"ל שירבה עצבונה על עצבון האדם, שלאדם אין רק עצבון אחד באכילת מזון הארץ, והאשה מלבד העצבון שיש לה על המזון שמאחר היות האיש מתעסק בגופניות הנה כל תשוקתה בגופניות צריכה שיהיו עיניה תלויות אל בעלה שיאכילנה, והעד שכן מתחייב בשארה וכסותה, ואם לא היה החטא והיה כל עסק האדם באלהיות הנה היתה היא המכנת מזונו והיא המושלת ותשוקת האדם בכל מאכלו היה אליה כעיני העבד אל יד גבירתו. באופן שלאשה נהיה

לה עצב באכילתה שרשות אחרים עליה כמו האדם במאכלו שבעצבון יאכלנה, ועצב שני נוסף בלידה והריון, וזאת גם כן היתה קללת האדמה שנאמר (שם יז) ארורה האדמה בעבורך, כי האדמה כאשר אמר לה הש"י תוצא הארץ, זאת היתה ברכתה שתוציא פריה מעצמה בלתי עבודה, אמנם אחר החטא שנענש האדם ואמר לו (שם יט) בזעת אפיך וגו', וכן בעצבון תאכלנה, הרי נתקללה האדמה לסבתו שאינה נותנת פריה אם לא אחרי העבודה, והוא אומרו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה. וכבר נתבאר מזה פי"ד גם תראה לפנים פכ"ז כי שם הרחבתי ביאור הכתוב הזה: הנה כל זה היה לפי פשוטו של מעשה כאשר היה, אמנם על דרך הנמשל העמוק ממנו אמר שאם היה בוחר בעסק האלהיות לבד, הנה עם היות האדם נברא מחומר עם כל זה היתה השגתו את הנצחיות לנפשו קלה מאד, אמנם עתה שבחר לדעת הגופניות הנה נסתבך שכלו ולא יוכל להשיג מה שבחקו, כי ימשך אחר יצרו הרע ויעלו לו בדעתו כמה דעות משובשות שעליהם אמר (שם יח) קוץ ודרדר תצמיח לך, שרצונו שהחומר שלו יצמיח לו דמיונות כוזבות, עד שבזעת אפו יאכל לחם, ר"ל שביגיעה מופלגת יגיע אל ההשגה כמו שאמרו רז"ל (מגילה ו, ב) יגעת ולא מצאת אל תאמן, וכבר אמרנו ואל עפר תשוב (שם יט), אין הכוונה על המיתה אבל אמר כן לקצת התנצלות, כאילו יאמר מחומר קורצת ואחרי החומר אתה שב ונוטה, ולכן לא תוכל להגיע אל השלימות עד אחר המות, כמו שנאמר על זה (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, כאשר בארנו פי"ו וכן יבא הביאור במקומו בס"ד. וכבר אמרנו בפרקים הקודמים לפי פשט המעשה שהיה שמנע ממנו עץ החיים מפני שאם היה חי לא היה אפשר לו להיותו נצחי, אמנם לפי הנמשל מן המעשה הזה היה שמנע ממנו עסק האלהיות אחרי שנפקחו עיניו בטבעיות שהתורה נקראת עץ חיים, והיה רצונו ית' שימצא האלהיות כמו שמצא אברהם אבל בלתי יגיעה, ואחר אשר נטה אחר הגופניות שהוא באמת עץ הדעת טוב ורע נענש עד שנאמר בזעת אפיך תאכל לחם, שהכוונה לפי הנמשל שלא יגיע אל שלימות רק אחרי היגיעה המופלגת: וכמה יאות במה שדרשו ז"ל (בר"ר ט, ז) טוב זה יצר טוב מאד זה יצר רע. וכבר שאלו שהיאך יהיה יצר הרע טוב מאד ונתנו טעם לזה לפי שהשגת השלימות לאדם הוא על ידי היות בו יצר הרע והבחירה שניתנה לו, אם כן נצדק בדברינו שעץ הדעת טוב ורע הוא כינוי אל היצר הרע, כי שם האילן לא יקרא רק עץ הדעת שמוסיף ידיעה, ואחר שאמר שם האילן שנקרא עץ הדעת אמר שיש בו שני תוארים הפכיים, שהוא טוב מצד מה והוא רע מצד מה כאשר אמרנו, וכבר לפנים ביארנו פשוטו באופן אחר. והנה כאשר רדף האדם אחרי היצר הרע לא רצה לתת לו התורה וההשגה הנצחית הנמשכת ממנה ולא לזרעו, עד

שבא אברהם והכיר את בוראו ואז בחר בזרעו לתת להם התורה אחר שהיו להם יסודות התורה בקבלה מאבותם מציאותו ויראתו והשגחתו ונפסקה זוהמתו של נחש בקרבם לפני הר סיני שנתן להם לב להשכיל. אולם אח"כ הרחיב הביאור עוד ע"ד הרמז באומרו (שם כג) וישלחהו ה' אלהים מגן עדן לעבוד את האדמה, לומר שהכוונה שנמנע ממנו העיון באלהיות וכל מין השכלה אחרת ונהיה כהמון העם העוסקים במלאכותיות:

ובמה שנאמר (שם כא) ויעש להם כתנות עור, רבו המפרשים והמדרשים. אמרו במדרש רבה (כ, יב) בתורתו של ר' מאיר כתיב כתנות אור, ר' יצחק רביא אמר חלקים היו כצפורן ונאים כמרגלית, אמר רבי יצחק ככלי פשתן הבאים מבית שאן כתנות עור שהם דבוקים לעור, רבי אלעזר אומר איגיאה, ר' אייבו אומר איגניאה, רבי יהושע בן לוי אומר לגאי, רבי יוסי אומר סיסרטון, רבי שמעון בן לקיש אומר גלאקסינון, רבי שמואל בר נחמן אמר צמר גמלים וצמר ארנבים, כתנות שבאים מן העור. והרב אבן עזרא כתב וז"ל, כי בתחלה היו עצם ובשר ועתה קרם עליהם עור, ויש אומרים כתנות לעורם, ואחרים אמרו כי יש בהמה כדמות אדם וה' צוה ונפשט עורה. ואין לנו לבקש בזאת רק נאמין שה' עשה לאדם ולאשתו כתנות עור, ומי ימלל גבורותיו ומי יספר מעשיו ונפלאותיו ואין חקר לגדולתו, עכ"ל. ומהר"י ערמא"ה בספר העקידה בחר לומר שכתנות עור נאמר על התורה, גם מהר"י אברבנאל נמשך אחר זה, ולא הניחו מקום לפשט:

ועתה אתה המשכיל ראה כמה נבוכו והתבונן במה שאומר לך בענין זה, כי כבר עיניך הרואות שאשר בחרו בפשט הכתוב לא בחרו במדרש עם היות המדרש עיקר. ואומר לך שאין ספק שהיו דבריהם ז"ל מיוסדים על אדני קבלתם האמתית שהכתנות הללו היו לתוספת הנאת הגוף מאחר שהוא רדף אחרי הגופניות באכילת העץ וכל אחד היה מדרשו על היופי וההנאה הגופנית, אבל כוונת הפשטנים מפורסמת היותם בורחים מהיות הפעולה הזאת של הכתנות פעולה מלאכותיית. וזה ידוע כי כמו שיתחייב האדם להרחיק מאתו ית' כל דבר שמורה ח"ו גשמות, כמו כן יתחייב להרחיק מהיות פעולותיו מלאכותיות כענין באדם, כי כשתעמיק עיונך תמצא שהמאמין בפעולותיו ית' היות בהם מלאכותיות לא יצא מאמונת הגשמות, ומפני זה אמרו שהיו האדם ואשתו בשר ועצמות ושקרם עליהם עור כי אין זו פעולה מלאכותיית, וכן האחרים שאמרו שעשה כתנות לעורם כוונתם לומר שלא היה שם עור מופשט מבשר כי זאת פעולה מלאכותיית, אבל מלת עור שבה אל עורם של אדם וחוה והיו הכתנות מה שהיו מעשה אלהים לא מלאכותיית, וכן האחרים שאמרו שיש בהמה בצורת אדם גם הם להיותם בורחים מלומר שהיתה מלאכותיית, אמרו שצוה ונפשט עורם, וזה מפורסם מאד במקרא גם כן

שבקשו להרחיק מאתו יתברך כל פעולה מלאכותיית כמו שנאמר (תהלים קמח, ה) הוא צוה ונבראו, וכן וברוח פיו כל צבאם (שם לג, ו), הוא אמר ויהי (שם ט), והרב המורה נבוכים כתב ח"א פס"ו שמה שנאמר (שמות לב, טז) על הלוחות מעשה אלהים המה, ר"ל שמציאותם טבעית לא מלאכותיית. והנה אין ספק שהיא אמונה אמתית מחוייבת אבל יסתבך שכלו של אדם לסבת קצת פסוקים שבאו בתורה, כמו שנאמר פה ויעש להם כתנות עור, וכן נאמר גם כן וילבישם, שגם פעולת ההלבשה היא מלאכותיית, וכן נאמר (שמות לד, א) וכתבתי על הלוחות, כי לא תאמר הכתיבה רק על פעולה מלאכותיית, וכבר דברנו בזה קצת בח"ג פי"ב ע"ש. אבל רצוני פה לסלק מעליך מבוכה זאת, אם כפי הפשט ואם כפי מדרש רז"ל. וכבר ידעת שזו המבוכה בעצמה תמשך במה שנאמר (דברים לד, ו) ויקבור אותו בגי בארץ מואב, שגם הקבורה לא מצאנוה רק מלאכותיית: ואזכירך טרם בואי אל הביאור שכבר ידעת גם כן במלאכים היות פעולתם מלאכותיית, כמו שנאמר במלאכים היות פעולתם מלאכותיית, כמו שנאמר (ישעיהו ו, ו) במלקחים לקח מעל המזבח, וכמוהו וישלח מלאך ה' את קצה המשענת אשר בידו ויגע בבשר (שופטים ו, כא):

ובזה אבא אל ביאור ענין הכתנות עור לפי הפשט, כי לדעתי לא היה לאדם ואשתו צורך ללבוש מפני הקור או מפני החום שאם היה כן קודם החטא היה נאות לעשות הכתנות, אבל כל חסרונם לא היה רק לכסות ערוה, והעד הנאמן שלא עשו לעצמם רק חגורות לכסות ערותם. ואחרי היות כן נתבאר שגם ענין הכתנות לא היה רק לכסות ערוה לבד שהחגורות שעשו היו עלה תאנה אין בה קיום כי עשב הוא וייבש, לכן עשה הקב"ה כסוי לערותם והם השערות הגדלות על הערוה. ומה שקראם כתנות עור יהיה על הדרך שאמרו דבר הבא מן העור, שגם השער בא מן העור, או יהיה ע"ד שאמרו רז"ל שעשה כתנות לעור. אבל נכון מזה יראה לומר שהכתנות הנאמרת כאן היא הערלה שהמשיך על ערות האיש והאשה לכסות נקבי התשמיש, ולכך נקראת ערלה, מילה מורכבת משתי תיבות כאילו יאמר עור לה, וכמו זה לא תוכל עשהו (שמות יח, יח), שמחוסר האל"ף והאו"ו כמו עשו הוא, מסכים אל מה שאמרו רז"ל (תנחומא בראשית ה, אדר"נ פ"ב) אדם הראשון נולד מהול, עם אמרם (סנהדרין לח, ב) מושך בערלתו היה, שלא יהיו דברים סותרים, כי אחר החטא נתן ה' בו הערלה, והוא האמור שעשה לבוש לערוה, כי גם נאמרה הלבשה על פעולה טבעית כמו שאמר איוב (י, יא) עור ובשר תלבישני, ובזה יתכן מה שנאמר באברהם כשנצטוה על המילה (בראשית יז, א) והיה תמים, שכל מי שיהיה לו דבר חסר או יתר מבריאתו הוא בעל מום, לכך אמר לו כשיסיר הערלה

יהיה תמים כפי הבריאה שלא היה שם ערלה, וכבר ביארנו מלת תמים חלק שני פי"ג על שרצה ה' שלא יכחיש דבר שאין מופת על סותרו, משם תראה שאין זה סותר אל מה שפירשנו פה תמים שלא יהיה בעל מום, אבל הכל הולך אל מקום אחד, וכבר כתבנו ח"ב פי"ד שלאדם גם לאשתו נעשו ערלות כמו שנאמר ויעש להם כתנות עור, וגם שם כתבתי שעד היום אנשי ערב רוב נשותיהם נמולות, ועל כן נאמר (בראשית יז, יד) וערל זכר ימול לשלול הנקבה:

ועתה אודיעך שלא יפלא בעיניך מדרש רז"ל, כי תאמר בלבבך היאך יאמרו שהקב"ה עשה להם כתנות עור של צמר גמלים וארנבים וזו פעולה מלאכותיית, כי כבר הקדמתי לך שפעולות המלאכים לא יפלא היותם מלאכותיית, ואמרו ויעש כתנות, הוא שעשו המלאכים במצותו הכתנות ההם כפי מה שדרשו רז"ל, והמעשה או הפעולה הנעשית בשליחות משלח ובמצותו נקראת על שם המצוה, כמו שנאמר (מלכים א ו, יד) ויבן שלמה את הבית, ועל זה הדרך נאמר (דברים לד, ו) ויקבור אותו בגי. וכבר אמרו רז"ל במדרש רבה (דב"ר יא, י) שכשירד הקב"ה משמי עליונים ליטול נשמתו ירדו עמו מיכאל וגבריאל וזנזגאף, וכן במה שנאמר (שמות לד, א) וכתבתי על הלוחות, כבר אמרו רז"ל בדב"ר (ג, יב) שהיה משה הכותב בשליחותו ובמצותו, שהלוחות השניות היה ענינם מלאכותיי. ועל פי הדברים האלה תבחר ותקרב אם על דרך הפשט כאשר אמרנו ואם על דרך המדרש כבר סרה הטענה על מה שהניחו היותה פעולה מלאכותיית, וכל כוונת השלימים הללו שנחלקו באיכות הכתנות, והיה כל אחד מוסיף על חבירו לומר יופי ושבח הכתנות ההם, לומר שבדרך שהאדם הולך בה מוליכין אותו, והוא בחר בעץ לרוב טובו למאכל וחמדתו למראה, הנה השם יתברך הלבישם מהיותר נאה שאפשר: הן בענין הכרובים הללו שנאמר כאן שהושמו לשמור דרך עץ החיים, תכבד המבוכה כי רבה היא המגעת למשכיל. עם מה שכבר הוזכר על ענין הכרובים הללו שבאה המצוה והזירוז לעשותם במשכן, וכן נעשו בבית המקדש, וכן סופר היותם במרכבה ביחזקאל. ובאמת עם היות כמה מצות שבאו בתורתנו דאתי עשה ודחי לא תעשה, אף גם זאת על זאת ישתומם כל חסיד שמאחר שבאה האזהרה לבלתי עשות תבנית מכל צבא השמים כמו שנאמר פרשת ואתחנן (דברים ד, יט) ופן תשא עיניך השמימה וגו', ובאה כדי להרחיקנו מן המכשול המופלג, היאך יתכן שתבא מצוה לעשות תבנית הכרובים שבמרכבה של זהב ולהשימם בקדש הקדשים על ארון העדות שהוא המקום המיוחד להשתחוות את פני ה' אלהינו. ועם היות שלא יאות לבקש טעם למצות, אמת במצוה כזאת יאות לחקור כי על ידי החקירה ודרישת הטעם בה ופרסומה תסור המבוכה וירום המכשול. ואמנם

כדי לבא אל ביאור הענין הנבוך הזה, הנה אזכירך בכל המקרא כל מקום שהוזכרו הכרובים הללו ומה שאמרו המפרשים בו, ובכל מקום אשר אזכיר שם הכרובים אזכיר כל הספקות המתרגשות ובאות אל המשכיל אשר לא ירצה להנות נפשו ולהתרצות במה שיוציא מפיו מלין מבלתי שיגיע אליו ציור בנפש באמתות מבטא שפתיו, כי איז דברינו עם האנשים ההם עם היותם רבים, ועליהם אני אומר כי הם מתנהגים במדת חסידות עד שאוהבים את רעיהם יתר ממה שאוהבים את נפשם כי לא יקחו כל חללו של עולם להונות את חבריהם לא אונאת ממון ולא אונאת דברים, והנה יונו את נפשם העלובה באונאת דברים שאין ציורם מגיע אליה:

תחלה הוזכרו הכרובים כאן פרשת בראשית נאמר (ג, כד) וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת, פירש רש"י את הכרובים מלאכי חבלה, והרמב"ן ז"ל החריש ולא הזכירם כלל, גם הרמב"ם בספר מורה נבוכים לא הורה לנו דבר במבוכה הזאת. הרב אבן עזרא כתב וז"ל, ומלת כרובים יש אומרים כנערים תרגום ארמית כרבייא, ולפי דעתי שהיא מלת כלל צורות כולם, ויחזקאל שאמר תחלה ופני שור (א, י), לא התחלפה הצורה שהעגל לא נעשה בימיו, ואח"כ באומרו (שם יד) פני הכרוב, בה"א הידיעה הצורה צורת שור, כאילו אמר הצורה שהזכרתי בתחלה, על כן כל צורת שור כרוב ואין כל כרוב צורת שור, והראיה הגמורה שאמר באחרונה (שם כ) כי כרובים המה, ופה אמר הכרובים והם המלאכים הידועים ובידם חרב יש לה להט ולה שתי פיות וזה פירוש המתהפכת, והמפרשים שאומרים כי על השמש דבר איננו אמת, עכ"ל הראב"ע שהשתדל בפירוש מלת כרובים. ובאמת אם היא מלת כלל צורות כולם לא יפול לומר ואדע כי כרובים המה, כי נראה שחשבם צורה אחרת ונתחדש אליו היותם כרובים שהיא צורה מיוחדת מה שלא ידע במראה הראשונה:

עוד הוזכרו פרשת תרומה נאמר (שמות כה, יח-כב) ועשית שנים כרובים זהב וגו'. ועשה כרוב אחד מקצתה מזה וכרוב אחד מקצה מזה מן הכפרת תעשו את הכרובים וגו'. והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו אל הכפורת יהיו פני הכרובים וגו'. ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרובים וגו', ועשית פרכת וגו' מעשה חושב יעשה אותם כרובים (שם כו, לא), כל אלה בפרשת תרומה וכן בפרשת ויקהל, ופירש רש"י ז"ל כרובים דמות פרצוף תינוק להם. והרב אבן עזרא כתב וז"ל, אמרו קדמונינו כי צורת כרובים כשני נערים ופירשו כרבייא בלשון ארמית והכ"ף משרת, ונכון דברו שהיו כצורת ילדים אם היא קבלה, ושמו המלה לזכר כמו מלת חנוכה כי כ"ף כרוב שורש, והעד והיו הכרובים כי הה"א ה"א הדעת, ואינה

לתימה כה"א הכמכת מכהו (ישעיהו כז, ז), וכאשר חפשתי על מלת כרובים הנה הם צורות כמו את כרוב ממשח הסוכך (כח, יד) אמר יחזקאל, כי ראה ד' פנים לחיה ואחד מהם פני שור, ובמקום אחר אמר על החיה בעצמה תחת שור (שם י, יד) פני הכרוב, והטעם הצורה שהזכיר בפעם הראשונה ואמר באחרונה (שם כ) היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה, וקרא כל הד' כרובים והנה הכ"ף שורש, עכ"ל. עוד הוזכרו בשמואל (א ד, ד) יושב הכרובים, וכן נאמר (שמואל ב כב, יא) וירכב על כרוב ויעף והרמב"ם ז"ל כתב (מורה נבוכים) חלק א' פ' מ"ט שאמרו ויעף שב אל הכרוב. והרלב"ג כתב וז"ל, אמר כי השם יתברך רכב על כרוב והוא השכל הפועל שהוא מלאכו השלוח ממנו להשגיח על אישי האדם כמו שנתבאר בספר מלחמות ה' והנהיג אותו אל שישגיח בדוד ומרוב מהירות הגלות פעולתו אמר שכבר יעוף על כנפי רוח, עכ"ל:

ובמלכים נאמר (א ו, כג-לב) ויעש בדביר שני כרובים עצי שמן עשר אמות קומתו. וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו וגו'. קומת הכרוב האחד עשר באמה וכן הכרוב השני. ויתן את הכרובים בתוך הבית הפנימי ויפרשו את כנפי הכרובים ותגע כנף האחד בקיר וכנף הכרוב השני נוגעת בקיר השני וכנפיהם אל תוך הבית נוגעת כנף אל כנף. ויצף את הכרובים זהב וגו'. פתוחי מקלעות כרובים ותמורות, ועל זה פירש רש"י ז"ל גוף הכרובים אינו מן המדה ועומד בנס, עכ"ל. והרד"ק השתדל שם וכתב שגופות הכרובים היו תחת הכנפים ואין צריך להיותם עומדות בנס, עכ"ל. והרלב"ג כתב שם שהכרובים הם כצורות בן אדם מהקטנים. עוד במלכים (א ז, לו) ויפתח על הלוחות ידותיה ועל מסגרותיה שם כרובים אריות ותמורות. עוד בדברי הימים (ב ג, ז) ופתח כרובים על הקירות. עוד שם כנפי הכרובים האלה פורשים אמות עשרים והם עומדים על רגליהם ופניהם לבית (שם יג). עוד שם בדברי הימים (שם יד) ויעש את הפרכת תכלת וארגמן וגו' ויעל עליו כרובים. וביחזקאל פרשת ט' (ג) נאמר וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב. עוד שם (י, א-כב) והנה על הרקיע אשר על ראש הכרובים וגו'. ויאמר אל האיש לבוש הבדים ויאמר בא אל בינות לגלגל אל תחת לכרוב ומלא חפניך גחלי אש מבינות לכרובים וזרוק על העיר ויבא לעיני. והכרובים עומדים מימין לבית בבואו האיש וגו'. וירם כבוד ה' מעל הכרוב וגו'. וקול כנפי הכרובים נשמע עד החצר וגו'. ויהי בצוותו את האיש לבוש הבדים לאמר קח אש מבינות לגלגל מבינות לכרובים ויבא ויעמד אצל האופן. וישלח הכרוב את ידו מבינות לכרובים אל האש אשר בינות הכרובים וישא ויתן אל חפני לבוש הבדים ויקח

ויצא. וירא לכרובים תבנית יד אדם תחת כנפיהם וגו', עד היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה, ארבעה ארבעה פנים לאחד וארבע כנפים לאחד ודמות ידי אדם תחת כנפיהם, ודמות פניהם המה הפנים אשר ראיתי על נהר כבר. עוד ביחזקאל פרשת כ"ח (יב-טז) שא קינה על מלך צור וגו'. את כרוב ממשח הסוכך וגו'. כרוב הסוכך מתוך אבני אש, פירש רש"י העוף הגדול הסוכך בכנפיו ממשח לשון גודל, עכ"ל. ורד"ק פי' דימה אותו לכרוב לרוב מעלתו, עכ"ל. וזה תימה שידמה הרשע מלך צור לצבא השמים. ועוד שם ביחזקאל (מא, יז-יט) ואל כל הקיר סביב סביב בפנימי ובחיצון מדות. ועשוי כרובים ותמרים ותמרה בין כרוב לכרוב ושנים פנים לכרוב. ופני אדם אל התמרה מפו ופני כפיר אל התמרה מפו, ושם פירש רש"י שהכרובים היו להם שני פנים פני אדם ופני כפיר. אלו הם המקומות אשר הוזכרו הכרובים בכל המקרא ומה שפירשו בהם. ועתה אודיעך הספקות אשר לב כל משכיל יתעורר בהם:

ספק ראשון, והוא מה שכבר הזכרנו קצת ממנו, שהיאך יתכן לעשות תבנית ענין שהוא צבא השמים ושיצווה להשימם בקדש הקדשים. ואין לך מקום לומר שמה שנעשו במקדש לא היה לתבנית המרכבה, שבפירוש נאמר במלכים (א ז, לג) ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה, ומבואר מזה נאמר בדברי הימים (א כח, יח) ולתבנית המרכבה הכרובים זהב. ואם כן יראה היות הכרח גדול היות שם הכרובים ותועלת גדול צריך שימשך מהם, אחר שצוה הש"י להשימם על הארון, נגד מה שצוה לבלתי עשות שום תמונה מצבא השמים, ועוד אחר היותם תמונת המרכבה למה לא עשו ד' כנפים וד' פנים: ספק שני, שהיאך יתכן שיקראם הכתוב כרובים סתם, וכאן בפרשת בראשית יהיה הכוונה אל מלאכי חבלה, ושם בבית המקדש יהיו לכוונת תבנית המרכבה, ואם הם תבנית מלאכי חבלה למה יושמו על ארון העדות. והיאך יתכן שכאן נקראו כרובים ולא הוזכר בהם לא כנפים ולא פנים, ונקראו כרובים גם במשכן והיו בהם שני כנפים ולא פנים רק שרז"ל אמרו (סוכה ה, ב) על פי קבלתם שהיו צורת תינוק, ובמקדש נקראו כרובים המצויירים (מלכים א ו, כט), וביחזקאל פרשת מ"א (יח-יט) נתבאר שהיו להם למצויירים שני פנים של אדם ושל כפיר ולא נאמר בהם כנפים, באופן היות שהם כמה וכמה שינוים וחילופים וכולם נקראו כרובים. ואם היה הטעם להיותם צורת תינוקות, אפילו שנסבול לומר שהכ"ף הוא משרת, מה שלא יתכן, אפילו הכי יפלא מאד שהנה נאמר היות במרכבה צורת אדם גדול, שרז"ל תרצו (סוכה ה, ב) מה שנאמר (יחזקאל י, יד) ופני השני פני אדם, ר"ל גדול ומה שנאמר (שם) פני הכרוב, ר"ל קטן, א"כ למה יקראם כרובים אחר היות בו גם שניהם של תינוק ושל גדול:

ספק שלישי, מה שנאמר פה פרשת בראשית שהשכין הכרובים ולהט החרב המתהפכת, אם הוא כמו שפירש הרב אבן עזרא שבידם חרב פיפיות, א"כ הוה ליה למימר שהשכין הכרובים בחרב המתהפכת, אבל אומרו להט החרב נראה שאין שם חרב רק הלהט שלה: ספק רביעי, מה שנאמר במלכים (א ו, כד-כז) שהיו הכנפים עשרים אמה, א"כ אנה היה הגוף, ואם היה נס היה ראוי שיפרסם זה הכתוב מאחר היותם מלאכת אנשים, ולומר שהגופות היו תחת הכנפים כמו שכתב הרד"ק (שם כז) שהיו שם קצוות ותוכיות יקשה הציור, כי לא הוזכר בכתוב רק שני פנים לאחד כמו שנאמר (שם כד) וחמש אמות כנף הכרוב האחת וכן השנית, ואין שם כנף שלישי ולא רביעי ולא מדתם: ספק חמישי, מלת כרובים, שאין לומר שהכ"ף משרת כי ודאי שרשית היא כמו שכתב הרב אבן עזרא, ואם כן מה שאמרו רז"ל שהיו פני תינוקות צריך שיהיה קבלה. ובגמרא (סוכה ה, ב) הקשו ממה שנאמר ופני השני פני אדם ותירצו הא ברברבי וכו' ואם כן נראה שלא היתה שם קבלה:

ספק ששי, במראה של יחזקאל מה שנאמר (י, ב-ז) שצוה אל האיש לבוש הבדים לקחת גחלי אש, ואח"כ סיפר שלא לקח רק שהכרוב האחד נתן לו האש. וכן יפלא מאד שקודם סיפר היות כבוד ה' על שני הכרובים ואח"כ אמר (שם ד) וירם כבוד ה' מעל הכרוב, לשון יחיד. גם יפלא מאד מה שנאמר (שם ג) והכרובים עומדים מימין לבית בבא האיש, כנראה שנשתנו ממקומם, ולא נתבאר טעם לשינוי זה שנראה שבבא האיש עם האש היו בימין הבית לא קודם ולא אחר:

ספק שביעי, מה שנאמר (שם ח) וירא לכרובים תבנית יד אדם, שנראה שקודם לכן לא נראה היות כן, ובמראה הראשונה שראה נאמר (א, ח) וידי אדם מתחת כנפיהם. ועוד הכפיל שנית ואמר (י, כא) ודמות ידי אדם תחת כנפיהם:

ספק שמיני, אומרו (שם כ) ואדע כי כרובים המה, כי אם כרובים פירושו צורת תינוקות, הרי כבר ראה צורתן והיאך יפול לומר ואדע שנתחדשה לו ידיעה במראה השנית כי במראה הראשונה לא הזכירם בשם כרובים:

ספק תשיעי, היאך לא נאמר במראה הראשונה שהיו כרובים אבל קראם חיות, והוא בעצמו אמר שהיא החיה שראה (שם טו), וכן אמר (שם כב) ודמות פניהם המה הפנים אשר ראיתי:

ספק עשירי, אומרו (א, ז) ורגליהם רגל ישרה, ולא אמר רגליהם ישרים, ובמראה השנית לא הזכיר רגלים כלל:

ספק אחד עשר, כי במראה הראשונה אמר ששני כנפים היו מכסות גויותיהנה (א, יא), ובשניה לא הזכיר זה כלל:

ספק שנים עשר, אומרו במראה השניה פני האחד פני הכרוב (י, יד), ולא הזכיר שור, ובמראה ראשונה הזכיר פני אדם תחלה (א, ה), וכבר כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג) בענין זה ואחרים גם כן, אבל אנחנו יהיה השתדלותנו ליישב כל הענין בהמשך אחד ובדרך אחד יצאו כל הספקות אל הביאור:

ספק שלשה עשר, שהיאך יתכן שהקב"ה יקרא את מלך צור הרשע בשם צבא המרום, שכן נאמר עליו את כרוב ממשח הסוכך, ורש"י מפני דוחקו זה פירש כעוף הסוכך, והרד"ק פירש ככרוב לגודל מעלתו:

ספק ארבעה עשר, שבכרובים המצויירים בכותלים נאמר ביחזקאל פרשת מ"א היות להם שני פנים פני אדם ופני כפיר, ולא הזכיר היות להם כנפים וכמה הם הכנפים, שמאחר שלאותם הכרובים שבבית המקדש לא היה להם רק פן אחד וב' כנפים אם כן יתכן שלאלו המצויירים שהיה להם שנים פנים שיהיה להם ד' כנפים. ואין לומר שהדברים כן ושמסתמא כמספר הפנים הוא כפל מספר הכנפים ולכך לא חשש להזכירם, שהרי במרכבה היו ד' פנים וד' כנפים לא כפל וכבר נאמר שבמקדש היו תבנית המרכבה, וא"כ יפלא למה הזכיר יחזקאל במצויירים מספר הפנים ולא הזכיר הכנפים: אבל אתה המשכיל כאשר תחקור תמצא הנראה נכון בכל הענין הזה, והוא שבצבא המרום במרום כפי הדמות הנראה לנביאים הם על שני מינים. האחד הוא שיראה דמות איש בכל צורתו וגופו ותמונתו ורגליו כאיש, כמו שנאמר שכן ראה אברהם אנשים (בראשית יח, ב), ויעקב גם כן נאמר שאיש נאבק עמו (שם לב, כד), ויהושע נאמר שראה איש עומד לנגדו וחרבו שלופה בידו (ה, יג), וכן בגדעון (שופטים ו), ובמנוח (שם יג), וביחזקאל נאמר שראה איש לבוש הבדים (י), וכן נאמר בזכריה שראה איש רוכב ושתים נשים (א, ח, ה, ט), ולפעמים גם אלה הנקראים אישים יראו מעופפים כמו שנאמר בדניאל (ט, כא) והאיש גבריאל וגו' מועף ביעף, וכל זה מין אחד והם מן המדרגה הנקראים אישים. אמנם יש עוד מין עליון מזה והם צורות לבד אין בהם גוף לבד תמונת ראש אדם בצורה מעופפים בכנפיהם והם הנקראים כרובים, ונקראים כן להיות שלא יראה בהם רק תמונת ראש וכנפים, וכן נקרא הכרוב הצומח כרוב שהוא ממש בתמונה זאת כמו ראש של אדם לבד עומד על הרגל ועלים גדולים חיצונים יצאו ממנו יאריכו ויתפשטו מאד, והוא הכרוב שאמרו רז"ל בגמרא פרק כיצד מברכין (ברכות לח, ב) כל שתחלתו שהכל נהיה בדברו שלקו בורא פרי האדמה משכחת לה בסילקא אקרא

וכרובא, ועוד אמרו פרק אין מעמידין (ע"ז כט, א) תנו רבנן ששה דברים מרפאין את החולה ורפואתן רפואה ואלו הן כרוב ותרדין ומי סיסון, והוא הנקרא פה פולין וויי"ש קרוי"ט ובלשון פולין קורין אותו קאפושט"א, וזה לך האות שזהו שנקרא כרוב שכן בלשון ערבי קורין אותו כורונ"ב, וכן גם כן בלשון יון קורין אותו כרונ"ב, והנקודה שבא בבי"ת ושורק בריי"ש כמו שקראוהו רז"ל, ויש מהם שהם גבוהים אמה ואמתים. וזה אמרינו שכל הצורות העליונות שלא יראה בהם גוף וגויה רק ראש בכנפים נקרא כרוב: ובזה אבאר לך כל המקומות שהוזכרו הכרובים וכל הספקות שנתעוררנו בהם. כי מה שנאמר פרשת בראשית שהשכין הכרובים בגן עדן, הם אותם הצורות העליונות שאין להם גויה אותם השכין שם, כי בודאי הם מבהילים את האדם מאד מה שלא יתבהלו כן בראיית האישים אשר אמרנו, ועל כן לא נמצא שבא כרוב לדבר עם הנביא. ואמנם אלו הכרובים בעצמם שהושמו לשמור דרך עץ החיים הם הם שנצטוינו לעשות תמונתם במשכן ובית המקדש על הארון שגם הוא עץ חיים למחזיקים בה, והתבונן שמה שהושמו הכרובים האלה בשמירת עץ החיים נאמר הכרובים בה"א הידיעה, וזה זר שקודם זה לא הוזכר שם כרובים. אבל הוא הענין שכתב כן משה ששם הקב"ה בגן עדן הכרובים שנצטוה לעשות תמונתם במשכן על הארון כי הם הם שהושמו לשמור דרך עץ החיים ולכך נאמר בה"א הידיעה כי השמתם לשמור על החיים וכן על הארון הכל טעם אחד כאשר נבאר, והוא כי אותה התמונה של הכרובים שנעשו במשכן ובמקדש וכל הצורות הללו שאין להם גוף רק צורת ראש אדם לבד הם כצורת תינוקות, לפי שכל האנשים בראשיתם היתה להם הצורה התינוקיית, אבל גידול הגוף ישנה ויחליף גם הצורה, ומפני זה אותם הצורות שאין להם גוף הם נשארו על צורה תינוקיית. והתבונן עוד שמה שנאמר שהושמו על הארון הוא לפי שאי אפשר לעולם להתקיים רק בשיתוף מדת הרחמים ומדת הדין, כמו שאמרו רז"ל (רש"י בראשית א, א וראה בר"ר יב, טו) תחלה עלה במחשבה לברא את העולם במדת הדין וכו', ואם כן התורה לא היתה מתקיימת אם לא היה מדת רחמים לקבל בעלי תשובה, שאין צדיק בארץ שלא יחטא, ומדת הדין לאבד העוברים דבריה ואינם שבים, ולכך הושמו שנים כרובים וכנפיהם פרושות, וידי אדם תחתיהן, אלו לקבל שבים כאומר פתח ידך בתשובה, ואלו ידיהן פשוטה בדין כאומר (שמות ט, ג) יד ה' הויה. ובהיות שתוף מדת הרחמים עם מדת הדין קיום התורה, הושמו פורשי כנפים על הארון לתועלת מופלג:

והתבונן שעם היות שאמרנו שהם צורה תינוקיית, כבר היה האחד בצורת תינוקת והאחד בצורת תינוק, וכן אמרו ביומא (נד, א) פרק הוציאו לו שמגלגלין הפרוכת ומראים

הכרובים ואומרים (שחבור) הקב"ה עם ישראל הוא כחבור הזכר עם הנקבה, הרי לך שהכרובים היה לאחד צורת תינוק והאחד צורת תינוקת, ומה שלא אמרו בגמרא בפירוש שהיו זכר ונקבה מפני שלצורות שאין להם גוף לא יתכן לומר זכר או נקבה. וכבר ידעת שאמרו חכמי הקבלה שצד הימין הם הרחמים וצד שמאל נקרא מדת הדין, והיה זה כי השכינה הנראית ומדברת מבין שני הכרובים, הנה הכרוב בצורת תינוקת היה בימין להורות על הרחמים, כי כבר ידעת שהאשה רכת הלב ורחמניה מטבעה, ומלבד זה כבר נקראו במקרא בפירוש היותם מטבעם רחמניות כמו שנאמר (איכה ד, י) ידי נשים רחמניות, וע"כ היתה הצורה הדומה לתינוקת להוראת הרחמים, והדומה לזכר להוראת הדין, ומן הסתם התינוקת לימין ע"ד שנאמר (תהלים מה, י) נצבה שגל לימינך, וכבר ידעת מה שכתב הרמב"ם ספר המורה נבוכים ח"ג פ"ח שהנערה נקראת שגל, והושמו על הארון לפי שמי שחטא לא יתייאש מן הפורענות אבל ימצא שם יד פשוטה לשבים, והרשע ימצא יד הדין וישוב אל ה' וירחמהו, ואלו הם הכרובים שנאמר כאן שהושמו לשמור דרך עץ החיים שהיא התורה, שאם לא היתה בשתוף מדת הרחמים עם מדת הדין היה נשחת דרך התורה, וכדי לשומרו הושמו שם. והתבונן שכן אמר לשמור דרך עץ החיים ולא אמר לשמור עץ החיים, כי דרך קיום התורה היה נמנע. ועם היות שאמרנו פי"ו שעץ החיים הוא כפשוטו נותן חיים לאוכליו, כבר אמרנו גם כן שהכוונה בנסתר הוא על התורה. ובזה תתבונן שאמר הכתוב שהיה עם הכרובים האלו להט החרב המתהפכת, כי לא נאמר שהיה חרב רק להט החרב. וכמה יאות אומרו המתהפכת, שהצדיקים מהפכין מדת הדין למדת רחמים והרשעים מהפכים מדת הרחמים למדת הדין (ראה בר"ר לג, ג): ועתה התבונן ותשכיל מה שאמרו רז"ל מסכת יומא פרק הוציאו לו ששם אמרו שהיו מגלגלין הפרוכת ומראים לעולי לרגל שאהבת הקב"ה אל ישראל היא כאהבת הזכר אל הנקבה שהיו הכרובים מעורים, וגם שם אמרו רז"ל (יומא נד, ב) שבחורבן הבית הוציאום הגוים והיו מעורים עד שעל זה נאמר (איכה א, ח) כל מכבדיה הזילוה. וזה יפלא מאד שהכרובים כשעשו אותם לא היו כלל נוגעים רק כנף אל כנף, והיאך היו אחר כך מעורים. ואם היה זה דרך נס להראות לעולי הרגל, א"כ היאך היו מעורים בזמן החורבן שלא היה זמן אהבה ולא עת דודים. אבל במה שאמרנו יתכן מאד מאד שמאחר שהרשעים מהפכים מדת הדין למדת רחמים, א"כ כאשר יגבר שבט הרשע הם מעורים שכולם נהפכו לדין, וכאשר יגבר הצדק והאמת יהיו גם כן מעורים ששניהם נהפכו לרחמים, ואינם עומדים במקומם בנגיעת כנף אל כנף רק בהיות הדור חציו זכאי וחציו חייב. והנה בזה כבר הבנת אומרו שהשכין שם הכרובים בה"א הידיעה שב אל

תמונתם שנצטוה משה לעשות במשכן, והבנת ג"כ אומרו היות עם הכרובים להט החרב המתהפכת. והותר הספק הראשון אשר אמרנו למה נצטוינו לעשות התמונות הללו על הארון, כי היו לצורך גדול ולקיום התורה הושמו שם. והספק השני והשלישי ג"כ הותרו. ועל פי דרכנו זה שהכרובים הם צורות בלתי גויות, תבין מה שנאמר במלכים שהיו הכנפים עשרים אמה כרוחב הבית, והוא העד הנאמן כי אין גוף ולא גויה לכרובים, והותר הספק הד' וגם הספק החמישי ישובו מובן:

וגם תתבונן על כל הספקות שנתעוררנו במראה שכולם מסולקות הימנה, כי יאות מאד שלא נתן האש לשרוף העיר רק הכרוב האחד שהוא מדת הדין. ועל כן נאמר וירם כבוד ה' מעל הכרוב, כי יפלא מאד אומרו כן, שתחלה אמר היות כבוד ה' על שני הכרובים כמו שנאמר והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרבים כאבן ספיר דמות כסא נראה עליהם וגו', הרי שאמר היות דמות כבוד ה' על שני הכרובים, והיאך יתכן לומר וירם מעל הכרוב לשון יחיד. אבל יובן שהורם כבוד ה' מעל הכרוב של רחמים, ואז גזר לזרוק האש על העיר, ואח"כ חזר השכינה על שניהם כמו שנאמר ויצא כבוד ה' מעל מפתן הבית ויעמד על הכרובים, כי אין העולם מתקיים אלא בשתוף רחמים ודין. וגם בזה תבין מה שאמר והכרובים עומדים מימין לבית בבא האיש, להודיע היות מדת הדין מתוחה אז שהיו הכרובים מימין הבית באופן שהבית היה בעו"ה בצד שמאל כולו:

והתבונן מה שנאמר יושב הכרובים, שהיה לו לומר על הכרובים או בין הכרובים, כי כן נאמר שהיתה השכינה מדברת מבין שני הכרובים ולא נאמר ישיבה, אבל אחרי שהנחנו שהושמו הכרובים אחד למדת הרחמים ואחד למדת הדין, היטיב לומר יושב הכרובים, כאילו יאמר יושב על כסא דיז ועל כסא רחמים. והתבונן עוד שדוד כאשר בא לשורר על מה שריחם הקב"ה עליו במדת רחמים ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול (שמואל ב כב), אמר וירכב על כרוב ויעף, ולא אמר על כרובים לשון רבים כמו שנאמר יושב הכרובים, אבל אמר על כרוב אחד שהוא מדת רחמים. ובזו תבין מה שנאמר (דברים לב, יא) יפרוש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו, ולא אמר על אברותיו כמ"ש כנפיו לשון רבים, ולמה לא תהיה הנשיאה כמו הלקיחה בשתים, אבל לומר שישאם על אברה אחת שהיא הרחמים, ומפני שהזכיר מדת רחמים ומדת דין תכף אמר (שם יב) ה' בדד ינחנו. והתבונן שגם דוד נמשך לבאר ענין זה ואמר (תהלים צא, ד) באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה, ולא אמר באברותיו, מסכים אל מה שאמרנו:

ובזה יאות ג"כ מאד מה שנאמר וירא לכרובים תבנית יד אדם, עם היות שכבר נאמר במראה הראשונה וידי אדם תחת כנפיהם. כי יחזקאל במראה הראשונה חשב היותם

חיות השלימות בגויות ושהשני כנפים היו מכסים את גויתיהנה, שכן נאמר במראה הראשונה ושתים מכסות את גויתיהנה. אמנם במראה השניה שראה את הכרוב שהוציא ידו לתת האש ליד איש לבוש הבדים, הנה אז ראה יחזקאל שתחת כנפיהם לא היו רק ידי אדם לא גוף וגויה כלל, וזהו שאמר וירא לכרובים תבנית יד אדם תחת כנפיהם, כלומר לא היה תחת כנפיהם רק תבנית ידים, והוא הטעם שחזר ואמר שנית וידי אדם תחת כנפיהם, אחר אומרו ואדע כי כרובים המה, כאילו יאמר שבהיות שראיתי שאין תחת הכנפים רק תבנית יד, ידעתי שהם כרובים בלתי גופים לא חיות שלימות כאשר חשב במראה הראשונה. ולכך ג"כ הרבה להביא ראיות שהיא היא החיה שראה קודם ואמר שדמות אלו הפנים הם באותם הפנים, כדי שלא נחשוב שהמראה הראשונה היו חיות שלימות בגויות, והמראה השניה היו כרובים, והיה זה אומרו ג"כ רגליהם רגל ישרה, שפירשו רבים בזה שלא היה להם ארכובה, וא"כ היה נאות לומר רגליהם ישרים, ועוד שהוה ליה למימר רגליהם שלמים, ר"ל שאין בהם פרקים. אבל הנכון שלא היה להם רק רגל אחד ישר וזה יקרא ישר, כי מי שיש לו ב' רגלים אינם ישרים כי היושר יובן שיהיה נגד הצואר, אבל הרגלים שאחד נוטה לימין ואחד נוטה לשמאל לא יקראו ישרים, והוא שנאמר רגל ישרה, רגל אחד נגד הצואר, כי הגוף אשר יעתיק עצמו ע"י התהלכות יתחייב היות שם שני רגלים לעקור אחת ולעמוד על אחת, אבל כשאין שם רק צורה לבד ולא יעתיק עצמה רק ע"י התעופפות הנה היא עומדת על רגל אחת, כי היה הנרצה ברגל להבחין בין היותם מעופפים ובין היותם עומדים, כמ"ש (יחזקאל א, כד) בעמדם תרפינה כנפיהן, ואם לא היה להם רגל לעמוד עליו רק היו כן באויר יחשב היותם שם מעופפים, ובהיות רצון החכמה האלהית שיבחן היותם לפעמים עומדים היה להם הרגל, דוגמא לזה הכרוב הצומח בגן, עומד על רגל אחד ואין לו רק תמונת ראש ואותם העלים הארוכים תמורת הכנפים. וכז היו במקדש שלא היה לכל כרוב רק רגל אחד של עץ שמן שהיה הכרוב עומד עליו, כי הקב"ה ברא לאדם שני רגלים להשלים ענין ההליכה וההעתקה ממקום למקום, אבל הכרובים שאין הליכתם רק על ידי התעופפות לא היה להם רק רגל אחד לעמוד עליו בעת שלא יעופף, וכן נאמר בפירוש בדברי הימים והם עומדים על רגליהם, שלא היה הרגל רק לעמוד. ואל יפלא בעיניך אמרי כן שאין להם רק רגל א ח ת והכתוב א ומ ר בדברי הימים על רגליהם לשון רבים, כי אומרו רגליהם שב אל רגל כל חיה וחיה וכמוהו נאמר (יחזקאל א, כב) נטוי על ראשיהם, ואין להם רק ראש אחד:

ומה שנאמר פני האחד הוא פני הכרוב, יאות מאד על פי דרכנו, שכבר ידעת מה שאמרו רז"ל כי הכרוב נאמר על צורת אדם קטן שהיא הצורה הראשונה טרם השתנותה על ידי צמיחת הגוף וגידולו, וכבר ידעת מ"ש הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים ח"ג פ"א) שכל הארבעה צורות היו צורת איש רק זה דומה לאיש שעיניו טרוטות כשור וזה כארי וזה כאדם המתואר ביופי וזה כנשר, שבזה יתיישב שלא הזכיר שור, כי לא בא כאן יחזקאל לומר תמונת הצורות שזו כשור וזו כאדם וזו כארי וזו כנשר כי זה כבר נאמר במראה ראשונה, אבל היתה כאן כוונתו לשלול שלא נחשוב שכל הארבע צורות היו בצד אחד. וזה ידוע שהעוף לא יקרא פניו רק מה שנגד פיתוח הכנפים ומצד אחד אוזן אחת ומצד שני אוזן שניה ומאחוריו העורף, אם כן כאשר נאמר שהיו ד' פנים לאחד היה הנחשב שכל הארבעה פנים היו נגד פיתוח הכנפים והאוזניים במקומם וכן העורף לא נשתנו, לכך ביאר יחזקאל כי הפנים ר"ל פנים הראשונים היו פני הכרוב, ולא הוצרך להזכיר היותם דומים לשור, שאין כאן הכוונה לומר רק שהפנים האחרים לא היו בפני הכרוב, ולא היה בפני הכרוב ר"ל נגד פיתוח הכנפים רק צורה אחת. וראה שכן אמר פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, לומר שבמקום פני הכרוב שהוא נגד פיתוח הכנפים היה צורה אחת לבד, ובמקום האוזן הימנית היה פני אדם, ובמקום העורף היה אריה, ובמקום האזן השמאלית היה נשר. וכבר ידעת שרז"ל (רצו) ליישב שלא הזכיר שור אמרו (חגיגה יג, ב) שיחזקאל התפלל שלא יהא קטיגור נעשה סניגור. אבל לפי דרכנו יתכן שכאן הודיע יחזקאל שהראו לו המרכבה הפוכה ממה שראה אותה בראשונה, כי בראשונה היו פני האדם בפני החיה ואריה בימינה והשור לשמאל, ועתה בעת הכעס נהפך האויב שהוא השור להיותו פני החיה. ומה שנראה זר שכיון שנאמר מראה אדם מה היה פני כרוב, לא נצטרך ליישב כמו שיישבו ז"ל שאותה הצורה שהיתה בפני הכרוב היתה תינוקיית, שכבר אמרנו שארבעתן היו צורת אדם כמו שכתבו הרמב"ם והרמב"ן ז"ל (שמות כה, כא) והכריחו מן הכתוב היות הדברים כן, ואם כן מה שנאמר צורת אדם גם היא תינוקיית וכן השור והארי והנשר כפי קבלת רז"ל, ואומרו שהפנים הראשונים הם פני כרוב, כאילו אמר צורת האדם הדומה לשור היה פני כרוב, ר"ל נגד פיתוח הכנפים, ואלו היה אותו פני האחד פני שור לא הודיענו דבר מן הנרצה והיה הנחשב שהיו כל הד' פנים בפני הכרוב: ובזה שאמרנו יתכן מאד גם כן מה שנאמר ביחזקאל שהקב"ה אמר על מלך צור הרשע את כרוב ממשח, שחלילה לדמות הרשע ההוא לצבא המרום במרום, אבל אמר היותו כמו כרוב הצומח שעליו מתפשטים וסוככים. וכן מה שנאמר במלכים שהיו כל קירות הבית

כרובים ותמורות, שפירשו ז"ל (רש"י ושאר מפרשים מלכים א ו, כט) תמורות דקלים, שא"כ מה ענין דמות צבא המרום אצל דמות הדקלים שהם מן הצומח. אבל יתכן שגם אותם הכרובים שנאמר שהיו מצויירים בקירות הבית אצל התמורות היו דמות הכרובים הצומחים, אבל היה בהם צורה כמ"ש יחזקאל (מא, יח-יט) שתי פנים אחד אדם ואחד כפיר, ולא היה להם כנפים. כי הכרובים שהיו על הארון כבר אמרנו טעם נכון אל השמתם שם שנים לבד אחד למדת הדין ואחד לרחמים, אבל למלאות הקיר כרובים בכנפים אין בזה טעם שיהיו כרובים כצורת צבא השמים. ומה שנאמר במלכים ובדברי הימים שהיתה השמת הכרובים במקדש תבנית המרכבה, כבר ראית שאינם כלל אותו תבנית, שאותם של המרכבה היו להם ד' פנים וד' כנפים, ואלו לא היו להם רק שני כנפים ופן אחד של תינוק. ובאותם שראה יחזקאל במקדש סיפר שהיו שני פנים אחד של אדם ואחד של כפיר, ואם כן לא היו תבנית הכרובים אשר במרכבה רק לענין זה שלא היה להם גוף רק צורה, ויהיה מה שנאמר תבנית המרכבה, כאילו יאמר שעשה כרובים היינו צורה בלא גוף כמו שהם במרכבה:

ואתה המשכיל הנכסף להבחין ולדעת איזה דרך יכשר לישוב הכתובים, התבונן שבפרשת בראשית נזכרו כרובים סתם, ובמעשה המשכן נזכרו היות להם שני כנפים, וכן במקדש ובכותליו מצויירים נזכרו היות להם שני פנים ולא הזכיר כנפים, והיאך יתכן לקרא בשם אחד בה"א הידיעה ענין שהוא מתחלף בצורות, ואין שם ענין שנוכל לומר שהוא צד שוה לכולם עד שמפני אותו הצד השוה נקראו כולם כרובים, שהרי אין כאן צד או ענין שיהיה שוה לכולם, וכבר אמרנו שאם היה הצד השוה שהצורות בכלם היו תינוקיות כבר ידעת שאין זה בכתוב. ואם תאמר שכ"ף כרובים הוא משרת ורובים ר"ל תינוקות, כבר ידעת שאי אפשר לומר כן בה"א הידיעה, אמנם צריך לומר שהיא קבלה לבד, וגם על זה יפלא שהרי נאמר פני אדם, שהכוונה על הגדול, אבל אין ספק שקבלתם אמיתית שהיו כל הצורות צורה תינוקיית, ר"ל במרכבה ובמקדש ובמשכן שהם תבנית המרכבה, אבל לא אותם המצויירים בכתלים, ואין שם כרובים מוכיח תינוקיית. על כן יראה שנתקרבנו אל פשוטן של דברים יותר מזולתנו באמרנו שכולם נקראו כרובים על שם היותם צורות בלא גויה, שעל כן יחזקאל במראה הראשונה לא קראם כרובים לפי שחשב היות להם גויות ושהכנפים מכסים אותם. ואם כן היה אומרו פה ששם הכרובים ולהט החרב המתהפכת לשמור דרך עץ החיים כפי פשוטו, ששם הצורות בלתי גויות המבהילות את רואיהן ושם להט החרב היא מדת הדין המתהפכת למדת רחמים, להורות לאדם הענין העמוק הזה שמה שמנע ממנו עץ החיים הוא לטובתו שאם היה אוכל מעץ

החיים לא היתה לו תקומה, אם כן מדת הדין המונעו מעץ החיים היא מדת רחמים לו. ואחשוב כאשר תשקיף השקפת עיון כפי מה שיצטרך בהבחנת הדעות האמתיות תבחר ותקרב ענין זה כפי מה שהנחנוהו:

חלק מעשי בראשית - פרק כ

עוד המשיך הכתוב סיפור מעשה קין והבל, ועל אומרו קניתי איש את ה', רש"י ז"ל פירש שבזה אנחנו שותפים עמו, והרמב"ן ז"ל פי' יהיה לי קנין לה' כי כאשר נמות יהיה במקומנו לעבוד את בוראו. ולדעתי יתכן עוד לומר בזה קרוב אל הפשט אחר שנבאר זה השם שנקרא האדם, שאם נקרא כן להיותו מן האדמה גם כל הבעלי חיים נבראו מן האדמה. אמנם יובן שהאדם שנברא מן האדמה שברא השם נקרא אדם, להיות שהבאים אחריו ילודי אשה נקראו אנשים, לכן נקרא הוא אדם, אבל קין הוא האיש הראשון, כאילו אמרה חוה הוא עשה לו אדם מן האדמה ואני עשיתי לו איש. וכבר לא היה ראוי שיקרא אדם מי שהוא ילוד אשה רק איש, כי שם האדם מעולה מאד שמורה על השלימות הנפלא בבריאתו שברא אותו השי"ת מוכן לקבלת השלימות, כמו שאמרו רז"ל (ויק"ר כ, ב) עקבו של אדם הראשון קודם שחטא היה מכהה גלגל חמה, שכוונתם בזה לפי דעתי שגלגל חמה מודיע ומפרסם אלהותו ית', אבל אדם הראשון אם לא היה חוטא היה פרסומו באלהות גדול מאד מפרסום גלגל חמה. ולכך יתבאר שזה השם של אדם הוא היה מעולה מאד עד שעל כן אמרו ז"ל (יבמות סא, א) אתם קרויים אדם, וכבר אמרנו פרק י' ענין שם האדם תראנו משם. ולפי שעמדו בהר סיני ופסקה זוהמתו של נחש [והיו] במדרגת אדם הראשון קודם שחטא, לכך אמרו רז"ל אתם קרויים אדם, ובמרכבה לא נאמר דמות איש רק דמות אדם, שישראל על ידי התורה זוכים לאותה מעלה כמו שנתבאר פרק י', ומה שנקראו אישים הוא להיותם ילודי אשה, ואדם גם כן לא נקרא איש עד שנזדווג לאשה כמו שאמר (בראשית ב, כג) מאיש לקחה זאת, ולפי שהאדם לא יגיע אל השלימות אשר בחקו רק ע"י עזר האשה נקרא איש. באופן שלא השיג היותו עליון במדרגה בהשגת השלימות על התחתונים רק אחרי שניתן לו בת זוג, כי קודם לכן היה פחות במדרגה משאר בעלי חיים כי הוא לא השיג עדיין מה שבחקו עם היותו מוכן להשיג והבעלי חיים השיגו כבר מה שבחקם, כמו שרמז הכתוב באומרו (שם כ) ויקרא האדם שמות וגו' ולאדם לא מצא עזר כנגדו, שהכוונה לומר שאחרי היותו פעולה בלתי שלימה היה פחות מן הבעלי חיים, כמו שכבר אמרנו בפרק י"ז, עד שלהם נתן שמות ולו לא מצא לקרא שם להיותו פעולה בלתי שלימה, כי לא יתכן לקרות שם לפעולה בלתי

שלימה שאין לה שם זולת לקרותה חצי פעולה כמו שאמרו רז"ל (זוה"ק ח"ג ז, ב) דכר בלא נוקבא פלג גופא אתקרי, כי נוקבא בלא דכר אפילו פלג גופא לא אתקרי כי איננה רק כלי, ולכך כאשר ראה שניתן לו בת זוג קרא עצמו איש ואותה אשה, כמו שנאמר (בראשית ב, כג) לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. וכיון שהגיעו אדם וחוה להיותם נקראים איש ואשה, הנולד מהם ודאי יקרא איש ג"כ. אם כן זה היה מאמרה של חוה שאמרה שקנתה איש, כי אדם נקרא קודם אדם ואח"כ נשתנה שמו להקרא איש, לכך הודיע שקודם היה נקרא שם שניהם אדם נגזר מן האדמה, וזה רצתה לומר חוה שקין משעה ראשונה נקרא איש, אם כן הראשון מן המין האישיי יצא ממנה: ועוד נקרא האדם הראשון באותו השם המעולה של אדם על שם העתיד, שהשלם מהמין האנושי ישיג אל מעלת דמות האדם אשר במרכבה, כי זהו השבח המופלג לאדם שנברא מן האדמה ושישיג לאותה המעלה, וגם שבח למי שבראו עפר מן האדמה שישיג לאותה מדרגה כמו שנאמר על זה (ירמיהו טו, יט) אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה. וכמו שאמרנו פרק י', כי על כן נאמר שיצר את האדם עפר מן האדמה, מה שלא אמר בשאר בעלי חיים רק מן האדמה ולא הזכיר עפר, עם היותם ג"כ מן האדמה, לפי שהבעלי חיים סופם ג"כ אל עפר האדמה ולא יהיה סיפור שבח, מה שאין כן האדם השלם אשר בעדו נברא הכל שיאמר לשבח לשי"ת שיצרו מן דבר פחות שהוא מעפר האדמה, כי כן יאמר על הדבר הפחות, וכן דרך פחיתות מופלג אמר אברהם (בראשית יח, כז) ואנכי עפר, ויצר ממנו בריה שאפשר לה להשיג אותו השלימות. ולזה גם אחר שנחקקה צורתו במרכבה קראו אדם, כמו שנאמר (יחזקאל א, כו) כמראה אדם, לתת שבח למי שבראו מן האדמה, ובכל עוד היותו בעולם המעשה נקרא איש לומר כי איננו שלם בעולם המעשה. ולענין מה שטענו קצת מפרשים למה נתנה חוה טעם אל שם קין ואל שם שת ולא אל שם של הבל, אמת הטענה היא של הבל, שמה שנתנה טעם לקין הוא זכר להיותו האיש הראשון, ושת לזכר שנהרג הבל כמו שאמרה (בראשית ד, כה) שת לי זרע וגו'. וכבר פירשנו קצת טעם לפנים שנתנבאה לקוראו הבל שהיה מהביל העולם, וקין שחשב שהוא קנה כל העולם לעצמו והיה עושה עולם הזה עיקר:

ויהי הבל רועה צאן. פירש רש"י לפי שנתקללה האדמה פירש מעבודתה, והרב רבינו אליהו מזרחי כתב דאם לא כן למה הניח עבודת האדמה, ושם האריך על זה. ובאמת אין דרכו של רש"י רק לפרש הכתוב לא לתת טעם למה הניח עבודתה. לכן נראה שיש לטעון על אומרו ויהי הבל רועה צאן, קודם שנאמר (שם) וקין עובד אדמה, ואין זה הסדר הנכון כיון שקין הוא הגדול. וכדי ליישב זה כתב רש"י ז"ל שהכתוב למדנו שגם הבל

היה עובד אדמה ופירש הימנה, ולכן נאמר וקין היה עובד אדמה, כלומר שקין נשאר בעבודתו כמו שהיה, ושלפי זה הקדים הבל מפני ששינה ממה שהיה עובד קודם לכן וקין לא שינה, ולזה יצטרך נתינת טעם על מה שהניח ששינה הבל עבודתו ואמר היות הטעם שהאדמה נתקללה. עוד יראה לתת טעם נכון ולומר שהבל היה מהביל עולם הזה, ועל כן היה רועה צאן יושב אהלים אהל עראי, וקין היה עושה עוה"ז עיקר לכן היה עובד אדמה. וכבר תמצא מזה ח"ב פרק כ"ז:

עוד הביא רש"י מה שאמרו רז"ל (תנחומא בראשית ט) בענין המנחה של קין שהיה זרע פשתן. והרא"ם הביא בשם זולתו שמנחה היא קרבן וקו"ף רי"ש בי"ת נו"ן סופי תיבות פשתן. ואין זה קומץ משביע, ולא ראשם של תיבות ולא סופם, ענין לענין הפשט, ולדעתי דרשו ז"ל שהוא זרע פשתן לפי שהוא קודם לכל הזרעים שקודם שיזרעו שעורה וחטה יזרעו פשתן, ובא האות מה שנאמר (שמות ט, לא) כי השעורה אביב והפשתה גבעול והחטה והכוסמת לא נוכו כי אפילות הנה. ואי אפשר לומר שהיה פרי העץ ואמר פרי האדמה דרך כלל, שהרי נאמר עובד אדמה א"כ היה דבר שצריך עבודת האדמה בחרישה. ועוד יתכן שארז"ל שהיה זרע פשתן, לפי שנאמר מפרי האדמה שנראה שהביא דבר שנקרא פרי עץ ונקרא פרי אדמה ואיזהו זה פשתן שנקרא עץ, כמו שנראה ממה שנאמר (יהושע ב, ו) בפשתי העץ. וראו על ככה שכיון שבבריאה לא נקרא פרי רק פרי העץ, ואמרו פרי האדמה נראה היותו צומח ע"י עבודת האדמה, לצאת ידי כולן אמרו זרע פשתן היה שנקרא ג"כ עץ:

ובמה שנאמר (בראשית ד, ד) וישע ה' אל הבל ואל מנחתו. פירש רש"י ירדה אש וליחכה מנחתו, ולזה יפלא אומרו שאל קין ואל מנחתו לא שעה, שלא ראינו שהאש תרד רק על עולה או זבח אבל לא על מנחת פירות. אמנם לדעתי שענין הסיפור היה לכוונה אחרת, והוא ששניהם היו חלוקים באמונתם שהבל היה מהביל עולם הזה, ואפשר שעל שם כך נתנבאה חוה וקראו הבל, וקין היה עושה עיקר עוה"ז ועל כן קראו קין ואמרה קניתי איש כאשר יתבאר וע"כ היה עובד אדמה, אבל הבל היה רועה צאן ולא היה להוט אחרי האדמה. והיה נמשך זה מפני היות אמונתן כן, שהבל היה מאמין שהקב"ה ברא יש מאין, וקין היה מאמין שברא הקב"ה יש מיש ולכן לא הביא בכורי פירות, אבל הבל שהיתה אמונתו שברא יש מאין והוא ראשון לכן הביא בכורות צאנו כאשר יתבאר. והסכימו בזה לדעת איזו אמונה היא אמיתית, ובאו במנחתם שתראה להם השכינה באמרם שודאי אם הוא ראשון שבראם יש מאין יקבל הבכורות, ואם ברא יש מיש יבחר בפירות שהם דוגמא עשויים מן האדמה ואינם בכורים. והנה נתגלה השכינה להבל ולא לקין, ואם

היה כפי הנחשב שהבל הביא קרבן כנח היה אומר שהעלהו על המזבח כמו שנאמר בנח (בראשית ח, כ):

ועוד יורחב הדבור כי במה שנאמר אם תיטיב שאת, פירש רש"י ז"ל כפי אונקלוס שתרגם אם תיטיב עובדך נשתבק לך, וגם הרמב"ן פירש הורהו על התשובה, ואולם לכל הפירושים לא ידענו בבירור מה היה החטא עד שרז"ל בשביל זה רצו לומר שהביא מן הגרוע (רש"י וראה בר"ר כב, ה), אמנם כי כן בפשט הכתוב לא נתפרסם דבר רומז על החטא הזה שאמרו ז"ל, אבל יתכן לומר שאחר העיון במה שנצטוינו בתורה בקידוש בכורות ובכורים וראשית עריסותיכם, ימצא ענין חטאו של קין שהיה כמו שאמרנו. שכבר ידוע שהראשיות שנצטוינו להביא הם הוראה על היותו יתברך ראשון לכל ושברא הכל יש מאין, ולכן יאות לעבדו בבכורות ובבכורים הראשונים להורות הענין המופלא הזה, והעד על זה שפרעה שלא היה מאמין שיש מי שברא הכל יש מאין כמו שנאמר (שמות ה, ב) לא ידעתי את ה', לכן היה עובד מזל טלה להיותו בכור במזלות, ולכך הוכו בכורי מצרים כאשר יבא במקומו בס"ד. ואם כן כיון שנאמר שהבל הביא מבכורות צאנו ובקין לא נאמר שהביא בכורי אדמה רק מפרי אדמה, הרי מבואר חטאו שלא הביא בכורים שהורה בזה היות לו אמונה שברא יש מיש ושאין השם יתברך ראשון ח"ו, ולכן הביא לו מפרי האדמה ולא בכורים שמורים על הראשונות ושראוי לעבוד בהם מי שהוא ראשון, וזהו החטא המופלג שחטא עד שאל מנחתו לא שעה, ולכך נאמר ואל קין ואל מנחתו לא שעה, שנראה שהיה לו כוונה זרה בענין המנחה, דאם לא כן היה מספיק אומרו שאל מנחתו לא שעה, ומה לו לומר אל קין, אבל הורה בזה שהיה החסרון בקין בעצמו ובמנחתו שהיתה המנחה הוראה על אמונתו הרעה, וכן נאמר וישע ה' אל הבל, מפני אמונתו הטובה, ואל מנחתו, שהיתה הוראה על האמונה המשובחת ההיא, ועל החטא הזה גילה לו שיצרו הרע הביאו לידי כך:

וכבר יפלא במעשה הזה שכיון שהקב"ה לא שעה אל מנחתו מה עשה לו קין עד שהרגו, וזר הוא לומר שמחמת קנאתו שאל מנחתו שעה שבשביל זה יהרגנו כי מה עשה הוא, ועוד על שנאמר (בראשית ד, ח) ויאמר קין אל הבל אחיו, נחלקו כל המפרשים, שרש"י פירש נכנס עמו בדברי ריב להתעולל עליו להרגו, והרב אבן עזרא פירש שאמר לו כל התוכחות שהוכיחו ה', והרמב"ן פירש שהוא דבק עם ויהי בהיותם בשדה (שם), כי אמר לו נצא השדה והרג אותו שם בסתר, ע"כ. ולדעתי היה הענין כמו שאמרנו שאלו השני אחים היו חלוקים באמונתם, שהבל היה מאמין שהקב"ה ברא את העולם יש מאין והיה מהביל עוה"ז, ולכך הביא מבכורות צאנו הוראה על היותו ראשון, והיה מחלוקתם על

ענין האדמה שקין היה טוען שאין להבל חלק באדמה ובעבודת השדה, וזה לפי שהוא קנה הארץ ונעשה שותף להקב"ה, שהקב"ה הוציא יש מיש ושגם הוא דוגמא מוציא מן הארץ יש מיש, והוא החזיק בכל האדמה:

וראה שמה שאמרה חוה קניתי איש את ה', יראה מותר, מאחרי שהיה סופו להכרית שנענש, מה התועלת שתספר התורה שחוה אמרה כן, אבל יתכן שאמרה שעשתה איש עם הקב"ה כלומר להוציא לחם מן הארץ, ומפני זה על שם שעתיד קין לחשוב שהוא קנה הארץ נתנבאה וקראה אותו קין, וזה היה טוען קין שהוא הבכור שזכה באדמה ושאין להבל לחלוק עמו, עד שהבל היה רועה צאז ולא היה רשאי לעבוד אדמה. ובהיות המחלוקת הזה ביניהם, הסכימו להביא המנחה ההיא שיתברר איזו אמונה היא אמיתית, ואם ברא יש מאין, אפילו שקין הקדים לעבוד האדמה לא נעשה שותף להקב"ה והארץ של הקב"ה היא, כמו בעל השדה שיש לו אריסים רבים ואין לאריס לומר שזכה הוא ובניו אחריו ושהשדה הוא שלו. והנה כאשר הביאו המנחה, לא הביא קין כאריס שמביא לבעל השדה הבכורים, אבל הביא מן הפירות כמביא לשותפו, וחשב שהשם יתברך יודה שהוא שותף כיון שברא יש מיש, ועל כן לא שעה לא אל קין ולא אל מנחתו, אבל הבל הביא מבכורות צאנו, כרועה המביא לבעל הצאן וכמודה על אמונתו שהקב"ה ראשון ולכן שעה, וכאשר נתבאר שהשם יתברך הוא בעל השדה ושברא יש מאין, נתבאר גם כן שיש להבל חלק בעבודת האדמה:

ובזה יתיישב מאד מה שנבוכו כל המפרשים על מה שנאמר ויאמר קין אל הבל אחיו, וגם יתיישב בטעם נכון למה הרגו, שאחר שיצא קין חייב בדינו ושהבל יהיה לו חלק בשדות ויהיה שותף כי אחים שותפים הם, על כן חרה לו לקין ונפלו פניו, שהאמנם חרה לו על ההפסד שהיה גם להבל חלק באדמה ונפלו פניו על המנחה שלא שעה, ועם כל זה קבל את הדין וקרא את הבל אח, כלומר עתה אתה אחי ושותפי, וזהו שנאמר ויאמר קין אל הבל אחיו, ר"ל כשהיה מדבר עמו היה קורא אותו אחיו, והיה אומר לו אחי כנותן אות שקבל הדין ואות של אהבה, כמו שעשה יואב לעמשא כשרצה להרגו שאמר לו (שמואל ב כ, ט) השלום אתה אחי, כי זהו שנאמר על יואב (מלכים א ב, ה) וישם דמי מלחמה בשלום, כלומר עשה מלחמה והרגו בהוראת אות של שלום, וכמו כן אמר קין להבל אחי, והנה קודם המנחה לא היה רשאי הבל ללכת בשדה שלא היה לו חלק בו, אבל אחר שקראו אח ונעשה שותף הלך לשדה ושם הרגו לא לקנאת המנחה אבל לירש הארץ. וראה שמפני הירושה הרגו מסכים למה שאמרו רז"ל (ויק"ר כז, יא) אמר רבי לוי אוי להם לרשעים שכל אחד ואחד אמר עצתי יפה מעצתך, עשו אמר שוטה

היה קין שהרג את הבל בחיי אביו לא היה יודע שאביו פרה ורבה, ע"כ. כנראה ברור היות כוונת רבי לוי לומר שהרגו כדי לירש הארץ ועל כן מדה נגד מדה נתגרש מן הארץ, כי הוא היה רוצה שהוא וזרעו יירשו ארץ והבל וזרעו לא יהיה להם חלק באדמה. ועוד הרגו שאין שנאה כשנאת האמונה, ולכך הביא כל אחד מהם מנחה כפי אמונתו, והוא אשר הוכיח ה' את קין על אמונתו:

ובזה יאות שמה שנאמר ויאמר קין אל הבל אחיו, כאילו יאמר שאמר לו אח בפה אבל לא בלב, ועל כן אמר לו הקב"ה (בראשית ד, ט) אי הבל אחיך, שהיה ג"כ מספיק אומרו אי הבל, אבל אמר לו אי הבל אחיך, כלומר שקראת אותו אח, וגם הוא השיב לו (שם) השומר אחי אנכי, ולא אמר השומר הבל אנכי, כאילו אמר וכי בשביל שקראתיו אחי ועשיתי שלום ואהבה עמו לכן נעשיתי שומר לו, וכן חזר לומר לו ה' (שם י) קול דמי אחיך צועקים, כלומר שרמית אותו בקראך אותו אחי. ובמה שנאמר קול דמי אחיך, פירש רש"י וז"ל דמי אחיך צועקים אלי דמו ודם זרעיותיו, ובאמת התימה על הדברים הללו שהרי נאמר גם כן בלשון רבים ראיתי דמי נבות ודמי בניו (מלכים ב ט, כו), וכן נאמר חתן דמים אתה לי (שמות ד, כה), אבל נראה שרש"י ז"ל תיקן זה, וראה שעל כן המשיך לשונו עד צועקים, וכתב דמי אחיך צועקים, כאילו אמר שאין התימה על אומרו דמי לשון רבים, אבל אומרו צועקים נראה היות ההרוגים רבים, ועל זה אמר זרעיותיו כי מנהג הכתוב הוא להזכיר הדם דמים לשון רבים כמו שאמרנו: ונשוב לענין קין שאמנם בא עליו העונש כמו שנאמר (בראשית ד, יא) ארור אתה מן האדמה, וכבר פירש הרמב"ן באמרו (שם יד) ומפניך אסתר, לא אוכל להתפלל או להקריב. ולפירושו זה אינו ענין מן הקללה, והיה לו לומר זה אחרי כל הקללה הן גרשת אותי מעל פני האדמה והייתי נע ונד בארץ ומפניך אסתר, ועוד יפלא לדעת היכן גירש אותו מעל פני האדמה. אבל יתכן שבאומרו ארור אתה מן האדמה, שהוא כאילו אמר שיהיה מנודה ומובדל מן האדמה, ואמנם היתה הקללה הזאת שיהיה מכלל השדים כמו שהארכנו בפ' שני תראנו משם, ולפי שאמרו רז"ל (חגיגה טז, א) שיש לשדים שלשה דברים כמלאכים בעלי כנפים ומעופפים כמלאכים ושטים מסוף העולם ועד סופו ואין ידיעתם רק מאחורי הפרגוד, יתכן שאומרו גרשת אותי מעל פני האדמה, הוא שיעופף על פני השמים, ואומרו נע ונד הוא ששטים מסוף העולם עד סופו, ואומרו ומפניך אסתר שאין ידיעתם רק מאחורי הפרגוד כמו שאמרו בגמרא. וכבר ידעת אתה המשכיל שאין אמונת מציאות השדים מוסכמת, ואשר לא יאמין כלל מציאותם יבאר מאמריהם ז"ל אל כוונה אחרת, ולפי שאין כאן מקומו לבאר כל מאמריהם ז"ל לא אזכיר דעתי באמונה זאת. האמנם כפי

פשוטי מאמריהם יתכן כמו שאמרנו וכבר אמרו ז"ל (עירובין יח, ב) שכל אותן ק"ל שנה היה מוליד אדם שידין ולילין, מסכים אל מה שאמרנו. ויודעים העתידות מאחורי הפרגוד שאינם רואים פני שכינה, לכך אמר שלשתם ובפרק שני הארכתי תראנו משם: וידמה ליישב עוד בזה מאמרם ז"ל (סנהדרין קא, ב, בר"ר כב, יא) שאמרו על גדול עוני מנשוא (בראשית ד, יג), ואזכירך שטען מהר"י אברבנאל על זה ואמר שאדרבה היה חייב יותר שדמו ישפך. והתימה על טענתו זאת, כי זה הוא מה שאמר קין שהוא הדין הוא במי ששפך דם שגם דמו ישפך ואתה קללתני וגם דמי ישפך שכל מצאי יהרגני, באופן שילקה בשתים שיהיה נע ונד וגם יהרגוהו. אבל במה שאמרנו שממנו יצאו השדים יובן מה שארז"ל על הכתוב הזה שאמרנו, אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני אי אפשר לטעון, שיש לשאל כי אל ענין מה הביאו ז"ל פה העליונים כיון שהוא מן התחתונים, אמנם לפי דרכנו יתיישב, שאחר שראה שנגזר עליו לבלתי היותו לא מן העליונים ולא מן התחתונים שהם השדים כמו שאמרו רז"ל שיש להם דברים דומים לאנשים ודברים דומים למלאכים לכן אמר כן. ואל יפלא בעיניך אמרי שמקין נהיו השדים, שכבר אמרו רז"ל (ראה ברמב"ן בראשית ד, כב בשם רז"ל, וראה גם זוה"ק ח"א ט, ב) שנעמה שהיא בת בני בניו היא אשת שמרון אם אשמדאי, ולכך אמר כל מוצאי יהרגני, אחר שאהיה משונה בדמות משאר בני אדם, וכמו שאמרו רז"ל (תנחומא בראשית יא הובא ברש"י בראשית ד, כג) שבנו של למך חשב שהוא חיה ולכך הרגו, וזה אמר כי יהרגוהו שיחשבו אותו כחיה. ועוד שבאזהרת שפיכת הדם טעמו בצדו כי בצלם אלהים ברא וגו' (בראשית ט, ו), אם כן זה שאינו באותו צלם יותר דמו, שכמו שהחיה אין נקמה לדמה כך יחשבו שאין נקמה לדמו, שלא נאמר רק שופך דם האדם (שם), וכן ידמה לפי פשוטו של מקרא שאמר לו ה' שעם היותו משונה מדמות אדם ושאינו לא מן התחתונים ולא מן העליונים, עם כל זה לענין הנקמה יהיה בכלל אדם ויותר הרבה, ועל כן נאמר (בראשית ד, טו) שבעתים יוקם, שהבטיחו שלא יותר דמו, ואומרו שבעתים, לפי הפשט הוא דרך ריבוי כמו שבע יפול צדיק (משלי כד, טז), וכמוהו רבים, וכאשר עינינו הרואות עד היום שהאיש יברח מן השדים ויירא מהם. ומה שנאמר (שם) וישם ה' לקין אות, יתכן שאחרי שנשתנה קין מן הצלם אשר נברא האדם בו נתיירא שהחיות כולם נכנעות אל האדם, כמו שנאמר (בראשית ט, ב) ומוראכם וחתכם, ואם כן החיות יהרגוהו כי לא ייראו ממנו, ועל כן נאמר וישם ה' לקין אות לבלתי הורגו, שכבר ישאר לו פרצוף או ענין אחר כאדם, כמו שאמרו רז"ל שיש לשדים דברים כאנשים. ולפי מדרשם ז"ל שלמך הרגו ושבעתים האמור הוא על ז' דורות, אם כז יהיה ענין האות כאלו אמר שלא יפחד מן ההריגה רק

אחרי ז' דורות, וזהו הסימן והאות שמסר לו על ענין הזמן אשר יתמיד לא דרך מופת או ראיה רק הוראת זמן ההבטחה, וכמוהו הוא לכם אות הנה העלמה הרה וגו'. כי בטרם ידע הנער מאוס ברע וגו' (ישעיהו ז, יד-טז), שהרי היה האות על הזמן שימשך להם הפחד: ומהר"י אברבנאל טען חמש טענות להוכיח שענין קין והבל למשל היה לא בפועל, וכבר חזר וסתרם. ואתה המשכיל כאשר תעיין בדברי תמצא ביטול כל טענותיו מבלי שנצטרך אל מה שביקש הוא לסתרם, אמנם טענתו החמישית היא מאמרם ז"ל בב"ר (כב, ב) שעלו למטה שנים וירדו ז', והכריח שמכאן נראה היות הדברים משל, שאם היה על דרך פליאה למה לא ספרה התורה זה, ובסתירתו אמר שהוא דבר אפשרי אינו רחוק מן הטבע שלאדם היה לו כח גדול ורב כיד המלך שבראו, ובאמת אם כן הוא אדרבה יותר היה ראוי לתורה לספר זה את מעשה ה' כי נורא הוא. וכתב גם כן שהלידה לא היה קודם שנטרד. ואני תמה שהרי כל מה שדרשו ז"ל הוא ממה שנאמר (בראשית ד, א) והאדם ידע לשעבר וכן ותהר לשעבר וא"כ גם ותלד לשעבר הוא, אבל לדעתי שהידיעה וההריון והלידה היו כולם באותו יום ולא היה פלא כלל, כי גם כל בהמה וחיה עשו כן שבאותו היום שנבראו הולידו כמו שנאמר (שם א, כד) תוצא הארץ נפש חיה למינה, כנראה שכל נפש חיה הוליד למינה באותו צווי, וכן הצמחים כולם באותו יום הזריעו זרע למינם. גם דרשו ז"ל (הובא ברש"י בראשית א, ד, וראה יבמות סב, א וברש"י שם ד"ה את קין) שנולדו תאומות עמהם, בשביל שלא הוזכרה אשה לקין, ובפרק שאחר זה נאמר בזה לפי הפשט והקרוב אליו מה שיתכן לומר בו. ומה שנאמר (בראשית ד, ב) ותוסף ללדת, שממנו דרשו ז"ל שכיון שלא אמר ההריון שהיו תאומים, דרך דרש הוא שאינו מוכרח מן הכתוב, שהרי כן נאמר ג"כ (בראשית לח, ה) ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה, ולא היו תאומים. אבל יש לשאול על מה שבקשו ז"ל לדרוש כן והביאו הכתוב לאסמכתא, וראה שבב"ר (כב, ב) ר' יהושע בן קרחה אמר כן ולא הביא הכתוב לראיה, רק אח"כ אמרו (שם ג) אצל ותוסף הדא מסייע לר' יהושע תוספת לידה ולא תוספת עבור. לכן נראה היות טעמו של ר' יהושע ממה שנאמר אח"כ (בראשית ה, ג) ויולד כדמותו בצלמו, וכן נאמר (שם א) זה ספר תולדות אדם, וא"ר סימון מכאן תולדות עד כאן רוחות וכל ק"ל שנה היה מוליד שידין ולילין (בר"ר כד, ו), ואם הבל נולד אחרי שנטרד היאך היה בצלמו, לכן בקשו לדרוש שגם הבל נולד קודם שנטרד מגן עדן, ור' אליעזר בפרקיו (פכ"ב) לא בחר בזה וכתב שגם קין לא היה כדמותו רק מכלל שידין:

ועתה אומר לך כי זה סיפור מעשה קין והבל, עם היות שודאי היה אז כן בלי ספק, אף גם זאת הנמשל הנרמז מסיפור המעשה הזה הוא על השני יצרים שנבראו באדם, שאחד מהם והוא הראשון שנברא עמו מנעוריו מטה אותו אחר החמריות והתאוות הגשמיות להפריחו כמו עשב ולהשמידו עדי עד, ואח"כ מתחדש באדם יצר הטוב כמו שדרשו ז"ל (קה"ר ד, יג) מלך זקן וכסיל על יצה"ר שהוא קודם באדם וילד מסכן וחכם על היצר הטוב, וברוב היצר הרע מנצח את הטוב, שזה היה במעשה הזה שקין שקדמה בריאתו נטה אחרי החומר כמו שנאמר וקין [היה] עובד אדמה. ורמז עוד באומרו וקין היה עובד לשון עבר, כלומר שקודם שהיתה בחירת הבל בטוב היתה בחירת קין ברע, ושקין נצח הבל והרגו, ושהקב"ה רמז שהנוטה לשמוע לעצת היצר הרע לתועלת הגוף יטעה, שגם לגוף אין עצתו טובה כי התאוות הגשמיות והמשגל יכלו את הגוף ויתישו כחו, וזהו שנאמר שקלל את קין מן האדמה שפצתה את פיה, כלומר בחמריות נצח יצר הטוב והרגו, והנה תאוות החומר בעצמו יכלה אותו, באמרו לא תוסף תת כחה לך, כי התאוה בחומריות עוזרת לכילוי הגוף ומוציאין את האדם מן העולם. ואח"כ רמז אל טענה נפלאת, שאחרי שעצת היצה"ר הוא רע לגוף ולנפש כמו שנאמר הן גרשת אותי מעל פני האדמה ומפניך אסתר והייתי נע ונד, אם כן כל מוצאי יהרגני, ר"ל בנמשל ששום אדם לא יבחר ביצה"ר ויהיה כאלו לא נברא אחרי היותו רע גם לגוף. והנה אמר התשובה על זה שעם כל זאת שהוא רע לגוף ולנפש לא יהרגוהו כל מוצאו, כלומר שעם כל זה הרבה יבחרו בו ולא יהרגוהו. ורמז עוד באמרו שבעתים יוקם, להורות על שבעה דרכים שיש ליצה"ר להסית את האדם שנגדם ארז"ל (סוכה נב, א) שבעה שמות נקראו ליצה"ר, שאין ספק מריבוי השמות שהם יורו על ריבוי תוארי פעולותיו ותחבולותיו, ועליו נאמר (משלי כו, כה) שבע תועבות בלבו. ובזה יתיישב מה שנאמר (ויקרא כו, יח) ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם, שזה יראה חסרון בחק המשפט האלהי לתת יסורים ועונש יתר על מדת החטא. אבל אמר כן שייסר אותם בשבעה מיני יסורים נגד השבע שהוסתו מאת היצה"ר בשבע תחבולותיו, וכן נאמר על זה שבע יפול צדיק וקם (משלי כד, טז), ר"ל כי הצדיק ינצל מכל שבע תחבולותיו של יצה"ר. ועוד יורחב הדבור בפרק שאחר זה בס"ד ואין כוונתנו בפרק זה רק לבאר לך שהמעשה הזה שסופר מענין קין והבל, מלבד הנגלה ממנו שהיה כן בפועל עוד נרמז תועלת מופלג מן הנמשל ממנו. ואל יהיה זר בעיניך לומר שיהיה הנמשל מענין קין היצר הרע, שכבר מאמרם ז"ל (ברכות סא, א) על דרך זה הוא כי במה שנאמר (בראשית ד, ז) לפתח חטאת רובץ, אמרו שיצה"ר עומד כחטה בפתח הלב:

חלק מעשי בראשית - פרק כא

מדרשיהם ז"ל בסיפור מעשה למך בנשיו רבו, יש שאמרו שלמך הרג את קין ואת תובל קין ויש שאמרו שלא הרגם, ולמדרש הב' פירש רש"י שלמך עשה קל וחומר של שטות. אמנם לכל המדרשים והפירושים הנזכרים לא נודע התועלת הנמשך מן הסיפור הזה עד שהוקבע כאן בתורתנו, וכבר אנחנו הקדמנו לומר שכל מעשה שהיה שסופר בתורתנו סופר כפי מה שהיה בפועל לתועלת מה נמשך מפשט הסיפור, ומלבד זה יהיה עוד בו תועלת מן הנמשל אל המעשה ההוא, וכבר אמרנו בפרקים הקודמים שברצות ה' לפרסם החסד האלהי המופלג עמנו, שאחר שברא את האדם כשאר הבעלי חיים זכר ונקבה, אמר שאינו טוב לאדם אותה האשה שנבראת מן האדמה, לפי שלא יהיה לה דביקות עמו לעמוד אצלו לשרתו, ואמרנו שעל כן בא בתורתנו סיפור נשי למך, לפי שקין לקח אותה האשה ושלא היה לה דביקות [עמו], והעד שלא סופר רק הריון אחד שהוליד חנוך כמו שעושים הבעלי חיים שלא יתמידו בנקבה אחת, וכן סיפר שגם הנשים שנולדו מזרע אותה האשה היו כמוה לא היה להם דביקות כלל עם בעליהן, וסיפר כל הז' דורות לכל אחד הריון אחד לבד. וכאשר בא לסיפור למך שכבר לקח שתי נשים שסיפר עשותו לקוחין כמו שנאמר (בראשית ד, יט) ויקח לו למך שתי נשים, והוסיף בדביקותו עוד, עד שסופר היות לאחת שני בנים ולשנית אחד, שעם כל זה לא היה להם דביקות אהבה עמו, ולא היו נשמעות אליו כמאמרו יתברך בחוה שגזר לומר (בראשית ג, טז) והוא ימשל בך. ויהיה א"כ לפי הפשט שלמך כאשר ראה שאותם הנשים לא היו נשמעות אליו לשרתו ולהיותם תחת ממשלתו, הנה להפחידם ולאיים עליהם אמר להם שאיש הרג לפצעו בלתי חרב וחנית וילד לחבורתו ג"כ, כמספר רוגזו הגדול וגבורתו המופלגת, והיה כאומר להם שאם לא ישמעו אליו להיותן כפופות תחת ממשלתו שיהרגם גם כן, ובשגם יהרגם לא ימשך אליו נזק שהשי"ת ינקום דמם שהרי קין שהרג את הבל ועם כל זה גזר ה' והבטיח את קין שלא יהרג, והורג אותו יוקם שבעתים, שגם הוא אם יהרוג אותם לא יהרג אבל יוקם שבעים ושבעה. שהיה נראה אליו שקין הרג את הבל שלא כדין, אבל הוא אם יהרוג נשיו בדין הורגם אחרי שעוברים גזירתו יתברך שאמר והוא ימשל בך, והיה הקל וחומר שלו צודק כי אם קין שעשה נגד רצון ה' יוקם שבעתים, כל שכן שהוא יוקם, כיון שנשיו עושים נגד רצונו וגזירתו של השם יתברך, ולזה אמר (בראשית ד, כג) שמען קולי, כלומר לא כאדם ששמע לקול אשתו. וכבר היה מדרשם ז"ל (בר"ר כג, ד הובא ברש"י כאן ד, כה) לומר שלמך קבל על נשיו לפני אדם, ושאמרו לו קשט עצמך, וכל זה דרשו כן מפני סמיכות אומרו וידע אדם את חוה אשתו, סמוך

למעשה למך עם נשיו, אמנם לפי הפשט שאמרנו נאמר שלפי זה הסמיך דברי אדם ודירתו בהתמדה עם חוה, לומר את כל התלאה שמצאה את למך עם הנשים, שהיו מזרע אותה האשה שנבראת מן האדמה, וכמה דירה נאה ומתמדת היתה לאדם עם חוה:

וגם אחר שסיפר מחלוקתן של קין והבל באמונה, שקין היה מאמין בקדמות חומר ראשון, התחיל ג"כ בסיפור שת ואנוש לומר שאז התחילו בעבודת אלילים, שקודם לכן לא היה מי שחשב עבודת אליל לאלוה, רק מחלוקתם היה להם בחומר ראשון. ולפי זה נסמך ענין אנוש לענין קין והבל:

ונשוב אל מה שאמרנו בפרק שקודם לזה שאומרו שבעתים יוקם קין, היה לענין הנמשל, שעם היות היצר הרע עצתו רעה לגוף ולנפש, שעם כל זה רבים יכשלו בו ולא יהרגוהו אבל יבחרו בו, שבשבעה דרכים ינצח היצר הרע את האדם אשר כנגדם נקרא בשבעה שמות (ראה סוכה נב, א). ועתה אבאר לך מה הם השבעה דרכים אשר בהם מסית ומדיח, והם ששבעה דברים יש שממשיכים לבו של אדם לשוב מדרכיו ולהיותו סר מן החטא, שכאשר האדם יבא לידי עבירה, המשל באשה, ויעיין בפעולתו שאין לו תועלת מתמיד ממנה, הנה ימשך הימנה וירדוף אחרי דבר שיהיה מתמיד יותר בתועלת הגוף, ואם יעיין יותר בעומק וימצא שאדרבה ימשך לו מן האשה ההיא נזק לגוף ותשות כח, כל שכן שימשך ויסתלק מחמדתה, ואם יש באיש ההוא אמונה בשכר ועונש, גם אם לא ימשך מן העבירה ההיא לסיבות שהזכרנו, הנה ימשך הימנה ליראתו מן העונש ביסורים או באיבוד ממון או בנים, ועד כאן לא הגיע האיש הזה רק אל היראה מן הגופניות. אבל אם ישתדל בעיון עמוק מזה, הנה כאשר יגיע אליו שענין הגופניות הם כצל עובר גם טובתם גם רעתם כחלום יעוף, הנה אם לא יגיע אליו יראה בנפשיות עד שכל הסיבות שאמרנו לא ימנעוהו מלעשות העבירה ההיא, כמו שנאמר (ישעיהו כב, יג) אכול ושתו כי מחר נמות, עם כל זה בהיותו חכם יהביל יראת אבידת הגופניות ותגיע אליו היות היסוד והעיקר הנפשיות, וכאשר יחקור שמאותה הפעולה באשה ההיא אין לו תועלת לנפשו, ימשך הימנה ויהיה השתדלותו בדבר שיהיה תועלת לנפש, ואם יעמיק יותר בעיון וימצא שהפעולה באשה ההיא נזק לנפש, כל שכן שיפרד ויברח הימנה, ואם יעמיק יותר וימצא שמן העבירה ההיא ימשך לו איבוד השכר הנצחי, על אחת כמה שיברח הימנה:

הרי לפנינו ששה עיונים המונעים את האדם מן העבירה, שלשה ליראתו מן הגופניות ושלשה ליראתו מן הנפשיות, ונאמר אותם בקצרה שהם בשלש בחינות, אחת שאין לו תועלת, ושנית שמפסיד תועלת, שאם לא היה עוסק בחטא היה עסוק בתועלת אחר,

ושלישית נזק שימשך לגוף מן החטא, ושלשה בחינות אלה בעצמם בנפש הרי ששה. עוד יש שביעית, והוא שאחרי שיגיע אל הכרת גדולתו יתברך ותדבק נפשו באהבתו, לא ימנע מעשות העבירה כדי להרחיק הנזק מעצמו, אבל מבלתי שיעיין אם ימשך לו נזק או תועלת לגוף או לנפש, הנה יתרחק מן העבירה לאהבתו יתברך, כמי שמואס ובורח מלעשות דבר נגד רצון אוהבו, ואף שאין לו שום נזק ולא הרחקת תועלת מהפעולה ההיא, זו היא השביעית המשובחת מכולם. והנה היצר הרע אם יראה האיש נמנע מן העבירה לאחת מאלה הסיבות, כפי הסיבה ימצא לו טענה מנגדת לפתוח לו פתח היתר, אמנם כאשר ימנע האיש מן העבירה מצד הסיבה השביעית, אין לו ליצר הרע דרך לפתותו כלל, אחרי שאינו חושש לקירוב תועלת ולא להרחקת נזק, אם לא שיפתנו באפיקורסות, שכדי שלא תדבק נפשו באהבתו יתברך יפתנו להכחיש מציאותו וגדולתו יתברך, אשר אמנם אם זה האיש הגיע לחכמה, וע"י כן נתאמת אצלו במופת מציאותו וגדולתו יתברך, הנה לא יוכל היצר הרע לפתותו, הוא שנאמר (תהלים קיא, י) ראשית חכמה יראת ה', וזהו שנאמר (ישעיהו מא, ח) אברהם אוהבי, כי היה אברהם מן המין הזה השביעי נבחן ודאי בענין העקידה כמו שיורחב הביאור שם:

חלק מעשי בראשית - פרק כב

במה שנאמר (בראשית ד, כו) אז הוחל לקרוא בשם ה', כתב רש"י ז"ל על פי אגדה שהתחילו לקרוא העצבים ובני אדם בשם ה' ולעשותם עבודת אלילים, ואמרו כן על פי קבלתם האמתית. ויתכן עוד לומר בפשט הכתוב גם הוא כפי קבלתם שאז התחילו בעבודת אלילים, אבל יהיה פשט הכתוב באמרו הוחל כמו לא יחל דברו (במדבר ל, ג), שפירושו לא יבטל, ויהיה פה פירושו אז נתבטל מלקרא בשם ה' שהיו הולכים אחרי עבודת אלילים, כי לומר שהוחל לקרוא דברים אחרים בשם ה' העיקר חסר: ובמה שנאמר זה ספר תולדות אדם. כתב רש"י ז"ל זה ספר תולדות אדם זו היא ספירת תולדות אדם, והרמב"ן ז"ל כתב ליישב ענין אומרו זה ספר וז"ל, זה ספר תולדות אדם הבנים אשר יזכיר בפרשה, ולפי דעתי ירמוז לכל התורה כולה, כי כל התורה כולה ספר תולדות אדם, על כן אמר בכאן ספר ולא אמר ואלה תולדות אדם, כאשר יאמר בשאר מקומות, ואלה תולדות ישמעאל (בראשית כה, יב), ואלה תולדות יצחק (שם יט), וכן כולם, עכ"ל. ולא ידעתי מה תיקן בזה, שעדיין היאך יאמר זה ספר תולדות אדם, שכל הספרים כולם שנמצאים בעולם הם ספרי תולדות אדם, וכל המין האנושי הם תולדות אדם. אמנם לפי דרכנו יתכן מאד אומרו זה ספר תולדות אדם, עם מה שאמרו רז"ל (עירובין יח, ב) שכל

אותם ק"ל שנה היה מוליד שידין ולילין, שעל כן אמר שאלו התולדות הם תולדות של אדם לא שידין ולילין. ואומרו (שם) ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, היתה כוונת הכתוב לומר, שתחילת המחשבה הוא סוף המעשה, כאשר נתבאר בפרקים הקודמים ובפרט בפ"ט במאמרנו זה, שכל העולם נברא לתכלית האדם והאדם נברא לתכלית שיהיה שלם, וזה אומרו בדמות אלהים עשה אותו, כלומר אל תכלית שישיג להיותו במדרגת דמות האדם שבמרכבה עשה אותו, כמו שאמרו רז"ל שאברהם היה תכלית המין האנושי, וכן אמרו רז"ל (בר"ר מז, ו) האבות הן הן המרכבה, והבן זה. גם אמרנו שאומרו ביום ברוא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו, שפירושו שבאותו יום שנברא האדם נברא ג"כ אדם על כסא הכבוד ובפרק עשירי הארכנו תראנו משם:

וכבר אמרו חכמי הקבלה שבפסוק זה שנאמר (בראשית ה, ב) זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם, נרמז אברם ואברהם, אברם קודם הברכה במה שנאמר בראם, ואברהם אחר הברכה במה שנאמר הבראם. והבן זה מאד שנרמז היות אברהם תחילת המחשבה, ולכן דרשו ז"ל (ראה בר"ר מג, ז) מה שנאמר (בראשית יד, יט) קונה שמים וארץ, שעל אברהם נאמר, שאם לא היה בא צדיק בעולם, שמים וארץ לא היה להם קיום, כמו שנאמר (ירמיהו לג, כה) אם לא בריתי וגו', וכמו שיתבאר עוד בס"ד. ועתה לפי דרכנו יהיה פירוש הכתובים הללו כולם מיושבים על נכון, שאחר שסיפר עניני קין ותולדותיו כולם וביאר שנשתנתה ברייתם מן המין האנושי, ומהם היו כת השדים כמו שבארנו בפרקים שלפני זה, וכמו שאמרו רז"ל (ראה זוה"ק ח"א ט, ב הובא ברמב"ן בראשית ד, כב) שנעמה אחות תובל קין היתה אם אשמדאי. לכן התחיל עתה ואמר שזה ספר תולדות אדם שלא נשתנתה בריאתם אבל שהם בצלם אלהים. וביאר עוד שאין אומרו כאן תולדות האדם כאילו יאמר בני האיש ששמו אדם כמו שנאמר אלה תולדות ישמעאל, שפירושו אלה הם בני האיש ששמו ישמעאל, שאלו היה כן גם קין ותולדותיו היו בני האיש שנקרא אדם, אבל פירושו כאן באומרו זה ספר תולדות אדם, כאילו אמר זה ספר תולדות המין האנושי, ונתן טעם לדבריו שהזכר והנקבה שניהם נקראו אדם, ואם כן אין אדם שם האיש אבל שם המין, והיה אומרו זה ספר תולדות המין האנושי לשלול עניני קין ותולדותיו שלא היו מכלל המין האנושי ושיצאו מכללם והיו מכלל שידין ולילין שהוליד אדם הראשון באותם הק"ל שנה שהיה נזוף: ועל מה שנאמר וידע אדם עוד את אשתו, פירש רש"י ע"פ האגדה ללמד שנתוספה לו תאוה וכו', והרב רבינו אליהו מזרחי טען עליו וז"ל, לא ידעתי למה הביא האגדה הזאת שאינה קרובה לפשוטו של מקרא שהרי מלת עוד בכל מקום היא תוספת על הפעולה הנופלת עליה,

כמו ותהר לאה ותלד בן (בראשית כט, לב), ואחריו ותהר עוד ותלד וגו' (שם לג), ולדעתי יפה דקדק רש"י ז"ל בפירושו, שתחילה ראה שכיון שנאמר בחוה כשילדה את הבל וחוסף ללדת (בראשית ד, ב), א"כ למה לא יאמר גם עתה ותוסף עוד ללדת, או ותהר חוה עוד, כמו שנאמר בלאה, וביקש ליישב זה באומרו שתלה הענין בידיעתו אותה, ללמדנו שפירש ממנה, וכשאמרו לו קשט עצמך, ידע את חוה, ולזה היה מספיק אומרו וידע את חוה. ואין לומר שמלת עוד היא תוספת על הפעולה שנאמרה, רק כשהפעולה הראשונה הוזכרה בפירוש, כמו בלאה שהוזכר ההריון הראשון בכתוב, כי אז יפול על הלשון היטב לומר ותהר עוד, אבל כאן אחר שנאמר והאדם ידע את חוה אשתו, נאמר ג"כ ותוסף ללדת את הבל, שכבר היה גם שם ידיעה כיון שהוליד הבל ולא הוזכרה מלת ידיעה אם כן לא יפול על הלשון לומר וידע עוד נוסף על מה שידע אותה בהולדת הבל שהרי לא הוזכרה. ואין לומר ששב מלת עוד תוספת על הידיעה שנאמרה בקין, כיון שהיה שם גם כן ידיעה אחריה. לכן פירש ז"ל על פי האגדה שנתוספה לו תאוה:

חלק מעשי בראשית - פרק כג

לענין רוב השנים שסופר בתורה שהאריכו קודם המבול ומה שנתמעטו אחר המבול ועוד נתמעטו יותר אחרי הפלגה, ידוע שהרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים ח"ב פרק מ"ז) היתה סברתו שלא היה אותו אריכות השנים רק לאלו האנשים שהוזכרו אם להנהגתם הטובה או בנס, וכבר יפלא לדעת מה היה התועלת בנס הזה. והרמב"ן ז"ל כתב (בראשית ה, ד) שהם דברי רוח, וכתב הוא ז"ל שהחכמה בהנהגה טובה היתה לכולם או לרובם אבל היתה הולכת ומתמעטת. ולכולם יראה פלא סדר התמעט השנים בהדרגה, שקודם למבול היו שנותיהם תשע מאות בקירוב, ואחר המבול ת' שנים בקירוב, ואחר הפלגה מאתים בקירוב, ובאברהם נאמר שמת זקן ושבע (בראשית כה, ח), ולא הגיע למאתים. וכבר לפי מה שנראה מן הענין הזה לקרבו אל טבע האנושי, אפשר לומר שבדורות שקודם למבול לא היו להוטים כל כך אחרי התאוות הגופניות, והעד שהיו מרחיקים עצמם מן המשגל שלא היו מולידים רק אחרי היותם בני מאה שנים או קרוב לזה, ואחרי שהיו מסדרים עצמם בענין המשגל, יתכן ודאי שגם משאר התאוות הגופניות היו נשמרים מלהרבות בהם, ולכן האריכו ימים. אמנם אחרי המבול היו להוטים אחרי המשגל, עד שהולדתם היתה בהיותם בני שלושים או קרוב לזה, כמו שהוזכר בכתובים, ואין ספק שבערך זה היו להוטים ג"כ אחרי שאר תאוות גופניות, ולכך חצו ימיהם והיו ת"נ שנה והקרוב אל זה. ודור הפלגה אשר כבר היתה הטיפה שנתהוו ממנה חלושה,

וגם הם התמידו בתאוות גופניות והולדתם היתה ג"כ בני שלושים והקרוב לזה, לכן חצו ימי אבותיהם עד שהיו חיים מאתים שנה והקרוב לזה. ונח עם היותו אחר המבול גודל שמירתו בהנהגתו, עד שלא הוליד רק בהיותו בן ת"ק, ובערך זה היתה שמירתו משאר המותרות, לכך האריך ימים כל כך: אמנם כי כן שאפשר לומר כן, אין דעת המשכיל נוחה לומר שעשרה דורות ראשונים היו כולם בהנהגה אחת, ואח"כ ד' דורות עד הפלגה הנהגה אחרת, ומהפלגה והלאה הנהגה אחרת וכל הפרטים בהנהגה שוה אם לא שהיה שם רצון אלהי במדת חייהם. לכן יתכן לבאר ענין זה עם מה שנאמר (בראשית ו, ג) והיו ימיו מאה ועשרים שנה, שאמנם רבו כמו רבו הספקות בכתובים ההם, שנאמר (שם א) ויהי כי החל האדם לרוב, עד שהמפרשים והמדרשים איש לדרכו פנה. אבל נזכיר קצת מן הספקות אשר המפרשים לא העלום:

ספק ראשון, אחרי שאין ענין הסיפור כאן, לפי הנראה מן הפשט, רק לספר החמס שהיו עושים השרים ההם, היו שרים או שופטים או הולכים בשליחותו של מקום כפירוש רש"י, יהיו מי שיהיו, מה צורך לומר שהיה הענין המגונה הוא מלקיחת הבנות אחר שהחל אדם לרוב, ומה לנו לענין הסיפור אם היה זה כאשר החל האדם לרוב או קודם שהחל, ועוד למה לא היה קודם שהחל לרוב. ומהר"י אברבנאל כתב בפירוש שלו על התורה שאומרו לרוב, רצה לומר, שלא היו כמו בימי אדם שהיתה אשה אחת לבדה וכן התאומות, ובאמת הכתוב הזה ידבר עשרה דורות אחר אדם ואם נולדו זכרים נולדו ג"כ נקבות וכאשר ירבו הזכרים ירבו הנקבות. וכתב עוד שבני האלהים בני שת שקראם בני האלהים לצדקותו של שת, וקרא בנות האדם לבנות קין שהיה עובד אדמה, ושנתחייבו כליה על שלא היו משגיחים על היחס, ודברים רבים כאלה כתב שם שאיז בהם יחס אל פשט הכתוב:

ספק שני, מה צורך לומר לידת הבנות, והלא היה מספיק אומרו ויראו בני האלהים את בנות האדם, וכי לא ידענו שהיה להם בנות, וכבר סופר בכל האנשים שהזכיר ויולד בנים ובנות, ואפילו לא היה מזכיר וכי לא ידענו שאם נולדים בנים נולדות בנות שאם אין בנות בנים מאין:

ספק שלישי, מה הוצרך לומר שבני האלהים ראו בנות האדם, אחר שאין כוונת הסיפור רק החמס שהיו עושים, היה מספיק אומרו בנות יולדו להם ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו, וכבר רש"י ז"ל ליישב זה הביא המדרש אגדה בשם ר' יודן טבת כתיב כשהיו מטיבין אותם מקושטות ליכנס לחופה היה גדול נכנס ובועלה, וזה דרך דרש לא יספיק לרוות הצמא, ועוד שהיות לקיחתם את הבנות כשהיו מקושטות אין זה סיפור בהפלגת

הרעה, כי אחר היותם אשת איש מה לנו אם לקחום מקושטות או בלתי מקושטות, ואדרבה היותם מקושטות יהיה קצת התנצלות להם לומר שיצרם תקפם, ועוד יפלא שיסופר להם זה לחטא והם לא נצטוו על אשת איש, וגם אנחנו אשר לנו תורת אמת אין באשת מי שהוא עובד אלילים איסור אשת איש, כמו שדרשו רז"ל (קידושין כא, ב) ממה שנאמר (דברים כא, יא) אשת יפת תואר, ועוד מה זה ראינו, אחרי היות הכתוב רוצה להודיע על מה נגזר עליהם המבול, למה לא ביאר הדברים, וכי לחוס על כבודם הוא מכסה עליהם, עד שהוצרכנו ללמוד זה דרך ריבוי ממלת כל, ומה שפירשו על אומרו (בראשית ו, ג) לא ידון רוחי באדם, מפורסם הלחץ אשר מצאתם, וכן באומרו והיו ימיו מאה ועשרים שנה, אם לפירוש שפירשו קצת שקבע להם זמן לביאת המבול, שכבר ידוע שמפני הדחק אמרו אין מוקדם ומאוחר, ושעשרים שנה קודם היתה הגזירה, וגם שנסבול זה עם כל זאת העיקר חסר, שכאן נראה שכבר נגזרה גזרה בסוף ק"כ שנה, שכיון שנאמר והיו ימיו, כנראה שכבר נגזר ושאין לו עוד חיים, ותנאי התשובה שתועיל לאדם חסר: ספק רביעי, אומרו (שם ד) הנפילים היו בארץ, לפי מה שפירשו שמלת גם שנאמרה כאן, הכוונה היא שהדברים שבים אל אותם שראו באבדן של דור אנוש, וכן נאמר שגם אחרי כן אפילו הכי לא נכנע דור המבול. וזה יהיה פירוש נכון אם היתה גזירת הכתוב אשר יבואו בני האלהים אל בנות האדם, בלתי היותו ממשיך הדיבור יותר כלל, אבל גזירת הכתוב הוא וילדו להם המה הגבורים, ויפלא שלענין החמס שהיו עושים מה לנו לסיפור הבנים הנולדים והיותם גבורים ואנשי שם. ומה שדרשו (ראה ברש"י) הגבורים למרוד במקום, וכן אנשי השם אנשי שממון, יפלא מאד שנראה כאילו הכתוב מדבר בלשון חכמה, לחפות על הרשעים הללו, ואח"כ מכריז ואומר רבה רעת האדם: לכך נראה לפי הפשט שהדברים קשורים אל מה שנאמר בחטא אדם הראשון שנטה בגופניות בחקירת הטבעיות מפני אכילת העץ. והנה גורש מגן עדן לעבוד הטבעיות והגופניות שעליהם נאמר (בראשית ב, ה) לעבוד את האדמה, ומנע ממנו העיון באלהיות, עד שעל ככה נאמר (בראשית ג, כד) ששם להט החרב המתהפכת והכרובים לשמור עץ החיים ממנו, כי אם היה אוכל עץ החיים לא היה אפשר לו הנצחיות, מאחר שאין הנצחיות מושג לאדם רק על ידי ידיעת האל יתברך, וכבר נאמר (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, עד שלכך הוכרח להיות המות כדי שישיג האלהיות ויהיה נצחי, ובפרק ט"ז הרחבנו בזה ע"ש, ואחר שאכל עץ הדעת ונתעורר בטבעיות היה מוכרח שע"י הטבעיות ישיג מציאותו יתברך, באופן שלא היה אפשר לו להשיג שלימות באלהיות כי אם ע"י שמירת החכמות הטבעיות, כמו שראינו שאברהם השיג בעיונו בחכמת התכונה כל מה

שהשיג, כמו שאמרו רז"ל ורמזו באמרם (בר"ר לט, א) משל למה הדבר דומה למי שהיה הולך ממקום למקום וראה בירה דולקת, שנתבארה כוונתם שמתוך המאורות ותנועתם השיג אברהם ידיעת בוראו:

ובהיות האנשים מעטים לא היה אפשר להם להשיג שום מושכל מן הטבעיות, שבכל שבע חכמות חיצוניות אי אפשר לאדם להוציא אחת (מהם) מן הכח אל הפועל זולתי ע"י הנסיון, שאם ברפואה הוצרך לנסות הצומח הקר בטבעו והחם והלח והיבש והמזגים להכירם ולתקנם ע"י התרופות, ולהכיר החולי במראה השתן ובמישוש הדופק, שכל זה ודאי לא יגיע רק על ידי נסיון, וכן בהנדסא וכל שכן בתכונה וכן במספר והמוזיק"א ושאר כל החכמות. ואחרי שראה השי"ת שהאדם נטה אחרי הגופניות, ברצון ה' ובהשגחתו במין האנושי שישיג במושכלות הטבעיות, האריך ימי הדור ההוא למען ימצאו הטבעיות והמושכלות אשר בהם, שאם היו האנשים רבים היה אפשר שזה היה משכיל בנסיון אחד וזה באחד ומלמדים זה את זה, אמנם בהיותם מועטים הוכרח הענין לחיותם אריכות ימים מופלג כדי שימצאו הנסיונות, ובשגם אמרנו שיתכן להשיג הטבעיות בריבוי האנשים הן יצטרך לזה אלף דורות עד שיקבל זה מזה ושיהיה דעתם מסכמת לכך, הסכימה החכמה האלהית ברבוי שנות הקדמונים כדי שישיגו הטבעיות. ואחרי המבול שכבר היו להם הקדמות רבות בנסיונות, ראתה החכמה האלהית שהיו רודפים עוד אחרי החכמות ההם עד אשר מהם מלאה הארץ חמס, כי חשבו העולם קדמון ואין דין, ולא היו מעיינים באלהיות, ולא חושבים במה שאחר המות, ולא היו צריכים עוד לאותו אריכות ימים אלף שנה, וחצה ימיהם בקירוב כדי שיחשבו על מה שיהיה אחר המות. ואחר שעברו כמה דורות והתחילו בדור הפלגה לרדוף עוד אחרי אמונתם, ראתה החכמה האלהית שכבר היה מספיק מה שהשיגו מן הטבעיות, וחזר וחצה ימיהם למאתים שנה, וזהו שנאמר (תהלים נה, כד) אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם, שאמר אנשי דמים על דור המבול, ואמר אנשי מרמה על דור הפלגה, שלא היה להם דמים, אבל אדרבה שלום וריעות, אבל היה להם מרמה, כמו שנאמר (בראשית יא, ד) ונעשה לנו שם, ויבוא במקומו בס"ד. כי בהיות רצון השם יתברך מתחילת הבריאה שהאדם יבוא לידי השגת השלימות בעיון באלהיות, שלתכלית זה נברא העולם כאשר ביארנו בפרקים שקדמו, קצר ימיהם, שע"י היותם יודעים קצר ימיהם, שכבר לא היו אז מאריכים ימים כראשונים, היה נמשך עיונם במה שאחר המות, ולא יהיו כל כך אדוקים בגופניות, ועל דרך זה נאמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, שלא הספיק אותו הקיצור להמשיכם אל העיון במה שאחר המות כאשר יתבאר:

באופן שהכוונה האלהית היתה שהאדם יהיה קיים באיש חטא קצר ימיו, בא דור המבול וקצרם עוד, בא דור הפלגה וקצרם עוד, עד שבא הענין אל היות חיי האדם ק"ך שנה. ואל יפלא בעיניך על אמרנו כן שהשנים היו הולכים ומתקצרים, והנה הגזירה הזאת של ק"ך שנה היתה קודם המבול, ואחר המבול חיו ת' שנה וקרוב לזה, כי אתבונן שהקב"ה כשנסתכל בעון דור המבול שלא היו חוששים לעיין במה שאחר המות, אמר כמגיד מראשית אחרית שסוף הענין יחוייב לעשות שלא יהיו ימי האדם רק ק"ך שנה, וכן היה שראשונה היו ימיו ת"ת ותת"ק וקרוב לזה, אחר נעשו ת' ות"נ והקרוב לזה, אחר נעשו מאתים והקרוב לזה, אחר נמשך להיות כפי מה שהגיד מראשית ק"ך. וכבר סיפר כאן החמס המתחדש מהעסק בטבעיות שהיו מתפלספים וחושבים שהעולם קדמון ואין דין וחשבון, כי זה ידוע שהאומה אשר הוסכם בדעתה שאין דין למעלה יהיה בלתי אפשר להם לעשות דין למטה, כי הלוה יכחיש ועדי שקר יעידו והשבועה תחסר, אם כן במה יעשה האיש באומה ההיא משפט, בשגם יהיה השופט צדק, כל שכן שגם השופט אשר יהיה באומה ההיא לא ישפוט בצדק, אחר שבמחשבתו אין למעלה דין וחשבון ואיש את רעהו חיים יבלעו כשאר הבעלי חיים. ולפיכך כאשר רצה הכתוב לספר החמס הנמשך מלקיחת הבנות, הנה סיפר הענין בלשון שיובן גם הסיבה המסבבת עשיית החמס, וכבר יתבאר היות מלת בנות נאמרה לענין אחר:

ועם היות שנניח פירוש הדברים כפי פשוטם שלקחו הבנות, עוד יתכן שרמז הכתוב גם כן בנמשל עמוק ממנו, ואמר שכאשר החל המין האנושי לרוב הנה נולדו להם החכמות הטבעיות, שכבר עלו בידם עם רוב ההמון האנושי שעל ידי היותם רבים זה השיג קצת וזה קצת מן הטבעיות עד שעלו החכמות החיצוניות בשלימות בידם, ולכך כולם היו מתעסקים בטבעיות אין דורש אלהים לעיין באלהיות, וזה אומרו ויהי כי החל האדם לרוב ובנות יולדו להם, שכינה החכמות בשם בנות, שכן דרשו ז"ל (ראה בספר אגרות שבע נתיבות התורה לרבי אברהם אבולעפיא זצ"ל) במה שנאמר (משלי לא, כט) רבות בנות, על החכמות החיצוניות, ואת עלית על כלנה, על התורה, שהחכמות מכונים בשם בנות, והתורה בשם בת, כמו שדרשו ז"ל במדרש (שמ"ר ל, ה) וכי ימכור איש את בתו (שמות כא, ז), אמר הקב"ה לישראל בת אחת היתה לי ומכרתיה לכם לאמה שאין אתם מוציאים אותה אלא חבושה בארון, לא תצא כצאת העבדים, נהגו בה כבוד ששביתם אותה מאצלי, שנאמר (תהלים סח, יט) עלית למרום שבית שבי, עד כאן. וכמו שהתורה דרשו רז"ל שהיא מכונה בשם בת, אם כן גם החכמות יקראו בנות, וכן תמצא שהתורה נקראת מים, כמו שדרשו ז"ל (תענית ז, א) הוי כל צמא לכו למים (ישעיהו נה, א),

והחכמות האחרות נקראו מים רבים, כי התורה היא יחידה כמו שהארכנו פרק י"ח, אם כן כמו כן היא נקראת בת, כי אחת היא יונתי תמתי (שיר השירים ו, ט), והם נקראים בנות, והם עזר קצת אל השגת האלהיות, שכמו שהאדם הנכנס להיכל המלך יכנס קודם לכן לחצר החיצונה, כן בחכמות חיצוניות יהיה נעזר לבא אל הפנימית, וכבר אמרו ז"ל (אבות פ"ד מט"ז) לזה התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין, ואמרו כן על עולם הזה והעולם הבא, אפילו הכי יתכן שגם זה בכלל מאמרם ז"ל, שהאדם המתקן עצמו בחיצוניות יכנס אל הפנימיות, כמו שעשה אברהם, ועל כן אמר ואת עלית על כלנה, שכולם לתכליתה נהיו. ואומרו ויראו בני האלהים, שקראם כן, הוא כמו בני הנביאים שקראם על שם שהיו מתלמדים בנבואה, כמו כן קרא למעיינים באלהיות בני האלהים, וכדומה לזה אמרו בב"ר (כו, ה) ויראו בני האלהים, ר' הונא בשם ר' יוסף אומר כדי לעמוד על התקופות ועל המולדות, שגם ר' יוסי פירש מילת בני כן שהם תלמידים, ואמר שאפילו אותם שהיו עסוקים באלהיות הניחום והתחילו לעסוק בטבעיות, ולכן קראם בנות האדם להיות העסק לכולם בגוף האדם, וראו שטובות הנה, רוצה לומר, שכולם מושגות ע"י מופת. ואמר לפי המשל שלקחו מהם לנשים מכל אשר בחרו, שענינו בנמשל שזה בחר ברפואה וזה בפילוסופיא וזה בהנדסא וזה במספר: ויתכן בזה מה שאמרו רז"ל (בר"ר כו, ז) שהנפילים יש להם שבע שמות, ענקים, נפילים, רפאים, אימים, גבורים, זמזומים, זוזים, שאין ספק בזה לכל משכיל שרבוי השמות יורה על רבוי תוארי הנקרא בשמות ההם, כמו שאמרו רז"ל ביתרו (שמ"ר כז, ח) יתר וחובב וכו'. ואם כן אלו השבע שמות שנקראו הם נגד שבע חכמות, ושם רפאים יורה על העוסקים ברפואה, וענקים שאמרו רז"ל (שם במדרש) שמעניקים החמה, הם העוסקים בתכונה, ונפילים הם הפילוסופים, והעד שכן אמרו רז"ל (שם במדרש) נפילים שנפלו והפילו, וכן כל שאר שבעה שמות כל אחד נגזר מן החכמה אשר הוא עוסק בה, ובא האות מה שדרשו ז"ל (בר"ר יד, ו) האדם הגדול בענקים (יהושע יד, טו), זה אברהם, שביארו בזה שלא נאמר ענקים על היותם גבוהי הקומה לבד, אבל על גובה חכמתם בגרמים השמימיים, שלהיות אברהם גדול בחכמת התכונה, כמו שאמרו רז"ל (נדרים לב, א) שאמר לו הקב"ה צא מאצטגנינות שלך, שיובן ודאי היותו עוסק בחכמת התכונה, וכן אמרו רבותינו ז"ל פרק הממונה (יומא כח, ב) שאני אברהם שאצטגנינות גדולה היתה בלבו, לכך נקרא גדול בענקים על שמעניקים השמש בגרגרותם, כלומר בפיהם ובלימודם, ולא נאמר באברהם גדול ברפאים או בנפילים, אבל בענקים. ונשוב לענין שהתחלנו שכאשר ראה ה' שאפילו אותם שהיו עסוקים באלהיות הניחום והיו עסוקים

בטבעיות, על כן לא נקראו פה בשאר שבעה שמות רק נפילים, שכל התערומות לא היה רק מהפילוסופים, שע"י חקירותם במופת מכחישים חידוש העולם שאין בו מופת, עד שלא היו מאמינים שיש דין למעלה, ומפני כן נתגדל החמס כאשר נבאר עוד: והנה אמר עוד שהאדם אחרי היותו בשר ודם לעולם יבחר בטבעיות ולא יעסוק באלהיות שלא ישיג התכלית אשר לו נברא. וזה אומרו ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם, שפירושו כפשוטו, שרוחי הוא כינוי לאלהיות שהוא רוח הקודש, שעליו נאמר (ירמיהו כט, ח) ואת רוחי אתן בקרבכם, א"כ זה אומרו לא ידון רוחי באדם לעולם, לפי שהוא בשר ודם לא יעיין לעולם ברוחניות, ולכך מצא תקנה זו לקצר ימיו של אדם שלא יאריך ימים רק עד ק"ך שנה, אחרי ראותו שבאריכות הימים תהיה השגת הטבעיות, וקיצור הימים יעורר האדם לעיין במה שאחר המות כאשר אמרנו:

עוד יתכן לומר נכון מזה, והוא שהקב"ה אמר שלא יעיין האדם באלהיות אפילו שיחיה בגוף ובשר כל שיתא אלפי. וזה אומרו בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, שהכוונה לומר מאה ועשרים שנה משנות היובל שהם שיתא אלפי, ומלת בשגם נמשכת כאילו יאמר בשגם הוא בשר, ובשגם יהיו ימיו שיתא אלפי לא יעיין באלהיות: ועוד הפליג לבאר הנמשל מאד ואמר הנפילים היו בארץ, רצה לומר, שקודם היו הפילוסופים, וגם אחרי כן שבאו העוסקים באלהיות שבו גם הם אל הטבעיות, ויולדו להם, רצה לומר, שהרבו תלמידים והם הגבורים אשר מעולם אנשי השם. ויהיה לך לאות אמת שאומרו כאן גבורים ואנשי השם הכוונה ודאי על החכמים הטבעיים, ממה שסודר במטבע (בנוסח לעולם יהא אדם ירא שמים) הלא כל הגבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו, והשלים הביאור בחכמים שהם כבלי מדע, ויהיה המכוון א"כ במה שקראם אנשי השם שהיה להם שם גדול בחכמתם. וזה אומרו עוד (בראשית ו, ה) וירא ה' כי רבת רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע, שפירושו באמרו רק רע, כאילו אמר שאינם עוסקים רק בצרכי הגוף ולא בצרכי הנפש כלל. ויתכן מאד מה שאמר כאן רק רע כאלו אמר שהנה האדם אכל מפרי עץ הדעת הטבעיות, והוא טוב והוא רע, כי הרפואה והתכונה וההנדסא והתשבורת והמוזיקא והפרצוף לא יקראו היותם רע, רק הפילוסופיא, והנה לא בחר ממנו רק הרע. ובשגם ביארנו הכתובים הללו לענין זה לא יסולק מה שאמרו רז"ל שהיו לוקחים הבנות, שאין ספק אחרי היותם עוסקים בטבעיות ומופתיהם, והיו מכזיבים כל מה שלא בא עליו מופת, באופן שהיתה אמונתם מחייבת להם שאין דין וחשבון, הנה ודאי היו הולכים אחרי שרירות לבם לקחת הבנות ובעולות בעל כפי מה שדרשו ז"ל. אמנם מה שהיה סיפור הענין דרך חידה היה, כי רצה הכתוב להודיענו

הסיבה שהביאם לעשות החמס ההוא שהיא היתה העסק בטבעיות ולא באלהיות כאשר בארנוהו. ואם נאמר שלא יובז בכתוב רק לקיחת הבנות ממש, יפלו כמה ספקות שאין מקום להיתרן כלל ויצטרך להוציא המילות מפשוטן, שאנשי השם יחוייב לומר אנשי שממון, מה שלא יסבול דעת המשכיל שיהיה פירוש מילת השם שממון כפי הפשט ולא נמצאת מילת שם נאמרת על שממון, וכן אומרו כי טובות, צריך שיפורש כשהן מקושטות, וכל זה שומר דעתו ירחק מהם שיהיה כן פשט הכתוב רק דרך דרש, אם לא ירצה להונות נפשו:

ועוד אזכירך שאמנם כבר אמרנו שלא סופרו המעשים בתורה למשל, לפי שאי אפשר שדבר יצא מפי עליון ומשה כותב, ושנאמר שרק למשל נאמר כן, אבל שנפרש ענין אחד ונאמר שיש בו לשונות מושאלים כמו שאמרנו בענין זה שנאמר בנות על החכמות טבעיות בזה אין להפלא, כי היאך יאמר הכתוב ויראו עוסקי באלהיות כי הטבעיות טובות הנה ויעסקו בהם, וזה הסיפור היה צריך אריכות מופלג. וכבר אמרנו בהקדמתנו שיבואו לפעמים ענינים בתורתנו כתובים דרך חידה, כמו שהבאנו ראיה בהקדמתנו על החיבור הזה תראנו משם מה שכתבנו על מה שאמר אסף בתהלים פרק ע"ח, לא ח"ו שהם משל לבד, אבל כדי להודיע ענין אשר יצטרך אריכות רב הנה אז אמרה אותו התורה בלשון קצר בלשון חידה:

ואומרו וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. פירש רש"י נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים שאילו היה מז העליונים היה ממרידן. עוד פירש עלה במחשבתו של מקום להעציבו זהו תרגום אונקלוס. עוד פירש נהפכה מחשבתו של מקום ממדת הדין למדת רחמים, ויתעצב אל לבו פירוש נתאבל על אבדן מעשה ידיו. והרמב"ן ז"ל כתב ואמר דברה תורה כלשון בני אדם. והרמב"ם ז"ל בספר המורה נבוכים ח"א (פרק כט) שורש עצב פירש אותו מלשון כעס, ופירוש אל לבו, שלא שלח לומר זה ע"י נביא. ולא הבנתי שאם כן כשנאמר (בראשית ו, ז) ויאמר ה' אמחה את האדם, גם כן היה לו לומר אל לבו, וכן ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם (שם ג), היה לו לומר אל לבו, כיון שלא שלח לומר כן ע"י נביא. ואם תאמר שכבר אמר לנח שהוא רוצה למחות שמם, א"כ גם כן אמר לו בבירור שכעס עליהם ולא בלבו, שנאמר (שם יג) קץ כל בשר בא לפני. אמנם יתכן לומר כדי להנצל מכל הלחץ, שאומרו ויתעצב אל לבו, שב אל האדם, שהקב"ה ניחם שעשה האדם בארץ בשביל שהאדם בעצמו נתעצב בלכתו אחרי שרירות לבו, נמשך אל מה שאמר יצר מחשבות לבו רק רע, וכן ראה שנתקלל ונאמר לו (בראשית ג, יז) בעצבון תאכלנה, הרי נתעצב בלכתו אחרי שרירות לבו, והיה כאילו יאמר נתינת טעם שניחם

שעשה האדם בארץ לפי שהוא בעצמו נתעצב והלך אחרי שרירות לבו. ועל העצבון הזה נאמר (בראשית ה, כט) ינחמנו מעצבון ידינו, רצה לומר מעצבון שעשינו לעצמנו בידינו, כי כן יאמר על הבחירה הרעה עצבון, וכן אמר דוד (תהלים קלט, כד) וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם, וכבר נתבאר הכתוב הזה במעשה אבות פרק כ"א תראנו משם:

ואחרי היות פירוש הדברים כן יצדק אומרו וינחם ה' כי עשה את האדם, שהקב"ה ניחם על הרעה, שכיון שהאדם נוה לו שלא נברא (ראה עירובין יג, ב), וכל שכן כשבוחר ברעה שהוא בעצמו עיצב עצמו, הרי ניחם ממה שהאריך ימים כדי שישיגו החכמות הטבעיות. וזה אומרו וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ, כי הוא אמר (בראשית א' כו) נעשה אדם, והיתה הכוונה לומר שיהיה עשוי ושלם בהשגת האלהיות העליונות, והוא נשתקע בטבעיות והוא עשוי שלם בערך חכמת הארץ שהיא הטבעיות, באופן שחשב לעשות אדם עליון ועשה תחתון. ואומרו כי עשה את האדם בארץ אינו ענין הנחמה לומר שניחם שעשה אותו בארץ אבל הוא נתינת טעם, והוא על דרך שנאמר (תהלים פב, ו) אני אמרתי אלהים אתם וגו'. ואם תבחר לומר שענין הנחמה נמשכת תתבונן על מה שאמרנו פרק עשירי שביום שברא הקב"ה האדם ברא גם כן כסא הכבוד אשר נאמר היות עליו (יחזקאל א, כו) כמראה אדם, ואם כן יתכן מה שנאמר פה וינחם כי עשה את האדם בארץ, כאילו יאמר שלא היתה הנחמה רק על האדם שנברא בארץ. ולענין מה שנאמר לשון נחמה בהשם יתברך, והוא לא בן אדם ויתנחם, כבר הארכתי בחלק שני פרק כ"א באומרו (בראשית כב, א) והאלהים נסה את אברהם, בענין הנסיון והידיעה בפעולת האדם טרם עשותו אותה, תראנו שם, כי ענין הנחמה האמורה בכל מקום מיוחסת להשם יתברך סובב גם הוא על אותו מרכז. ומה שנאמר (במדבר כג, יט) לא בן אדם ויתנחם, הוא כשלא ישנה המצווה ממה שצוהו, ולכן אמר בלעם קודם (שם ח) לא זעם ה', ואח"כ לא יתנחם, כי האדם יבטיח אוהבו ומבלתי שישנה אוהבו מאהבתו יתנחם לפעמים ולא יקיים הבטחתו, וכן חזר לומר (בראשית ו, ז) כי נחמתי כי עשיתים, כיון שעשייתם היא לרעתם שנוח להם שלא נבראו:

ועל אלו הפילוסופים נגמר דינם במבול, שלסיבת אמונתם שמכזבים כל מה שלא בא עליו המופת, הוקבעה אמונתם בקדמות והכחישו היות הבורא יתברך ראשון, ועם זה גרמו החמס המופלג. ויאות מאד מה שנאמר (בראשית ו, יג) כי מלאה הארץ חמס מפניהם, שהכוונה לומר שמפני הפילוסופים שנזכרו בשם נפילים, הנה באמונתם מלאה הארץ חמס כי הם מכלים את העולם. והוא הטעם שהותר לכל האומות לגרשם

מארצם, שמאחר שאין קיום לעולם מפני אמונתם ע"פ הדין נעקרו ממנו. ומה מאד יובן מה שנאמר פרשת דברים (ב, ט-י) כי לבני לוט נתתי את ער ירושה. האימים לפנים ישבו בה, שודאי הם נראים דברי מותר, שאחר שאמר לבני לוט נתתי את ער ירושה והוא טעם לבלתי יתגרו בה, מה צורך לומר האומה שהיו שם לפניהם, ועוד הוסיף לומר (שם יא-יב) רפאים יחשבו אף הם כענקים והמואבים יקראו להם אימים, וכן ובשעיר ישבו החורים וגו' כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו, וכן חזר לומר על בני עמון (שם כ) ארץ רפאים תחשב אף היא, וכן נאמר שם רפאים ישבו בה לפנים והעמונים יקראו להם זמזמים, וכן אמר (שם כג) והעוים היושבים בחצרים עד עזה כפתורים היוצאים וגו', כי כל הדברים הללו נראים דברי מותר אין צורך בהם כלל:

האמנם על פי דרכנו הם דברים מחוייבים מאד, כי העם שכבשו להם מקום, אעפ"י שהיו עובדי עבודת אלילים, לא הותר לעם אחר לקחת המקום ההוא מידם, רק בדרך גזל, כיון שברשות כבשו, כמו שנאמר (בראשית א, כח) וכבשוה. אבל המינים שלא היו מאמינים בחידוש העולם ולא היו מאמינים היות אדון אחד שברא הכל, הרי מי שהוא אדון לא נתן להם רשות שיכבשו הארץ ושלא כדין כבשוה, לכן ראוי לכל מי שמאמין היות אדון לעולם שיגרשם. ולנתינת טעם אל מה שניתן לבני לוט ולבני עשו עם היותם עובדי עבודת אלילים, אמר הכתוב שקודם להם היו המינים באותם המקומות. וכבר יפלא גם כן שמאחר שלא היה רצונו יתברך שישראל יקחו דבר מיד עמון ומואב היאך יתכן לומר (ראה גיטין לח, א) עמון ומואב טהרו בסיחון, ובפרט שבמאמר ד' מחבורינו זה פ"ט אמרנו שראוי שיקרא מלחמת סיחון עם מואב מלחמת ה', תראנו משם, והיאך יצדק במשפט האלהי שלא יניח לישראל לקחת מיד מואב ויעשה שסיחון יקח את ארצו ואח"כ שיקח אותה ישראל:

אבל היה הענין שאחר שהנכרים ביניהם דינא דמלכותא דינא, וכל מלך שיוכל לכבוש מלכות או עיר מיד מלך אחר הרי זה משובח כמו שכתבנו בפ"א מחבורנו זה, אם כן בדין זכה סיחון במה שלקח מיד מואב, ואם כן הותר לישראל לקחתו מידו של סיחון שהיה אמורי מאותם המינים, אבל אברהם במה שלקח מיד ד' מלכים הרפאים והזוזים והאימים כמו שכתבנו מאמר שני הנקרא מעשה אבות פ"ו תראנו משם, שאמרנו שאברהם זכה בהם להיותם מינים בלתי מאמינים בחידוש העולם, כי מה שכבשו הפילוסופים, אחרי שאמונתם היא שאין אדון משגיח בארץ ומפניהם אין קיום לעולם הרי הותר לכל אדם לגרשם ולישב תחתם, והטעם שבשגם תהיה אומה עובדי עבודת אלילים אחרי היות להם יראה מן הע"א ההיא הנה לא תמלא הארץ חמס. ולכך נתן טעם

הכתוב למה נתן למואב ולעמון מה שאינו שלהם וגם הם עובדי עבודת אלילים, לפי שלפניהם היו יושבים שם הפילוסופים שהיו מכחישים חדוש העולם, ושלכך ניתנה לבני לוט ולעשו ולכפתורים שכיון שגרשו המינים ההם זכו באותו המקום במשפט האלהי. ולדעתי זהו שאמר שלמה (משלי כא, טז) אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח, שאמר כן על הצדוקים שנקראו גם כן בשם רפאים, שרצה לומר בהדיא שהתועה באמונות הוא מכלל הצדוקים. ועליהם אמר ישעיה (כו, יד) רפאים בל יקומו לכן פקדת ותשמידם ותאבד כל זכר למו, שהוא על שאבד הפילוסופים ההם ועקר אותם מן העולם. ועם היות שאמרנו שהענקים והנפילים והאימים והרפאים הם הפילוסופים, לא יסור מפני זה היותם גבורים וגבוהי הקומה גם כן כי אחרי היותם חכמים נפלאים בטבעיות היו יודעים בהנהגתם ובהנהגת בניהם שיהיו גבורים וגבוהי הקומה כמותם:

חלק מעשי בראשית - פרק כד

פרשת נח:

נחלקו המפרשים באומרו אלה תולדות נח שיש שפירשוהו (הראב"ע והרד"ק) קורותיו כטעם מה ילד יום (משלי כז, א), והרמב"ן פירש שהוא כפשוטו על הבנים, ואומרו שנית ויולד נח שלשה בנים (בראשית ו, י), היה לומר שלא היה בכל אבותיו שיוליד בנים ולא בנות, וזה טעם שלשה בנים כי יזכיר מספרם לומר כי אלה שלשה לבדם היו תולדותיו וניצולו בזכותו. וכל זה נדחקו לומר כן לפי שנראה להם זר מה שהפסיק באומרו איש צדיק תמים, וגם רש"י פירש ליישב זה ואמר הואיל והזכירו סיפר בשבחו. אמנם טרם נאמר טעם אל ההפסק שהפסיק, נבאר מלת תמים, כי יתכן לדעתי שאומרו אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו, היה זה טעם לדבריו שאמר (בראשית ו, ח) ונח מצא חן בעיני ה', כי יראה חן חינם בלתי סיבה מחייבת, ואח"כ אמר היותו צדיק ותמים, כי היא סיבה מחייבת ההצלה, לכך אמר שהיה צדיק אבל היה תמים בדורותיו, כלומר שלא היה מוכיחם, ומצד היותו צדיק היה ראוי להיות ניצול, ומצד שלא היה מוכיח היה ראוי להיותו נתפס בעון הדור, לכן נאמר שמצא חן ולא נתפס. והעד שלא היה מוכיח דורו מה שאמרו רז"ל (הובא ברש"י בראשית ו, יד) עשה לך תבת, הרבה ריוח והצלה לפניו ולמה הטריחו בבנין זה כדי שיראוהו אנשי דור המבול עסוק בה ק"ך שנה ושואלים מה זאת לך והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם. הרי לך שאם לא היו שואלים אותו לא היה אומר להם דבר, ולזה כשאמר לו טעם להצלתו שנאמר (בראשית ז, א) אותך ראיתי צדיק, לא אמר תמים, לפי שהיותו צדיק הוא טעם להנצל, אבל היותו

תמים, רצה לומר תם בלתי מוכיח את דורו היה אדרבה ראוי לעונש כמו שאמרנו. וכבר נדחקו ז"ל ליישב זה (עירובין יח, ב והובא ברש"י) ודרשו מכאן שאומרים שבחו של אדם שלא בפניו וקצתו בפניו, ולפי הפשט מה שאמרנו הוא הנכון. ומה שהזכיר כאן תולדות הבנים אחר שהפסיק באומרו שהיה איש צדיק עם היות שכבר סופר לידתם בפרשת בראשית, הכוונה לומר לנו שקודם שנולדו לעולם היה צדיק, שאם היה מקדים ענין התולדות לאמרו היותו צדיק היה נחשב שאחר תולדת הבנים נהיה צדיק, אבל אמר שהיה צדיק קודם שהוליד לומר שגם בניו היו ראויים להצלה שהיו מלומדים מאביהם, ובפרשת בראשית סופר תולדות נח בהמשך תולדות האחרים:

ועוד יתכן שנח היה בן ת"ק שנה ולא הוליד, וכאשר מצא חן בעיני ה' נתן לו תולדות לקיום המין האנושי, ולכז אחר שנאמר שמצא חז הודיע שהוליד, וקודם בפרשת בראשית היה סיפור התולדות לנח, וגם הודיע שתיכף אחר שהוליד נגזרה גזירת המבול. ועתה ביאר הכתוב הענין שאמרנו שכל הרעה נמשכה מאת האמונה שהיתה להם, שעל כן אמר את האלהים התהלך נח, כלומר כל מגמת פניו היה באלהיות לא בטבעיות הוא ובניו. והעד מה שנאמר (בראשית ט, א-ב) ויאמר אלהים אל נח ואל בניו וגו' הנני מקים את בריתי אתכם, שנראה היותם ראויים אז לכך. וכן גם כן אומרו (בראשית ה, כב) ויתהלך חנוך את האלהים, פירוש הדברים הוא, שלא היו כשאר בני דורם שהיו עסוקים בטבעיות אבל עיונם היה באלהיות:

הרי ראית שמתחילת בריאת האדם רצה הקב"ה להפרישו מן ידיעת הטבעיות והמורגלות, שעל כן מנע אותו מאכילת פרי העץ, ובפרק ט"ז הרחבנו הדיבור והארכנו לתת טעם אל מה שנברא העץ. ועוד גם בדור המבול כל הרעה שנמשכה להם לא נמשכה רק מהיותם עוסקים בטבעיות שגם זה כולו נמשך מאכילת עץ הדעת, וכן דור הפלגה נמשך להם מידיעת הטבעיות להאמין בחומר ראשון כאשר יתבאר במקומו. ואומרו תמים כבר הרגישו רבותינו (ראה בעל הטורים בראשית ו, ט), שבאברהם נאמר (בראשית יז, א) והיה תמים, בנח נאמר שהיה תמים, שיורה היות שלימות בנח יתר על אברהם, וכבר במה שאמרנו שאומרו תמים, רצה לומר שלא היה מוכיחם נתיישב זה, אבל אומרו והיה תמים, יובן התמימות על ענין המילה שלא יהיה בעל מום כמו שביארנו פרק י"ט, וזר קצת שלא תהיה הבנת מלת תמים שוה. לכן יתכן לומר שמלת תמים נאמרה על האמונה, כמו שנאמר (דברים יח, יג) תמים תהיה עם ה' אלהיך, שאמנם נח היתה אמונתו על פי הקבלה מחנוך בלתי עיון וחקירה, לכן נאמר שהיה תמים, שהיה מאמין על פי הקבלה, אבל אברהם כל אבותיו היו עובדי עבודת אלילים, ואברהם ע"י

חקירה מופלגת השיג מציאותו יתברך, על כן אמר לו ה' התהלך לפני והיה תמים, שרצה לומר, שאחר שהשיג מציאותו ע"י חקירה במופת שיזהר כאשר יכנס בשאר חקירות בהשגחה וחידוש העולם שלא יבקש מופת שכל שאין מופת על סותרו והוא שלימות אליו יתברך ראוי להאמין, ולכך אמר התהלך לפני בעיון האלהיות, רצה לומר, אחר שהשגת מציאותי תחקור לפנים במדות שלי, ולא תבקש מופת הוא אומרו והיה תמים. ולפי שאמונת נח לא היתה ע"י חקירה במופת ואברהם אמנם היתה ע"י חקירה במופת, לכן אמרו רז"ל (ראה בר"ר ל, י וברש"י כאן) נח היה צריך סעד לתומכו אבל אברהם היה מחזיק בצדקו. ויתכן גם כן שמפני זה לא היה מוכיח לפי שלא היתה אמונתו באלהיות ע"י חקירות ולא היה יודע להוכיחם ולהכזיב אמונתם, אבל אברהם היה מחזיק בדעתו ע"י המופת: ומה שנאמר ותשחת הארץ, לשון ערוה ועבודת אלילים (רש"י), השחית כל בשר, פירש רש"י אפילו בבהמה חיה ועוף. אמנם יאות לדקדק לשון הכתוב שאמר בהשחתה ראשונה לפני האלהים, ובאחרונה נאמר וירא אלהים, ועוד מה הוצרך לומר לשון השחתה פעמים והיה מספיק אומרו ותשחת הארץ לפני האלהים כי השחית כל בשר, ולפירוש רש"י גם כן יש לשאל למה בין אומרו השחתה על זנות האנשים ובין שאר בעלי חיים הפסיק בענין החמס. אבל יתכן היות פירוש הכתובים הללו כפי פשוטם, שתחילה אמר ותשחת הארץ לפני האלהים, רצה לומר, שהשחיתו עלילותם בפרסום, ועל הפרסום אמר לפני ה', כי לפעמים יאמר לפני ה' על ההסתר המוחלט כמו שנאמר בדוד ויהונתן (שמואל א כג, יח) ויכרתו שניהם ברית לפני ה', שהיה כאילו יאמר אין בינינו זולתי ה', ולפעמים נאמר על הפרסום המוחלט, כמו שנאמר (שמואל ב כא, ט) ויוקיעום בהר לפני ה', רוצה לומר בפרסום מוחלט. ובזה נתמלאה הארץ חמס, כי ענין המילוי ג"כ יאמר על הפרסום כמו וימלא כבודו את כל הארץ (תהלים עב, יט), שפירושו ויתפרסם. אמנם יש גם כן השחתה בנסתר בכל העבירות כי לא היה בפרסום אבל יודע נסתרות ראה אותה, ולכן נאמרו שתי השחתות, ובראשונה אמר לפני ה', ובשניה הנסתרת אמר וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה, שהוא היה הרואה ההשחתה ההיא לא הבריות: וכבר אמרנו בפרק הקודם שאומרו כי מלאה הארץ חמס מפניהם, שב אל המינים והפילוסופים ההם שהיתה אמונתם שהעולם קדמון ושאין דין וחשבון, וכן אומרו (בראשית ו, יג) והנני משחיתם, שב אל הפילוסופים והמינים ההם, כאילו אמר הם השחיתו הארץ ואני משחיתם מן הארץ. שאמנם נתן טעם לענין שכבר היה יכול להמיתם בדבר כאיש אחד, אבל דן אותם שהם כל חטאתם היתה חכמתם שנשקעו בטבעיות עד שחשבו עולם קדמון ואין דין ואין חשבון, עתה יבחינו הנשארים דהיינו נח

ובניו שיש דין וחשבון מדה נגד מדה במה שחטאו. ואזכירך שכבר כתבתי לך בפרק י"ח שענין החכמות ההם כל הנביאים קראום מים רבים, וכן הארכתי בחלק ד' מחיבורינו זה פרק ל"ד תראנו משם, לכן הביא הקב"ה עליהם מים רבים על היות חטאתם בחכמות הקרויים מים רבים, גם תראה שם שאמרנו שעל זה אמר דוד (תהלים לב, ו) שראוי לכל חסיד שיתפלל רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, על האמונות הכוזבות:

אמנם מה שצריך להתעורר בפרשה הזאת הוא במה שנאמר כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ, שכבר פירשוהו על פי האגדה שאמרו רז"ל (סנהדרין קח, א) שאפילו בהמה חיה ועוף היו נזקקים לשאינם מינם, והנה לפי אגדה זו יראה שבהמה וחיה בעון עצמם מתו. אבל הדברים זרים בהבנה מאד ויש בהם כמה ספקות:

ספק ראשון. שהיאך יתכן שיענשו על ענין התשמיש אפילו האנשים כל שכן שאר בעלי חיים שאינם בני ציווי ואזהרה, שהרי לא מצינו שנצטוה המין האנושי כלל שיוזהרו מן הרביעה או ממשכב זכור, וכיון שלא נצטוו ולא הוזהרו למה יעניש אותם, וכבר אמרו (סנהדרין נו, ב) אין מלקין אלא א"כ מתרין, כל שכן בלתי ציווי ואזהרה שאין להעניש:

ספק שני. על אומרו השחית כל בשר את דרכו על הארץ, שאם הוא על הניאוף מה ענין אומרו על הארץ, וכי אנה יהיה הניאוף תחת הארץ או למעלה בשמים, וכבר היה מספיק אומרו כי השחית כל בשר דרכו:

ספק שלישי. כי בבהמה וחיה אחרי שאינם בני ציווי ואזהרה מה יועיל בהצלת קצתם בתיבה. ואפילו אם נניח שלא ניצולו בתיבה רק אותם שלא נזקקו לשאינם מינם, במה נדע שלא יזדקקו אחר המבול ג"כ כיון שאין בהם השכלה לדעת שהמבול בא על זה. וכבר ידעת שרש"י ז"ל כתב (בראשית ו, ז) על פי אגדה אחרת וז"ל, ד"א הכל נברא בשביל אדם וכיון שהוא כלה מה צורך לאלו:

לכן יראה לומר בישוב הספיקות והיתרן על פי האגדה שהביא רש"י ז"ל היותה נכונה וקרובה אל הפשט, שמה שנאמר כי השחית כל בשר את דרכו, לא היתה הכוונה לענין הניאוף רק לענין הגזל, כי לא נצטוו על הניאוף או רביעה או משכב זכור, ואומרו השחית כל בשר את דרכו, רצה לומר שהשחית דרכו של הקב"ה שהוא לעשות צדקה ומשפט, כמו שנאמר (בראשית יח, יט) ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, וכבר נצטוו על הגזל במה שנאמר (בראשית א, כו) שירדו בדגת הים ובחיה, שמכלל זה אתה שומע שלא ירדה איש על רעהו רק על הבעלי חיים, ואומרו דרכו על הארץ, רצה לומר הדרך שהנהיג ויסד השי"ת בארץ השחיתו. ומה שנאמר ענין הגזל בהכפל שלש פעמים, שתחלה אמר ותמלא הארץ חמס, ושנית השחית כל בשר דרכו, שהנחנו שגם

הוא ידבר על הגזל, ושלישית שנאמר מלאה הארץ חמס. אין זה כפל, כי ראשונה סיפרה התורה הענין שהיה מפורסם ואמרה ותמלא הארץ חמס, ובשנית אמר שהקב"ה ראה ענין הגזל הנסתר, והשלישית הוא סיפור מה שאמר הקב"ה לנח, וכל החטא היה הגזל כמו שהתחיל הסיפור בלקיחת הבנות. ועם היות שהנחנו שלקיחת הבנות היתה הכוונה על החכמות החיצוניות, כבר אמרנו שגם זה היו עושים כמו שתראה פרק שלפני זה תראנו משם: ועל אומרו (בראשית ו, יז) ואני הנני מביא את המבול מים. פירש רש"י הנני מוכן להסכים עם אותם שאמרו מה אנוש כי תזכרנו. וטען הרמב"ן ז"ל וז"ל, וא"כ תימה והיאך מסכים עמהם והוא משאיר להם שארית לפליטה גדולה בנח ובניו וכל חי להרבות זרעם כחול, עכ"ל. ולדעתי כפי נוסחת רש"י ז"ל אין תימה כלל, שהוא ז"ל כתב הנני מוכן להסכים ולא כתב הנני מסכים כנוסחת הרמב"ן, והכוונה לומר שאף על פי שבפעם הזאת נח מצא חן, בפעם אחרת אם יוסיפו לחטוא הוא מוכן להסכים עם אותם שאמרו מה אנוש, כמי שיאמר הרי הכנתי לעצמי כלי להשחית הכל, וכן היה נשאר הענין עד שלכך הוצרך ענין הקשת וכריתת ברית לבלתי הביא עוד מבול, שמענין הקשת נראה ודאי שהיתה הכוונה להביאו שנית אם יוסיפו לחטוא:

ובמה שנאמר (שם יח) והקימותי את בריתי אתך, יפלא לדעת מה ענין הקמת ברית זה, ורש"י ז"ל פירש ברית היה צריך על הפירות שלא ירקבו ושלא יהרגוהו רשעים שבדור, והרב אבן עזרא פירש כי השם נשבע לו שלא ימות במבול, והרמב"ן ז"ל פירש שזאת הברית רמז לקשת. ולדעתי יתכן היותו מובן עם מה שנאמר (ירמיהו לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, שגם אמר הקב"ה לנח שתתקיים בריתו אתו ותנתן התורה לזרעו. והעד שלא נאמר כאן הקמת ברית לו ולזרעו כמו שנאמר אח"כ (בראשית ט, ט), לפי שהקמת הברית והתורה איננה רק עם נח, אמנם מהבנים אחרי היותם בעלי בחירה מי יודע איזה מהם יכשר שתתקיים התורה על יד זרעו. והיה זה כאילו יאמר אני לא בראתי את העולם רק כדי להקים ברית התורה כמו שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו', והנה עתה הבאתי המבול ואקים בריתי אתך. ועם שעדיין לא נזכר ברית, כבר התורה נקראת ברית והיתה קודם בריאת עולם אלפים שנה. ועל דרך זה נאמר ביצחק (בראשית יז, יט) והקימותי את בריתי אתו לברית עולם, ואח"כ חזר ואמר (שם כא) ואת בריתי אקים את יצחק, שנראה כפל. אבל יראה שהכוונה כשאמר והקימותי את בריתי אתו, רצה לומר שהתורה תתקיים ע"י זרעו שנקראת ברית (ראה תנדבא"ר ג), וכבר אמרו ז"ל (ראה רש"י בראשית ז, ב) שנח למד תורה, שכן דרשו במה שנאמר לו (בראשית ז, ב) מכל הבהמה הטהורה. וראה כי אל כל מה שפירשו המפרשים

יפלא שאין ענין צורך לברית זאת כלל. שאם הפירות ירקבו וימות ברעב או ימות מיתת עצמו הוא ובניו כמו שפירש הרב אבן עזרא, א"כ למה הוא מכניסו לתיבה ומטריחו ק"ך שנה אם לא לקיום המין. ואם על הקשת כמו שפירש הרמב"ן, הלא יראה פשוט מן הכתוב שהפעולה הטובה מן הקרבנות היתה סיבה לקשת, ועוד שכבר נאמר שם הקמת הברית לנח ולבניו ולכל החיה שנית:

ואמרו ובאת אל התיבה יתכן לומר בזה לפי פשוטו של מקרא. שכבר ראית מה שטען רמב"ן ז"ל וז"ל, ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה (שם יט), ידוע כי החיות רבות מאד ומהן גדולות מאד כפילים וראמים וכו' עד אבל היה נס שהחזיק מעט את המרובה, עכ"ל. ולפי זה לדעתנו יהיה אומרו ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך ומכל החי מכל בשר שנים, שהבטיחו שיוכל להכניס בתיבה את כל בני ביתו וכל הבהמה והחיה והעוף בתיבה הקטנה ההיא, ויהיה אומרו ובאת הבטחה לא ציווי. וזה תראה ג"כ שאונקלוס תירגם ובאת אל התיבה ותיעל לתיבותא, וכן באומרו תביא אל התיבה תירגם תעיל לתיבותא, וראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך (שמות כג, יט), תירגם תייתי, על שם ההבאה לא על שם ההכנסה בבית ה'. ועם היות שרז"ל דרשו (סנהדרין קח, ב) יבואו אליך להחיות (בראשית ו, כ), כי מעצמם יבואו, לפי הפשט ידמה היות גם זה מכלל ההבטחה שגם זה תירגם אונקלוס יעולו. ובזה יתישב ג"כ אומרו (בראשית ו, טו) וזה אשר תעשה אותה, כמו שדרשו ז"ל (מנתות כט, א) תנא דבי ר' ישמעאל ג' [דברים] היו קשים למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו ואלו הן מנורה ראש חדש ושרצים, הנה ג"כ פה נח נתקשה היאך יעשה תיבה שתכיל מכל מין חיה ובהמה ורמש ועוף שבעולם, לכן נאמר וזה אשר תעשה אותה, כאילו אמר שאינו צריך כל כך גדולה רק במידה זו, ואח"כ הבטיחו שיחזיק המעט את המרובה, ולכך הוצרך לומר לו מדת התיבה באורך ורוחב ועומק, דאל"כ היה מספיק אומרו לו שיעשה תיבה ויעשה אותה כפי צרכו כמו שלא אמר לו כמה מאכל יקח: וגם בזה יתיישב מה שנאמר ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך, כי אומרו להחיות היה מספיק, אבל אמר אתך כלומר כולם יכילו בתיבה אתך. וכן שינה ושילש ענין הכנסת הבהמה והחיה עד שגם אח"כ חזר לומר מכל בשר באו כאשר צוה אותו אלהים, שהכוונה לומר שהכילה התיבה את כולם. גם מה שנאמר מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה, דרשו ז"ל (הובא ברש"י שם) אותם שדבקו למיניהם, ויפלא לפי זה מה הוצרך לומר שנית בביאתם לתיבה שבאו למיניהם, ואין ספק שמאמרם זה הוא דרך דרש. אמנם על דרך זה שאמרנו יתכן, שאחרי מה שאמר שהתיבה עם היותה קטנה תכיל אותם והעוף למינו

ואת הבהמה למינה והרמש למינהו, רצה עוד לומר שיכילו בתיבה להיות כל מין ומין בפני עצמו שאם היו כולם מעורבים לא יצטרך כל כך מקום כמו שצריך כאשר יהיו כל מין בפני עצמו, ולכך חזר לומר בביאתם לתיבה שבאו למיניהם שהוא מכלל סיפור הנס שהכילה אותם התיבה כל מיז בפני עצמו: ובדרכו זה יתיישב גם כן מה שנאמר ובאת אל התיבה אתה ובניך ואשתך וגו'. ועוד שנית נאמר ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך. כי אומרו ובאת הוא הבטחה, ואומרו בא הוא ציווי. וכבר היה מספיק למיתת כל היקום זמן מועט, אמנם להיותם אנשי המבול מאמינים בקדמות שלעולם היה העולם כמנהגו זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף שהם קיום הארץ, לכך נגזרה עליהם מיתה והשחתה עם סדרי הארץ, ולכך התמידו המים שנה שלימה בהשחתת אלו ששה סדרי הארץ. והעד אומרו אח"כ כל אלו הזמנים לבלתי ישבותו, שנראה שכבר שבתו במבול. ובזה יהיה המכוון מה שנאמר הנני משחיתם את הארץ, שאם הכוונה בהשחתת הארץ לבלתי היותה ראויה עוד לישוב מה היתה הצלתו את נח בתיבה כיון שסופו לבא ליבשה, אבל ודאי אומרו הנני משחיתם את הארץ הוא כאילו אמר הם מאמינים בקדמות ושסדרי עולם בזרע וקציר וקיץ וחורף היו לעולם קיימים וכן יהיו לעד, לכן הנני משחית אותם עם סדרי הארץ שישבותו גם כן:

חלק מעשי בראשית - פרק כה

מה שנאמר והיה לך ולהם לאכלה, נראים דברי מותר, כיון שהיה נכנס לתיבה וכן מכניס עמו הבעלי חיים והיה מכניס מאכל פשוטים הדברים שהיה המאכל לאכלה להם, אבל גם זה היתה הבטחה שיספיק המזון לו ולהם. ועוד שהיה לו לומר ואספת אליך לך ולהם לאכלה, אבל אומרו והיה להם הוא הבטחה שיספיק לכולם, ולכך גם כן נאמר (שם) קח לך מכל מאכל, כלומר קח לך לדעתך, שאילו אמר לו שיקח מעט, היה הנחשב שאמר לו כן כדי שיכיל בתיבה, ואם שאמר לו שיקח הרבה, היה הנחשב שאמר לו כן כדי שיספיק להם, לכך אמר לו קח לך לדעתך, שאם תקח הרבה יכיל בתיבה ואם תקח מעט יספיק לכם ולא אמר לו כמה שיעור המאכל שיקח:

ובמה שנאמר ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים, כבר הרמב"ן ז"ל כתב שדרך הכתוב לומר ויעש וכן עשה לומר שלא הפיל ממה שנצטוה, עד כאן. ויש לשאל עוד למה אמר שנית (בראשית ז, ה) ויעש נח. והנה יתכן שכוונת הכתוב לומר עוד בשבחו של נח, שאם לא היה אומר לו הקב"ה שיקח מזון היה נכנס בתיבה בלי מזון מגודל בטחונו בהשם יתברך, וזהו שאמר ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים, כי עם היותו רואה שהוא צריך

למזון עם כל זאת לא עשה דבר אלא אם כן צוה אותו הקב"ה, ולכך אמר לו הקב"ה אותך ראיתי צדיק (בראשית ז, א), והסמיכו לאמרו שלא עשה רק מה שצוהו. ובזה יתיישב גם כן מה שנאמר שנית ויעש נח וגו', שהראשון היה לומר שלא עשה דבר בלתי ציווי, והשני הוא כדרך הכתוב לומר שעשה ולא הפיל דבר כמו שכתב הרמב"ן ז"ל:

ומה שנאמר ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא, יש לשאול כמה ספקות: ספק אחד. כי זה נגד הציווי שצוהו מן הבהמה הטהורה שבעה (להלן ז, ב): ספק שני. למה לא צוה ענין השבעה שבעה סמוך אל מה שנאמר שנים שנים תביא, אבל הפסיק בציווי המאכל ובאומרו אותך ראיתי צדיק, שכל הדברים הללו אינם מן הענין. וזה יפלא לפרש"י שפירש לא פחות משנים, וגם לפירוש הרמב"ן יפלא זה למה הפסיק בענינים שאינם מענינו. ומהר"י אברבנאל פירש שהציווי שנאמר קודם אינו על מספר הזוגות רק על שיביא אותם שנים שנים זוגות, ואח"כ ביאר כמה זוגות וצוה שמן הטהורה יביא שבעה, וגם לפירושו יפלא מה שהפסיק במה שאינו מענינו. וזולת זה יפלא שהלא בציווי הב' נאמר ומן הבהמה אשר לא טהורה היא שנים איש ואשתו, היה מספיק שיאמר ומן הבהמה אשר לא טהורה שנים, כי כבר נאמר שמכל החי צריך שיבואו זוגות. ועוד יש לטעון לפירושו שא"כ לכל שאר הבעלי חיים והחיות והרמש לא נאמר כמה מספר הזוגות שיביא:

ספק שלישי. למה נאמר תקח לך, מה שלא נאמר כן קודם בציווי הראשון: ספק רביעי. למה לא כלל גם הטהורה יחד והיה לו לומר ומן הבהמה הטהורה ומן העוף תקח שבעה שבעה:

אבל לדעתי יתכן בהיתר כל הספיקות האלה, שהקב"ה לא גזר להתיר לו הבשר רק אחר שעשה כל אשר צוה אותו, וגם לא היה רוצה בקרבנותיו עד שראה היותו זהיר במצותו. ולכן תחילה לא צוה לו רק שנים שנים, אבל אחר שראה שהוא זהיר במצותו כמו שנאמר ויעש נח, וסיפר שאמר הקב"ה לו אותך ראיתי צדיק, אח"כ כמבשר שיותר לו הבשר, רמז לו שעתיד זרעו להבדיל בין טמא לטהור ושיקבל וירצה קרבנותיו, וצוה לו שיקח מן הבהמה הטהורה שבעה וכן מן העוף הטהור, ואמר לו זה אחר שצוה לו שיקח מכל המאכל אשר יאכל, כאילו יאמר שגם מן הבהמה והעוף הטהור עתיד לאכול, וזהו שנאמר תקח לך להנאתך, בישרו שהוא להנאתו. ומה שנאמר ומן הבהמה אשר לא טהורה שנים שנים, הוצרך לומר כן שאחרי שזאת היתה מצוה חדשה שיקח שבעה מן הטהורה, א"כ היה המובן שמן הטמאה לא יקח כלל, ושיקח מן הטהורה שיספיק לחיות זרע ושלא ירצה בטמאים כלל. ואם היה אומר ענין הבהמה אשר לא טהורה אחר העוף,

היה הנחשב שמעוף בין טהור ובין טמא יקח שבעה. אבל אחר שביאר שמן הבהמה הטהורה יקח שבעה ומן הטמאה יקח שנים, עתה יאות לומר ענין העוף הטהור שיקח שבעה, שלמד הסתום מן המפורש בכל ענין שמהעוף הטהור יקח שבעה ומהטמא שנים. ובזה הותרו כל הספיקות: ועל אשר אמרו ז"ל (בר"ר לד, ט הובא ברש"י) כדי שיקריב מהם. יש לשאל שא"כ היה מספיק שנים או שלשה שלא מצינו שהקריב רק אחד מכל מין. ואפשר לומר שהוא צוה אותו לקחת זוג אחד מן הטמאים וזוג אחד מן הטהורים כי זה יספיק לקיום המין, וצוה אותו עוד ו' זוגות נגד ו' מיני קרבנות עולה מנחה חטאת אשם מלואים שלמים. ויתכן לומר עוד טעם בזה שאחר היות מן המין האנושי הניצולים כולם שמונה דהיינו נח ושלשת בניו ונשותיהם, צוה הקב"ה שיקח נגד כל אחד זוג אחד, הנה צוה ששה זוגות נגד ששה דהיינו נח ושם ויפת ונשותיהם, ונגד אשתו של חם זוג אחד שהם שבעה, ונגד חם זוג מן הטמאים להיותו הוא טמא שסופו הוכיח באופן שהיו ח' זוגות לשמנה מן המין האנושי שניצולו, ז' מן הטהור ואחד מן הטמא:

והנה במה שנאמר מכל הבהמה הטהורה, פירש רש"י העתידה להיות טהורה לישראל, והרמב"ן ז"ל פירש שכל המינים הוכשרו להקריב לבני נח והוסיף לישראל במצוה שיהיו כל הקרבנות מן הבקר מן הצאן ומן התורים, והוכרח לומר כן לפי שנאמר (בראשית ח, כ) ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור. אבל לפי פשוטו של מקרא לדעתי אין אנו צריכים לכל זה, כי הטהורה לא תאמר על האכילה לבד, ובענין הנדה ג"כ נאמר לשון טהרה שראויה ומותרת לבעלה, גם טהרה שראוי ליכנס במקדש, וטומאה יאמר על הבלתי ראויה לבעלה ועל הבלתי ראוי לבוא במקדש וכדומה לזה על כל דבר שהוא ראוי לענין או בלתי ראוי יאמר טהור וטמא, וכמו כן יאמר טהורה על הראוי להקרבה וטמאה על הבלתי ראוי. וכיון שמצינו ז"ל שאמרו (שבת כח, ב) שור שהקריב אדם הראשון, וקין הקריב מבכורות צאנו ומחלביהן, כנראה שלא הוכשרו להקריב אלא מה שהוכשר לישראל להקריב, א"כ כשנאמר פה מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה, אין פירושו טהורה לאכילה אבל פירושו טהורה להקרבה, באופן שלא נצטוה נח ליקח מכל בהמה טהורה שבעה רק מבקר וצאן ותורים שהם ראויים להקרבה. ולפי דרכנו זה זכינו שאין אנו צריכים לומר שקראם טהורים על שם שעתידים להיות כשרים לישראל, כי לא יתכן שהקב"ה יאמר לו שהם טמאים ושיתיר לו אכילתם, אבל פירוש רש"י ז"ל הוא לפי מדרש אגדה, וזה דרכנו יתכן לפי הפשט: ובמה שנאמר בעצם היום הזה, דרשו ז"ל (בר"ר לב, ח הובא ברש"י) שהיו בני דורו אומרים אילו אנחנו רואים אותו נכנס אל התיבה אנו שוברים אותו. אמנם לפי הפשט אין צורך לזה, אבל יראה שהגיד לנו הכתוב

שהיה שם עזר אלהי מופלג עד שנכנסו הם וכל מין חיה ובהמה ועוף שבעולם ונתיישבו כל אחד עם מינו ביום אחד, דהיינו באותו יום שהיה המבול, שלכך חזר לומר שלישית ענין הכנסת החיות למיניהם. ובזה יתיישב מה שיפלא למה נאמרה פעם שנית ביאת נח אל התבה, כי היה זה סיפור נס שהספיק הזמן ביום אחד ליכנס כולם:

ומה שנאמר ויסגור ה' בעדו, כבר אמרו (רש"י) לפי מדרשם ז"ל (בר"ר לב, ח) הגין עליו שלא שברוה. אמנם לפי הפשט יתכן שהגין עליו שלא באו המים בפעם אחת על התיבה שאז טרם תתחיל לשוט היתה נשארת טבועה תחת המים. ואומרו ויסגור ה' במקום הזה יהיה ממש לשון סגירה כפשוטו, שאחרי שאמר (בראשית ז, יא) ארובות השמים נפתחו, רצה להודיענו נס תוך נס, שאם היו באים המים פתאום בפעם אחת כאשר התחילו בהפלגה בארובות שמים פתוחות, הנה היתה נשארת הספינה טבועה בארץ והמים היו מכסים אותה טרם תתחיל לשוט, ואם יגברו המים עד שתלך על פניה ותשוט הרי תשבר בהרים כמו שנשברות הספינות בנגעם אל היבשה, לכך נאמר שהשם יתברך סגר ארובות השמים בעדו ולא רבו המים רק עד שנשאו את התבה שלא תהיה משוקעת:

ובזה יתיישב מה שטענו קצת על מה הוכפל אומרו שהיה ארבעים יום, שקודם אמר ויהי הגשם ארבעים יום וגו', וחזר ואמר ויהי המבול ארבעים יום. כי לפי דרכנו זה, יאות מאד, שמה שנאמר ויהי הגשם, הוא היה הסיפור כמו שהיה הענין, אבל מה שחזר לומר ויהי המבול, הוא נמשך אל מה שנאמר ויסגור ה' בעדו, שכבר יפלא אחר שנגמר דינם למה לא השליך עליהם כל אותם המים בשעה אחת, היד ה' תקצר, ולמה האריך ארבעים יום, ולכן השיב שבזכות נח סגר בעדו, רצה לומר סגר ארובות השמים, והיה המבול בארבעים יום ולא בשעה אחת, כדי שתנשא התיבה, ואחר שבאה על פני המים והיתה משוטטת הנה היתה בסכנה שלא תשבר, לכן גברו מאד עד ט"ו אמה למעלה על ההרים, כדי שלא תגע בהרים ותשבר, והיו ט"ו אמות שהוא חצי קומתה, וי"א היתה שקועה במים כמו שאמרו רז"ל (בר"ר לג, ז וכן הובא ברש"י), הרי כ"ד אמות בין התיבה וראשי ההרים:

ובזה יתיישב גם כן מה שנאמר תחילה (בראשית ז, יז) וירבו המים, ולא אמר מאד, ואח"כ אמר (שם יח) ויגברו המים וירבו מאד, ואח"כ אמר שלישית (שם יט) והמים גברו מאד מאד. לומר שהקב"ה עשה נס עמו ואפילו שנפתחו ארובות השמים חזר וסגרם בעדו, וגברו המים בהדרגה שלא תשאר משוקעת, ואח"כ גברו בהפלגה ט"ו אמה על ההרים שלא תשבר, ועל זה נאמר (בראשית ח, ד) ותנח התיבה וגו', ואח"כ אמר (שם ה)

נראו ראשי ההרים, לומר שאם היו נראים ראשי ההרים קודם שתנוח והיא עדיין הולכת היתה נשברת:

ואומרו כפל וימח את כל היקום וימחו מן הארץ, הרמב"ן פירש מפני העופות ומקצת השרץ לאמר שלא נשאר להם ביצים, עוד פירש דרך הסוד ע"פ רבותינו וימח בעולם הזה וימחו מעולם הבא. אמנם אנחנו לפי הפשט אשר יעדנו נאמר שנתקיימה הגזירה שגזר הקב"ה שאמר (בראשית ו, יג) קץ כל בשר בא לפני והנני משחיתם את הארץ, שפירושו מן הארץ, וכבר ידעת שהמפרשים ז"ל נלאו למצוא הפתח בענין ההכפל הזה, ומהר"י אברבנאל כתב שכולם נלאו לתת טעם להכפל זה, ושהטעם הוא שאומרו כל היקום אינו על הבעלי חיים בלבד, אבל גם על שאר ענינים שיש להם התיצבות כגון הבתים והמגדלים. ולא הבנתי כלל דבריו, שאם במלת יקום נכלל בו כל דבר שיש לו התיצבות אם כן מה צורך להכפל. ואם כוונתו לומר שבהכפל יודיע היות מלת יקום כוללת כל מה שיש בו התיצבות, אדרבה אומרו וימחו אינו שב רק לדברים הנזכרים שאמר מאדם ועד בהמה ולא יאמר וימחו על מה שלא הוזכר:

אבל יתכן לומר בענין ההכפל הזה שהוא כפי פשוטו. וטרם נבא אל מה שנרצה לומר בו נתעורר במה שנאמר וישאר אך נח, כי הם ודאי דברי מותר, שאחר שכל ענין הפרשה הוא להודיע הצלת נח ומצותו שצוהו ה' לעשות התיבה ולומר שבא המבול כל כך ימים ושהורמה התיבה מעל הארץ, יפלא שעתה בעת הסיפור שנימח כל היקום יחזור ויאמר שלא נמחה נח וכל אשר אתו, אבל יתכן לומר שאחר שסיפר היות הגזרה כוללת שכל היקום יהיה נימח במים, היה בכלל גם התיבה וכל אשר בה. לכן ביאר שעם היות שנימוחו במים לא נימח רק מה שהיה בארץ וזה אומרו וימחו מן הארץ, ובאו המים המאררים עליהם והתיבה וכל אשר בה לא נימחו לפי שהיתה לעולם על המים: ובזה ימשך טעם נכון אל מה שיש לתמוה שעם היות שצוה השם יתברך לנח לעשות התיבה שתהיה התראה לדורו כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין קח, ב), אף גם זאת כאשר לא שבו בתשובה ובא המבול היה נכון להציל את נח בהר גבוה בארץ ישראל או בגן עדן שלא היה שם מבול, ולא עם כל הצער הזה תוך התיבה י"ב חדש, אבל הודיע הכתוב שהגזירה היתה כוללת שכל אשר בארץ יגוע, ולא היה אופן להצלת נח רק שלא יהיה בארץ, ושלא הספיק זכותו של נח לבלתי היות הגזירה עליו אפילו שיהיה בארץ, רק ניצול בהיותו גבוה מעל הארץ אינו נוגע בה. כי על כן נאמר ותרם מעל הארץ, כי הוא מותר אחרי שכבר נאמר וישאו את התיבה, שכיון שהמים נשאוה והזיזוה ממקומה, כמו שנאמר ותלך התיבה, אם כז כבר ידענו שהורמה, אבל אמר כן כאילו יאמר שבמה שהורמה מעל

הארץ יצא מכלל הגזירה שנגזרה שכל אשר בארץ יגוע ובזה ניצול. ולכך היטיב לומר וישאר אך נח, כלומר נשאר להיותו בתיבה, להודיע שלא היה אפשר בהצלה אחרת: ובענין ההכפל שנאמר וימח וחזר לומר וימחו, לדעתי הדבר מבואר שהם שני דברים. שענין וימח הראשון שנימוחו ונתמסמסו הגופות, כמו שאמרו רז"ל (סוכה נב, ב) אם אבן הוא נימוח, שאין פירושו שהאבן כלה, אבל מתרכך ומתמסמס, ולספר ענין העונש המופלג סיפר שנתמסמסו ונעשו כעיסה מגולגלת מעורבת, וכמוהו ומחיתי את ירושלים כאשר ימחה את הצלחת מחה והפך על פניה (מלכים ב כא, יג), אבל מה שחזר ואמר וימחו, אמר בצידו מעל הארץ, כאומר שקודם נתמסמסו במים והיו כעיסה, ואחר כך כלו מכל וכל שלא הגיע כלל מן העיסה ההיא אל הארץ וכלתה מכל וכל, והוא מגזירת תמחה את זכר עמלק (דברים כה, יט), שהוא נאמר על הכליה המוחלטת, ואין כאן הכפל כלל, ורצה להודיע שהיתה כליה מוחלטת בגופם במים ולא באו כלל לארץ. והוא לדעתי מה שנאמר הנני משחיתם את הארץ, כמו כצאתי את העיר (שמות ט, כט), שלא יבוא אפילו חלק מהם לארץ, שאילו היה בא, היה קצת מעין קבורה, כדי להתקיים בהם וגם קבורה לא היתה לו (קהלת ו, ג):

ובמה שנאמר ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה, [רש"י] ז"ל טען שלא תפול זכירה בבהמות שאין להם זכות, וע"פ מדרש אגדה כתב בזכות שלא השחיתו דרכם ולא שמשו בתבה, והרמב"ן ז"ל פירש שזכר הרצון אשר לו בבריאת העולם ורצה קיום העולם במינים אשר ברא בו, ע"כ. אמנם אנחנו לפי דרכנו כאשר נדקדק בלשון הכתוב שנאמר אשר אתו בתבה, יובן היות המכוון שאם היתה הזכירה על הבהמה וחיה, בין לפי פירש"י ז"ל ובין להרמב"ן ז"ל היה מספיק אומרו את כל החיה והבהמה אשר בתיבה, אבל אמרו אתו יורה שזכר צערו של נח היותו עם הבהמות והחיות בפונדק אחד, ומצוה ומוטל עליו להאכיל אותם ולהשקותם, וא"כ תשוב הזכירה כולה על נח לא על הבהמה והחיה, ולכך לא הזכיר את הבנים שהבנים לא היו מצווים מאתו יתברך להחיות ולפרנס הבהמות והחיות, וכיון שנח היתה המצוה מוטלת עליו ודאי לא היה מקיים מצותו ע"י שליח שמצוה בו יותר מבשלוחו (קידושין מא, א), וזה היה כל צערו של נח בתיבה ולכך הוצרך זכירה, דאל"כ כבר היה בתיבה אוכל ושותה במנוחה, וכמה יורדי ימים עומדים בספינות שנה ושנתים ולא נאמר בהם ויזעקו (ויצעקו) אל ה' בצר להם ושממצוקותיהם יושיעם (יוציאם) (תהלים קז, יג, שם כח), רק כאשר יעמוד רוח סערה ויחוגו וינועו כשכור, אמנם כאשר ילכו בנחת והשגחת השם יתברך פרטית עליהם ולא יחסר מזונם מה זה אשר יצעקו. וא"כ היה כאילו אמר

כאן הכתוב ויזכור אלהים את נח ואת כל התלאה אשר מצאתהו עם הבהמה והחיה אשר אתו:

ואומרו ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום. כבר טען מהר"י אברבנאל כי מה תגבורת היתה אחרי שלא היה גשם, וגם הביא מה שכתב הר"ן שבאלו החמשים ומאת יום היה משתנה האויר למים, והוא אמר שהטענה הזאת של הר"ן אינה כלום ופירש שבחומם נתדקדקו. ולדעתי שבאותם הק"ן יום לא רבו המים כלל. אבל הדברים כפשוטן שאומרו ויגברו המים הוא מפני שהמים מלחלחים והארץ שואבת המים ומייבשת אותם, ואם כן הוא כמלחמה ביניהם שהמים מטבעם ללחלח והארץ מטבעה לשאוב המים ולנגבם, לכן אמר שגברו המים על הארץ שלא יכלה לחסר מהם בניגוב כפי טבעה, עד שבא הרוח וישוכו המים. ואם לא כן, היה מספיק אומרו ויגברו המים, ומה רצה לומר באומרו על הארץ, שמה שנאמר קודם ויגברו המים וירבו מאד על הארץ, הוא מפני שהכוונה לומר כמה שיעור גברו על הארץ כמו שהשלים ותלך התיבה, שהיה הנרצה לומר שגברו כל כך עד שהלכה התיבה, וכמו כן אח"כ שאמר שנית (שם יט) והמים גברו מאד מאד על הארץ, גם שם אמר על הארץ להודיע כמה שיעור עלו על הארץ כמו שנאמר (שם) ויכוסו כל ההרים, אבל כאן שלא אמר דבר בשיעור תגבורת המים רק שגברו, לא היה צריך לומר על הארץ. אבל הנכון כמו שאמרנו שהתגבורת פה אינו תוספת תגבורת בריבוי המים רק תגבורתם בלחות, שהארץ לא חסרה מהם עד בא הרוח ולא נמנע המטר מכל וכל עד סוף הק"ן יום, אבל היה מטר טבעי בהפסק לא להרבות המים כאשר יבא ביאור הכתוב שנאמר (בראשית ח, ב) ויסכרו מעיינות בפרק שאחר זה:

ויזכור אלהים וגו', רצה להודיענו מידת חסדו ורחמיו המופלגים, שעם היות הגזירה שנה אחת, הנה היתה הזכירה קודם כלות חצי הגזירה, שכן היה במצרים היתה הגזרה ארבע מאות שנה שיעבדו ואחר ק"צ שנה זכרם, שהרי מירידת יעקב עד צאתם היו רד"ו שנה, ובי"ז שנה שהיה יעקב חי לא התחיל השעבוד, באופן שגם שם טרם כלות חצי הגזירה זכר אותם. ולהראות חסדיו המרובים שזכר אותו קודם כלות חצי גזירתו, לכך העביר הרוח, כמו שאמרו ז"ל (הובא ברש"י) רוח תנחומים:

חלק מעשי בראשית - פרק כו

אומרו ויסכרו מעיינות תהום וארובות השמים ויכלא הגשם. פירש הרמב"ן ז"ל שהסדר בענין הזה, כי ביום רדת הגשם נבקעו מעיינות תהום ונפתחו ארובות השמים וירד

הגשם ארבעים יום, ובהם גברו המים חמש עשרה אמה מלמעלה, ונפסק הגשם בסוף הארבעים, ונשארו מעיינות תהום וארובות השמים פתוחות והיה האויר לח מאד, עד כאן. ואמר ז"ל כן, לפי שיש לשאול על מה שנאמר שהגשם לא היה רק בארבעים יום, ואיך יאמר עתה ויכלא הגשם, וכן ארובות השמים ומעיינות תהום נסגרו. ועוד כתב הרמב"ן ז"ל ויעבר אלהים רוח על הארץ, שהיה רוח גדולה וחזק יוצאה מבטן הארץ על פני התהום ומרחפת במים ויסכרו בו מעיינות תהום. ולדעתנו אין אנו צריכים בלחות האויר הזה. ונקדים שכבר ידוע שעם היות שנאמר ארובות השמים נפתחו, הוא להפליג סיפור המטר העצום שהיה, כמו בצורות בשמים (דברים א, כח) להפלגת הגובה, אבל ודאי היה גם המטר ההוא על ידי עבים כמנהג, וכן נאמר (דברים יא, יז) ועצר את השמים ולא יהיה מטר, ופירושו ודאי על העבים שהם על השמים. ואם כן יובן מה שנאמר ויהי הגשם ארבעים יום, רצה לומר בלי הפסק כלל, אמנם לא סר אח"כ מלהמטיר, רק לא כאותה הפלגה בארובות השמים פתוחות אבל מטר כטבעו, ולא נפסקו המים מכל וכל בהפסק מוחלט, עד שהעביר השם יתברך הרוח תנחומים, שאמר שפיזר העבים והביא קצת ניגוב, שאז נסכרו ארובות השמים ומעיינות תהום, לפי שנפסק מכל וכל הגשם, וזהו שנאמר ויכלא הגשם, שנמנע מכל וכל אבל קודם לכן לא נמנע מכל וכל. ומה שנאמר ויסכרו מעיינות תהום הם דברים מבוארים לדעתי, שכיון שבכל עוד שממטיר מלמעלה התהום נובע נגדו כדאמרינן פרק סדר תעניות (תענית כה, ב) אין לך טיפה יורד מלמעלה שאין תהום עולה לקראתו טפחיים, לכך אמר שנסכרו מעיינות תהום שלא היה עולה לקראתו לפי שנמנע המטר מכל וכל:

ואומרו וישובו המים מעל הארץ הלוך ושוב, יתכן לומר שמה שנאמר (שם א) ויעבר רוח על הארץ, רצה לומר רוח כללי פעם ממזרח ופעם ממערב ופעם מצפון, מעט מכאן ומעט מכאן, ולכך לא נאמר לא רוח קדים ולא רוח ים, והרוח הזה כפי הצד שהיה בה היה מוליך המים עד שעל זה היה הלוך ושוב, ובענין זה מנע המטר וכאשר נמנע המטר נסגרו גם מעיינות תהום אשר היו יוצאים לקראת המטר, ואין אנו צריכים לומר שהרוח היה יוצא מבטן הארץ על פני תהום שבו נסכרו מעיינותיו כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, שאין זה ענין טבעי, ואם היה דרך פלא היה מפרסמו הכתוב. ומה שפירש"י על מה שנאמר (שם ד) בחדש השביעי, הוא חדש סיון, נסמך אל מאמרם ז"ל שאמרו (בר"ר לג, ז) מכאן שהיתה התיבה שקועה במים י"א אמה, והכריח רש"י ז"ל שאם כן אומרו בחדש עשירי צריך שיהיה אב שהוא עשירי להתחלת הגשם. ועל זה טען הרמב"ן ז"ל וז"ל, ואומר אני שאין החשבון הזה שאמרו נאות בלשון הכתוב, שאם נסבול לפרש

ותנח התיבה בחדש השביעי, ליום הזה הנזכר שכלה בו הגשם ושבו המים מעל הארץ הלוך וחסור, שלא כמנין החדש השני בתחילת הפרשה, וכמנין האמור בסוף הפרשה, איך יתכן שיחזור מיד בפסוק השני ויאמר עד החדש העשירי למנין אחר שיהיה עשירי לירידת הגשמים, ע"כ. והאמת לדעתי היות רחוקים הדברים לפי פירוש רש"י ומאמרם ז"ל. ומה שהכריח רש"י ז"ל ואמר שהדברים מוכרחים שאומרו בעשירי הוא חודש אב, דאל"כ הלא אחרי שנראו ראשי ההרים היו ס"א יום עד שחרבו המים, יש לדחות הכרח זה לדעתי ולומר שלעולם חדש העשירי הוא אלול אבל אומרו ויהי מקץ ארבעים יום, שב אל אומרו בחדש השביעי, ואינו שב אל מה שנראו ראשי ההרים. ולפירוש רמב"ן ז"ל שפירש שמנין ק"נ יום הוא מתחלת הגשם, וביז"ז בניסן נחה התיבה באותו יום, הוא זר ג"כ מאד, שא"כ למה יאמר זמן בפני עצמו להנחת התיבה כיון שבתשלום הק"ן נחה מה צורך לומר שנחה בשביעי ביז"ז לחדש והוא יום תשלום הק"נ בעצמו: אבל יתכן עוד לומר שהק"נ יום מתחילין מתחלת הגשם דהיינו י"ז חשון, ותשלומם י"ז ניסן, וחדש השביעי מתחיל מחשון שהתחיל הגשם באופן שהחדש השביעי לחשון הוא אייר שי"ז באייר נחה התבה, והעשירי ג"כ יתחיל מחשון והוא אב באופן שבאחד באב נראו ההרים, ומ' יום אח"כ דהיינו י' אלול פתח החלון. ואע"פ שאין הגימטריאות ראיה, יש רמז לדבר שמתחילת כניסתו לתיבה עד פתיחת החלון היו רצ"ה יום כמנין צה"ר, ולרמוז זה קראו צהר ולא קראו חלון. ואפשר שעל כל כך ימים ראה נח ברוח הקודש שצריך החלון להיות סגור ולכן המתין מ' יום, ואינו רחוק שהקב"ה הודיעו כמה ימים סגור יהיה לא יפתח, וכ"א יום אחר ששלח היונה דהיינו ר"ח תשרי חרבו המים, ובכ"ז חשון יבשה הארץ. ואע"ג שבתחילת הענין מהגשם אמר בחדש השני שפירושו שני לתשרי, עם כל זה אין לטעון על מה שאמרנו שחדש השביעי ועשירי מתחיל מחדש חשון, לפי שאחרי שאמר שהתחלת הגשם היתה בחשון יצדק לומר מה שנהיה בשביעי לאותה התחלה וכן בעשירי, כי עיקר טענת הרמב"ן על רש"י ז"ל היתה לומר שלא יתכן שמספר שביעי שב אל הפסק המטר ועשירי ישוב אל התחלת המטר, ואין כאן זרות זה לפי דרכנו שגם שביעי ועשירי ישובו אל התחלת הגשם. אבל מה שנאמר בחדש שני על חשון בין בתחלת הגשם בין ביבושת הארץ אף על פי שהם שבים אל תשרי שפירושם שני לתשרי, זה אינו זר כלל שלא יתכן לקרוא את תשרי חדש י"א כיון שהוא ראש השנה, וכן חשון חדש י"ב, ובתחילת הגשם מוכרח לקוראו שני וביבושת הארץ ג"כ כיון שקרא לחשון שני יתחייב גם כן עתה לקראו שני, שאם אתה קורא לחשון חדש י"ב ובתחילה נקרא שני לא יתכן. ובזה הדברים מיושבים על נכון:

ומה שנאמר (בראשית ח, ז) וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב, דרשו באגדה (סנהדרין קח, ב) שהיה חושדו על בת זוגו. ולפי פשוטו נראה שהעורב לא ידע הדרך לשוב אל מקומו כמו היונה, והעד שבכל ארצות המזרח עד היום הזה כאשר ירצו לשלוח כתב מעיר לעיר, הנה יהיו להם היונים מאותו העיר שקניהם שם ויוליכום אל העיר האחרת, והיונים שקניהם בעיר האחרת יביאום אל העיר הזאת, וכאשר ירצו ג"כ לשלוח כתב מאותו העיר לעיר האחרת קושרים הכתב תחת כנפי היונה, והיא הולכת אל קנה, ושם יקחו הכתב אשר תחת כנפיה. ולא ישלחו עוף אחר רק היונה כי מטבעה להיותה יודעת בדרכים לבוא אל קנה, ואיפשר מאז ששלחה נח נבחן הדבר והנהיגו לעשות כן. והעורב אינו מטבעו להכיר לשוב אל מקומו ככל שאר העופות, ולכך לא היה מתרחק מן התיבה פן לא ידע לשוב אליה. ואפשר הסיבה בזה שכל העופות הזכרים ישמשו עם איזו נקבה שתזדמן, וכן הנקבה לכל זכר שיזדמן, חוץ מן היונה שעל כן נקראת כנסת ישראל יונתי (שיר השירים ב, יד וראה ברכות נג, ב), וכן אמרו ז"ל (מדרש הנעלם פר' נח) שמה שנשתלחה היונה ב' פעמים ושבה להיותה כבושה ובג' לא שבה להיותה כבושה רמז לכנסת ישראל בבית ראשון ושני, אבל השלישי יהיה נצחי. ונשוב לאומרנו שבהיות הנקבה הולכת אל מקום אחר מכוונת דעתה לשוב לזוגה ומכרת בדרכים, וכן נשקע הטבע הזה במין היונה בין זכר ובין נקבה. ורש"י ז"ל נתן טעם למה יקראהו פעם בלשון זכר ופעם בלשון נקבה. והרמב"ן טען עליו וכתב שאין טעם לחזרת זכר היונים מנקבה לזכר במקום אחד מן הפרשה. והרב רבינו אליהו מזרחי טען על הרמב"ן וז"ל, ולא הבינותי דבריו כי על הטענה הראשונה הנה כמוהו עד בא השמש תשיבנו לו כי הוא כסותה לבדה (שמות כב, כה-כו), לשון זכר על הבגד ולשון נקבה על השלמה, ושניהם במקום אחד מן הפרשה, וכן והיתה צעקה גדולה אשר כמוהו לא נהיתה (שמות יא, ו), לשון זכר על הקול ולשון נקבה על הצעקה, ושניהם במקום אחד מן הפרשה ורבים כמוהם, עכ"ל. ובאמת אין מקום לטענת הרא"ם על הרמב"ן, שהדמיונות שהביא הרא"ם הם דברים שאינם בעלי חיים, דהיינו הבגד והצעקה, ומה שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו, אבל ביונים שהם בעלי חיים ויש בהם זכר ונקבה ושיקראם בפרשה אחת פעם זכר ופעם נקבה היטיב הרמב"ן ז"ל לומר שאין בו טעם: ולמה שהיה מצפה נח בין שליחות לשליחות ז' ימים, אמר מהר"י אברבנאל להיות מטבע הלבנה שהיא פועלת בתגבורת המים, והיה צריך לפי זה שיתחיל השליחות מתחילת מולד הלבנה. ולא ידעתי מה היה מצפה מן הלבנה. אבל לדעתי הדברים מבוארים שנח ראה שהקב"ה אמר לו ענין המבול שבעה ימים טרם בואו כמו שנאמר (בראשית ז, יד) כי לימים עוד

שבעה וגו', וכבר היה אותו צדיק מצפה, שכמו שהיתה הודעת ביאת המבול שבעה ימים קודם, שגם בשורת הישועה תהיה שבעה ימים טרם בואה, וכבר לא היה צריך לספר פתיחת החלון, כי אין צורך כאן רק להודיע שליחות העורב והיה מספיק אומרו וישלח את העורב, ויהיה מאיזה מקום שיהיה, אבל בא הסיפור בפתיחת החלון להודיע כי אותו צדיק היה מצפה הישועה ותולה עיניו למרום, ולכך פתח החלון כמו שנאמר בדניאל (ו, יא) וכוין פתיחן לה, וכאשר ראה שלא בשרו השי"ת, ידע שאין ישועה עד שבעה, שאם היתה היה מבשרו כמו שאמר לו ביאת המבול שהודיעו שבעה ימים טרם בואו, כך גם כן יודיעהו טרם בא הישועה שבעה ימים, וכאשר המתין שבעה עוד תלה עיניו למרום ושלח, וכך כל שבעה ושבעה שכיון שלא נתבשר בתחלת השבעה ידע שאין ישועה באותם שבעת ימים:

ולענין היונה דרשו ז"ל (בר"ר לג, ו) שמגן עדן הביאה העלה זית, שדעתם לומר שכל האילנות נעקרו בימי המבול. והרמב"ן ז"ל טען על מאמרם זה וז"ל, ואני תמה על מאמרם מגן עדן אם כן לא ידע נח שקלו המים מעל הארץ כי שם לא נכנסו מי המבול, ואולי היו שעריו סגורים שלא יכנסו שם המים וכאשר קלו המים נפתחו. והיה אפשר לדחות תמיהת הרמב"ן ז"ל ולומר שנח לא היה ידע בהשחתתם של אילנות, וכאשר ראה עלה זית ידע שקלו המים ור"ל שידע האמת שקלו המים, בשגם האות שלו שהביאה היונה עלה זית איננו אות, שמגן עדן הביאה, עם כל זאת ספרה התורה שהוא ידע האמת ושנעשה לו נס שנפתחו לה שערי גן עדן כדי שידע נח שקלו המים. ומה שכתב הרמב"ן שכאשר קלו המים נפתחו שערי גן עדן, אין זה מתיישב לפי מדרשם שאומרו נפתחו לה שערי גן עדן, נראה שלה נפתחו ולא מפני קלות מים. אמנם לפי הפשט יראה שהדברים נכונים כמו שאמרו ז"ל שהאילנות נעקרו מגן עדן ומשם הביאה היונה עלה זית, ונח ידע שהביאה מגן עדן וביודעו זה אדרבה היה לו מופת גדול שקלו המים, שאילו לא ידע שלקחה מגן עדן מנין לו שמן האילן לקחה אותו עלה, אפשר צף על פני המים מצאו, אמנם כאשר ידע את העלה שהוא מפירות גן עדן או מהר המשחה, אז ידע ודאי שקלו המים, דאם לא כן לא היתה יכולה היונה לעופף כל המרחק ההוא אם לא מצאה מנוח באמצע. וזהו שנאמר (בראשית ח, יא) ותבא אליו היונה לעת ערב, שאומרו לעת ערב יובן שבבוקר שלחה, ולכן אמר הכתוב שבאה בערב שמאיחור הזמן ידע שודאי מצאה מנוח, ומשהייתה ידע שקלו המים, לא מן הבאתה העלה, כאילו נודע אליו היות האילנות מגולים, כי זה לא היה אות על קלות המים אם לא היה יודע מאין לקחה,

אבל אחר שידע שהעלה ההוא מפירות גן עדן וראה שהייתה ששהתה לבוא עד הערב, נתאמת לו שהיתה מוצאת מקום לנוח על ראשי האילנות מפני שקלו המים:

חלק מעשי בראשית - פרק כז

כבר אמרנו שמה שנצטווה נח לקחת מן הבהמה הטהורה שבעה, פירושו טהורה להקרבה, דהיינו שור או כשב או עז או תורים ובני יונה, וא"כ כאן שנאמר שלקח מהם והקריב פשוט היה לו שלכך נצטוה בריבויים, והאמנם אומרו וירח ה' את ריח הניחוח, כבר אמרו ז"ל (בר"ר לד, ט) ריחו של אברהם בכבשן האש וריחו של חנניה מישאל ועזריה. וכבר כל הבא אל הכתוב הזה ועמד שאינם אלה דברים שיתכנו לאומרם מיוחסים להקדוש ברוך הוא. אבל יראה לבאר הכתוב הזה ויהיו דברינו אלה קרובים אל ההיקש השכלי עם היותנו נסמכים אל דבריהם אלה, עד שמתוכם יובן אומרו כאן וירח ה' את ריח הניחוח, וכן בכל ענין הקרבנות שנאמר כן תובן כוונת הענין שהוא על דרך זה, שכשנאמר בקרבנות ריח ניחוח לה', לא לסיפור מעלה לקרבנות נאמר כן, אבל אדרבה לסיפור גרעון מעלה אמר כן, כי המביא הקרבן יחשוב שבקרבן נתכפר העון, והודיעה התורה שאין הדבר כן, שהקרבן איננו רק ריח ניחוח אל מה שהוא עתיד לעשות, ואם אינו מתקן מעשיו עליו נאמר (ישעיהו א, יא) למה לי רוב זבחיכם, ולכך הושאלה להשם יתברך מילת הריח, כי כאשר מן הריח הטוב הבא מרחוק יעיד על הדבר בעצמו היותו טוב, כמו כן יאמר שהריח השם יתברך מתוך עבודתו של נח שיצאו צדיקים ממנו, וכן כל ריח ניחוח שנאמר בקרבנות שמקריבים ישראל שנאמר שיהיו לריח ניחוח לה', פירושו שהקרבן ההוא יהיה לפני השם יתברך כמבשר על המעשים טובים שעתיד המקריב ההוא לעשות, ונקרא ריח ניחוח לה', לפי שכל דבר נרגש אל המרגיש טרם הגיעו אליו יושאל לו בלשוננו הקדוש לשון ריח, כמו שנאמר (איוב לט, כה) מרחוק יריח מלחמה, שפירושו שירגיש המלחמה טרם הגיעו אליה, ולפי שכל המביא קרבן דעתו לעשות תשובה ולהתקרב אליו יתברך, נקרא היות הקרבן ריח ניחוח לה', שמן הקרבן יריח הטוב שעתיד לעשות. ועל דרך זה נאמר כאן וירח ה' את ריח הניחוח, שאחר שראה השם יתברך צדקתו של נח ועבודתו בלב באותם הקרבנות, ראה מזה היות עתידים צדיקים לצאת ממנו. ועיין בח"ב מעשה אבות בפרק כ"א בענין ידיעת ה' ושם תמצא שידיעתו יתברך מקפת לדעת מתוך מעשה האיש בהוה מה שהוא עתיד לעשות, כמו שנאמר (דברים לא, כא) כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום:

ועל מה שנאמר לא אוסיף עוד לקלל את האדמה ולא אוסיף עוד להכות את כל חי, כתב רש"י ז"ל וזה לשונו, 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 במס' שבועות (לו, א), עכ"ל. ואני נשגבה מני ולא אדע מה היתה כוונתו ז"ל שהרי אין הדברים כן בגמרא ולא הוזכרו הכתובים הללו בגמרא כלל. וכן מצאתי בגמרא פרק שבועת העדות (שבועות שם) אמר רבא והוא דאמר לאו לאו תרי זמני והוא דאמר הן הן תרי זמני דכתיב (בראשית ט, יא) ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד המים למבול, עד כאן בגמרא. ובשגם נרצה לומר שגירסא אחרת נזדמנה לרש"י ז"ל שרבא מלא אוסיף ולא אוסיף למד כן, הרי גדלה התמיהה שהיאך ילמוד רבא שבלאו לאו תרי זמני הוי שבועה מענין המבול והלא ד' זמני הוו לא אוסיף ולא אוסיף לא יכרת ולא יהיה:

אחר ראיתי מה שכתב מורינו הרב רבינו אליהו מזרחי על רש"י ז"ל בענין זה ונתוספה פליאה על פליאתי שהוא ז"ל הביא גירסת הגמרא כפי מה שהיא לפנינו ולא טען על רש"י ז"ל כלל, וזה לשון מורינו הרב רבינו אליהו מזרחי ז"ל, לא אוסיף ולא אוסיף כפל הדבר לשבועה, בשבועות פרק שבועת העדות שפירש לקלל את האדמה להשחיתה כמו שעשיתי בראשונה שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה נימוחו ונטשטשו והוא המבול, גם פירש ולא אוסיף להכות את כל חי, הוא המבול, אלא שכפל אותו לשבועה דאמר רבי אלעזר לאו שבועה הן שבועה, ואמר רבא והוא דאמר לאו לאו תרי זמני הן הן תרי זמני דכתיב ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד המים למבול, וכתיב כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ, ומדלאו תרי זמני שבועה, הן נמי תרי זמני שבועה. ופירש רש"י ז"ל מפני שהכפל הוא לחזוק דבריו, דאי אפשר לומר דקרא דלא אוסיף עוד לקלל את האדמה מיירי בקללת ארורה האדמה (בראשית ג, יז), כמו שפירשו קצת פשטנים (ראה אבן עזרא) מפני קושית ההכפל דמה ענין זה לכאן, ואם יאמרו דאגב דלא אוסיף עוד נתגלגלו הדברים וכתב לא אוסיף לקלל עוד את האדמה, אף על פי שאין כאן מקומו, הוה ליה למימר ברישא קרא דלא אוסיף עוד להכות את כל חי שהוא העיקר ואח"כ ולא אוסיף עוד לקלל, ועוד מאי כי יצר לב האדם רע והלא לא נתקללה האדמה רק מפני ששינתה ציוויה ולא הוציאה רק עץ עושה פרי לא עץ פרי כדלעיל. אבל יש לתמוה מנא להו לרז"ל לומר דלא אוסיף ולא אוסיף תרי זמני היא לשבועה, אי משום דכתיב אשר נשבעתי ולא מצינו שבועה בשום מקום, הרי כבר כתוב אחר זה ואני הנני מקים את בריתי אתכם ואת זרעכם, ופירש רש"י ז"ל הנני מסכים

לעשות קיום וחוזק ברית להבטחתי שהבטיחו הקב"ה לנח שלא לשחת את העולם עוד. ושמא יש לומר דמהנני מסכים לעשות קיום וחיזוק ברית, לא משתמע אלא שמסכים לעשות חיזוק של ברית, אבל עשיית השבועה בפועל הוא הכפל של לא אוסיף ולא אוסיף שעשה בלבו, ונכתב קודם להסמיכה אל וירח ה', להודיע סיבת הסכמתו בשבועה הזאת. ואם תאמר ולמה לא הביאו הראיה על שהכפל לשבועה מקרא דוהקמותי את בריתי דהכא דמשמע שכבר כרת ברית ורוצה לקיימו אבל הוכרחו להביא ראיה מדברי קבלה דאשר נשבעתי מעבור מי נח וגו', וצ"ע. עכ"ל של מהר"ר אליהו מזרחי ז"ל:

והתבונן היות כוונתו לומר שרש"י ז"ל רצה שלא אוסיף ולא אוסיף נאמר גם כן על המבול ואינה שבועה בפועל רק בלב כמו שנאמר ויאמר ה' אל לבו, ואסמכה אל מה שנאמר וירח את ריח וגו', להודיע סיבת הסכמתו בשבועה הזאת, ובגמרא לא הביאו ראיה מסיפור השבועה שבלב רק מן השבועה כשנשבע בפועל, וזה דרכו של מורינו הרב רבינו אליהו מזרחי כרש"י ז"ל, ולדעתי אי אפשר ליישב דברי רש"י באופן אחר, אבל ירבו השאלות והמבוכות עצומות. תחילה שלא ימלט מלומר או היותם דברים שבלב הרי היא שבועה או שאינה שבועה כיון שהיא בלב, ואם היא שבועה מה צורך לישבע שנית בפועל עד שאמר שנית ולא יכרת ולא יהיה, ואם אינה שבועה להיותה בלב אם כן מה צורך היה להכפיל, ועוד שרש"י ז"ל בפירוש כתב לא אוסיף ולא אוסיף כפל לשבועה. עוד יפלא מאד שלפי פירוש רש"י ז"ל אלו הד' לאוין כל ארבעתם הם לענין המבול רק שאלו השנים היו בלב ואותם השנים בפועל, ואם כן למה יאמר כאן לא אוסיף לקלל ולא אוסיף להכות, ושם שינה ואמר לא יכרת ולא יהיה ולא הזכיר לא קללה ולא הכאה, ואם כל הארבעה לאוין הם על דבר אחד לא היה ראוי לשנות הלשון. ועוד מן התימה שרש"י ז"ל יביא ענין השבועה שלמדו בגמרא בהזכירו דברים שבלב ובאומרו השבועה בפועל לא הזכיר רש"י דבר. ועוד יש לתמוה בגמרא על דברי רבא שרצה ללמוד שכשיאמר לאו לאו תרי זמני הוי שבועה ממה שנאמר ולא יכרת כל בשר ממי המבול ולא יהיה עוד מים למבול, ובאמת בכתוב ג' לאוין הן לא יכרת כל בשר ממי המבול, לא יהיה עוד מבול לשחת הארץ, ולא יהיה עוד המים למבול, ורבא הביא בגמרא הכתוב הראשון לא יכרת כל בשר ממי המבול והביא האחרון ולא יהיה עוד המים למבול, והאמצעי שנאמר ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ לא הביאו, ואם כן מאין לו לומר שלאו לאו תרי זמני הוי שבועה שהרי בכתוב ג' הם. ותמיהתי זאת אינה על הגמרא רק על רש"י ז"ל, שבגמרא לא הביא רק ב' לאוין שנאמרו לבלתי שחת כל בשר אבל מה שנאמר לבלתי שחת הארץ אינו נמנה, ולא היתה שבועה לבלתי שחת הארץ שאין שם הכפל, אבל בענין השחתת

האנשים הוא ההכפל שלא נאמר בישעיה שנשבע מעבור מי נח רק בהשחתת האנשים כמו שהשלים הכתוב שם כן נשבעתי מקצוף עליך ומגער בך, ואם כן אין לטעון דבר על דברי רבא, אבל פירוש רש"י כפי מה שהניח מורינו הרב רבינו אליהו מזרחי שמה שנאמר לא אוסיף לקלל את האדמה, רצה לומר לא אוסיף להשחיתה שאף ג' טפחים של המחרישה נימוחו, אם כן גם הלאו שנכתב בהשחתת הארץ הוא בכלל הכפל לשבועה, הרי תפול לפי זה טענה עצומה על רבא שג' לאוין הם. האמנם לדעתי כי רש"י ז"ל בעת כותבו זה לא ראה אז בגמרא, רק זכר שבמסכת שבועות למדו הכפל לאו לאו לשבועה מענין המבול, וחשב היותם אלה שנאמרו כאן לא אוסיף ולא אוסיף. והעד שלא אמר רק כך דרשו במסכת שבועות ולא אמר באיזה פרק:

והנכון לדעתי הוא שמה שנאמר כאן לא אוסיף לקלל הוא ענין אחד, ומה שאמר לא אוסיף להכות הוא ענין אחר, ואין זה הכפל לשבועה, כי אומרו לא אוסיף לקלל שב אל מה שנתקללה האדמה בזמן אדם הראשון שנאמר (בראשית ג, יז) ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה, כמו שנתבאר שהאדמה כשאמר לה הקב"ה תוצא הארץ היתה הכוונה שתוצא בלי עבודה חרישה וזריעה, כמו שציווה למים שישרצו שאין צורך לעבודת האדם, וכאשר חטא האדם וגזרה חכמה האלהית שהאדם יאכל לחם בזיעת האף ויאכל הארץ בעצבון, הנה הגיע מאותה הקללה לארץ שהיתה מבורכת שתוצא בלתי עבודה ועצבון, ועתה לא תתן פריה רק אחרי העבודה, וזה אומרו ארורה האדמה בעבורך. והעד שכן הוא מה שנאמר (בראשית ה, כט) זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה', שנתבאר מאד שהארורה היתה שלא תתן פריה רק בעבודה ועצבון. ומה שאמרו (בר"ר ה, ט) שנתקללה הארץ על ששינתה לעשות אילני סרק, אין הדברים שבים אל זאת הקללה שנתקללה בעבור האדם שבעצבון יאכלנה, אבל שבים אל מה שנתקללה להצמיח קוץ ודרדר, וזה היה מדה נגד מדה, היא הוציאה אילני סרק נתקללה שתוציא קוץ ודרדר:

ולפי זה מה שטען מורינו הרב רבינו אליהו מזרחי לומר שאם פירוש לא אוסיף לקלל שב אל קללת האדמה אם כן מה ענינה לכאן, אינה טענה, כי כאן שנא' וירח ה' את ריח, שאמרו רז"ל ריחו של אברהם, כאן אמר דרך בשורה לעצמו שלא יוסיף לקלל את האדמה שצדיק יסוד עולם. ומה שטען הרא"ם שהיה לו להקדים לא אוסיף להכות גם כן אינה טענה, שלא אוסיף להכות אין כוונת הדברים שלא יביא מבול לבד, אבל הכוונה לומר שלא יוסיף להכות כל חי לא באש ולא במים כיון שהריח ריח הצדיק, וכמו שאמר רבי אבהו (בר"ר ג, ז) שהקב"ה היה בונה עולמות ומחריבן ואומר דין לא הניין לי ודין

הניין לי, אם כן כשאמר כאן לא אוסיף לקלל ולא אוסיף להכות הוא כאלו יאמר דין הניין לי. גם הטענה שטען מהררא"ם דאם כן מאי כי יצר לב האדם, כבר נסתלקה במה שאמרנו שהקללה הזאת שנאמר כאן לא אוסיף לקלל שב אל מה שקלל לארץ בעבור האדם לא אל מה שקללה בעבור ששינתה. גם הטענה שטען מהררא"ם ז"ל למה לא הביאו בגמרא ראיה שההכפל הוא שבועה ממה שנאמר ואני הנני מקים וגו', גם היא נסתלקה לפי שהכפל השבועה שאמר הכתוב לא יכרת ולא יהיה לא נכתב רק אחרי שנאמר ואני הנני מקים, ואם כן היאך יאמר שהנני מקים ברית שב אל ההכפל, וההכפל עדיין לא נאמר, כי השבועה באה אחר הקמת הברית ואין הקמת ברית שבועה, והעד מה שנאמר (דברים ז, יב) את הברית ואת החסד אשר נשבע, ואם כן אין לנו ראיה שההכפל הוא שבועה רק מדברי קבלה שנאמר מעבור מי נח. ובזה שאמרנו יתיישב הכתוב שכאן אמר לשון קללה והכאה כמו שנאמר לא אוסיף לקלל ולא אוסיף להכות, כי אין הדברים שבים אל ענין המבול רק אמר כמו שאמר ר' אבהו דין הניין לי: והנה כאשר תבחר ותקרב להבין ישוב דברי אלה, תקרא כל פרק עשירי ויתלבנו הדברים לפניך על נכון עם מה שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו, שיהיה נתינת הטעם לבלתי הוסיף לקלל האדמה ולבלתי הכות כל חי, נמשך מענין הריח ניחוח שנאמר קודם לכן. וטרם זה נבאר שענין הנעורים יאמר לכל דבר שיש מעט מן הזמן שנתהוה, ולכן יאמר לקטן בשנים נער שיש מעט זמן שנתנער מן הבטן, וכמו כן יאמר על כל דבר שנתהוה במעט זמן, שכן נאמר לכנסת ישראל (ירמיהו ב, ב) זכרתי לך חסד נעוריך וגו' לכתך אחרי במדבר, שקרא הזמן שהלכו במדבר זמן הנעורים, להיות שהווייתם לעם לה' והיה להם לאלהים בקבלת התורה, לא היה עדיין רק זמן מועט, לכך קראו זמן נעורים. הנה כמו כן להיות שהויית מין האנושי היה בזמן של נח דור עשירי לבד זמן מועט, אמר השם יתברך שיצר לב האדם רע מנעוריו, כלומר מחמת היות זמן מועט שנתהוה המין האנושי לכן יצרו רע, ובכל עוד שיאריך הזמן גם כן תמשך להם הכרת בוראם ויראתו. וזהו ריח הצדיקים שהריח, שכיון שהוסיף נח צדקות על אדם כמו כן יוסיפו יוצאי חלצי נח ויוסיפו בצדקותם על נח. והיה כאלו אמר יצר לב המין האנושי רע, לפי שהווייתו הוא זמן מועט שנתהוה, והוא כעגל לא לומד, שפירושו כנער קטן בשנים, כן המין האנושי קטן בשנים, ובכל עוד שהמין האנושי יגדל בשנים יוסיף לטובה:

ועל דרך זה אמר הנביא ירמיה (ג, ד) הלא מעתה קראת לי אבי אלוף נעורי אתה, כי באמת הבנת דבריו אלה מעתה רחוקים להבינם. אמנם ביאורם כמו שאמרנו שהיתה תלונת הנביא בשם הקב"ה עליהם שעתה שכבר הוא עת זקנה, וכמה וכמה רבו הימים

שקבלו התורה ונהיו לו לעם והוא להם לאלהים, ועם כל זה קוראים אותו אלוף נעורי כמתנצלים על עונותיהם. והפליג הביאור עוד הנביא ואמר (שם ה) הינטור לעולם אם ישמור לנצח, כלומר לפי דבריכם שאתם אומרים היותכם עדיין במשפט הנערות ושאינכם ראוים לעונש, אם כן לעולם יטור ולעולם ישמור ולא יענישכם עד שתהיו במדרגת הזקנה בעיניכם, שעד כך יצפה שתשובו אל הדרך הטוב. ואמר עוד הנביא (שם) הנה דברתי ותעשי הרעות ותוכל, שכבר יפלא גם כן מאד ההבנה בדברים הללו. אבל יאות על פי דרכנו שאמר הקב"ה שהנה עד עתה דברתי כן כמו שנאמר (הושע יא, א) כי נער ישראל ואוהבהו, אבל עתה עשית הרעות ותוכל, אמר רעות לשון רבים על דרך שאמרו רז"ל (יומא פו, ב) העובר עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר, וזה אומרו ותעשי הרעות ותוכל, כלומר עברת ושנית והותר לך. ויהיה כאן אומרו ותוכל כמו לא תוכל לאכול בשעריך (דברים יב, יז), שכמו שלא תוכל לאכול, נאמר על מה שנאסר, כמו כן יאמר ותוכל על מה שהותר, וזו היא נתינת טעם על היותם חייבים העונש, שכיון שנעשית כהיתר לא ישובו לעולם בתשובה:

ונשוב לענייננו שלכן אמר כאן יצר לב האדם רע, מהיות הווייתו מעט בשנים, וכל עוד שיוסיף זמן ויתרחק זמן הבריאה מן העפר יוסיף טובה, ולכך הסמיך לזה הברכה לומר פרו ורבו, כאילו אמר אחרי שכל מה שיוסיף זמן יוכשרו יותר הדורות ויצאו צדיקים מנח, כמו שאמר המשורר (תהלים קמה, ד) דור לדור ישבח מעשיך, אם כן פרו ורבו ומלאו, ולכך גם כן הקדים הברכה לציווי, היפך הסדר הנאות בזה: ובענין הברכה הזאת רבו הדעות איש על דגלו לא אביא דבריהם, אבל נאמר קצת ספיקות אשר יאות להתעורר בהם, אחר נבוא אל ביאור הברכה וסיבתה. כי האמנם יפלא מה צורך אל הברכה הזאת אשר כבר נאמרה באדם (בראשית א, כח), עוד יפלא ענין אומרו פרו ורבו ומלאו את הארץ, ולא אמר וכבשוה כמו שנאמר ברכה באדם הראשון, עוד יפלא מה זה לא נאמר כאן ורדו בדגת הים כמו שנאמר שם, אבל אמר ומוראכם וחתכם (שם ט, ב):

אבל נראה היות הענין כאשר אמרנו פ"ב שמחלוקת קין עם הבל היה שקין היה רוצה שלא יהיה להבל חלק בקרקע הארץ ולכך היה רועה צאן והוא עובד אדמה, ונמשך זה ממה שנאמר להם שיכבשו הארץ שעל כן רצה קין שכל הארץ תהיה כבושה אליו, ועל זה בירך הקב"ה בני נח להשמיט ענין הכבישה כדי שיהיו בשלום ולא יהרגו זה את זה כמו שעשה קין וזהו שהזהיר על הרציחה. והנה מהענין הזה שהשם יתברך השמיט הכבישה וצוה שיהיו בשלום נמשך שדור הפלגה אמרו נבנה עיר והיו להם דברים אחדים ושלום מופלג כולם שותפות אחד, ובענין דור הפלגה יתבאר הטעם שהפרידם תראנו

משם. ואחר שבירך אותם מחמת הריח הניחוח התיר להם הבשר להורות להם שטרם הגיעם אל זו המדרגה לעבודתו יתברך נמשלו כבהמות נדמו שמותר האדם מן הבהמה אין, אבל אחר שהשכילו והיה זה ריח ניחוח עוד לעתיד הותרה להם הבהמה והוזהרו על הרציחה, ונתן טעם כי בצלם אלהים עשה את האדם, שנעשה צלם האדם במרכבה כמו שנתבאר פ"י עיין שם, וזה טעם אל הפלגת האזהרה ברציחה:

וענין הסמיכות במצות פריה ורביה אל אזהרת הרציחה, דרשו ז"ל (יבמות סג, ב) להקיש מי שאינו עוסק בפריה ורביה לשופך דמים, ועוד ידמה לומר שהיה כאן הסמיכות אל מה שסיפר מן התקוה הטובה אשר יקוה מן האדם כשישיג השלימות שבחוקו, שעליו נאמר שנעשה בצלם אלהים, אמר אם כן ראוי להתעסק בפריה ורביה. משל למה הדבר דומה למי שהיה לו גרגיר של זרע שצמח שלו מסוגל מאד לחיי האדם, והוא מעורב עם הרבה גרגרים של זרעים מתחלפים ואינו ניכר, מה עשה הפיקח זרע כל אותם הזרעים כדי שיצא אותו הצמח, כן אמר הקב"ה פרו ורבו כדי שיצא אברהם. וטעם אומרו (בראשית ט, ז) ואתם, כאילו אמר אני אשתדל שלא יכלה המין האנושי כשאדרוש מיד האדם ומיד החיה את דמו, ואתם גם כן השתדלו בפריה ורביה, באופן שממני ומכם יתרבה מין האדם. ועל הדברים הללו בא הקמת הברית שאחר שאמר אני אשתדל להציל המין האנושי מן הכליון בשאדרוש דמו, ואתם פרו ורבו, אמר אם כן על פי התנאים הללו אקים לכם ברית שלא להשיב מבול, כי בהיות המין האנושי רבים לא יבצר מהיות ביניהם צדיקים שבזכותם יתקיים העולם:

ומה שנאמר ואת כל נפש החיה אשר אתכם בעוף ובבהמה ובכל חית הארץ אתכם, פירש רש"י הם המתהלכים עם הבריות. ולדעתי כוונתו ז"ל לומר לפי פשוטו של מקרא שיהיה טעם אומרו אתכם, לפי שלא יתכן לומר הקמת ברית עם הבהמות והחיות לכך ביאר ואמר אתכם, כלומר הקמת הברית היא לכם שלא להשחית החיה והבהמה אשר אתם צריכים להם. ולכך אמר (שם ט) ואני הנני מקים את בריתי אתכם, וחזר ואמר (שם יא) והקימותי את בריתי אתכם, שאחר שאמר להקים ברית עמהם ועם כל החיה, פירש שקיום הברית הוא עם האנשים לבד, שהבהמה והחיה לצרכם נבראו, כמו שניתן כבר להם בשרם לאכלה:

חלק מעשי בראשית - פרק כח

לענין האות על היותו זוכר הברית אמר את קשתי נתתי בענן, וכן נאמר אח"כ זאת אות הברית. והרמב"ן ז"ל נפלא מאד על ענין הקשת וז"ל, ממשמע מן האות הזה שלא

היה הקשת בענן במעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן, ואמרו בטעם האות הזה כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה שיראה כאילו מן השמים מורים בו וישלח חציו ויפיצם בארץ, אבל עשאו בהיפך מזה להראות שלא יורו בו מן השמים, וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם, ועוד שאין לקשת יתר לכונן חצים עליו, ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדתה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת. וכאשר נסתכל עוד בלשון הכתוב נבין כן, כי אמר את קשתי נתתי בענן, ולא אמר אני נותן בענן, כאשר אמר זאת אות הברית אשר אני נותן, ומלת קשתי מורה שהיתה לו הקשת תחילה, ולכן נפרש הכתוב הקשת אשר נתתי בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם שכל זמן שאראהו אזכור כי ברית שלום ביני וביניכם, ואם תבקש מה טעם בקשת להיות לאות, הנה הוא כטעם עד הגל הזה ועדה המצבה (בראשית לא, נא), וכן כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהיה לי לעדה (בראשית כא, ל), כי כל הדבר הנראה שיושם לפני שנים להזכירם ענין נדור ביניהם יקרא אות, וכל הסכמה ברית, וכן במילה אמר (בראשית יז, יא) והיה לאות ברית ביני וביניכם, בעבור ההסכמה שימולו כל זרע אברהם לעבדו שכם אחד. ועוד כי כאשר תראה בהיפוך הנזכר יהיה זכר לשלום כאשר כתבנו, ובין שתהיה הקשת עתה בין שהיתה מעולם בטבע, הטעם באות שבה אחד הוא:

אבל יש לרבותינו בפרשה הזאת סוד נעלם אמרו בבראשית רבה (לה, ג) את קשתי נתתי בענן, קישותי, דבר שהוא מוקש לי, אפשר כן, אלא קשין דפירי, והיה בענני ענן, רבי יודן בשם רבי יודן ברבי סימון אמר משל לאחד שבידו קלוב רותח וביקש ליתנו על בנו ונתנו על עבדו. ושם עוד והיתה הקשת בענן וראיתיה לזכור ברית עולם, בין אלהים זו מדת הדין של מעלה, ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ זו מדת הדין של מטה, מדת הדין של מעלה קשה ומדת הדין של מטה רפה. וכבר ידעת מאמרם (חגיגה טז, א) במסתכל בקשת כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם. ואם זכית להבין דבריהם תדע כי פירוש הכתוב כן, את קשתי שהיא מדת הדין הנתונה בענן בעת הדין תהיה לאות ברית, והיה בעננו ענן על הארץ, שלא יאר ה' פניו אליה מחטאות יושביה, ונראתה מדת הדין שלי בענן, ואזכור את הברית בזכר הרחמים, ואחמול על הטף אשר בארץ, והנה האות הזה והברית הוא אות המילה והברית שבה, ולשון המקראות נאותים מאד לענין, והנה פירשו בין אלהים מדת הדין של מעלה שהיא הגבורה, ואשר על הארץ מדת הדין של מטה שהיא מדה נוחה מנהגת הארץ עם הרחמים, כי לא אמר אשר בארץ,

רק אשר על הארץ, וכבר רמזתי סודם בשם הארץ. ורש"י כתב בין מדת הדין של מעלה וביניכם אבל רבותינו לא לכך נתכוונו, עד כאן לשון הרמב"ן ז"ל: ומה רב טובו אשר צפן והפליא לעשות על דרך הקבלה ממנו אין לגרוע. אבל להוסיף על מה שאמר במה שנאמר והיה בענני ענן על הארץ, שלא יאר ה' פניו אליה מחטאותיה, יובן היטב עם מה שנאמר (איכה ג, מד) סכותה בענן לך מעבור תפלה, ויהיה פירושו והיה בענני ענן על הארץ מעבור תפלה ונראתה הקשת. ועל זה הסוד הנעלם הרמוז בענין הברית הזה אמר דוד (תהלים כה, יד) סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם, שפירושו שהוראת הקשת שהוא הברית הוא להודיעם שאין תפילתם נשמעת כדי שיפשפשו במעשיהם. ולהיות הכוונה באומרו והיה בענני ענן, שהוא לבלתי עבור תפילה, לכן אמרו בגמרא (כתובות עז, ב) כלום נראתה הקשת בימיך, לפי שכשיש צדיק גמור בדור שלעולם תפילתו נשמעת, אין ענן על הארץ רק עבים להמטיר, ואין הקשת נראה, ואם כן היה התועלת בהראות הקשת שנראה אותו אנחנו ונדע שאין תפילתנו נשמעת ונשוב בתשובה:

אמנם על מה שכתב הרמב"ן ז"ל לפי הפשט שהקשת שנתתי בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית ביני וביניכם, שכל זמן שראה אזכור כי ברית שלום ביני וביניכם, והביא דמיון לאות זה שהוא כטעם עד הגל הזה ושבע הכבשות וכן ענין המילה, אמת לדעתי כל אלו הם עזר שכנגדו, שהרי הגל היה דבר שנתחדש בעת עשיית הברית, וכן הבדלת השבע כבשות וקריאת המקום באר שבע גם הוא היה דבר שנתחדש בעשיית הברית, וכן המילה. ומחמת כן פירש הרב אבן עזרא וז"ל, הנה נתתי עתה קשת בענן ואין פירושו כאשר אמר הגאון כי בתחילה היתה. ועוד כתב שם וז"ל, ונראתה הקשת אלו היינו מאמינים בדברי חכמי יון שמלהט השמש יולד הקשת, יש לומר כי השם חיזק אור השמש אחר המבול והיא דרך נכונה למבין, עכ"ל. וההכרח שהביא הרמב"ן באומרו נתתי, אין זה הכרח שהרי נאמר גם כן (בראשית יז, טז) נתתי ממנה לך בן, והוא על שם העתיד, כל שכן שיאמר על ההווה, ועל אחת כמה שעל העבר אמר כן שהקב"ה נתן קודם הקשת בענן ואח"כ אמר אותו לנח:

ואני לא מצאתי מקום אל המבוכה הזאת שנבוכו כל המפרשים, והוא כי אין ענין הברית הזה כענין עד הגל וענין השבע כבשות וקריאת המקום באר שבע וענין המילה, כי כולם היו אות ברית להורות על התמדת האהבה והשבועה שנשבעו ושאין בה השתנות כלל, אבל כאן האות ברית שנאמר כאן אין תועלתו להורות על התמדת האהבה והשבועה כי לא בן אדם הוא ויתנחם, אבל התועלת הנמשך מן האות הזה הוא להזכיר את הדור שחייבים כליה, ושאם לא היתה השבועה כבר היה מביא מבול, והיה האות לעורר

הלבבות ולפשפש במעשים ולשוב בתשובה. ולכך אמרו ז"ל כלום נראתה הקשת בימיך, שמאחרי היותו אות שהדור בכללו חייבים כליה אם כן ודאי אין שם צדיק גמור שיהיה ראוי להגין על הדור. ומאחר היות תועלת האות הזה לענין זה, אם כן לא יפול לחדש דבר ושאותו הדבר יתמיד כמו הגל וקריאת השם לעיר באר שבע, כי אין הדור ח"ו חייבים כליה לעולם עד שיצטרך אות מתמיד, אבל הוצרך אות בלתי מתמיד ולא יהיה רק בעת הצורך לעורר הלבבות ולהודיעם שהדור חייבים כליה ושהשבועה היא המונעת, ואם כן היה צריך לחדש בכל פעם שהדור כולו חייב אות בשמים, וכבר גזרה חכמתו יתברך אין חדש תחת השמש:

לכן אין ספק שהקשת היה בענן מששת ימי בראשית, כשיכה ניצוץ השמש על הענן, מנוכחותו יתחדשו הגוונים ההם ויהיו בצורת קשת, מפני חצי כדוריות של השמש המכה בניצוציו על הענן, ואין אות הברית הקשת עצמו, אבל אות הברית הוא הראות הקשת, וזה ידוע שלא יראה הקשת כשכל הארץ מכוסה בענן, רק כשמקצתה מגולה אל המקום אשר השמש זורח הוא שם שאז ניצוציו פוגשים בענן ועושין תמונת הקשת הנראית לנו, ואם כן זהו שאמר הקב"ה לנח שיחדש לו אות ברית, כי קודם לכן היה ענין הכאת ניצוץ השמש נראה בענן מקרה בלתי שום הוראה, אבל מאז הודיע את נח שלא יהיה מקרה ושלא יראה הקשת אם לא כשהדור חייב, שאז בגזירתו יתברך תהיה הארץ מגולה בצד אשר השמש שם והעננים נגדו ויראה הקשת, כי הסיר הדבר מתחת המקרה ושם אותו תחת גזירתו יתברך שלא יתחדש רק בעת הצורך לעורר הלבבות לתשובה. ואומרו והיה בענני ענן ונראתה הקשת, אין כאן תשלום הגזירה, אבל הוא כאילו יאמר תנאי שאם יהיה בענני ענן שתראה הקשת, הנה זה אות שזכרתי את בריתי ושהדור הוא חייב, שאין זכירה זאת רק אחר הגיע היות הדור חייב. והעד הנאמן ומופת מבואר על אמיתות דרכנו זה הוא מה שנאמר את קשתי נתתי בענן והיתה לאות, שאילו היה הקשת לאות כפי הנחשב מן המפרשים ז"ל, היה לו לומר את קשתי נתתי בענן לאות, אבל נראה ודאי שלא היתה הנתינה לאות רק ההראות כאשר אמרנו:

ועתה אבאר לך למה אמר קשתי ולא אמר את הקשת נתתי. כי לדעתי שהנגה סביב שנאמר עם היות שניצוצי השמש בטבע יחדשו אותם הגוונים כשיפגשו בכלי אשר בו המים, יתכן שאחרי שאותם הגוונים אינם נמצאים במים וגם לא בשמש, הנה מה שמתחדשים הגוונים ההם לסיבה היות הנגה אשר בכסא הכבוד שנאמר עליו (יחזקאל א, כח) שהוא כמראה הקשת, מקביל את השמש, והשמש יקבל ממנו, וכאשר יפגשו ניצוציו הכלי אשר בו מים יתראה מראה הנגה שהוא בקשת, וזה עשאו כן הקב"ה מיום

הבריאה, אם כן היטיב לומר את קשתי נתתי בענן, כיון שהוא מהנגה אשר סביב ענין המרכבה: ואם ישאל השואל כבר היה אפשר האות הזה לתתו ע"י אחד מן המקרים, כאילו תאמר אם יהיה גשם בימי קציר חטים כמו שאמר שמואל לאות לישראל כששאלו מלך (שמואל א יב, יז), או שלג בימי הקיץ, כמו כן יוכל לומר שיהיה אות לזכרון הברית, על זה אשיבנו שאין האות רק כשהוא ענין אל הדבר אשר ירצה להודיע דומה בדומה, שכן שמואל לא הביא אות רק מן הגשם בימי קציר חטים, שהיתה הכוונה לומר שעם היות שהגשם הוא ברכה לארץ ובפרט בימי קציר שהם ימי חום, עם כל זה כאשר יבא בימי הקציר הוא קללה לפי שהוא קודם לעתו, כי עתו הוא אחר הקציר כי בקציר יזיק. רצה אם כן שמואל להודיע לישראל, שעם היות ששאלו מלך ואינה שאלה שלא כהוגן ואדרבה אחת מתרי"ג מצות היא שום תשים עליך מלך (דברים יז, טו), אפילו הכי שאלוה קודם זמנה, כי חוטר בן ישי לא היה עדיין ראוי למלוכה, וא"כ הם ראויים לעונש, הרי לך שהאות שעשה להם היה ענין לענין מה שרצה להוכיח על ידי האות, כמו כן פה שרצה לתת אות שלא יביא מבול הנה יראה הקשת, לפי שכשיהיה מבול אין ספק שכל העולם מעונן ומכוסה, ומראה הקשת לא יתראה רק על ידי ניצוצי השמש, אם כן הרי זה אות לענין שלא יביא מבול, והיה כאילו יורה באצבע שהדור היה חיב מבול אבל שהקב"ה פיזר העבים עד שיכה השמש ויתראה הקשת, הרי הקשת אות מוחלט שפיזר העבים, וכיון שהוצרכו פיזור כנראה שנתחייבו מבול והוא זכר השבועה, ואם כן אין לך אות מפורסם ויפה מזה, ועוד שזה אות שצריכים תפילה ושיקבל תפילתם, לפי שכשכל השמים מעוננים הרי זה אות שאינו רוצה לקבל תפלתם כמו שנאמר (איכה ג, מד) סכותה בענן לך מעבור תפלה:

והבן מאד מה שנאמר וזכרתי את בריתי, שאין צורך לזכור הברית הזה אם לא שיתחייבו העונש, ואם כן אין תועלת מההבטחה הזאת רק נזק, אם לא על פי דרכנו שתועלת האות הוא כדי שישובו בתשובה. וע"כ חזר והזהירו כמו שנאמר ויאמר אלהים אל נח זאת אות הברית. כנראה שלתועלתו הוא האות, ואין תועלת מן האות שנראה אותו אנחנו, כמו שנאמר ונראתה, רק על הדרך שאמרנו שיפשפשו במעשיהם. וזה אומרו והיתה הקשת בענן לזכור ברית עולם, כאילו יאמר עד עתה היתה במקרה אבל מעתה לא תהיה רק לזכור ברית עולם. ולא אמר להזכירני, כי איז שכחה לפניו, רק מילת לזכור שב אל האנשים שכאשר יראו הקשת יזכרו הברית וישובו בתשובה, וכן מה שנאמר וזכרתי את בריתי, כאילו יאמר שיזכיר לבריות הברית. וכמו זה יאות לפרש מה שנאמר (בראשית מ, כג) ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו, שכיון ששכח אותו הרי נאמר שלא

זכר אותו. אבל היה אומרו ולא זכר, כאילו יאמר ולא הזכיר, שב אל מה שביקש ממנו יוסף באומרו (שם יד) והזכרתני אל פרעה, וכבר מבואר שאומרו והזכרתני אל פרעה, אין הכוונה שפרעה שכחו ושהוא יזכירהו, כי פרעה לא ידעו כלל, אבל אומרו אליו והזכרתני, רצה לומר שיזכיר שמו וענינו היותו אסור על לא חמס עשה. אם כן כמו זה נאמר כאן וזכרתי את בריתי כאילו יאמר והזכרתי: ובענין שנאמר ויאמר אלהים אל נח זאת אות הברית אשר הקימותי ביני ובין כל בשר, נבוכו מאד על ענין המאמר הזה והכפלו. אבל לדעתי הענין נאות מאד, כי קודם לכן אמר לנח ולבניו שהקשת יהיה אות ברית שלא יהיה מבול. אמנם באחרונה רצה לומר לנח שכמו שהוא אות ברית שלא יביא מבול, שכן יהיה אות לכל בשר שהם חייבים כליה ושישובו, ולכך נאמר אשר הקימותי, רצה לומר שידעו הבריות שקיימתי בריתי שכבר היו חייבים ואם לא בריתי כבר הייתי מביא מבול:

חלק מעשי בראשית - פרק כט

בפרשה הזאת אשר בא בה מעשה חם שעשה לנח ושנתקלל כנען בעבור זה להיותו עבד, רבו עליה הרועים, לכן אבאר כל הספקות הנופלות בה ונשתדל להתירן. והנה רש"י ז"ל פירשו כמנהגו ע"פ מדרשם שכנען הוא הגיד לחם אביו. והרב אבן עזרא כתב שכנען עשה לו רעה לא גילה אותה הכתוב. והרמב"ן כתב עליו שעזב דרכו בפשוטי המקרא והחל להנבא שקרים, והוא ז"ל פירש שחם לא היה לו רק בן אחד שהוא כנען, שלכך נאמר וחם הוא אבי כנען, והוא היה בכורו של חם, ומה שנזכר בתולדות באחרונה היה זה מפני שנתקלל, ולכך קללו נח ולא את חם עצמו, שאם היה מקלל את חם עצמו לא יזיק רק לגופו, כי הזרע שכבר נולד איננו בכללו ואולי לא יוליד ולא לקח ממנו נקמתו כי מי יודע מה יהיה אחריו על כן קלל הבן, ע"כ. ולכל הפירושים הללו יפלא שאין גם אחד בהם שיאמר שנתקיימה קללתו של נח בכנען שיהיה עבד ליפת, גם יש להתעורר על אומרו קודם עבד עבדים יהיה לאחיו, ואח"כ לא אמר ויהי כנען עבד עבדים למו, רק ויהי כנען עבד למו, ועוד גדולה מזו למה הוצרך נח להכפיל הקללה לכנען וכבר נתן אותו לעבד להם, ולפנים פרק ל' יתבאר הענין היטב כי שם ביתו:

גם כבר פירשו באומרו ויחל נח איש האדמה פירושים שונים, שרש"י ז"ל פירש אדוני האדמה כמו איש נעמי (רות א' ג), ורמב"ן כתב שאינו כן כי איש נעמי לשון אישות, ושאחרים פירשו גדול האדמה וראשה, וגם פירושם זה סילקו רמב"ן ז"ל ופירש הוא שאיש האדמה כמו אנשי העיר (בראשית יט, ד), בעבור היותו דר בכל האדמה לא

בנה עיר ומדינה יתייחס אליה, וכן איש שדה (בראשית כה, כז), העומד שם כל היום תמיד, ובמשנה (אבות פ"א מ"ד) יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים עכ"ל. וכל הפירושים הללו נתנו טעם למה נקרא איש האדמה, אבל לא ראיתי בכולם מי שביקש לתת טעם למה הוצרך הכתוב בענין זה לומר שהוא אדוני הארץ כפירוש רש"י, או שהוא גדול האדמה כאותם אחרים שפירשו, או שהוא איש האדמה כאומר איש צרידה ואיש ירושלים, כי שם הוצרך להודיע איזה יוסי הוא ואמר שהוא מדרי צרידה וכן איש ירושלים, אבל לומר איש האדמה אחר שהזכירו כמה פעמים נח סתם, זה מן התימה וכבר ידענו שאינו איש השמים. גם אומרו ויחל, פירש רש"י על פי המדרש עשה עצמו חולין, ורמב"ן פירש שהתחיל לנטוע כרם כי הראשונים נטעו גפן:

האמנם לדעתנו נראה שהכתוב הודיענו טעם, למה לא נתייחד לנח דיבור מאתו יתברך כל אותם ש"ן שנה שהיה נח חי אחר המבול, ולכך אמר שקודם לכן היה איש צדיק והיה מתעסק באלהיות, שנאמר (בראשית ו, ט) את האלהים התהלך נח, ועתה התחיל לבחור בגופניות ולהיותו איש האדמה, וכן נאמר בעשו (בראשית כה, כז) איש שדה ויעקב איש תם יושב אהלים, שאיש שדה היפכו, רצה לומר עוסק בגופניות, וכפי העסק שהאדם מתעסק ומשתדל כן מנהג הכתוב לקראו, כי העוסק באלהיות יקרא איש האלהים (דברים לג, א), והעוסק בעשיית החסד נקרא גומל נפשו איש חסד (משלי יא, יז), והעוסק בחכמה נקרא איש תבונה ידלנה (משלי כ, ה), וכן איש מלחמות (שמואל ב ח, י), איש הדמים (שמואל ב טז, ז), איש חיל (שופטים ג, כט), איש שלום (תהלים לז, לז), איש לשון (תהלים קמ, יב), איש און (משלי ו, יב), איש שפתים (איוב יא, ב), איש תככים (משלי כט, יג), איש ריב (שופטים יב, ב), איש מדון (ירמיהו טו, י), והעד הנאמן על דברינו אלה מה שאמרו רז"ל בבראשית רבה פרק ל"ו (ג) חביב משה מנח שבנח משנקרא איש צדיק נקרא איש האדמה ובמשה משנקרא איש מצרי נקרא איש האלהים, ע"כ. הרי לך שמה שנקרא איש האדמה הוא תואר פחיתותו, וסיפר שנטה אחרי המותרות עד שנשתכר, ותיכף אחרי הסיפור הזה סיפר מיתתו, לומר שעד מיתתו לא נתחדש לו דיבור מאתו יתברך עוד מפני שנטה אחרי הגופניות, גם סיפר עוד אשר קרה לו מנטותו אחרי מעשה כנען, באופן שזהו הענין שרצה הכתוב להודיענו באמרו איש האדמה שנטה אחרי הגופניות:

ועוד כפי הנמשל מן הדבר הזה אפשר לומר שמי שיבקש להשיג מה שאין בחוקו נפגע, משל למי ששתה יין שהוא מבלבל מוחו ומשתכר ושב להיות כבהמה, והמשיל הסוד הבלתי מושג ליין המעלה אידים ומוליד הזיות דמיונות במוח. וכבר הקדמנו פרק י"ח

שאדם הלך בעיונו באלהיות, ובאותו דרך הלך אלישע אחר, ולכן אמרו רז"ל (סנהדרין לח ב) אדם הראשון צדוקי היה וקצץ בנטיעות הגן, וחנוך הלך בעיונו ומת, ובאותו הדרך הלך בן עזאי, ונח הלך בעיונו באלהיות וסופו נשתכר, ובאותו הדרך הלך בן זומא ונפגע, ואברהם הלך בעיונו בדרך השלם ובאותו הדרך הלך ר' עקיבא ונכנס בשלום ויצא בשלום, וזהו שנאמר לאברהם (בראשית טו, טו) תבוא אל אבותיך בשלום, וכן יעקב אמר (בראשית כח, כא) ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים, שהכוונה בתפילתו שיכוין בעיונו באלהיות אל דרך ישרה שיכנס בשלום ויצא בשלום ושישיג באלהיות מה שבחוקו, ותפילתו לתת לו לחם לאכול הוא על מדת ההסתפקות שבלעדה לא יושג השלימות. ובס"ד במקומו מעשה אבות פרק ל"א יתבאר עוד באריכות:

חלק מעשי בראשית - פרק ל

בענין שם וחם ויפת רבו הדעות לומר מי היה הגדול. והנה רש"י ז"ל הביא ראיה שיפת הוא הגדול משם שלא הגיע למאה שנה עד שנתים אחר המבול. והרב אבן עזרא השיב שכאשר נולד שם לא נכנס משנת ת"ק של נח כי אם ימים מועטים כי יום א' חשוב שנה. והרלב"ג כתב ששם הוא הקטן שבכולם. ומהר"י אברבנאל כתב שהם כסדר שהוזכרו בכתוב שם חם ויפת, ומה שנאמר אשר עשה לו בנו הקטן, לא נאמר על חם אלא על כנען, ושכנען גילה ערות נח, ובאמת הכתוב אומר ויתגל, שמעצמו נתגלה, וכתב ג"כ שמה שנאמר ויגד לשני אחיו, רצה לומר לאחיו של כנען ואפילו שהיו ג' לא נזדמנו רק שנים, ושחם לא חטא אפילו שראה ערות אביו. וא"כ לא ידעתי למה סיפר הכתוב מה שעשה חם שראה ערות אביו כיון שלא חטא ולא נתקלל, ועוד היה צריך שהשנים אחים של כנען הגידו לשם ויפת, ולא יוכל לומר שהוגד לשם ויפת ולא הוזכר המגיד כי לא הוזכר כלל בכתוב שהוגד להם, ואפשר נתנבאו ולא יספו:

אבל לדעתי הם דברי חלומות שאינם מעלין, והנכון בישוב כל המקראות הוא ששם וחם ויפת נולדו בכרס אחד, והעד מה שנאמר (בראשית ה, לב) ויהי נח [בן] חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת, שבשנה אחת נולדו שלשתם, ומה שנאמר ששם היה בן מאת שנה ויולד את ארפכשד שנתים אחר המבול (בראשית יא, י), אין פירושו אחר שיצאו מן התיבה, אבל פירושו אחר שהתחיל המבול, ואומרו ויולד נח, הוא סיפור ההולדה, לא הלידה שרצה לספר שהיה בן ת"ק גמורים כשהולידם. והעד שבישמעאל נאמר (בראשית טז, טז) ואברם בן שמונים ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל, וכן ביצחק נאמר (בראשית כה, ה) ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק, אבל כאן אמר ויולד,

כנראה שהוא סיפור הולדה לא סיפור לידה. וא"כ יובן הענין באופן זה, שמה שנאמר ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד היה בן ת"ק שנים, וכשנולדו הבנים היה בן תק"א, וכשהתחיל המבול היה בן ת"ר אבל לא היו שלימים רק בהתחלת ת"ר. והעד הנאמן שכן נאמר (בראשית ז, יא) בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני נבקעו, נראה שלא היה נח בת"ר שנה רק חדש אחד, באופן שהבנים היו בהתחלת המבול בני צ"ח שנה ושנתים אחר התחלת המבול היו בני ק'. ומה שנאמר אחי יפת הגדול, מפני ששם היה הבכור ונולדו זה אחר זה תאומים כמו שהוזכרו שם וחם ויפת:

ועתה אבאר לך מה שנאמר את אשר עשה לו בנו הקטן, ומכלל זה תבין על מה קלל את כנען והוא לא עשה לו דבר, והוא שחם היה לו כנען אהוב מכל בניו כי בן זקונים הוא לו, ועל כן היה בוחר שיקרא שמו אבי כנען, ולא היה בוחר שיקראוהו אבי פוט או אבי מצרים, ועוד תראה שנתן לכנען ארץ ישראל שהוא היה מבחר הישוב הנה עשה כנען עיקר תולדותיו, אם כן מה שאמר הכתוב וידע את אשר עשה לו, אין פירושו על הגילוי ערוה שעשה לנח כאשר יתבאר, כי כאשר נאמר וייקץ נח מיינו כבר נודע אליו כל המעשה כמו שהיה, שחם ראה ערותו ושסיפר לשם ויפת, אבל פירושו כאשר ידע שחם עשה לו כנען לבן כאילו לא היה לו בן אחר, וכל כך היה אהוב אצל חם מכל בניו, שהיה רצונו של חם שכנען הקטן יהיה גדול מאחיו, להכעיסו קלל את כנען שיהיה עבד לאחיו פוט ומצרים. וכבר טען מהר"י אברבנאל באומרו לא יומתו בנים על אבות (דברים כד, טז), ובמחילה מכבודו לא דק, שזו הקללה איננה שהגוף של חם או של כנען יהיה עבד לאחיו, אבל הקללה היא לדורות שיהיה עבד זרעו לזרעם, והעד מה שהשיב גביהה לכנעניים לפני אלכסנדרוס נכסי דמאן עבדא דמאן (סנהדרין צא, א), ואם כן היה מקלל את חם וכבר היו כל בניו מקוללים כוש ומצרים ופוט וכנען להיותם עבדים לשם וליפת ולזרעם, ולכן אדרבה לא רצה לקלל חם עם היות הוא עושה הרעה, כדי שלא יהיו מקוללים כל בני חם, אבל קלל את כנעז לבדו להכעיס את חם, שהיה אוהבו והיה מגדלו על כל בניו עד שהיה רוצה שיקרא אבי כנען ונתן לו מבחר הישוב, וכדי להכעיסו אמר שכנען יהיה עבד לאחיו, ולא עשה דבר שלא כדין לכנען שבין כך שקללו או בין שהיה מקלל את חם כבר כנען היה עבד, או אפשר כי לא רצה לקלל את כוש ומצרים ופוט בהיות להם מדות טובות ולכנען רעות: ובזה יאות שמה שנאמר שידע מה שעשה לו בנו הקטן, אינו שב אל ענין הגילוי ערוה, אבל פירושו שידע שחם עשה לו בנו הקטן, כאילו יאמר שעשה את כנען בנו ולא כוש ולא פוט ולא מצרים, כי לא עשאם בניו שהרי נקרא אבי כנען לבד, כאילו לא היה לו בן אחר זולתי כנען הקטן, ויהיה נתינת טעם

אל שקלל את כנען. והוא גם כן טעם נכון אל מה שהזכיר פה בענין ראיית הערוה אבי כנען כמו שנאמר וירא חם אבי כנען, שכבר במה שנאמר תחילה וחם הוא אבי כנען נתן רש"י טעמו עיין שם, אבל אין טעמו מספיק לשישוב לומר שנית וירא חם אבי כנען, אבל נתיישב במה שאמרנו מאד. ומה שהוזכרו תולדותיו של יפת תחילה ואנחנו הנחנו שהוא הקטן, כבר אמרו רז"ל (בר"ר עח, ח) אחרון חביב, כדי שיבא שם באחרונה, ועוד שלא להפסיק בתולדות שם שעיקר הסיפור הם תולדותיו שממנו יצא אברהם:

והנה תתפלא בי מאד, שאמנם הנחתי שקללת נח היתה שכנען יהיה עבד לכוש ופוט ומצרים, והכתוב מכריז ואומר ברוך ה' אלהי שם ויהי כנען עבד למו יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם ויהי כנען עבד למו, לא לכוש ולפוט ומצרים. אמנם בזה באנו אל היתר הספיקות שנתעוררנו בפרק שלפני זה, והם שנים, אחד כי מה ראה נח לחזור ולומר שיהיה עבד לשם ויפת וכבר אמר שיהיה עבד להם, ועוד שני שקודם אמר עבד עבדים ועתה לא אמר רק עבד. אבל הוא אשר דיברנו שנח לא קלל את כנען רק שיהיה עבד לאחד מאחיו דהיינו כוש או פוט או מצרים, וצפה ברוח הקדש שעתידים בני שם שהם ישראל שיהיו עבדים למצרים שהוא אחיו של כנען, ולכן אמר שכנען יהיה עבד לשם ולעובדי אלהיו של שם, ועוד אמר ברוך ה' אלהי שם, שאמר ג"כ שיהיה עבד ליפת, אבל התנה אם ישכון [באהלי] שם, רצה לומר שיהיה עובד אלהי שם, א"כ היטיב לומר שכנען כאשר יהיה עבד לישראל שהיו עבדי מצרים הרי הוא עבד עבדים לאחיו, אבל לשם ולזרעו שהם ישראל אינו רק עבד, ומאז נגזר שישראל יהיו עבדים למצרים וכנען לישראל. ולהודיע אלינו היאך באה הארץ לירושה לישראל על פי הדין, לא בישר הקדוש ברוך הוא לאברהם שתהיה לו ארץ כנען בלשון ירושה עד המראה של בין הבתרים, ששם בישרו שזרעו יהיו עבדים למצרים וא"כ הם יירשוה, וזאת היתה בשורה מופלגת לאברהם שזרעו יהיה עבד למצרים וששירשו ארץ כנען ושעל ידם יתפרסם אלהותו, ואם כן מה שהודיע לאברהם באותו המראה שעתיד זרעו להיות עבד היה זה תשובה לאברהם על שאלתו ששאל ואמר (בראשית טו, ח) במה אדע כי אירשנה, שהודיעו שכיון שזרעו יהיה עבד למצרים בדין יירשנה. וכבר ביארנו אומרו במה אדע כי אירשנה באופן אחר ושבעים פנים לתורה:

ומה שנאמר אחי יפת. כתב רש"י ז"ל אחי יפת ולא אחי חם שאלו שניהם כבדו את אביהם. ויתכן עוד לומר שיפת ושם היה מושבם יחד בשותפות, וכמו שנאמר ויהי מושבם ממשא בואכה ספרה, שב אל יפת ושם יחד, ולהיות שרצה הכתוב להודיע מושבם שהיו יחד באחוה ובשותפות, לכן הקדים לומר אחי יפת, והעד שביפת לא נאמר

לו לא גבול ולא מושב, ולכך הוצרך לומר כאן היותו אח ליפת כדי לומר מושבם שהיה ביחד לא היה לזה גבול לעצמו ולזה גבול לעצמו, שרצה יפת לקיים דברי אביו שאמר וישכון באהלי שם. ולכך אמר (שם כא) ולשם יולד גם הוא, שאמר גם לפי שהיו יושבים יחד, כמו שנאמר (בראשית יג, ה) וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר, שאמר כן לפי שהיו יחד, ואח"כ אמר אחי יפת, כלומר שבאותו האקלים בדרך אחוה היה מושבם יחד, ובשגם נאמר ביפת (בראשית י, ה) מאלה נפרדו איי הגוים, לא אמר מקום האיים כמו שנאמר (שם ל) הר הקדם, ובא האות שלא אמר כאן ויהי גבול שם, כמו שנאמר (שם יט) ויהי גבול הכנעני, אבל אמר ויהי מושבם שב אל שני האחים יחד. וזה לדעתי נכון לפי פשוטו של מקרא:

ומה שנאמר בנמרוד הוא החל להיות גבור בארץ הוא היה גבור ציד. רש"י פירש על דרך המדרש המקובל צד דעתן של בריות, והרב אבן עזרא פירש שהיה מקריב עולות, והרמב"ן כתב עליו שאין דבריו נראים שהוא מצדיק רשע, והוא פירש שהיה גבור שהוא היה המולך תחילה על הבריות. ולדעתי שאומרו החל להיות גבור, פירושו שהיה חכם בחכמות, שכן נאמר (בראשית ו, ד) המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם על הפלוסופים, גם דור הפלגה אמרו (בראשית יא, ד) נעשה לנו שם, על דרך זה כמו שיתבאר במקומו בס"ד, וכתבנו שם שאמרו רז"ל (בר"ר כו, ז) שבעה שמות נקראו להם, ענקים רפאים נפילים גבורים זוזים זמזומים אימים, ושהשבעה שמות הללו מורים על שבע חכמות. והנה לדעתי שאומרו גבורים על עוסקי בחכמת ההנדסא אשר ממנה נתלמדו האנשים לעשות הבנינים החזקים, ולכן אמר שאחר המבול הוא החל החכמה הזאת, ולכן נאמר (בראשית י' יא) שבנה את נינוה ורחובות עיר וכלח. עם היות שדרשו ז"ל (בר"ר לז, ד) שאשור כאשר ראה בניו שומעין לנמרוד יצא מתוכה, לפי הפשט יצדק שאמר שכבר היתה ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער, ושמארץ שנער הלך לאשור במחוז שהיה נקרא בימי משה אשור, ובנה את נינוה ואת רחובות עיר ואת כלח, ואשור ועילם ולוד בני שם לא הוזכר להם בנים, לכן יתכן שמה שנאמר משם יצא אשור הוא כולו סיפור ענין נמרוד וגבורתו לפי הפשט שמבבל יצא לארץ אשור ושם בנה העיירות ההם, וכן מצאתי שפירש הרמב"ן:

ואומרו גבור ציד. לדעתי אמר שנמשך לו מזה היותו ג"כ גבור מלחמה, כי מקום המלחמה אשר הנלחמים מסודרים נקראת מצודה, כמו שנאמר (שמואל א כב, ד) היות דוד במצודה, והר"ר דוד קמחי פירשו צור חזק וגבוה, כי גם זה מחכמת ההנדסא לדעת המקום הנכון לשמירה מן האויבים ושיעור גבהו. או שנאמר על הדרך שאמרנו כמה

שנאמר בנח איש האדמה (בראשית ט, כ), וכן בעשו איש שדה ויודע ציד (בראשית כה, כז), שפירשנו שהלכו אחרי הגופניות, כמו כן אמר שהחל נמרוד להיותו עוסק בטבעיות, וזה אומרו גבור בארץ לא בגרמים השמימיים, ואמרו לפני ה' כך מנהג הכתוב לומר על הדבר המפורסם וכן נאמר (שמואל ב כא, ט) ויוקיעום בהר לפני ה', כלומר שהוא היה הראשון בפרסום החכמה ההיא:

חלק מעשי בראשית - פרק לא

נודע מה שבענין דור הפלגה נפלגו כל המפרשים והמדרשים אין צורך אלינו להביא דעותיהם כי רבו למאד, אמנם הספיקות במקראות הללו אם בהבנת הענין במהותו והבנת ענינו ואם בלשון המקראות וסדרם, נוציא במספר צבאם. וטרם נבוא אל ביאור הענין כפי הנראה אלינו נתעורר בספיקות הנאותות להתעוררות אשר בהם נבוא להבנת הענין: ספק ראשון, אומרו ויולדו להם בנים אחר המבול, שאין צורך בהודעת היות הולדת הבנים האלה אחר המבול, שכבר הוכרז כמה וכמה פעמים שלא היו בתיבה רק נח ושלשת בניו ונשותיהם, אם בכניסתם אל התיבה ואם ביציאתם ממנה הוכרז שלא היו שם רק הם:

ספק שני, מה צורך לומר ומאלה נפרדו הגוים, אחרי שאמר אלה התולדות שפרט בשמות, וכבר נאמר ג"כ שלשה אלה בני נח ומאלה נפצה כל הארץ, וזה הכפל מבואר:

ספק שלישי, על המוסכם אצל רוב המפרשים שאומרו וראשו בשמים, רצה לומר גבוה, כמו ערים גדולות ובצורות בשמים (דברים א, כח), וא"כ היה להם לומר נבנה עיר ומגדל בצור בשמים. ועם היות שאין זה ספק הצריך להתעוררות כי מנהג הכתוב הוא לשנות הלשון, עם כל זה קראנוהו ספק מפני שמתוכו יתבאר המשך הענין: ספק רביעי, אומרו אשר לא ישמע איש את שפת רעהו, והלא בשגם הפיצם משם לא הלכו במקומותם כל איש אחד אל מקום אחד לבדו, אבל הפיצם לאומות, כל אומה במקום אחד כמו שנאמר (בראשית י, כ) ללשונותם, א"כ כבר היה שם המון רב שהיו שומעים שפת רעיהם, ולא בלל לשון האישים הפרטיים:

ספק חמישי, אומרו ותהי להם הלבנה לאבן והחמר היה להם לחומר, שזה ודאי דיבור מותר אין צורך בו כלל אל ענין סיפור המעשה שחשבו לעשות העיר והמגדל, כי מה לנו לספר אם היה הבנין של אבנים או של לבנים או של עצים, ומה צורך לומר שריפת הלבנים והלא ידענו שהלבנים נעשים ע"י שריפה. והתימה הגדול על כולם לדעת מה היא כוונת הכתוב להודיע אלינו אם היה להם הלבנה לאבן, כיון שהבנין היה כבר בלבנים:

לכך נראה לומר בישוב הספיקות והיתרם, שאין ספק היותם בדור ההוא חכמים ולא טפשים, אבל היו טועים בחידוש העולם וחושבים היותו חומר קדמון, כמו שדרשו ז"ל (בר"ר לח, ז) בנסעם מקדם (בראשית יא, ב), נסעו מקדמונו של עולם, וכאשר חשבו כן פחדו חטאים פן תמלא הארץ חמס כאשר היה קודם המבול, וזה אמרם שהיו רוצים להיותם בשלום זה עם זה שלא יגזול איש את רעהו ונמצאו מתפרדים זה מזה והורגים זה את זה, וזו היתה כוונתם באומרם פן נפוץ, בהיותם חפצים שיהיה להם סדר אחד נכון לקיום הקיבוץ המדיני והעמדתו, כי אומרו פן נפוץ הוא כאילו יאמר פן יגדל החמס ולא יהיה אפשר קיבוץ מדיני כמו שעשו דור המבול. וכאשר חשבו כן הנה לא היו כל דור הפלגה רק שבעים איש ראשי משפחות, שכן הוא מספר הנולדים אחר המבול בדקדוק כפי מה שהוזכרו בפרשה זאת, ומה שנאמר ויולדו להם בנים אחר המבול, אמר כן להיות אלה הבנים נפרדים באמונתם מנח ובניו הנולדים קודם המבול, וזה שנאמר מאלה נפרדו. ועל כן הם שבעים לשונות לא פחות ולא יתר, וזהו שנאמר (דברים לב, ח) יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, מפני שהיו שבעים נפש כשירדו למצרים: ומהר"י אברבנאל הביא בשם הר"ן חשבון זה באופן אחר, והוא שכתב שלא הוזכרו רק כפי חלוקת הלשונות, וכתב שכיתים ודודנים הם שמות המשפחות. ולדעתי אין הדברים כן כי אם נדחק לומר כן בעבור שנקראו לשון רבים, כן היה המנהג מאז והעד ובני דן חושים (בראשית מו, כג), או אפשר על שם העתיד קראם התורה כן שכל אחד נהיה מהם אומה. גם טען הר"ן ז"ל למה הזכירה התורה קצת תולדות בני יפת ושם וחם ולא הזכיר קצתם. וכבר לדעתי אפשר לומר שלא הולידו אבל הזכירם להיותם בחשבון הע' כאשר נבאר. והיה אם כן החשבון מצומצם שבעים בנים שנולדו אחר המבול, שבני יפת היו ז', ובני גומר ג', ובני יון ד', ובני חם ד', ובני כוש ה', ובני רעמה ב', ועוד נולד לכוש בן אחד שהוא נמרוד, ובני מצרים ז', ובני כנען י"א, ובני שם ה', ובני ארם ד', ובן ארפכשד א' שהוא שלח, ובן שלח עבר, ובני עבר שנים, ובני יקטן י"ג, שהם בצמצום ע', ואלו היו ראשי משפחות. ומהרי"א הביא בפירושו על התורה רוב הדעות שנאמרו בענין דור הפלגה והרחיק המדרשים להיותם בלתי מתישבים על פשוטו של מקרא וטען כי מה היה חטאתם, ולדברי האומר שכפרו בעיקר איך הספיק ענשם בבלבול לשונם. ולדעתי אין זה תימה כי לא העניש השם יתברך עובדי עבודת אלילים והם לא נזהרו שלא לעבדה, כי איזה הוא העונש אשר נענשו הכשדים או שאר עובדי עבודת אלילים שהיו מאז, אבל הדברים מבוארים שלא נענשו דור המבול רק להיות אמונתם שהעולם קדמון ולית דין ולית דיין ומפניהם מלאה הארץ חמס ולא היה אפשר הקיבוץ המדיני להתקיים.

אמנם אחרי שנבאר הענין וישוב הכתובים על נכון תמצא כל הספיקות שהתעורר בהם מהרי"א והיתרם על נכון:

והוא כי כבר ידעת היות האמונות שתים בענין הקדמות, ראשונה שהעולם קדמון כמו שהוא, בקיץ וחורף ודומם וצומח ובעלי חיים כולם, כן היו לעולמים, והאמונה שנית היא שהעולם מחודש אבל מחומר קדום ולא יאמינו בבריאת יש מאין. ואמנם דור המבול האמינו שהעולם קדמון כמו שהוא וא"כ לית דין ולית דיין ובאמונתם זאת מלאה הארץ חמס, וכאשר בא דור הפלגה שנולדו אחרי המבול השכילו הענין שאותה האמונה שהאמינו דור המבול היא בטילה, אחרי שראו ענשם המופלג ההוא, והנה אז באו אל האמונה השניה והיא שנתחדש העולם ברצון הבורא ואית דין ואית דיין אבל שבראו מחומר קדום. וכבר רצו לומר רוב המפרשים שהענין בבלול הלשון, הכוונה לומר שבלל לשונם בענין הדיבור ההסכמיי, ועל זה הרבה להשיב מהרי"א. ואנחנו לא כן דעתנו, והעד הנאמן על זה מה שנאמר שפה אחת ודברים אחדים, כנראה שהיתה התלונה עליהם על היות להם דברים אחדים, ולא היה החשש על הלשון ההסכמיי רק על הדברים, וזה ודאי לענין האמונה היותה אחד מוסכמת לכולם, וכן אמר צפניה סימן ג' (ט) אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה', הרי לך שנאמר שפה על האמונה: ועתה ראה שלקיום אמונתם זאת שהבריאה היא יש מיש לא יש מאין, הסכימה דעתם לבנות העיר ההיא והמגדל הגבוה ההוא שעשו אותו יש מיש, שהוא מן החומר עשו אבן, וזהו שנאמר ותהי להם הלבנה לאבן והחמר לחומר. ומהרי"א כתב שאומרו ונשרפה לשריפה, שב ג"כ אל החומר והוא הסיד הנעשה ע"י שריפה, ובאמת מה שנאמר (איוב לג, ו) מחומר קורצתי, לא אמר כן על הסיד, ולא נעשה האדם מן הסיד, וגם היוצר לא יעשה כלים מן הסיד עד שנאמר (ירמיהו יח, ו) כחומר ביד היוצר, וכן נאמר (ישעיהו י, ו) כחומר חוצות, ודאי על הטיט אמר כן. אבל במה שאמרנו יאות מאד שכל הסיפור הזה היה להורות על אמונתם ההיא שהבורא עולם ברא ח"ו יש מיש, והיתה א"כ אמונתם היות שם חומר ראשון, ולכן אמר שהיה להם הטיט שהוא נקרא חמר, כמו שנאמר (בראשית יד, י) בארות בארות חמר, היה להם במקום חומר ראשון, כאילו היתה כוונתם לומר הבורא עשה האבנים בחומר ראשון, גם אנחנו עשינו אבנים בחמר במקום חומר ראשון, והיה כל זה להורות ולהכריז אמונתם שכל העולם נברא יש מיש, ושעל כן הם עשו מן העפר אבן, אבל כבר היו מאמינים דאית דין ואית דיין שהוא הבורא שחידשו מן החומר הקדום, ולכך לא נתחייבו עונש כליה, ומפני יראתם שלא ישוב ענין החמס והגזל אמרו פן נפוץ, רצה לומר לא יתקיים הקיבוץ המדיני:

ועל דור המבול ודור הפלגה אמר דוד (תהלים צב, י) כי הנה אויביך יאבדו יתפרדו כל פועלי און, שקרא לדור הפלגה פועלי און, על שפעלו אותה הפעולה של און מן הבנין להורות על אמונתם הכוזבת שנברא העולם יש מיש, אבל אותם של דור המבול שהכחישו מציאותו קראם אויבי ה'. וכאשר ראו השבעים הללו והסכימה דעתם היות חומר קדמון, והוא אומרו וזה החילם לעשות, רצה לומר שהסכימו לפי זה לעשות עיר למושבם ומגדל כדי שיהיה ראשו בשמים, רצה לומר שיש דין למעלה ושיהיה אז המגדל ההוא לעבוד עבודתם שם, כי ע"י יראתם זאת יתכן להיות משפט בארץ, שכבר ביארנו בפרק כ"ג במה שנאמר (בראשית ו, יג) כי מלאה הארץ חמס מפניהם, שפירושו מפני אמונת הפילוסופים שכאשר יחשבו העולם קדמון יכחישו ההשגחה והשכר והעונש, ואז בזה אי אפשר להיות משפט בארץ, כי אין יסוד משפט הארץ בנוי רק על העדים או על השבועה ועל הדיין שלא יקבל שוחד, והנה העדים לא ימנעו מלהעיד שקר וכן הנשבע לא ימנע מלהשבע לשקר רק מפני יראת אלהים וכן הדיין מלקבל שוחד, ע"כ אמרו דור הפלגה כדי שלא יהא מחלוקת ביניהם ותמלא הארץ חמס, לעשות המגדל ההוא, והיתה כוונתם שתהיה שם יראתם וזהו שנאמר ונעשה לנו שם, שכל אומה יש לה שם בשם אמונתם, ואומרם לעשות להם שם, כאילו אמרו שרצונם שזו תהיה עבודתם, וראשו בשמים, וכבר אמרו רז"ל (שמ"ר כד, ב) במלת ראש במה שנאמר (במדבר יד, ד) נתנה ראש, שהכוונה לעבודת אלילים, וכמו כן כאן לכוונת עבודת אלילים אמרו וראשו בשמים:

עוד יתכן לומר שמילת ראש כאן אינו שב אל העליון שבמגדל, אבל יהיה כמו והיית לנו לראש (שופטים יא, ח), שפירושו אדון, והיה רצונם לעשות המגדל על שם השמים, כמו שנאמר (ירמיהו מד, יח) לקטר למלכת השמים. ואומרם וראשו בשמים, רצה לומר שנבוא השמים יקרא אדון המגדל, ואין הכוונה על הגובה. וזה הענין רצו שיהיו כולם מסכימים לדעת אחד בקדמות החומר ושיעשו הבנין ההוא להכרזת אמונתם, ולכך דרשו ז"ל נסעו מקדמונו של עולם שלא האמינו היותו קדמון אל החומר. ואחרי היות תכלית בריאת השמים והארץ להשגת הנצחיות לנפש האדם, והיא לא תושג רק בידיעתו את מי שבראו מן האפס והאין המוחלט, כי בזה יכיר קצת גדולתו ויכולתו והשגחתו, וזה יהיה רחוק מאד שיתעורר אדם לחלוק על המוסכם לכל הנבראים. לכך ביטל עצתם, כי כאשר זה יטה דעתו לכאן וזה לכאן, מתוך הויכוח יתבאר האמת, שגם אברהם שהכיר את בוראו כך הכירו לפי שהיו שם עובדי שמש ועובדי ירח ועובדי פסילים תמונות השמים ושאר עובדי אלילים, הנה נתעורר לחלוק על כל אחד מהם עד אשר בסוף הכזיב

כולם והכיר את בוראו. וזה רמזו ז"ל (בר"ר לט, א) שאמרו משל על אברהם משל למה הדבר דומה למי שהיה עובר ממקום למקום ומצא בירה דולקת אמר אפשר בירה זו בלא אדון, כי היה מספיק אמרם משל למה הדבר דומה למי שראה בירה דולקת, כיון שאין הכוונה במאמר ההוא רק לומר שהציץ עליו בעל הבירה. אבל רצו ז"ל לרמוז שאברהם היה דורש וחוקר מאמונה לאמונה מהאמונות שהיו בזמנו, וזה אומרו היה עובר ממקום למקום, שמתוך היות אמונות נבדלות ונפרדות זו מזו ימשך התעוררות ויתברר האמת, וזהו שנאמר (בראשית כ, יג) ויהי כאשר התעו אותי אלהים, כי היה הולך ממקום למקום וחוקר על אמונתם ומכזיבה. ועיין במה שכתבנו במאמר שני שקראתיו מעשי אבות בפרק ראשון מה שנאמר בשיר השירים (ג, ב) אקומה נא ואסובבה בעיר, כי שם הארכתי הביאור בענין זה:

ונשוב לענייננו שלכך רצה הקב"ה והפיץ אותם שפיזור לרשעים טובה לעולם (סנהדרין עא, ב), ולא היו חייבים כליה אחרי שהם היו עושים סדר לקיבוץ המדיני להתרחק מן החמס, כי לא יכריח הקדוש ברוך הוא את הנבראים להאמין בו יתברך, אבל יכריח אותם לבלתי תמלא הארץ חמס, ונתן להם הבחירה לבחור בחיים. ואומרו הבה נרדה לשון רבים, יתכן מאד שהענין יובן כתרגומו שתירגם אונקלוס נתגלי, שפירושו שכאשר ראה הקב"ה שנעלם מעיני כולם האלהות, שלא האמינו היותו בורא יש מאין והיו כולם מסכימים לעבוד שר אחד, ועם זה יהיה קיום לקיבוץ המדיני, הנה גילה להם שבעים שרי מעלה, וכל אחד בחר שר אחד אותו שנגלה לו, וכמו שאמרו חז"ל (שמ"ר כא, ה) שרו של מצרים ושל פרס וכן כל האמונות, עד שלא היה רצונו של זה בשל זה ונתפרדה חבילתם, ובזה יצדק מה שנאמר (דברים ד, יט) אשר חלק להם, שלא מצינו בתורה שחלק להם רק פה כמו שנאמר (דברים לב, ח) בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים, ומכאן נהיו שבעים אומות זולתי שם אשר ממנו יצא אברהם. ולכן אמר נתגלי, שיתגלו אליהם הפמליא של מעלה, שכל אחד בחר שר שלו, ולשם ועבר נתגלה השם יתברך, וכבר אמרו רז"ל (בר"ר סג, ו) ותלך לדרוש את ה' (בראשית כה, כב), במדרשו של שם. ולפי שהם לא חשבו היות מנהיגים רק צבא השמים הנגלים לחוש מצד תנועתם שמתמידים בה לכן גילה להם השרים, וכאשר ראו והבינו היות הנהגתם בשפלים הנה אז הבחינו והכירו השבעים שרים כל אחד שר אחד, וכל אחד היה רוצה שהשר שלו יגבר ולכך נפרדו, כי אין גם אחד שהיה רוצה להאמין אמונת רעהו כי כל אחד בחר לו שר וחשב על אותו השר שראויה העבודה לו. באופן שהשבעים שרים לסיבה זאת דנים את האומות, אבל יעקב חבל נחלתו של הקדוש ברוך הוא:

והמבין יבין שזה ענין הב"ד של עבודת אלילים ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. ובזה נפל ההפרדה ביניהם שלא היו בהסכמה אחת, באופן שאומרו ונבלה שם שפתם, הוא פירוש לאומרו נרדה, והיה כאומר לפמליא של מעלה נתגלה להם ויתבלבלו באמונתם, ואז נהיו השבעים איש הללו שבעים אומות שכל אחד היה בוחר לו שר. וכאשר כל אחד מהם נחלק לו אחד וכל אחד הלך לו ופנה למקום אחר לעבוד לשר אחד משבעים שרים הנה נתפרדו הלשונות ג"כ. וזה אומרו לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, רצה לומר שכוונתם היתה שיהיו כולם בהסכמה אחת ובשלום ושישארו כולם באותה אמונה, הנה יעלה בידם שרחוק הדבר מאד שיבא אדם ויתעורר לחלוק על המוסכם לכל הנבראים. והנה בכוונתם זאת לא נתחייבו כליה כי אדרבה יש להחזיק להם טובה שהיו רוצים להתרחק מן הגזל, אבל היה נמשך היזק מופלג בהעלם אמיתות האלהות וההשגחה, ולפי זה לא נענשו כלל רק בטל עצתם כי אין הקדוש ברוך הוא מכריח הנבראים להאמין בו כאשר אמרנו, כי אם היה רצונו כן היה מכלה כל עובדי עבודת אלילים, אבל רצונו בבריאת עולמו שדרך בחירתם ישיגו הנצחיות, וכאשר יהיה שוד וחמס בעיר ולא יתקיים הקיבוץ המדיני לא יגיע שום אדם אל השלימות, כמו שאמרו רז"ל (אבות פ"ג מ"ב) איש את רעהו חיים בלעו, וכיון שהקב"ה לא ברא כל העולם רק לכלי הכנה לשלם שיגיע אל השלימות אשר בחוקו, א"כ כאשר לא יתקיים הקיבוץ המדיני יתבטלו ההכנות שברא לו, על כן כאשר בא דור המבול שנשחתה הארץ, אבדם מן העולם, אמנם דור הפלגה לא היו משחיתים העולם, אבל היו מקיימים הקיבוץ מדיני קיום חזק עד הקצה האחרון, שמעולם לא היתה באה הפרדה באמונתם עד שהוצרך להפרידם, כמו שאמרנו שריבוי הדעות עזר והתעוררות לחוקר להשיג האמיתיות הנאהבות. ושוכן ערפל ורוכב ערבות, יהיו אזניו קשובות, כאשר הרחיב לנו להשלים מעשי בראשית במלות ערבות, יזכנו להשלים מעשי אבות:

חלק מעשי אבות - פרק א

פרשת לך:

ויאמר ה' אל אברם. אמר רבי יצחק משל לאחד עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה הזו בלא מנהיג הציץ עליו בעל הבירה אמר אני בעל הבירה. כן לפי שהיה אברהם אבינו אומר תאמר שהעולם בלא מנהיג הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר אני הוא בעל העולם (בר"ר לט, א):

כבר יש לשאל במאמרו זה. תחילה מה ענין אומרו עובר ממקום למקום, שכיון שאין הכוונה לומר רק שהקב"ה הציץ עליו, היה מספיק שיאמר משל למה הדבר דומה למי שראה בירה דולקת, או שיאמר שהיה הולך בדרך, ומה ענין אומרו ממקום למקום. ועוד יאות לדקדק בדברי השלם הזה מה היא הכוונה בשנותו את טעמו מן הלשון המורגל עד שאמר הציץ עליו בעל הבירה, והיה לו לומר אמר לו בעל הבירה אני וכו'. ועוד מה הלחץ אשר לחצו לרבי יצחק במה שנאמר לך לך עד שהוצרך למשל זה. אבל ודאי לדעתי שהלחץ שלחצו לרבי יצחק הוא התחלת ענין נבואת אברהם שסופרה בתורה בלתי סיפור שום הקדמה כשאר הנביאים, וכמו שהיה במשה רבינו עליו השלום שהקדים לומר שכאשר ראה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל, אז נאמר (שמות ג, ד) וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו, אבל כאן נאמר ויאמר ה' אל אברם, בלתי סיפור הקדמת דבר, ולא נאמר שנראה אליו ולא שקרא אותו, רק כמדבר איש אל רעהו המורגל אצלו. לכך דרש רבי יצחק ואמר היות טעמו שאברהם היה שוקד בחקירות האלהיות בלבו, ויודע נסתרות ובוחן כליות שידע מה שבלבו, הציץ עליו, רצה לומר פתאום. והיה זה כי אברהם אחרי שראה כל האמונות הבטלות שנתפשטו בזמנו, שקודם דור הפלגה בדור המבול היתה אמונתם שהעולם קדמון ושאין דין וחשבון, אמנם אחרי כן בדור הפלגה נחלקו לכמה אמונות כאשר בא ביאורו בחלק א' פרק ל"א מחיבורינו ששם אמרנו שהיה זה עובד לשר אחד וזה לשר אחר מהשבעים שרים, ומשם נמשכו לעשות פסילים ומסכות וטלמסאות ועבודות לשרים ההם, עד שההמוניים חשבו אותם המסכות ופסילי עץ ואבן שיש בהם ענין אלהות להיטיב ולהרע, והפיקחים שבהם היו יודעים שאותם המסכות אינם רק דמיון ליראתם, והיו עובדים לצבא השמים קצתם לשרים וקצתם לשמש וקצתם לירח וקצתם לכוכבים, והם הם היו הנחשבים למעולים בשבח יתר על המאמינים בחמרים השפלים. וכאשר השיג אברהם בחקירתו והכזיב וסילק אותם האמונות שהיו מאמינים בדורו לנבראים מן היסודות השפלים או ליסודות עצמם, והגיע בחקירה על אמונת המאמינים לצבא השמים ולשרי מעלה, והיה חוקר והולך עד שהכזיבם גם כן, זהו שאמר רבי יצחק במשל הנמרץ הזה, שהיה הולך ממקום למקום ושראה בירה דולקת, שהכוונה לומר שראה ועיין והבין שאין אלהות בחמרים השפלים עד שהגיע לראות גם על העליונים, וראה שהמאורות אמנם הושמו הכנה להאיר על הארץ, ואז הבין באמת שיש מנהיג לעולם שהכין אותם לצורך הבריות והציץ עליו הקב"ה לדבר עמו: ונגד זה הענין של אברהם גם כן אמר שלמה משל נאה ונמרץ והוא אומרו (שיר הישרים ג, א-ד) על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו. אקומה נא

ואסובבה בעיר בשווקים וברחובות אבקשה את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו. מצאוני השומרים הסובבים בעיר את שאהבה נפשי ראיתם. כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי אחזתיו ולא ארפנו, שאמנם הפליג לדבר על סגנון הענין ותמונתו, ואמר על אברהם שתחילה הכזיב האמונות שהיו מאמינים בנבראים השפלים, וזה אומרו אסובבה בעיר בשווקים וברחובות בקשתיו ולא מצאתיו. ואמר עוד שאח"כ מצאוהו השומרים הסובבים, שהם צבא השמים הסובבים בעולם, שהם המאורות, וכמעט שעבר מהם, רצה לומר שתיכף שעבר מהם והכירם היותם שומרים סובבים, הבין באמת שיש מי שהכינם ובראם לכך, ועל זה אמר אחזתיו ולא ארפנו. וכמו כן אמר רבי יצחק במשלו זה לאיש שהיה עובר ממקום למקום, שהכוונה לומר בנמשל שהיה חוקר ומעביר מפניו ומכזיב האמונות אחת אחת עד שהגיע לאמונה שהיו מאמינים בצבא השמים, וכאשר ראה אותם סובבים להאיר לבירה הבין ונתאמת אצלו היות כאן מנהיג לבירה, עד שלכך אמר השלם הזה שהציץ עליו בעל הבירה, שאחר שראה וחקר מי ברא אלה הרי מצא אמיתות מציאותו יתברך והיותו מחוייב המציאות, לא נשאר עוד דבר בינו ובין הבורא יתברך, כי תיכף שרתה עליו רוח נבואה. וזהו שנאמר ויאמר ה' אל אברם, בלתי שום הקדמה, שכיון שהכזיב המאמינים בצבא השמים בחקירה במופת הנה אין עוד השגה עליונה הימנה באופן טבעי רק ע"י נבואה:

חלק מעשי אבות - פרק ב

ויאמר ה' אל אברם לך לך (כאן רמז לו השי"ת שיחיה מאה שנים כמנין לו לו, שהרי בן שבעים וחמש יצא ובן מאה ושבעים וחמש מת כאלו יאמר מאה שנים תלו בארן ישראל), פירש רש"י להנאתך ולטובתך. כבר טענו קצת מפרשים שכיון שבפירוש נאמר ואברכך ואגדלה שמך וגו', אם כן מה צורך במה שכתב לך לך שפירושו להנאתך. ואין זו טענה כלל, שאם לא נכתב לך לך, היה הנחשב שהיא מצוה עליו שילך לארץ ישראל, ואומרו ואברכך ואגדלה הוא שכר המצוה, לכך כתב לך לך להנאתך, כאילו אמר אם תרצה לך שהבחירה בידך, וזה השלים ואמר שכאן אי אתה זוכה לבנים, כעצה טובה לא ציווי:

ועל מה שפירש רש"י ז"ל לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה וכו', כתב הרב רבינו אליהו מזרחי שא"כ אינו להנאתו ולטובתו רק שלא יפסיד ממה שהיה לו, ושזה סותר מה שכתב למעלה ושם האריך עוד על הלשון במדרש רבה. ולדעתי אין כאן מקום לטעון כלל, שכבר יאמר האדם לך בדרך זה, ואף על פי שתמעט ממונך

וכבודך אח"כ תוסיף כהנה וכהנה, כי עם היות שהאדם פוחת ממה שיש לו, כשהוא על מנת להוסיף ודאי בשורה היא, על דרך שנאמר (תהלים קכו, ו) הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע בא יבא ברנה נושא אלומותיו, אבל צריך שיהיה מאותו הענין בעצמו, כזה שהוא זורע חטה אחת ומוציא כמה חיטים, ולכך כתב רש"י שהוצרך הבטחה באותו הענין בעצמו שהדרך ממעט שאח"כ יוסיף כי לא יקבל האדם נחמה רק באותו ענין בעצמו שנחסר ממנו:

וזה הענין היה אומר ישעיה (סו, יג) כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלים תנוחמו, שכוונתו לומר כי המנחם את חבירו צריך לו שני תנאים כדי שתהיה נחמתו מקובלת אל המתנחם, תנאי ראשון שגם המנחם יהיה לו שייכות באותה האבידה, דאם לא כן אין נחמתו מקובלת, כמו שהיה אומר איוב לאליפז (טז, ב) מנחמי עמל כולכם, גם אנכי ככם אדברה לו יש נפשכם תחת נפשי (שם ד), כלומר אין לכם חלק שייכות בצערי לכן אתם מנחמי עמל ואין נחמתכם מקובלת, באופן שביאר היות זה תנאי אחד צריך למנחם שיהיה בו קצת שייכות לאבידה ההיא. ועוד תנאי שני והוא מה שאמרנו שתהיה הנחמה באותו ענין עצמו, לכן אמר ישעיה על שני התנאים כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלים תנוחמו, רצה לומר שלאם יש לה שייכות וחלק באבידה שנאבד מבנה, והיה כאילו ירמוז אל מה שנאמר (ישעיהו סג, ט) בכל צרתם לו צר, ועל התנאי השני אמר ובירושלים תנוחמו, רצה לומר לא תנוחמו בעיר אחרת רק בירושלים עצמה, אם כן זהו שכתב רש"י ז"ל כי במה שהדרך ממעט באותו הדבר בעצמו הוצרך הבטחה שיוסיף לו. ומה שאמרו בבראשית רבה (לט, יא) ברם לית את חסר, בא להוסיף על מה שאמרנו שבישר אותו להנאתך ולטובתך, כי יובן שהיתה ההבטחה לאברהם שלא תהיה תוספת הצלחתו על דרך הזורע שהוא פוחת על מנת להוסיף, אבל שיוסיף בלתי שיהיה פוחת, וזהו להנאתך שהיא ברכה שלימה. ובזה אין כאן סתירה על דברי רש"י ז"ל והדברים מיושבים כולם על נכון: ואומרו שם ואעשך לגוי גדול. כבר מדברי רש"י ז"ל יתבאר שכתב וכאן אי אתה זוכה לבנים שאומרו ואעשך אינו שב רק על הבנים שלא היו לו כלל, ואין שייך לומר שלא יחסר לו מהם. ובמה שפירש רש"י ז"ל וכתב דבר אחר ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלהי אברהם ואברכך זהו שאומרים אלהי יצחק ואגדלה שמך זהו שאומרים אלהי יעקב, כך אמרו בפרק ערבי פסחים (קיז, ב), והרב אליהו מזרחי כתב וזה לשונו ונראה לי שכך פירושו משום דאין הקב"ה מייחד שמו על היחיד אלא על האומה אלהי ישראל אלהי העברים אלהי העמים, לפיכך פירשו ואעשה אותך לגוי גדול שתחשב כאומה עד שאייחד שמי עליך שיאמרו

אלהי אברהם. ומפני שפירוש ברכה תוספת טובה, פירשו ואברכך שהוסיף לו הקב"ה על הטובה הנזכרת שאף בנו יזכה בה שיאמרו אלהי יצחק. ומפני שואגדלה שמך מורה על תוספת גדולה על התוספת הקדום, אמרו שאף בן בנו יזכה בה שיאמרו אלהי יעקב, עכ"ל. ואחרי היותם נמשכים כולם לומר שעל יצחק ויעקב נאמרו הברכות הללו, יתכן לומר כפי הפשט שאומרו ואעשה אותך לגוי גדול, הטעם שאברהם נקרא על שם אב המון גוים (בראשית יז, ה), ואברכך נאמר על יצחק שכן תמצא שהקב"ה אמר ליצחק ואברכך (בראשית כו, ג), ואומרו ואגדלה שמך הנה הוא ליעקב שגידל שמו וקרא אותו ישראל (בראשית לה, י), וכן נאמר פה שהקב"ה אמר לאברהם שכאשר יזכה לבן שיברך אותו וזהו שאמר לו ואברכך, ולבן בנו שיגדל את שמו. וכן תמצא שביצחק לא נאמר ואגדלך ולא הגדיל שמו של יצחק וגם ביעקב לא נאמר ואברכך, לכך דרשו ז"ל כן:

ואומרו ונברכו בך, פירש רש"י זהו פשוטו אדם אומר לבנו תהא כאברהם וזה מוכיח בך יברך ישראל (בראשית מח, כ), עכ"ל. ובאמת אין זה מוכיח, שאם כז היה לו לומר ויברכו בך, כמו שנאמר בך יברך ישראל ולא אמר בך יתברך. אבל לדעתי פירושו שכל העולם יתברכו בו ויקבלו ברכה ושפע על ידו כמו שאמר (תענית כד, ב) כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, כי מפני הצדיק יתברך כל הדור:

עוד כתב הרמב"ן וז"ל לך לך להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול וכאן אי אתה זוכה לבנים לשון רש"י, ואין צורך כי משפט הלשון כן, וכן הגשם חלף הלך לו (שיר השירים ב, יא), אלכה לי אל הגדולים (ירמיהו ה, ה), קומו ועברו לכם את נחל זרד (דברים ב, יג) ורובם ככה, אבל רבותינו (יומא ג, ב) עשו מדרש במה שאמר הכתוב (דברים י, א) ועשית לך ארון עץ, עשה לך שתי חצוצרות כסף (במדבר י, ב), בעבור שאין המלאכה שלו והיה ראוי שיאמר כמו שנאמר במשכן (שמות כו, א) ואת המשכן תעשה. והיה מי שרצה לטעון נגד רמב"ן ולומר שאין מנהג הכתוב לומר כן כשהוא ציווי, ושגם אומרו עברו לכם את נחל זרד איננו ציווי, אבל הכוונה לומר שאם ירצו להתקרב לארץ ישראל שיעברו אותו הנחל. וכל אלה דברי תוהו, כי מה יאמר במה שנאמר (דברים ה, כז) שובו לכם לאהליכם, וכן קח לך עגל (ויקרא ט, ב), וכן קחו לכם מלא חפניכם (שמות ט, ח):

מארצך כתב רמב"ן ז"ל בשם רש"י והלא כבר יצא משם עם אביו ובא עד חרן, אלא כך אמר לו הקב"ה התרחק עוד מבית אביך. ורבי אברהם כתב וכבר אמר השם אל אברם לך לך מארצך, כי הדיבור הזה היה בעודנו באור כשדים ושם צוהו לעזוב ארצו ומולדתו ובית אביו אשר שם, ואיננו נכון כי אם היה כן היה אברם עיקר הנסיעה מבית אביו במצות האלהים ותרח אביו ברצון נפשו הלך עמו, והכתוב אמר (בראשית יא, לא) ויקח

תרח את אברם בנו, יורה כי אברם אחרי אביו ובעצתו יצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען, ועוד כי הכתוב שאמר (יהושע כד, ג) ואקח את אביכם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען, היה ראוי שיאמר ואקח את אביכם מאור כשדים ואולך אותו בכל ארץ כנען, כי משם לוקח ונצטוה כן. עוד טען עליהם כי אברהם בצוותו את אליעזר לקחת אשה לבנו אמר לו (בראשית כד, ד) כי אל ארצי ואל מולדתי תלך, והוא הלך אל ארם נהרים אל עיר נחור א"כ היא ארצו ומולדתו, ושם נאמר (שם לח) אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי, כי שם בית אביו ומשפחתו שהיא מולדתו, לא כאשר השתבש ר"א לומר אל ארצי חרן ומולדתי אור כשדים, והנה הוא האומר כאן כי באור כשדים נאמר לו לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך והנה לו ארצות רבות:

אבל העיקר כבר ידעת אותו ממה שכתבנו בסדר שלפני זה כי חרן היא ארצו ושם מולדתו והיא ארץ אבותיו מעולם ושם נצטוה לעזוב אותם, וכך אמרו בבראשית רבה (לט, ח) לך לך אחת מארם נהרים ואחת מארץ נחור. וטעם להזכיר ארצך ומולדתך ובית אביך, כי הוא קשה על האדם לעזוב ארצו אשר הוא יושב בה ושם אוהביו ורעיו, וכל שכן כשהיא ארץ מולדתו ששם נולד, וכל שכן כשיש שם כל בית אביו. ולכך הוצרך לומר לו שיעזב הכל לאהבתו של הקב"ה, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

עוד סוף פרשת נח כתב הרמב"ן ז"ל וז"ל, על פני תרח אביו בארץ מולדתו (בראשית יא, כח), כתב רש"י לפי דברי רז"ל (בר"ר לח, יג) תרח קבל על אברהם בנו לפני נמרוד על שמידת צלמיו והשליכה ו לכבשן וה רן ישב ואמר אם אברהם נוצח אני שלו ואם נמרוד אני שלו, וכשניצול אברהם אמרו לו משל מי אתה אמר להם משל אברהם אני השליכוהו לכבשן ונשרף וזהו אור כשדים, ומנחם פירש אור בקעה וכן באורים כבדו ה' (ישעיהו כד, טו), וכן מאורת צפעוני (ישעיהו יא, ח), כל בקע וחומר עמוק קרוי אור: והענין שקיבלו רבותינו בזה הוא האמת ואני מבאר אותו. אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים, כי אבותיו בני שם היו, וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם, והכתוב אמר (בראשית יד, יג) ויגד לאברם העברי לא הכשדי, וכתיב (יהושע כד, ב) בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור, ומילת מעולם תורה כי משם תולדותיו מאז, וכתיב (שם ג) ואקח וגו' את אברהם מעבר הנהר. וראיה לדבר כי נחור בחרן היה, ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער, והכתוב סיפר כי בצאתו מאור כשדים לא לקח אתו רק אברם בנו ולוט בן הרן בן בנו ושרי כלתו, אם כן היה נחור נשאר בארץ כשדים. אבל באמת ארץ מולדתם ארץ ארם היא בעבר הנהר, והיא מנחלת אבותיו מעולם, והכתוב אומר בבני שם (בראשית י, ל) ויהי מושבם ממשא בואכה ספרה הר

הקדם, והוא שם כולל כדכתיב (שם לא) בארצותם לגוייהם, וכתיב (במדבר כג, ז) מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם, והנה הוא ואבותיו מן הארץ ההיא מעולם, ומצינו בגמרא (בבא בתרא צא, א) כי אברהם נחבש בכותא, וזאת העיר אינה בארץ כשדים, דכתיב (מלכים ב יז, כד) ויבוא מלך אשור מבבל ומכותה ומעוא ומחמת, וכתיב (שם ל) ואנשי בבל עשו את סכות בנות ואנשי כות עשו את נרגל. אבל יראה כי הוא עיר בעבר הנהר בארץ ארם נהרים, כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים דכתיב (בראשית כד, י) וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור שהיא חרן: ועוד חקרנו וידענו על פי תלמידים רבים שהיו יושבי הארץ ההיא, כי כותא עיר גדולה בין חרן ובין אשור רחוקה ממדינת בבל, ובינה ובין חרן כמו ששה ימים, אבל היא נכללת בעבר הנהר, בעבור היותה בין ארם נהרים ובין נהר פרת גבול ארץ ישראל, ובין חדקל ההולך קדמת אשור. והנה תרח הוליד בניו הגדולים אברהם ונחור בעבר הנהר ארץ אבותיו, והלך עם אברהם בנו אל ארץ כשדים, ושם נולד בנו הקטן הרן, ונשאר נחור בנו בעבר הנהר בעיר חרן, או שנולד בעיר ההיא או שנתישב בה מכותא, וזה טעם בארץ מולדתו באור כשדים כי שם מולדתו של הרן לבדו: והענין הזה המקובל נמצא גם כן בספר קדמוני הנכרים כמו שכתב הרב במורה נבוכים (חלק ג פרק כ"ט) כי הזכירו בספר עבודת האכרים המצרים, כי אברם אשר נולד בכותא חלק על דעת ההמון שהיו עובדי השמש, ונתן המלך אותו בבית הסוהר והיה עמהם בתוכחות ימים רבים שם. אח"כ פחד המלך שישחית עליו ארצו ויתר בני האדם מאמונתם וגירש אותו אל קצה ארץ כנען אחר שלקח כל הונו. והנה על כל פנים במקום ההוא בארץ כשדים נעשה לאברהם אבינו נס נסתר, שנתן בלב אותו המלך להצילו ושלא ימיתנו, והוציא אותו מבית הסוהר שילך לנפשו, או נס מפורסם שהשליכו לכבשן האש וניצול כדברי רבותינו:

ואל יפתה אותך ר"א בקושיותיו שאמר שלא סיפר הכתוב זה הפלא, כי עוד אתן לך טעם וראיה בזה ובכיוצא בו, אבל הנכרים ההם לא הזכירו זה בספרם לפי שהם חולקים על דעתו והיו חושבים בנסו שהוא מעשה כשפים כענין משה רבינו עם המצרים בתחלת מעשיו. ומפני זה לא הזכיר עוד הכתוב הנס הזה כי היה צריך להזכיר דברי החולקים עליו כאשר הזכיר דברי חרטומי מצרים, ולא נתברר דברי אברהם עמהם כאשר נתבררו דברי משה בסוף. וזהו שאמר הכתוב (בראשית טו, ז) אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, כי מילת הוצאתיך תלמד על נס, כי לא אמר אשר לקחתיך מאור כשדים, אבל אמר הוצאתיך שהוציא ממסגר אסיר, כמו אשר הוצאתיך מארץ מצרים (שמות כ, ב), ואמר לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, כי מעת הוציאו

אותו מאור כשדים היה הרצון לפניו יתברך שיגדלנו ויתן לו הארץ ההיא, ותרח אביו ואברהם היה בלבם מן היום ההוא שניצול, שילכו אל ארץ כנען שיתרחק מארץ כשדים מפחד המלך, כי חרן קרוב להם, ועם אחד ושפה אחת לכולם, כי לשון ארמית לשניהם, ורצו ללכת אל עם אשר לא ישמע לשונו המלך ההוא ועמו, וזה טעם ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען, ויבאו עד חרן וישבו שם אשר שם משפחותיהם ואבותיהם מעולם, וישבו ביניהם [ונתעכבו] שם ימים רבים, ושם נצטווה אברהם לעשות מה שעלה בדעתו ללכת ארצה כנען ועזב את אביו ומת שם בחרן ארצו, והוא הלך עם אשתו ולוט בן אחיו ארצה כנען, וזהו שאמר הכתוב ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען, כי בעבר הנהר נצטוה בזה ומשם לקחו והוליכו בכל ארץ כנען: והנה על דרך דעת רבותינו יהיה אור כשדים כפשוטו מלשון חמותי ראיתי אור (ישעיהו מד, טז), ואומרו ויצאו אתם מאור כשדים, ותרח לא יצא מן הכבשן אבל אברם הוא עיקר, או המקום נקרא כן בעבור הנס כמו ובתבערה ובמסה ובקברות התאוה (דברים ט, כב) וזולתם, וירמוז הכתוב כי בצאת אברהם מן הכבשן ברחו להם כולם משם. ופירוש באורים כבדו ה', על דעתי כדבריהם, כי הם ההרים הגבוהים ששם עושים אורות ומשיאים משואות להודיע החדשות מהר במרחקים, כאשר אמר (ישעיהו כד, ט) באיי הים שם ה' אלהי ישראל, והענין שיודיעו בכל העולם הנס והפלא הנעשה להם לכבוד השם, וכן מאורת צפעוני, חור שלו ששם אורו וחמימותו הגדול, כמו שקורא אותו שרף. וראיתי במדרש קומי אורי (פסיקתא דרב כהנא כא) על כן באורים כבדו ה', במה מכבדין אותו, ר' ייבא בר כהנא אמר באילון פנסיא הן כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום אפילו באיי הים לכבוד ה', הרי שהן מלשון אש כפשוטו:

ויצאו אתם וכו', בעבור שאברהם נכבד מאביו וההולכים בעצתו ובעבורו ילכו, אמר הכתוב כן, ואף על פי שאמר ויקח תרח, אבל לוט ושרי בעבור אברם הלכו אתם, כי גם אחרי שנפרד אברם מאביו הלכו אתו, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

והנה הארכתי להביא כל דבריו למען תראה את כל התלאה אשר מצאתהו בענין זה. והרא"ם הרבה להשיב על דבריו וקיים דברי רש"י. ויספיק לך מה שנדחק הרמב"ן ז"ל הוא בעצמו עד שלא נצטרך לטעון עליו יתר מזה, שבעיניך אתה רואה שנלחץ עד שהוצרך לומר שתרח הוליד בניו הגדולים אברם ונחור בעבר הנהר, ושאח"כ הלך עם אברם לבדו בארץ כשדים והניח נחור בעבר הנהר ובאור כשדים נולד הרן. והכתוב אמר היות תרח בן שבעים כשהוליד שלשתם ולא הזכיר נסיעה לכשדים, ולא נודע למה חילק תרח הטף שלו מקצתו הניח בארם ומקצתו הוליך עמו, שהרי כפי דבריו הניח את נחור

בארם והוא תינוק, דאל"כ לא קיימת שנולדו בהיותו בן ע', ועוד שכל זה דרך נבואה שאין בכתוב זכר מזה, ועוד פירש שתרח לא יצא מהאש של כשדים והשיב שאברהם עיקר. והוא בעצמו כתב לטעון על רש"י והר"א וז"ל, שהכתוב אמר ויקח תרח את אברם בנו, יורה כי אברם אחרי אביו ובעצתו יצא מאור כשדים:

אמנם אני חלקי אמרה נפשי לבחור בהבנת הכתוב כפשוטו, וכאשר ראיתי את הרב אבן עזרא שהביא בפירוש באורים כבדו ה', שכתב יש אומרים שפירושו גבולות וכן אור כשדים, אכן אמרתי למצוא מנוח ולצאת ידי חובת כל הספיקות, שלפי דעתנו כל הכתובים מתיישבים בזה על מכונם אין כושל בהם, והיה כן שאין ספק שתרח וכל משפחתו היו מעולם בארם נהרים ולא זז משם כל עד שהכתוב סיפר שהלך לחרן, ובארם נהרים התחיל אברהם טענותיו נגד האמונות הכוזבות ההם, והנה ארם נהרים היה תחת גבול וממשלת נמרוד ואמונתם היתה אמונת כשדים ושם השליכוהו בכבשן. ואם תרצה לקיים מה שאמרו ז"ל שנחבש בכותא, אמור מעתה שמשם תפשו את אברהם והוליכוהו בכותא ונחבש שם, ושם נעשה לו הנס ושם ניצול מן הכבשן, אז הניחוהו ללכת כאשר לב המלך ביד ה' כמו שכתב הרמב"ן ושב לעיר מולדתו לארם נהרים, ושם הסכימו לצאת מארם נהרים להיותו תחת גבול הכשדים, ולכך נאמר ויצאו מאור כשדים, רצה לומר מגבול כשדים, ולא נאמר ויצאו מארם נהרים, עם היות יציאתם משם, בהיות סיבת היציאה להיותה גבול כשדים:

וכן היטיב לומר שמת הרן באור כשדים, רצה לומר בגבול כשדים שרצה הכתוב לגלות שנשרף, דאם לא כן כבר היה מספיק אומרו שמת בעיר מולדתו, אבל אמר באור כשדים, כלומר בגבול כשדים מת ששרפו אותו, וזה היה ארם נהרים ואמר בעיר מולדתו לשלול שלא בא עמהם בחרן כי גם חרן גבול כשדים היה, ואומרו באור כשדים ולא אמר בפירוש שמת בארם נהרים, כבר אמרנו שאמר כן לפי שעל ידי היותם תחת ממשלת הכשדים שרפוהו, ולכך הלכו משם ונתישבו בחרן עם היותו גבול כשדים שלא היו מאמינים בחרן באמונת השמש כמו שכתבו סופרי הנכרים שהיה טוען נגד עובדי השמש שהביא הרמב"ן, והעד גם כן מה שנאמר שלבן היה בחרן והיה לו תרפים ולא היה עובד השמש כי התרפים קרא אלוה כמו שנאמר (בראשית לא, ל) למה גנבת את אלהי. ובזה יתיישב גם כן מה שנאמר אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, שפירושו מארם ומחרן שהיה תחת גבולם וממשלתם של כשדים, ומפני היותו גבולם נחבש בידם, ותרח לפי שראה ששרפו את הרן הנה כבורח יצא משם וכולם הלכו אתו, ולפי זה הסמיך מיתת הרן ללקיחת תרח שאר בניו משם לפי שמיתתו בשריפה היתה סיבה לזה: ומה שנאמר לך לך מארצך,

כשהיה בחרן נאמר לו כן, ואין אנו צריכים לפרש כמו שפירש רש"י התרחק, כי אין הריחוק יציאה ואין היציאה ריחוק. ומה שטען הוא ז"ל שכבר יצא משם, אין הדברים כן שמעירו עיר שנולד בה שהיא ארם נהרים יצא, אבל מארצו לא יצא עדיין, שארץ נאמר על עיירות רבות, כמו שנאמר (בראשית ב, יג) ארץ כוש וכן ארץ כנען (בראשית יז, ח), ויש בכללה כמה עיירות. וחרן ידוע שהוא מארץ ארם, ולכך היטיב ה' לומר לו ולצוותו שיצא מכל ארץ ארם שכל ארץ ארם נקראת ארצו, וכולה תחת ממשלת כשדים. ומה שאמר ממולדתך ומבית אביך, רצה לומר שיפרד ממשפחתו, שלא יקח משפחתו עמו כמו שהיה כשבאו עד חרן, ואין פירוש מולדתך מקום שנולד. ובא האות והמופת שכן הוא שהרי אברהם אמר לאליעזר אל ארצי ואל מולדתי תלך, וכשבא אליעזר לספר ללבן ולנחור דברי אברהם נאמר אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי, הרי לך שמה שאמר לו אברהם אל מולדתי פירושו אל משפחתי. וזה לדעתי הזהירו הכתוב ואמר לך לך, רצה לומר לעצמך לבדך, מארצך, שהוא ארם שלא יעמוד עוד בחרן, ושלא יעשה כמו שעשו כשיצאו מארם נהרים שיצאו כל בית תרח יחד רק שהוא לבדו יצא, ורצה כן השם יתברך כדי שלא יהיה למשפחתו כלל חלק בארץ: ובזה יתיישב ההכפל, שקודם נאמר (בראשית יב, ד) וילך אתו לוט, ואח"כ נאמר שנית (שם ה) ויקח אברהם את שרי אשתו ואת לוט, כי מה שנאמר וילך אתו לוט, הוא כאילו יאמר שהוא לא לקח אותו עמו ולא פיתה אותו, כי היתה כוונתו שלא ילך אחד ממשפחתו עמו כאשר צוה אותו השם יתברך, אבל כאשר לוט מעצמו בחר ללכת עמו, לא היה יכול לעכב עליו מלבוא תחת כנפי השכינה, ולכך נאמר שלקח אותו עמו: ועוד תתבונן ותמצא שבפעם הראשונה אמר הקב"ה לאברם (בראשית יב, ז) לזרעך אתן את הארץ הזאת, ולא אמר את כל הארץ, אבל אח"כ נאמר (שם יג, יד-טו) וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה. כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה, שודאי יש לשאול מה הוצרך לומר שזאת המראה היתה אחרי הפרד לוט, ומה נמשך מזה אם היתה קודם הפרדו או אחר הפרדו מלוט. אבל נראה הטעם כאילו אמר שכשלוט היה הולך עמו אם לא היה נפרד ממנו היה לו חלק בארץ, ולכך בפעם הראשונה אמר לו לזרעך אתן את הארץ הזאת, ולא אמר כל הארץ שלא בשרו על כל הארץ בכללותה, עד שנפרד לוט מעמו והלך לו לסדום. אם כן יובן ודאי שאומרו לך ממולדתך ומבית אביך, אזהרה היתה שלא יקח ממשפחתו מבני נחור אשר בארם נהרים, ולא את לוט בן הרן שהם בית אביו, כי ארם נהרים שנקרא עיר נחור על נחור אבי תרח אמר כן, [שכל] המשפחה היו שם: ובדרכנו זה נתיישבו כל המקראות וכל

מדרשיהם ז"ל לא יזוזו, וגם מה שאמרו שניצל מכבשן האש, יצא להם לרז"ל לדרוש כן ממה שנאמר אור כשדים, ולא אמר גבול כשדים, שבהיות משפטם שכל הזז מאמונתם ישרף היה נקרא גבול המשפט ההוא אור. ובזה יתיישב גם כן שתרח לא יצא מגבול וממשלת כשדים שחרן ג"כ גבול כשדים הוא, אבל חשב לצאת ובא עד חרן ונשאר שם. וזהו אומרו ויצאו מאור כשדים ללכת ארצה כנען, שהכוונה היתה לצאת מאור כשדים, רצה לומר מגבול כשדים מכל וכל ולא יצאו כי נתעכבו בחרן. ובזה יצדק אומרו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, דהיינו מחרן שהוא ג"כ גבול כשדים, והעד מה שנאמר ויבואו עד חרן, ולא אמר ויבואו בחרן, כי מלת עד תורה על שלא נגמרה מחשבתם והיה כן כי גם חרן גבול כשדים הוא. ובזה הותרו הספקות כולם:

אבל עוד יתכן לומר נכון מזה, עם מה שאמרו רז"ל (הובא ברש"י) שהרן כשדים שרפוהו. והוא כי לדעתי אין כאן מקום שנקרא שמו אור כשדים כלל, רק פירושו אש כשדים כמו שנאמר ביחזקאל (ה, ב) שלישית באור תבעיר, וכן בישעיה (לא, ט) אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים, שנאמר אור על האש. והרן מת בארם נהרים שהיא עיר מולדתו בשריפה, ומה שנאמר באור כשדים הבי"ת אינה הוראת מקום רק הוראת המיתה, שאמר שלא היתה מיתתו מיתה טבעית רק באש של כשדים מת, כמו ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב (במדבר לא, ח), שהוא להורות שמת בחרב, וכן הרגת בחרב בני עמון (שמואל ב יב, ט), ומה שנאמר ויצאו אתם מאור כשדים, ג"כ אינו הוראת שם המקום שיצאו, אבל כאילו יאמר שיצאו מפני אש הכשדים, ותהיה המ"ם כאן כמו מרוב כל (דברים כח, מז), שפירושו מפני רוב כל, וכן מחטאת נביאיה (איכה ד, יג), ואומרו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים, כפשוטו ממש מכבשן האש, ולא נצטרך לומר כמו באורים כבדו ולא מאורת צפעוני. ובזה יתכן שנתבאר בכתוב כוונת רז"ל שאמרו שהרן נשרף, וזכינו שהנס שנעשה לאברהם בכבשן האש נאמר בפירוש אשר הוצאתיך ממש מאש של כשדים:

ובמה שנאמר אל הארץ אשר אראך, פירש רש"י על פי מדרשם (בר"ר לט, ט) כדי לחבבה בעיניו, והרמב"ן כתב שכאשר אמר לו לזרעך אתן את הארץ הזאת אז נתקיים אל הארץ אשר אראך, ולפי פירושו זה יתחייב לומר גם הוא שכדי לחבבה עליו לא גילה אותה לו וזהו כפי המדרש אגדה שהביא רש"י ז"ל, אבל לפי הפשט יפלא מה הוא רוצה לחבבה עוד, והוא אומר לו שכאן אי אתה זוכה לבנים ושלהנאתו ולטובתו הולך. עוד כתב שאחז צדיק דרכו דרך ארץ כנען, כי כן היה בדעתו ובדעת אביו ולבסוף הסכים לומר שאברהם כבר ידע כי כנען היה נחלת ה' ולכן שם פניו אל ארץ כנען, עכ"ל: ולדעתנו לא נצטרך לכל זה, כי אחר שכבר יצא מארם נהרים ללכת לארץ כנען והקב"ה אמר לו בחרן לך לך

שפירשנו היות הכוונה לומר שילך לבדו, א"כ לא הוצרך לומר לו אנה ילך שכבר היה על הדרך ללכת, אבל אומרו לו אל הארץ אשר אראך הוא כפשוטו ממש שילך אל כל הארצות שיראה לו, כמו שנאמר (בראשית יג, יד) שא עיניך וראה וגו' כי את כל הארץ אשר אתה רואה וגו', ששם הראה לו כל העיירות, והיה הטעם בציווי שילך בכל ארץ הכנעני שהם ז' עממים, שכן נאמר (יהושע כד, ג) ואולך אותו בכל ארץ כנען, כנראה שהיה הציווי שילך בכולה, ואם כן יהיה אומרו כאן אל הארץ אשר אראך, כאילו אמר שילך אל כל עיר ועיר שיראה לו. ולפי זה כאשר הראה לו כל הארץ צפונה ונגבה הלך בכולה, כי המחשבה ראשונה שיצא מארם נהרים היתה ללכת בעיר אחת מכנען להנצל מממשלת הכשדים בלבד, אבל עתה ציוה לו שילך בכולה, וזהו שנאמר (בראשית יב, ט) ויסע אברם הלוך ונסוע וגו', וכן ויעבור אברם בארץ (שם ז), שכן היה הציווי שילך בכל ארץ כנען, והיה רצונו יתברך בזה שתהיה כהתראה לאנשי כנען שישובו מדרכם, וזהו שנאמר (שם ח) ויקרא בשם ה': עוד יתכן לומר במה שנאמר אשר אראך, שאחר שראה הקב"ה שאברהם היה חושק להכיר הבורא יתברך, כמו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה שראה בירה דולקת ואמר תאמר בירה זו בלא מנהיג בלשון תימה, הנה אמר לו הקב"ה שילך אל המקום שהיתה כוונתו ללכת, דהיינו ארץ כנען, ששם יראה לו מה שהוא מבקש לדעת בחקירת האלהיות, ואומרו ויקרא בשם ה', כאילו יאמר שהשיג באלהיות דאוירא דארץ ישראל מחכים (בבא בתרא קנח, ב), ושם חקר והכיר האלהות. והוא שביאר הכתוב בפירוש באומרו לה' הנראה אליו, כי זה יהיה עד נאמן שענין האלהות הוא שאמר להראות לו כשאמר לו אשר אראך, כי אז נראה אליו השם יתברך שכל חשקו ותאותו היתה זאת: ויאות מאד אמרם ז"ל (בבא בתרא כה, ב) על מה שנאמר הלוך ונסוע הנגבה, הרוצה להחכים ידרים, שהורו בזה שכל מגמתו היתה ללכת לכנען ששם שער השמים ושערי ההשגה כדי להגיע להשגתו. ובזה תסתלק טענת הרמב"ן שכתב שלהבטיחו בעבור יציאת הארץ כל הבטחות הללו אין בו טעם, שאמנם יהיה הטעם שנמשכו ההבטחות להודיעו שיראה אליו ענין האלהות ויכיר את בוראו, וזה אומרו לך לך אל הארץ אשר אראך, מה שאתה חושק לראות ולהשיג בעל הבירה, ואז אחר שתראה ותשיג, אעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה, וזה טעם נכון:

ואומרו (בראשית יב, ה) את כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן. יוצדק לפי הפשט במה שכתב הרמב"ן בשם סופרי הנכרים הקודמים שכתבו שאחר שהיה חבוש בכותא הניחו המלך אחרי שלקח כל הונו, כי זה אמר פה שכל מה שרכש בארם נהרים, כי כבר לקח אותו נמרוד, ולא הוליך עמו רק מה שחזר ורכש בחרן:

חלק מעשי אבות - פרק ג

אומרו ויצאו ללכת ארצה כנען ויבואו ארצה כנען. נראים דברים אין בהם צורך ואין בהם טעם, שאם היתה הכוונה להגיד הגעתם לארץ כנען כבר היה מספיק אומרו ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ויבאו ארצה כנען, או שיאמר וילכו ארצה כנען. אמנם לדעתי אמר הכתוב בלשון חכמה ודרך בשורה שאברם וכל אשר לו יצאו במחשבתם ללכת בארץ כנען, כאדם שהולך חוץ מביתו שאז יאמר שהלך מביתו, אמנם אם האיש יצא מעיר נכריה ללכת לביתו, לא יאמר עליו שהלך לביתו, אבל יאמר שבא לביתו, והנה הודיע הכתוב שבאו לארץ כנען לפי שהיא שלהם, והיה כאילו יאמר שאברהם ושרה יצאו כיוצאים מביתם ללכת אל ארץ נכריה, ולא היה כן אבל באו אל ארצם ואל נחלתם, וזה אומרו ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען. ואין לטעון על פירושנו זה ממה שנאמר קודם לכן ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם, ותאמר שהרי שם אי אפשר לומר שחשבו ללכת מארם נהרים לעיר נכריה והם באו אל חרן שהיא ארצם כמו שאמרנו שהרי חרן אינה ארץ ישראל, כי אין מקום לטענה זאת ששם נאמר ויבאו עד חרן שרצה לומר שיצאו משם, ובמחשבתם היתה יציאה אבל לא נתקיימה עצתם שבחרן נתיישב תרח. ולפי זה נאמר ויבאו עד חרן ולא אמר ויבאו בחרן, שאומרו ויבאו עד חרן מבואר שהכוונה להורות על שהמחשבה היתה ללכת כמו שאמרנו לפנים:

ואומרו ויעבור אברם בארץ. פירש רש"י נכנס לתוכה כלומר לא דרך העברה, ולדעתי לפי הפשט יתכן שהוא כמו שפירשתי בפירוש מגלת אסתר, ויעבור מרדכי (אסתר ד, יז), שהכריז התענית לצבור, וכן ויעבירו קול במחנה (שמות לו, ו), וכמו כן פה יאמר שהיה מכריז בארץ אלהותו יתברך, כמו שהשלים אח"כ ואמר ויקרא בשם ה', כי אומרו ויעבור אברם, הוא על ההכרזה כוללת כל הארץ, ואומרו ויקרא הוא סיפור ההכרזה פרטית באותו מקום:

ובאומרו והכנעני אז בארץ. פירש הרב אבז עזרא וזה לשונו יתכז שארץ כנען תפשה כנען מיד אחר, ואם אינו כן יש לו סוד והמשכיל ידום, עכ"ל. והנה נמשך אחרי כוונתו המשובשת לומר שיש כתובים בתורה ח"ו שלא כתבם משה כמו שכתב בפרשת דברים, ואמר שכיון שבזמן משה היה אז הכנעני בארצו, אם כן לא יתכן לו לומר שהכנעני אז בארץ, ולכן אמר שאפשר שמלת אז שבה אל מה שעבר, שקודם לכן היתה לאחר, או הוא סוד, כלומר שמשה לא כתבו ואין ראוי לגלות הדבר. זו היא כוונת הראב"ע ובסודו לא תבא נפשי, ולא עוד אלא שגם בחינם נכנס בין המצרים האלה, שאפילו נניח שמלת

אז שבה אל העתיד, יתכן גם כן שהם דברי משה, כי כאן לא היתה הבטחתו יתברך לאברהם רק ארץ הכנעני, דהיינו א' מז' עממים, ולא הבטיחו על כל ז' עממים עד הפרדו מלוט, שאמר לו שא נא עיניך, שאומרו שא נא הכוונה לומר שא עיניך עתה שנפרדת מלוט. ולכך פה כאשר סיפר שבא לשכם, וכבר נאמר על שכם בימי יעקב שהיה מן החוי, כמו שנאמר שם (יהושע יא, ג) שהיה בקצה ארץ כנען, שאומרו בקצה ארץ כנען, יורה שלא היה ממנה עצמה, ועוד נאמר (בראשית לד, ב) חמור החוי נשיא הארץ, על זה בא הסיפור שהקב"ה הבטיח לאברהם הכנעני והזכיר שבא בשכם והבטיחו על שכם. ולכך אמר משה ששכם היתה אז לכנעני, מה שאין כן בימי יעקב ובימי משה שהיתה מן החוי. ובזה סרה תלונת הראב"ע וטענתו והסוד אין בו יסוד:

חלק מעשי אבות - פרק ד

בענין נסיעת אברהם מארץ ישראל מפני הרעב, כתב הרמב"ן ז"ל וזה לשונו, ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בהשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, כי יש באלהים כח לעזור ולהציל, גם יציאתו מן הארץ שנצטוה עליה בתחלה מפני הרעב, עון אשר חטא כי האלהים ברעב יפדנו ממות. [ועל] המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה במקום המשפט שמה הרשע והחטא, עכ"ל הרמב"ן ז"ל: ואני לדעתי דבריו ז"ל נגד רז"ל שהרי אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בר"ר מ, ו) א"ר פנחס בשם ר' אושעיא אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש את הדרך לפני בניך, והרמב"ן ז"ל בעצמו הביא המאמר הזה. ואם כן יראה כוונת ר' פנחס לומר שברשות הקב"ה ובמצותו יצא מארץ ישראל ובמצותו הלך למצרים ולא למקום אחר, כי מאז היתה הגזירה שמצרים ישעבדו את ישראל לא אומה אחרת, מאחרי שאמר לו כבוש הדרך לפני בניך ולא מפני מקום המשפט שמה הרשע כמו שכתב הרמב"ן ז"ל. ולא יתכן לומר שלחטא נחשב לו, שבגמרא נחלקו פרק ארבעה נדרים (נדרים לב, א) וז"ל, א"ר אבהו מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנה מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנאמר (בראשית יד, יד) וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות וירדוף עד דן, ר' שמואל בר נחמני אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שנאמר (שם טו, ח) במה אדע כי אירשנה, ר' יוחנן אמר מפני שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר (שם יד, כא) תן לי הנפש והרכוש קח לך, עכ"ל מאמרם שם. שהרי דבריהם של אלו השלימים לפי פשוטם נחלקו בחטאו של אברהם על שעבוד מצרים, וכל אחד בחר

דרך לעצמו שלא היו נראים לו דברי חבריו, ועם כל זאת אין אחד בהם שהחשיב ירידתו שם למצרים מפני הרעב לחטא, ולא מה ששם בסכנה אותה הצדקת כמ"ש הרמב"ן ז"ל, (ולפנים יתבאר מאמר זה של פרק ארבעה נדרים שאין מאמרו של ר' פנחס סותר דברי הג' השלימים הללו שנחלקו שם), ועוד יפלא על דברי הרמב"ן ז"ל שכתב על אברהם שחטא במה שירד למצרים מפני הרעב ושהיה לו לבטוח בהשם יתברך, שהיאך יתכן זה ועינינו הרואות שביצחק כאשר רצה גם הוא לרדת למצרים מפני הרעב מנעו השם יתברך עד שאמר לו אל תרד מצרימה (בראשית כו, א-ב), ואם באברהם היה נגד רצונו יתברך למה לא יבטיחהו כמו שהבטיח בנו, וגדולה מזאת ששם נאמר שההבטחה היתה עקב אשר שמע אברהם בקולי (שם ה), אם כן היאך יתכן שליצחק הבטיח והזהיר שלא ירד למצרים בזכות אברהם, ואת אברהם לא הזהיר ולא הבטיח ונחשב לו לחטא גדול כמו שכתב הרמב"ן:

לכן נראה לדעתי שהיטיב אברהם לעשות בלכתו למצרים, ולהיות לבו שלם עם השם יתברך ובטוח בו הלך שם, ועם היות שהשם יתברך הבטיחו הלך שם, כי אם יפדה אותו מן הרעב צריך שבזכותו יפדה כל אנשי כנען אויבי ה' שנגזר עליהם הרעב ההוא, ולתת לאברהם לבדו לחם לשובע היה צריך להוריד לו מז משמים, כי אברהם לא היה עובד אדמה עד שישלח ברכה על שדהו לבדו, גם לא היה לו שדה וכרם עד שקנה השדה מעפרון, ועוד שלא יתכן להיותו הוא שבע בין רעבים, כי איש חסד היה ונותן מלחמו לדל ומכניס אורחים, וכן ודאי שאברהם לא היה חסר כל טוב, ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם (תהלים לז, כה), אבל לבלתי היותו שבע בין רעבים הלך לו. וזהו שנאמר כבד הרעב בארץ, כי כבר היה מספיק אומרו כבד הרעב, אבל אמר כי כבד הרעב בארץ, להודיע כי לא היה הצדיק ההוא ברעב, לבד מפני היות הרעב לאנשי הארץ הלך וירד למצרים במצותו יתברך, כמו שאמר ר' פנחס שאמר הקב"ה לאברהם כבוש את הדרך לפני בניך. שאמנם נראה בפירוש היות כוונת ר' פנחס לומר שיכבוש הדרך לפניהם כדי שיהיה מקום למהר את הקץ שיתחיל המנין מאז:

והטעם במה שהיתה הגזירה ג' דורות ושהד' יגאלו, יהיה לדעתי לפי שרצה השם יתברך שיהיו מושקעים בעבדות, כי כאשר יהיה אביו של האיש עבד ואבי אביו ואבי אבי אביו הרי נשקע בעבדות, כמו שדרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) על מה שנאמר (ישעיהו נט, כא) לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, שכל דבר שיתנהג ויוטבע באדם ג' דורות נשקע בו לעד, וכדי שיהיו עבדים מושקעים בעבדות ואח"כ יגאלם ויהיו אז עבדים לה' לעולמי עד, רצה כן. ואמר ארבע מאות שנה, שסתם כל דור היה אז מאה שנה, שמאדם

ועד נח עשרה דורות והיו בקירוב אלף שנה, וכאשר היתה הגזירה כן, רצה הקב"ה שיתחיל שרו של מצרים להיותו מושל על אומה זאת מאז שהתחיל הויתם בעולם, כמו שיבא בס"ד הביאור באריכות בדברים הללו בחלק ג' מן המאמר הזה: וידמה שמצא ר' פנחס לדרוש כן ממה שנאמר וירד אברם מצרימה לגור שם, כי כבר נראים דברי מותר, שאחרי שנתבאר שלסיבת הרעב הלך שם, הרי נודע שלגור הלך. אבל אמר לגור שם, רצה לומר שאחר שהיתה הגזירה, כמו שנאמר לאברהם (בראשית טו, יג) גר יהיה זרעך, אם כן גילה הכתוב שירד לגור שם, כלומר כדי שיחשב לחשבון הגרות שנגזר על בניו שיהיו גרים במצרים. ועוד יבוא בס"ד מאמרם פרק ארבעה נדרים בחלק ג' מן המאמר הזה, ויתבאר שלא היתה ירידת אבותינו למצרים לסיבת חטא, אבל אדרבה בזכותו של אברהם ירדו למצרים, ויתבאר שלא היה לאברהם חטא כלל בענין שרה: ונקדים מתחילת הכתובים שאמר אברהם הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. שעל זה ראיתי שטענו קצת מפרשים שאיך יתכן שלא ראה אותה, והלא אמרו רז"ל (קידושין מא, א) שאסור לאדם לישא אשה מבלתי שיראה אותה, והיתר הספק הזה מבואר ממה שנאמר כי אשה יפת מראה את, שכבר היה מספיק שיאמר עתה ידעתי כי יפת מראה את, אמנם אמר כן לומר שבהיותה נערה בתולה כבר ראה אותה היותה יפה, אבל האשה לא תוכר היותה יפה בקטנותה, כי כאשר תגדל בשנים תשתנה וכל שכן אחר נישואיה, לכז אמר אברהם שעתה ראה אותה שהיא אשה והיא יפה כי לא הביט ביפיה אחר היותה אשה, ובאומרו עתה ידעתי, רצה לומר שקודם לכן כדי לדעת שהיא יפה היה צריך לראותה ולהביט ביפיה, אבל אחר שהקריב לבוא מצרים וראה אותם שחורים כעורב, אמר עתה בלתי שאכוין לראות ולהביט ביפייך, כבר אני יודע שאשה יפת מראה את בערך אל אלה אשר פה, ולא אמר עתה ראיתי, רק עתה ידעתי, רצה לומר בלתי ראיה: וכבר רבו הפירושים, והרמב"ן ז"ל גם כן טען במעשה הזה על אברהם עד שאמר שהיה חטא, וטען גם כן היאך קיבלה שרה לומר אחי הוא, שמתוך כך תהיה נמסרת לנכרים, עד שהשיב ואמר ששרה לא קבלה עליה לומר אחי הוא, ולא ידעתי מה הואיל בזה שהרי נאמר באבימלך (בראשית כ, ה) שהיא אמרה ג"כ אחי הוא. ולדעתנו קבלה שרה לומר אחי הוא, וכן עשתה והיטיבה לעשות כן גם היא גם הוא, ואחרי שידוקדק לשון הכתובים יובן הענין על מתכונתו. ונאמר שאמנם מה שיפלא הוא אומרו והרגו אותי ואותך יחיו, שאחרי היות כל הפחד והיראה שלא יהרגוהו, הרי פשוטים הדברים שיחיו אותה, שהרי אין הורגים אותו אלא להתעולל בה, ואם כן מה צורך לומר ואותך יחיו: אמנם מבוארים הדברים מאד, שאותם הצדיקים איש ואשתו כן היו מצטערים על אשר יטמאוה הנכרים,

כמו שהיו מצטערים על היותו הוא נהרג, ולכן השוה השתי רעות ואמר והרגו אותי ואותך יחיו, וכמו שאמרו רז"ל (פסחים כה, ב) הקיש גילוי עריות לשפיכות דמים, והיה כאילו יאמר שהיה יותר טוב שיהרגו שניהם, והצער המופלג להם היה מפני שלא יהרגו אותה אבל יחיוה לטמאה בה, ולכך הצדיק ההוא ביקש לו ערמה נפלאה שלא יהרגו אותו וגם לא יקחו אותה, כי כאשר יאמר שהיא אחותו כל השרים יבקשוה ממנו, גם יתנו לו מתנות בחשבם שע"י כן יתחתן בם, והוא בהיות המבקשים רבים לא יתננה לאחד מהם, שאם אחד ירצה להכריחו השרים האחרים יעמדו נגדו, בחשבם שהם יזכו בה, ובאופן זה ינצל הוא מן ההריגה והיא מן הטומאה בהם. וזה אומרו למען ייטב לי בעבורך, רצה לומר אהנה בעבורך שתנצלי מידם, וחיתה נפשי בגללך, גם כן שלא יהרגוני, שכל שר מבקש אותו והיה רואה שאברהם דוחהו היה חושב שגדול ממנו או עשיר ממנו רוצה אותה, ולא היה רשאי לאונסו. והנה אברהם לא נשמר רק מהשרים, כמו שנאמר והיה כי יראו אותך המצרים, אבל השרים כאשר ראו שלא ניתנה להם שבחוה אל פרעה, ואז לא נשאר לאברהם פתחון פה שאין שם גדול מן המלך, ולכך לוקחה בית פרעה:

ובמה שנאמר ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים. יש לשאול שאם פרעה נתן לו אותם העבדים והבהמות היה ראוי לומר ויתן לו כמו שנאמר באבימלך (בראשית כ, יד) ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם. ועוד לא יתכן לומר היטיב רק בטובת הנאה, אמנם נתינת מתנות עבדים ושפחות וצאן ובקר וגמלים ואתונות כל אלו המינים לזאת תקרא מתנה גדולה לא טובת הנאה, וכבר דרשו ז"ל שזה היה נס שנתן לו המתנות ושלחו עם המתנות. וגם על זה יפלא שאברהם היה שונא מתנות כמו שנאמר (בראשית יד, כב-כג) במלך סדום שהיה נותן לו הרכוש ולא רצה מתנותיו, והיאך קיבלם מפרעה: אבל לפי הפשט ידמה לומר בזה כפי מה שדרשו ז"ל (בר"ר מ, ה) שאמרו שהטמין אותה בתיבה ובמכס מצאוה. וידוע כי מנהג המוכסנים בדינא דמלכותא הוא, כשימצאו דבר מוטמן מן המכס הנה כל הממון אשר ימצא עם הדבר הטמון הוא למלך, וכבר היה מס למלך שפורעים לגולגולת, הרי שבהטמנת שרה היה שם הברחת מכס. וזה סיפור הכתוב שעשה לו טובת הנאה בעבור שרה, ולא לקח ממנו דבר מכל המינים ההם שהיו לו, וזהו ויהי לו, כלומר יהי לך אשר לך. ונתבאר היות הדברים כן ממה שנאמר אח"כ וישלחו אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו, שלא לקחו משלו דבר:

ובאומרו ויקרא פרעה לאברם, פירש הרמב"ן ז"ל שאמר לו בספק מה זאת עשית לי למה לא הגדת להוציא מפיו האמת, ויש מי שפירש שאומרו על דבר שרי אשת אברם, רצה לומר דיבורה של שרה שאמרה שהיא אשת אברם, והיה מקובל פירושו אם יוכל לפרש כן במה שנאמר באבימלך (בראשית כ, יח) על דבר שרה אשת אברהם, שהרי שם נאמר בפירוש גם היא אמרה אחי הוא, כי על כן לא פירש שם דבר המפרש ההוא. אבל לדעתי יתכן לומר ששרה גילתה לו שמפחדו שמא יהרגוהו עשה אברהם כן, וגילתה להציל עצמה מן העבירה. ומה שנאמר על דבר שרי אשת אברם, הוא פירושו על דיבורה של שרה שאמרה שהיא אשת אברם, שאחר שאמרה לו שרה כן הוא לא היה מאמין לה. ועל כן הקב"ה שלח לו הנגעים, כאילו יאמר על פי התראת שרי שדיברה לו שהיא אשת אברם שלח לו נגעים שלא האמין לה. ולכך קרא אותו ואמר לו למה לא הגדת לי כי אשתך היא, כלומר מה שאמרה שרי שאמרת אחותי היא מפני פחדך שלא יהרגוך הרי טוב, אבל לי שאני מלך במשפט יעמיד ארץ למה לא גלית הסוד, ועוד שכיון שראית שלקחתי אותה לי לאשה ולא לזנות, הרי ראית שאין רצוני באיסור אם כן היה לך לגלות לי. וזה אומרו מה זאת עשית לי למה לא הגדת לי, כלומר מה שעשית שלא הגדת לאחרים מפני היראה הרי טוב, אבל לי למה לא הגדת, ואקח אותה לי לאשה, ואפילו שראית תום לבבי שלקחתי אותה לאשה ולא לזנות:

ושם באבימלך שנאמר על דבר שרה אשת אברהם. גם כן נבוא אל פירושו על הדרך הזה בעצמו, אחר שנקדים הספיקות אשר צריך להתעורר בהם:

ספק ראשון, אם עצירת הרחם היה מצד עונש, למה נענש אבימלך מאחר שהוא והיא אמרו היותה אחותו:

ספק שני, שכיון ששרה אמרה לו אחי הוא, הרי להתיר עצמה לו אמרה כן, א"כ היתה נכבשת ברצונה לערל:

ספק שלישי, מה היתה תשובת אברהם באמרו לאבימלך (בראשית כ, יג) ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא, כי מה התנצלות הוא זה בעבורה, שהלא לא בעד זה היה ראוי לה להפקיר עצמה:

ספק רביעי, למה לא השיב אברהם לפרעה כפי מה שהשיב לאבימלך שהוא ביקש ממנה שתאמרי אליו אחי הוא:

לכך נראה שאין ספק ששרה אמרה לאבימלך שאברהם הוא בעלה, ולא רצה לשלחה שלא האמין לה, וזה אומרו על דבר שרה אשת אברהם, שכבר ידענו שהיא אשת אברהם, אבל פירושו בשביל דיבורה של שרה שאמרה לו שהיא אשת אברהם, ולא האמין לה

והיה מחזיק בה, ועשה כן להיות שקודם אמרה לכל שואלה אחי הוא. וזהו שהשיב אבימלך להקב"ה ואמר שאברהם אמר לו שהיא אחותו, וגם היא שאמרה לו אח"כ שהוא בעלה כבר אמרה לאחרים שהוא אחיה, לכן נאמר הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא, שלא נאמר אמרה לי, כמו שאמר באברהם אמר לי, אבל נאמר אמרה, שפירושו לאחרים, וזה אומרו היא גם היא, כאילו אמר שהיא גם היא שאמרה לי בעלי הוא, אמרה לאחרים אחי הוא, ולכך לא האמנתי לה:

ובזה יתכן שהיתה התנצלותו של אברהם בעד שרה, שטענת אבימלך היתה על שרה שנגד אחרים אמרה שהוא אחיה ולו אמרה שהוא בעלה, שמפני זה השיב בעדה אברהם לומר שמה שאמרה לאחרים שהוא אחיה הוא ביקש ממנה לעשות זאת בכל מקום שתבוא, אבל כשראתה עצמה באה לידי עבירה אמרה האמת. ואל יפלא לעין הרואה לפרש על דבר שרה על דיבורה, שגם רז"ל כך פירשוהו (ראה בר"ר מא, ב וברש"י כאן) על דיבורה שהיתה אומרת הכה. (ובמקומו פרק י"ד יתבאר אומרו על דבר שרה בענין אבימלך באופן נאות עיין שם), ובזה גם כן יהיה לך טעם נכון אל מה שלא השיב אברהם לפרעה כפי מה שהשיב לאבימלך, כי לא היתה נופלת תשובה זו לפרעה, כי פרעה לא נתרעם על מה שאמרה היא אחי הוא, ותלונתו לא היתה רק על אברהם שלא גילה לו הסוד כאשר אמרנו:

ומה שנאמר ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות, ששם העבדים ושפחות, בין החמורים והאתונות, לא כמו שאמר העבד ללבן ששם נאמר (בראשית כד, לה) עבדים ושפחות וגמלים וחמורים, הוא הטעם, כי קודם שנצטוה על מילת העבדים היו ממש כחמורים וכאתונות, אבל אחר המילה לא היו כחמורים ממש, אבל היו עם הדומה לחמור, כמו שדרשו ז"ל (יבמות סב, א) במה שנאמר (בראשית כב, ה) שבו לכם פה עם החמור, ועל כן כאשר הזכירם אליעזר שהיה אחר המילה הזכירם קודם שהזכיר החמורים, וכן יעקב כאשר שלח המנחה לעשו אמר (בראשית לב, ו) ויהי לי שור וחמור וצאן ועבד ושפחה:

חלק מעשי אבות - פרק ה

אחר שסיפר ענין שובו ממצרים ורצה לספר הפרדת לוט מעם אברהם, אמר שאברהם שב אל המזבח שהיה בראשונה, כאילו יאמר שהיה שוקד ומתמיד בדעותיו האמיתיות ושחזר להכריז שמו יתברך כבראשונה. רש"י ז"ל פירש על פי מדרשם ז"ל (בר"ר מא, ה) לענין אומרו ויהי ריב בין רועי מקנה אברהם ובין רועי מקנה לוט, וזה לשונו לפי שהיו

רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים ורועי אברם מוכיחים אותם על הגזל והם אומרים נתנה הארץ לאברהם ולו אין יורש ולוט יורשו. ויראה שיצאה לדרוש כן ממה שנאמר בין רועי מקנה אברם, שהיה מספיק אומרו בין רועי אברם ובין רועי לוט, כמו שנאמר (בראשית כו, כ) ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק, ולא נאמר רועי מקנה גרר ורועי מקנה יצחק, אבל ממה שנאמר בין רועי מקנה, נראה לרבותינו ז"ל לדרוש שהיה הריב לענין רעיית המקנה. והרמב"ן טען על מאמרם וז"ל, ואני תמה כי המתנה שנאמרה לאברהם לזרעו היתה והיאך יירשנו לוט, עכ"ל. ולא הבנתי טענתו, שהרי אחר שאמר לו לזרעך אתן לפי פירוש הרמב"ן בעצמו אמר אברהם (בראשית טו, ג) הן לי לא נתת זרע ובן ביתי יורש אותי, רצה לומר שאברהם עצמו נתיירא שמא גרם החטא ולא יתן לו זרע, א"כ כל שכן רועי לוט שנוכל לומר שחשבו שלא יהיו לו בנים:

אמנם יתכן בפרשה הזאת להתעורר בה ספיקות אשר מהם ימשך ישוב בענין זה. ראשונה אומרו שתי פעמים ולא יכלו לשבת יחדיו, וכבר היה מספיק אומרו ולא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו כי היה רכושם רב. שנית מה שאמר אברהם ללוט אל נא תהי מריבה ביני וביניך, שהרי לא נאמר שהיה מריבה ביניהם. ואם היתה הכוונה שתמשך ביניהם מריבה מחמת מריבת הרועים, א"כ לא היה לו להקדים מריבתם למריבת הרועים והיה ראוי לומר אל נא תהי מריבה בין רועי ובין רועיך וביני ובינך: אבל נראה לומר שהיה בין אברהם ובין לוט חילוק בדעותיהם באמונות, כמו שרמזו רז"ל (בר"ר מא, ז) לדרוש לגנאי, במה שנאמר ויסע לוט מקדם, דרשו הסיע עצמו מקדמונו של עולם אמר אי אפשי לא באברהם ולא באלהיו, וכן אמרו (תנחומא ויצא י הובא ברש"י) אחרי הפרד לוט, כל זמן שהרשע עמו היה הדיבור פורש ממנו. ולפי זה נאמר פעמים שלא נשא אותם הארץ לשבת יחדיו מפני רכושם, וגם הם בעצמם לא יוכלו לשבת יחדיו מפני חילוק דעותיהם באמונות, ולכך אמר גם כן למה יהיה ריב ביני ובינך שהוא עיקר הריב על הדעות, ובין רועי ובין רועיך כי ריב הרועים נמשך מהריב שלהם. וזהו שהסמיך הפרדת לוט למה שנאמר שחזר למקומו שהיה שם בראשונה, ואמר עד המקום אשר היה שם אהלה, שהאוהל נאמר על העיון, כמו שנאמר (בראשית כה, כז) יושב אוהלים, שהכוונה לומר ששב אל דעתו לאמונתו ועמד בנסיון אפילו שבא עליו רעב וקרה לו מה שקרה לו שלוקחה שרה:

והעד מה שנאמר (בראשית יג, ד) ויקרא שם אברם בשם ה', והזכיר שמו של אברם, ובאותו מקום בעצמו טרם לכתו למצרים נאמר (שם יב, ח) ויקרא בשם ה', ולא הזכיר שם אברם, הוא הטעם שהיה חילוק בדעותיהם בינו ובין לוט, ולכך הזכיר אברם לומר

שהקורא היה אברם ולא לוט, אבל בראשונה שהיו שוים בדעותיהם לא הזכיר בקריאה את אברם:

ולפי שהדברים כן שאברהם עמד בנסיון בענין הרעב ובענין פרעה שקרה לו, לכך נאמר שעם היות שראה הרעב ומה שנעשה לו במצרים, עם כל זה הלך למסעיו הראשונים במקום שהיה האהל והמזבח וחזר וקרא בשם ה', אבל לוט לא עמד בנסיון והכחיש ההשגחה ולכן נאמר וירא את כל ככר הירדן כי כולה משקה לפני שחת ה' את סדום ואת עמורה כגן ה' כארץ מצרים, שאחר שירד למצרים וראה בשלוותן של רשעים, כי מן נהר נילוס משקים כגן הירק, ובמקום שהיה אברם היה רעב, ראה גם כן סדום ועמורה היותם רשעים וגם הם בשלוה שכולה משקה, ולפי דעתו לא יהיו יראים מן הבצורת, הנה נתקנא בעושי עולה והשוה גן עדן למצרים ולסדום, והיה כאילו יאמר שלוט ראה בעיונו ובחר בשלוותן של רשעים בעולם הזה תמורת גן עדן בעולם הבא. ובזה יתיישב גם כן מה שהזכיר לדמיון סדום כגן ה' כארץ מצרים, שלענין בחירתו במקום ההוא היה מספיק שיאמר שראה היותה כולה משקה, ולא היה צריך הכתוב להודיענו שדימה ארץ סדום לגן עדן ולארץ מצרים, אבל הודיענו שבחר בשלוותן של רשעים, ולכך הכה הקב"ה את סדום ועמורה והיו גפרית ומלח שריפה כל ארצה, שהוא היפך היותה כולה משקה, כי בזה יובן מה שנאמר מהפיכת סדום, שנהפכה מן הליחות המופלג אל היובש והשריפה, וכן נאמר לשון הפיכה (בראשית יט, כה) ויהפוך את הערים. ואומרו ואנשי סדום רעים, יהיה לפי דרכנו נתינת טעם אל בחירתו מפני שלוותן במקום ההוא, כאילו יאמר שראה היותם חטאים ושהיו בשלוה:

וכבר ביארנו שאחרי שלוט נפרד מאברהם ומדעותיו, הרי לא היה לו עוד חלק באלהי ישראל ולא בארץ הקדושה, לכן נאמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפונה ונגבה וקדמה וימה, שאמנם אמר שא נא, כאילו יאמר עתה הכל שלך, לא קודם לפרידתו של לוט. והנה אמר שיראה מן המקום שהוא שם, ונראים דברים שאין בהם צורך, אבל אמר כן לומר שבאותו מקום עצמו שהיה טרם ירידתו למצרים, יראה לו כל הארץ ויתנה לו כיון שנפרד מלוט, מה שלא אמר לו כן כשהיה באותו מקום בראשונה, רק לזרעך אתן את הארץ הזאת, ולא הראה לו הארץ ולא נתנה כולה לו, וזה אומרו מן המקום אשר אתה שם. ועוד יתכן לומר שאומרו מן המקום אשר אתה שם, אמר כן לפי שיפלא שאחר שאברהם היה באמצע ארץ ישראל, כיון שנאמר שיראה כל סביביו, ונתן לו לכל צד כל מה שאפשר לו לראות, אם כן משה שהיה חוץ לארץ ישראל היאך אמר לו שיראה כל הארץ, שהרי היה צריך לראות כפל

ממה שראה אברהם, לכן אמר הכתוב שלאברהם אמר שיראה מן המקום אשר הוא שם, שלא יצטרך לעלות במקום גבוה, אבל למשה אמר (דברים ג, כז) עלה ראש הפסגה, כדי שיראה מצד אל צד. ולא נצטרך לומר שהיה שם נס בענין הראיה, שנעשה נס לאברהם יתר ממה שנעשה למשה, או יתר למשה ממה שנעשה לאברהם, ולכך נאמר מן המקום אשר אתה שם: ובמה שנאמר לך אתננה ולורעך. פירש הרמב"ן וז"ל, ועל דרך הפשט יתכן שהיה מושל עליהם ונשיא אלהים בתוכם בכל מקום שילך בארץ ההיא, עכ"ל. ויש לטעון שגם ליצחק נאמר כך (בראשית כו, ג) לך ולזרעך, וגם ליעקב נאמר כן (בראשית כח, יג), ולא סופר שהיה נשיא אלהים בתוכה רק גר בארץ, וגם לאברהם בעצמו אמר ברכה זו, ואחר כן הלך לפלשתים ולוקחה שרה, ויצחק גרשוהו מגרר וסתמו הבורות, אבל אפשר שאמר כן, לפי שבתחילת ההשקפה אינה נראית ברכה לו כלל, שאומרו לזרעך אתן שפירושו לישראל, גם כן הם זרע תרח, ומה ברכה תהיה זאת יותר לאברהם ממה שהיא לתרח או לפלג או לשלח ועבר, שכמו שישראל הם זרע אברהם גם כן הם זרע תרח. ולהיתר הספק הזה אמר הקב"ה לו לך אתננה ולזרעך, שאמר כן לשלשת האבות, להבטיחם שהם שלשתם יהיו נקראים אבות לישראל, ולא זולתם מן הקודמים להם וגם מן הבאים אחריהם, וכן הבטיח ונשבע להם השם יתברך שגם אם יהיה צדיק מהם בזרעם, לא יתחיל ממנו לעשותו אב לאומה ישראלית, כי כבר יפלא מאד על אומרו שנית כי לך אתננה, ולא אמר לזרעך, אמנם הטעם להבטחה זו היא שמתנת ארץ ישראל תהיה נקראת על שמו, ואפילו שיהיה אחד מזרעו צדיק ממנו, ויהיה כאן אומרו לך אתננה, כמו שנאמר בדוד (תהלים קלב, יא) מפרי בטנך אשית לכסא לך, שפירושו על שמך:

ועל פי דרכנו יובנו גם כן הכתובים ההם שנאמרו שם (שם קלב, יא-יב) נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטנך אשית לכסא לך. אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך. שיפלא מאד שנראה שעל מה שנשבע שישית מפרי בטנו במלכות, לא שם תנאי שישמור בריתו, ואח"כ שם תנאי שאם בניו ישמרו בריתו גם בניהם עדי עד יזכו למלכות, שאם כן בניו טובים הימנו, שזכות דוד אינו עומד רק לבניו, וזכות בניו אם ישמרו בריתו יעמוד לבניהם עדי עד, ועוד יפלא אומרו אשית לכסא לך, ולא אמר ישב על כסאך. לכך נראה שיאות לומר על פי דרכנו שהקדוש ברוך הוא אמר לדוד שפרי בטנו ישב לכסא לו, רצה לומר שלא יקרא שלמה יושב על כסא עצמו רק על כסא דוד. ואמר עוד שאפילו שיהיה בזרעו צדיק וישר ממנו וישמור בריתו של השם יתברך ועדותיו כולם, ואם כן תאמר שיתחיל מתנת המלכות מאותו צדיק, שאין הדבר כן, אלא אפילו הכי יקרא יושב על כסא דוד, שהלא כאשר נמשך הגלות

ונפסק המלכות מישראל ומבית דוד, כשנזכה לביאת משיחנו שנאמר עליו (ישעיהו יא, ד) ושפט בצדק דלים, וכן נאמר (זכריה ט, ט) הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא, אם כן ראוי היה שיקרא הכסא על שמו, אפילו כן נשבע לו הקדוש ברוך הוא שלעולם יקרא הכסא על שם דוד, אפילו משיחנו, וזה אומרו אם ישמרו בניך בריתי ועדותי, אפילו הכי בניהם עדי עד ישבו לכסא לך, ואני ה' אהיה להם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם (יחזקאל לד, כד), וזה לקיום שבועתי שלעולם יקרא המלכות על שמו:

כמו כן נשבע לשלשת האבות שלעולם תהיה מתנת ארץ ישראל על שמם, ובשגם יגרום החטא כאשר גרם ויצאו מארץ ישראל, כאשר יחזיר שכינתו לציון ונזכה לארץ ישראל לא יקרא שפסקה מתנתם, ועתה היא מתנה חדשה אלינו, לא כן, אבל לעולם מכח מתנתם נשוב אליה, ויודע הנסתרות והנגלות ידע בבנינה ובח ורבנה ובבנינה ובחורבנה שנית ובבנינה שלישית לעד, לכן הבטיח לשלשת האבות, ולכן נאמר (ישעיהו נח, יד) והאכלתיך נחלת יעקב אביך, כי הוא הבית השלישי הנצחי שמטתו שלמה: ועל כן אמרו רז"ל (פסחים פח, א) שאברהם קראו הר ויצחק קראו שדה ויעקב קראו בית, שהבית הראשון והבית השני לא היה בהם דירת קבע כמו שאין בהר ולא בשדה דירה, אבל הבית השלישי הוא אשר ראה יעקב ואמר (בראשית כח, יז) אין זה כי אם בית אלהים. כי יפלא מה זה שאמר אין זה, דרך שלילה, ולא אמר דרך חיוב זה בית אלהים, כמו שאמר (שם) וזה שער השמים. אבל יתיישב שהיה אומרו דרך שלילה, כלומר אין זה לא הר ולא שדה רק בית דירת קבע. וזהו שאמר ירמיה (כו, יח) ציון שדה תחרש, על הבית ראשון שנקרא שדה, ועל השני שנקרא הר אמר (שם) והר הבית לבמות יער, האמנם עם כל זה המתנה היא על שם אברהם, שעל כן נאמר ליעקב (בראשית כח, יג) אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק, ולא אמר אביך, וזה להודיע שמתנת ארץ ישראל היא ירושה מאברהם לא מיצחק, באופן שכאשר באו ישראל לארץ בבית ראשון ירשו את אברהם, פסק ירושת אברהם בחורבנו חזרנו וירשנו את יצחק בבית שני הנחרב בעו"ה, אכן עתידים לירש נחלת יעקב הנצחיות כיון ששלשתם זכו ולכך נאמר והאכלתיך נחלת יעקב וגו', אבל עם כל זאת שם הר שקראו אברהם יקרא גם הבית השלישי כיון שממנו ירש יעקב. וזהו שנאמר (ישעיהו ב, ג) לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב, שקראו הר וקראו בית, וכן נאמר שם (שם ב, ב) נכון יהיה הר בית ה', שקראו הר וקראו בית, כי ההר לעולם נכון הוא, וכן תמצא בסיפור זה שקרא אברהם ג' פעמים בשם ה', ובשנים הראשונים לא נאמר אל עולם, רק בקריאה השלישית לרמוז על הבית השלישי הנצחי כמו שנאמר (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד. ולכך תמצא גם כן שהבטיחו הקב"ה

ג' פעמים על הג' בתים, וכן נאמרו לו ג' הבטחות על הארץ, ולא נאמר לאחוזת עולם עד השלישי להודיע נצחיות הבית השלישי:

עוד יתכן לומר במה שנאמר לך אתננה, עם מדרשם ז"ל (בר"ר נח, ו הובא ברש"י) שדרשו במה שנאמר (בראשית כג, ד) גר ותושב אנכי עמכם, אם תרצו הריני גר ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שיהיה אומרו קום התהלך בארץ כי לך אתננה, רצה לומר שילך בארץ ויכריז שעתידה ארץ ישראל להיות שלו ושלא יירא מהם. והעד הנאמן שכן הותר לו ושכן היה מכריז מה שנאמר בשירה (שמות טו, טו) אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען, כי באדום ובמואב אמר שאלופיהם ואיליהם יאחזמו רעד, ובכנען לא אמר כן רק כל יושבי כנען, אבל ודאי שבכנען היה מוכרז מפי אברהם לכל ההמון שעתידה ארץ כנען להיותה לזרעו. ובא האות עוד מה שנאמר (במדבר יד, טו-טז) ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם, הרי לך שהיה מפורסם לכל הגוים מה שהקב"ה נשבע לתת להם לישראל הארץ. ובזה יתכן מה שאמרנו כאן קום התהלך בארץ כי לך אתננה, רצה לומר שיפרסם שהקב"ה אמר ליתנה לו, וזהו שנאמר תיכף שישב באלוני ממרא שבנה מזבח כמי שבונה בשלו, כי מה שבנה קודם זה ב' מזבחות שניהם היו בדרך לא בישוב, שאם בראשון נאמר עד מקום שכם, שלא היה בשכם רק בגבול שלו, ובמזבח שני נאמר בין בית אל ובין העי. אבל כאן נאמר וישב שנתישב ובנה, וכבר הרחבתי הדבור בזה בחלק ג' פרק כ"ג עיין שם:

חלק מעשי אבות - פרק ו

סיפור המלחמה שעשו הארבעה מלכים את החמשה, נראה היות בסיפור הזה לפי פשוטו דברי מותר אין בהם צורך, שמאחר שכוונת הסיפור כולו הוא, שאברהם רצה להציל את לוט ושנצח המלכים הארבעה, וגם לפי מה שכתב הרמב"ן שבא לרמוז הד' מלכיות על פי האגדה של רז"ל, אפילו כן יראה שמה שהביא שהד' מלכים הכו את רפאים והזוזים והאימים והחורי, כולם דברי מותר אחרי שלא היה בענין ההוא פעולה נמשכת מאברהם, והיה מספיק אומרו ויצא מלך סדום ומלך עמורה ומלך צבויים ומלך בלע ויערכו מלחמה בעמק השדים את כדרלעומר וגו', וכל שאר הסיפור בכמות השנים שנשתעבדו וכמה שנים מרדו כל אלה הדברים נראים מותר אין בהם צורך כלל. גם שמות המלכים דרשו רבותינו ז"ל (תנחומא לו, ח הובא ברש"י) שהיו על שם רשעתם, שנאב שונא אביו, ושמאבר שם איבר לקפוץ ולמרוד:

ולענין מלך צוער שלא הזכיר שמו כתב הרמב"ן ז"ל שלהיותו מלך על עיר קטנה לא היה לו שם על פני חוץ. ולדעתי לפי מדרשם ז"ל שהשמות היו על שם רשעתם, אין אנו צריכים לתת טעם למה לא אמר שמו של מלך צוער, לפי שצוער לא היה ברשעתם, ובא האות שלא נהפכה צוער ששם נמלט לוט, ואפילו לדעת האומרים שבזכות לוט נמלטה צוער, הוא הטעם שבהיותם סמוך להם אוי לרשע ואוי לשכנו וכולם מרדו במלכם, כי מלך צוער שהיה קטן נגרר אחריהם, ולהיותם מורדים בה' הוזכרו באותם השמות, וכדי לומר שמי שימרוד באלוה ימרוד במלכו כמו שנאמר (מלכים א כא, יג) ברך נבות אלהים ומלך, לכן סופר שמרדו במלכם, ואם כן יתכן לומר שבזכות לוט נמלטה צוער כמו שפירשו, אבל לומר שהיתה הגזירה על צוער עצמה, אין הכתוב מורה כן שהרי אמר לוט (בראשית יט, כ) הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס, שנראה היותו יודע שלא היתה צוער בכלל הגזירה:

ובכן נשוב אל מה שאמרנו, שלזה בא הסיפור מן המקומות שלכדו הד' מלכים, דהיינו הרפאים והזוזים והאימים והחורי, שבזה יתיישב מה שנאמר פרשת דברים (ב, ט-יב) שאמר השם יתברך למשה שנתן ירושתם לבני לוט ולבני עשו, שנתינת ארץ ישראל לישראל יאות, שרצה להודיע שכבר ניתנה להם להיות מובחר הישוב ואוירה מחכים שישיגו השלימות הנצחי, אמנם עשו ובני לוט למה ניתן להם אותם המקומות. ורצה להודיע הכתוב שלהיותם זרע אברהם זכו לכך, שאלו הד' מלכים נצחו במלחמתם את העיירות הללו דהיינו רפאים וזוזים ואימים וחורי, שאלו הם שניתנו לבני לוט ולבני עשו כאשר נראה שם פרשת דברים, והורה לנו שבדין ירושה באו בני לוט ובני עשו על המקומות ההם, ועוד אמרנו בסוף פרשת בראשית (פרק כ"ג) טעם לזה תראנו משם, אבל אחר שאברהם נצחם והרגם הרי כל מה שכבשו באותה המלחמה זכה בם אברהם ועשו ולוט מאברהם ירשו אותם, ולכך בא הסיפור בענין אותם העיירות שלכדו הארבעה מלכים ההם:

ולענין מה שנאמר בארות בארות. הביא רש"י מדרש אגדה (בר"ר מב, ז) שנעשה נס למלך סדום שיצא, שקצת אומות לא היו מאמינים נסו של אברהם וכו', והרמב"ן טען על אגדה זו, והרב רבינו אליהו מזרחי טען על פירוש הרמב"ן ז"ל. ולדעתי הדין עם הרא"ם שאין הכוונה רק שיודו האומות מציאות הנס שמבטל טבע העולם, וראיה לדברי הרא"ם מאמרם ז"ל (בר"ר מג, ה) שאמרו כשיצא מלך סדום היה מכשכש ואומר אתה יצאת מן הכבשן אף אני יצאתי מן החמר, ואם היה שאברהם בא על הבור ויצא, מה ענין אומרם שמלך סדום היה מכשכש, ולמה נאמר שהם אגדות חלוקות:

ולענין אומרו עמק שוה. רבו המדרשים שאמרו ז"ל (בר"ר מג, ה הובא ברש"י) שהשוו כל המלכים והמליכו את אברם, גם פירשוהו לפי פשוטו פנוי מן האילנות. ולדעתי אמר עמק שוה, שלא היו בו בארות חמר והוא יהיה דרך המלך, וזה אומרו הוא עמק המלך: ואומרו ומלכי צדק מלך שלם. במדרש רבה (מג, ו) המקום הזה מצדיק את יושביו ומלכי צדק, אדני צדק (יהושע י, א), נקראת ירושלים צדק שנאמר (ישעיהו א, כא) צדק ילין בה. עם זה יובן מה שאמר דוד (תהלים קי, ד) על דברתי מלכי צדק, שהכוונה על מלך המשיח שעתיד להיות מלך בירושלים:

ועתה אחר בואי לכלל ביאור חלק מן המזמור הזה אבארנו לך, על דרך שאמרו רז"ל (בבא קמא פט, א) כיון דאתאן לידי נימא ביה מילתא, כי ראיתי כמה מפרשים ומדרשים שדרשוהו ז"ל על אברהם בענין הפרשה שאנחנו בה, ואביא לך אותו מזמור (תהלים קי) ופירוש רש"י ז"ל. נאום ה' לאדני, על עסקי אדוני שאול כשהייתי נרדף מפניו. לאדני, על אדוני, כמו ואמר פרעה לבני ישראל (שמות יד, ג), וכן וישאלו אנשי המקום לאשתו (בראשית כו, ז), שב לימיני, התעכב והמתן לישועתי. מטה עזך ישלח ה' מציון, מעשים טובים המצוינים בידך, דבר אחר עוד תמלוך בציון ושם ישולח לך מטה עוז, ואז תרדה בקרב אויביך. עמך נדבות ביום חילך, עם ישראל יתנדבו לעזרתך ביום שתעשה חיל כמו שמפורש בדברי הימים שהיו נקבצים עליו מכל שבט ושבט, בלכתו אל צקלג נפלו עליו ממנשה וגו' (דברי הימים א יב, כא), ומן הגדי נבדלו אל דוד וגו' (שם ט), בהדרי קדש מרחם משחר לך טל ילדותך, ילדות טובה ופרק נאה שהיה בך, תהיה לך כטל שהוא נעים וערב ותעשה לך פירות להצילך. נשבע ה' וגו', שהמלכות תהא שלך עולמית. אתה כהן לעולם, ואיזו מן הכהונות כהונה שהיא למעלה מכהונת מלכי צדק וזוהי מלכות שהיא למעלה מכהונה גדולה בשלשים מעלות. על דברתי מלכי צדק, למעלה מכהונת מלכי צדק שהיה כהן לאל עליון, וא"ת אף הוא מלך, מלוכה על הנכרים אינה מלוכה חשובה נגד ישראל. אדני, יהיה תמיד על ימינך להושיעך, אשר מחץ ביום אפו מלכים, שנלחמו עם אברהם ועם יהושע ועם ברק. ידין בגוים מלא גויות, ועוד בימי חזקיהו בנך ידין באוכלסי סנחריב קיבוץ פגרים מתים וימחץ בסנחריב שהוא ראשה של נינוה ואשור שהיא ארץ רבה, אשר מנחל בדרך היה שותה שנתפאר ששתו אוכלוסיו מימי הירדן שנאמר (ישעיהו לז, כה) אני קרתי ושתיתי מים ואחריב וגו'. ע"כ ירים ראש, היה משתבח ומתפאר בגודלו, עד כאן לשון פירוש רש"י ז"ל. והרב אבן עזרא פירש באופן אחר ולא הבאתי כאן פרושיהם לטעון עליהם או לסתור. אבל להראותך את כל התלאה אשר מצאתם בפירוש מזמור זה:

ונתעוררתי בראותי שאנשים אשר לא השכילו כאשר ראו מבוכת המפרשים בו, ביקשו להם גם כן דרך אחרת להמשיך דברי המזמור הזה ומימיו הנאמנים אל בורות נשברים, ופירשו אומרו שב לימיני פירושים שונים, שבאמת ימינם ימין שקר ופיהם דבר שוא, אכן אמרתי לפרשו באופן נאות וצודק על סדר המקראות שכל משכיל ישפוט בצדק שכן פירושו. ועם היות שפירשו המזמור הזה על אברהם במלחמתו זאת של ד' מלכים שאנו עוסקים בה, הנה אבחר להתקרב אל פשט הכתובים. כי לדעתי זה המזמור שהוא פרק ק"י יסדו דוד על כל מה שקרה לו עד שהגיע לכתר המלכות. וכבר נתבאר מזמור זה בחלק ד' מן החיבור הזה פרק מ"ד תראנו ג"כ משם, וקודם מזמור זה דהיינו פרק ק"ט יסדו דוד על המעשה שקרה לו עם נבל הכרמלי כמו שתמצא שנאמר במעשה נבל (שמואל א כה, כא) אך לשקר שמרתי את כל אשר לזה במדבר ולא נפקד מכל אשר לו מאומה וישב לי רעה תחת טובה, כמו כן נאמר במזמור פרק ק"ט (ד-ה) תחת אהבתי ישטנוני ואני תפלה. וישימו עלי רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבתי, ואח"כ אמר (שם ח) יהיו ימיו מעטים פקודתו יקח אחר, שהגיעה קללה זאת על נבל שמת מיד והוא לקח אביגיל, ואמר (שם טז) יען לא זכר עשות חסד, הרי בהדיא שכל המזמור הזה נתיסד על ענינו של נבל הכרמלי, ועל תשובתו הקשה שהשיב לעבדיו כאשר ביקשו ממנו לתת להם צידה ומזון דרך חסד, ושהשיב רעה תחת טובה ושנאה תחת אהבה שאמר עליו (שמואל א כה, י) רבו העבדים המתפרצים:

והנה אחר שיסד המזמור הזה פרק ק"ט על מעשה נבל וקלל כל אשר יתנהג כמוהו שיהיה כמוהו ימיו מעטים, ושפקודתו יקח אחר כמו שהוא לקח את אביגיל, הנה אח"כ יסד סמוך לזה נבואת אביגיל שאמרה (שמואל א כה, ל) וצוך לנגיד על ישראל, ורימז על כל מה שקרה לו עד שנתקיים המלכות בידו, שתחילה הלך לו אל אכיש מלך גת, ואכיש נתן לו את צקלג שיהיה שר, ואח"כ באו העמלקים ושללו נשותיהם של דוד ואנשיו, ושרדף אחריהם ונצחם והשיב שלל גדול ושנתנדב לשלוח לזקני יהודה ברכה משלל אויבי ה', ושאחר זה מתו שאול ויהונתן במלחמה ושנתלו גויותיהן בחומת בית שאן, ושמתו מישראל רבים עם שאול, ואח"כ אמר שלא היה מתקיים המלכות בידו לסיבת ענין בת שבע, אבל נתקיים ונמחל הענין של בת שבע מפני הצער שעבר עליו עם אבשלום בנו שהוצרך לברוח מפניו, כי זכה ונתקיים המלכות, כי כך גזר ה' שיהיה ענשו על ענין בת שבע כמו שאמר לו נתן הנביא (שמואל ב יב, יא) הנני מקים עליך רעה מביתך וגו':

ועתה אבאר לך מקראי המזמור הזה על המעשיות אשר קרו לדוד שהזכרנום, והתחיל המשורר, היה מי שהיה, על דוד או הוא בעצמו על עצמו, ואמר מזמור לדוד נאם ה' לאדני, רצה לומר היא נבואת ה' לאדוני שאמרה אביגיל, שכך אמרה בנבואתה (שמואל א כה, כח) כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן. וכבר ידעת שמילת נאום פירושה נבואה, כמו שנאמר (ירמיהו כג, לא) וינאמו נאום, ואם כן יהיה אומרו נאם ה' לאדוני, כאילו יאמר נבואת ה' לאדני, שכן אמרה אביגיל בראשית דבריה, ועוד חזרה ואמרה (שמואל א כה, ל) והיה כי יעשה ה' לאדוני ככל אשר דבר את הטובה עליך וצוך לנגיד על ישראל, ועוד שלישית אמרה (שם לא) והיטיב ה' לאדוני וזכרת את אמתך. ובהיות נבואתה בזה הלשון אמר גם כן המשורר נאם ה' לאדוני, רצה לומר שזו היא הנבואה שאמרה אביגיל ה' לאדוני. ואמר עוד שב לימיני, פירושו שימתין לימיני שהוא שאול, שכן נאמר עליו (תהלים ז, א) כוש בן ימיני, שאין מלכות נוגעת בחברתה. עד אשית אויביך הדום לרגליך, רצה לומר שיפלו בית שאול כמו שנאמר (שמואל ב ג, א) ודוד הולך וחזק ובית שאול הולכים ודלים. וביאר עוד ואמר שאז מטה עזך ישלח ה' מציון, הוא כינוי אל המלכות, והיה כאילו יאמר שמלכותו ישלח לו ה' מציון אחרי מיתת שאול, אבל בתוך כך רדה בקרב אויביך, שכן היה שר ורודה במלכות אכיש ומושל על צקלג באופן שהיה ממש מושל בקרב אויביו שהם הפלשתים. אח"כ התחיל לומר המשורר היאך נמשך לו המלכות שאחר שהעמלקים שללו את צקלג והוא רדפם ושלל אותם, נתנדב לבו לשלוח ברכה משלל אויבי ה' לזקני יהודה שהם עמו שהוא משבט יהודה, ביום חילו, רצונו לומר ביום נצחונו שגבר כאיש חיל על העמלקים. ואמר בהדרי קדש, שכן נאמר (שמואל א ל, כו-כח) ששלח ברכה לכמה מקומות לרמות נגב ולבית אל וליתר וערוער ושפמות ואשתמוע. ולכן אמר עמך נדבות ביום חילך בהדרי קדש, על אלו המקומות של ארץ יהודה. ואומרו משחר טל ילדותך, רצה לומר שהנדבות מהברכה ששלח לזקני יהודה היו מהמלחמה הראשונה שעשה, ולהיות הטל ברכה קראה טל, ואמר מרחם משחר טל ילדותך, רצה לומר שמצאתו מרחם אמו זו היא הברכה הראשונה שהגיעה לידו משלל אויביהם:

ועתה אחרי שביאר המשורר נבואת אביגיל שאמרה ככל אשר דבר את הטובה עליך, הנה סיפר המשורר קיום אותה הנבואה עד עולם במה שנאמר (תהלים קלב, יא) נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטנך אשית לכסא לך, שכבר נתבארו הכתובים הללו בפרק הקודם, ואמרנו שזה אומרו נשבע ה' ולא ינחם, כמו שאמר לא ישוב ממנה. ואומרו אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק, רצה לומר שיהיה מלך לעולם, על דברתי

מלכי צדק, שנאמר כן על משיחנו, הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא (זכריה ט, ט), וכן נאמר בישעיה (יא, א) ויצא חוטר מגזע ישי, וחותם באומרו (שם ה) והיה צדק אזור מתניו, ואומרו כהן הוא כינוי למלכות ולשררה, כמו שנאמר (ישעיהו סא, י) כחתן יכהן פאר, לשון שררה:

ועתה שב המשורר לענין אופן קיום נבואה זו של אביגיל ואופן הגעתו אל המלכות, וזה אומרו מחץ ביום אפו מלכים, שנהרגו שאול ויהונתן ובניו האחרים, לכן אמר שביום אפו מחץ מלכים. והפליג הביאור באומרו ידין בגוים מלא גויות, שתלו גויתם בחומת בית שאן, ופירוש מלא בפרסום, כמו שפירש רש"י שם (ירמיהו יב, ו) קראו אחריו מלא, שכל זה אמר שהיה ביום אפו. ואמר עוד שמתו הרבה מישראל עם שאול ובניו, כמו שאמר שמואל לשאול כאשר העלתהו בעלת אוב, שנאמר שם (שמואל א כח, יט) גם את מחנה ישראל יתן ה' ביד פלשתים, ולכך אמר שביום אפו מחץ ראש שאול על ארץ רבה, על דרך והכני אם על בנים (בראשית לב, יא), כלומר שמגודל אפו רצה שיהרג שאול ומחנה ישראל עמו:

ואחר שסיפר כל המעשים שהקרה ה' לדוד טרם הגיעו אל המלכות, אמר שנשבע ה' להיותו מלך לעולם, ואמר עוד שכמעט גרם החטא של בת שבע שהיתה ניטלת הימנו המלכות, אם לא שניתן לו לעונש הענין של אבשלום, כמו שאמר לו נתן הנביא מקים עליך רעה מתוך ביתך. לכן אמר המשורר שלא היה מרים ראש להתקיים מלכותו לעולם כמו שנשבע לו, רק כששתה דוד כוס התרעלה בענין של אבשלום, והוא אומרו מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש, כי הדברים נמשכים אל מה שנאמר כשברח מאבשלום (שמואל ב טו, כג) וכל הארץ בוכים קול גדול וכל העם עוברים והמלך עובר בנחל קדרון וכל העם עוברים על פני דרך, על זה נאמר מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש, שרצה לומר שאותו כוס הצער ששתה מנחל קדרון על פני דרך היה סיבה להיותו מרים ראש. ולכך בתפלתו בברחו מפני אבשלום במזמור ג' (ד) אמר ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, כלומר הענין הזה של אבשלום הוא מרים ראשי. וכן תמצא שכאשר נשלמה מלחמת אבשלום אמר (שמואל ב יט, כג) כי הלא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל, שביאר שעד שלא היה ענין אבשלום לא היה מלך לפי שכבר נאבדה המלכות ממנו בעון בת שבע לולא שניתן לו עונש ענין אבשלום:

ועתה ראה היאך כל המעשיות הללו כפי מה שנכתבו על הסדר בשמואל, כן באותו הסדר בעצמו נכתבו במזמורים הללו, זה אחר זה, שקודם סופר בשמואל מעשה נבל, ואחר כך נבואת אביגיל, ואחר כך לכתו אל אכיש מלך גת, שהוא רדה בקרב אויביך,

ואחר כך מה ששלח לזקני יהודה שעל זה נאמר עמך נדבות, ואחר כך מיתת שאול ויהונתן, ואחר כך תליית גויתם, ואחר כך ענין אבשלום. ועל פי דרכנו זה נתיישבו כל דברי המשורר על נכון:

ונשוב אל ענין הפרק שמלכי צדק שהוא מלך שלם הוציא לחם ויין, שרצה לבאר שכל מי שהוא מלך ירושלים הוא מלך צדק, וכן סדרו רבותינו זכרונם לברכה בנוסחת התפילות (קדושת שחרית לשבת) משיח צדקך, על דרך מה שנאמר (זכריה ט, ט) הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא. ואומרו ברוך אברהם לאל עליון, אמר כן לפי שאברם הוא היה המכזיב ומסלק כל האמונות בחמרים השפלים, ובסוף הכזיב גם כן עובדי העליונים היינו צבא השמים והשיג היותו יתברך בעל הבירה הדולקת, לכן אמר לו ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ. וכבר בארנו בחלק א' פרק י"ו היות הכוונה במה שנאמר קונה שמים וארץ על אברהם, ואם הדברים שבים אל השם יתברך יהיה אומרו לשון קנין, שכל דבר הבא מחדש שלא היה בתחילה נקרא קנין, שכאשר הקונה דבר הנה הוא מחודש לו, כך יאמר בהשאלה על כל דבר שנתחדש, וכן נאמר (שמות טו, טז) עם זו קנית, שקודם לא היה עמו, וכן קנה חכמה (משלי ד, ה), וכן קניתי איש את ה' (בראשית ד, א), ואם כן כך היה אומרו קונה שמים וארץ, ולכך לא אמר לשון עבר קנה שמים וארץ, לפי שהוא מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית:

ואומרו שהוציא לחם ויין, רמז לו בלחם על הנגלה והיין על הסוד, אשר עליו אמר שלמה (שיר השירים ב, ד) הביאני אל בית היין, ועל הלחם והיין הזה נאמר (משלי ט, ה) לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, שמלכי צדק לא הודה חידוש העולם, עד שראה השגחתו יתברך על אברם לתת נמרוד בידו, שעל כן אמר מגן צריך בידך, כי אז הודה בחידוש העולם ובהשגחה, כי קודם לכן לא השיג רק מציאות ה' אבל היה מאמין בחומר ראשון, ולכך לא נאמר רק והוא כהן לאל עליון, ולא נאמר קונה שמים וארץ, שלא היה מאמין השגחה בשפלים, כמו שנאמר (תהלים קיג, ד) רם על כל גוים ה' על השמים כבודו, כלומר שהנכרים מאמינים שאינו משגיח בשפלים, כך גם כן היה זה כהן לאל עליון. אבל אמונתו של אברהם היתה שהוא עליון קונה שמים וארץ, כלומר המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ (שם ה-ו), ועוד יבוא בס"ד פירוש הכתובים הללו בפירוש ההגדה מן המאמר הזה:

וסיפר הכתוב שאחרי שראה אברהם שמלכי צדק הודה חידוש העולם וההשגחה נתן לו מעשר מכל. גם יש כאן רמז נעלם, שאומרו ויתן לו מעשר מכל, שב אל השם יתברך, שאחרי שאמר לאברהם (בראשית יב, ג) ואברכה מברכיך, וזה בירך את אברהם, והקב"ה

בירך את אברהם בכל, הנה נתן לזה שבירכו לאברהם, מעשר מן הכל שבירך לאברהם, כמו שנאמר ואברכה מברכיך, והוא שאמרו רז"ל (סנהדרין קה, א) חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא שנברא ביו"ד, א"כ החלק הוא המעשר, ועל כן נאמר ויתן לו מעשר הכל:

ובשאלה ששאל מלך סדום מאברהם תן לי הנפש והרכוש קח לך, בב"ר (ילקוט שמעוני בראשית יד, עד) אמרו ז"ל ופרק ארבעה נדרים (לב, ב) שנחשב זה חטא לאברהם שמנע הבריות מליכנס תחת כנפי השכינה. אמנם לפי פשט הכתוב יראה שלא חטא וגם לא נתן לו הנפש, והיה הענין שכששב אברהם מן המלחמה השיב כל הרכוש לסדום, וזה שנאמר וישב את כל הרכוש, שרצה לומר שהכל השיב לסדום אבל לא הנפש, ולכך לא אמר שהשיב הנשים והעם, רק אחר שאמר שהשיב את לוט ואת רכושו, שאומרו הנשים והעם שב אל נשי לוט והעם שלו, אבל הנשים והעם של סדום עיכב להכניסם תחת כנפי השכינה. והעד מה שנאמר שיצא מלך סדום לקראתו ואמר להחליף תן לי הנפש והרכוש קח לך, שכנראה שכבר הרכוש היה ביד מלך סדום שאם היה הרכוש ביד אברהם לא יתכן לומר לשון קיחה, אבל היה לומר יהיה לך. ועל זה השיב אברהם שהוא לקח בחלקו הנפש ושאינו רוצה רכוש לבד שיפרע שכירות לנערים ולאנשים שהלכו אתו, ולא נתן לו הנפש:

ואומרו הרימותי ידי אל ה'. פירש רש"י ז"ל לשון שבועה, ואין אומרו אם מחוט נופל על לשון שבועה, והיה לו לומר הרימותי ידי אל ה' כי לא אקח וגו'. וכתב הרמב"ן להיות הקדש וחרם לפניו, ומילת ידי תורה על ענין שבועה. אבל הנכון לדעתי שאומרו פה הרימותי הוא לשון תרומה, ואומרו ידי פירושו חלקי, כמו עשר ידות לי במלך (שמואל ב יט, מד), שפירושו חלקי, ויהיה אם כן אומרו הרימותי ידי, שהקדיש חלקו, אם יקח מכל אשר לו. ובזה נתיישבו הדברים על פשוטם שאמר הרימותי חלקי אל ה' אם אקח:

חלק מעשי אבות - פרק ז

ענין מראה בין הבתרים, כבר פירש רש"י ז"ל שאומרו אחר, הוא סמוך, והכוונה לומר שאחר שנעשה לו נס זה שהרג את המלכים והיה דואג ואמר שמא קבלתי שכר על כל צדקותי, לכך אמר לו המקום אל תירא, עכ"ל רש"י על פי מדרשם ז"ל (בר"ר מד, ד), אמנם אומרו אנכי מגן לך. אין זה מורה שהיתה יראתו איבוד זכיות, ומה שפירש רש"י מגן מן העונש, לא יאמר מגן מן העונש אלא אם כן נתחייב בו, ואם כן לפי פירושו כבר נתחייב אברהם בעונש, אבל יתכן לדעתנו לפי הפשט שהיראה היתה לאברהם שמא

אותם המלכים נתחייבו כליה לפני הקב"ה, וברשעתם ניתנו בידו לא מאהבתו אותו, ושמא היה חס ושלום שבט אפו של הקב"ה כמו שנאמר (ישעיהו י, ה) הוי אשור שבט אפי, ולכן נתיירא שמא הוא חייב שנתגלגלה חובה על ידו, כי אין הצדיק רוצה במיתת אויביו, שבהיותם בחיים אינו ירא מהם שלבו בטוח בה', אבל אחר שימית אויביו תבא לו מן היראה, כמו שאמר דוד על הירא את ה' נכון לבו בטוח בה' סמוך לבו לא ייירא עד אשר יראה בצריו (תהלים קיב, ז-ח), שאז תבוא לו קצת יראה, שמא הוא חייב אחרי שנתגלגלה חובה על ידו. ועל היראות הללו בישר אותו הקב"ה, אם על מה שחשב שמא ניתנו בידו מפני רשעתם, אמר לו שאין הדברים כן, אבל שלאהבתו שהוא מגן לו והם לא יכלו לעשות לו רעה לכן נצחם והרגם, אבל הקב"ה לא הרגם ולא היה לו שנאה עמהם מפני דבר אחר רק מפני ששבו את לוט שהיה בן אחיו, ולכן נתחייבו לא מחמת דבר אחר:

ומה שאמר לו שכרך הרבה מאד. כבר נתבאר בפרק י"ד שהקב"ה רוצה בתפלתן של צדיקים, וכאשר בישר אותו במראה הראשונה על ריבוי הזרע אמר עתה יתפלל שיהיה הזרע משרה, והוא לא התפלל כי נתיירא פן יהיה כעובד על מנת לקבל שכר, ולכך אמר לו שכרך הרבה מאד, כאומר לא תחוש אל מיעוט זכיות, ושם בפרק י"ד הארכתי עיין שם. ועוד היתה הכוונה לומר שגם מן המעשה הזה יהיה לו שכר, שלא די שנתן לו אונים ועצמה הרבה להרוג את צריו, אבל שגם יתן לו שכר בעבור שהרגם, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (סוטה יב, ב) לא דיין לצדיקים שמחזירים להם אבידתם אלא שנוטלים שכר, ובהיות שאין אהבתו יתברך מתפרסמת היותה על איש אחד, רק כשיצילנו שלא יהרוג ולא יהרג, כי זה הוא דרך ההגנה שהמגן לא יהרוג את האויב, אבל יצילנו ויגן בעדו לבד, לזה נאמר (דברים הימים א טז, כא) לא הניח לאיש לעשקם, שאם היה ממית ומאבד את האומות אין האהבה מתפרסמת, כמו שנאמר (דברים ט, ה) ברשעת הגוים וגו', אבל כשהוא מגן לישראל מתפרסמת אהבתו אלינו והיא תפארתנו: וזה היה אומר דוד במזמור שלישי בברחו מפני אבשלום ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי. והן רבו המבוכות במזמור ההוא, ראשונה אומרו ה' מה רבו צרי וגו', כי דיה לצרה בשעתה והיה לו להתפלל על צרתו זאת לא על זולתה, שנית אומרו לא אירא מרבבות עם אשר סביב שתו עלי, כנראה שאינו ירא, והוא אומר קומה ה' הושיעני, כנראה שהיה ירא וצריך לישועה, שלישית אומרו כי הכית את כל אויבי לחי שיני רשעים שברת. ואחרי שזאת תפלה שיושיע אותו לעתיד היה ראוי שיאמר הכה אויבי לחי ושיני רשעים תשבר, ועוד מה ענין השלמתו לה' הישועה על עמך ברכתך סלה. אמנם היה הדבר כאשר אמרנו

שאין הצדיק חפץ במיתת אויביו, וכאשר ראה דוד מלחמת אבשלום נתייירא מאד ואמר אוי אם אהרוג אוי אם אהרג, ולכן היתה תפלתו זאת כן ואמר שהרבה מאד רבו צריו אבל לא נתיירא מהם כלל. ובהיות תשועת ה' בשני אופנים או על דרך ההגנה או על דרך המתת האויב ואיבודו, אמר דוד שכאשר רבו צריו, כאשר הצילו ע"י הגנה זה היה כבודו יותר הרבה, ממה שהוא כאשר יצילנו בהמתת האויב, ולכך אמר ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים, כאילו יאמר כבודי הוא כשאתה מגן בעדי, כי אז תתפרסם עוצם האהבה, משא"כ כשתהיה ההצלה ע"י המתת האויב שאפשר לומר ברשעתו מת. ובהיות גם כן ההצלה ע"י ההגנה קצת חסרון בה, מכיון שאינו נוקם נקמת הנרדף, לכך לפעמים השם יתברך לצדיקים מצילם על ידי הגנה ולפעמים ע"י המתת האויב ואיבודו, ואמנם דוד במלחמת אבשלום לא היה רצונו שתהיה ע"י המתת האויבים, אבל ע"י הגנה בלבד, לכך אמר רבו צרי, והוא הכה אויביו לחי ושיני רשעים שבר, כאילו יאמר כבר נתקיימה בו אותו האופן מן ההצלה, ושלכן במלחמה זאת היה מתפלל שתהיה על אופן ההגנה, וזה אומרו לא אירא מרבבות עם אשר סביב שתו עלי, כלומר איני ירא שמא יהרגוני אבל אני ירא שלא אהרוג. לכן קומה ה' הושיעני ע"י הגנה, שעל ידי הריגת האויב כבר עשית הרבה פעמים. והשלים ביאור מופלג היות רצונו בישועה ע"י הגנה, וזה אומרו כמפרש ואומר שהנה מה שאמרתי קומה והושיעני, כוונתי בישועה שתהיה על עמך ברכתך סלה, שלא יהרגו זה את זה. ובדרכנו זה הותרו כל הספקות שנתעוררנו במזמור זה:

ונשוב אל הענין שאנחנו בו שזה היה מה שאמר הקב"ה לאברם אל תירא, שאברהם כאשר ראה שהיתה הצלתו ע"י שמתו צריו, אמר שמא ברשעתם לפני המקום מתו, לכך בישרו לומר שהוא מגן לו, באופן ששתי אופני ההצלות יעשה לו כדי שתתפרסם אהבתו אליו: ומה שנאמר על המראה הזאת היותה במחזה, עוד יתבארו הדברים במקומו בחלק ד' על הכתוב שנאמר (שמות כד, יא) ויחזו את האלהים, ששם ביארנו כי מדרגת הנבואה נאמרה לפעמים בלשון ראיה ולפעמים לשון חזיה, ויש מראות לילה וחזיון לילה ומראה ביום וחזיון ביום, לפי שהראיה למעלה מן מדריגת החזיה, והחזיה למעלה ממדריגת מראות לילה, והמראות למעלה ממדריגת החלום שהוא חלום נבואיי, ולמעלה ממדריגת החזיון בלילה. וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל שעד עתה היתה הנבואה לאברם במראות הלילה, ובא האות שכן הוא שכאשר נאמר ביעקב (בראשית לה, א) קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך, הנה שב אל מה שנאמר (בראשית כח, יב) ויחלום והנה סולם וגו', שיובן מזה שגם החלום בסתם יקרא

מראה, וכמו כן נאמר פה באברהם (בראשית יב, ז) ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו, יובן שהיה המראה בחלום נבואיי:

חלק מעשי אבות - פרק ח

הספיקות במקראות הללו אשר במראה הזאת רבו למעלה. והנה נתעורר תחילה על כל הספיקות אשר יתחדשו מדברי המפרשים ז"ל, כי באומרו אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי, כתב רש"י ז"ל שיש שפירשו בלא יורש, ולזה יפלא מאד שא"כ מה המאמר השני שאחר זה שנאמר ויאמר אברהם הן לי לא נתת זרע, והלא כבר אמר שאין לו יורשים, והרמב"ן ז"ל נדחק מאד בישוב ענין זה תראנו משם: ספק שני, אומרו ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר, ולא אמר שהוא יירשנו, ואם הוא מובן מכלל הדברים שהיתה טענתו שהעבד יירשנו א"כ למה חזר לומר ובן ביתי יורש אותי. ורש"י פירש ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר כתרגומו שכל ביתי ניזון על פיו ואילו היה לי בן היה בני ממונה על שלי, ולזה יש לטעון שאמנם ראינו שנולד לו יצחק והיה בן שלשים ושבע שנה, ועם כל זה נאמר (בראשית כד, י) וכל טוב אדניו בידו, על אליעזר. והספק המתמיה מכולם הוא היאך יתכן שאברהם ראש המאמינים לא יחוש רק מי שיירש הממון, שהוא תועלת מדומה, ומי יפרנס אותו, כאילו הוא התכלית, וכל מי שהציץ עליו ניצוץ מן ההשכלה, יהביל כל התועלות המדומות ויחשבם לאין ותוהו:

ספק שלשי על מאמרם ז"ל (יומא כח, ב) הביאו רש"י שדמשק אליעזר רצה לומר שדולה ומשקה מתורתו של רבו. שהיאך יתנו ז"ל על פי מאמרם זה, קשר המשכת דבור למקרא הזה, שהרי כאן היה הכוונה לומר שאברהם היה מתרעם שיירשו מי שאינו ראוי ליורשו, וא"כ יהיה זה סותר לטענתו שאחרי שהוא דולה ומשקה תורתו של רבו, אדרבא היה זה קצת טעם לשיירשנו, והיה זה טעם להקטין את התרעומת. ועוד יפלא שבכל הפרשה (בראשית כד) לא הזכיר שמו של העבד רק קראו עבד סתם, ויאמר אברהם אל עבדו (שם ב), וישם העבד את ידו (שם ט), ויקח העבד עשרה גמלים (שם י), ולמה הזכירו כאן ששמו אליעזר אם אין הכוונה רק לומר שהוא ממונה על שלו. והרמב"ן כתב ויש עליך לשאול שכבר נאמר לו לאברהם (בראשית יג, טו) כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם, ועוד ושמתי את זרעך כעפר הארץ (שם טז), ואיך יאמר עתה ואנכי הולך ערירי והנה בן ביתי יורש אותי, ולמה לא האמין בנבואה הראשונה כאשר יאמין בזאת. והתשובה כי הצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה, וכתוב (ירמיהו יח, ט-י) ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע, [ושב הגוי ההוא] ועשה

הרע [לפני] בעיני ונחמתי על הטובה, והנה ראה עצמו בא בימים ולא נתקיימה נבואתו וחשב כי חטאיו מנעו הטוב ההוא ממנו, ואולי חשש עתה פן יענש על הנפשות שהרג כדברי רבותינו, ובלשון הזה אמרו בב"ר (עו, ב) ויירא יעקב מאד ויצר לו (בראשית לב, ח), מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה, עכ"ל הרמב"ן. ובאמת טענתו עצומה מאד אבל תשובתו לא הבנתיה, שאם כן הוא מה הועיל גם עתה שאמר לו לא יירשך זה כי אם היוצא ממעיך, והלא יש לו עוד לירא שמא יגרום החטא, ומה גדול כוחה של הבטחה זו יתר על הבטחה ראשונה:

ספק רביעי, מה שנאמר והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, ופירש רש"י הקב"ה חשב לו לצדקה וזכות על האמונה שהאמין בו, והרמב"ן טען עליו וז"ל, ואיני מבין מה הזכות הזאת למה לא יאמין באלהי אמן והוא הנביא בעצמו ולא איש אל ויכזב וגו' (במדבר כג, יט), עד והנכון בעיני כי יאמר שהאמין בה' וחשב כי בצדקו של הקב"ה יתן לו זרע על כל פנים לא בצדקת אברהם וכו', ומעתה לא ירא פן יגרום החטא, עכ"ל. ואף גם זאת טענתו רבה ועצומה אמנם תשובתו לא הבנתיה, שהיאך יאמר שלא ירא פן יגרום החטא והלא לא הבטיחו השם יתברך בבנים רק למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' (בראשית יח, יט), ואם יגרום לו חטא באמונה כוזבת חס ושלום היאך יתן לו בנים שילמדו האמונה ההיא ממנו. ועוד שבפירוש אמר הכתוב שם ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו, הרי לך בבירור שאין ההבטחה רק על מנת שיצוה את בניו ואת ביתו על דרך האמת. וכמו כן פירש הרמב"ן ז"ל באומרו במה אדע כי אירשנה וז"ל, אבל ביקש אברהם שידע ידיעה אמתית שיירשנה ולא יגרום החטא, עכ"ל. וכל זה תמוה, גם לומר ששאל אות כמו שפירש רש"י יפלא מאד ולא יקבלנו דעת המשכיל:

ספק חמישי, בין לפירוש הרמב"ן ז"ל ובין לפירוש רש"י ז"ל, למה לא שאל אות או ידיעה אמיתית בזה שני פעמים [רק בפעם שלישית] שנאמרה לו לתת את הארץ: ספק ששי, לפירוש רש"י ז"ל ששאל אות מה אות היה ענין הבתרים ההם. גם במדרשם שאמרו (בר"ר מד, יד) שהראה לו הקב"ה שבזכות הקרבנות תתקיים ארץ ישראל בידם, היפך זה אמר הנביא (ישעיהו א, יא) למה לי רוב זבחיכם, וכן נאמר (שמואל א טו, כב) הנה שמוע מזבח טוב, ואם חס ושלום יגרום החטא לא יועילו הקרבנות: ספק שביעי, והוא נפלא מאד, אחרי היות מראה הקב"ה לאברהם כל אהבתו הגדולה אליו פה במראה הזאת באומרו שכרך הרבה מאד ואנכי מגן לך, ובסוף המראה אמר שביום ההוא כרת ברית וגו', ושעם זה יבשרהו רעה ח ולה שעתידים זרעו להיותם גרים ועבדים וענו אותם ארבע

מאות שנה, זה יפלא מאד לעין כל משכיל, וכל שכן אם היה השעבוד לסיבת עון אשר חטא כאשר אמרו ז"ל פרק ארבעה נדרים (לב, א), שבתחילת ההשקפה במאמר ההוא נראה היות השעבוד מחמת חטא שקדם לאברהם: ספק שמיני, אומרו אחר המראה אני ה' אשר הוצאתיך, וזה היה צריך שיהיה התחלת הדיבור אליו שיאמר לו מי הוא המדבר אליו, כמו שנאמר במשה בסנה אני ה' (שמות ג, ו), וכן לישראל אמר בתחלת דיבורו אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך (שמות כ, ב), לא בסוף הדיבור, ועוד יפלא שהאבות שהיו חביבים לפני המקום ולא אמר בהם שביקשו לבטל גזירה זאת אם היתה לסיבת עונש חטא. אמנם לדעתנו יהיה ביאור ענין המראה הזאת באופן קרוב אל פשט המקראות, ונייחד פרק לזה:

חלק מעשי אבות - פרק ט

בפרק הקודם נתעוררנו בספיקות הנמשכות לפי מה שפירשו המפרשים במראה הזאת של בין הבתרים. אמנם עוד נתעורר על קצת ספיקות במקראות עצמם מבלתי הבטה אל מה שפירשו בהם. והנה ספיקות ומבוכות המגיעות לכל משכיל הם:
ספק ראשון, באומרו לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך, שהוא מספיק אומרו אשר יצא ממעיך הוא יירשך, ולא היה צריך לומר לא יירשך זה: ספק שני, למה אמר בזה הלשון אשר יצא ממעיך, ולא אמר בנך יירשך: ספק שלישי למה אמר לו משל הכוכבים לזרעו במראה הזאת, וקודם המשילם לעפר: ספק רביעי למה אמר לו במראה הזאת לשון ירושה, מה שלא אמר לו כן בג' פעמים שהבטיחו קודם זה על הארץ רק לשון נתינה. ועוד שאברהם הקפיד וחזר לומר באותו הלשון בעצמו ואמר במה אדע כי אירשנה, ולא אמר במה אדע כי תתננה לי: לכך נראה נכון להשתדל בהיתר כל הספיקות האלה ונאמר, שאחר שהקב"ה אמר לאברהם שכרך הרבה מאד, הנה נצטער אברהם, לפי שמילת השכר לא תאמר רק על מה שניתן חלף העבודה, כמו שאמר לבן ליעקב (בראשית כט, טו) הגידה לי מה משכורתך, שהיא חלף העבודה, ולכן אמר אברהם להקב"ה שאם לא יתן לו רק שכר שהוא חלף מה שתהיה פעולתו, א"כ יהיה דבר מועט, ואמר כן כדי להקטין מאד פעולתו דרך ענותנותו, שהלא ידוע שכל מה שנאמר שכר לאברהם הוא על מה שהיה מכריז מציאותו יתברך והשגחתו והיה מכריז האמונות האמיתיות ומסלק ומכזיב האמונות הבטלות, ולכן אמר שאם לא יתן לו רק שכר חלף הפעולה ולא דרך חסד, שודאי יהיה השכר מעט מזעיר, ולפיכך לא אמר להקב"ה מה תתן לי, עד עתה שהקב"ה אמר לו לשון שכר, אבל קודם שאמר לו לשון מתנה לא אמר

דבר, כי חשב שהקב"ה יתן לו דרך מתנת חינם, ומה שאמר לו עתה מה תתן לי, היתה טענה ניצחת, שאם היו לו בנים או זרע הרבה הרי הם היו בעזרו בהכרזה ההיא ויספיקו לפרסם אלהותו יתברך לכל באי עולם, אבל אחרי שהוא לבדו הולך למסעיו עם עבדו אליעזר שדולה ומשקה מתורתו, אם כן ודאי שאין שניהם מספיקים לפרסם אלהותו, ולכך יהיה ודאי שכרו מעט מזעיר, שאין המובן ממילת שכר, רק חלף העבודה. ולפי זה אמר אדני אלהים מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר, רצה לומר אני הולך לפרסם האלהיות לבדי עם העבד הזה ואין ההכרזה שלימה. ובדרכנו זה נתיישב מאד מאמרם ז"ל שדרשו דמשק, שדולה ומשקה תורתו של רבו, כי זאת היתה לו לטענה, והזכיר את שמו שקראו אליעזר לפי שהיה בעזרו בהכרזת האלהות, שהיה שם העצם שלו אליעזר, ודמשק על שם שהיה בן משק ביתו, ואם היה דמשק הוראת מקומו, היה לו לומר אליעזר מדמשק, כמו בתואל מפדן ארם (בראשית כה, כ), ומטעם זה דרשו חז"ל שדולה ומשקה וכו': ועוד ביאר אברהם ואמר הן לי לא נתת זרע. ולא אמר כן כמתייאש או כחושב שלא יהיה לו זרע, שחלילה לנביא ראש המאמינים כמוהו שלא יאמין במה שהבטיחו השם יתברך שאמר לו (בראשית יב, ז) לזרעך אתן, אבל מאמרו היה שכיון שהוא אומר לו שכרך הרבה מאד על מה שעשה כבר מן פעולת ההכרזה, הנה השיב שהפעולה קטנה מאד וא"כ גם השכר שהוא חלף הפעולה יהיה מעט, כיון שלא נתן לו בנים, כלומר אילו מה שהבטחתני לתת לי זרע היה כבר מקויים, הנה הזרע גם הוא היה מחזיק באמונתי ומכריז והיתה הפעולה רבה והשכר הרבה, שגם הם היו יורשים ממני אמונתי ודעותי, אבל עתה שלא נתת לי זרע, ולא אמר שלא תתן לי זרע, אבל אמר שלא נתת שכבר היה בטוח שיתן לו, אבל היה אומרו שלפי שעדיין לא נתן לו זרע, הנה ההכרזה מועטת והשכר יהיה כעת מועט, כי היה רצונו שיתן לו בנים שיוכל הוא להדריכם בדרך ה' ושיכריזו גם הם אחריו, והיה מתייירא פן יתן לו זרע סמוך למיתה באופן שלא יהיה לו פנאי להדריכם שיכריזו גם הם אלהותו, ואחר שימות לא יירשנו בהכרזה ובפרסום האלהות רק עבדו, וזהו שנאמר הנה בן ביתי יורש פעולתי בהכרזה, לא חלילה שהיה חושש לממון, כי ראש המאמינים שרצה לשחוט בנו לאהבתו יתברך היאך יחוש לממון, ולא היה רוצה להרבות זרעו רק להיותם לו לעזר בפעולת ההכרזה, כי כבר ראה באצטגנינותו שעבדו יירשנו בפעולה ההיא, ונתייירא שעבדו יירשנו, והזרע שהבטיחו יתן אותו לו סמוך למיתתו עד שלא יספיק הוא לצוותם וללמדם דרכי ה' ואמונותיו האמיתיות, כי לא יתכן לומר שהיה מתייאש מן הבנים, שהרי באותם הזמנים עיקר תולדות הבנים היתה מאותו סכום השנים או קרוב לזה, שהיה בן שבעים וחמש

שנה, ואביו הולידו בן שבעים שנה, ולמה נתייאש ובפרט אחר ההבטחות, אבל היה ירא שלא ישיג להדריכם בדעותיו:

והנה כאשר ראה הקב"ה שאברם ראה באצטגנינותו שעבד יירש אותו באותה הפעולה מן ההכרזה שעל ידו יתפרסם אלהותו יתברך ויכולתו והשגחתו, הנה גילה לו והיה כאילו יאמר שלא יירש אותו זה העבד שהוא חושב, אבל יירשנו עבד שיצא ממעיו, ולכך לא אמר בנך יירשך, וגם הוצרך לומר לא יירשך זה, שהכוונה כאילו אמר לא יירשך זה העבד, אבל יירשך עבד אחר שיצא ממעיך, שהם ישראל שהיו עבדים למצריים, ועל ידם נתפרסם אלהותו, וזאת היתה לו לבשורה מה שאמר לו ועבדום וענו אותם, כלומר שזרעו יהיה עבד כאשר יתבאר עוד:

ועתה שראה כוונת אברהם שרצונו בבנים רבים להשלים כוונתו בפעולת ההכרזה, אמר לו שזרעו יספיקו להכריז ולפרסם ולהאיר לכל באי עולם כמו הכוכבים, ולא המשילם לעפר הארץ, כי קודם לכן אמר לו להמשיל זרעו לעפר הארץ, לכלול כל זרעו בין ישמעאל ובין בני קטורה ובני עשו, אבל עתה שהיתה בקשתו זרע שישלים כוונתו המשילם לכוכבים, ולא אמר ושמתי זרעך ככוכבי השמים, שאז היה המובן על המספר לבד, אבל אמר לו מאמר אחד שיובן שיהיו לאין מספר ככוכבים ושיהיו מאירים ככוכבים, שמוכרחים הדברים לומר שאומרו כה יהיה זרעך, פירושו על האורה, שאי אפשר לומר שיהיו רבים כמו הכוכבים ממש, כי אלו ההבטחות הם להורות על הריבוי לבד דרך גוזמא להפליג הרבוי, כמו שנאמר (דברים א, כח) בצורות בשמים, שהיאך אפשר להיות כל באי עולם כעפר הארץ, וכל איש לו ארבע אמות בארץ, אבל בישרו על הריבוי ועל האורה. ולכך לא השלים באמור גם זרעך ימנה, כמו שאמר כשהמשילם לעפר (בראשית יג, טז), שאז לא היתה הכוונה להורות רק על הריבוי, ולהורות שלא יובן שיהיו ממש כעפר הארץ בחשבון, לכן אמר שלעניין זה יהיו כעפר הארץ שלא יוכלו להמנות:

ובזה יאות מאד מה שנאמר והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. שהיה אומרו שעם היות טענתו חזקה מאד, לומר שכיון שמילת שכר לא תורה רק על חלף הפעולה, אם כן יהיה שכר מעט כי גם הפעולה מועטת, אפילו הכי לא בשביל טענתו סר מהיותו מאמין שיתן לו טובה הרבה, אבל לא יהיה שכר רק צדקה, באופן שאברהם חשב ואמר שאותה הטובה המרובה שהוא מבטיחו עליה דרך צדקה קורא אותה שכר, כמ"ש דוד (תהלים קיב, ה) טוב איש חונן ומלוה, רצה לומר שנותן לעני שלא על מנת להחזיר ואומר שהוא מלוה לו, כמו כן הקב"ה היה מבטיח לאברהם כאילו נותן לו שכר פעולתו, והוא נותן

לו הרבה יתר על זה דרך חסד. ולזה הסמיך הכתוב ואמר אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, שהכוונה בזה לומר לאברהם אתה חושב שמה שאמרתי לתת לך שכר הרבה הוא מחמת ההכרזה שאתה מכריז אלהותי, ואם כן יהיה השכר מועט כמו שהפעולה מועטת, שכך היא טענתך, אין הדברים כן, כי תיכף בהוציאי אותך מאור כשדים חשבתי לתת לך הארץ:

ובזה הותר הספק שנתעוררנו שלא התחיל לו הדיבור באומרו אני ה' אשר הוצאתיך, כמנהג בכל המראות, כי אדרבה אומרו אני ה' אשר הוצאתיך, היתה תשובה על דבריו כדי לסלק טענתו. והנה כאשר ראה אברהם שמעת שהוציאו מאור כשדים חשב לתת לו הארץ לרשתה, אז אמר להקב"ה כבר אמרת לי לתת הארץ, כמו שנאמר (בראשית יב, ז) לזרעך אתן את הארץ, וחשבתי כי כנען לא זכה בה והיא ברשותך, ולכך אמרת לתתה לי, כי מאומרו (בראשית יג, טו) לך אתננה, נראה שעד עתה לא נתנה לאחר, אמנם עתה שאתה אומר אלי וירשתה, כנראה שכבר היו לה בעלים וברשותך ניתנה לכנען, א"כ במה אדע כי אירשנה, שהכוונה לומר להקב"ה שיתן לו התורה, וכמו שאמר רבי יצחק (ילקוט שמעוני שמות יב, קפז הובא ברש"י בראשית א, א) לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות ז' גוים, אם כן זה אמר אברהם להקב"ה כשאמרת לך אתננה, חשבתי שמעולם לא ניתנה ברשותך לכנען ואתה מזכני מן ההפקר ואין הזוכה מן ההפקר צריך שטר, אמנם עתה שאתה אומר אלי וירשתה שהיו לה בעלים אם כן במה אדע כי אירשנה, כלומר במה אשיב לאומות העולם שהיא ירושה לי ואינה גזולה. ואל יפלא בעיניך שפירשנו אומרו במה אדע, שהוא כאילו אמר במה אדע להשיב, שכן פירש רש"י ז"ל באומרו (בראשית כב, יב) עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות, עכ"ל, וכמו כן יהיה המכוון פה באומרו במה אדע, להשיב לאומות העולם שהיא ירושה, והיתה כוונתו שיתן לו ולזרעו התורה, שיהיה בה מעשה בראשית לשטר ראיה שהיא ירושה לו כדין, שהקב"ה נתנה לו ושהעולם שלו, והנה אז רמז לו הקב"ה מתן תורה:

ואקדים מאמרם שאמרו רבותינו ז"ל (שבת פח, א) בריך רח מנא דיהיב אורין תליתאי לעם תליתאי ע"י תליתאי בירחא תליתאי ביומא תליתאי. שאמנם יפלא במאמר זה על אומרו בריך רחמנא כאלו נמשך לנו טובה על היות הדברים כן שהתורה משולשת והעם משולש ומשה משולש וחדש שלישי ויום שלישי, וכבר ביארו תורה משולשת תורה

נביאים וכתובים, ואין הדברים מתיישבים שנביאים וכתובים לא ניתנו ע"י משה. אמנם לדעתי יתכן שהתורה היא משולשת, שתחילה יש הפשט הנגלה ממנה, והנסתר המושג למשכילים, ומדריגה שלישית נסתר ממנה, שעל אלו הג' מדרגות נאמר פרשת משפטים (שמות כד, ב) וניגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו והעם לא יעלו עמו, שהם ג' מדרגות משה והם והעם. ועוד יבוא בס"ד בחלק ד' מן המאמר הזה ביאור רחב בכתובים הללו. הרי נתבאר שהתורה היא משולשת, וגם בישראל ביארו אומרו עם תליתאי, רצה לומר כהנים לויים ישראלים, ובמשה אמרו על יד תליתאי שהיו משה אהרן ומרים. ואם כן אומרו בריך רחמנא שהיו משולשים, נראה היות נמשכת טובה מהיותם משולשים, ומה לי אם היו כולם משולשים או מרובעים או מחומשים, באופן שהיו למשה אחים יותר או שהיה מתן תורה ביום חמישי ובחדש שביעי. אבל יתכן שאחר שרמז השם יתברך לאברהם ענין מתן תורה ורמז לו החמשה משולשים, אמר בעל המאמר בריך רחמנא כאילו אמר ברוך שומר הבטחתו (בנוסח ההגדה), כפי מה שרמז לאברהם בין הבתרים חמשה משולשים כן נתקיים, ואמר לו עגלה משולשת ועז משולשת על התורה וכנסת ישראל, ואיל משולש על משה ותור וגוזל על החדש והיום המשולשים, שרצה לומר שהיו שלשה שלשה. ואומרו הצפור לא בתר, לפי שהם רמז נגד החדש הג' והיום הג', ואין שילוש הזמן כשילוש כנסת ישראל ומשה ואהרן ומרים, שאלו הם גופים מחולקים והזמן איננו משולש, רק להיותו שלישי לחדשים ושלישי לימים לכן נאמר שלא בתר:

ואחר שהראה לו המשולשים ההם רמז למתן תורה, הראה לו שערב רב שעלה אתם ממצרים יעשו העגל, והוא שנאמר וירד העיט על הפגרים, שכמו שהעיט יורד לכלות ולהבאיש הבשר זבובי מות יבאישו, כמו כן הערב רב כמעט היו סיבה לכלות חס ושלום את ישראל, והנה נסלח להם בזכות אברהם כמו שהתפלל משה (שמות לב, יג) זכור לאברהם, לכן נאמר פה וישב אותם אברם, שבזכותו העביר רעתם:

ובהיות שכל הדברים הללו היו בשורת הטוב המוחלט והאהבה המופלגת, והיתה לו עת שמחה, והנה עם כל זאת באה עליו אימה וחשכה גדולה ולא ידע על מה, לכך אמר לו הקב"ה בביאור אל מה שאמר לו קודם לכן, שכבר אמר לו שעבד שיצא ממעיו יירשנו, ועל כן אמר לו שאל יפחד מענין האימה וחשכה גדולה הנופלת עליו, כי זהו פתרונו שזרעו עתידים שישעבדום ויענו אותם ארבע מאות שנה. ואמנם היתה זאת בשורה נפלאת לטובה מופלגת לאברהם, שאחרי שהוא ראה באצטגנינותו שעבד יירשנו בפעולת הכרזת האלהות, והקב"ה אמר לו שאשר יצא ממעיו הוא יירשנו, ועל ידו יתפרסם אלהותו יתברך, הנה עתה ביאר לו ענין צודק ומסכים לאצטגנינותו שזרעו

יהיה עבד. אם כן ודאי זאת היתה תכלית בשורת הטוב המופלג אשר נתבשר אברהם, אחרי שעל ידי זרעו יהיה פרסום אלהותו יתברך, שהיא היתה כל מגמתו וכל כוונתו בלכתו למסעיו לפרסום הזה וכל תאוותו וחשקו שיהיה הפרסום הזה בשלימות: והנה אומרו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי. אין זה יתרון כי שופט כל הארץ למה לא יעשה משפט, אבל לכך אמר לו כן, כאילו יאמר שעם היות לו זאת בשורה טובה מופלגת שזרעו יהיו עבדים ועל ידם יתפרסם האלהות, אמר עם כל זה שנמשך לזרעך מן העינוי הזה והעבודה הזאת טובה נמרצת ושלימות מופלג, שעם כל זה יעשה למשעבדים ולמענים אותם דין על שעבודם אותם ועינויים, וזה אומרו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, רצה לומר אף על פי שנמשך לזרעך טובה מופלגת מן השעבוד ההוא, אפילו הכי אעשה להם דין, ועוד שעל ידי הדין שיעשה להם יתפרסם האלהות יכולתו והשגחתו, כמו שנאמר (שמות ח, יח) והפליתי ביום ההוא, וכן למען תדע כי לה' הארץ (שמות ט, כט), ולכן הודיעו שהוא יעשה דין, והנה הודיע לו במראה הזאת תשובה אל מה שאמר שהיאך יירשנה והיא של כנען, ואמר לו שזרעו יהיה עבד למצרים שהוא אחיו של כנען, ואם כן תהיה ארץ כנען ירושה להם לא מתנה, שהם יירשוה מנח, אחרי שקילל את כנען ואמר לו שיהיה עבד עבדים (בראשית ט, כה), ותראה בחלק א' פרק כ"ט ול' כי שם הרחבתי הדיבור. ובזה נתיישבה דעתו של אברהם שאמר במה אדע כי אירשנה, באופן שמה שהודיע הקב"ה לאברהם בין הבתרים על שזרעו יהיה עבד היתה לו בשורה מופלגת כפולה, אחת שיתפרסם האלהות ע"י זרעו, ושנית שיירשו את הארץ, כי במה שהודיעו שיהיו עבדים למצרים הודיעו שיירשנה. ואמנם מאמרם ז"ל שאמרו פרק ארבעה נדרים שנחלקו על חטא מה שחטא אברהם שעליו נענש ונשתעבדו בניו, יתבאר בס"ד בחלק ג' מן המאמר הזה בפרק ראשון ושני, שאין המובן מן המאמר ההוא כפי אשר יראה בהשקפה ראשונה, גם שם יתבאר מספר הארבע מאות שנה שנאמר פה, וכן האמור פרשת בא (שמות יב, מ) ארבע מאות ושלשים שנה, והחשבון המקובל מאבותינו שלא היו במצרים רק רד"ו שנה, שכל החשבונות צודקים, יתבאר ענינם שם בחלק ג' פרק י"ז בס"ד עיין שם:

ובאומרו ואתה תבוא אל אבותיך בשלום, אמרו חז"ל (תנחומא שמות יח) למדך שתרח עשה תשובה, ולפי דרך זה היה צריך שגם נחור עשה תשובה שיצדק אומרו אבותיך לשון רבים, וגם יהושע לא היה ראוי להזכיר את תרח שהיה עובד עבודת אלילים אם שב בתשובה, ולא עוד אלא ששם נאמר ביהושע (כד, ב) בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם וגו' ויעבדו אלהים אחרים, שנראה כפשוטו שלעולם עבדו עבודת אלילים. והנכון בעיני

בפשט הכתוב שאמר שראה אברהם במראה הזאת שתרדימה נפלה עליו, ואח"כ חזר לומר שאימה חשכה גדולה נופלת עליו, וכבר היה נאות לומר ותרדמה ואימה וחשכה גדולה נפלה עליו, אבל על כרחך אמר לו הקב"ה הפתרון שהתרדימה שנפלה עליו קודם האימה והחשכה שהוא עבדות מצרים, הוא רמז אל שימות קודם, כי כינה המיתה בשם תרדמה, וחז"ל אמרו (ברכות נז, ב) שינה אחד מששים מן המות. וכדי שלא יחשוב שאם כן לא יאריך ימים, לכך אמר לו תקבר בשיבה טובה:

ואומרו אל אבותיך בשלום, רצה לומר דברא מזכה אבא ובזכותו כל אבותיו עד אדם הראשון הוא יביא אליהם השלום, והבן שזהו שאמרו חכמינו ז"ל (אבות פ"ה מ"ב) בא אברהם ונטל שכר כולם, ולא אמרו כן במה שאמרו (שם) עשרה דורות מאדם ועד נח. גם בשרו שיקבר במערה אחת עם אדם הראשון שודאי שב בתשובה, וזה אומרו אל אבותיך בשלום, רצה לומר כל אבותיו עד אדם:

עוד יתכן לומר שאומרו אל אבותיך פירושו עם אבותיך, שהכוונה לומר על יצחק ויעקב שיקברו כולם במערה אחת, והיתה הבשורה שיצחק ויעקב שהם אבותיו לא יהיו בכלל השעבוד. ואל תתמה שקראם אבותיו, שמאחר שכבר נקראו אבות והם יצאו ממנו, יצדק להיותם נקראים אבותיו. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בספר המורה נבוכים חלק ראשון (פרק י"ג כ"ח) בשורש רגל שרגליו פירוש סיבותיו, ושקראם סיבותיו עם היות הוא המסבב לא מסובב על שם שבהם סיבב הנבראים. כמו כן לפי שאברהם אב לאומה ישראלית, והיה לו זה בהמשך יצחק ויעקב היותם אבות, לכך קראם אבותיו עם היות הוא אב להם. וכבר אמרו חכמינו ז"ל (בר"ר סג, יב) שחסר אברהם ה' שנה ממה שהיו חיי יצחק כדי שלא יראה שעשו יצא לתרבות רעה, וזה אומרו בשלום. ויש מקום לטעון על מאמרם זה שהרי יעקב חסר ל"ג שנה, אבל יראה שכוונתם ז"ל לומר שמאחר שהקב"ה צר קלסתר פניו של יצחק כאברהם עד שהיו מזג אחד, היה ראוי ג"כ שהם ישתוו בקצבת שני חייהם. ובענין התרבות רעה שיצא עשו באותו יום אמרו חכמינו ז"ל (שם) שבא על נערה מאורסה וכו', פרק כ"ז הרחבתי הדיבור עיין שם:

חלק מעשי אבות - פרק י

רש"י פירש ודור רביעי ישובו הנה. לאחר שיגלו למצרים יהיו שם ג' דורות והד' ישובו לארץ הזאת, לפי שבארץ כנען היה מדבר עמו כרת ברית זו, כדכתיב לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, וכן היה יעקב גלה למצרים צא וחשוב דורותיו יהודה פרץ וחצרון וכלב בן חצרון מבאי הארץ היה, עכ"ל רש"י ז"ל. והרמב"ן ז"ל כתב שאינו נכון כלל ולא נתן

טעם לדבר, וכתב הוא ז"ל שדור רביעי שב אל האמורי, כי מיום הגזירה האריך לו, כי הוא פוקד עון על שלשים ועל רבעים, כי אם ישובו לא יחרימם אבל יהיו למס עובד או יפנו להם, עכ"ל הרמב"ן ז"ל. והנה מבואר לחץ הרמב"ן ז"ל לומר שאומרו דור רביעי שב אל האמורי והאמורי לא הוזכר עדיין כלל, ונדחק עוד שם לומר שהזכיר האמורי ולא שאר העממים מפני תקפו. ויש לטעון על פירוש רש"י ז"ל שנראה מדבריו שאם לא בא כלב לארץ ישראל לא היה מתקיים אומרו ודור רביעי ישובו, והלא אם לא היה עון מרגלים היו באים כל אותו הדור של כלב. ואם כוונת רש"י ז"ל להביא ראיה שדורו של כלב היה דור רביעי, והלא ממשה יש לי ראיה לוי קהת עמרם ומשה, וכן קרח רביעי ללוי, וכן דתן ואבירם רביעי לראובן: עוד יש לטעון שאם פירוש דור רביעי ישובו הנה, רצה לומר שיהיו ביניהם קצת מדור רביעי, כבר אמרו בגמרא פרק יש נוחלין (בבא בתרא קכא, ב) שכל שבט לוי לא נגזרה עליהם גזירה וכולם נכנסו לארץ וכבר היו שם דור יותר על רביעי, שיהושע היה דור י"ב ליוסף כאמור בדברי הימים (א ז, כ-כז), ואם כן לא היתה זאת לא מידת זמן ולא מידת דור. ואם אמר לו הקב"ה שדור רביעי ישובו לבשורת המהירות ויתקיים דור רביעי באחד, אם כן היה אפשר שיהיו ד' דורות ושכל אחד יחיה ק"ך שנה כמשה, באופן שיהיה הגלות ת"ק שנה בקירוב, וזו הטענה בעצמו יפול לרמב"ן ז"ל שאמר דור רביעי לאמורי משום שנאמר לשלשים ולרבעים, כי לא יתכן לומר כן רק בעונש הנאמר ליחיד, כי באומה כוללת יהיה בהם מי שלא הגיע דור רביעי, וזולתו יהיה שהגיע דור עשירי קודם לכן, אם כן אם יהיה פרעון העונש לאומה כוללת ולא יענשו עד שיהיו כולם בדור רביעי, הרי ימצא ביניהם מי שראה דור עשירי ועדיין לא הגיע אל העונש:

וכבר רבו מדרשי אגדה על הכתוב הזה. ואחר ראיתי מאמר שאמרו רבותינו ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יב, רי) רבי אומר כתוב אחד אומר ודור רביעי ישובו הנה, וכתוב אחד אומר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, כיצד יתקיימו שני כתובים הללו, אם יעשו תשובה גואלם אני לדורות, ואם לאו גואלם אני לשנים, עד כאן. וכבר יש לשאול בדברי אגדה זו שהרי לפי דבריו נראה שהיתה כוונת אומרו ארבע מאות שנה בדקדוק, ושאין המנין מתחיל מלידת יצחק, ואם כן לא יצאו לשנים ולא יצאו גם כן לדור רביעי שהרי יהושע היה דור י"ב ליוסף, וכבר אמרנו שאין מדה זאת שוה. גם ראיתי שפירש רש"י ז"ל במה שנאמר (בראשית טו, טז) כי לא שלם עון האמורי, להיות משתלם עד אותו הזמן שאין הקב"ה נפרע מאומה עד שתתמלא סאתה. ולא ידעתי אם יעשו תשובה כנינוה מה יהיה, או מנא ליה שלא תתמלא סאתה קודם דור רביעי. ובענין שהזכיר האמורי

יתר על שאר האומות, כתב הרמב"ן שהוא התקיף שבהם, ואין הענין כן שהרי לעולם נקראת ארץ ישראל על שם כנען ארץ כנען חבל נחלתכם (תהלים קה, יא), והעיקר היה הכנעני, אבל יתכן לדעתי שהאמורי היה הראשון שהתחיל באמונה הרעה ההיא וז' עממים נמשכו באמונה ההיא, ולכך נאמר עון האמורי שהוא היה המתחיל באותו עון, וכן נאמר ביהושע (כד, טו) ואם רע בעיניכם לעבוד את ה' בחרו לכם היום את מי תעבדון אם את אלהים אשר עבדו אבותיכם אשר בעבר הנהר ואם את אלהי האמורי אשר אתם יושבים בארצם וגו', וכבר היו יושבים בארץ ז' עממים ולא הזכיר רק האמורי שנראה שעבודת כל הז' עממים נמשכה מן האמורי. ועוד יפלא מאד לכל הפירושים והמדרשים שכולם מסכימים לדעת אחת שאומרו ישובו הנה, רצה לומר אחרי יציאתם מעבדות, ואם כן הוא למה הפסיק באומרו ואתה תבוא אל אבותיך, שהיה ראוי להשלים ענין שיעור הגלות שאמר היותו ארבע מאות שנה, והיה לו לומר ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי, ואחר כך יאמר ואתה תבוא אל אבותיך: ולדעתי יתכן לומר שהכתוב הזה כפי פשוטו הוא על הסדר הנכון, שאחר שאמר לו השם יתברך לאברהם היות הגזירה שיענו אותם ארבע מאות שנה ושיצאו ברכוש גדול ושהוא יבוא אל אבותיו בשלום ושיקבר בשיבה טובה, והיתה זאת בשורת הטוב המופלג שאחר שיוציאם ממצרים וידין אותם במשפטים שיעשה בהם, וכן שיצאו ברכוש גדול שתתקיים כוונתו של אברהם בפרסום אלהותו יתברך ע"י זרעו, ושעל ידי היותם עבדים למצרים יהיו יורשים ארץ כנען, כפי מה שקילל אותו נח שיהיה עבד עבדים לאחיו. ואמנם עם כל הבשורה הזאת הנה היה לו לאברהם עוד יראה ופחד שמא תוך כך זרעו לא יחזיקו באמונתו, אחרי שהם גולים בארץ לא להם שמא יתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, לכן אמר לו ודור רביעי ישובו הנה. ואין ספק כי מראה בין הבתרים בארץ ישראל היה, ואפשר בירושלים או בגבולה, שהרי תיכף שנאמר שמלך שלם הוציא לחם ויין (בראשית יד, יח), נאמרה מראה זו, ולכך אמר לו שעם היות שכל זרעו יהיה בארץ לא להם, דהיינו בארם ששם נולדו השבטים, שעם כל זה בישרו שישובו לארץ ישראל אחרי היותם דור רביעי דהיינו יעקב ובניו ובני בניו ובני בני בניו, שהרי בני בריעה היו חבר ומלכיאל ובני פרץ חצרון וחמול הרי דור רביעי. יעקב ויהודה ופרץ וחצרון, כי יצחק אינו ממספר הד' דורות, שיצחק לא יצא מארץ ישראל עד שיאמר ישובו, שלעולם לא היה בארץ לא לו, כי הגזירה היתה שיהיו ארבע מאות שנה בין גרות בארץ לא להם ובין עבדות ועינוי, כאילו יאמר קצתם בגלות וקצתם בארץ לא להם וקצתם בעבדות, שכבר היה מספיק אומרו והיה זרעך בארץ לא להם ועבדום, וזה ידוע שהוא גר, אבל

אמר כן לכלול את יצחק, כי יצחק היה גר בארץ ישראל ועליו נאמר גר יהיה, אבל לא יאמר עליו שהיה גר בארץ לא לו, אבל יעקב ובניו שהיו בארם עליהם נאמר בארץ לא להם, ולכך נאמר שדור רביעי ישובו הנה, שהוא ארץ להם. ובהיות ירושלים וגבולה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (שהש"ר א, נט) צדק ילין בה (ישעיהו א, כא), שמצדקת את יושביה, לכך בישרו שזרעו עד ד' דורות יהיו שם, שלא נתפשטו שם דרכי האמורי כדי שילמדו ממעשיהם:

וזה אומרו לא שלם עון האמורי. שעיר שלם שהיא ירושלים אינה בכלל עון האמורי, שכבר ידוע שיעקב נתיישב בירושלים או בחברון שהוא מהלך חצי יום ממנה, שהרי נאמר שיצחק נתיישב בחברון (בראשית לה, כז), וביעקב לא נאמר רק שנתיישב בארץ מגורי אביו (בראשית לז, א), ולא אמר בחברון, וכן נאמר כששלח את יוסף וישלחהו מעמק חברון (שם יד), ולא אמר מחברון, ובשגם נניח שהיה בחברון יעקב ובניו כבר הוא גבול ירושלים, ואם כן היה אומרו לא שלם עון האמורי, כאילו יאמר שאין ירושלים בכלל עון האמורי. ועוד שאברהם היה בחברון בעת המראה ולכך נתבשר שם בקבורתו, ולכך בשרו גם כן שיעקב ובניו ישבו שם בחברון, ואומרו לא שלם עון האמורי עד הנה, רצה לומר שלא נשלם ולא נתפשט עון האמורי, רצה לומר אותה העבודת אלילים עד חברון, ויתכן שלכך בחרו בקבורה בחברון, ולפירושי רש"י והרמב"ן ז"ל יהיה מילת הנה הראשון, שנאמר ישובו הנה, הוראת מקום, ומילת הנה שנית, שנאמר לא שלם עון האמורי עד הנה, יהיה הוראת זמן, כמו עד עתה. אמנם לפי דרכנו תהיה לעולם הוראת מקום שפירושה עד חברון, וזאת היתה בשורה טובה שיעקב ובניו לא ישארו בארם, אבל שישוב לארץ מגורי אביו כמו שהיה: ויתכן לומר נכון מזה וקרוב אל הפשט בכתוב הזה, והוא שאומרו ישובו הנה, שב אל ארץ ישראל אחר יציאתם מן העבדות כפי המוסכם למפרשים ולמדרשים, ויהיה זה בשנאמר שאחר שאמר שהגזירה היא ארבע מאות שנה שיעבדו אותם במצרים, נתן טעם לדבר, והוא שאחרי היות הכוונה האלהית בענין ירידתם שם והעלתם משם לפרסם האלהות על ידי זרעו של אברהם, מפני שהוא התחיל וזכה בפרסום זה, כמו שנאמר (במדבר טו, מא) אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, וכן נאמר (שמות ז, ה) וידעו מצרים כי אני ה', וכן וידעתם כי אני ה' (שמות ו, ז), וכאשר הסכימה החכמה האלהית כן והוציאם מבית עבדים להיותם לו לעבדים. ואמנם לא יקרא בית עבדים, רק כשנשתקעו בעבדות, וענין השתקעות לא יהיה רק בהיותם עבדים שלשה דורות, שכל ענין או מידה שתשתקע בג' דורות היא קבועה בהם, כמו שדרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) במה שנאמר (ישעיהו

נט, כא) לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם, שהכוונה גם שם לומר כי כשתשתקע עסק התורה בג' דורות לא תמוש עד עולם. אם כן זהו שאמר הכתוב לנתינת טעם לגזירת ארבע מאות שנה, שסתם הארבע מאות שנה הם ארבעה דורות, וכן היו מאדם ועד נח עשרה דורות והיו אלף שנה בקירוב, וכן עשרה דורות מנח ועד אברהם גם הם אלף שנה בקירוב, באופן שיבא מאה שנה לכל דור. ואלו דברי רבי שאמר באגדה אם יעשו תשובה גואלם אני לדורות ואם לא גואלם אני לשנים, פירושו שאם יעשו תשובה יפרה וירבה אותם עד שבפחות מת' שנה יזכו כולם להיותם לפחות ד' דורות, ואותם שזכו ליתר על ד' דורות הרי הם יותר חזקי ההשתקעות בעבדות, והיה כאילו אמר מנהג העולם להיות ת' שנה ד' דורות, ואם יזכו קודם ת' שנה שלא ימצא אחד מיורדי מצרים שלא הוליד ד' דורות הרי יגאלו:

ומה שנאמר לאברהם ישובו הנה כי לא שלם עון האמורי, רצה לומר בעבר הירדן, שבזה הודיע שלא נתן לו האמורי דהיינו סיחון. ונתן לו טעם שהאמורי אשר בעבר הירדן כבר נגזר עליו גזירה מוחלטת שישתלח, כי נשלם עונו ונתמלאה סאתו, אבל אותו האמורי דהיינו סיחון ועוג לא נגזר שישתלח, והיה אומרו כי לא שלם עון האמורי, כאילו אמר אין כל האומה של האמוריים שלמה באותו עון. ובא האות שהדברים כן מה שנאמר פרשת דברים ששלח משה מלאכים לסיחון אוכל בכסף תשבירני וגו' עד אשר אעבור את הירדן אל הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו (דברים ב, כח-כט), כנראה שאותו האמורי, רצה לומר סיחון ועוג לא ניתן לאברהם. ושם בפרשת דברים תראה שנדחק הרמב"ן במה שלפי דרכנו זה אין אנו צריכים לידחק כלל, עיין שם. ועוד שאם ארץ סיחון היה מכלל מה שאמר השם יתברך לתת לנו, היאך נתקיים אומרו (במדבר כ, יב) לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם, וכבר משה עשה מלחמת סיחון. ובזה יאות אומרו ישובו הנה, רצה לומר בעבר הירדן, כי לא שלם עון האמורי, ועל כן ישובו הנה, ולא יהיה להם סיחון. וזהו שנאמר (דברים ב, ל) כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך, שלא היה נתון מצד שבועת האבות. והספיקות הנופלות כולם אשר נתעוררנו בהם נסתלקו, והפירוש הזה נכון וקרוב אל הפשט: ואומרו והנה תנור עשן ולפיד אש. הפליג לבאר מה שאמנם אמרנו שהמשולשים הם רמז למתן תורה, שהראה לו גם כן הר סיני שהיה בין המשולשים ההם, שנאמר (שמות כ, טו) וכל העם רואים וגו' ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן, וכן נאמר (שמות יח, יט) ויעל עשנו כעשן הכבשן, ולרמוז על מעמד הר סיני אמר והנה תנור עשן ולפיד אשר אשר עבר בין הגזרים האלה. ואחר שהיתה שאלתו של אברהם את התורה, כשואל שטר על מתנתו,

והקב"ה רימז לו נתינת התורה שבזו נגמרה המתנה בנתינת השטר, לכך אמר נתתי לשון עבר. וזה אומרו ביום ההוא כרת ברית, לרמוז על מה שנאמר (שמות לד, כז) כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית, על ענין התורה. ועוד תתבאר כל המראה הזאת בחלק ג' מן המאמר הזה ביאור רחב בס"ד:

חלק מעשי אבות - פרק יא

נתינת שרה שפחתה לאברהם ואומרה אולי אבנה ממנה. הרבה נסתפקו בענין זה. ורז"ל דרשו (הובא ברש"י) בזכות שאכניס צרתי לביתי, ולא ביארו מה הזכות הזה. ואם הזכות הוא כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין האשה מקנאת אלא בצרתה, ועל כן נקראת צרה שכל אחת צרה לחברתה ורוצה להשתרר עליה, אם כן למה נצטערה שרה לאמר ואקל בעיניה, הלא על מנת כן נתנה לו, וזהו זכותה שממנו תזכה להבנות: וכדי לבוא אל ישוב ענין זה, נתעורר על מה שאמרה רחל בלידת דן וגם שמע בקולי (בראשית ל, ו), שאם השאלה היתה שהיא תבנה, הרי עדיין לא שמע לקולה, ואם אומרה שמע לקולי שב אל שילדה כדי שתלד על ברכיה, אם כן מה טעם אומרה שנית (שם ח) נפתלתי עם אחותי גם יכולתי. גם יפלא אומרה (שם ו) ויתן לי בן, וזה אינו בנה. גם יש לטעון פה אומרה שרה לאברהם את שפחתי נתתי בחיקך, והלא לא נתנה אותם בחיקו רק לתועלתה שתבנה ממנה. האמנם לדעתי הדברים כפשוטם ששרה כאשר ראתה היותה עקרה ואברהם זקן, אמרה לתת לו שפחתה, ואפילו שלא הוליד עד אותו הזמן שהיה זקן אולי יוליד, ולכך נסתפקה ואמרה אולי:

ואומרה אבנה, רצה לומר שהבנים שיהיו לו משפחתה יהיו לה לבנים. וזה אומרה אבנה ממנה, רצה לומר אזכה לגידול בנים ממנה, כי תשוקת הנשים היא לגדל בנים, וזה מנהג העולם שהאשה שאין לה בנים, כאשר תוליד אשה אחרת הנאהבת לה, יהיו בעיניה בני אהובתה כבניה, והיא תגדלם ותהיה להם אומנת כבניה, ועל דרך זה נאמר (רות ד, יז) יולד בן לנעמי, ובא האות גם כן שכן הוא מה שנאמר ברחל ויתן לי בן. ולפי שהגר היתה אהובה אצל שרה נתנה לאברהם, ואח"כ כאשר ראתה שלא היתה לה הגר אהובה כבתחילה, ותקל בעיניה, הנה לא נתקיימה כוונתה לגדל בן אהובה, וצעקה לאמר חמסי עליך, כלומר אני חשבתי שתהיה חביבה לי ושאגדל בניה, והנה מעתה נקלותי בעיניה: אמנם רחל היה ענינה כי בראותה שיעקב מוליד בכל יום לא אמרה אולי אבנה שלא נסתפקה בזה, ולכך אמרה ואבנה (בראשית ל, ג), וכמו כן אמרה ויתן לי בן, ועל זה אמרה נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי גם יכלתי, כאילו אומרת שגם לה יש בנים ונשלמה

כוונתה. ואומרה (שם ג) ותלד על ברכי, הוא כדי להרבות אהבתה אל הבן שנולד על ברכיה כאילו הוא בנה, וגם אונקלוס תירגם במה שנאמר ותלד על ברכי, היא תוליד ואני ארבי, אמנם בשרה לא תירגם ענין גידול בנים. אבל לדעתי שכוונת רחל ושרה היתה שוה, כי שתיהם במה שאמרו ואבנה, היה רצונם גידול בנים, ואחר שכתבתי מצאתי און לי שכן הוא בתרגום ירושלמי גם כן שתירגם במה שנאמר בשרה ואבנה היא תוליד ואנא ארבי. והעד שכוונת שתיהם שוה, מה שאמרה רחל גם אנכי, שדרשו (בר"ר עא, ז הובא ברש"י) גם אנכי כשרה:

ובזה יתיישב מה שטען הרמב"ן ז"ל שהוא תמה למה נתנה לאה שפחתה ליעקב, שגם היא אחר שראתה לאה שרחל יש לה בנים משפחתה ומגדלתם, והיא עמדה מלדת, רצתה להיותה שוה לאחותה, על כן נתנה גם היא שפחתה ליעקב כדי שיהיו לה בנים כאותה שיש לרחל דרך גידול ואמון, וזה אומרה (בראשית ל, ט) ותרא לאה כי עמדה מלדת, שלא היו לה בנים קטנים לגדל, ועל כן נתנה שפחתה שתגדל גם היא בנים כמו שרחל מגדלת, וזו היא הכוונה שהם היו קוראים שמות לבני השפחות, כאילו הם בניהם אבל שרה ששפחתה מרדה בה ותקל בעיניה, לא קראה היא שם לישמעאל רק אברהם: ומה שאמרה שרה חמסי עליך. פירש רש"י שאתה שומע בזיוני ושותק, וזה פירוש נאה לתת טעם אל מה שהיתה מתרעמת על אברהם, אבל העיקר חסר שאין זה בכתוב. אבל יתכן לומר שאומרה אנכי נתתי שפחתי בחיקך ותרא, רצה לומר שאברהם ראה שהרתה וראה שהקלה בגבירתה מפני הריונה, כי כן יאמר ותרא לנוכח לזכר, וכמוהו ותרא את עני אבותינו במצרים (נחמיה ט, ט), אם כן זה היה תרעומת שלה, באומרה שבזמן שהשפחה היתה ברשותה היתה נוהגת בה כבוד, אבל עתה שנתתי אותה בחיקך ויצאה מרשותי היא מקלת בי, והיתה מתרעמת שאברהם היה רואה שמפני הריונה היתה מקלת בגבירתה, וזה אומרה ותרא כי הרתה ואקל בעיניה. ולכך אמר לה אברהם הנה שפחתך בידך עשי לה, כלומר אני אין עלי להוכיחה אחרי היותה שפחתך, שאין דרך מוסר שאחר יוכיח או ייסר שפחת רעהו, ודרך מוסר עשיתי כן, שאילו הייתי מוכיח אותה, היה נראה כאילו יצאה מרשותך, ואין הדברים כן כי עדיין שפחתך היא, ולכך לא הוכחתי אותה, וזה היה אומרה ישפוט ה' ביני וביניך, כלומר מעתה שאתה רואה ואינך מוכיח אותה, הרי דיני עמך לא עמה:

עוד כתב הרמב"ן ז"ל במה שנאמר ותענה שרי ותברח מפניה, חטאה אמנו בעינוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי, עכ"ל. והנה דבריו ז"ל נכונים אבל לא יתכן לומר

כן אם לא בראיה מן הכתוב, לכן ידמה היות ראיה וגילוי מופלג ממה שאמר לה המלאך וקראת שמו ישמעאל כי שמע ה' אל עניך, שאם השמיעה היתה לשעבר כמו שנאמר שמע ה', לפי זה היה ראוי לקרא אותו שמעאל לשעבר. אבל ציוה לקרא אותו ישמעאל לגלות על העתיד שיענה זרע ישראל:

ואמנם באלו הכתובים שנאמרו בענין הגר יש להתעורר בהם כמה ספיקות: ספק ראשון, למה שאל לה המלאך אי מזה באת ואנה תלכי. וכבר פירש רש"י ז"ל ליכנס עמה בדברים, ואחר פירש על כל אמירה היה שלוח לה מלאך אחר, והנה לא ראינו שהמלאכים האחרים בקשו ליכנס עמה בדברים, וכמו שאמר לה המלאך האחר הרבה ארבה את זרעך, בלתי הכנסתו בדברים, למה לא אמר לה גם כן המלאך הראשון שובי אל גבירתך, בלתי הכנסתו עמה בדברים:

ספק שני, שהמלאך שאל מאין באה ולאן היא הולכת, והיא לא השיבה רק חצי השאלה שהיא בורחת, ואפילו חצי השאלה לא השיבה שהרי לא אמרה לאיזה מקום היא בורחת:

ספק שלישי, ענין הג' אמירות שנאמרו ויאמר לה מלאך ה', ולומר שהיו מלאכים אחרים יהיה תימה, שהרי לא נאמר רק שמצאה מלאך ה' אחד, כמו שנאמר וימצאה מלאך ה':

ספק רביעי, אומרה הגם הלום ראיתי. וכבר פירש רש"י שכבר ראיתי בבית אברהם שהייתי רגילה לראות, ובאמת לא סופר בתורה רק וירא ה' אל אברם (בראשית יב, ז, שם יז, א), לא אל הגר. ועוד שאם כן היה מספיק שיאמר הגם הלום ראיתי, כי אומרה אחרי רואי, נראה שמה שראתה כבר הוא סיבה להיות תימה לראותה במדבר, והלא אין הדברים כן, שלפי פירש רש"י היותה במדבר הוא סיבה אל התמיהה, לא מה שראתה בבית אברהם, ואדרבה מה שראתה בבית אברהם ימעיט התמיהה, שכיון שראתה פעם אחת לא יפלא שתראה שנית:

אמנם יתכן לומר לפי פשוטן של דברים, שהמלאך הראשון שאמר לה אי מזה באת, לא היה זה דרך שאלה, אבל דרך תוכחה, אי מזה באת מבית מלך, ואנה תלכי במדבר שמם, ועל זה השיבה כי מפני צערה המופלג שמצערת אותה שרה היא בורחת. ושלזה היתה תשובתה שלימה, ואז ציוה עליה שתשוב אל גבירתה, וקיצר הכתוב ולא סיפר ששבה אל גבירתה, ואמנם סיפר מה שאמר לה מלאך ה' אחרי שובה לאמר הרבה ארבה את זרעך, ועוד סיפר הכתוב שבהגיע עת רצון להריון של ישמעאל, שבא אליה מלאך שלישית לבשר אותה על ישמעאל, והנה הגר לא ידעה במלאך הראשון שהשיבה אל גבירתה היותו מלאך כלל, אבל חשבה אותו בן אדם, אמנם כאשר ראתה שמצאה על הבאר ואמר לה והתעני, ועתה המלאך השלישי אמר לה שמע ה' אל עניך, אמרה אם כן

ודאי גם הראשון שהשיבני היה מלאך ה', וזה אומרו הדובר אליה, רצה לומר שאז דבר לה על העינוי ואמר והתעני, ועתה אמר שנית () שמע ה' את עניך, כאילו היה זה אות לה שהראשון שמצאה בבאר גם כן היה מלאך, ואמרה שאם היה בן אדם היאך שם אמר לה על העינוי וגם פה בבית אברהם חזר לומר לה על העינוי ואמר לה העתידות, אלא שודאי הוא מלאך אם כן נתבאר שגם הראשון שמצאה בבאר היה מלאך, וזו המראה היתה בבית אברהם, ובבית אברהם קראה שם לבאר באר לחי רואי, שאז נתבאר אליה שהיה מלאך. וזה אומרה הגם הלום ראיתי אחרי רואי, כאילו אמרה אם היה בן אדם הגם הלום בבית אברהם היה בא אלי, אלא ודאי הוא מלאך, שקודם חשבה היותו בן אדם שבא להשיבה לבד. ובזה הותרו כל הספיקות:

ולענין מה שנאמר והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו. פירש רש"י ליסטים ויד כל בו הכל שונאין אותו, ורבי אברהם (אבן עזרא) פירש ידו בכל, שינצח מתחילה כל הגוים, ואח"כ יד כל בו שינוצח בסוף, ועל פני כל אחיו ישכון, שהם בני קטורה שיגדל זרעו מהם, והרמב"ן פירש כי פרא אדם סמוך שיהיה איש פרא למוד מדבר יצא לפעלו לטרוף טרף והכל יטרפוהו, והענין על זרעו שיגדל ויהיו להם מלחמות עם כל העמים, עכ"ל. ואני לדעתי הדברים כפשוטם, והוא שישמעאל לא נתן לו אברהם חלק בישוב כלל, שלבני קטורה נאמר ששלח ארצה בני קדם (בראשית כה, ו), שלדעתי הוא הקדמוני שניתן לו במראה בין הבתרים, וארץ ישראל ליצחק, אמנם לישמעאל לא נאמר שניתן לו בישוב כלל, רק שכן מעצמו במדבר, וכן נאמר (שם יח) וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים בואכה אשורה, שלא נאמר ששכנו בשום ארץ נושבת רק מחוילה עד שור, שפירושו בדרך במדבר מזו לזו, באופן שהעיירות והיישוב היה לבנים שילדה קטורה, והמדברות שבין עיר לעיר היה לישמעאל, וזהו על פני כל אחיו נפל (שם), שבעירות היו אחיו ובדרכים שבין עיר ועיר היה ישמעאל, והאות שעד היום במדבר הם:

חלק מעשי אבות - פרק יט

וירא ה' אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים. רש"י ז"ל פירש לפי פשוטו והיה תמים שלם בכל נסיונותי, והרב אבן עזרא פירש שלא ישאל על המילה למה, והוא הטעם יהי לבי תמים בחקיך (תהלים קיט, פ), והרמב"ן פירש וז"ל מצוה אחרת עוד בענין הזה כטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג), אחרי אזהרת השם לא ימצא בך קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף (שם י), והענין בשניהם שיאמין בלבו כי הקב"ה לבדו הוא בעל היכולת בתחילה ובסוף, הוא היכול לעשות ולבטל, ולא ישמעו

אל מעוננים ואל קוסמים או למנחש ומכשף, ולא יאמין שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל יגזור בלבו שהכל ביד עליון העליונים שהוא אל, והוא אל שדי, עושה טובה שלא היה במזל ומביא רעה בהיות המזל טוב ויפה, כפי שיתהלך האדם לפניו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל (ישעיהו מד, כה), וזהו שאמרו (שבת קנו, א) צא מאצטגנינות שלך, ע"כ לשון הרמב"ן ז"ל. ולפירושו זה יפלא שאם כן נח היה שלם מאברהם, שעליו נאמר שהיה תמים (בראשית ו, ט), ולא היה שומע לקוסמים, ולאברהם הוצרך אזהרה שיהיה תמים שלא ישמע לקוסמים, ועוד היאך יתכן זה, שאם כן נראה שהיה נמשך קצת אחרי מעוננים וקוסמים, והקב"ה אמר לו (בראשית טו, א) שכרך הרבה מאד, ונתן לו כריתת ברית על הארץ. ועוד לא נאמר בפירושים הללו מה ענין אומרו התהלך לפני: האמנם לדעתי יתכן היות הדברים כולם נמשכים היטב. כי התמימות יאמר על האמונה במה שלא בא המופת על סותרו, ואפילו שלא יהיה מופת לחיובו, שיאמין בו, אחר היות הדבר ההוא שלימות באלהיות, ועם היות שכבר אמרנו פרק כ"א שלכל מה שהוא שלימות, הנה יהיה בו מופת שכלי, כמו שנאמר (תהלים צד, ט) הנוטע אוזן הלא ישמע, עם כל זה אברהם אז לא היה מתרצה רק במופת פילוסופי, ולכך אמר לו התהלך לפני, הוא כטעם אומרו (בראשית ה, כד) ויתהלך חנוך את האלהים, וכן את האלהים התהלך נח (בראשית ו, ט), שאמנם כל ההתהלכות הזה נאמר על העיון בהשגת האלהיות. ואמר כן כי כאשר אברהם היתה כוונתו בהכזבת וסילוק האמונות הבטלות שהיו אז בזמנו, והשיג ביטולם על ידי מופת ואז הכיר את בוראו שהוא ברא את הכל, וכבר ידוע היות נמצאים דרושים עמוקים בענין האלהיות, ואין מופת לחייבם, על כן הוצרך השם יתברך להזהירו שיתהלך לפניו בעיון, שפירושו בענינים וחקירות הצריכים בידיעת המידות האלהיות אחרי הכרת הבורא יתברך, ושיזהר שלא יבקש מופת פילוסופי באמונות ההם רק יאמין בהם בתמימות לב אחרי שאין מופת סותרו והוא שלימות באלהיות, כהשגחה פרטית ושכר ועונש שיאמינם בלתי בקשת מופת. אמנם נח היה תמים, ולא השיג מה שהשיג על ידי מופת, רק בקבלה ממתושלח וחנוך, ולא היה מקום לחוש שלא יבא לחטוא ולהכחיש מה שלא בא מופת על סותרו, וידוע כי המאמין על פי הקבלה הוא ודאי נקרא תמים, וזהו שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. אבל אברהם לא ניתנה לו המילה עד שקיבל עליו להיותו תמים בעיונו כמו שאמרנו, ולכך אמר לו אני אל שדי, כאילו יאמר אחר אשר תבוא בחקירת אמונה שלימה באלהות, עם היות שאין מופת לחייב השגחה פרטית, האמן בה לפי שאני אל שדי שפירושו תקיף. וכבר ידוע החקירה אשר בה נכשלו כמה מן הקודמים, שאחרי מוצאם אחדותו אחדות פשוט בתכלית הפשיטות,

היה זר בעיניהם להאמין שמפשוט אחד ימשכו הפכיים, עד שנפלו באמונתם להאמין באחד מריע ואחד מטיב, וזו היתה אמונת מאנ"י כפי מה שכתב הראב"ד בספר הקבלה שחיבר, לכן נאמר זה השם של שדי, שהיו"ד אחרונה מורה על שתי יכולות ששתיהם בידו, ולכך גם כן אמר לו שיקבל ממנו זה דרך קבלה שהוא אל שדי, ושלא יבקש מופת: ובמה שנתבאר לך שהתמימות על אמונת ענין בלתי מופת, תבין מה שאמר דוד (תהלים קיט, א-ב) אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'. אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו, שכוונתו באומרו ההולכים כטעם ההתהלכות שאמרנו שהוא העיון בהשגה, וזה אומרו אשרי לאותם המתהלכים בעיון האלהיות על דרך התמימות שיאמינו אף על גב שאין עליו מופת פילוסופי. וכבר יתכן שהכתוב זה נאמר על מה שאמרו רז"ל (פסחים נ, א) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שכמו כן אמר גם כן המשורר אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה', שרצונו לומר שהתורה הולכת עמהם, לפי שמי שלמד ולא קיים אין תורתו הולכת עמו, אבל מי שלמד תורה וקיימה, תורתו הולכת עמו, והוא שאמרו (אבות פ"ו מ"י) שמלוין לו לאדם תורה ומעשים טובים. ולפי דרכנו זה יהיה המשך הכתובים הללו על נכון, שלכך השלים ביאור מופלג על הדבר ואמר אשרי נוצרי עדותיו, כי העדות לא יאמר על מה שבא המופת לחייבו, שמה שבא עליו מופת לא יצטרך לעדות, לכן ביאר ואמר אשרי נוצרי עדותיו בכל [לב] ידרשוהו, רצה לומר כשידרשו בדרישות וחקירות באלהות על ידי העדות והקבלה בלתי בקשת מופת אשרי להם:

ומה שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך, נתבאר מאד שהוא על הדרך שאמרנו, כי האזהרה על התמימות היא להאמין כל מה שאין מופת על סותרו, והוא שלימות באלהיות ושלא יבקש מופת בהם, ולכך אמר תמים תהיה עם ה' אלהיך, כאילו יאמר שלא תהיה תמים בהאמנת הבלי הנכרים עובדי עבודת אלילים, וזה מבואר כי המאמין בהבלי הנחושים והקוסמים הוא פתי יאמין לכל דבר, אם כן ימשך מן התמימות שהיא האמונה בענין בלתי בקשת מופת שיאמין לכל הבלי הנכרים עובדי עבודת אלילים ונחושיהם וקסמיהם, כי אין ספק שהבלתי מאמין רק במה שבא עליו מופת, לא יאמין באותם ההבלים כלל, ולכך הוצרכה אזהרה זו בתורה כי אם יהיה אל קצה אחד מן התמימות יאמין גם באותם ההבלים, ואם יהיה בקצה האחר שלא יאמין רק מה שבא עליו מופת יהיה קוצץ בנטיעות, לכך הזהירה תורה ואמרה שתמים יהיה עם האלהיות, דהיינו עם ה' אלהיך, אבל לא תהיה תמים להאמין בקסמים, וזהו מה שהכפיל ואמר (דברים יח, יד) כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו, רצה לומר יאמינו, כי הם תמימים יותר מן הנאות, אבל אתה לא כן נתן לך ה' אלהיך,

רצה לומר במה שאמרתי לך תמים תהיה, לא נתן לך שתאמין גם באותם ההבלים, אבל לנביא תשמע, עם היות שאין מופת לחיוב מציאות הנבואה, עם כל זה אני מזהירך שתאמין: ואחרי היות זאת מבוכה עצומה שאם יאמין בלתי מופת ימשך להאמין דברי שוא ומדוחים ואם לא יאמין אלא במופת יקצץ בנטיעות, לכך אמרה תורה (שם כא) וכי תאמר בלבבך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה', הנה אמר לו (שם כב) אשר ידבר הנביא ולא יהיה הדבר ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו ה', וכבר הזהיר פרשת ראה (דברים יג, ב-ו) שאם יאמר לעבוד אלהים אחרים, אפילו שיבא האות שלא יאמין, כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, כי דבר סרה על ה', באופן שאין ביאת הדבר אשר יאמר הנביא אות לאמיתותו רק כאשר לא ידבר סרה. אבל בדבר שאינו לא סרה נגד ה' ולא שלימות, כמו שיאמר הנביא הלחמו או לא תלחמו, על הדברים האלה וכדומה יועיל האות אשר יתן הנביא, שאם יבוא דברו ה' ואם לא יבוא לא דברו ה':

ואחרי ביארנו ענין התמימות שהוא האמונה בלתי בקשת מופת, הנה לפי זה הזהיר הקב"ה לאברהם ואמר לו שבהתהלכות לפניו כלומר בחוק אלהותו יתברך יהיה תמים, שאפילו שתראה בעיני השגתך דבר היותו רחוק והוא שלימות באלהותי האמינהו, לפי שאני אל שדי, שפירושו אל היכולת שאין יכולת באדם להשיג ולהבין את כל יכולתו, וא"כ הדבר אשר יראה בעיניך רחוק אינו רחוק ביכולתי. וזאת האזהרה היתה ראויה ונאותה מאד להיותו קודם אזהרת המילה, כי המילה היא הסרת ערלת הבשר, וזאת האזהרה באמונה היא הסרת ערלת הלב, ובכמו זה אמר ירמיה (ט, כה) כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב, והשלים באומרו (שם י, ב-ג) ומאותות השמים אל תחתו וגו' חקות העמים הבל הוא, והשלים עוד באומרו (שם ו) מאין כמוך ה' גדול אתה וגדול שמך בגבורה. כי אמנם יראה קודם שמפליג בסיפור גנאי בית ישראל יתר על שאר העמים, שהרי אמר שהגוים ערלים ובית ישראל ערלי לב, ואח"כ משלים בהפלגת סיפור הגנאי והפחיתות על אמונת הנכרים עובדי עבודת אלילים. אבל יצדק מאד אומרו כן על פי דרכנו, שאמר שהנכרים עובדי עבודת אלילים ערלי בשר אבל לא ערלי לב, כי אדרבה הם מולי לב כל כך שהם מאמינים להבלים, אבל ישראל הם ערלי לב שאפילו במה שיש להם להאמין בגדולתו יתברך אינם מאמינים, ולכך הזהירם כן לומר שלא יהיו מולי לב כל כך עד שיאמינו ויחתו מאותות השמים כשאר הנכרים, ושלא יהיו ערלי לב עד שלא יאמינו שגדול הוא וגדול שמו בגבורה, ועל זה הקדים הקב"ה לאברהם קודם צוותו על המילה לאזהרה רבה על התמימות, ואמר לו והיה תמים, כי הסרת ערלת הבשר תסיר ערלת הלב באותו המקצת, ולא הוצרך אברהם לאזהרה שלא ילך לצד האחר שירבה

בתמימות ויפליג בה עד שיאמין בהבלים, כי כבר אברהם לא היה מאמין לכל דבר, והעד שכן הכזיב וסילק כל האמונות הבטלות שהיו אז, וסילקם במופתים אמיתיים, ולכך ניתנה לו מצות המילה יתר על כל תרי"ג מצוות, כי היה ערל לב וקשה להאמין מה שאין עליו מופת, ונמשך לו זה מראותו אותם האמונות שנתפשטו בזמנו והאמינום וחשבום אמיתיות, והוא מצאם כולם שקר וכזב ושטות גמורה, והיה רוצה לחקור כן באלהיות, עד שנגלה עליו השם יחברך וצוהו על המילה להסיר ערלת הבשר שבזה יוסר גם כן ממנו ערלת הלב:

ולא ניתנה המילה לנח, כי נח כל השגתו אדרבה היתה בקבלתו ממתושלח, והיה תמים מאמין כל מה שהיה אומר לו מתושלח, לא היו צריכים לו לא חקירות ולא מופתים, ואם היה נימול בשר הערלה להסיר ערלת הלב, אפשר היה הולך אל הצד האחר שיהיה פתי מאמין לכל דבר, באופן שאומרו על נח שהיה תמים אין זה עליונות מעלה על אברהם. וכבר פירשנו חלק א' פרק כ"ד ענין התמימות בנח, שלא היה מוכיח את דורו, והכל אחד כי מהיות אמונתו בקבלה בלתי מופתים לא היה כדאי להוכיחם: ובזה נתיישבו על נכון כל הספיקות אשר נתעוררנו בהם בענין האזהרה בתמימות, באופן שאברהם שכל השגתו באה אליו מתוך מופתים וחקירות הוכרח להזהירו שיהיה תמים שלא בא מופת על סותרו אם הוא שלימות בחוק האלהות, אבל נח היה תמים מעצמו שכל ענין השגתו היה אמונה בתמימות כפי מה שקבל מחנוך ומתושלח בלתי חקירה בהיקש או מופת:

חלק מעשי אבות - פרק יג

בכתובים הללו בענין מצות המילה, פירש הרמב"ן ז"ל שאומרו ויפול על פניו, רצה לומר לכוין דעתו לנבואה, ועוד פירש במה שנאמר הנה בריתי אתך, כטעם והנה אנכי עמך (בראשית כח, טו), ולדעתי שהדברים כפשוטם אין נפילת הפנים פה רק תשואות חן על המתנה כמו שנאמר אינו ראוי לכך דרך ענוה, וכן ברות ותפול על פניה ותשתחו ותאמר אליו מדוע מצאתי חן בעיניך (רות ב, י), וכן בשמואל ויבוא מפיבושת בן יהונתן אל דוד ויפול על פניו וגו' וישתחו ויאמר מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני (שמואל ב ט, ו-ח), וכן ויאמר אל יואב הנה נא עשיתי את הדבר הזה ולך השב את הנער את אבשלום ויפול יואב אל פניו ארצה וישתחו (שמואל ב יד, כא-כב), וכמו כן פה כאשר אמר השם יתברך לאברהם ואתנה בריתי ביני וביניך וארבה אותך במאד מאד, הנה דרך תשואות חן נפל על פניו, ואז לאחר שנפל על פניו שהמובן מזה שקיבל להיותו תמים, ונשא לו חן על מה שאמר לו בשורת הטוב, אז ביאר לו מה הוא ענין הברית אשר יקויים

בין שניהם, כי היה הענין בין הקב"ה ובין אברהם כמלך שחשק באשה שפילת המצב, בת איש עובד אדמה והיא בארץ נכריה, והנה המלך ההוא מפתה אותה שתצא מבית אביה ושתלך עמו אל ארצו להיותה ממשפחה פחותה, ואחר שהביאה אל ארצו הנה הוא מפייסה ונותן לה מנות, אף גם זאת אינו אומר לה לקחתה לאשה, והנה כאשר מצאה חן בעיניו הוא מדבר על לבה שרוצה לכונסה לו לאשה, ורוצה לעשות עמה שטר שדוכין בקנס כפי המנהג, עם היות הוא מלך והיא שפילה ופחותת המצב, הנה ודאי אותה האשה כאשר תשמע הבשורה ההיא שהמלך רוצה לעשות עמה שטר תנאים בקנס על השדוכין, תפול על פניה ארצה לומר לו תשואות חן, כמו שנאמר (שמואל א כה, מ-מא) ויבאו עבדי דוד אל אביגיל הכרמלה וידברו אליה לאמר דוד שלחנו אליך לקחתך לו לאשה. ותקם ותשתחו אפים ארצה:

כמו כן הקב"ה חשק באבות וישראל, כמו שנאמר (דברים ז, ז) לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם, וכן נאמר (דברים י, טו) באבותיך חשק ה', וכאשר חשק באברהם והוא בן לעובדי עבודת אלילים, אמר לו (בראשית יב, א) לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך, אבל לא אמר לו עדיין להיות לו לאלהים, אבל אמר לתת לו מתנות כמו שנאמר (שם ב) ואברכך ואגדלה שמך, אחר שבא אל ארץ כנען עוד נדר לו מתנות הארץ במראה בין הבתרים, ולפי דרכנו אשר פירשנו שם נדר לו גם התורה, אבל עם כל זה לא אמר להיות לו לאלהים, אמנם הראה לו אהבה רבה באמור לו (בראשית טו, א) אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד:

ועתה אחר כל זה אמר לו התנאים שיעשה עמה ממה שיתחייב הוא לה, רצה לומר התנאים שביניהם, כמו שכותבים אנא אפלח ואוקיר וכו' והיא נתחייבה כך וכך, כמו כן אמר אני הנה בריתי אתך, כלומר הנה התנאים שאני מתחייב לך והיית לאב המון גוים ולא יקרא עוד שמך אברם וגו', והפריתי אותך והקמותי את בריתי וגו', ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך וגו', הנה אלו הם התנאים שנתחייב השם יתברך לו. אח"כ אמר לו מה שיתחייב הוא, ולכך אמר ואתה את בריתי תשמור וגו', כאילו אמר ואלו הם התנאים שתתחייב אתה זאת בריתי אשר תשמרו וגו', ונמלתם את בשר ערלתכם וגו', וערל זכר אשר לא ימול וגו'. וכאן נגמרו התנאים עם הקנס שאמר אשר לא ימול ונכרתה וגו', ואמר עוד והייתי לך ולזרעך וגו', ואחר שנגמרו התנאים מה שנתחייב השם יתברך ומה שצריך שיתחייב אברהם ופירש לו ענין הקנס, עוד הוסיף לו הקב"ה מתנה באומרו בשורה והבטחה לשרה ושינוי שמה, נפל שנית על פניו כנושא חן על המתנה השנית,

ולא נתחייב בה בברית התנאים שביניהם. הרי אם כן נתבאר שזה היה דוגמא אל שטר התנאים והקנס:

ואחר כך נתן להם השבת לקידושין, כמו שביארנו בחלק א' פרק י"ג עיין שם, והתורה והלוחות הם שטר הקידושין שהם קידושי שטר, כמו שנאמר במתן תורה (שמות יט, י) וקדשתם היום ומחר, לשון קדושין, והר סיני שכפה עליהם כגיגית הרי זו החופה, ובאופן זה היה אומרו לך לך מארצך, כדי להזדווג לכנסת ישראל, ובשביל שהזמן שקבע הקב"ה למתן תורה וליציאת מצרים היה ארבע מאות שנה, ואחר כך מיהר את הקץ והוציאם ברד"ו שנה, לכך אמרו רבותינו ז"ל כתובות פרק אף על פי (סב, ב) רבי יוסי בן זמרא פסקי ליה תרתי סרי שני למיזל לבי רב, אחלפוה קמיה אמר להם נהוו שית שנין, אחלפוה קמיה אמר להו אכניס והדר איזל, הוה קא מכסיף מאבוה אמר לו בני דעת קונך יש בך, מעיקרא כתיב (שמות טו, יז) תביאמו ותטעמו, ולבסוף כתיב (שמות כה, ח) ועשו לי מקדש, ע"כ. ועם היות ששם הביאו בגמרא ראיה ממה שנאמר תביאמו ותטעמו וגו', גם זו ראיה ממה שאמרנו כאן שקבע ארבע מאות שנה לנתינת התורה שהיה החופה, וקיצר הזמן, א"כ יפה אמרו כל הקובע זמן לחופה וחזר וקצרו מדעת קונו יש בו:

ובמה שאמרנו שהקב"ה אמר לאברהם לך לך מארצך וגו', כדי להזדווג לכנסת ישראל ולהיות להם לאלהים, יתיישב מה שנאמר פרשת חיי שרה (בראשית כד, ז) ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי וגו' הוא ישלח מלאכו לפניך ולקחת אשה לבני משם, כי יפלא מאד שאדרבה זו טענה שלא ישלח מלאכו לקחת אשה לבנו משם, כיון שהוא מואס אותם ואינו חפץ בהם עד שלקח אותו משם. אמנם בזה יתיישב שהיה אומרו אשר לקחני, כאילו נותן טעם לדבריו, שכמו שהוא לא רצה להזדווג לי שם, אבל הביאני פה לעשות הזיווג, כמו כן ישלח מלאכו שתתרצה האשה לבוא משם כאן לעשות הזיווג עם יצחק, והיה כאילו אמר כאשר רצה הוא שהכלה תלך אחרי החתן לארצו של חתן, כמו שנאמר (בראשית יב, א) אל הארץ אשר אראך, כך גם כן ראוי שירצה שתבוא הכלה לארץ החתן לעשות החופה ולזה ישלח מלאכו. ועוד יבא ביאור רחב בכתובים האלה במקומו פרק כ"ה. ובזה הותר הספק המופלג שלא אמר לו להיות לך ולזרעך לאלהים, עד המילה:

ובמה שנאמר ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו. פירש רש"י שנאמר כן על ישראל ואדום, והרמב"ן ז"ל טען על זה שהיאך יאמר כן על עשו והוא לא נצטוה על המילה. ולדעתי נראה שלא נאמר רק על עשו לבדו, כי על כן לא נאמר והייתי להם לאלהים אחרי שנאמר

ומלכים ממך יצאו רק אחרי שהזכיר זרעו, שכבר נאמר (בראשית כא, יב) ביצחק יקרא לך זרע. והיה ענין זה כפי מה שנתבאר, שאמנם במראה בין הבתרים בישר אותו שגר יהיה זרעו ועבדום, והיתה בשורה מופלגת שעל ידי כן יתפרסם אלהותו יתברך, אבל תוך הזמן הזה שיעבדום עד שיצאו לחרות, הנה אותם הדורות שיראו כל זרע אברהם בשפלות ועבדות יאמרו שחס ושלום אמונת אברהם לא היתה אמונת אומן, אחרי ראותם כל זרעו בשפלות, על כן אחרי שבבין הבתרים בישר אותו על זרעו שיהיו עבדים, בישר אותו כאן שתוך זה הזמן מלכים ממנו יצאו, וזהו שנאמר (בראשית לו, לא) ואלה המלכים אשר מלכו באדום לפני מלוך מלך בישראל, ולכך לא נאמר פה ומלכים יהיו מזרעך, רק ממך יצאו, כי על אדום נאמר כן מפני שאינו נקרא זרעו. והעד הנאמן שמה שנאמר פה ומלכים ממך יצאו, הוא על עשו לבד, שאחר כך נאמר בשרה והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו, כי אומרו מלכי עמים ממנה יהיו, הוא על אדום וישראל שהם שני עמים, כי כולם זרעה הם, שלא הוצרך לומר ביצחק יקרא ולא כל יצחק (נדרים לא, א), רק לאברהם, ולכך לא נאמר פה ומלכי עמים ממך יצאו, רק ומלכים ממך יצאו:

ובמה שנאמר שרי אשתך לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה. פירש רש"י שרה לכל, ומהר"י אברבנאל ביאר ששרי נראה ליחיד, רצה לומר לאברהם, ובאמת היה ראוי ליכתב שרתי, עוד כתב ששרי הוא לשון זכר בעבור היותה עקרה, ושהה"א בסוף התיבה תורה על הנקבה, וכתב עוד בשם הר"ן שאברהם היה מחוסר מעשה, גם טען מהר"י אברבנאל שלשרה לא הוסיף אות רק החליף, ובאמת לדעתי כל אלו הם דברים שאין בהם טעם, והאמת לפי הפשט ששרה גם אביה קרא שמה שרה, ומה שהיו קוראים אותה שרי היה זה כמו שקוראים לקטנה ששמה שרה בלשון אשכנז שערל"א ובלשון ספרד שריקה, וכבר לרוב יהיה שנשאר כך שמה אפילו שהיא גדולה, שכבר הורגל בפי כל לקוראה כן, וכן היה שהיו קוראים לשרה שרי, והקב"ה לכבוד ולתפארת צוה לבעלה שלא יקראנה בשם של קטנות, רק יקראנה בשמה, ששמה שרה, לחבבה בעיניו שיתפלל עליה כאשר יבוא בפרק שאחר זה, וכדומה לזה נראה היות ענין אומרו (במדבר יג, טז) ויקרא משה להושע בון נון יהושע, כי שמו שקרא לו אביו היה יהושע, ובא האות שכן נאמר קודם שילוח המרגלים יהושע בן נון נער וגו' (שמות לג, יא), וסיפר הכתוב שכאשר הסכים משה לשלוח המרגלים כולם אנשים, וראה שאת יהושע היו קוראים בשם של נערותו, הנה לכבוד קרא אותו בשמו שנקרא יהושע:

חלק מעשי אבות - פרק יד

במה שנאמר וערל זכר. פירש רש"י כאן למד שהמילה באותו מקום שהוא מבדיל בין זכר לנקבה. ואם לא בא רק ללמוד זה לא ידעתי למה הוצרך שנית לומר ימול לכם כל זכר, וחזר ואמר כל זכר באנשי בית אברהם, וכן במעשה שכם נאמר (בראשית לד, טו) להמול לכם כל זכר, בהמול לנו כל זכר (שם כב), וימולו כל זכר (שם כד), ובפרשת בא אל פרעה (יב, מח) המול לו כל זכר, וביהושע נאמר (ה, ד) מל יהושע כל העם היוצא ממצרים. והרמב"ן כתב וז"ל, ולפי דעתי הדבר מפורש בכתוב, כי לא אמר ונמלתם את ערלתכם שיהיה הדבר בספק, וכן לא אמר ערלת בשרכם וכו', עד ואין בגוף בשר אוטם וכוסה אבר שיכרית הבשר ההוא וישאר בלא ערלה, זולתי בשר החופה את העטרה, ע"כ. ולדעתי יתכן גם כן לומר שאחרי שהרבה נולדים מהולים, ורבותינו ז"ל אמרו (אבות דרבי נתן פ"ב) אדם הראשון נולד מהול, א"כ פשוט הוא שהערלה היא מה שמכסה העטרה, שאין לך איבר באדם שלקצת אנשים יהיה מגולה ולקצת מכוסה רק זה, וכבר ברור שאין המצוה מן התורה רק בערל, אבל נולד מהול אינו חייב, ולכך נאמר וערל זכר, שמי שאינו ערל שנולד מהול שהוא פטור:

אבל הנכון לדעתי הוא מה שכתבתי חלק א' פרק י"ט שמה שנאמר (בראשית ג, כא) ויעש [להם] כתנות עור, רצה לומר שעשה ערלות לערוות שלהם, וזהו סיפור הכתוב שהם עשו חגורה שהוא לבוש לעורותיהם בעלה תאנה, והקב"ה עשה להם תמורת העלה תאנה כיסוי של עור לערוה לבד, ועד היום הנשים בארץ ערב נמולות, ועל כן בכל מקום שנזכר מילה הזכיר הזכרים לשלול הנקיבות, ונקראת ערלה, שב אל הערוה שהוא שתי מילות עור לה, ואל תתמה שכן פירש הרמב"ן ז"ל (בראשית א, א) בוהו, כמו בו הוא שתי מילות, ובהיות הערלה לשניהם ציוה הכתוב בערל זכר לשלול הנקבה כמו שאמרנו, ובהיות שזוהמת הנחש גרמה ענין הערלות, ועתה רצה ה' באברהם שתיפסק מזרעו זוהמתו של נחש, כמו שאמרו רז"ל (שבת קמו, א) ישראל כשעמדו בסיני פסקה זוהמתם, לפי זה רצה שימול ערלתו, ובהיות שאדם הראשון נברא מהול, לכך אמר לאברהם כשרצה לצוותו על המילה התהלך לפני והיה תמים, כי ידוע שהגוף אשר יחסר מבריאתו או יהיה יתר נקרא בעל מום שאינו תמים, על דרך שנאמר (במדבר יט, ב) תמימה אשר אין בה מום, א"כ זה אמר השם יתברך לאברהם שימול ויהיה תמים כמו שנברא אדם הראשון, ולא יסור מפני זה, מה שפירשנו בפרק שלפני זה במה שנאמר והיה תמים, שיאמין מה שאין מופת על סותרו, כי ענין אחד הוא וזה תלוי בזה:

ועוד אומר לך טעם נכון אל שהמילה תהיה שם בכלי הזרע, לפי שמכל גוף האדם כשנקרשת הטיפה ודאי כלי הזרע הם נקרשים ראשונה, שכן כתבו חכמי הטבע, וגם החוש יעיד, שכמו כן כל הפירות הגרעין שהוא הזרע נעשה תחילה, שתחילת הקרשת הזרע יהיה ממנו כלי הזרע, ועל כן רצה הקב"ה המילה מראשית קרישת הגוף, כמו שבחר בראשית העריסות וביכורים ובכורות, שכבר כתבנו בפרק כ' חלק א' סיבת העבודה בראשיות הללו:

ובאומרו והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם, אמר כן, לפי ששאר המצוות שהם לאות, הם אינם דבוקים באדם, אבל זה סמוך מזה, מזוזה בפתח, ציצית סמוך ממנה לאדם שהוא בבגד, תפילין סמוכים ממנו שהם על הבשר ואין דבר חוצץ, עם כל זה אינה דביקה לאדם, אבל מילה היא בבשר עצמו. וכן אמרו רבותינו ז"ל (מנחות מג, ב) שדוד כשראה עצמו במרחץ היה מצטער עד שנסתכל במילה ואמר (תהלים יב, א) למנצח על השמינית, וכן אמר דוד מזמור פרק קיא (ז-ט) נאמנים כל פקודיו. סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר. פדות שלח לעמו ציוה לעולם בריתו, שאמר לדעתי שכל פקודי השם הם נאמנים, אבל הם סמוכים אל האדם אינם דבקים בבשר עצמו, כי לפעמים כמו במרחץ יהיה ערום מהם, אבל פדות שלח להם בענין המילה שלא תזוז מעולם מהם, וזה אומרו פדות שלח לעמו ציוה לעולם בריתו, כמו כן אמר הכתוב כאן והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם, לא כשאר אותות שאינם לעולם אבל הם סמוכים לעד: ובמה שנאמר הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד, פירש רש"י ז"ל שיש תמיהות שהן קיימות כמו הנגלה נגליתי (שמואל א ב, כז), הרואה אתה (שמואל ב טו, כז), אף זוהי קיימת, וכך אמר בלבו הנעשה חסד זה לאחר, עכ"ל. והרמב"ן ז"ל כתב וזה לשונו וכז עשה אברהם כאשר נאמר לו זה, שמח ומילא שחוק פיו, ואמר בלבו ראוי זה לשחוק, כי הוא ענין נפלא מאד הלבן מאה שנה יולד ואם בת תשעים שנה תלד, ולא יהיה זה לשחוק ולשמחה ויקצר הכתוב בתמיהה כי היא נקשרת במה שאמר ויצחק, וכן הגם הלום ראיתי (בראשית טז, יג), נקשר בראש הפסוק, כי אמרה הגם הלום ראיתי השם שנגלה לי כי ראה בעניי ולא אקראנו אל ראי, וכן הנגלה נגליתי אל בית אביך, קשור עם למה תבעטו בזבחי ובמנחתי (שם כט), יאמר האם בחרתי בכם שתבעטו בזבחי ובמנחתי, ולמה תעשו כן. או שתהיה הלבן מאה שנה בשאלה לדבר פלא, לא לדבר נמנע, כמו התשפוט את עיר הדמים (יחזקאל כב, ב), שענינו התרצה לשפוט אותה ולהודיעה את כל תועבותיה, וכן התעיף עיניך בו ואיננו (משלי כג, ה), וכן המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכל ממנו אכלת (בראשית ג, יא), כלומר האם עלה בדעתך על הלב שלבן מאה

שנה יולד ושרה בת תשעים שנה תלד, ואח"כ אמר לו שיהיה הנס הזה עם חיי ישמעאל, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

וכבר נראים המצרים צרים אשר נכנסו ונלחצו להתיר הספק המופלג, שהאיך אפשר שאברהם נביא וראש המאמינים יסתפק ביכולת השם יתברך, ובהיתר הספק המופלג הזה השתדלו המפרשים ז"ל. ואמנם מה שכתב הרמב"ן ז"ל שמה שאמר אברהם לו ישמעאל יחיה לפניך, רצה לומר שיהיה הנס הזה עם חיי ישמעאל, באמת אין הדברים נראים כן בפשט הכתוב, כי אומרו לו ישמעאל, הוא כאילו יאמר הלואי ישמעאל יחיה, גם אומרו היותה תמיהה קיימת, אין הלשון מתיישב, שאם כן מה הוצרך לומר לו הקב"ה שנית אבל שרה אשתך יולדת, שהלא גם אברהם אמר כן:

אבל יתכן לומר בענין זה כפי פשט הכתוב והקרוב אליו, אחר שנקדים ענין הכתוב שנאמר ויאמר אלהים אבל שרה אשתך יולדת לך בן, שפירש רש"י ז"ל לשון אמיתת דברים, וכן אבל אשמים אנחנו (בראשית מב, כא), עכ"ל. ויתכן לומר שהקב"ה כבר אמר לאברהם לשון מסופק שהרי אמר לו וגם נתתי ממנה לך בן, שאומרו נתתי יתכן היות הכוונה על ישמעאל, כמו שביארנו גם כן במה שנאמר (בראשית טז, ב) אולי אבנה (גם אנכי) ממנה, שהכוונה היתה שהיא אומנת לו ותגדלנו כבן ויהיה לה לבן, וכן אמרה רחל בבן שפחתה (בראשית ל, ו) ויתן לי בן, ובפרט אחר שאמר לו נתתי לשון עבר, היה נראה אמת היות הכוונה על ישמעאל שכבר נתן לשרה, ואפשר ג"כ שיובן שהיתה הכוונה שיתן לה לעתיד בן מבטנה של שרה וכמו שאמר לו (בראשית טו, יח) נתתי את הארץ, שהוא כמו גזרתי שיהיה, כמו נתתי כסף השדה (בראשית כג, יג), שפירושו מוכן כאילו נתתי (רש"י שם), וכאשר היה מסתפק בדברי הקב"ה הנה אמר ועיין בלבו להבין כוונתו יתברך, וזה הוא שנאמר ויאמר הלבן, כי ודאי אין זו אמירה רק בלב ובעיונו בדבר, וכאשר חשב שהכוונה הוא בדבריו יתברך לתת לו מבטנה של שרה בן, אמר כשואל הלבן מאה יולד, לשון שאלה, שהיה שואל וחוקר בינו לבין עצמו לומר אם הכוונה היה לתת לה בן מבטנה ממש, אמר בלבו אולי שהקדוש ברוך הוא יעשה כן לכל זרעו שבן מאה יוליד ובת תשעים תלד, וזה אומרו בעיונו האם תשאר ברכה זו כמו שאני בן מאה ואוליד כן יוליד זרעי גם כן, וכמו ששרה בת תשעים גם הנקיבות בזרעי עד תשעים ילדו, וכאשר נראה בעיניו זה היות דבר גדול שהקב"ה יחדש הטבע, חשב ודאי דברי השם יתברך אינם לתת מבטנה של שרה, אבל הכוונה היה ודאי על ישמעאל שנתן לה כבר ולכן אמר לו ישמעאל יחיה, ולכך היתה תפילתו, אחר שהבין שאומרו נתתי הכוונה על ישמעאל ביקש שישמעאל יחיה לפניו: וכאשר ראה הקב"ה שאברהם נסתפק בהבנת

דבריו, ואח"כ הסכים בדעתו שהדברים שבים אל ישמעאל, שהיה נראה בעיניו רחוק שהקב"ה יעשה טבע חדש שכל זרעו הזכרים והנקבות יולידו כן, וחשב שמה שאמר לו ומלכי עמים ממנה יהיו, הכוונה מישמעאל, לכן אמר לו ולישמעאל שמעתיך, כלומר שאפילו שהיתה מחשבה בטלה, עם כל זה אקיים הברכה שחשבת לו ואמר לו שנים עשר נשיאים יוליד:

ואחר שהודיעו ואמר לו הקב"ה שהבן שאמר לו הכוונה היא מבטנה ממש, אמר לו עוד שלא תתפשט ברכה זו לכל זרעו, שלכך אמר אבל שרה אשתך יולדת לך בן, כלומר לא תתפשט כאשר חשבת שכל זרעך הזכרים יולידו בני מאה והנקיבות בנות תשעים ילדו, אבל בשרה לבד אני מבשרך:

ולפי שבתחילת המחשבה בענין הבשורה שבישרו השם יתברך חשב שמבטנה של שרה בעצמה יהיה הבן, ועל כן צחק מתוך שמחה כמו שתירגם אונקלוס וחדי, לכן בזכות זה אמר לו שיקרא שמו יצחק, וזה ברור שהצחיקה כאשר תהיה בפה היא מתוך שמחה, אבל כאשר יאמר הצחיקה בלב הוא דרך שחוק, ולכך בשרה שנאמר (בראשית יח, יב) ותצחק שרה בקרבה, תירגם וחייכת, אבל כאן שאברהם צחק בפה תירגם וחדי. זהו מה שאפשר לומר להיתר הספק המופלג אשר הגדילו הפלגתו:

אבל לדעתי על נכון יש כאן סתר מסתרי תורתנו התמימה ואין כאן מקום להתעוררות ספק כלל. וטרם בואנו אל ביאור הענין יאות להתעורר בכמה ספיקות בכתובים הבאים בסיפור תולדות האבות ע"ה:

ספק ראשון, מה ראה אברהם שלא התפלל על שרה מאז שנראה לו השם יתברך והבטיחו על ריבוי הזרע, ויצחק התפלל על רבקה (בראשית כה, כא), ספק שני, הספק הנחשב למופלג כי היאך יתכן שיסתפק אברהם ביכולת השם יתברך ויאמר הלבן מאה שנה וגו', והוא הנביא עצמו, ולא עוד אלא שאחר כך התפלל על עצירת כל רחם לבית אבימלך וילדו (בראשית כ, יז):

ספק שלישי, שהיאך יתכן שאברהם יאמר לו ישמעאל יחיה לפניך, וזה לא יאות אפילו עם מלך בשר ודם, שאם מלך בשר ודם יתן מתנה לאיש, שהאיש ההוא יאמר לו שאינו רוצה באותו המתנה, אבל שיתן לו מתנה אחרת:

ספק רביעי, והוא מופלג בעיני, כי מה ענין כל ההבטחות כפולות שסופרו בתורה על נתינת הזרע לאברהם, ולמה הוצרכו להכפל:

ספק חמישי, למה לא התפלל יעקב בעד רחל כמו שהתפלל אביו בעד אמו אבל חרה אפו ואמר לה (בראשית ל, ב) התחת אלהים אנכי, ועוד למה שינה בלשון ואמר (שם)

אשר מנע ממך פרי בטן, ולא אמר אשר עצר אותך מלדת, כמו שאמרה שרה (בראשית טז, ב) עצרני ה' מלדת:

ספק ששי, והוא שעם היות שאין להרהר אחר מדותיו, עם כל זה לב המשכיל יכסוף ויתאוה לדעת בקצת ענינים שבא בהם התחלפות רב מן הראוי והנאות אפילו לבשר ודם, וזה כי מלך בשר ודם שירצה לנסות את אהובו לא יעשה לו דבר שישאר פגום, והיאך גזרה החכמה האלהית שתוקח שרה בית פרעה, ועל אחת כמה בעת שעלה לפניו יתברך לרצון לפקוד את שרה שתוקח בית אבימלך, עד שהוצרך לעשות צורת קלסתר פניו של יצחק כאברהם, ולעשות נסים ביניקת שרה בני השרים, כמו שאמרו רז"ל (בבא מציעא פז, א), וכל זה למה כדי להוציא יצחק מן הפגם, שלא יצא לעז שהוא בנו של אבימלך:

ספק שביעי, שלפירוש מה שפירשו אונקלוס ורש"י והרמב"ן ורוב המפרשים שאומרו ויצחק אברהם, הוא לשון שמחה, זר מאד אומרו הלבן מאה שנה, שודאי נראה כמסתפק. ומה שפירש רש"י ז"ל שהיא תמיהה קיימת, והביא ראיה ממה שנאמר הנגלה נגליתי, הרואה אתה, הן בפירושו זה יפלא שאין ראיתו ראיה, שמה שנאמר הנגלה נגליתי, וכן הרואה אתה, אינם דברים בלב, אמנם כאן הם דברים שהכתוב מגיד שאמר בלבו והיאך תהיה הכוונה כמו הנגלה נגליתי. גם מה שפירש רש"י ז"ל שאומרו לו ישמעאל יחיה, הלואי שיחיה ישמעאל איני כדאי לקבל מתן שכר כזה, עכ"ל. יפלא מאד גם כן כי בביאור אמר לו וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה, ואם כן מה לו לאברהם לומר שאינו כדאי ושיספיק לו ישמעאל, שאם הוא אינו כדאי, שרה היא כדאי, ואינו מספיק לה ישמעאל שאינה זרעה. ומהרי"א כתב שאומרו הלבן מאה שנה וגו', רצה לומר שהיה מתבודד אם היה זה אפשרי דרך טבע ויצא לו שאי אפשר רק דרך נס. ובאמת העיקר חסר מהכתוב שלא אמר שיהיה דרך נס. ועוד כי הדברים ברורים שהיו דברי ה' שיהיה זה דרך נס, באומרו נתתי ממנה לך בן, שאם היתה סיפ ור בשורה לבד כדברי המלאכים, היה לו לומר תלד שרה, אבל אומרו נתתי, נתבאר שהנתינה היא דרך נס, ואם כן מה היה צריך להתבודד אם הוא דרך נס או לא. אבל בעיני כל אלו הדברים שנאמרו בענין זה לא ישביעו ולא יספיקו לרוות נפש המשכיל:

ספק שמיני, אומרו וגם נתתי ממנה לך בן, מה ירבה מלת וגם:

ספק תשיעי, אומרו נתתי, ולא אמר אתן, ועם היות שכן מצינו שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני, שרצה לומר אתן, עם כל זה צריך טעם למה לא נאמר כמנהג הלשון: ספק עשירי, מה שנאמר (בראשית כ, ב) ויקח אבימלך את שרה, מבלתי שיאמר שסופר לו יפיה, ולמה לא הביא עליו נגעים רק עצירת רחם, ולמה סיפר שהקב"ה רצה ברפואת

אבימלך ושריפא אותו, ולא נאמר כן בפרעה רק נשאר בנגעים ולא סופר שנתרפא אפילו אחר שהשיב את שרה:

ספק אחד עשר, למה זכה אבימלך למדרגת חלום נבואיי ודיבר אתו השם יתברך רכות:

ספק שנים עשר, למה אמר אבימלך (שם ד) הגוי גם צדיק תהרוג, מה היתה עשייתו הטוב בענין זה עד שכינה את עצמו כצדיק:

ספק שלשה עשר, מה ראה אבימלך לקחת אשה בת תשעים שנה, ולא נאמר בכתוב שסיפרו לו יפיה כמו שנאמר בפרעה:

ספק ארבעה עשר, מה שאמר השם יתברך לאבימלך (שם ז) שישיב האשה ושיתפלל בעדו שהוא נביא, והלא האלהים מדבר בעצמו עמו, והיאך יאמר לו שיעשה כדי שיתפלל בעדו, וכיון שהוא מרוצה ממנו מה צורך אל תפילה ואל בקשה, והתפילה והבקשה שעתיד אברהם לבקש היא מן האלהים יתברך בעצמו:

ספק חמשה עשר, מה שאמר לו השם יתברך (שם ו) ידעתי כי בתום לבבך עשית זאת ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי, שהלא הטענה יותר חזקה, שהיה לו לומר להשם יתברך למה לא חשכת אותי מקחתה:

ספק ששה עשר, מה שנאמר (שם כא, א) וה' פקד את שרה, סמוך אל ענין אבימלך, ולא הפסיק כמנהג לומר ויהי אחר הדברים האלה שהוא סמוך, או היה לו לומר ויהי בעת ההיא ולא אמר דבר, רק וה' פקד, כאילו הוא ענין אחד בעצמו עם סיפור מעשה אבימלך. ואל תתמה על החפץ ברוע סידור הספקות במוקדם ומאוחר, כי סדרתי כפי הצורך בהתרתם להיות כולם סובבים על קוטב אחד, ובפרק ד' פירשנו ענין זה בקיצור, ומה שנאמר (שם כ, יח) על דבר שרה אשת אברם, פירשנוהו מסכים אל מה שנאמר בפרעה (בראשית יב, יז) עיין שם:

אמנם הדרך הנכון על דרך הפשט הכתוב, והקרוב אליו הוא על האופן אשר נבאר. ונקדים עוד היות ידוע לכל משכיל כי השפע העליון לא ירד רק דרך יניקה והמשכה מן הצינורות, עם היות שיותר ממה שהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק (פסחים קיב, א), וע"ז אמרו ז"ל (יבמות סד, א) שהקב"ה רוצה בתפילתן של צדיקים, כדי שימשכו ויינק בתפילתם השפע העליון, כל שכן בענין הצריך שידוד המערכה וסתירתה, שמפני זה היו הכפל ההבטחות על ריבוי הזרע, זו אחר זו, שהיה רצון השם יתברך בתפילתן של צדיקים, שאברהם יתפלל שיתבטל עקרותה ושיולד יצחק משרה הצדקת: ואמנם אברהם במראה הראשונה שנאמר לו (בראשית יב, ז) לזרעך אתן את הארץ, היה לו להתפלל שיהיה אותו הזרע מאותה הצדקת, וכאשר לא עשה כז ולא חשש והספיק לו

שיהיה זרעו מאיזו אשה שתהיה, נענש ולוקחה בית פרעה, כאילו יאמר אינך חושש לצדקת זו, הנה מלכים בוחרים בה, ובכלל זה היה ג"כ נסיון:

וכאשר עמד בנסיונו והציל הקב"ה את הצדקת מיד פרעה, חזר במראה השניה אחרי הפרד לוט ובישר אותו והבטיחו על הזרע ורבויו (בראשית יג, טו-טז), כי בראשונה לא אמר לו רק על הזרע ולא אמר לו רב או מעט, וכאשר ראה השם יתברך שהבטיחו על זרע ולא התפלל בעד שרה, אמר להבטיחו על ריבוי הזרע אולי יתפלל שיהיה לשרה גם כן חלק בזרע ההוא אחרי הבטחת הריבוי, ועם כל זאת לא התפלל, וזה לפי שהיה בורח מהיותו כעובד על מנת לקבל שכר, ולא היה יודע מדה זו בהשם יתברך שיעשה חסד, ומפני זה בענין סדום בא בטענת דין, כמו שנאמר (בראשית יח, כה) השופט כל הארץ וגו', לא בטענת חסד, כאשר ביארנו פרק י"ז עיין שם:

וכאשר ראה השם יתברך שגם בזה לא התפלל בעד הצדקת ההיא, כדי שלא להיות כעובד על מנת לקבל שכר, אמר לו בבין הבתרים (בראשית טו, א) שכרך הרבה מאד, כאומר תוכל לשאול מה שתרצה כי שכרך אין קצבה לו, ועכ"ז לא התפלל עליה: וכאשר ראה השם יתברך שגם אחר שאמר לו שכרך הרבה לא התפלל עליה, הנה כאשר ציוהו על הברית גילה לו בהדיא, ואמר שבירך את שרה כדי לחבבה, ושלא יקרא שמה שרי שהוא שם הקטנות כאשר ביארנו בפרק שלפני זה, ואמר לו עוד גם הנה נתתי ממנה לך בן, ולא אמר אתן, רק נתתי, שפירושו אני מוכן לתת אם תרצה, כמו שאמר אברהם לעפרון כסף השדה אני מוכן לתת אם תרצה, וכל זה כדי שיאמר כן אני רוצה והרי זו תפילה, והכוונה לשמוע תפילת הצדיק ולעורר אותו על אמונת אומן מחוייבת מאד אל המאמין, כי אברהם כבר השיג ונתאמת אצלו יכולתו יתברך שהוא אלהי השמים והארץ ויכול לשדד המערכה העליונה ולשנות הטבע בשפלים, אבל לא ידע שהקב"ה יעשה זה בבקשת הצדיק, והיה עולה במחשבתו שאין לצדיק לצאת ממחיצת המשפט, ולכך מעולם לא התפלל לה' לא על הרעב ולא אל ביאתו למצרים שלוקחה שרה ולא על כל המאורעות, כי היה בדעתו שאם יתפלל הרי עושה עצמו כעובד על מנת לקבל שכר, וכבר אמרנו פרק י"ז שכל מה שדיבר לענין הצלת סדום ועמורה, לא היה רק על פי מדת המשפט, שלא ביקש על הצלת הרשעים כלל, רק על העיירות, שאם יש שם צדיקים למה ישחית נחלתם, בעבור הרשעים יאבד הרשעים ולא העיירות, באופן שנתבאר היותו בלתי יודע עדיין זו המדה בו יתברך להתפלל ולבקש חסד:

וזהו שנאמר (מיכה ז, כ) תתן אמת ליעקב חסד לאברהם, שהוא נתן לו רשות להתפלל על החסד כאשר יתבאר, ובחלק זה בפרק כ"ג תמצא, ששם אמרנו שהאמת נאמר על

נתינת מה שהובטח, וחסד יאמר על נתינת דבר שלא הובטח, והנה ביעקב נאמר שנתן לו אמת מפני שכבר קדמה הבטחה לאברהם, אבל לאברהם שנתן לו מה שלא הבטיח לאבותיו יקרא חסד. ולפי זה רצה הקב"ה שידע מדותיו יתברך ושהוא רצונו שיתפלל אליו, אבל לא יתכן לומר לו התפלל אלי, אמנם היה מגלגל הדברים כדי שיתפלל לקבוע בו האמונה הנבחרת ומחוייבת אל המאמין בו יתברך, עד שכאשר ראה שלא התפלל על שיהיה לו זרע משרה, רמז לו ואמר גם הנה אני מוכן לתת לך בן ממנה, כלומר אם תרצה, ובזה הותרו ספק א' וספק ד' וספק ח' וספק ט':

ועל מה שאמר לו יתברך שיתן לו בן משרה אם ירצה, בשאלה זאת נפל על פניו על החסד הגדול שאמר לעשות לו אם ישאל, והלעיג על ענין השאלה הזאת בלבו, לשון לעג ממש, ואמר אם היה מנהג העולם כן כבר הייתי שואל כיון שנתן לי רשות לשאול, אבל הענין הזה הוא שינוי הטבע, ואמר דרך תמיהה ממש הימצא שבן מאה שנה יוליד עם זקנה בת תשעים, זה ודאי לא ימצא, ואם כן היאך אשאל שאלה כמו שאינה הגונה שיראה כאלו אני מנסה אותו יתברך אם יש בו יכולת לשדד המערכה ולשנות הטבע כדי לעשות כן, משל למה הדבר דומה למלך שאמר לאוהבו לתת לו כמה כרכים שהם תחת ממשלתו, ואמר לו גם אם תרצה שאתן לך את רומי אפילו שהיא תחת ממשלת מלך אחר אלך ואכבוש אותה ואתן אותה לך, שודאי אין מחוק המוסר מן האהוב ההוא שיאמר כבוש את רומי ותן אותה לי, אבל ודאי יאמר מספיק מה שנתת לי רק שתעמיד המתנה בידי, כי יאמר האהוב ההוא בלבו אם רומי לא היה צריך כבישה הייתי אומר הלואי תנה לי, כך ממש אמר אברהם אין ענין המתנה הזאת מצויה כפי הטבע, לפי ששנינו זקנים אני ושרה וצריך הריסת הטבע, ולפי שהיא עקרה צריך שידוד המערכה, ואיני רוצה לשאול לסתור המערכה ולהרוס הטבע, לכן השיב להשם יתברך ואמר הלואי יחיה ישמעאל לפניך, כאומר יספיק לי במתנה הראשונה אשר בידי:

ואז השיב לו השם יתברך כי המתנה תעמוד בתוספת טובה לענין ישמעאל, וגם שרה יולדת בן וקראת שמו יצחק, כיון שצחקת על השאלה ונראית לך בלתי נאותה בחוק המוסר יהיה זה שכרך, והיה כאומר אתה בורח מלשאל שאשדד המערכה, הנה אני מגלגל עליך שתתפלל על שדידת המערכת וגלגל עליו ענינו של אבימלך:

והנה אבימלך היה כמו שנאמר (חבקוק ב, ד) (איש) צדיק באמונתו יחיה, וכבר אמרנו פרק י"ט שכל בית אבימלך הוא ואשתו ואמהותיו היו עקרים, וכאשר שמע אבימלך שבא אברהם שהיה לו שם היותו נביא לאלהים, ויש לו אחות לקחה, ולא מצד יופי כמו שעשה פרעה, ואפילו שהיתה בת תשעים שנה לקח אותה בהיותו מאמין באלהי אברהם

שבזכות אברהם תתבטל הגזרה, רצה לומר גזירת העצירה מעליו ומעל כל בני ביתו, ולכך לא הביא עליו נגעים, רק לפרעה שלקחה לסיבת יופי לקה עליה, ובדין אמר על עצמו היותו צדיק ואמר הגוי גם צדיק תהרוג, ועל זה זכה לנבואה, והשיב הקב"ה שישיב האשה כי לטובתו היתה הלקיחה, ולא מנע אותה רק מן הנגיעה אליה, והיה כאילו יאמר אתה לקחת אותה כדי שבזכות אברהם תתרפא, השב אותה ותושלם כוונתך, כי אברהם הוא נביא וידע שלרוב צדקתך לקחת אחותו כדי שבזכותו תתבטל גזירת העצירה מעליך ויתפלל על ביטול שדידת המערכת ותתרפא מן העצירה. וזה טעם אל מה שהשיב לו לא נתתיך לנגוע אליה, אבל נתתיך לקחתה לטובתך שיתפלל, כי הלקיחה היתה מרוב צדקתו ואמונתו באלהי אברהם:

ואומרו ויתפלל בעדך, אין פירושו שיתפלל בפרטות בעד אבימלך, אבל פירושו שהוא יהיה סיבה שאברהם יתפלל על שידוד המערכה וסתירתה, כי כבר לא היה מחוייב שיתפלל אברהם בעבור אבימלך, שאם מפני שהשיב אשתו על כורחו ישיבנה, ואם בעבור המתנות שנתן לו, לא יאות שהצדיק ההוא יתפלל לה' בשביל הממון לערל אחד, אבל אבימלך היה סיבה שיתפלל אברהם שלא תהיה המערכה קיימת, וזה שנאמר ראה צדקתו של אבימלך, שלקח שרה מפני היותו מאמין באלהים ושבצדקתו של אברהם תתבטל המערכה, התפלל שתתבטל כדי שישאר בצדקתו ויאמין באלהים, ואם כן לא היתה תפילתו לקבל טובה או מפני המתנות שקבל כבר, אבל כל תפילתו היתה שיתקדש שם שמים, וזהו שנאמר ויתפלל אברהם, ולא נאמר מה התפלל רק אחר שהתפלל נאמר שהאלהים ריפא את אבימלך, לפי שתפילת אברהם לא היתה לסיבת אבימלך, רק על שידוד המערכה בכלל כדי שיתקדש שם שמים ויאמין אבימלך שיש אלהי השמים והמערכות, וזה אומרו ויתפלל בעדך וחיה, ולא אמר ויתפלל בעדך שתחיה, כי התפילה לא היתה רק על שידוד המערכה, והיה אומרו ויתפלל בעדך, כלומר לסיבתך יתפלל, ואשמע תפלת הצדיק ואתה תחיה, רצה לומר תתרפא מהעצירה, כי הרפואה תאמר בלשון חיים, וישימו על השחין ויחי (מלכים ב כ, ז), ועל זה נאמר וירפא האלהים וגו', וכן היה, שכאשר ראה אברהם צדקתו של אבימלך שלקח אחותו בהיותו מאמין שבזכות אברהם תתבטל המערכה, הנה התפלל על שידודה וסתירתה להתקדש שם שמים:

ותיכף שהתפלל פקד את שרה קודם שריפא את אבימלך, אבל אומרו שריפא אותו הוא סיפור מה שנעשה אחר כך, ולכך אמר וה' פקד לשון עבר, כלומר קודם שריפא כבר פקד, וזה כמו שאמרו רז"ל (בבא קמא צב, א) המתפלל בעד חברו הוא נענה תחילה, והיה

אומרו וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם, כאילו יאמר וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו על דבר שרה אשת אברהם כי עצור עצר וגו', כי הרפואה היתה לו בזכות קחתו את שרה שהאמין באלהים, באופן שמה שנאמר באבימלך על דבר שרה, וכן מה שנאמר בפרעה על דבר שרה, פירוש הדברים על דבר לקיחת שרה, כי פרעה שלקחה לשם יופי נתנגע בנגעים מפני לקיחתו אותה, ואבימלך שהיה עצור הוא וכל בני ביתו נתרפאו מפני לקיחתו אותה:

והעד הנאמן על זה שאמרנו כי אבימלך היה עצור קודם שלקח את שרה הוא, שבפרעה נאמר תיכף שלקח אותה וינגע ה' את פרעה, מה שלא אמר כן באבימלך. ועל פי דרכנו זה לא יהיה אומרו על דבר שרה על דיבורה של שרה, רק כפשוטו על לקיחת שרה, ולפנים פרק י"ח יתבארו הכתובים בפרשת אבימלך תראנו משם, ובזה הותרו ספק ב' וספק ג' וספק ו' וספק י"א וספק י"ב וספק י"ג וספק י"ד וספק ט"ו וספק ט"ז: אמנם יצחק תיכף התפלל, שכבר ידע מדת החסד ונעתר לו, ומה שיעקב לא התפלל בעד רחל, היה בשביל שרחל לא נולדה עקרה רק לשנאת יעקב את לאה נעשתה עקרה, כמו שנאמר (בראשית כט, לא) ויראה ה' כי שנואה לאה וגו' ורחל עקרה, וזהו שנאמר (בראשית ל, ו) דנני אלהים ויתן לי בן, כלומר מה שנעשיתי צרה לאחותי דנני אלהים שלא אלד, אבל נתן לי בן מן השפחה, א"כ כבר בטל דינא, וזהו שאמרה גם כן (שם ח) נפתולי אלהים וגו', ולפי זה לא התפלל יעקב בעדה כששאלה שיתפלל, וזהו שנאמר (שם ב) כי מנע ממך פרי בטן, לא אמר כי עצר אותך מלדת, כלומר היה לך והוא מנע ממך לסיבת שנאת לאה אם כן מה אתפלל, אבל יצחק התפלל לפי שרבקה היתה עקרה מעצמה, והותר ספק ה':

והכתובים כפי פשוטם שכל הכוונה האלהית היתה לגלות לאברהם סתר מסתרי התורה להאמין שהשם יתברך ישדד מערכות השמים וטבע המוטבע בשפלים בתפילת הצדיק, ושכל הגלגולים שבאו על אברהם היו לשמוע תפילתו, ולהודיע הענין המופלא הזה במדותיו יתברך שעל ידי תפילה ישודדו המערכות, כי היניקה ימשוך השפע העליון, ועל כן נעשו כל הגלגולים הללו, שהרי לא שידד ה' המערכה ששרה היתה עקרה ולא הרס הטבע שהיו שניהם זקנים, רק אחר שהתפלל אברהם כאשר ביארנו:

ועל מה שנאמר בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל. פירש רש"י שמלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנים נימול אברהם וישמעאל בנו עכ"ל. והרמב"ן טען עליו וזה לשונו ומה טעם להזכיר זה, ועוד אי אפשר שכבר הסכימו לדברי רבי אליעזר שבתשרי

נברא העולם ובתשרי נולדו אבות ובפסח נולד יצחק (ראש השנה י, ב), והכתוב אומר למועד הזה בשנה האחרת, והוא כתב בסדר וירא (יח, י) כי הבשורה היתה בפסח ולפסח הבא נולד יצחק. אבל בעצם היום הזה שנצטוה במצוה הזאת נימול הוא ויולידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות וכל מקנת כספו סיפר הכתוב מעלתו ביראת ה', ומעלת כל בני ביתו שכולם זריזים מקדימים למצות עכ"ל. ואמת הפליג הוא ז"ל לטעון על רש"י ז"ל, אמנם גם עליו ז"ל יש לטעון, שאם כפי דבריו למה אמר שנית בעצם היום הזה, שהלא כבר נאמר בפירוש בעצם היום הזה כאשר דיבר אתו אלהים, שמל אותם ביום שנצטוה, ומפני דוחק זה פירש רש"י ז"ל כן:

אבל ידמה לתקן זה לעומת זה, שמה שאמר שנית בעצם היום הזה, שב אל ישמעאל לבדו, שבאותו יום מלאו לו י"ג שנה, ובזה תסתלק טענת הרמב"ן שטען שיצחק נולד בפסח ונאמר למועד הזה. ומה שטען שמה טעם להזכיר זה, אפשר שאמר כן לומר שזכות מילת ישמעאל היה לאברהם, שישמעאל לא הגיע עדיין להיות בר עשיית מצוה עד י"ג שנים ויום אחד, ולא היה מצווה, ואברהם מל אותו כמצווה ועושה:

ומה שכתב הרמב"ן שאברהם מל תחילה כל אנשי ביתו, ונתן טעם לדבריו שכן כתיב ויקח את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו, ואח"כ ואברהם בן צ"ט שנה בהמולו, לא הבנתי טעמו, שהרי נאמר גם כן אח"כ וישמעאל בנו בן י"ג שנה בהמולו. ויותר נאות שמל עצמו קודם, אם משום המל ימול (ראה מנחות מב, א), ואם משום קשוט עצמך (בבא מציעא קז, ב), ועוד שהכתוב אומר בפירוש על כל אנשי ביתו ועל ישמעאל שנמולו אתו ביום אחד, ואם כמו שכתב הרמב"ן שהוא מל באחרונה הוא נמול עמהם ולא הם אתו:

חלק מעשי אבות - פרק טו

פרשת וירא:

וירא אליו ה' באלוני ממרא, כבר ידוע כל מה שכתב הרמב"ם ז"ל במורה נבוכים חלק ב' פרק מ"ב, שהוא כלל ופרט, שאמר הכתוב תחילה שנראה לו ה' במראות הנבואה, והתחיל לבאר איך היתה צורת המראות ההוא, ואמר שתחילה ראה שלשה אנשים ורץ, וכן אמר בענין ויאבק איש עמו (בראשית לב, כד), שהיה מראה הנבואה, וכן אמר על ענין בלעם (במדבר כב, כב-לה), והרמב"ן ז"ל הרבה להשיב אפו עליו, עד שאמר שאסור לשומעם אף כי להאמין בהם, שאם כדברי הרמב"ם בספר המורה לא לשה שרה עוגות, וגם לא עשה אברהם בן בקר וגם לא צחקה שרה ע"כ. ובאמת לדעתי כאשר יושקף

כפי מה שיצטרך בחקירת הדעות האמיתיות ימצא בדברי הרמב"ם ז"ל בפרק מ"א, כי שם תמצא מה הוא ענין מראה הנבואה, וכתב הוא ענין איום מחריד יחובר לנביא בעת היקיצה עד כאן לשונו. ודברי הרמב"ם ז"ל בפרק ההוא לא נתעורר לתת טעם אל היות הרצון האלהי שיגיע לנביא אותו הרתת והאיום, כי לפי דעתי דבריו אלה יובן מהם כפי הביאור אשר השלים המאמר באותו הפרק, שלא הציקהו להרמב"ם לומר כן, רק ראותו היאך הנביא יראה דברי מבהילים, כמו בלעם שראה החמור מדבר אליו כאשר ידבר איש אל רעהו, ולא סופר שהיה זה רחוק ממנו ופלא אצלו, ואין ספק שהאדם כאשר יראה דבר מבהיל ירתת ויחרד עד שתפסק ההשכלה אשר בו ממנו, וכל שכן שלא יבין ויבחין בעמוקות הנאמרות לו להבינם על אמיתותם, ואדרבה היה צריך הנביא כדי שיבין וישכיל בדברים המגיעים אליו ישוב דעת וזיכוך רב:

ולכך נראה שהענין במראה הנבואה לפי דעתי יהיה ההבדל בין מראה הנבואה ובין החלום הנבואיי זה, שהחלום הנבואיי הדברים הנראים אינם נעשים בפועל, שכבר יראה לנביא בחלום כאילו רץ ועשה והלך ופעל כמה פעולות ואין לפעולות ההם ענין שהיה בפועל, אבל דמיון לבד למשל או להורות מה, ובהיותו בתרדמה ההיא לא יתבהל בשגם יראה דברים זרים, כמו שלפעמים בשינה יראה לאדם היותו מעופף ולא יבהל בחלומו מזה, ולא יפלא בעיניו אותו ההתעופפות אבל יחשבהו בחלומו מנהג טבעי אליו, ולפי זה כאשר יגיע אל החולם החלום עם הבנת ענינו מה שהוא מורה ותהיה הבנתו אותו מעצמו, או שבחלומו יראה שיוגד לו מהות החלום יהיה ממי שיהיה הרי זה חלום נבואיי, ובעת ראותו ענין החלום ההוא לא ידענו שאם יחלום שיאמרו לו שהבית יפול עליו לא בשביל זה יקום ויברח, אבל תגיע לו הידיעה אחר היקיצה, זה הוא ענין החלום הנבואיי. אמנם מראה הנבואה לכך יקרא מראה שכל הדברים שהוא רואה היותם נעשים ודאי הם נעשים בפועל, שאם ראה במראה הנבואה מקל שקד או איפה בין השמים והארץ, הנה היה בפועל שם, ואם יאמר שהנביא במראה הנבואה הלך ועשה כך וכך הנה המעשים ההם אין ספק שנעשו בפועל:

והנה יפלא למשכיל מה זה גזרה החכמה האלהית שהנביא יפול עליו בעת הנבואה רעד ורתת, שאדרבה היה צריך אל זכות וישוב הדעת כדי להבין הנבואה, לא רעדה ורתת אשר יבהילו עשתונותיו, ולא זכה נביא מהנביאים להתנבאות בלתי אותו האיום והרתת, רק משה רבינו עליו השלום, שעל כן נאמר עליו (דברים לד, י) לא קם כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים:

והרמב"ם ז"ל בספר המורה נבוכים חלק ב' פרק ל"ה כתב מענין העמדת השמש ליהושע, וזה לשונו ולא יטעך מה שבא מעמידת אור השמש ליהושע השעות ההם, ויאמר לעיני ישראל (יהושע י, יב), כי לא יאמר לעיני כל ישראל, כמו שבא במשה (דברים לד, יב), וכן באליהו בהר הכרמל בפני אנשים מועטים (), ואמנם אמרתי לך השעות מפני שיראה לי באומרו (יהושע י, יג) כיום תמים, שהוא יום הגדול שיהיה כי תמים שלם, וכאילו אמר שהיום ההוא היה אצלם בגבעון כגדול שבימי הקיץ שם, עכ"ל הרמב"ם ז"ל:

ובאמת בסתר לא פניו אשא, כי הכתוב יעיד היפך דבריו, ומפליא לספר בגודל הנס ושלא היה כמוהו, וכן נאמר (יהושע שם) ויעמוד השמש בחצי השמים. ומה שכתב הוא ז"ל שלא נאמר לעיני כל ישראל, רק לעיני ישראל, התימה על דבריו שמה שנאמר שם לעיני ישראל, שב אל האמירה שאמר יהושע שמש בגבעון דום לעיני ישראל, והיאך יאמר יהושע שמש בגבעון דום לעיני כל ישראל, והם היו נפוצים ולהוטים לרדוף אחר אויביהם, אבל סיפור הכתוב שיהושע אמר כן לעיני רבים מישראל, ותתבונן שכן נאמר ויאמר לעיני ישראל שמש בגבעון דום, ואומרו כיום תמים הוא שעמד היומי כ"ד שעות ולא סבב, אמנם מהלכי המאורות ממערב למזרח לא נשתנו כלל:

והנה בפרק ההוא שכתב הרמב"ם ז"ל, הביאהו לומר כן, כי ראה את הלחץ במה שנאמר לא קם כמשה, שהרי משה לא עשה אותות רק בחמרים השפלים, אמנם יהושע היה נס זה בגלגלים, ובאמת בחינם נדחק שמה שנאמר לא קם כמשה, הוא לענין הנבואה, כאשר ביארה ואמר אשר ידעו ה' פנים אל פנים, ומה שנאמר אחר כן (שם יא) לכל האותות והמופתים אשר שלחו, אין הדברים שבים שלא קם נביא שיעשה כנסים וכאותות ההם, כי גם אליהו הוריד אש ואכל הפרים וחמשיהם (מלכים ב א, יד), ועשה היות השמן המועט מתרבה לאשה ההיא (מלכים א יז, יד) והחיה את בנה (שם כב), וכז אלישע החיה בז השונמית (מלכים ב ד) וריפא את נעמן (מלכים ב ה), ומשה לא ריפא את מרים, אבל ביקש מה' אל נא רפא נא לה (במדבר יב, יג), אבל שבים הדברים שהקב"ה דיבר עמו פנים אל פנים בכל האותות אשר שלחו:

וההבדל שכתב הרמב"ם ז"ל בין היות הנס ברבים או לפני מעטים לא הבנתיו, כי היות הנס בפני רבים אינו מתגדל בזה, והיותו בפני מעטים אינו קטן בזה, ומה שנאמר במשה לעיני כל ישראל, לא להגדיל את הנסים אמר כן, אבל אמר ששום נביא לא שלחו ה' לעשות נסים לעיני כל ישראל כדי שיבינו יכולתו והשגחתו, רק משה, לפי שהיו אז כל ישראל יחד, אבל הנסים שעשו שאר הנביאים לא שלחם ה' לעשות הנסים לעיני כל ישראל להודיעם יכולתו, באופן שמשה זיכה את כל ישראל. ובמה שנאמר ביהושע (י,

יג) ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמוע ה' בקול איש, כבר יפלא שגם שמע לקול משה, שאמר שוב מחרון אפך (שמות לב, יב), ושב ואמר אל נא רפא נא לה (במדבר יב, יג), וכמה וכמה פעמים ששמע לקולו, וכן לשאר הנביאים, שהוריד האש לאליהו, אבל היה הסיפור כאן שיהושע לא התפלל להם שיעשה שיעמוד השמש, רק אמר לשמש שידום, והקדוש ברוך הוא קיים דברו, זה לא היה לעולם:

ונשוב אל מה שאמרנו שיבוא לנביאים האיום והרתת שהחכמה האלהית גזרה כן, כדי שעם היות הדברים מבהילים לא יפלא הנביא ההוא ולא ירחיקם, אבל יבינם הבנה שלימה ודאי חשובה זכה וברורה מאד, לפי שכבר טרם ראותו הדברים המבהילים ההם, כבר הגיע אליו חרדה ורתת ומורא גדול המתישים כח החושים, כדי שלא ירחיקו מה שלא הורגלו, ועם זה יגיע אל הנביא השכלת הענין כולו בשלימות טרם יפרד ממנו אותו האיום והרתת, ולא יתחדש אליו מהפרדת הרתת ההוא ממנו, רק שאחרי הפרדתו יכיר הענין מן הנפלאים אשר נהיו בפועל, שעם היות שהחושים אשר באדם כאשר יסופר להם מעשים כמוהם, ירחיקום ולא יכיל שכלו השגתם ואמיתות הענינים ההם, עם כל זה האיש אשר הגיע אל מדריגת מראה הנבואה, אחר שיפרד ממנו, ידע אמיתותם ולא ירחיקם שביקיצה ראה אותם כמו שכתב הרמב"ם ז"ל, אבל לא יועיל האיום והרתת ההוא, רק לשלא יבהיל וירחיק הדברים הנפלאים, עד שמחמת הבהלה ההיא לא יבין ענין המראה והמבוקש ממנה, ולא תשאר נשקעת בשכלו כפי מה שהיתה אבל ישכחנה, עד שהקדמת הרתת והאיום לראיתו הדברים המבהילים, תועילנו לשלא יראו בעיניו רחוקים הדברים שהם בלתי מורגלים אצלו:

וזה ידוע שהאדם שיראה מלאך או מי שידבר עמו והוא לא יראה זולתי קול שודאי יתבהל, כל שכן אם יראה תמונה בלתי מורגלת אצלו, עד שלזה הוצרך הרתת שלא ירחיק שמיעת קול זולתי תמונה או תמונה בלתי מורגלת, והמשל בבלעם אם לא הקדים עליו מראה הנבואה שהוא האיום והרתת ההוא כמו שכתב הרמב"ם, הנה כאשר ראה החמור מדבר לו כאשר ידבר איש אל רעהו, אין צריך לומר שבלעם לא היה משיב לחמור ונותן לו טענות אל מה שהכהו, אבל כי מראותו דבר מבהיל כזה שהחמור ידבר לו, הנה היה נבהל והיה מגיע אל העלוף או אל המות, ואחר עבור העלוף ההוא לא היה מאמין אמיתות דיבור החמור אליו אבל היה חושב היותו דמיון כוזב, אמנם כאשר טרם ראותו החמור מדבר אליו כבר היה בזיע וברתת מראה הנבואה עד שהותשו חושיו ולא הרחיקו היות מדבר החמור והוא ביקיצה, לכן השיב לחמור ולא נתפעל מראותו החמור מדבר, ולפי זה אחר שנפרד ממנו אותו הרתת הכיר הענין המופלא שראה ביקיצה ולא

נסתפק באמיתותו כלל, וע"ז קרא עצמו (במדבר כד, ד) נופל וגלוי עינים, שעם היותו נופל באותו היום, עכ"ז היה גלוי עינים ג"כ, באופן שיתכן לומר שהכל היה במראה הנבואה ולא להכזיב העינים ולומר שלא היו בפועל, אבל אין ספק שהיו בפועל, ואברהם רץ אל הבקר ושרה עשתה עגות, אבל מתוך הרתת אשר היה לאברהם מחמת מראה הנבואה, עם היותו מכיר בהם שהיו מלאכי אלהים, לא הרחיק שהיו אוכלים ונתן להם לאכול ואכלו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (בר"ר מח, יד) ראשון ראשון מסתלק: וכבר היה אפשר לומר שמה שאמר הרמב"ם ז"ל שהוא כלל ופרט, רצה לומר בזה, שאחר שסיפר שנראה לו ה', הגיע אליו הרתת המופלג המגיע לנביא בהיותו במראה הנבואה, דרך כלל סיפר הפרטים ממה שראה וממה שעשה בפועל, והכיר אברהם אחר הפרדו מן המראה אמיתות ראייתו והאכילתו אותם והפלא העצום אשר נהיה באכילתם זו, אשר בעת שהאכילם לא הכיר היותו פלא או רחוק, לסיבת הרתת אשר קדמו שביטל חושיו לבלתי יראה לו פלא רחוק שיאכלו, ועל כן האכילם:

וכאשר תעמיק בעיונך באותם השני פרקים, דהיינו בחלק שני פרק מ"ב, לא תמצא בהם דבר שיסתור כלל ממה שאמרנו, והיה אפשר לומר שכן היא כוונת הרמב"ם גם כן, לולא שבפרק מ"ו כוונתו באומרו שזה ענין היה במראה הנבואה, שאותו הענין לא היה בפועל כמו שכתב הרמב"ן ז"ל עליו, ששם בפרק מ"ו כתב וז"ל וכן אומרו (יחזקאל ה, א) והעברת על ראשך ועל זקנך, כל זה במראה הנבואה ראה שהוא עשה הפעולות ההם אשר צווה לעשותם. וחלילה לה' מתת נביאיו דומים לשוטים ולשכורים, ויצום לעשות מעשה השוטים ויצום לעשות מעשה השגעון מחובר אל המצוה במרי, שהוא היה כהן גדול וחייב שני לאוין על כל פאת זקן ופאת ראש, ואמנם היה זה כולו במראה הנבואה, עכ"ל. ואשתומם אני על המראה כפי מה שטען עליו הרמב"ן ז"ל, ונוסף גם הוא על הראיה שהביא לדבריו שיחזקאל היה כהן גדול והיה עובר כמה לאוין, שאם כן גם עקידת יצחק לא היתה בפועל ח"ו, שגם שם ציוה לנביא שיעשה שפיכות דמים, שנצטוו בני נח והוכפל בתורה לישראל, והוא חייב מיתה החמורה מן הלאוין שכתב הוא: ונשוב אמרינו שאין מראה הנבואה רק אותו האיום והרתת, ובזה ירוח לנו מאד, שאחרי שאברהם הכיר בהם היותם מלאכי עליון, היאך הסכים בדעתו להאכילם, ולא הרחיק זה מצד אמונתו השלימה שאין המלאכים גופים חשובים כמונו הצריכים לאכילה ושתיה, ולומר שלא הכיר בהם נראה דוחק לומר כן, ועוד שלפי דבריהם ז"ל בעצמם כבר הכיר אברהם בהם היותם מלאכים, וכמו שאמר רבי חמא (הובא ברש"י בראשית יח, ה וראה בר"ר מח, יא) על מה שנאמר לבכם ולא אמר לבבכם, שהמלאכים אין יצר הרע שולט

בהם, והרמב"ן עם היות שדלה דלה לנו אמונה שלימה, לא הצילנו מכף הספק הזה, רק רימז דרך סוד אל מה שהיתה האכילה, כמו שאמרו רבותינו דרך הסתלקות, ואמר שנבין אותו מענין מנוח אם נזכה, ואמנם לא זכינו, כי שם נאמר (שופטים יג, טז) כי לא ידע מנוח כי מלאך ה' הוא, ואם היו דברי הרמב"ן על ההסתלקות לבד, גם זה לא יובן, ששם נאמר (שם טז) עם (תעלה) [תעשה] עולה לה' תעלנה, ונאמר (שם כ) שעלה בתוך הלהב:

וכבר ידוע הוא את כל מה שנחלקו עוברי בעמק המבוכה הזאת מענין המלאכים האלו, וקצתם להיות מוסכם אצלם שהשכל הנבדל מחומר לא יושג בחושים, כי החוש לא יקיף רק בעל המרחקים והמראים, הנה אמרו שאלו האנשים היו אנשים ממש, וקצת מן המפרשים אמרו שהיו מלאכי עליון, שבדרך פלא התלבשו גוף ובשר, ושהיה שם השגה חושיית אל דבר גשמי, וקצת מן המפרשים בחרו בהם דרך אחרת לומר שהיה פועל הדמיון במה שאין לו מציאות, ולכל אלו הדרכים ירבו הספיקות, שלומר שהיו אנשים ממש ושבאו לרפאות את אברהם ולבשר את שרה, אם כן היו גדולים מאברהם בנבואה ולא מצינו בדורו של אברהם גדול ממנו, ובפרט שעם היות ששרה צחקה בקרבה הם ידעו זה, ומאמר האומרים שהם מלאכים יתלבשו גוף ובשר, יאמרו כן להיות זר בעיניהם לומר שהחוש יקיף הנבדל מן החומר, הן באמת תגדל המבוכה בסברתם זאת לדעת ההתלבשות ההוא מגוף ובשר, מאין בא ולאן הוא הולך, והאומרים שענין המלאכים הללו היה פעולת הדמיון, באמת לדעתי סברתם פעולה דמיונית אין לה מציאות, ועם היות שביקשו לתקן באומרם שהיא פעולת הדמיון, אבל אותם הצורות הם מוחשות לעיניהם לא כפעולת דמיון המוקדח או הנכפה, הנה דבריהם אלו נאמרים בפה ואין להם ציור בנפש, שהרי גם המוקדח מה שיאמר שהוא רואה הוא מוחש לעיניו אבל לא לזולתו: ואני בעניי תמה על כל הדרכים הללו שירצו בפיהם להשוות הענינים אשר אין להם אפילו דמיון זה לזה מרחק רב ביניהם, כי האיך יביאו ראיה מהטבעיות באומרם שהחוש לא יקיף רק בעל מרחקים, אל עניני הנבואה שהם בכללם למעלה מן הטבע עליונות רב, ולכן יתכן שאותו האיום והרתת הבא על הנביא בעת נבואתו, ידקדק חוש הראות שלו שיראה מה שלא יראה אחר אשר לא בא עליו שפע האיום ההוא, ועם היות אמת שהחוש לא יקיף רק בעל מרחקים, הנה חוש הנביא ההוא על ידי אותו האיום והרתת המגיע אליו, ישיג לראות הגשם הדק עם היותו בלתי נראה לאחרים, וגם יצייר בו מרחקים, ומה שנאמר כאן באברהם שלשה אנשים היו מלאכים, ובצורת מלאכים באו אליו, כי גם המלאכים נקראו אישים, כמו שנאמר והאיש גבריאל (דניאל ט, כא),

ומחמת האיום והרתת שהגיע לאברהם במראה הנבואה שעליו נאמר וירא אליו ה', הנה לא הרחיק שהמלאכים יאכלו וישתו ולכן עשה להם הסעודה ההיא, וכן בלוט: ומה שטענו קצת, היאך ראו אנשי סדום המלאכים הגם עליהם שרתה הנבואה, אמת אין זו טענה, שהם לא ראו אותם כלל, אבל בהיות לוט חושב שיאכלו והכין להם סעודה, הנה הרגישו שכניו הרעים שיש לו אורחים וביקשו להרע להם, שכבר נאמר שביתו של לוט היה בשער העיר (בראשית יט, א), וזהו גם כן התועלת הנמשך מן הסיפור שלוט היה יושב בשער סדום, לומר שהם לא ראו אותם רק לוט:

ולא יפלא שאם בזכות אברהם שלח הקב"ה מלאך להציל את לוט, שגם יראו אליו המלאכים בזכות אברהם, והיה גם לוט ברתת ההוא והאיום ההוא, והעד הנאמן על זה מה שנאמר (בראשית יט, א) וישתחו אפים ארצה, כי לא יתכן היות השתחואה אפים ארצה, רק מפני מורא גדול, והיאך ישתחוה לוט לאורחים אפים ארצה ומה ראה בהם, אם לא כאשר אמרנו שבא עליו האיום והרתת ההוא, ולוט לא הרחיק בהיותו באיום המראה שיוכלו להרע להם, והיה מבקש להצילם מידם, ואל יפלא בעיניך שאני אומר שלוט היה גם כן עליו האיום והרתת הבא על הנביא הנקרא מראה הנבואה, שכן הכתוב אומר וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה, כי על ענין האיום והרתת נאמר וירא ולא נאמר מה ראה:

ומאד נשגב מני ולא אדע אם אלו האומרים הדעות אשר אמרנו שענין המלאכים היה התלבשות גוף או דמיון או אנשים ממש, ואמרו כן מפני היות ברור להם שאין החוש מקיף רק בעל מרחקים, אם כן היאך יאמינו מציאות להם שיהיו נמנים ונבדלים זה מזה מבלתי היותם בעלי מרחקים. וכאשר אמרנו הוא הנכון כי מראה הנבואה ידקדק החוש לראות מה שלא יראה זולתו והם גשם דק בעלי מרחקים, והעד מה שנאמר (מלכים ב ו, יז) ויתפלל אלישע ויאמר ה' פקח נא את עיניו וגו' ויפקח ה' את עיני הנער, ועוד בס"ד בחלק ד' במאמר מעשה תורה פרק ל"ג ארחיב הדיבור בענין בלעם:

חלק מעשי אבות - פרק טז

במה שאמר אברהם ורחצו רגליכם. פירש רש"י על דרך האגדה (בבא מציעא פו, ב) כסבור שהם ערביים שמשתחוים לעפר רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודת אלילים לביתו, אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה שנאמר (בראשית יט, ב) ולינו ורחצו רגליכם. ואנחנו כבר אמרנו שהכיר בהם היותם מלאכים ומפני האיום והרתת לא הרחיק היותם אוכלים, וכמו כן לא הרחיק היותם צריכים לרחיצת הרגלים, שידוע שדבר רפואיי

הוא הרחיצה להולכים ברגליהם יחפים, והמלאכים שבאו אל לוט בערב, נאמר שבאו, וכאשר הפונדק לאורחים הוא ללינה מפני המטר והקרח, תיכף שאמר סורו אל בית עבדכם, הוצרך לומר הלינה, שהוא טעם להכניסם לבית, ואחר כך אמר ורחצו רגליכם, אמנם כשבאו אצל אברהם היה כחום היום, שעוברי דרך אין דרכם להיותם לנים במקום ביאתם בחצי היום, לכן אמר ורחצו רגליכם והשענו תחת העץ, להיותו רפואיי קודם המנוחה:

ואמרו כי על כן עברתם. רש"י פירש כי הדבר הזה אני מבקש מכם מאחר שעברתם עלי לכבודי, כי על כן כמו על אשר, וכן כל כי על כן שבמקרא, כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים (בראשית לג, י), כי על כן לא נתתיה (בראשית לח, כו), כי על כן ידעת חנותנו (במדבר י, לא), עד כאן. ולדעתי אין הנידון דומה, שאפילו היה אומר בהדיא על אשר עברתם על עבדכם, לא היה מתישב הכתוב, שהיה לו לומר זה סמוך לבקשה מהם כשאמר להם אל נא תעבור, אז היה לו לומר על אשר עברתם על עבדכם, אבל מאחר שאמר להם שיעברו וילכו לשלום, ושיאמר אחר זה על אשר עברתם זה לא יתכן כלל, שאומרו על אשר ראיתי פניך הוא בטעמו כאומרו תיכף ותרצני, וכן אשר ידעת חנותנו, יצדק אחר אומרו אל נא תעזוב אותנו, וכן אמר אחריו והיית לנו לעינים, וכן מה שאמר יהודה יצדק, שאמר צדקה ממני על אשר לא נתתיה לשלה, אמנם פה אפילו יאמר בפירוש על אשר עברתם אין הכתוב מתישב, ועוד שאומרו כי על כן ידעת חנותנו, איז צורך לומר בו על אשר, אבל כפשוטו יובן שלזה נתרצה שידע חנותם מוצאם ומובאם בחשבם שלא יעזוב אותם, ואין זה כמו מה שנאמר כי על כן באו בצל קורתי (בראשית יט, ח), שאין צורך לומר שם שהוא כמו על אשר אלא כפשוטו: אבל יתכן שאומרו כי על כן עברתם, בדרך נבואה אמר להם כן, וכבר אמרנו היות יודע שהם מלאכים, וכמו שאמרו רז"ל (בבא מציעא פו, ב הובא ברש"י) שלפי שראהו מצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו כדמות אנשים, והיה אומרו כי על כן עברתם, כאילו אמר להם כדי שתהיו אורחים אצלי עשה הקב"ה שעברתם עלי. ואל תתמה באומרי שידע בהם שהם מלאכים, שהרי כן א"ר חמא (הובא ברש"י וראה בר"ר מח, יא) שאמר סעדו לבכם ולא אמר לבבכם שאין יצר הרע שולט במלאכים שידע בהם היותם מלאכים ולכך לא אמר לבבכם:

ומה שנאמר כן תעשה כאשר דברת. הר אברהם אבן עזרא כתב, כן תעשה לנו להשען תחת העץ ולעבור מיד כי שלוחים אנחנו ואל תעכבו לבוא באהל או ללון עמך. ואין טעם לזה שאין המנהג לעכב עוברי דרך בחצי היום ללון שם, וזו היתה הסיבה שאמר

להם והשענו תחת העץ כי אין המנהג ליכנס לבית כשאינו זמן לינה. והרמב"ן פירש דרך מוסר שבפת לחם די. והנכון בעיני שמה שאמר אברהם אחר תעבורו, כבר פירש רש"י שאחר הוא סמוך, כלומר תיכף תעבורו, והם ביקשו שיעשה כן למהר הענין וכן עשה שנאמר וימהר אברהם:

עוד יתכן לומר נכון מזה, אחר שנתעורר שרבותינו ז"ל אמרו (בבא מציעא פו, ב) שאחד מן המלאכים בא לרפאות את אברהם, ולא מצינו רמז בכתוב אל הרפואה הזאת. לכן יראה שזו היתה ברכה לאברהם שנתרפא, שכאשר אמר אברהם ואקחה פת לחם, שרצה לומר לעשות להם סעודה והוא היה חולה מן המילה, הנה אמרו לו כן תעשה כאשר דברת, כלומר דרך ברכה שתתרפא ושאתה תעשה בעצמך, ולכך נאמר וימהר אברהם האהלה, וכן נאמר שרץ אל הבקר, לומר שתיכף שאמרו לו כן תעשה, נתרפא ומיהר ורץ אל הבקר:

ובזה יתיישב מה שנאמר וירץ לקראתם מפתח האהל, שפשוטים הדברים אחרי שכבר סיפר שהיה יושב פתח האהל, ואמר שראה ורץ לקראתם, ודאי מפתח האהל רץ. ועוד מה טעם לומר מאיזה מקום רץ, והיה מספיק אומרו אל המקום שרץ, דהיינו לקראתם, מבלי שיספר מאיזה מקום רץ, אבל הדברים מגיעים להודיע שלא רץ הרבה לקראתם מפני חוליו, אבל רק נעתק מעט מפתח האהל לקראתם, אמנם כאן רץ אל הבקר ובמקום שנאמר שהיה יושב מחמת צער המילה, אמר מעתה היותו עומד עליהם, שנתרפא מכל וכל, במה שאמרו לו כן תעשה, וזהו טעם אל מה שהלך הוא בעצמו אל הבקר ולא שלח אחד ממשרתיו:

ומה שנאמר ויתן לפניהם חמאה וחלב ובן הבקר. פירש רש"י ז"ל על פי מדרשי רז"ל (בבא מציעא פז, א) לחם לא הביא לפי ששרה פירסה נדה, וזה דרך דרש שאחר זה נאמר חדל להיות לשרה אורח כנשים, ולפי הפשט אין צורך בזה כי מה שלא נאמר הלחם הוא מפני שאין צורך להזכירו שאין סעודה בלא לחם, ובסעודת אחשורוש שסופר כל הגדולות שעשה לא סופר שהביא לחם:

ובמה שנאמר ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה היפלא מה', וכן ותכחש שרה. פירש הרמב"ן וז"ל אני תמה בנביאה הצדקת איך תכחש באשר אמר ה' לנביא, וגם למה לא האמינה לדברי מלאכי אלהים, והנכון בעיני כי המלאכים האלה הנראים כאנשים באו אל אברהם והוא הכיר בחכמתו בהם ובישרו אותו שוב אשוב אליך ולשרה בן, ושרה שומעת כי לא ידעה כי מלאכי עליון הם כענין באשת מנוח, ואולי לא ראתה אותם כלל ותצחק שרה בקרבה ללעג, כמו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו (תהלים ב, ד), כי

השחוק לשמחה הוא בפה, אז ימלא שחוק פינו (תהלים קכו, ב), אבל השחוק בלב לא יאמר בשמחה, והקב"ה האשים אותה לאברהם למה היה הדבר נמנע בעיניה וראוי לה שתאמין או שתאמר אמן כן יעשה ה'. והנה אברהם אמר אליה למה צחקת היפלא מה' דבר, ולא פירש אליה כי השם גילה אליו סודה, והיא מפני יראתו של אברהם תכחש בו, כי חשבה שאברהם בהכרת פניה יאמר כן, או מפני ששתקה ולא נתנה שבח והודאה בדבר ולא שמחה, והוא אמר לא כי צחקת, אז הבינה כי בנבואה נאמר לו כן ושתקה ולא ענתה אותו דבר. וראוי שנאמר עוד כי אברהם לא גילה לה הנאמר לו מתחילה (בראשית יז, יט) אבל שרה אשתך יולדת לך בן, אולי המתין עד שלוח ה' אליה הבשורה ביום מחר, כי ידע לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם גילה סודו אל עבדיו הנביאים (עמוס ג, ז), או מרוב זריזותו במצות היה טרוד במילתו ומילת עם רב אשר בביתו, ואחר כך בחולשתו ישב לו פתח האהל והמלאכים באו טרם שהגיד לה דבר, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ובאומרו ואדוני זקן. פירש רש"י ז"ל שינה הכתוב מפני השלום שהרי היא אמרה ואדני זקן, ולדעתי אין אנחנו צריכים את כל הלחץ זה הדחק בישוב הכתובים הללו, וכדי לבוא לישובם נקדים קצת ספיקות בלשון המקרא:

ספק ראשון, אומרו האף אמנם אלד, כי זה האף מה בא לרבות:

ספק שני, שהיה ראוי לומר האף אמנם אחר ואני זקנתי, כי הפלא היה ההריון שעליו אמרה אחרי בלותי היתה לי עדנה, שההריון היה רחוק בעיניה:

ספק שלישי, אומרו שוב אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן, שלמה שינה זה הלשון ממה שאמר קודם לכן, והיה ראוי לומר שוב אשוב אליך והנה בן לשרה אשתך: לכך יתכן שודאי שרה חשבה אותם לאנשים אורחים, שכן המנהג שהאורח בהיפרדו מן בעל הבית מברך אותו ומתפלל בטובתו, והנה שרה הלעיגה לדבריהם כנראה לה היות תפילתם תפילת שוא, וחשבה שהם לא אמרו ברכה זאת רק מבלתי היותם יודעים שהיא זקנה, שהרי לא ראו אותה, כמו שנאמר הנה באהל, וזה היה הצחוק שלה, שבן אדם כשיראה בזולתו שחושב דבר והוא תועה שאין הדבר כן כמו שהוא ילעיג עליו, והיה הצחוק שלה על שחשבו היותה בימי הבחרות, ועל זה אמר המלאך לאברהם למה זה הלעיגה שרה, ואברהם השיב לאמר האף אמנם אלד ואני זקנתי, לחפש בזכותה, שודאי יהיה לה בטחון בה' אשר בידו הכל שיקיים ברכתם ותפילתם, לכן אמר שצחקה אבל לא ממה שהתפללו, כי הם לא אמרו הברכה לשרה שיהיה לשרה בן, אבל ברכתם היתה לאברהם שיהיה לו בן לשרה אשתו, ואפשר תתקיים הברכה לאברהם בשגם היא תמות מצער לידה, את זה השיב אברהם לזכות שרה שלא צחקה ולא הלעיגה על ההריון ולא

הרחיקה אותו, אבל הרחיקה הלידה להיותה זקנה תשת הכח, ואז השיב המלאך את הברכה נגד שרה, ולא אמר והנה בן לשרה אשתך, כמו שאמר קודם, שהמובן מזה היה שיהיה לו בן משרה אשתו, אבל אמר ולשרה בן, כלומר שהיא תלד בשלום ותגדלנו, וזה היה אומרו האף אמנם אלד, כלומר שהיא מאמנת בהריון אחרי שתפילתם כן אבל מפחדת מן הלידה, כלומר הנה אהר הגם אלד, וזה ותכחש שרה, כלומר כשראתה שאברהם הודה שצחקה והשתדל בהתנצלותה, וראתה שאברהם נתיירא, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (יבמות סה, ב) משנין מפני השלום לכן הכחישה, והמלאך השיב לה לא כי צחקת, וכאשר ראתה שהאורחים לא ראו אותה עד שיכירו צחוקה מהכרת פניה, וגם הצחוק היה בקרבה, הבינה היותם מלאכי עליון ושתקה. ובזה נתיישבו הספקות אשר זכרנום: ובאומרו הולך עמם לשלחם. כתב רש"י כסבור שהם אורחים. וזה היפך המדרש שהביא (לעיל יח, ה וראה בר"ר מח, יא) אמר ר' חמא לבבכם אין כתוב כאן אלא לבכם מגיד שאין יצר הרע שולט במלאכים, ופירש כאן כן לפי שאין המלאכים צריכים לויה. אמנם לפי דרכנו כבר אמרנו שהנביא במראה הנבואה באותה הרתת לא ירחיק הדברים הזרים, וכמו שלא הרחיק שיאכלו כך לא הרחיק שצריכים לויה, והדעת מחייב שאם לא הכיר היותם מלאכים למה וישתחו ארצה, וכן כתב הרמב"ן ז"ל. ויתכן עוד שאין פירושו לשלחם ללוותם, אבל פירושו לתת להם רשות כמו שנאמר (בראשית לב, כו) שלחני כי עלה השחר עם היותו מלאך:

חלק מעשי אבות - פרק יז

נפלא למפרשים אומרו המכסה אני מאברהם. והרמב"ן ז"ל כתב לצבא השמים אמר כן או אל המלאכים השלוחים, ויתכן שהוא המחשבה. ויש לשאול שאין מאמר המכסה אני, נופל לומר כן למלאכים, אם לא קדם דיבור לכסות, כי אז תפול ה"א התימה לומר המכסה אני, ועוד כיון שהיה רצונו לגלות לו כבר היה ראוי לגלות מבלתי שיאמר המכסה אני. אבל אומרו למלאכים המכסה אני, נראה שהמלאכים אמרו לכסות, ולא מצאנו דיבור במלאכים כלל לא לכסות ולא לגלות. ובאומרו כי ידעתיו, גם כן רבו הפירושים. רש"י פירש כתרגומו וארי ידעתיניה לשון חיבה כמו מודע לאישה (רות ב, א), גם על מה שהכניס שם פסוק ויפנו משם האנשים, כתב הרב אברהם אבן עזרא להודיע כי בעת שבאו לסדום אז אמר ה' לאברהם זעקת סדום וגו'. ומהרי"א רצה לומר שהמלאכים היו רוצים לדבר מענין סדום ונמנעו כדי שלא ישמע אברהם, ושעל כן נאמר המכסה אני, ואם כן היה ראוי שאחר שנאמר המכסה אני, שהמלאכים ידברו מה

שהיו רוצים לדבר, ולא מצינו סיפור שהמלאכים דיברו דבר. ואנחנו לפי הפשט אשר יעדנו נבאר המקראות הללו, וטרם בואנו אל הביאור נתעורר על הספיקות אשר בלשון הכתובים הללו אשר מהם נבוא אל הביאור:

ספק ראשון, אומרו וישקיפו על פני סדום ואברהם הולך עמם, והנה סיפור ענין ההשקפה הזאת מותר, שהרי נאמר אחר כך ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, וכבר היה מספיק אמרו ואברהם הולך עמם לשלחם, אם להודיע זריזותו ללויה כמו שפירש רש"י, ואם לרשות כמו שהקדמנו בפרק שלפני זה:

ספק שני, מה ענין האמירה הזאת שנאמר וה' אמר, שאחרי שנראה לו ה' אם כן בתחילת המראה היתה ראויה ההודעה מענין רצותו לעשות משפט באנשי סדום: ספק שלישי, אומרו המכסה אני מאברהם, שהיה לו לומר אותו לאברהם אחר שגזרה כן חכמתו, ומה היה צריך להודיע הכתוב עליית המחשבה לפניו:

ספק רביעי, אומרו המכסה אני, ומי אמר לו שיכסה עד שאמר המכסה, והיה ראוי לומר לא אכסה מאברהם:

ספק חמישי, מה שנאמר הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה, שרש"י פירש שאם עשו אכלה אותם, והעיקר חסר שהיה לו לומר אכלה אותם או אעשה אותם כלה: ספק ששי, מה היה הענין שלא נגזר על סדום גזירה זאת קודם שהלך לוט שם, שאין לומר שלא נתמלאה סאתם, שהרי נאמר (בראשית יג, יג) ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד, כי ודאי יורה שנתמלאה סאתם:

לכך נראה לומר בישוב הכתובים הללו, שאמנם ענין המלאכים שבאו אל אברהם במראה ההיא היה, שאחד בא לרפאות ולבשר את שרה, ואחד להשחית את סדום, ואחד להציל את לוט. וסיפר שאחר רפואת אברהם ובשורת שרה, רצו ללכת בדרך שהולכים לסדום, אבל כאשר ראו כי אברהם הולך עמם לשלחם, השקיפו על פני סדום, אבל לא פנו ללכת באותו הדרך, כדי שלא יבין אברהם או יחקור על מקום הליכתם, ועל זה נאמר וה' אמר המכסה, שכאשר ראה ה' שהמלאכים כשלוחים נאמנים לא היו רוצים ללכת בדרך שהולכים לסדום, אבל השקיפו לאותו הצד לבד כדי שלא ירגיש אברהם בדבר, אמר להם המכסה אני מאברהם והוא יהיה לגוי גדול וגו' שאחרי היותו כן אין צורך להסתיר ממנו:

ואחר כך אמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו, נמשכו כל הדברים הללו אל מה שאמרו ז"ל (רש"י כאן תנחומא בראשית יח) לימד לדיינין שלא יפסקו דיני נפשות אלא בראיה, והיה כנתינת טעם אל מה שאמר ארדה נא ואראה, וזה אומרו כי ידעתיו

למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו, רצה לומר שילמדו לעשות משפט ושלא יפסקו בלתי ראיה, והמשיך הדיבור ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה ארדה נא ואראה, שהיה כאילו אמר לפי שהוא יצוה לבניו לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, שלא יעשו דין רק על פי הראיה, שכן הוא דרך ה', ובמה שילמד זרעו דרך ה' יזכה הוא במה שנדרתי לו הארץ, וזה אומרו למען הביא וגו', ואמר ה' אז למלאכים ההולכים בשליחותו סיפור כל זעקת סדום ועמורה וגו' ארדה נא ואראה: והנה כל דברי השם יתברך מתחילת אומרו המכסה אני מאברהם, היה למלאכים בשביל שלא פנו לדרכם דרך סדום כדי שלא ירגיש אברהם בהליכתם, ולפי זה כאשר אמר להם שאינו מכסה מאברהם, ובפני אברהם אמר ארדה נא ואראה, תכף פנו משם, רצה לומר שפנו מאותו הדרך שהיו הולכים בו להסתיר מאברהם, והלכו בפומבי בדרך סדום: ולפי דרכנו זה היו כאן שני דברים, אחד שלא היה רוצה לכסות מאברהם, ושני שהיה רוצה שילמדו הדיינים לבלתי עשות דיני נפשות רק בראיה, ולענין שאינו רוצה לכסות נתן טעם מתוך גדולתו של אברהם, וזה אומרו ואברהם היה יהיה לגוי גדול, ולענין שרצה הקב"ה שילמדו הדיינים נתן טעם זריזותו של אברהם שהוא מלמד את בניו לעשות משפט כדרך שהשם יתברך עושה, וזה נתינת טעם אל מה שהיה כוונתו לומר ארדה נא ואראה, כאילו אמר כיון שהוא מלמד את בניו הדינים אומר לו ארדה: ובדרכנו זה נתיישב מה שהפסיק בפסוק ויפנו משם האנשים, שהיה זה לומר שלא פנו ללכת בדרך סדום עד שראו שאין הקב"ה מכסה מאברהם, ולפי זה נאמר שהמלאכים הלכו בגלוי בדרך סדום, ואברהם עודנו שם שלא העלימו עוד מאברהם הדבר: ולפי שלא היה מאמרו יתברך אל אברהם, רק אל המלאכים לפני אברהם, לכן לא נאמר ויען אברהם רק ויגש אברהם כי הוא התחלת דיבור לא מענה על דברים שנאמרו לו: ומהי שנאמר ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה, יראה כפשוטו שאינו לשון כליה, אבל הוא לשון כלול, כמו כלה גרש יגרש אתכם (שמות יא, א), שפירושו מכל וכל, וזה אומרו אראה הכצעקתה עשו מכל וכל, או אם עשו מכל וכל כפי הצעקה, ואדעה מה אעשה להם. וכבר מהרי"א רצה לומר עשו כלה הוא ציווי למלאכים, וכתב אע"פ שהנקודה מנגדת שהיה ראוי להיות בחטף פת"ח. ובאמת מלבד הנקודה הענין בעצמו בלתי נכון, שאם כדבריו מה שנאמר הכצעקתה אין לו גזירה: ובמה שקודם נאמר זעקת סדום כי רבה וחטאתם כי כבדה, ואח"כ נאמר אראה הכצעקתה וגו', ועוד שאומרו (בראשית יג, יג) חטאים לה' מאד, נראה שנתמלאה סאתם, ולמה לא נפרע מהם אז. אבל לדעתי אמר

הכתוב שהזעקה היתה שהיו חוטאים בינם לבין המקום בזנות ומשכב זכור וכדומה, וגם בינם לבין הבריות, ולכך נאמר זעקת סדום על מה שבינם ובין הבריות, ואומרו וחטאתם כי כבדה הוא במה שבינם לבין המקום, והודיע הקב"ה שלא נחתם גזר דינם רק על מה שבינם לבין הבריות, ולכן נאמר אראה הכצעקתה, ולא אמר הכחטאתם. והדברים מבוארים היותם כן, שהלא קודם שהלך לוט שם נאמר היותם רעים וחטאים לה' מאד, הרי לך שביאר שאז לא היו חטאים רק לה', שכבר היה מספיק אומרו רעים וחטאים מאד, אבל להודיע שאז לא היו חטאים רק לה' אמר כן, וכאשר יושקף דרכנו זה בהשקפת עיון יתיישבו כל הספיקות שנתעוררנו בדברי המפרשים בכתובים הללו, וגם הספיקות שהזכרנו כולם על נכון:

בענין דברי אברהם אל ה' לענין סדום ראוי להתעורר בכמה ספיקות. ספק ראשון, אומרו חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע, ומאחר שאין התרעומת רק על מיתת הצדיק, כבר היה מספיק שיאמר חלילה לך מעשות הדבר הזה להמית צדיק. ועוד למה חזר לומר שנית והיה כצדיק כרשע:

ספק שני, אומרו השופט כל הארץ לא יעשה משפט, שכנראה שמי שאינו שופט כל הארץ לא יתחייב לעמוד על קו המשפט, וזה אינו שגם מי שאינו שופט אחרים מחוייב שישפוט ויראה חובה לעצמו:

ספק שלישי, אומרו פעמיים חלילה וראוי לדעת טעמו בזה:

אבל נראה שאברהם היטיב לומר כן, כי אין ספק שמלך אשר מאשפות ירים אביון, להושיבו עם נדיבי עמו, מבלתי סיבה שיגיע או שהגיע לו מן האיש ההוא שום הנאה או תועלת, ולא הקדים לו שום עבודה, רק כך רצון פשוט עלה בלב המלך לעשות כן, אם אחר שהגדיל אותו האיש והרים כסאו על כל השרים אשר אתו, יעלה על רוח המלך או המושל ההוא להחזיר האיש ההוא אל היכנו מושפל כבראשונה, ולהושיבו עם בני אשפתו, עם היות שלא מצא בו חטא או עון כלל, אין ספק שאפילו הכי אין לאיש ההוא מקום אל תרעומת על המלך ההוא כלל, אבל עוד יש להחזיק לו טובה ותשואות חן על אותו מעט הזמן אשר הגדילו על כל שריו ועבדיו, ואם כן השם יתברך אשר יצרנו מן העפר מבלתי שיצפה תועלת או יתרון מאתנו, בשגם ישיבנו אל העפר כמו שהיינו, לא יסתפק כל משכיל שאין לאיש מקום לתרעומת עליו, בשגם ישיב איש אל העפר והוא חף בלי פשע, אמנם כי כן כאשר המלך ההוא לא הורגל מעולם להוריד אחד משריו בלתי חטא ופשע, הנה כאשר יוריד את זה, אפילו אם לא יהיה לו תרעומת על הענין בעצמו, כיון שברצונו הפשוט הגדילו, אף גם זאת כבר יהיה קצת מקום לתרעומת על

ששינה עמו המורגל אצלו, ולא התנהג עמו על פי מדותיו אשר יתנהג עם כל עמו, וגם אם המלך ההוא הורגל להרים בלא תועלת ולהשפיל בלא חטא, אם יוריד שרים אחרים לסיבת חטאם ומרדם, והוריד גם את זה בלתי חטא ואשם יחד עמהם בציווי אחד, גם כן יהיה לו תרעומת שני, שמאחר שהורידו מגדולתו יחד עם שאר שרים שנתחייבו הורדה מפני חטאם, הרי השוה גם את זה שלא חטא עמהם, ומצד זה יהיה לו תרעומת: ולכן אמר אברהם שודאי אין תרעומת עליו יתברך בשגם ימית הצדיקים כיון שמן העפר בראם, אבל אם ימית אותם יחד עם הרשעים שהשוה אותם יהיה לצדיקים תרעומת, ועוד תרעומת שני על המנהג שאחרי שהשם יתברך הוא מתנהג במשפט לשפוט כל הארץ לבלתי היות מיתה בלא עון למה ישנה המנהג, ולכך אמר אברהם ראשונה גם כן והיה כצדיק כרשע, שרצה לומר על השואת הצדיק עם הרשע, ואמר עוד השופט כל הארץ לא יעשה משפט, כיון שהוא מורגל להתנהג עם בריותיו במשפט, ועל שתי התרעומות הללו אמר פעמיים חלילה:

ובמה שנאמר אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר. יש לשאול שאלה עצומה מאד, כי אברהם באו טענותיו סותרות זו את זו, כי תחילה באה טענתו על פי המשפט באומרו שלא יתכן בחוק משפטיו יתברך שיספה הצדיק עם הרשע ושיהיו שוים, ואחר כך באה טענתו שלא די שהצדיקים יצילו עצמם אבל שגם ישא לכל המקום בעבורם, ובאמת אין טענתו זאת על צד המשפט רק על [צד] החסד. ומהרי"א נדחק בהיתר ספק זה, ואמר שכך היתה [טענתו] של אברהם קודם על פי המשפט, ושאחר כך הוסיף לומר שגם ראוי שיעשה חסד. ואין דרכו זה נמשך בפשט הכתוב,שהרי חזר ואמר השופט כל הארץ, אחרי טענתו שהחמשים יצילו שאר החטאים. ועוד יפלא מאד בעיני, היאך היה אותו הצדיק מתפלל ומפציר בהצלת חטאים כאלה, והם ברשעתם עדיין לא שבו מדרכם הרעה: אבל מה שנראה לדעתי בפשט הכתוב הוא, שאברהם לא התפלל ולא הפציר בהצלת הרשעים כלל, אבל היה רצונו שיתמו רשעים מן הארץ וחטאים עוד אינם, אבל היה כל השתדלותו בהצלת אותם הכרכים שלא יחרבו ותהיה שריפה כל ארצם מלחה לא תשב, ולכן אמר שבזכות הצדיקים שבקרבה ישא לכל המקום שלא יושחת, והיה רצונו שיהרוג הרשעים מהם, וזה אומרו היות המשפט כן, כי למה זה הצדיקים יתגרשו מהסתפח בנחלתם בעבור הרשעים שבהם. והעד שכן נאמר התשחית בחמשה את כל העיר וגו' ויאמר לא אשחית, וכן נאמר (בראשית יט, יג) וישלחנו ה' לשחתה, וכן כי משחית ה' את העיר (שם יד), כי כל זה יורה שאין הכוונה רק על השחתת העיר עצמה: ועל מה שנאמר בתוך העיר, פירש ר' אברהם אבן עזרא שהיו יראי ה' בפרהסיא, ולכן

אמר בתוך העיר, וכן שוטטו בחוצות ירושלים (ירמיהו ה, א), ולא ידעתי למה שהרי בוחן לבות ה'. והרמב"ן פירש כי אברהם אמר בתוך העיר לאמר שאפילו יהיו נכרים בתוכם ראוי שיצילוה. ולפירושו זה לא נתיישב למה אמר לו השם יתברך אם אמצא בסדום חמשים צדיקים בתוך העיר, שאמר בסדום ואמר בתוך העיר, ועוד אפילו נכרי אחד לא היו מקבלים, כל שכן שלא ימצאו חמשים. ונכון מזה יתכן לומר כי אברהם כבר ידע שבעיר סדום שופטיה ושריה ומנהיגיה כולם רשעים, ולכך חשב שנגזר עליהם כליה, ואז אמר אולי ימצאון בתוך העיר שאינם לא שרים ולא שופטים והם צדיקים, וכן תמצא בירמיה שנאמר (נב, כה) ושבעה אנשים מרואי פני המלך אשר נמצאו בעיר, ואח"כ אמר (שם) וששים איש מעם הארץ הנמצאים בתוך העיר, הרי לך שעל האנשים שאינם רשומים בשררה יאמר בתוך העיר, אבל האנשים הרשומים בשררה דהיינו רואי פני המלך לא אמר רק נמצאים בעיר, וכמו כן פה אמר אברהם אולי ימצאון בתוך העיר, רצה לומר אפילו שאינם לא משריהם ולא משופטיהם, כי כבר ראה אברהם שבדור המבול היה כל הרוגז על הגדולים שבהם שהיו גוזלים הבנות (ראה בר"ר כו, ה), ואין לטעון שם למה נידונו כולם במבול, שכבר אמרו (בר"ר כו, ה) שמפני הזנות אנדרלמוסיא בא לעולם והורגת טובים ורעים, אבל כאן בסדום ראה אברהם שהיה חטאם על הגזל, כמו שנאמר זעקת סדום שיובן זעקת העשוקים:

ואומרו וילך ה' כאשר כילה לדבר אל אברהם, יתכן שהודיענו שאם לא היתה מסתלקת השכינה עוד היה מבקש עד הצדיק האחד שהיה מפרט את לוט, ולכך הקדים בלשון יחיד לומר חלילה להמית צדיק עם רשע, ומטעם זה נאמר (בראשית יט, כט) ויזכור אלהים את אברהם, שבוחן כליות היה יודע שכוונת אברהם היתה לבקש על לוט, ועוד היה מבקש הצלת העיר בלתי שום צדיק, כי לא היה רוצה בהשחתת העיר עצמה כיון שהיא מארץ ישראל ונתנה לבניו, וזה שאמרו רז"ל (בר"ר מט, יד הובא ברש"י) נסתלק הדיין נסתלק הסניגור, לומר לנו שאם לא נסתלק עוד היה סניגור: ולענין שסדום קיבלו את לוט, נראה זר לרמב"ן (בראשית יט, ה) שכיון שהיו שונאים עוברים ושבים היאך קיבלו את לוט, והשיב שקבלוהו מחמת עושרו. ולא היה צריך לזה שלא אמרנו שהיו שונאים רק העוברים ללכת, אבל לא הבאים לשבת עמהם, כי אדרבה הרשעים חפצים שירבו עוד אחרים ברשעתם ולוט כבר ישב עמהם. והרמב"ן ז"ל (שם פסוק ח) האריך מאד לבאר שענין פילגש בגבעה (שופטים יט) לא היתה רשעתם דומה לרשעתם של אלו. ולא ידעתי למה הוצרך לכל זה שכאן בסדום היו עושים כן לכל אורח הבא אצלם, והעד מה שדרשו ז"ל (בר"ר נ, ד) סורו נא, עקמו את הדרך שלא יכירו בכם, כנראה שהיה

כן מנהגם לעשות לכל אורח, אבל בגבעה היה מקרה כמו שנאמר שם (יט, ל) לא נהיתה ולא נראתה כזאת למיום עלות בני ישראל מארץ מצרים. גם הרבה מאד הרמב"ן ז"ל לישב ענין מלחמת ישראל עם בני בנימין, להשיב למה נגפו לפניהם, ונדחק מאד במה שאמר להם ה' (שופטים כ, יח) יהודה יעלה בתחילה, ועם כל זה ניגפו לפניהם, והשיב שבמלחמה ראשונה ניגפו שלא היתה מן הדין, ומה שאמר הקב"ה יהודה יעלה הוא כפי המנהג אבל לא הרשה אותם, ובמלחמה השנית שניגפו שהקדוש ברוך הוא הרשה אותם אבל הם בטחו על גבורתם. אלו הם דברי הרמב"ן ז"ל ואם אינם בלשון הזה, גם כתב שישראל נלחמו עם בנימין שלא כדין, אבל בפעם השניה אמר להם ה' (שופטים כ, כג) עלו אליו, כי הותר לדרוש דם אחיהם עד כאן. ולא הבנתי כי אם המלחמה ראשונה היתה שלא כדין, גם האחרונה היתה שלא כדין, שכיון שהם באים להורגם מותר היה לבנימין להרוג אותם, כי הבא להורגך השכם להורגו (סנהדרין עב, א):

ולדעתי בכדי מצאתהו להרמב"ן ז"ל כל התלאה הזאת, שאחר השקפה בעיון שם בכתובים תמצא, שקודם למעשה פילגש בגבעה, ביאר ששבט דן הושיבו פסל מיכה, כמו שכתוב (שופטים יח, לא) וישימו להם את פסל מיכה אשר עשה כל ימי היות בית האלהים בשילה, באופן שגם היו שואלים ללוי אשר שם בשם ה', כמו שכתוב (שם ה-ו) שאל נא באלהים ונדעה ההצליח דרכנו אשר אנחנו הולכים עליה. ויאמר להם הכהן (עלו) לכו לשלום נוכח ה' דרככם, הרי שהיו שואלים בלוי ההוא בשם ה' ומשיב גם הוא בשם ה', ואם כן ידמה לומר שהמלחמה הראשונה והשניה לא היתה שאלתם רק ללוי ההוא, ואפשר שבני דן השואלים היו, שבקיבוץ נאמר (שופטים כ, א) שמדן ועד באר שבע היה הקיבוץ, והם היו ששאלו ללוי שלהם בשם ה' גם בפעם שניה, ועל זה נענשו ישראל שהאמינו בלוי ההוא, שבמלחמה הראשונה והשניה לא נאמר שהלכו כולם לשאול, רק בשלישית, כנראה שהראשונה והשניה היתה שאלתם על ידי שלוחיהם, אמנם בשלישית נאמר שהלכו כולם ושאלו בה' על ידי פנחס בן אלעזר, ובא האות היות הדברים כן שבמלחמה השלישית נאמר (שם כז-כח) וישאלו בני ישראל בה' ושם ארון ברית האלהים בימים ההם. ופנחס בן אלעזר בן אהרן עומד לפניו בימים ההם, מה שלא נאמר כן לא במלחמה הראשונה ולא במלחמה השניה, ואם כן זה היה חטאם ולכך ניגפו, ואין אנחנו צריכים לכל אותם הדחוקים וכל אותם התירוצים שנלחץ הרמב"ן בהם: ואין לתמוה על אמרנו שהשאלה היתה ללוי ההוא, כיון שנאמר בתשובה ויאמר ה' יהודה יעלה בתחלה, שכמו שהשואלים היו חושבים היותם שואלים בה', אינו מן התימה שנכתב התשובה בשם ה', ושיאמר ויאמר ה' עלו אליו, גם אין לתמוה שקראו

בית אל, שכבר נאמר (שופטים יז, ה) והאיש מיכה לו בית אלהים. ועוד אפשר שבאמת השיב להם השם יתברך שיעלו כדי שינגפו אחרי היותם באים לשאל ללוי ההוא. ואגב זה אודיעך מה שאמר שם מיכה (שופטים יז, יג) עתה ידעתי כי ייטיב ה' לי כי היה לי הלוי לכהן, שהנראה מהדברים הוא שטוב לו היות לוי לכהן מהיותו כהן ממש וצריך טעם לזה, אבל אפשר לומר שמיכה אמר כן להיותו רואה ששום אדם לא זכה להיותו נקרא לוי ונעשה כהן זולתי אהרן, שנאמר עליו (שמות ד, יד) אחיך הלוי, ואחר כך נעשה כהן, לכך אמר מיכה שייטיב ה' לו שיהיה לו הלוי לכהן כמו שהיה באהרן: ובמה שנאמר האחד בא לגור וישפוט שפוט. פירש רש"י ז"ל אדם נכרי אתה בינינו שבאת לגור ונעשית מוכיח אותנו, עכ"ל. ופירש כן לפי שעד עתה לא ראינו שהיה אומר להם רק דברי תחנונים, ולכך תיקן רש"י ז"ל לשון תוכחות, ששבים הדברים אל מה שאמר אל נא אחי תרעו. ויתכן עוד שנאמר על פי מדרשם ז"ל שאמרו (בר"ר נ, ג) ישב בשער סדום אותו היום מינו אותו לשופט עליהם, שזה אמר להם לוט שלא יעשו רעה לאנשים ההם שעל כן באו בצל קורתו, רצה לומר שאהיה מגן להם, כמו שנאמר (ישעיהו ל, ב) לחסות בצל מצרים, שפירושו למגן, ובגבעת בנימין לא אמר הזקן רק אחרי אשר בא האיש הזה אל ביתי (שופטים יט, כג), כי הזקן לא היה שופט, אמנם כאן אמר לוט שביתי, שהוא בית השופט, המנהג שיהיו שם בטוחים. ולפי זה השיבו שאינם רוצים אותו לשופט וכי איש בא לגור וישפוט שפוט אם כן אין ביתו בטוח, ולכן אמרו עתה נרע לך מהם, שהיו רוצים למרוד ולהורידו מהיותו שופט: ולענין אומרו אל תביט אחריך ואל תעמוד בכל הככר. פירש רש"י ז"ל אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול. והרמב"ן ז"ל כתב שהראות באויר הדבר ובכל החלאים הנדבקים יזיק מאד, ולכך היתה אשתו של לוט נציב מלח, כי באתה המכה במחשבתה כאשר ראתה גפרית ומלח היורד עליהם מן השמים ודבקה בה, עוד כתב שאסר כאן ההבטה שהיה המלאך המשחית עומד בין הארץ והשמים וכו', עד ואשתו של לוט ראתה אחורי השכינה ונעשית נציב מלח. ואחרים פירשו (אב"ע) שאומרו ותהי נציב מלח, שב אל עיר סדום שנעשית נציב מלח. ולפירוש זה לא ידעתי [אנה] נשארה אשתו של לוט שהרי הוא לבדו עם בנותיו הלך לצוער, באופן שכל המפרשים מפני דוחקם איש לדרכו פנה:

ולדעתי אין אנו צריכים לכל זה והדברים פשוטים מאד, שכאן אסר להם הראות וההבטה לאחוריהם ואסר להם העמידה במקום אחד, שהראות אסר להם מפני שמלח סדומית מסמא את העיניים, וכבר ידוע שהיה ממטיר גפרית ומלח, כמו שנאמר פרשת נצבים

(דברים כט, כב) גפרית ומלח שריפה כל ארצה וגו' שם כמהפכת סדום, וכאן קיצר הכתוב ולא הזכיר המלח, ואפשר שמלח סדומית הוא שקורים סלפיטר"י, הוא מורכב מגפרית ומלח, ולפיכך קראו כאן גפרית ושם פרשת נצבים ביאר היותו מורכב מגפרית ומלח, וכבר היה בא אותו המטר אחורי לוט, כי אילו היה בא לפניו לא היה יכול ללכת, כי כאשר יוליך הרוח הגשם או השלג מן הצפון אל הדרום או ממזרח למערב או הפכם לא יוכל האדם ללכת ופניו נגד השלג והמטר, כל שכן שהיה ממטיר גפרית ומלח שלא היה יכול ללכת, אם כן ודאי שהמטר ההוא היה בא לאחורי לוט, ולפי שהמלח סדומית מסמא את העינים, אמר לו שלא יביט אחריו שלא יסמא עיניו: ועוד ציוה לו שלא יעמוד בכל הככר השוה ההוא, כי ידוע כאשר יוליך הרוח השלג וימצא איש או אילן עומד יתעכב עליו השלג ויכסהו, מה שאין כן כשהוא רץ והולך, וזה אומרו פן תדבקני הרעה, שגם לאחוריו בהיות זרם השלג או המלח והגפרית מופלג שידבק לאחוריו, גם זה ינצח את האדם ויפילנו כשיכבד עליו, ועד היום במדברות אשר נמצא בהם החול הדק כאשר יבא רוח ויקים מן החול ההוא ויוליכנו אל מקום אחר, אם בדרך ימצא איש או עץ שם ינוח החול ויעשה גל על האיש ההוא או העץ ההוא, ולכך הולכי מדברות כאשר יראו שהרוח הקים החול ובא עליהם, אין להם תקנה רק נועצים רומחים בארץ והם בורחים, והחול בא והוא נח ומתעכב על הרומחים ההם ונעשה גל עליהם והם ניצולים, ועד היום ידוע כי לפעמים אשר יקרה לאיש שלא יכול להינצל ויכסה אותו החול, ואחר זמן בבוא רוח אחרת יגלוהו וימצאו אותו הולכי מדברות ויקחוהו ויביאוהו אל מוכרי סמים לרופאים, וקורים אותו מומי"א, ומביאים אותם גופים שרופים שהם מועלים לרפואות. והנה אשת לוט קרה לה כן, שכאשר הביטה לאחור, המלח סימא את עיניה, ולא יכלה ללכת ועמדה שם, והרוח הוליך עליה את המלח ונעשית גל של מלח:

ולכך היתה האזהרה בכל הככר שהוא עמק שוה שאין שם מקום גבוה או נמוך, שלא יקרה הדבר הזה רק בעמק שוה, שאין שם מקום גבוה להתעכב שם המלח או החול, עד שהאיש יוכל לברוח אחרי אותו המקום הגבוה שיהיה מגן לו, וזהו מה שהמלאך אמר לו שלא יעמוד בכל הככר עד ההרה שהוא מקום גבוה, והעד על דרכנו זה ואמיתותו שכן נאמר ותהי נציב מלח, ולא אמר ותהי מלח:

ואין לאומר שיאמר נגד דרכנו זה, באומרו שמפשוטי הכתובים נראה שלא המטיר הקדוש ברוך הוא על סדום דבר עד שבא לוט צוערה, כי אין הדברים כן, שלא נאמר רק לבלתי הפכי את העיר עד בואו שם, כי לא נעשית ההפכה רק עם האש, אמנם המטר מן הגפרית והמלח היה תיכף בצאת לוט מסדום. ואומרו כי לא אוכל לעשות דבר עד בואך

שמה, פירושו שלא יביא האש להפוך, אבל מטר הגפרית והמלח תיכף היה, ואפשר גם בצוער היה ומה שלא נהפכה הוא שלא בא עליה אש, ועל זה נתיירא לוט לשבת בצוער. ואומרו וה' המטיר וגו', אינו לומר שהיה המטר אחר בוא לוט צוערה, אבל שב למעלה, ולפי שמטר גפרית ומלח היה קודם, ואחר כך בא האש, לכך נאמר גפרית ואש שהקדים הגפרית, שביחזקאל נאמר (לח, כב) אש וגפרית אמטיר עליו, שהקדים האש, וכן בתהלים פרק י"א (ו) נאמר ימטר על רשעים פחים אש וגפרית, שהקדים האש, ולא הקדים הגפרית רק בענין סדום ובפרשת נצבים שגם שם נאמר כמהפכת סדום, שקודם נאמר גפרית ומלח, ואחר כך אמר שריפה כל ארצה, אם כן נתבאר שהמטרת הגפרית ומלח היה קודם, ואח"כ בא האש. ועוד שלכל הפירושים גם כן, בין לפירוש רש"י ובין להרמב"ן ולהרב אברהם אבן עזרא צריך לומר שטרם הגיע לוט לצוער היתה קצת מכה בסדום, שאם לפירוש רש"י כבר כתב שלא יראה במפלתם, ואם להרמב"ן שהיה שם המלאך או מפני דביקות האויר, אם כן כבר היה מכה בסדום:

ועל מה שנאמר ויהפוך ה' הערים, וכן אומרו כמהפכת סדום, שאמר לשון תהפוכות, הכוונה לומר שתחילה היתה כולה משקה ונהפכה להפכה שהוא האש שריפה כל ארצה ומלח המביא היובש המוחלט, ונאמר ויהפוך, רצה לומר שלוט בא שם להיותה כולה משקה, והשם יתברך הפך אותו המקום אל יובש ושריפה:

ואומרו ויזכור את אברהם, פירש רש"י שהיה יודע ששרה אשתו של אברהם ולא גילה הדבר וכו', ופירש כן על פי האגדה (בר"ר נא, ו), אבל יתכן לדעתי כאשר אמרנו שאחר שאברהם שאל שתי שאלות, אחת להציל כל הערים על ידי הצדיקים שבהם, וכבר ידע שלא היו שם צדיקים גמורים אבל קראם צדיקים בערך שלא היו עושים מעשה סדום, וגם אמר חלילה לך להמית צדיק עם רשע לשון יחיד, שכבר ידע אברהם שלוט לא יעשה מעשה סדום, וכוונתו היתה להתפלל עליו בפרטות אם לא נסתלקה שכינה, לכן נאמר שעם היות שאברהם לא התפלל עליו בפרטות, עם כל זה זכר הקב"ה הרצון של אברהם להציל את לוט עם היותו רשע, כי הקב"ה ממלא רצונם של צדיקים טרם שיבקשו, כמו שנאמר (ישעיהו סה, כד) טרם יקראו ואני אענה:

חלק מעשי אבות - פרק יח

על מה שנאמר ויסע משם אברהם ארצה הנגב. רש"י ז"ל נתן טעם לנסיעה זאת על פי האגדה (בר"ר נב, א-ד) שחרבו הכרכים ופסקו העוברים ושבים, וטעם שני להתרחק מלוט שיצא עליו שם רע. ויתכן לפי הפשט שכבר נתבאר שאברהם היו כל מסעיו לצד

נגב, שמשיצא מחרן נאמר (בראשית יב, ט) ויסע אברהם הלוך ונסוע הנגבה, וכאשר עלה ממצרים עוד נאמר (בראשית יג, א) ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה, והיה הרצון כמו שאמרו ז"ל (בבא בתרא כה, ב) הרוצה שיחכים ידרים, כי כל השתדלותו היה להשיג השלימות, וכן היה הולך ומכריז ועושה התראה בפרסום האלהות וביטול שאר אמונות, וכאשר היתה הכרזת אברהם והתראתו על האמונה באלהות תחילה לצד נגב, כך כשרצו ישראל לכבוש ארץ כנען התחילו מצד נגב, כמו שנאמר (במדבר יג, יז) עלו זה בנגב, במקום שהתחיל אברהם לעשות בהם התראה: והנה יהיה מה שיהיה, כל מסעיו היו לצד דרום כדי להכריז אלהותו יתברך, שלכך יצא מבית אביו כמו שפירש רש"י ז"ל בעצמו, גבי ויהי כאשר התעו אותי אלהים, שיצא לשוטט ממקום למקום. והעד מה שנאמר כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה, שפירושו שחשבם היותם בלתי מאמינים במציאות השם, שלכך היה הולך שם כדי להכריז מציאותו, דאם לא כן למה ילך צדיק במקום רשעים והמשורר אמר (תהלים א, א) ובמושב לצים לא ישב. ואין לומר שכוונת אברהם היתה באומרו לאבימלך שחשב שאין שם יראת אלהים, לומר להם שחשבם רשעים, שאם כן היה זה זלזול מופלג למלך אשר לא במשפט יעמיד ארצו. אמנם יאות כאשר אמרנו, שהוא אמר לאבימלך שחשב את גרר כשאר העמים המאמינים בקדמות ואינם מאמינים במציאות ה', כי זה לא היה גנאי אחרי היותה אמונה מפורסמת לעמים רבים, ואם כן מפני זה היתה בחירתו של אברהם ללכת שם להכריז בפניהם אלהותו יתברך ולהודיע להם מציאותו. וכבר בא ביאור בקצת פרשה זאת בחלק זה פרק ד' עיין שם:

ובמה שאמר אבימלך הגוי גם צדיק תהרוג, פירש רש"י ז"ל על פי אגדה (בר"ר נב, ו) שמא כך דרכך לאבד אומות חינם, כך עשית לדור המבול ולדור הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר כשם שאתה אומר להרגני, עכ"ל. אמנם לפי הפשט היה נראה שאמר אבימלך כן, להיותו מלך מפרנס ומעמיד במשפט מלכותו, שאם יהרוג אותו כאילו יהרוג האומה שהוא מלך עליה, ולכך אמר הגוי גם צדיק תהרוג, כאילו חושש על הגוי שהוא מלך שנשארים כצאן בלתי רועה אם ימיתנו פתאום, והיה כחושש על עמו יתר ממה שהוא חושש על עצמו. ואפשר עוד שכמו שאמר לו בסוף מות תמות אתה וכל אשר לך, כן אמר מתחילה גם כן וקיצר הכתוב, ולכך אמר הגוי גם צדיק, וכן אמר גם כן הבאת עלי ועל ממלכתי, שכנראה שהוא הבין שהיתה הגזרה על כל מלכותו: אבל לדעתי יתכן לומר נכון מזה, והוא שכאשר ראה אבימלך שמל אברהם וכרת ברית לה', הנה יצא מכלל כל שאר הגוים, ואם כן כל יחיד מן הגוים נקרא גוי, כמו שאנו

רואים שכל חכמי הגמרא קראו לערל אפילו יחיד קראו אותו גוי, ולכן אמר אבימלך אם כן מעתה הגוי שלא נימול אפילו שיהיה צדיק תהרוג אותו, ונתן טענתו שהוא אמר לו אחותי היא ולא היה חטא עליו רק ששרה אמרה לו שהיא אשתו, ובהיות שכבר אמרה לאחרים שהיא אחותו לא האמין לדבריה האחרונים, ולכך נאמר והיא גם היא, כלומר גם היא שאומרת עתה שהיא אשתו, כבר אמרה שהיא אחותו:

ומה שנאמר כי נביא הוא, יש לשאול שאין זה טעם אל שישיב את האשה, שגם אשת מי שיהיה, חייב הוא להשיב, ואם היה נתינת טעם אל התפילה, כלומר נביא הוא ותפילתו נשמעת, גם זה לא יאות, שכיון שהאלהים הוא האומר לו שיחיה אם כן מה צורך אל היותו נביא ולא אל התפילה. ויש שאמרו שהעבירות שבין הבריות למקום הוא סולח ומעביר, אבל מה שבין איש לרעהו צריך שיפייס וירצה את רעהו, ולכן אמר לו האלהים שישיב אשת האיש שודאי יתרצה ויתפייס לך, ויתפלל בעדך לפי שהוא נביא וידע שלא נגעת אליה. ולדעתי יתכן לומר נכון מזה וקרוב אל הפשט, וזה אחר שנתעורר בשאלה עצומה אשר בכתובים הללו, שהאיך יתכן לומר שיחפלל כדי שיחיה, והכתוב מכריז שאם לא ישיב האשה שימות, כנראה שאם ישיב יחיה ואין כאן צורך לתפילה. ועוד שהכתוב מכריז שלא היתה תפילתו של אברהם לשיחיה אלא על ענין העצירה. לכן נראה כאשר אמרנו בפרק י"ד, כי כל כוונתו יתברך היתה שאברהם יתפלל עיין שם, שזה אמר לו האלהים שישיב האשה כי הוא נביא ויתפלל בעד עצירת הרחם, שכבר בנבואתו, ידע זה שנעצר לו כל רחם ושמפני זה לקח אותה, לא מפני יופי, רק להיותו מאמין באלהי אברהם אמר בלבו אקח אחות הנביא ובזכותו תתבטל ממני גזירת העצירה כמו שביארנו פרק י"ד:

ועל מה שנאמר מה עשית לנו ומה חטאתי לך כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי. ועוד אמר מה ראית כי עשית את הדבר הזה. ידמה שאבימלך אמר תחילה מה עשית לנו, רצה לומר שכאשר אדם אחד יבקש לעשות רעה לחברו אפשר שעושה אותה מפני שהקדים לו רעה, או אפשר שהוא עשה לחברו איזה דבר קטן וחברו להינקם הוסיף ברעה גדולה, וזה הראשון רוצה להנקם על התוספת ההוא, ולכך אמר מה עשית לנו, רצה לומר אפילו דבר קטן לא עשית לנו כדי שנעשה לך רעה, ואם תאמר שאני התחלתי לחטוא נגדך, מה חטאתי לך, מעשים אשר לא יעשו עשית עמדי, שאפילו נניח שחטאתי לך זהו מעשה אשר לא יעשה שכדי להינקם ממני תעשה גם לעצמך רעה למסור אשתך. ועל זה השיב אברהם היטב, שחשבם בלתי מאמינים במציאות ה' ושכר ועונש, ושנתיירא שמא יהרג עליה, באופן שהשיב לו מה

שאמר שהביא עליהם חטאה גדולה, ואמר שאדרבה מיעט החטא, שהרציחה הוא חטא גדול מן העריות, שהרי אמרו רז"ל (פסחים כה, ב) הקיש גילוי עריות לשפיכות דמים, אם כן שפיכות דמים קשה מגילוי עריות, ולפי זה אמר אברהם חסרתי חטא ומיעטתיו ממלכותך ולא הוספתי: ועל השאלה השנית ששאל אבימלך לאמר מה ראית כי עשית את הדבר הזה, שהיא היתה שאלה נכונה, שהדברים ברורים שלא שאלו לאברהם אם היא אשתו או אחותו, אבל הוא בעצמו אמר אחותי היא בלתי שישאלו, כמו שנאמר ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא, שהמובן מזה הוא שהיה אומר כן בלתי שישאלו, שאם היו שואלים אותו היה אומר אותו הכתוב, כמו שנאמר ביצחק (בראשית כו, ז) וישאלו אנשי המקום לאשתו, ולכך שאל אבימלך מאברהם שאלה ראויה והגונה, שאחרי ששום אדם לא היה שואל אותו אם היא אחותו או אשתו, למה היה מתחיל הוא לומר אחותי היא, ומפני שידע היותו נביא, היה שואלו בזה הלשון שאמר לו מה ראית, כאילו יאמר מה היא מראה הנבואה שראית, כי חשב שראה בנבואתו שיקחנה אבימלך שהיתה כוונתו להביא עליו חטאה גדולה. ועל שאלת אבימלך השיב שלא ראה בנבואתו שהוא יקחנה, אבל שהאמת הוא שהיתה אחותו, ולכך בלתי שאלה היה אומר אחותו היא:

ובזה יתיישב מאד למה לא השיב אברהם לפרעה כשאמר לו למה אמר שהיא אחותו (בראשית יב, יח-יט), ויאמר לו אחותי בת אמי היא כמו שאמר כאן, כי הענין הוא, שפרעה טען עליו ואמר למה לא הגדת לי כי אשתך היא, ולא היה מספיק תשובתו זאת שהיא אחותו, אבל אבימלך שהיתה שאלתו למה היה קורא אותה אחות מבלתי שישאלוהו על זה השיב שבאמת היתה אחותו:

ואומרו ויהי כי התעו אותי אלהים ואומר לה זה חסדך, פירש רש"י לשון רבים ואל תתמה כי הרבה מקומות לשון אלהות קרוי בלשון רבים. ולדעתי אין אנו צריכים לזה כי היטב לומר לשון רבים, כי להיות רבות האמונות מתחלפות באלהות, זה לשמש וזה לירח וזה להר, היו סיבה שהוכרח אברהם ליסע ממקום למקום להכריז ביטול האמונות ההם, ושאר הכתובים פה כבר נתבארו בפרק ד':

אמנם מה שנאמר ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונוכחת, כבר רבו הפירושים. והקרוב בעיני לפשט הכתוב, שאבימלך כאשר נתרעם לומר גם היא אמרה אחי הוא, אמר לה עתה הנה נתתי אלף כסף לאחיך, כלומר שאתה אמרת שהוא אחיך ואין הדברים כן, שהנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך, בלשון נקייה אמר לה שהוא בעלה, כי הבעל כסות לאשה כמו שנאמר (רות ג, ט)

ופרשת כנפך על אמתך, וכן הפנויה ראשה פרוע והנשואה ראשה מכוסה, וזהו אומרו לך, שכבר ידע שהוא אישה:

ואמר ואת כל ונוכחת, רצה לומר שעם כל זה שנמשך לה תועלת המתנות שתישמר ולא תאמר עוד פעם אחרת אחי הוא, שנוכחת הוא לשון תוכחה, כמו הוכח תוכיח (ויקרא יט, יז), והיה זה כאילו אמר לה הנה מאומרך אחי הוא, נמשך לך תועלת נכסים שוים אלף כסף, והנה הוא לך לאיש לכל אשר אתך, ואין קורבתכם קורבת אח אבל קורבה מוחלטת לכל אשר אתך, ואת כל ונוכחת, כלומר עם כל זה שנמשך לך תועלת ממון מאומרך אחי הוא, תתייסר פן תכשלי באחר, כמשל שהוא בפי האנשים שפיקח אחד בא עליו נבל וסטרו על פניו, הוציא הפיקח מכיסו מנה יפה ונתנה לו, זה שראה כן הלך לאחר וסטרו ואותו הוציא חרבו והרגו, על כן הזהיר אותה אבימלך שלא תאמר עוד אחי הוא, וזה אומרו ואת כל ונוכחת, רצה לומר עם כל זה תקבלי תוכחת. ומצאתי שקרוב לזה כתב מהרי"א אבל לא באופן זה:

ובמה שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו. כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם. כבר נבוכו כל המפרשים בזה, תראה אותם מדבריהם, ואת כל התלאה אשר מצאתם. והרמב"ן פירש תימה הוא כי נראה כי גם בלילה ראשונה אשר לוקחה שרה לבית אבימלך ולא קרב אליה וכו' עד ומתי היה להם עוצר רחם. ולדעתי נראה שהדברים פשוטים כמו שביארנו פרק י"ד עיין שם, שאבימלך וכל נשיו ואמהותיו היו עקרות מיום היוולדם, ותפילת אברהם היתה לרפאתו מעצירתו, ומה שנאמר וחיה, רצה לומר שיתרפא ממה שהיו עצורים בעד כל רחם מיום היוולדם מטבעם. ואל יפלא בעיניך אומרו כי עצור עצר ה', והם מטבעם עצורים, שכן אמרה שרה (בראשית טז, ב) הנה נא עצרני ה' מלדת, והיא מטבעה עקרה, כמו שנאמר (בראשית יא, ל) שרי עקרה:

ואומרו על דבר שרה, שב למעלה אל מה שנאמר שריפא אותו, כאילו יאמר וירפא אותם הקב"ה על דבר שלקח את שרה אשת אברהם, שכיון שלקח אותה בהיותו מאמין באלהי אברהם, כאשר אמרנו פרק י"ד, שבשכר זה נתרפא, ולכך נאמר על דבר שרה. ולפי דרכנו זה מה שאמר הכתוב וילדו, הוא סיפור מה שהיה אחר שנה שהולידו בנים, או תהיה הכוונה שנהיו הרות תיכף, שכבר נאמר לשון לידה על ההריון, כמו שנאמר הנה נא עצרני ה' מלדת, וכוונת הדברים הוא ודאי שנעצרו מהריון, ואומרו עצור עצר, הוא סיפור מה שהיה מטבעם מקדם קדמתה כאשר אמרנו, שאם היתה העצירה עונש ללקיחת שרי, כבר היה אומר ויעצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה, אצל סיפור

לקיחתה קודם שהשיבה, וכמו שנאמר (בראשית יב, יז) וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי, ואחר סיפור העונש שהביא עליו סיפר שהשיב אותה, אבל לומר שהוא זה סיפור עונש אחר הסיפור שהשיבה, זה לא יתכן. ויהיה על פי דרכנו כאילו אמר וירפא אלהים את אבימלך ואת אמהותיו וילדו על דבר שרה כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך, והרבה כתובים מהופכים כן, וזה נכון ממה שנוציא הכתוב מפשוטו לומר נפתחו נקביהם, או שהיו על פרקן ואחזום חבלי יולדה כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, ובזה יתיישב הכל על נכון, ותראה פרק י"ד ששם הורחב הדיבור בכתובים הללו:

חלק מעשי אבות - פרק יט

בסיפור פקידת שרה, פירש רש"י ז"ל פקד בהריון, כאשר דבר בלידה, ויאות לפי פירושו זה לומר שההריון והלידה שניים. וזה לפי מה שפירשנו שם חלק ב' פרק י"ו שמה שנאמר (בראשית יח, ג) האף אמנם אלד, הוא שנתייראה מצער לידה שלא תמות מפני זקנותה ותשות כחה, ובזה גם כן יתיישב פירוש רש"י ז"ל שההריון הוא הבטחה אחת, והלידה הבטחה אחרת. ועוד יתכן לומר קרוב מזה לפשט הכתוב, שהקדוש ברוך הוא אמר לאברהם תחילה (בראשית יז, יט) אבל שרה אשתך יולדת לך בן, ולא קבע זמן, ואחר כך הבטיחו ובישרו בזמן, כמו שנאמר (שם כא) אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה אחרת, ותיכף שם נאמר (שם כב) ויכל לדבר אתו, הרי שבשורת הבן נקראת אמירה, ובשורת הזמן נקראת דיבור. וזהו שביאר הכתוב ואמר וה' פקד את שרה כאשר אמר, לפוקדה בהריון, ויעש ה' לה כאשר דיבר, הוא לענין הזמן שקצב: ואומרו ותלד שרה לאברהם בן לזקוניו למועד אשר דיבר אותו אלהים. אומרו לזקוניו יראה דיבור מותר, כי כבר ידענו שהיה בן מאה שנה, אבל הוא אינו הודעת זמן הלידה, רק נתינת טעם שנתן אותו לזקנותו ולא בבחרותו, שיוודע לכל שהיתה הלידה בגזירה אלהית מפי עליון נגד המערכת, ולכך אמר שילדה לזקוניו למועד אשר דיבר אותו אלהים, כאילו יאמר שילדה למועד שגזר ה', וכבר ראית מה שאמרנו בפרקים הקודמים (פ"ט) שמה שאמר אברהם (בראשית טו, ג) הן לי לא נתת זרע, אינו חס ושלום כמתיאש מן הבנים, כי לא יתכן שראש כל המאמינים יתיאש מן הבנים אחר היות לו הבטחה מאתו יתברך, אמנם כוונתו לומר שעדיין לא נתנם לו, ובשגם יתנם לו בעת הזקנה לא יספיק לגדלם וללמדם דרך ה' ושגם הם יכריזו האלהות, אבל העבד יירש פעולת ההכרזה, ומפני זה באה לו בשורת הבן עם זמן קבוע, מה שלא אמר לו עד הנה: ועל מה שקרא אברהם את יצחק בשם יצחק בעת הלידה ולא ביום המילה. כתב מהר"י אברבנאל שאלה זו בשם

הר"ן, והוא השיב שלהיותו שמח וצוחק בו. וכתב בשם הר"ן שהיה מחוייב לעשות כן, שמאחרי היותה מצוה מאתו יתברך לקראו בשם יצחק, תיכף שנולד חלה עליו המצוה, וזה נכון בעיני:

ומה שנאמר היניקה בנים שרה, המדרש ידוע (בר"ר נג, ט, בבא מציא פז, א) שהביאו ביום המשתה השרות את בניהן עמהן ושאותם היניקה. אבל לפי הפשט כבר יאמר לבן אחד בנים, שהרי רחל אמרה הבה לי בנים (בראשית ל, א) ואין ספק שלא היתה שאלתה הרבה בנים, וכן וישתחוו לך בני אמך (בראשית כז, כט), ולא היו לרבקה רק שנים: ואומרו ויעש אברהם משתה גדול. פירש רש"י ז"ל שהיו שם גדולי הדור שם ועבר ואבימלך. ובפירוש מגילת אסתר שפירשתי (יוסף לקח ב, יח) טענתי על פירושו זה, שהרי במשתה הראשון שעשה אחשורוש נאמר (אסתר א, ג) שהיו שם כל שריו ועבדיו וכל שרי המדינות לפניו, ולא נאמר בו שעשה משתה גדול, עם היות שם סיפור הפלגת המשתה ההוא להראותו את עושר כבוד מלכותו, ובמשתה אסתר שלא נאמר בו שהיו שם רק שריו ועבדיו, ולא נאמר בו הפרתמים ושרי המדינות, וגם לא נאמר בו ההפלגות ההם מן הכלים והשתיות, ועם כל זה קראו (אסתר ב, יח) משתה גדול. לכך ביארתי שם, שאין גדולת המשתה בגודל הפלגתו באכילה ושתיה או בהיות שם מלכים גדולים, אבל כל המשתה שיעשה האדם לסיבת התחדש אליו דבר יקר וחביב, הנה יקרא משתה גדול, כי הגדולה נאמרת גם כן על הדבר היקר, וכן תמצא ששאול אמר (שמואל א כו, כא) תחת אשר יקרה נפשי, ודוד השיב (שם כד) אשר גדלה נפשך היום הזה, הרי לך שעל הדבר היקר וחביב נאמר היותו גדול, ולפי שהיה משתה אסתר אהובתו ויקרה בעיניו, נקרא משתה גדול, וכן אברהם להיות זה משתה יצחק יחידו אשר אהב, קרא אותו משתה גדול, וזהו שנאמר ויעש אחשורוש משתה גדול את משתה אסתר, כאילו יאמר שאת משתה אסתר עשה גדול ויקר. ועל מה שנאמר ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. ונאמר וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. כבר יפלא שהיה מספיק אומרו וירע הדבר מאד בעיני אברהם, שב אל מה שאמרה שרה. עוד יפלא שמאחר שהיה רע בעיני אברהם שלא יירש ישמעאל, אם כן מה היתה הנחמה שהשיב לו הקב"ה כי ביצחק יקרא לך זרע, שהלא זה היה צערו שיצחק יקרא זרעו ויירשנו ולא ישמעאל. אבל נראה ליישב זה, שאברהם כאשר ראה ששרה אמרה לו גרש את האמה ואת בנה, ולא אמרה ואת ישמעאל בשם, כנראה שרצתה לומר לו שאינו בנו, ולכן אמרה ואת בנה, כלומר אינו בנך, ועל זה חרה לו ואמר על אודות בנו, כלומר שהוא בנו, לא כמו שאמרה שרה שהוא בנה ולא בנו. ועל כן השיב לו השם יתברך ששרה אין כוונתה

לומר שאינו בנו, אבל שאינו קרוי בנו, שביצחק ירא לו זרע, ולכך גם כן חזר הקב"ה ואמר לו וגם את בן האמה, ולא אמר גם את ישמעאל, גם לענין העקידה קרא את יצחק יחידך, שאין ישמעאל קרוי בנו, ואם כן הקב"ה כמשים שלום בין איש לאשתו, ביאר דברי שרה ואמר, שאין כוונתה לומר שאינו בנו רק שאינו קרוי בנו, והיה אומרו שמע לקולה, רצה לומר שישמע ויבין את דבריה:

ולענין מה שנאמר ותרא שרה את בן הגר מצחק. דרש ר' עקיבא (תוספתא פ"ו ה"ד, וכעין זה בר"ר נג, יא) אין צחוק אלא לשון עבודת אלילים, ור' שמעון (בן אלעזר) [בר יוחאי] אמר חס ושלום שיהא בביתו של צדיק כך, איפשר מי שכתוב בו (בראשית יח, יט) כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' יהא בביתו עבודת אלילים וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל לפי דרכנו יאות, שר' עקיבא לא אמר אלא ששרה ראתה דרך נבואה שעתיד לעבוד עבודת אלילים, וגם יאות מה שדרשו ז"ל (שמ"ר א, א) על אודות בנו, שיצא לעתיד לתרבות רעה, וזה דרכנו יתכן מאד עם מה שפירשנו במראה בין הבתרים (פ"ט), שכל מגמת אותו צדיק לא היתה על ירושת הממון כי הבל הוא, אבל ירושת הפעולה שהוא היה עושה להכריז אלהותו יתברך, וזה אמרה שרה בנבואתה שישמעאל עתיד להיותו עובד עבודת אלילים ולא יירש עם יצחק בפעולת אברהם. ובזה גם כן יתכן מה שנאמר באשר הוא שם, שדרשו ז"ל (ראש השנה טז, ב, ראה גם בר"ר נג, יד) לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נידון, שאחר כך שינה מעשיו: ומה שנאמר שהיה רע בעיני אברהם על אודות בנו, ואחר כך אמר לו ה' אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, שכנראה שגם על אמתו הרע לו, והרמב"ן ז"ל ביקש ליישב זה, ואין לדעתי צריך דבר, שהכתוב אמר וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו, כנראה שחרה לו על אמתו גם כן, אבל לא מאד כמו שחרה לו על בנו, כי על הגירושין חרה לו קצת לגרשה על לא חמס בכפה, אבל על אודות בנו שנתנבאה שרה שעתיד להיותו עובד עבודת אלילים חרה לו מאד:

ויאות לפי דרכנו זה, מה שדרשו ז"ל (שמ"ר א, א הובא ברש"י) שמע בקולה, מכאן שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות, וחלילה לצדקת ההיא שתחוש לירושת הממון, אבל נתייראה שלא ילמוד יצחק ממעשיו אחרי שראתה שעתיד לצאת לתרבות רעה, וזה לך האות שהתורה מעידה שאילו לא ראתה אותו מצחק, לא היה קשה בעיניה שיירש עם בנה, ובא האות עוד שענין הירושה הזאת שאמרה שרה איננה על הממון רק על האמונה, מה שדרשו ז"ל (סנהדרין צא, א) ולבני הפילגשים נתן אברהם מתנות (בראשית כה, ו), שם טומאה מסר להם, אם כן גם הירושה צריך שתהיה מעין המתנות שאינם ממון, ועל מה שנאמר (שם ה) ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק. דרשו (בר"ר סא, ו הובא ברש"י)

גם כן שהדברים מגיעים אל מה שאמר לו הקב"ה (בראשית יב, ב) והיה ברכה, שמסרה ליצחק, הרי נתבאר מאד שהרחיקו ז"ל הדבר לומר שיהיה כל זה ענין הירושה לענין הממון, כי הבל הבלים הוא. אמנם שאר הכתובים עד סיפור ענין כריתת ברית אברהם עם אבימלך כבר בא ביאורם בפרק ד':

הנה ביארנו הכתובים הללו כפי המדרש והמפרשים שנמשכו אחר המדרש. ועתה נתעורר על הספיקות הנופלות בלב המשכיל על פי דרכנו, מתחילת אומרו צחוק עשה לי אלהים, עד אומרו גרש את האמה, שאמנם כפי מה שפירשו צחוק עשה לי אלהים כל השומע יצחק לי שהוא לשון שמחה, יפלו כמה ספיקות:

ספק ראשון, שאין הלשון הזה מורגל להורות על כוונת שמחה רק על כוונת צחוק ולעג, כמו איש עברי בא לצחק (בראשית לט, יד), וכן ויהי כמצחק בעיני חתניו (בראשית יט, יד), וכן ביחזקאל לצחוק וללעג (כג, לב):

ספק שני, שאם הכוונה לענין שמחה מה התועלת בסיפור השמחה הזאת, ומה היתה כוונת שרה לומר ענין השמחה שאחרים ישמחו לה:

ספק שלישי, שאם הוא לכוונת שמחה למה יאמר כל השומע ישמח, והרי אין הדברים כן, שהאוהב ישמח והאויב לא ישמח:

ספק רביעי, אומרו אמירה שנית ותאמר שרה מי מילל לאברהם, וכבר היה מספיק באמירה אחת, ופירש רש"י שמילת מי שבה אל השם יתברך. והרמב"ן ז"ל הרחיק זה, ופירש כי מי בכל השומעים שאמר לאברהם מתחילה תיניק בנים שרה. ולפי פירושו זה לא ידעתי מה הוא קישור הדברים במה שאמרה כי ילדתי בן לזקוניו, לשעבר, שהרי כל ענין הכתוב הוא לומר שמתחילה לא אמר אדם כן, והיה לה לומר כי אלד בן לזקוניו, כיון שהם דברי אותם השומעים:

ספק חמישי, למה הפסיק בדברי שרה בין המעשים שעשה אברהם, שקודם סיפר שמל את יצחק, ואחר כך הפסיק בדברי שרה, וחזר למה שעשה אברהם משתה: ספק ששי, למה עשה אברהם משתה ביום היגמל ולא ביום המילה:

ספק שביעי, במה שפירשו ותרא שרה את בן הגר מצחק, שכבר ראינו כמה נחלקו בגמרא, והרב אברהם אבן עזרא פירש מצחק משתעשע כדרך כל נער ותקנא בו, ובאמת לא יתכן לומר כן באותו צדקת. והרמב"ן פירש שהיה מלעיג על יצחק או על המשתה והעיקר חסר, ולא ידעתי מה לעג יפול על המשתה או על יצחק שהיה עדיין תינוק. עוד יפלא מאמר הכתוב שנאמר ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק, והיה מספיק שיאמר ותרא שרה את ישמעאל מצחק, או שיאמר את בן הגר המצרית:

אבל מה שיראה נכון על ענין הכתובים הללו הוא כפי פשוטם, ששרה היתה אומרת דברי ליצני הדור, שקצתם היו אומרים ששרה לא ילדה את יצחק עד שראוה מיניקה, וקצתם אומרים מאבימלך נתעברה, וזה היה מאמר שרה שהיתה ללעג שהיו מלעיגים עליה ליצני הדור, וכבר ראתה הנס שעשה לה ה' שהיתה מניקה בני השרות עד שכאשר ראו כן האמינו ששרה ילדתו, ונס שני נגד כת המלעיגים ואומרים מאבימלך נתעברה, שצר הקב"ה קלסתר פניו של יצחק כצורת אברהם. והנה עם כל זה אמרה שאין ספק שהרואה קלסתר פניו והרואה שהיא מיניקה לא ילעיג, אבל השומע שבן מאה שנה ובת תשעים נולד להם בן, ילעיגו ודאי, כיון שלא ראו קלסתר פניו ולא ראו אותה מניקה, וזה אומרה צחוק עשה לי אלהים כל השומע יצחק לי, ואחר זה ביארה ענין הלעג ואמרה מי מילל לאברהם היניקה בנים שרה, כאילו אמרה מי יאמר שלאברהם היניקה בן שרה, תאמר לאבימלך, ונתנה טעם אל דבריה כי ילדתי בן לזקוניו, והוא זר להאמין שזקן וזקנה נולד להם בן, וזה טעם אל מה שאמרה צחוק עשה לי אלהים, שאילו היה נותן לי הבן בזמן הבחרות לא היה עלי לעג זה, או שתהיה הכוונה לומר תשובה על דבריה, שהיא כבר אמרה מי יאמר שלאברהם היניקה בנים שרה תאמר לאבימלך, והשיבה על זה כי ילדתי בן לזקוניו, כלומר כיון שילדתי בן כזקוניו, כזיו איקונין שלו, הרי יוודע שלאברהם היניקה בנים שרה, ויהיה אומרה לזקוניו כמו כזקוניו, שפירושו כזיו איקונין שלו, וכמוהו לו לבת (אסתר ב, ז), שפירושו כבת, ועל פי דרכנו זה הותרו הספיקות ד':

והנה הביא כאן הכתוב ענין המשתה הגדול שעשה אברהם ביום היגמל בנו, מה שאין המנהג כן רק ביום המילה, כי ודאי עשה משתה ביום המילה, ולא הוצרך הכתוב לספר את המשתה שעשה ביום המילה, אבל לפי שהמשתה שעשה ביום היגמל היה לסיבת דברי שרה שאמרה מי יאמר שהיניקה, רצה לומר השומע שלא ראה יאמר שלא היניקה, ועל כן עשה המשתה הגדול לפרסם ענין ההנקה, לכך סיפר אותו הכתוב:

ולפי ששרה אמרה כן ואברהם עשה המשתה לפרסם, הנה ישמעאל נתחבר עם המלעיגים והיה מלעיג כמאמר ליצני הדור שמאבימלך נתעברה, וזהו שנאמר ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק, כלומר שהיה מצחק על האומרים ששרה ילדה לאברהם. וקרוב מזה יתכן לומר שהכתוב הזכיר אשר ילדה לאברהם, להודיע שזה היה הצחוק שלו שהוא לבד נולד לאברהם, וזהו שראתה שרה וכעסה ואמרה גרש את האמה, לפי שאין התינוקות אומרים אלא מה ששומעים מהוריהם (ראה סוכה נו, ב), וזהו שנאמר שראתה אותו מצחק, רצה לומר מלעיג כדברי ליצני הדור:

ואומרה כי לא יירש בן האמה, כבר אמרנו שלא היה ענינה על ירושת הממון רק על ירושת הפעולה, וכמו שאמרנו במראה בין הבתרים שאומרו לא יירשך זה, הכל לענין הפעולה הנבחרת שהיה עושה בהכרזת האלהות, כי היא הירושה האמיתית לא המדומית, ולהיות הענין כן אמרה כי לא יירש בן האמה, ולא היה אומרה כן כאילו אין רצונה שיירש, אבל אמרה כן דרך נבואה שישמעאל לא ימשך אחרי דעותיו של אברהם להכריז האלהות, ולהיות שכל מגמת פני אותו הצדיק וחשקו ובקשתו ריבוי זרע היה כדי שיושלם פעולת ההכרזה על ידי זרעו, לפיכך אמרה לו שיגרש אותו ולא יחוש לומר שמא כאשר ילך מהבית שימשך אחרי דעות אחרות, כי אפילו שיהיה בבית לא יירש עם יצחק באותה הפעולה הנכבדת. וזה שאמר לו השם יתברך כל אשר תאמר לך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע, כי האיך יקרא ביצחק ולא בישמעאל, אבל כאשר יצחק יכריז גם הוא אלהותו יתברך שיקרא בשם ה', אם כן יוכרז גם כן היותו זרעו, וגם על ידו תהיה פעולת ההכרזה בשלימות שיצא האומה ישראלית ממנו שיפרסמו האלהות, ואם כן היה אומרו כי ביצחק יקרא לך זרע, הם הם ביאור דברי שרה, ולכך אמר שישמע לקולה:

חלק מעשי אבות - פרק כ

הן יפלא מה ענין סיפור ביאת אבימלך לאברהם, אבל יהיה הטעם כמו שאמרו רבותינו ז"ל (בבא קמא, צב, א) המתפלל בעד חבירו הוא נענה תחילה, ולפי זה כאשר התפלל על אבימלך לענין עצירת אשתו ואמהותיו, סיפר הכתוב שהוא נענה תחילה, והוא אומרו וה' פקד את שרה, והנה לא נפקדה אשת אבימלך וכן אמהותיו רק אחרי לידת יצחק, וכאשר ראה אבימלך שנשמעת תפלת אברהם אמר אלהים עמך בכל אשר אתה עושה, ובא לכרות עמו ברית:

עוד יפלא ענין שאלת אבימלך לאברהם שישבע לו ולנינו ולנכדו, וליצחק לא שאל רק לעצמו ולא לנינו ולנכדו, אבל נראה שאבימלך שעשה חסד עם אברהם לתת לו מתנות ולומר לו הנה ארצי לפניך, ועשה כן בלתי שיקדים לו טובה, שאל גם הוא בתורת חסד על נינו ועל נכדו, ולכך נאמר פה כחסד אשר עשיתי, אמנם ביצחק שלא עשה לו חסד וגם לא גמלו רעה, אמר לו אם תעשה עמנו רעה (בראשית כו, כט): ואפשר עוד שאבימלך הבין שאברהם מושפע ממדת החסד, כמו שנאמר (מיכה ז, כ) תתן חסד לאברהם, ולכן ביקש ממנו חסד, אמנם יצחק היה במדת הדין כמו שנאמר (בראשית לא, מב) פחד יצחק, לכן ביקש ממנו שלא יגמול לו רעה:

ובאומרו לא ידעתי את הדבר הזה וגם אתה לא הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום, ידמה כמו שאמרו קצת שקדמוני, שאבימלך השיב לאברהם לא ידעתי מי עשה הדבר הזה, והפך פניו נגד פיכול ואמר וגם אתה לא הגדת לי, ופיכול השיב שגם הוא לא שמע בלתי היום, כלומר שאם היה שומע גזל העבדים, כבר היה מגיד זה למלך אשר במשפט יעמיד ארץ:

וכבר סיפר עוד שאברהם נתן לאבימלך צאן ובקר, לומר, שאבימלך נתן לאברהם גם עבדים ושפחות כשהשיב את שרה, אבל אברהם לא נתן לו נפש אדם שכבר כולם היו תחת כנפי השכינה:

ועל שם השבועה שנשבעו הציב שבע כבשות, לשון נופל על לשון שבועה, ועל זה אמר קרא למקום ההוא באר שבע כי שם נשבעו, לומר שגם מה שהציב מספר שבע, הוא לרמוז על השבועה:

ובאומרו ויטע אשל, דרשו ז"ל (סוטה י' א) כמו שפירש רש"י חד אמר פרדס להביא ממנו פירות, וחד אמר פונדק לאכסניא, ואונקלוס תירגמו כפשוטו אילן, שכן מצינו בשמואל (שמואל א כב, ו) ושאול יושב בגבעה תחת האשל, וכן ויקחו את עצמותיהם ויקברו תחת האשל (שמואל א לא, יג), אבל לקיים דברי המדרש והפשט נראה שלעולם הוא המנהג לעשות האוהל סמוך לאילן, והעד מה שנאמר (בראשית יח, ד) והשענו תחת העץ, ואם כן נטיעת האשל פה יהיה על עשייתו פונדק, מפני שהעץ הוא לנוח שם האורחים, ולדעתי שאברהם היה עושה כן אילן אצל האוהל לפי שעוברי דרכים נחים בחצי היום, ואחר כך נחים בלילה, ולכך היה צריך לאילן בעד האורחים הבאים לנוח בחצי היום, והפונדק ללנים בלילה, ואם כן גם האילן היה פונדק: ואומרו ויקרא שם בשם ה' אל עולם, כבר בא קצת ביאור בפרק ד' מן החלק הזה, שזאת קריאתו שלישית הורה על בנין הבית השלישי, שהוא יהיה נצחי, ושיוודע בכל העולם בכללו מציאותו יתברך ויכולתו ואחדותו, כמו שנאמר (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שלא תושלם כוונתו של אברהם בפעולת ההכרזה במוחלט עד ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו:

חלק מעשי אבות - פרק כא

והאלהים נסה את אברהם. פירש הרמב"ן ז"ל, וזה לשונו ענין הנסיון הוא לדעתי בעבור היות אדם רשות מוחלטת בידו אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא נסיון מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר

מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד, ודע כי השם צדיק יבחן, כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו, יצוה אותו בנסיון, ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו, והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה, עד כאן לשונו בפרשה העקידה. ובפרשת בשלח כתב, וזה לשונו למען אנסנו הילך בתורתי (שמות טז, ד), אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט לשון רש"י, ואיננו נכון, אבל הוא כמו שאמר (דברים ח, טז) המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסותך להטיבך באחריתך, כי נסיון הוא להם שלא יהיה לאדם מזון ולא יראו להם עצה במדבר, רק המן שלא ידעו מתחילה ולא שמעו מאבותם ויורד להם דבר יום ביומו וירעבו, ועכ"ז שמעו ללכת אחרי השם לא מקום לחם. וככה אמר להם עוד (דברים ח, ב) וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה במדבר למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותיו אם לא, כי היה יכול להוליכם בדרך הערים אשר סביבותיהם והוליכם במדבר נחש שרף ועקרב, ושלא יהיה להם לחם רק מן השמים דבר יום ביומו, לנסותם ולהטיב להם באחרונה שיאמינו בו לעולם, וכבר פירשתי ענין הנסיון בפסוק והאלהים נסה את אברהם, והרב אמר במורה הנבוכים (חלק ג פרק כ"ד) לדעת כל יודע ולנסות היש תועלת בעבודת האל ואם יש בה ספוק צורך אם לא, ואם כן היה ראוי שיאמר למען ינסה לדעת, עד כאן לשון הרמב"ן ז"ל פרשת בשלח. ובפרשת ראה בפסוק (דברים יג, ד) כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, פירש וזה לשונו וטעם כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, לומר כי ענין המופת אשר בא והראהו השם לזה בחלומו או בכיהונו, רצון האלהים היה בו לנסותכם באהבתו, וכבר פירשתי כי הנסיון יקרא כן מצד המנוסה, ואמר לדעת, שיודע בפועל מה שהוא בכח וגלוי לפניו, עכ"ל:

הנה הבאתי לך כל מה שפירש הרמב"ן ז"ל בענין הנסיון, לפי היות שקשה בעיניו שהיאך יתכן לומר שהקב"ה מנסה אדם אחד או עם אחד אם יעשה או לא יעשה, והרי הכל גלוי וידוע לפניו. ומהר"י אברבנאל כתב שאומרו נסה, רצה לומר שעשה את אברהם לנס ואינו לשון נסיון. ובאמת דבריו הם עומדים לנס, ולדעתי יש מקום ליישב כאשר אבאר. אבל לפי דבריו של הרמב"ן ז"ל שכתב שאין הקדוש ברוך הוא מנסה זולתי הצדיק, הן תפס בדרכו זה לשון האגדה בבראשית רבה (לד, ב) פרשה וידבר אלהים אל נח (בראשית ח, טו), אבל לא ידעתי מה יאמר במה שנאמר בשופטים (ב, כא-כב) גם אני לא אוסיף להוריש איש מפניהם מן הגוים אשר עזב יהושע וימות. למען נסות בם את ישראל השומרים הם דרך ה' ללכת בם כאשר שמרו אבותם אם לא וגו', שם (ג, ה-ו) ובני ישראל ישבו בקרב הכנעני וגו', ויקחו את בנותיהם להם לנשים ואת בנותיהם נתנו

לבניהם ויעבדו את אלהיהם וגו', שהרי נאמר שנסה אותם והיו רשעים, אבל ודאי דברי דרש ואגדה הם, והדרשה תידרש עם היות הענין בלתי כולל ידרש על הרוב. ובאותה פרשה עצמה בב"ר (לד, י) מצאתי על מה שנאמר (בראשית ח, כא) ויאמר ה' אל לבו, הרשעים הם ברשות לבם, אמר נבל בלבו (תהלים יד, א), ויאמר עשו בלבו (בראשית כז, מא), ויאמר ירבעם בלבו (מלכים א יב, כו), ויאמר המן בלבו (אסתר ו, ו), אבל הצדיקים לבם ברשותם, וחנה היא מדברת על לבה (שמואל א א, יג), ויאמר דוד אל לבו (שמואל א כז, א), והנה באברהם נאמר (בראשית יז, יז) ויאמר בלבו הלבן מאה שנה, ושלמה אמר (קהלת ב, א) אמרתי אני בלבי, ולא בשביל זה נמנעו מלדרוש כן:

ורלב"ג פירש בענין הנסיון ואלו הן דבריו, כי השם יתברך הסיר זאת הממשלה מידו ומסרה לאדם בעצמו, אין ידיעתו גזירה, אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דבריו של זה, והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא יתברך בכח המזלות, אלא שנתן בו השכל להיות מחזקו לצאת מתחת המזל, והוא הכח הנתון באדם להיות טוב או רע, והשם יתברך יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו מידו אם לאו, וזאת הידיעה אינה גזירה, עכ"ל:

והריב"ש כתב וזה לשונו בתשובותיו סימן קי"ח מה שכתבו רלב"ג והראב"ד וכתב ההפרש שביניהם, והריב"ש בעצמו הביא דעתו בזה, וזה לשונו, אבל מה שנראה לי להשיב בשאלה זו הוא, שעל כרחנו יש לנו להאמין שהאדם יש לו בחירה על מעשיו כדי לקיים מצוות התורה ותגמוליה, וכמו שהוא מבואר בתורה (דברים ל, טו יט) ראה נתתי לפניך וגו' ובחרת בחיים, וכן יש לנו להאמין שידיעת השם יתברך מקפת בכל מה שיעשה האדם בבחירתו טרם יצא הדבר ההיא לפועל, כי אין לתת שום חסרון בידיעתו חלילה, ואין ידיעה זו מכרחת כלל, כי אחרי הוכיח שהאדם יש לו בחירה והיה אפשר לו לעשות ההיפך, הנה כשידע ה' שהוא יעשה פועל פלוני, ידע שיעשה זה בבחירתו, ושהיה איפשר לו לעשות הפכו, ואם כן אין ידיעה זו מכרחת, שהרי הידיעה היא שיעשה הפועל ההוא בבחירה, ואם היתה מכרחת הנה יהיה בידיעה ההיא קיבוץ האמת והשקר יחד מה שהוא נמנע, ולזה נאמר שאין מעשה האדם נמשך לידיעת ה' אותו מעשה טרם יצא לפועל, אבל ידיעתו נמשכת למעשה ההוא הנעשה בבחירה ובאפשרות לעשות הפכו, ואם ידענו השם טרם יצא לפועל, ובזה נשאר האדם בחיריי וידיעת השם יתברך שלימה בלי שום חסרון ובלתי הוצאת את האדם מבחירתו, עכ"ל הריב"ש ז"ל: ולא נעלם מה שכתב הרמב"ם ז"ל במורה נבוכים חלק ג' פרק עשרים בענין הידיעה, ובאומרו (בראשית כב, יב) עתה ידעתי, שהוא כאילו אמר הודעתי לבני אדם (מורה נבוכים חלק

ג פרק כד), לא אאריך להביא דבריו כי מפורסמים הם, אבל לענין הידיעה תכלית דבריו הם, שאין ידיעתו כידיעתנו ושאין אפשרות בידיעתנו להשכיל ידיעתו, והביא לו ראיה ממה שנאמר (ישעיהו נה, ח) לא דרכיכם דרכי וגו': ובאמת הדברים מבוארים לפני כל משכיל, שאין מדעו כמדענו, כי מדעו הוא עצמו, ואנחנו מדענו הוא מקרה אלינו, והיאך נשיג על ידי מדענו המקריי את מדעו אשר הוא עצמו, אבל לא מפני זה ננית מלחקור מה שיקשה הציור בנפש בתורתנו, שאם ידיעתו מכרחת, הרי אין כאן בחירה ורצון, והתורה מכרזת ובחרת בחיים, ואם אין ידיעתו מכרחת הרי הטלת חסרון בחוק ידיעתו, ואם אתה אומר שאין לנו לחקור דבר זה, אם כן מנעת החקירה מכל השלימיות המחויבות אליו יתברך, והכתוב שהביא ראיה לומר לא דרכיכם דרכי, אינו לומר שלא נחקור בדרכיו, ואדרבה נאמר (דברים כח, ט) והלכת בדרכיו, ונאמר (תהלים קכח, א) אשרי ההולך בדרכיו, אבל אומר ולא דרכיכם דרכי, זה דבר פשוט הוא מהדברים שם, שהכוונה לומר שלא בן אדם הוא ויתנחם (לשה"כ במדבר כג, יט), שכן השלים שם הדיבור באומרו (ישעיהו נה, י) כי כאשר ירד הגשם וגו' כן יהיה דברי לא ישוב אלי ריקם, ועל דרך זה אמר גם כן (שם ח) לא מחשבותי מחשבותיכם, כמו שנאמר (משלי יט, כא) רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום, אבל ודאי יש לנו לחקור מתוך דרכנו דרכיו, עם היות שאין להם ערך ודמיון, והתורה אמרה (דברים) וידעת את ה' אלהיך, אם כן התבאר שנתן לנו השם יתברך ידיעה לדעתה. והנה בשגם אין ערך לידיעתנו עם ידיעתו, הלא ידענו ע"י ידיעתנו שאין ידיעתו כידיעתנו, וכאשר השגנו ע"י ידיעתנו שאין ידיעתו כידיעתנו, יתכן שנחקור להשיג אם היא מכרחת ומבטלת הבחירה, היאך בא הציווי בתורה ובחרת בחיים, ואם כן אין חקירתנו לדעת מהות ידיעתו יתברך, אבל חקירתנו היא לדעת המצוה שציוה לנו לבחור בחיים והיאך נבחור, שאם יעלה חס ושלום במחשבה לומר שאין ידיעתו מכרחת הרי ידיעתנו שלימה ממנה, שלא יקרא ידיעה אלינו מה שאין בה אמיתות, על אחת כמה וכמה ידיעתו יתברך שהיא ידיעת האמת מחוייבת, ואם אתה אומר לבלתי חקור על ענין זה מפני שאין ידיעתנו כידיעתו, הרי גרמת לעצמך מבוכה רבה בתורה, ועוד שגם אין לחקור בהשגחתו וביכולתו ובכל השלימיות המחוייבים אליו כיון שאין שלימיותיו דומין לשלימיותנו, והרמב"ם בעצמו כתב במורה נבוכים חלק ג' פרק י"ז בהשגחה, שלא יאמין היותו משגיח בעכביש שיטרוף הזבוב, אבל אין ספק שראוי ונאות לנו לחקור כפי ידיעתנו שנתן הוא לנו ליישב כל מה שאפשר לנו, ובזה ישתבח שמו הגדול שהוא מהולל במלאכי מעלה ובחר בקבוצי מטה, ואין ראוי להימנע מן החקירות כלל בכל האלהיות בהווה, אמנם יש להמנע מהם

במה שהיה לפנים קודם בריאת העולם, ועל זה נאמר (שמות לג, כג) ופני לא יראו, ודרשו רבותינו ז"ל במסכת חגיגה פרק אין דורשין (חגיגה יא, ב) מה למעלה מה למטה מה לפנים מה לאחור, וכבר הסוף נתגלה למשה שעליו נאמר וראית את אחורי, כמו שיבא במקומו בס"ד בחלק ד' מן מאמרנו זה:

והנה הבאתי לך כל מה שנאמר בידיעתו יתברך ובישוב המבוכה הזאת, והנה תזכור ותעורר נפשך עם מה שכתב הרמב"ם בספר המורה נבוכים חלק א' פרק נ', וזה לשונו דע אתה המעיין במאמרי זה, כי ההאמנה אינה הענין הנאמר בפה, אבל הענין המצוייר בנפש, כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצויר, ואם יספיק לך מן הדעות האמיתיות או הנחשבות אמיתותם אצלך כשתספרם במאמר, מבלתי שתציירם בנפש ותאמין בהם, כל שכן כשתבקש מהם האמת הוא קל מאד, עכ"ל. והנה היה דיבורו של הרמב"ם בזה נכון מאד, שאין ענין האמונה מה שנאמר בפה, וכן נראה שאמר דוד (תהלים קטז, י-יא) האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב, כי אחר שאמר (שם ט) אתהלך לפני ה' בארצות החיים, שהיא האמונה בשכר הנצחי, אמר עוד האמנתי כי אדבר, רצה לומר כי כן הוא בשאר האדם שיאמרו בפה אני מאמין כך ויחשבו שבאמירה זאת נכללת האמונה, שאני איני כן אבל אאמין כי אדבר, רצה לומר שכשהוא מדבר כבר קדמה לו ציור האמונה בנפש, אבל כל האדם כוזב, שאומרים שמאמינים אמונה אחת וחושבים שבמאמרם בפה נכללת האמונה ההיא, והוא כזב שאין הדברים כן: ועוד אתה המשכיל תתבונן דבר שאומר לך בפסוק זה, עמוק ההבנה מאד ואמיתותו פשוט פשיטות מוחלט, והוא בכל עניני השלימיות הנמצאים בבורא יתברך ובהשגחה פרטית וביכולת ובעשיית המשפט במין האישיי, ובידיעת הנסתרות והעתידות וכל השלימיות הדומים לאלה, שקצתם הם עיקרים ויסודי התורה, וקצתם שלימיות שיצטרך ליחסם אליו יתברך, על כולם אמרו היותם אמונות שלימות שכל מאמין יתחייב להאמינם: וכבר תראה שהריטב"א ז"ל שפירש ספר המדע שחיבר הרמב"ם ז"ל, שם כתב שמציאות ה' והאחדות ושאינו גוף זכרו להם הפילוסופים ראיות ברורות, והעיקר הרביעי שהוא חידוש העולם נחלקו בו ולא נמצאו עליו מופתים, לפיכך ראוי שנאמין בו מדרך הקבלה, וכתב שידיעת המופתים על השלשה עיקרים צריך הקדמות רבות וזמן ארוך, ושם הביא הוא ז"ל קצת מופתים, באופן שלפי דבריו ז"ל חידוש העולם ושאר השלימיות המיוחסות אליו יתברך ראוי להאמינם, ואני לא כן אחשוב שהוא מהאמונה לבד, רק שכולם מחוייבים אליו יתברך, וכבר ידעת שהאמונה אינה ידיעה, כי לא יפול לומר אני מאמין שהגלגל סובב כיון שהוא דבר הנראה, וכן כל מה שיבא עליו מופת לא יפול

לומר עליו אמונה, כי אם יאמר האומר אני מאמין שהשם יתברך הוא נמצא, לא לחכמה יחשב לו, אבל צריך שיאמר אני יודע שהשם יתברך הוא נמצא, וכן כתב הרמב"ם ז"ל (הל' יסודי התורה פ"א ה"א) שהוא יסוד היסודות לידע, ולא אמר להאמין, גם התורה לא אמרה והאמנת בה' אלהיך אבל אמרה () וידעת את ה' אלהיך, ומה שנאמר (שמות יד, לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, היה שבח טרם הגיע אליהם ידיעה, ומה שנאמר (במדבר יד, יא) ועד אנה לא יאמינו בי, אין הכוונה שלא יאמינו ליכולתו, אבל הכוונה לומר שלא יאמינו שארצה לעשות בעבורם, כמו שנתבאר באומרם (דברים א, כז) בשנאת ה' אותנו, וכן מה שנאמר (במדבר כ, יב) יען לא האמנתם בי להקדישני, אין הכוונה שחס ושלום לא האמינו ביכולתו אבל הכוונה לומר שלא האמינו שיתרצה הקב"ה להוציא מים מאותו הסלע, כאשר נתבאר חלק ד' פרק כ"ח, וכן מה שנאמר (דברים א, לב) ובדבר הזה אינכם מאמינים, רצה לומר שאינם מאמינים שיהיה בעזרם, עם היות שראו כל האותות שעשה להם, כמו שהשלים הכתוב שם (לג) ההולך לפניכם בדרך וגו', באופן שנתבאר היות הרצון האלהים בידיעה, לא באמונה בלתי ידיעה רק מההמוניים אשר אינם משתדלים בהשגות לקוצר שכלם:

ועל כן אומר לך, שאחרי נתבאר במופת היותו סיבה ראשונה לכל הנמצאים, אם כן יתבאר גם כן במופת שכלי שכל מה שהוא שלימות ואינו מהנמנעות הכל ימצא בו יתברך, שמאחרי שהמציא האדם אשר הוא בן דעת וישיג מה הוא שלימות בחוקו ומה הוא חסרון, אם כן יחוייב שמי שנתן לו אותה ההשכלה וההבחנה יהיו לו כל השלימיות, שהיאך יתן השכלה והבחנה לאיש שיבחין מה שהוא שלימות, אם לא שנמצא אותו השלימות במציאות, כי מאחר שהוא יתברך חידש אותה הבחינה באדם שיכיר מה יקרא שלימות, א"כ יחוייב שיהיה מציאות אל השלימות, ואם אינו בו יתברך הרי אינו נמצא כלל, וזה אמר דוד במלות קצרות (תהלים צד, ט-י) הנוטע אוזן הלא ישמע היוצר עין הלא יביט וגו', המלמד אדם דעת, שכאן ביאר בפירוש הענין אשר אמרנו, שמאחרי שהקדוש ברוך הוא מלמד לאדם דעת, אם כן כל מה שישיג דעתו של אדם שהוא שלימות בחוקו ודאי נמצא בו יתברך, והוא לימדו לאדם, וכל מה שישיג בדעתו שהוא חסרון הנה מחוייב היותו יתברך מסולק מן החסרון ההוא, שהוא לימדו היותו חסרון, כי המשל בזה, כשהאב ילמד את הבן מהות השלימות, ודאי לא ילמדהו שלימות שאין לו מציאות, והיה אומרו המלמד אדם דעת, כן להשיב לאפיקורוס, שיאמר אם כן הנוטע פה הלא יאכל, לכן אמר שלמד לאדם דעת להבחין בין מה שהוא שלימות בחוקו ובין מה שהוא חסרון, הרי נתבאר לך מאד, שכל מה שהוא שלימות בחוקו יתברך הכל נמצא בו, ולא

דרך אמונה אבל דרך ידיעה, וכן דרך ידיעת הנסתרות וכן העתידות והדומה לזה, שאם אין מציאות אל ידיעת העתידות מי נתן לאדם דעת שיחשוב לשלימות ידיעת העתידות, הרי לך בבירור שכל מה שאפשר לאדם לחשוב שהוא שלימות יחוייב שימצא בו יתברך, וידענו זה בדרך ידיעה שכלית לא בדרך אמונה בלתי ידיעה כאשר חשבו קצת, והבאתי לך בני כל זה שתצייר הענינים בכל הפירושים הללו בנפש, ואם לא יגיע לך מהם ידיעה אמיתית מציירת בנפש, לא תונה עצמך בשיספיקו לך הדברים לבד: ועתה אומר לך מה שהיה אפשר לומר בזה, כפי מה שאומר לך במילות קצרות מאד ואתה תציירם בנפשך, והוא שכאשר אמרנו שהקדוש ברוך הוא לא יוכל לעשות אחר כמוהו ושאר הנמנעות, ולא יחשב חסרון בחוק יכלתו יתברך, לפי שאין הנמנעות מכלל היכולת, כמו כן לא יחשב חסרון בידיעתו יתברך כאשר נאמר שאחרי שברא את האדם וידע שיהיה בחיריי לא תקיף ידיעתו במה שלא יצא לפועל, שאם היתה מקפת הרי ידיעתו זאת סותרת ידיעתו ראשונה שידע בעת בריאתו האדם שיהיה בחיריי במוחלט. ולדעתי שכוונת הריב"ש ז"ל הוא על דרך זה, בשגם לא אמר הדברים בסדור נוסח זה: האמנם כי כן עוד לא שבעה לה נפשי ציור שלם ע"פ כל הדברים הללו, אבל נראה על נכון אחרי השקפת עיון בזה וציור שכלי שלם בנפש, שהמבוכה הזאת אשר נתחבטו בו אחרונים וקדמונים אחזו שער, תסתלק באופן נאות, וטרם כל נקדים מה שיחוייב להקדים, שכבר נתבאר לכל משכיל ידוע אמונת אומן שהבורא יתברך הוא מסולק מן החסרונות ושלם בכל השלימיות אשר בחוק האפשר, גם אין ספק שהידיעה שלימות ליודע, וא"כ לא היה ראוי לנו לחסר כלל בידיעתו יתברך, שכבר נראה שהמחסר מידיעתו מחסר חס ושלום שלימות ממנו יתברך:

עוד יתבאר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל ח"ג ממאמר מורה הנבוכים פרק כ', וזה לשונו ענין מוסכם עליו שהוא יתעלה לא יתכן שתתחדש לו ידיעה, עד שידע עתה מה שלא ידעהו קודם:

עוד נקדים שכבר ידוע מה שראוי לכל מאמין אמונת אמת להאמין לענין השגחתו יתברך, כמו שכתב הרמב"ם במורה הנבוכים חלק ג' פרק י"ז, וזה לשונו ואשר אאמינהו אני בזאת הפינה, רצוני לומר בהשגחה האלהית, הוא מה שאספר לך, ואיני נסמך בזאת האמונה אשר אספרה למה שהביאני אליו המופת, אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת ה' וספרי הנביאים, וזה הדעת אשר אאמינהו הוא יותר מעט ההרחקות מן הדעות הקודמים ויותר קרוב אל ההיקש השכלי, והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם בזה העולם התחתון, רצוני לומר מתחת גלגל הירח, באישי

מין האדם לבד, וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה שישיגם מטוב או רע נמשך אחר הדין, כמו שנאמר (דברים) כי כל דרכיו משפט, אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם דעתי בהן דעת אריסטו, לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה בו, ולא שזה העכביש טרף זה הזבוב בגזירה מאת ה' ורצונו, עכ"ל:

כי אתה המשכיל תבין שבמה שלא תתפשט ההשגחה לא תתפשט הידיעה לעתיד, וכבר הרמב"ם ז"ל האריך שם בענין זה הרבה, אבל זהו מה שיספיק לנו למה שאנו צריכים, וזכור שכבר נתבאר שלפי דברי חז"ל הלקוחים מדברי הנביאים, נראה בפירוש שהסיבה התכליתית לכל מעשה שמים וארץ ומה שביניהם היתה מציאות מין האדם לבדו, כמו שביארתי במאמרי זה חלק א' פרק י"ג:

עוד דע לך, שזה מבואר שההיקש השכלי לא יחייב כלל שהשם יתברך ישגיח בפרטי המין האנושי, אחרי היותו שפל מחומר קרוץ וסופו לעפר, אם לא שעינינו ראו את גדלו ואת ידו החזקה בבואו לקחת לו גוי מקרב גוי במסות (דברים ד, לג), ועל פי תורתנו תמימה המכרזת ואומרת (ויקרא כ, ה) ושמתי פני באיש ההוא, שהרי משגיח בפרטים, וכן ראינו מה שהשגיח על שלשת האבות ועל בניהם, ואנחנו צאן מרעיתו שהיינו מושגחים השגחה פרטית, ומזה נתאמת אצלנו על נכון היותו משגיח בפרטים, שכן גזרה חכמתו יתברך, כי לפי רוב גדולתו והפלגת שפלותנו אין אנו ראויים לכך, רק בחסדו ורוב טובו גזרה כן חכמתו יתברך, שכן אמר דוד (תהלים קמד, ג) מה אדם ותדעהו ובן אנוש ותחשבהו:

גם זכור מה שכתב הרמב"ם בספר המורה נבוכים חלק א' פרק י', וזה לשונו וכבר ידעת רוב עשותם ז"ל מעלין בקדש ואין מורידין, ועל זה הצד עוד יעשה בירידת העיון והיות האיש פונה במחשבתו אל ענין פחות מאד יאמר שירד, וכן כשיפנה מחשבתו אל ענין מעולה ונכבד יאמר שעלה, וכאשר היינו המון האנשים למטה שבתחתיים במקום ובמעלת המציאה בערך לסובב, והוא יתברך במעלה שבעליונים לפי אמיתת מציאות וגדולה ועצומה לא עליונית מקום, ורצה יתברך במה שרצה, הגיע חכמה ממנו והשפעת נבואה על קצתנו, קרא שרות הנבואה על הנביא או שכון השכינה במקום ירידה, וקרא העלות ענין הנבואה ההיא מן האיש או סור השכינה מן המקום עלייה, וכל ירידה ועלייה שתמצאם מיוחסות לשם יתברך, אמנם הרצון בהם, זה הענין, עכ"ל. הרי לך בהדיא שהרמב"ם ז"ל, רצה לומל שפנות השם יתברך על דבר שפל יקרא ירידה: אם כן אחרי התאמת שהוא מסולק מן החסרונות, אין ראוי לנו שנייחס אליו ירידה, דהיינו פנייה לשפלים, רק לענין מה שהוא נגלה אלינו בתורתנו, שגזרה חכמתו, ורצה בקיום

הקיבוץ מדיני במשפט, שכבר ראינו דור המבול שנענשו ונתחייבו כליה על החמס וכן דור הפלגה, ואמנם רצה השם יתברך כל זה כפי מה שנתבאר בחיבור זה חלק א' פרק י"ג, שכל מה שברא היה כדי שתתהוה נפש השלם ותשיג הנצחיות, כי אי אפשר לעסוק בהשגות אם לא בקיום הקיבוץ המדיני, ורבי חנינא [בן זומא] על ענין זה היה אומר ברוך שברא כל אלה לשמשני (ברכות נח, א), וכן אמר הנביא (ירמיהו טו, יט) אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, לומר שכל כוונת הבורא יתברך הוא, לעשות מן האין יש, ולא עוד שעשאו יש, אלא גם כן רצה שמן הדבר ההוה ונפסד שהם ארבעה יסודות והגשם חמישי, יתהוה דבר נצחי, והיא נפש השלם, זה הוא התכלית הנבחר והנכבד:

ובהיות מבואר שכל מה שנאמר בו ירידה, הוא לסיבת היותו פונה לדברים השפלים, וגם ידענוה שכל פנותו אל השפלים הוא אל התכלית הנכבד ההוא שיתהווה השלם שישיג נצחיות לנפשו, אם כן לא יאות שתתיחס אליו ירידה, רק במה שהוא צורך אל התכלית הנכבד הזה אשר אמרנו שתתהוה נפש השלם:

וכבר ידענו זה שהשכר או העונש אשר ימשך מאתו יתברך למין האנושי להעמידם על המשפט, לא ינתן רק על המעשה אחר שיצא לפועל אם רע ואם טוב, ואל יונה אותך מאמרם ז"ל (קידושין מ, א) שאמרו מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, עד שתחשוב אמת שהאדם כאשר יגיע לחשוב בעשיית הטובה, כמו נתינת הצדקה וקיום שאר המצוות, עם היות שלא עשה המעשה בפועל, שהקב"ה יתן לו שכר כאילו עשה צדקה או קיים המצוה, שאין הדברים כן ולא יתכן כלל, אבל מה שאמרו רבותינו ז"ל הקב"ה מצרפה למעשה, רצה לומר שאחר שעשה המעשה יתן לו הקב"ה שכר גם על המחשבה כאילו עשה שני מעשים, וכמו שאמרו רז"ל (יומא כט, א) על ה מ ח שבה ה רעה ה רה ורי עבירה קשים מעבירה, שיקבל עונש על ההרהור ועל המעשה, כמו כן היה על הטוב, הרי נתבאר שאין ענין המשפט האלהי רק אחר המעשה, כמו שדרשו רז"ל (ראש השנה טז, ב, ראה גם בר"ר נג, יד) גם כן ממה שנאמר (בראשית כא, יז) וישמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם, אמנם כי כן כאשר יחשוב האדם מחשבה טובה לעבודת השם יתברך ואין המניעה ממנו, שמתוך מעשיו יתפרסם שרצונו לעשות ותהיה לו מניעה מאתו יתברך, כפי מה שהיה בענין העקידה, שנאמר לו אל תשלח ידך אל הנער, או אונס מה שיהיה, הנה ודאי בזה שכרו כאילו עשה המעשה, אבל אם הוא ברצונו חשב לעשות עבודת השם, וברצונו נמנע מלעשותה, לא יתכן כלל שיהיה לו שכר:

ואם כן נתבאר שידיעת המעשה באדם טרם עשותו אותו, אינו ענין צריך כלל לענין עשיית המשפט והדין אשר הוא צורך להשגת התכלית הנכבד אשר אמרנו, ואחרי היות הדברים כן אין לנו לייחס להשי"ת ירידה ופנייה לדעת מעשה האדם, רק אחר צאת מעשה בפועל אם טוב ואם רע, שאם אמרת שהשם יתברך יודע מה שעתיד האדם לעשות, הרי כינית אליו ירידה וחסרון בחוקו יתברך, שיפנה לדעת הדברים שאינם צריכים לענין התכלית הנכבד אשר אמרנו:

ועוד הבן זה, שאין ספק במה שכתב הרמב"ם לענין ההשגחה, שאין זה חסרון לו יתברך שנאמר אנחנו שאינו משגיח על הזבוב אשר טרף אותו העכביש, אבל אדרבה יחשב חסרון בחוקו יתברך שהוא ישגיח בזבוב ההוא ופונה אליו בפרטות, וכתב הרמב"ם שהגיעו לומר כן ממה שהתבאר לו מן התורה ומן הנביאים, ועתה כאשר נשאל לדעתי ז"ל אם הקב"ה יודע שהעכביש יטרוף אותו הזבוב או לא קודם שיטרפנו, אין ספק שיאות להשיב שלא פנה ידיעתו אל הענין השפל ההוא, אשר אין צריך בו לענין התכלית, שכבר הניחו תחת המקרה:

והנה אתה המשכיל התבונן מאד, כי דברי הרמב"ם ז"ל בזה נכונים, אמנם כי כן לדעתי שמהירות הקולמוס השיאו להביא המשל הזה מן העכביש שיטרוף הזבוב, כי לדעתי אין ספק שהוא משגיח לתת לעכביש טרף, והעדים הנאמנים על זה מה שנאמר (תהלים קלו, כה) נותן לחם לכל בשר, וכן הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם (תהלים קד, כא), שרצה לומר שעם היות טורפים שאר בעלי חיים, שבהשגחתו יתברך וברצונו יטרופו, אחרי היות גזירתו כן שקצת בעלי חיים יהיו מאכל לקצתם, וכן אחרי אומרו במזמור ההוא (שם כה) שם רמש ואין מספר, אמר (שם כז-כח) כולם אליך ישברון לתת אכלם בעתו תתן להם ילקוטון, ובזה אין ספק לכל בעל דעת שהוא זן ומפרנס עד שלשול קטן שבטבור הארץ, אם כן גם העכביש הטורף הזבוב ודאי יהיה בהשגחתו יתברך לתת לו מאכלו, אבל המשל השני שכתב הרמב"ם ז"ל שלא יאמין שזה העלה נפל בהשגחה בו נאות מאד:

ואחשוב שאלו השני משלים אמרום כן חכמי המחקר, והרמב"ם ז"ל העתיקם כמו שמצאם בדבריהם, ולא סר מפני זה היות הענין על נכון שאין לנו לומר שהוא משגיח בדבר השפל אשר איננו מאכל ומזון וקיום לבריותיו, כי כל מה שברא לא בראו רק לתועלת למין האנושי, ובעודם בחיים יתן להם מזונותם, אבל אנחנו נניח המשל באופן שיהיה צודק, והוא שלא ישגיח אם העכביש יבנה ביתו או לא יבנה והזבוב אם יעוף

לצד מזרח או לצד מערב, וכן כל שאר הבעלי חיים שאין בהם השכלה, ולא יצדק בהם עשיית המשפט כפי מעשיהם:

ועתה אזכירך, שאין הבדל בין ידיעת מעשה האדם טרם עשותו אותו ובין ידיעת מעשה העכביש או הזבוב ההוא, שגם זה לעומת זה אינם כלל ענין לענין התכלית הנכבד אשר אמרנו, כיון שאינו שופט את האדם לתת לו שכר או עונש רק אחר המעשה, אבל מה שכבר עשה האדם הוא ענין צריך אל התכלית אשר לו ברא כל הנבראים. ואין לומר שענין ידיעת מעשה הזבוב או העכביש הוא דבר שפל מאד, מה שאין כן ידיעת מעשה האדם טרם עשותו כל כך במדרגת השפלות, שלערכו יתברך אין בין האדם הגדול בענקים והזבוב הבדל כלל, וכבר נאמר (תהלים כב, ז) אנכי תולעת וגו', ולכך יאות אלינו לומר שכמו שהוא אינו פונה לדעת אם העכביש יבנה הבית שלו או הזבוב יעוף לצד מזרח, ושזה יהיה תחת המקרה, כמו כן אינו פונה לדעת מעשה האדם טרם עשותו, ולפי זה ישאר תחת הבחירה:

ועוד אין לך לומר שהוא לא יפנה לדעת מעשה העכביש או הזבוב, אבל אם ירצה לדעת אותו היכולת בידו, שאחר שביארנו שזה חסרון בחקו יתברך, אין זה מכלל היכולת, שתאמר שהוא יכול לעשות עצמו שלא יהיה מסולק מן החסרונות, כי החסרון בו הוא מן הנמנעות, וכמו שלא תוכל לומר שהקב"ה יכול לעשות עצמו גוף, או שיעשה אחר כמוהו שזה מכת הנמנעות, כמו כן לא תוכל לומר שאם ירצה לדעת מעשה הזבוב שיכול לעשות כן, אחרי שביארנו שידיעה זאת חסרון וירידה בחקו יתברך. וכבר נפלא דוד על פניית ידיעתו יתברך אל מעשה האדם אפילו אחרי עשותו, כמו שנאמר מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו, וכן אמר (תהלים קיג, ה-ו) המגביהי לשבת. המשפילי לראות בשמים ובארץ, שפירושו על פי דרכנו זה שאמר דוד כשרצה לספר עוצם גדולתו ורוממותו יתברך, שהוא כל כך מגביהי לשבת עד שיקרא היותו משפילי, רצה לומר ירידה אפילו בהיותו פונה אל שמים וארץ:

עוד יתבאר היות ענין כמו שאמרנו, שאין הקב"ה פונה ידיעתו לדעת מעשה האדם טרם עשותו, ממה שאמר דוד (תהלים קלט, כג) חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי, שכבר ביאר בזה היות כוונת תפילתו של דוד שיחקור השם יתברך וידע מה שהוא עתיד לעשות, ואם היתה ידיעתו יתברך מקפת בכל מעשה שעתיד כל אדם לעשותו, כבר היתה תפילתו זאת בלתי צריכה לו, כי למה יגרע הוא מכל המין האנושי, ואין לך להיפלא ולומר שהיאך יתפלל דוד שהקב"ה יפנה ידיעתו לדעת מה שהוא עתיד לעשות, ואנחנו אמנם אמרנו שזה חסרון בחוקו יתברך, כי כבר ידוע שכאשר יהיה

צדיק גמור נאהב לו יתברך, שאז ודאי מתוך עוצם אהבתו אותו יפנה לדעת מה שהוא עתיד לעשות גם כן: ובזה תבין מה שאמרו רבותינו ז"ל שמות רבה פרשה ט' (א) רבי פנחס הכהן ב"ר חמא פתח מגיד מראשית אחרית ומקדם אשר לא נעשו אומר עצתי תקום וכל חפצי אעשה (ישעיהו מו, י), כל הקורא פסוק זה סבור שמא פלונקיא יש למעלה, ומה וכל חפצי אעשה, שהוא חפץ להצדיק בריותיו שנאמר (ישעיהו מב, כא) ה' חפץ למען צדקו, עד כאן נוסח המאמר. כי האמנם פשוטו של מקרא יראה היותו רוצה להודיע ידיעתו העתידות, ואם כן מה ענין אומרו שהוא חפץ להצדיק בריותיו אצל ידיעתו יתברך העתידות, ולמה הוציא הכתוב מפשוטו, שנראה היותו כולל כל העתידות, ויעמיד הכתוב שאינו מדבר רק בפרט אחד מן העתידות ומן החפצים, עד שאמר שהוא יחפץ להצדיק בריותיו:

אבל יאות מאד במה שאמרנו שהקב"ה חוקר מתוך מעשה הצדיק שהוא עושה בהווה מה שהוא עתיד לעשות, ואם ישפוט שעתיד להיכשל יזהירנו כדי שישוב, כמו שאמר דוד (תהלים קלט, כג-כד) חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע שרעפי. וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם, כי אין צורך לבאר דברי דוד ע"ה שהם מבוארים מאד היותם על הכוונה אשר אמרנו, שבפירוש אמר שיראה אם הוא עתיד לעשות רע שיישיר אותו. ואחר היות הדברים כן, יובנו היטב דברי בעל המאמר, שאמנם השלם הזה ראה שהכתוב אומר מגיד מראשית אחרית, והיה ראוי שיאמר מגיד בראשית אחרית, לכן ביאר היות כל כוונת הכתוב לדבר בידיעת השם יתברך מעשה האיש שהוא עתיד לעשות, מתוך מה שהוא עושה בהווה, וזה כדי להצדיקו ולהיישירו, ועל כן אמר מגיד מראשית אחרית, כאילו יאמר שמתוך הראשית הוא מגיד האחרית, כדי להצדיק בריותיו, כי ה' צדיק יבחן כאשר יתבאר, ותהיה הפנייה ההיא על ידי פנותו אל המעשים אשר הוא עושה בהווה ועשה לשעבר, שמתוך המעשים ההם ישפוט על מה שהוא עתיד לעשות, כי המעשה שנעשה כבר אפילו היה מעשה החטא במחשבת הלב לבד, ודאי שהכל גלוי לפניו, לפי שזה ענין מחוייב אל נתינת השכר והעונש, שמתוך השכר והעונש תשיג נפש השלם הנצחיות, אבל המעשה אשר הוא עתיד לעשות יידעהו לפי המעשים שעשה ושעושה בהווה, ומהם ישפוט על מה שיעשה לעתיד, ואם ימצא במשפטו שעתיד ליכשל, הנה יזהיר ויישיר אותו לשוב, ואם ישפוט שעתיד להיותו שלם, הנה אז כביכול ישמח במעשיו, כמו שאמר דוד (תהלים קד, לא) יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, שהכוונה לדעתנו שאחרי שלא יאות לומר שהוא יתברך ישמח במעשיו, כי הדברים הללו חס ושלום נראים כאלו מחסרים בכבודו, שנראה שמתוך מעשיו נתוספה לו שמחה, לכך

אמר יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, כאילו אמר יהיה כבודו במקומו מונח, ויהיה כהתנצלות אל מה שרצה לומר שהשם יתברך ישמח במעשיו. ונשוב לענייננו שכאשר ימצא השם יתברך הצדיק ההוא אשר יבחן שלם, כביכול ישמח במעשיו, וכאשר ימצא במשפטו שעתיד ליכשל, יזהירנו ויישירנו, אמנם יהיה המשפט לפי המעשים שעשה ועושה בהווה: וכבר ידעתי כי בתחילת מחשבתך בדברי אלה, תפלא ותתבהל מיראתך, פן אין זה נכון לאומרו בחוק ידיעתו יתברך העתידות, שהוא על ידי המעשה בהווה, אבל שקוד וישקטו זממיך, כאשר תמצא דבר זה ברור בתורה שמכרזת כן בלשון יותר מבואר ממה שאוכל אני לאומרו, והוא שנאמר פרשת וילך (דברים לא, כא) כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום, ואמר כן לנתינת טעם אל מה שהקדים לומר מעשיהם לעתיד, והוא שנאמר (שם טז) וקם העם הזה וזנה, שכמבאר ונותן טעם לידיעתו העתידה במעשיהם, אמר כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום:

והנה אזכירך שתעורר נפשך בשלש הנחות אשר הנחתי בענין זה, ראשונה שידיעתו העתיד תהיה על ידי החקירה בהווה. ושנית שלא יחקור זה במה שעתיד האדם לעשות אם לא אחר שהגיע האדם ההוא להיותו נאהב למקום. ושלישית שטעם החקירה בעתידות במעשה הנאהב הוא, שאם ישפוט מן ההווה שעתיד ליכשל, הנה ינחהו ויתמכהו בימין צדקו ויישירהו ויעזרהו להצילו מן המכשול, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (יומא לח, ב) בא לטהר מסייעין ליה:

ואחר אשר העירותיך על השלשה הנחות הללו, אעירך כי גם שלשתם אמר דוד ע"ה בלשון מבואר בהחלט היותם כן, עד שלא תוכל לבאר דבריו באופן אחר, ואין בדבריו דרך לנטות ימין או שמאל מן ההנחות השלשה אשר הזכרנו, כי גילה זה באומרו (תהלים כו, א) שפטני ה' כי אני בתומי הלכתי ובה' בטחתי לא אמעד, והשלים לומר (שם ב) בחנני ה' ונסני, כי לא יתכן לומר שהכוונה באומרו שפטני שיעשה לו דין, ויאמר כי הלך בתומו, כלומר שלא חטא ושבעתיד לא ימעד, ועוד שכל תפילתו היתה (תהלים קמג, ב) ואל תבוא במשפט את עבדך, אבל ודאי הכוונה לומר שישפוט ממה שעבר שבתומו הלך ולעתיד לא ימעד, ועל דרך זה נאמר (תהלים ז, יב) אלהים שופט צדיק, וכן שפטני כצדקי (שם ט), ועוד אמר אל ההנחה הראשונה הזאת ועל השלישית יחד, חקרני אל ודע לבבי בחנני ודע סרעפי. וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם, שבפירוש אמר היות תועלת החקירה כדי להיישירו ולהנחותו בדרך ישרה, אם ימצא בידו דרך שעתיד ליכשל. ועל ההנחה השנית שהנחנו שלא יחקור ה' למעשה האדם שעתיד לעשות רק למי שהגיע להיותו נאהב לו, אמר בפירוש (תהלים יא, ה) ה' צדיק יבחן, ומבואר מזה

בירמיה (כ, יב) וה' צבאות בוחן צדיק, וכן נאמר (תהלים ז, י) ובוחן לבות וכליות אלהים צדיק, ואחר שנתבארו השלש הנחות שהזכרנו והבאנו ראיה לאמיתותם מן הכתובים אשר הזכרנו, אם כן סרה מבוכה בענין ידיעתו יתברך: ובהיות שזכה אברהם והגיע אל היותו נקרא אהוב למקום, הנה נסה אותו ומצאו שלם, וכן להיות האומה ישראלית חביבה אליו יתברך נסה אותם שהניח הגוים ההם לנסותם, ואמנם נמצאו חוטאים עד שקבלו ענשם כאשר סופר שם בשופטים:

ויתכן גם כן מה שנאמר עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, כי אמנם ידוע שיראת ה' נחלקת לשני מינים, אם ליראת העונש והפסד השכר, ואם להיותו מכיר ויודע גדולתו יתברך, הנה תימשך יראה עצומה מבלתי היותו מביט אל ענין השכר והעונש, ואשר תהיה יראתו מהעונש והפסד השכר, יקרא ירא את האלהים, אבל אשר תהיה יראתו מפני הכרת גדולתו לבד, הנה הוא יקרא ירא אלהים, כאשר ביארנו בחיבורינו זה חלק ד' פרק ב' שני המזמורים שאמר דוד, שבראשון אמר (תהלים קיב, א) אשרי איש ירא את ה', ובשני אמר (תהלים קכח, א) אשרי כל ירא ה', עיין שם. והיה אם כן אומרו כאן עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, כאילו יאמר שאתה ירא אלהים ולא ירא את אלהים, שאם היתה יראתך מפני העונש לא היית זובח הבן היחיד, ואמר שידע זה על ידי המעשה שעשה בעקידה ישפוט אל העתיד:

וכבר ביארנו בחיבורינו זה חלק א' פרק כ"ז שמה שנאמר (בראשית ח, כא) וירח ה' את ריח הניחוח הוא, על דרך ענין זה, וכן בכל הקרבנות שנאמר (ויקרא א, ט ועוד) ריח ניחוח לה', לא נאמר כן לשבח ועליונית מעלה לקרבן, אבל אדרבה לגירעון, כאילו יאמר שאל יחשוב מביא הקרבן שכבר בהבאתו הקרבן נתכפר העון, כי על קרבנות כאלו אמר הקב"ה (ישעיהו א, יא) למה לי רוב זבחיכם, אבל הקרבן הוא מבשר אל התשובה שעתיד לעשות, ולכן נאמר היותו ריח ניחוח לה', לפי שכל מה שידעוהו היודע, טרם היותו בפועל, יושאל אל חוש הריח, כמו שנאמר (איוב לט, כה) מרחוק יריח מלחמה, ועל כן נאמר בקרבן שהוא ריח ניחוח, על מה שהוא עתיד לעשות: וכבר רמזו ז"ל קצת מזה במה שאמרו (בר"ר לד, ט) וירח ה' ריח, כבשן האש של אברהם, כי את אשר יאהב ה' יוכיח, וכאשר ישובו בתשובה תגדל מעלתם על הצדיק הגמור, כמו שאמרו רז"ל (ברכות לד, ב) במקום שבעלי תשובה עומדים וכו'. וזהו שנאמר (דברים ח, טז) ולמען נסותך להיטיבך באחריתך, רמז בו אל התשובה, כמו שנאמר (דברים ד, לד) באחרית הימים ושבת עד ה' אלהיך, ואם כן יהיה אומרו להיטיבך באחריתך, כאילו אמר להיטיבך בתשובתך שאתה עתיד לעשות: וכבר מבואר הטעם במעלת התשובה,

אם כמו שאמרו קצת מפני שטעם טעם חטא, ואם מטעם שרצה הקדוש ברוך הוא לפתוח שער לשבים, שאם היו שוים לצדיקים גמורים במעלה, כבר היה נשאר בו רושם מז החסרון שחטא, אמנם אחרי שהגדיל מעלתו על הצדיק גמור, נתאמת אצל הבעל תשובה שלא ישאר עליו מן החטא רושם לפניו יתברך. עוד יתכן לומר טעם נכון מזה, אחר שנקדים היות ידוע שענין התשובה הוא עזיבת החטא, ווידוי שיודה על החטא וחרטה, ואחר שנתבאר היות החרטה עיקר התשובה, אם כן החרטה צריכה שתהיה לעולם לא תסור, שאם תסור הרי הוא שב על קיאו, ואם כן גם אחר היות נפשו באותה המעלה המופלגת דבק ונהנה מזיו השכינה, צריך שתהיה עמו החרטה על ענין החטאים שעשה, הרי אם כן הוא נכסף אל מעלת הצדיק הגמור עם היותה פחותה ממעלתו: ומזה נמשך חילוק הדעות שאמרו רבותינו ז"ל בגמרא (ברכות לד, ב) שכל מה שנתנבאו כל הנביאים לא נתנבאו רק לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך (ישעיהו סד, ג), ופליגא דרבי אבהו שאמר במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. שהחולקים על רבי אבהו תאות סברתם, כי עם היות שמעלת בעל תשובה גדולה מאד, הנה מאחר שהבעל תשובה הוא לעולם בחרטה, והוא נכסף אל מעלת הצדיק גמור, אם כן מעלת הצדיק טובה הימנה, שהוא אינו נכסף למעלה אחרת זולתה, ולכך אמרו עין לא ראתה אלהים זולתך, ורבי אבהו לא אמר רק גדולת מעלת בעל תשובה בדביקותו לשכינה יותר מן הצדיק גמור, לפי שהבעל תשובה גם בהיותו באותו הדביקות הוא עושה מעשה החרטה, וזהו שנאמר ושבת עד ה' אלהיך, רצה לומר שאפילו באותו הדביקות לא תסור ממנו התשובה, וגם זה אומרם (יומא פו, א) גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שרצונם לומר שאפילו בהיותו בכסא הכבוד נהנה מזיו השכינה, לא נשלמה פעולתו והנה הוא עסוק בתשובה על ידי החרטה, משא"כ הצדיק גמור כי נשלמה פעולתו בעולם המעשה ואין שם רק עולם התגמול, ובזה יאותו דברי רבי אבהו מזאת הבחינה, ויאותו דברי החולק מן הבחינה האחרת אשר הזכרנו: ומתוך ענין זה יובן מה שאמר דוד (תהלים קג, יא-יב) כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו. כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו, כי בתחילת ההשקפה יראו דברי הכתובים הללו כדברים שאין בהם טעם, כי מה הכוונה לתת שיעור מקום להרחקת הפשעים ולתגבורת חסדיו יתברך. אבל יתכן מאד אומרו ז"ל, שהקב"ה כאשר יקבל האדם לתשובה, צריך שירחיק הפשעים מאתו יתברך, כי אומרו הרחיק ממנו, שב אל השם יתברך, משל למה הדבר דומה, למי שהוא אהובו של מלך שהיו עליו בגדים צואים יגיע סרחונם אל המלך שהוא רחוק ממנו עשרה מיל, הנה כאשר ירצה

המלך להסיר מעליו הבגדים הצואים וירצה להלבישו מחלצות, יצוה להוציא הבגדים הצואים מעליו ולהרחיקם עשרה מיל מן אותו האהוב כדי שלא יגיע סרחונם אל האהוב ההוא, נמצא שהבגדים הצואים רחוקים מן המלך עשרים מיל, כן אמר דוד למשל נאה שהקב"ה כאשר ירצה להגביר עלינו חסד ממקום כסאו שהוא השמים, ירחיק הפשעים ממנו כפליים, דהיינו ממזרח למערב, שהוא כפל השעור שמן השמים לארץ, ולא נעלם ממך שלא יתכן לומר בענין החטא ריחוק מקום, אבל הוא כינוי אל שלא יזכרו החטאים, וכן בירמיה נאמר (נא, נ) זכרו את ה' מרחוק, שיורה על שהריחוק סיבה לשכחה, וכן נאמר במיכה (ז, יט) ותשליך במצולות ים כל חטאתם, וסדרי התפילות סידרו לומר על זה במקום אשר לא יזכרו ולא יפקדו, ומלבד כל זה טבע הענין הוא שע"י ריחוק מקום תימשך השכחה, ולכן נאמר כינוי לשכחת החטאים ושלא יזכרו, שהרחיק אותם כרחוק מזרח ממערב:

והנה עוד אזכירך במה שאמר דוד פרק נא (ב) בבוא אליו נתן הנביא, שכל מבוקשו היה שם שהקב"ה יצוה למחות החטא ההוא שנכתב בספר שימחק ושלא יזכר, וכבר ידעת מה שאמרו רבותינו ז"ל (עבודה זרה ד, ב) לא היה ראוי דוד לאותו מעשה, אלא מפני יחיד שחטא יאמרו לו כלך אצל יחיד שחטא ושב בתשובה. וכיון דאתא לידן אבאר לך כל המשך במזמור ההוא, כי בתחילת דבריו התחיל ואמר (שם ג) חנני אלהים כחסדך, כרצותו לומר באותו החסד, שנאמר (תהלים קג, יא) גבר חסדו על יראיו, להרחיק פשעיו ממנו שלא יזכרו שכן גם כן חטאו שימחוק אותו מן הספר, והוא אומרו חנני אלהים כחסדך, והשלים (שם) כרוב רחמיך מחה פשעי, ואמר עוד שכשיזכור החטא נראה שלא נמחל, ועל כן שימחוק אותו ויטהרו ויכבסהו ממנו מכל וכל, ואחרי שאמר כז פרסם התרעומת בנתינת טעם לדבריו, שבכל עוד שהחטא כתוב בספר הוא ידענו והוא נגדו תמיד ולא ישכח אותו, ואמנם חסד ה' הוא להרחיק הפשע מן הפושע כרחוק מזרח, רצה לומר שממנו יתברך ירחיקהו כפליים, אבל יתרחק גם מן הפושע שגם הוא ישכח פשעיו כדי שלא יצטער בזכרו אותם, וזאת היתה תלונתו שהוא לעולם מצטער שבהיות חטאו כתוב בספר הרי הוא נגדו תמיד:

עוד יתכן לומר פירוש הלציי, עם מה שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין קז, א) שראויה היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית אלא שאכלה פגה, שזה אמר כי כבר ידע שחטאתו שהיא בת שבע היתה ראויה לו, וזה אומרו (תהלים נא, ה) נגדי תמיד, על דרך שנאמר (בראשית ב, יח) אעשה לו עזר כנגדו, וכן אמרו רז"ל בגמרא (קידושין ו, א) על האומר הרי את נגדתי:

ואמר עוד על סגנון זה לומר שראוי למחוק חטאו מן הספר, כי החטא שלו היה נסתר ולא היה חילול ה' בגלוי, עד שנפרע ממנו בגלוי שנכתב בספר, ונתן טעם שראוי למחקו שכיון שהוא יתברך ציוה בתורתו (ויקרא כה, יז) לא תונו איש את עמיתו, שבכלל אונאת דברים שאין לומר לאדם זכור מעשיך הראשונים (בבא מציעא נח, ב), אמר אם כן ראוי שימחק החטא מן הספר, למען יצדק בדברו בתורה לא תונו, ויזכה בשפטו להעניש למי שיאמר לעמיתו זכור מעשיך, שאם הוא עושה כן להזכיר לאדם חטאו אחר שנמחל, אם כן למה יעניש האומר לעמיתו זכור מעשיך:

ואחר שאמר דוד כל זה, ביקש עוד להקל ענין החטא ההוא, ואמר שאם היה חטאו שחטא כמו שחטא שאול שעבר מצותו, הנה היה החטא גדול, אבל הוא לא חטא רק בתאות המשגל, כי זה הוא נמשך לאדם מטבעו, שאין הוויית האדם רק על ידי תאות המשגל, ולולא היתה תאות המשגל גוברת באביו ובאמו לא היה בא לעולם, אם כן אין להפלא שהאדם יחטא בחטא זה, לכן אמר (שם ז) הן בעוון חוללתי, כאילו יאמר הן חטאתי בעוון שחוללתי ובחטא שיחמתני אמי לא בחטא אחר:

ואמר עוד שאם אינו רוצה למחוק החטא ההוא מן הספר, הנה יראה שלא נמחל מכל וכל, וירצה כן מפני שיחיד שחטא ישוב בתשובה שלפחות בסתר יודיעהו שכבר נמחל מכל וכל, וזה אומרו (שם ח) הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני שמחלת: וזה היה אומרו (שם י) תשמיעני ששון ושמחה תגלנה עצמות דכית, כאומר אם לא היית שולח נתן הנביא להודיעני כעסך עלי, לא היה לי מקום לבקש שתודיעני שסלחת, אמנם אחר שהודעת הכעס ודכית עצמותי, יאות שתודיעני הסליחה כדי שתגלנה, והיה בטוח שסלח, אבל כל בקשת דוד היתה שיודיעהו שסלח, וכבר אמר זה דוד במליצות מתוקות וקצרות פרק ק"ל שאמר שם (ג-ה) אם עוונות תשמור יה אדני מי יעמוד. כי עמך הסליחה למען תורא. קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי, כי היתה כוונת דוד ע"ה לומר שאין ספק שהקב"ה מוחל וסולח, שאם ישמור עון מי יעמוד, כאומר (קהלת ז, כ) אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, א"כ ודאי סולח הוא, אבל אינו מודיע שסולח כדי שייראו החוטאים ממנו, ומפני זה אמר איני שואל ממך שתסלח רק שתודיעני שסלחת, וזה אומרו כי עמך הסליחה, רצה לומר אתה מסתיר עמך הסליחה ואינך מודיע שסלחת למען תורא, אבל קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי, כאילו יאמר לא הוחלתי שתסלח כי ודאי סלחת, אבל הוחלתי לדברו שיודיעני שסלח: והמשיך לומר (שם ט) תחטאני באזוב וגו', ואמר עוד שלפחות חטאים אחרים שיסתיר פניו וימחה אותם, ולכן אמר (שם יא) הסתר פניך מחטאי, לשון רבים כי קודם לא אמר רק כבסני מעוני, על חטא בת שבע

ביחוד, והוסיף להתפלל ואמר (שם יב-יד) לב טהור וגו' עד תסמכני, ואח"כ כמתרצה שישאר החטא כתוב, כיון שימשך מזה פתחון פה לשבים, ויחיד שחטא ישוב, לכן אמר (שם טו) אלמדה פושעים דרכיך וחטאים אליך ישובו, כאומר אני מרוצה שישאר חטא בת שבע כתוב כדי שילמדו פושעים דרכיך: ואחר שביקש שיודיעו שחטא בת שבע נמחל מכל וכל, ואמר נתינת טעם לזה שלא היה רק חטא בענין טבעי לאדם שהוא תאות המשגל, ואמר שהוא מרוצה שיהיה כתוב כדי שילמדו פושעים לשוב, אבל נתיירא פן יחשב לו עון מיתת אוריה (ראה שמואל ב יא), לכן אמר (שם טז) הצילני מדמים:

ונשוב אל אמרינו שאמר הצילני מדמים על הילד, שהמזמור הזה סידר אותו כשבא אליו נתן הנביא, ואמר לו שהבן שנולד לו מבת שבע ימות בחטא אוריה (ראה שמואל ב יב, יד), לכך היה מתפלל שיצילהו מעונש הדמים ושלא ימות הילד, אבל אחר שמת הבן סידר מזמור פרק ט'. וכבר ידעת מה שנחלקו המפרשים במה שנאמר (שם א) למנצח על מות לבן, שיש שפירשוהו שהוא שם מלך שנקרא כך, ויש שפירשוהו היותו מילה אחת, והוא כלי שיר כמו עלמות שיר (תהלים מו, א), והרב אברהם אבן עזרא כתב שהוא טעות, ויש שפירשוהו כי לבן היה שם המשורר, והראב"ע כתב שאינו נכון, ויש שפירשוהו שלבן הוא נבל הפוך, ורש"י הביא שפירושו על מות לבן, על מות בנו אבשלום ושאין לו עדות וזכרון לאמץ זה הפתרון, ורש"י ז"ל פירש בשם עצמו שלבן, רצה לומר כשיתלבן ילדותן ושחרותן של ישראל. ואחר שהבאתי לך כל אלו הדעות אשר לא קרב זה אל זה, אומר כי לדעתי הדברים מבוארים מאד שסידר המזמור הזה על מה שנגזרה מיתה לבן הילוד מבת שבע לסיבת החטא, ויש עדות ברורה וזכרון מופלג במזמור לאמץ את הפתרון הזה, שהרי נאמר (תהלים ט, ה) כי עשית משפטי ודיני, כי זה היה העונש והמשפט שנעשה לו, וראה שלהיות שבחיי הילד היה בוכה ואחר מיתתו נמנע מן הבכיה (שמואל ב, יב, טז-כ), לכך אמר שכשם שמברכין על הטובה מברכין על הרעה (ברכות פ"ט מ"ה), ואומר (תהלים ט, ב) אודה ה' בכל לבי אספרה כל נפלאותיך, ואח"כ אמר (שם ג) אשמחה ואעלצה, כלומר שלא יבכה עוד אבל אדרבה ישמח, שמאחר שכבר קיבל ענשו הרי ישוב אויביו אחור, ואמר כן לפי שבני עמון גברו כאשר הרגו את אוריה. ונתן טעם לזה לפי שכבר קבל דינו, וזהו אומרו כי עשית משפטי ודיני וגו':

ועוד סידר במזמור ל' (ב) ארוממך ה', וביאר היות כוונתו כן, באומרו (שם יב) פתחת שקי ותאזרי שמחה, וכן אמר (שם ו) בערב ילין בכי ולבוקר רינה, והשלים הביאור שהוא שמח בעונש וביסורין ושרצונו בעונש ולא בהסתרת פנים עם היות שלא יריע לו, וזה אומרו (שם) כי רגע באפו חיים ברצונו, כאילו יאמר את אשר יאהב ה' יוכיח (משלי

ג, יב), ועל כן אמר (תהלים שם ח) הסתרת פניך הייתי נבהל, ואמר דבר נאה ומתקבל שאין הסתרת פנים באה רק אחרי שיחשוב האדם שהטובה הבאה אליו לא ה' פעל כל זאת רק עוצם ידו, ולזה אמרתי בשלוי בל אמוט וגו' הסתרת פניך (שם ז-ח), כאילו יאמר תיכף שחשבתי שלא אמוט, כי בטחתי על שלוי ועוצם ידי, תיכף הסתרת פניך. ובענין זה יובן מה שנאמר (דברים ז, יז-יח) כי תאמר בלבבך רבים הגוים וגו' לא תירא מהם, שפירושו שאם יאמר בלבבו שהם מעטים ושהוא יכול להם, אז יש לו לירא מהם לפי שהקדוש ברוך הוא מסתיר פניו, אבל אם יאמר רבים הגוים לא אוכל להם במלחמה טבעית, אז לא תירא מהם כי ה' ילחם להם: ונשוב אל אמרינו בדברי דוד ע"ה שהיתה כוונתו לומר היותו שמח ביסורין, ועל זה אמר לשבח להשם יתברך שלא יחפוץ זבח (תהלים נא, יח), כי אין הזבח והקרבן בא רק על השוגג, אבל שיקבל רוח נשברה (שם יט), והביא ראיה שרוח נשברה הוא טוב מן הקרבן, שהרי בענין הקרבן ציוה לבלתי הביא בעל מום, כמו שנאמר (ויקרא כב, כב) עורת או שבור, לפי שהוא נבזה, אבל לב שבור לא יבזה:

אחר כל זאת התפלל (שם כ-כא) על בנין ירושלים ועל טובו על ציון, כי אז יחפוץ זבחי צדק, כלומר אז אביא זבחי צדק, רצה לומר זבחי נדבה, שלא רצה להתפלל שיביאו אשמות שאם כן היה מתפלל שיחטאו, ואחר שהתפלל שייטיב ברצונו את ציון, כלומר שישפיע עליהם טובה, אמר שאז לא יהיה קרבן עולה ויורד, שכאשר לא תשיג ידו יביא סולת לבד, כי כולם תהיה עליהם השפעת הטוב עד שכולם תשיג ידם ולא יביאו רק פרים, או יהיו דבריו על הדרך שאמרנו, שמה שנאמר לקרבן היותו לריח ניחוח איננו לשבח אבל גירעון מעלה, שזה אמר דוד כי לא תחפוץ זבח, רק התשובה הבאה אחר הקרבן, אמנם כי כן דוד ע"ה היה לדעתי משבח הצדיק גמור, וזה להיותו הוא בעל תשובה:

ובזה יתבאר לך המזמור ראשון שבתהלים, ואומר לך הספיקות שיש להתעורר במזמור ההוא. פק ראשון, אומרו (שם א) אשר לא הלך ועמד וישב כולם בלשון עבר: ספק שני, כי נראים דברי מותר, ומה חידש בזה לא ידע היות טוב מי שיעסוק יומם ולילה בתורה ולא יעשה שום רשע ולא חיבור עם הרשעים:

ספק שלישי, אומרו (שם ג) והיה כעץ שתול אשר פריו יתן בעתו לעתיד, והיה לו לומר כעץ מלא פירות כיון שהוא מלא מעשים טובים:

ספק רביעי, אומרו (שם ד) לא כן הרשעים, שההבדל הוא רב כרחוק מזרח ממערב, והוא אומרו לא כן, כאילו יש קצת הפרש לבד ביניהם:

ספק חמישי, אומרו (שם ה) על כן לא יקומו רשעים במשפט, כאילו הוציא תולדה מחודשת מאד:
ספק ששי, אומרו (שם ו) דרך רשעים תאבד, והיה לו לומר ורשעים יאבדו, ומה ענין אומרו דרך רשעים תאבד:
לכן נראה שכאשר ראה דוד יתרון מעלת הבעל תשובה על הצדיק גמור, אמר שעם כל זה טוב להיות צדיק גמור, וזה אומרו אשרי האיש שמעולם לא ח טא ולא הלך בדרך רשעים כלל וזהו חידושו, ואמר טעם לזה כי מעלת הצדיק ראויה לו כמו העץ השתול על פלגי מים שראוי שיתן פריו בעתו, אבל הרשעים שחזרו בתשובה עם היות מעלתם גדולה אינה כן כמו הצדיקים, אבל היא כמוץ אשר תדפנו רוח, כי המוץ מקומו המיועד לו הוא תחת כפות רגלים למרמס, אבל הרוח מרים אותו נגד הראוי ומוליכו באויר, כמו כן היא המעלה שנותנים לבעל תשובה שכדי לפתוח דלת נותנים לו המעלה ההיא, וזה אומרו על כן לא יקומו רשעים במשפט, רצה לומר כי על פי הדין לא יאות להם המעלה ההיא, ונתז עוד טעם לזה ואמר שאם היה ענין בעל התשובה טוב מן הצדיק הגמור, אם כן למה מנע הקדוש ברוך הוא הדרך ההיא מן הבוחר באותה מעלה, עד שאמרו (יומא פ"ח מ"ט) שמי שיאמר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, באופן שמי שיבחר במעלת בעל תשובה לא יוכל להגיע אליה, אם כן ודאי אינה משובחת, שאין הקב"ה מקפח שכר שום בריה (פסחים קיח, א), וזה אומרו לראיה לדבריו כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד, רצה לומר שהדרך שבו השיגו בעלי תשובה אותה מעלה תאבד, כי מי שירצה ויאמר אחטא ואשוב כדי להשיגה אין מספיקין בידו: ונשוב אל הפרק שלפי זה נאמר בקרבן ריח ניחוח, כלומר שיש לשפוט שישוב בתשובה, כמו שנתבאר במעשה בראשית פרק כ"ז עיין שם. אולם עוד נשאר לנו לבאר שאמנם אנחנו הקדמנו לומר אמונת אומן שלא יתכן לומר שתתחדש לו ידיעה, ולפי השקפה ראשונה בדברינו אלה יראה חס ושלום שאחר מעשה האדם נתחדשה לו ידיעה שקודם לא ידעה, והנה אומר לך שראוי לך לראות שגם אם יעלה על הדעת לומר שקודם שהאדם יעשה המעשה ההוא ידע הוא יתברך שעתיד לעשותו, אפילו הכי יש לטעון גם כן שהידיעה לעתיד שיעשה, אין זו ידיעה שעשה, כי שתי ידיעות הנה, ויראה שהידיעה שעשה מחודשת, וכבר הרמב"ם בפרק ההוא תיקן זה באומרו שאין זו ידיעה מחודשת, אבל היא תוספת ידיעה, שידע שעשה מה שכבר ידע שיעשה, ולדעתי לא היה צריך לזה כלל, כי לדעת שעשה כבר ועדיין לא עשה הוא מן הנמנעות, שכמו שמה שנעשה כבר אתמול אינו בכלל היכולת לומר שיוכל לעשות, שאותו הדבר לא יהיה עשוי מאחר שכבר נעשה,

כמו כן היאך אפשר לומר שידע שעשה מה שלא נעשה, אבל ודאי שמה שאנחנו נטעון לומר שהיאך יתכן שתתחדש אליו ידיעה, נראה שאין כאן טענה כלל, שאחר שיעשה האדם המעשה ההוא לא תפול בו לשון ידיעה, כי הנסתרות לה' אלהינו והוא רואה הכל, וא"כ לא יפול לומר שידע את המעשה שנתחדש, רק שראה אותו, ואין כאן לא ידיעה ולא תוספת ידיעה ולא חידוש ידיעה:

ואל יונה אותך עיונך לומר שהראיה והידיעה הם דבר אחד, שהלא באמונתך שהקב"ה חידש העולם, הרי האמנה שראה את העולם נברא אחר שבראו לא קודם, אבל ודאי ידע קודם שנברא שעתיד להבראות, ואין ראוי שנרחיק ממנו רק שלא נאמר שנעלם ממנו ואחר כך ידע, אבל שנאמר שראה מה שלא ראה קודם אין זה חסרון בחוקו, שלא תפול ראיה על מה שעדיין לא היה, וכמו שאין הנמנעות מכלל היכולת כמו כן מה שלא היה אינו בכלל הראיה, והבן זה מאד בציור בנפשך ציור אמיתי:

ועוד אומר לך שאפילו נניח שהראיה והידיעה אחת, אין מקום לטענה זו, שאחר שביארנו שהוא מסולק החסרונות והחסרון הוא מן הנמנע אליו, וביארנו עוד שהידיעה בענין שלא נעשה עדיין, כיון שאינו דבר צריך אל התכלית הנכבד ההוא, הנה יחשב חסרון בחוקו יתברך, אם כן כאשר נעשה המעשה שידע אותו לא יחשב זה התחדשות ידיעה, אחר שכל ידיעה שהיא שלימות בחוקו לא תחסר ממנו יתברך כלל, כי הידיעה במעשה שעתיד האדם לעשות אינה שלימות, אבל חסרון וירידה ופנייה בשפל, כיון שאין משפטו על העתיד, כמו שנאמר באשר הוא שם, שכל הענינים העתידים להיות זולת מעשה האדם והדומה לזה מן הדברים השפלים שידיעתם חסרון בחוקו, אין גם אחד שיהיה בלתי רצונו וגזירתו, וידיעתו בהם היא גזירתו, שכאשר ידע מה שיהיה כבר מחוייב הדבר להיותו כן. וזה אמר בלעם לבלק כאשר רצה להודיע כל מה שיקרה לו עם ישראל, אמר שהוא יודע דעת עליון (במדבר כד, טז), שודאי אומרו כן היה כאילו אמר הוא ידע גזירת עליון, באופן שכבר ביאר בזה שידיעתו יתברך מכרחת, והיא גזירה קיימת להיות כן לא תזוז:

ואחר שביארתי לך מה שיאות להאמין בענין ידיעתו יתברך, אזכירך את מה שאמרו שעצמו מדעו ומדעו עצמו, ואתה ידעת מה שאמרו על זה כי אם כן הוא, בהשתנות הידיעה ישתנה העצמות, אכן אמרתי שאל יתבהלו רעיונך מפני קושייתם זאת, לפי שגם ההשתנות בכלל הידיעה מראש ועד סוף, וזהו בכלל מה שנאמר (ישעיהו מו, י) מגיד מראשית אחרית, והתבונן שאם חס ושלום יעלה על הדעת שאין המדע עצמו, אם כן יחוייב היות המדע מקרה לו חס ושלום, ושימצא עצמו נפרד מן המדע וחלילה לו,

וכבר כתב הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים) חלק ג' פרק ב' שאין לייחס לו יתברך תואר חוץ מעצמותו, ושהמדע עצמו ועצמו מדעו, ושיש מופת על זה, תראנו משם. ובהיות מדענו מקרה אלינו ומדעו הוא עצמותו, אם כן אין מדעו כמדענו, כי אין לו דמיון למדע המקריי עם המדע העצמיי, וזהו שאמר דוד (דברים הימים א כט, יא) לך ה' הגדולה והגבורה, לומר שאין לתאר בו שום תואר חוץ ממנו כי כולם הם עצמו: נתבאר שמה שנאמר פה והאלהים נסה את אברהם, יורה על עוצם אהבתו אותו שלא נסה אותו עד שקראו אל עולם, ולכך נאמר ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה, וקרא אותו אברהם, שעד כאן לא קרא אותו בשם, עד שקראו הוא להקדוש ברוך הוא אל עולם עתה קראו והזכיר בשם אברהם. כמו שנאמר ויאמר אליו אברהם, שבכל המראות לא נאמר רק ויאמר ה' אל אברהם, ולא קראו בשם רק סיפרה התורה שאמר כן לאברהם:

חלק מעשי אבות - פרק כב

הרבה דרשו ז"ל (תענית טז, א, בר"ר נה, ז וראה במפרשים כאן) בענין ארץ המוריה, למה נקרא כן, ולפי הפשט יתכן שאלוני ממרא האמורי (בראשית יד, יג), וכן אלוני מורה (דברים יא, ל), וכן ארץ מוריה, הכל נגזר מענין שם האמורי, ולפי שלא היה כתוב לומר בפירוש אל ארץ האמורי, ושינה לאמר ארץ המוריה, דרשו בו מה שדרשו ז"ל, וכבר אמרנו טעם אחר על שנקרא הר המוריה חלק זה פרק ל' עיין שם: אמנם מה שיאות להתעורר בכללות בענין העקידה הזאת הוא, כי מה רב טובו וצדקתו של אברהם בעשותו הדבר הזה, והנה הוא הנביא עצמו ויודע ומכיר את בוראו שהוא ברא הכל יש מאין והוא ממית ומחיה, ואם כן היאך לא יעשה רצונו, ואם לא יעשה מה יועיל [ואנה] מפניו יברח, הוא או בנו אשר שאל ממנו, ואם יסק שמים שם הוא ואם יציע שאול הנו, אמנם יראה לדעתי להתעורר עוד במקראות הללו קצת ספיקות כדי לבוא אל ישובם:

ראשונה, שהקב"ה אמר לו על אחד ההרים, והכתוב שינה הלשון ולא אמר שבא אל ההר אשר אמר לו האלהים, אבל אמר ויבואו אל המקום אשר אמר לו האלהים, והיה ראוי לומר אל ההר אשר אמר לו האלהים, ואם נרצה לומר שאומרו אל המקום פירושו המקום המיוחד בהר, זה לא מצאנו שייחד לו מקום בהר, שלא ייחד לו רק ההר, ועוד שלא ייעד לומר לו רק שני הרים, ושהוא יבחר אחד מהם, כמו שנאמר על אחד ההרים אשר אומר אליך, ואם כן אין לומר שאומרו שבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים, שבהיותו בהר אמר אותו לו, וכל שכן שלא יתכן לפרש שכבר אמר לו באיזה מקום שיהיה ממנו, ועוד שלא נאמר בכתוב שאמר לו איזה הר ולא איזה מקום:

לכך ידמה ליישב הענין במה שנתעוררנו בו בישוב המקראות, שלדעתי הקב"ה ניסה את אברהם ואמר לו ללכת אל המוריה ולהעלות בנו לעולה על אחד ההרים אשר יאמר אליו, וכאשר היה זה בכוונת נסיון לבד לא שיעלהו ממש, הנה לא אמר לו ההר כלל אבל הניחו כן ללכת לראות מה יעשה, ולכך נאמר שבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים דהיינו ארץ המוריה, כי מילת מקום כולל כל מה שיקרא ארץ מוריה, כמו שנאמר (בראשית יח, כד כו) תשא למקום בעבורם, שכולל כל אותם הערים, וכאשר בא שם וראה שאין הקדוש ברוך הוא אומר לו באיזה הר יעלה העולה, הנה מגודל תאותו להפיק רצונו יתברך, כאשר בא שם בנה מזבח, בחשבו שאם אין רצונו יתברך באותו הר, שהוא יתברך יאמר לו באיזה הר יעלהו לעולה, והנה הקב"ה המתין לו ולא נראה אליו לומר לו דבר עד ששלח ידו אל המאכלת, שאז נראה לו ואמר לו אל תשלח ידך אל הנער, וכבר חשב הוא שמה שאמר לו אל תשלח ידך, הוא לפי שאין רצונו באותו הר אבל רצונו בהר אחר, לכך חזר לומר לו ואל תעש לו מאומה, כאילו אמר לא בהר זה ולא בהר אחר, ובזה אין ספק שהיה ענין גדול, שכיון שכל זמן שלא היה אומר לו השם יתברך בזה ההר תעלה אותו, היה הוא פטור מלהעלותו, ועם כל זאת מגודל תשוקתו בענין עקידה בנה מזבח והעלה ושלח ידו במאכלת לשחוט, באומרו שאם אין אותו ההר שבחר לו ה', שהוא יודיענו, הנה אין ספק שנתפרסם מן המעשה הזה גודל תאותו למלאות רצונו של הקב"ה, ולכך נאמר יען אשר עשית את הדבר הזה, רצה לומר שעשה מעצמו, ועוד אמר עקב אשר שמעת בקולי, כי שני דברים עשה, ראשונה ששמע בקול ה' ללכת לארץ המוריה, ושניה עניז המעשה שעשה מעצמו בבנין המזבח ובעקידת הבן ובשליחות יד במאכלת, שכל זה היה מעשה שעשה מגודל תשוקתו שיתקיים שיהיה בנו עולה לה', מבלתי שאמר לו דבר השם יתברך כאשר יעד לו ואמר אשר אומר אליך: ובהיות הענין כאשר אמרנו שהוא עקד הבן ובנה המזבח וערך העצים ושלח ידו במאכלת, ועדין לא היה יודע אם בחר ה' בהר ההוא, לכך קרא לו שם להר ההוא, כמו שנאמר ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה, וכמו שכתב רש"י שתירגם אונקלוס ה' יבחר ויראה לו את המקום הזה להשרות בו שכינתו ולהקריב כאן קרבנות, שאם היה כפי הנחשב שהקב"ה הראה לו את המקום ששם רצונו שיעלהו, א"כ כבר אותו המקום השם יתברך בחר אותו להקרבה, אבל לפי שהוא בעצמו מבלתי שיאמר לו הקב"ה שאותו המקום הוא שבחר, הנה הוא בנה שם המזבח, לכך התפלל שגם השם יתברך יבחר לעתיד באותו המקום, וכן השלים אונקלוס כתרגומו ואמר יתאמר ביומא הדין בטורא הדין אברהם קדם ה' פלח, ולא היה לו לומר רק בטורא הדין אמר ה' לאברהם פלח: ועל פי דרכנו זה

יתכן מאד מה שנאמר ולא חשכת את בנך, שכנראה שבידו היה לחשוך, כיון שעדיין לא אמר לו איזה הר הוא אשר רצונו בו, כבר היה פטור, ולכך לא אמר עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה כי שמעת לקולי, כמו שאמר אחר כך, אמנם אמר ולא חשכת, הודיענו שהיה בידו בשב אל תעשה לחשוך בנו, ולהיותו מאמין אמונה אמיתית שהתכלית הוא השגת הנצחיות, ויותר שהיה אוהב את יצחק, יותר נתוספה לו התשוקה לעשותו עולה תמימה לה' בשמחה וטוב לבב:

ובדרכנו זה שאמרנו בפרק שלפני זה, יתכן מאד לומר שהקב"ה בישרו שלא יגרום החטא, שאחרי שניסה אותו ומצאו שלם שפט באמת שודאי לא יגרום לו חטא, שכן כתב הרמב"ן גם כן, והנה הובטח שלא יגרום שום חטא, עכ"ל. ואין זהו הבטחה ודאית אלא אם כן הסיר ממנו הבחירה, אבל לומר שענין הבטחה זאת היתה שאפילו יחטא שלא יענש, זה לא יתכן כלל:

ולענין מה שבירך אותו בריבוי הזרע, טענו רבים שהקב"ה כבר הבטיחו שיהיה ברוך ובריבוי זרע ככוכבים וכעפר הארץ (בראשית יג, טו, שם טו, ה), א"כ מה הוסיף לו עתה לסיבת העקידה, עד שאמר לו שזה יהיה עקב אשר שמע בקולו, ומה שנאמר וירש זרעך את שער אויביו, גם כן כבר הבטיחו לתת לו הארץ (בראשית יב, ז), ואם כפירוש הרמב"ן ז"ל שהבטיחו שלא יגרום החטא, כבר באומרו (בראשית טו, ח) במה אדע כי אירשנה, פירש הרמב"ן בעצמו שהבטיחו שלא יגרום החטא, ורש"י ז"ל ליישב זה אמר הרבה ארבה, אחת לאב ואחת לבן, וכן ברך אברכך, אחת לאב ואחת לבן. ולא יספיק לדעתי פירושו זה לרוות, שאחרי שכבר אמר לו (בראשית כא, יב) ביצחק יקרא לך זרע, והוא בנו יחידו, היאך תהיה ברכה אחת לאב ואחת לבז לריבוי הזרע, ומה תוספת ברכה יהיה בזה, ועוד שזה דרך הכתוב בכל מקום להכפיל המילות, ולפי דרכנו שפירשנו במראה בין הבתרים יתכן מאד, אמנם אנחנו פירשנו שם אומרו (בראשית טו, ו) והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, שאברהם כאשר אמר לו השם יתברך (שם א) שכרך הרבה מאד, השיב לו (שם ב) מה תתן לי ואנכי הולך ערירי, כלומר אם אינך נותן לי רק שכר שהוא חלף פעולתי, אם כן לא יהיה רק מעט, לפי שפעולתי קטנה, ואחר כך נאמר שאברהם האמין שהקב"ה יתן לו טובה הרבה מאד כאשר אמר לו שכרך הרבה מאד, אבל להיות פעולתו קטנה בעיניו החשיב הטובה ההיא לצדקה לא לשכר, אם כן זה אמר לו לבשורה בעקידה שעתה שעשה המעשה הזה, הנה ודאי הברכות וההבטחות שהבטיחו לא יהיו דרך צדקה אבל יהיו שכר פעולתו, ולזה אמר עקב אשר שמעת בקולי, שזה ודאי היתה לו בשורה מופלגת שמה שהיה נחשב לצדקה שב להיות שכר:

ובמה שנאמר והנה איל אחר נאחז, כבר ידעת מה שאמרו רז"ל (אבות פ"ה מ"ו, תנחומא צו יג הובא ברש"י) שנברא מששת ימי בראשית, ואמרו כן לומר שלא היה מן הגזל, וזה לפי קבלתם האמיתית, ולפי הפשט בכתוב אפשר לומר שהאיל היה של אברהם, וכאשר הלך אל הר המוריה הלך האיל אחריו, וזה אומרו וירא והנה איל אחר, רצה לומר איל בא אחריו ונאחז בסבך, וגם דברי רז"ל במקומם, שכמו שאמרו (אבות פ"ה מ"ו) שפי האתון נברא בין השמשות, ולא אמרו שהאתון נברא, שודאי פירושן של דברים שאותו שינוי הטבע וכח חדש שיפתח האתון את פיהו וידבר, כן נגזר בששת ימי בראשית, כמו כן יהיה שאותו האיל שרדף אחרי אברהם שלש ימים ונפרד מהעדר ללכת אחריו, היה בו כח משכיל שנתחדש בו כך נגזר מששת ימי בראשית:

חלק מעשי אבות - פרק כג

פירש רש"י ז"ל על מה שנאמר וישב אברהם בבאר שבע, לא ישיבה ממש שהרי בחברון היה. ובאומרו (בראשית כג, ב) ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה, מבאר שבע בא, עכ"ל. וכבר יפלא מאד שיאמר וישב בבאר שבע, ושלא יהא ישיבה ממש, שאם פירושו הליכת עראי שם, הלא כבר נאמר וילכו יחדיו אל באר שבע:

והרמב"ן ז"ל כתב, וזה לשונו והנראה בעקידה שהיתה הצואה בה מבאר שבע כי שם היה דר ושם חזר, כי כן כתוב בתחילה (בראשית כא, לג) ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם, ואמר (שם לד) ויגר אברהם בארץ פלשתים ימים רבים, והוא גרותו בבאר שבע שהוא בארץ פלשתים, ושם נצטוה בעקידה, ועל כן שהה בדרך שלשה ימים שארץ פלשתים רחוקה מירושלים, שאילו חברון בהר יהודה היא כי כן כתוב (יהושע כ, ז), וקרוב לירושלים, ובשובו מן העקידה לבאר שבע חזר, כמו שנאמר וישב אברהם אל נעריו ויקומו וילכו יחדיו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע, להורות שנתעכב וישב שם שנים, ואם כז לא מתה שרה באותו זמן, כי לא היה אברהם דר בבאר שבע ושרה דרה בחברון. וכן נראה כי יצחק נולד בבאר שבע, כי כתוב תחילה (בראשית כ, א) ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש ובין שור ויגר בגרר, ואבימלך אמר אליו (שם טו) הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב, ונתיישב שם בארץ ההיא בבאר שבע, שכן כתוב (בראשית כא, כב) ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך ופיכול שר צבאו אל אברהם לאמר, ואין כתוב שהלכו אליו מגרר ויכרתו שם הברית בבאר שבע. וכן תראה כי הגר כאשר הוציאו אותה מבית אברהם ביום הגמל את יצחק הלכה במדבר באר שבע ששם היו דרים (בראשית כא, יד), אבל אחר ימים רבים נסע מארץ פלשתים ובא לחברון ונפטרה

שם הצדקת. אבל לפי המדרש צריכים אנו לומר כי אברהם ושרה בזמן העקידה היו דרים בחברון ושם נצטוה, ומה שאמר ביום השלישי וישא אברהם את עיניו, כי לא נגלה לו ההר חמד אלהים עד היום השלישי, והיה בשני הימים הולך בסביבי ירושלים ולא היה הרצון להראות לו המקום, ואברהם אחר העקידה לא שב במקומו לחברון, אבל הלך תחילה אל באר שבע מקום האשל שלו, לתת הודאה על ניסו ושם שמע במיתת שרה ובא, ומי שאמר מהר המוריה בא ומי שאמר מבאר שבע בא הכל טעם אחד. ולפי זה מה שאמר הכתוב וישב אברהם בבאר שבע, יהיה ענינו כי בשובו מן העקידה שב אל באר שבע ומשם הלך לקבור את שרה, אחר הקבורה מיד חזר לבאר שבע ונתיישב שם שנים. והשלים הכתוב ענין באר שבע כאחד, ואחרי כן סיפר בקבורה, ושם בבאר שבע נשא יצחק את רבקה, כמו שכתוב (בראשית כד, סב) והוא יושב בארץ הנגב, וזהו דעת כל המפרשים כי אברהם היה במקום אחר ובא משם, ולפי דעתי כי היה לשרה אוהל שם עומדת היא ואמהותיה לפניה, וכן כתוב (בראשית לא, לג) באוהל יעקב ובאוהל לאה ובאוהל שתי האמהות, והנה שרה מתה באוהל אשר לה, ונכנס אברהם באוהל עם אחוזת מרעיו לספוד אותה, או שיהיה לשון ויבוא, לאמר שנתעורר אברהם להספד וכו', עד ולא יתכן בעיני שבא מעיר אחרת אל חברון שאילו כן היה מזכיר אותו המקום, עד כאן לשון הרמב"ן:

וכבר תראה בענין הזה כל המפרשים ואת הלחץ אשר המקראות לוחצים אותם. גם פירש רש"י ז"ל במה שנאמר (בראשית כג, ד) גר ותושב, גר מארץ אחרת ונתיישבתי עמכם עכ"ל, ואין פשט הכתוב נראה רק שיחד בזמן אחד הוא גר ותושב, עד שמתוך כך דרשו ז"ל (בר"ר נח, ו הובא ברש"י) ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין, וגם זה זר שהוא צריך להם ומשתחוה לפניהם, ויאמר להם שבעבור שעתידים בניו לקחת הארץ מידם, שירצה להילחם עמהם וליטלנה בדין, ואדרבה נראה שהיה מדבר בבקשות ובתחנונים ידבר רש:

לכך נראה לדעתי שהדברים האלה כולם מתיישבים, כאשר נראה בהשקפת עיון על פשוטם של הכתובים, שמה שכתב הרמב"ן ז"ל שאברהם בא מהאוהל שלו אל אוהל שרה, והביא ראיה מאוהל לאה, אין לדעתי ראיה זו לזה כלל, שאם היה בחברון עיר בנויה על תילה, כמו שנאמר (במדבר יג, כב) נבנתה לפני צוען מצרים, לא שמענו שיהיה דרך העולם לדור באוהלים תוך העיירות, ואוהל לאה והאמהות היו על הדרך, ואם היה ויבוא אברהם, לשון התעוררות והיו שניהם בחברון, היה ראוי לומר ותמת שרה ויבוא אברהם לספוד לשרה ולבכותה בקרית ארבע היא חברון, ואומרו ויבוא, אחרי שהזכיר

יום המיתה, נראה ודאי שממקום אחר בא כמו שדרשו ז"ל (בר"ר נח, ה): אבל מה שיתכן בעיני הוא, שאברהם דירתו עם שרה לא זזה מעולם מחברון, אמנם בידוע שאברהם היה כבד במקנה, עד שנאמר (בראשית יג, ו) שלא יכלה לשאת אותם הארץ כי היה רכושם רב, וזה מפורסם שהאנשים אשר להם מקנה, אין המקנה שלהם בעיר דירתם, אמנם מבקשים להם מקומות למרעה שמן לא במקום דירתם בעיירות, ועוד מנהגם היותם דרים בקיץ במקום המקנה באוהלים ובחורף באים אל העיירות, לפי שזה כבר אברהם היתה דירתו לעולם בחברון, ושם סמוך לחברון באלוני ממרא היתה דירתו עם המקנה, ולפי שהיה קיץ כמו שנאמר (בראשית יח, א) כחום היום, והיתה שרה עמו, ושם גם כן נצטוה על המילה, ושם באו המלאכים, ושם נולד יצחק למועד ההוא לשנה האחרת שגם כן היה קיץ, שבניסן שהוא חדש האביב נולד יצחק (ראש השנה יא, א), וכמו שדרשו ז"ל גם כן (הובא ברש"י) מצות אפה (בראשית יט, ג) פסח היה, באופן שלעולם היו לאברהם שתי דירות, אחת בקיץ אצל המקנה יושב באוהלים, ובחורף יושב בעיירות בבתים כמנהג, והיה כן עד שהלך בארץ פלשתים בגרר והיתה דירתו בעיר גרר, ודירתו עם המקנה בבאר שבע, שכן תמצא שנאמר (בראשית כ, א) ויגר בגרר, ובקיץ היה בבאר שבע סמוך לגרר, ואחר כך חזר לדור בחברון, ודירת המקנה נשארה בבאר שבע. ולפי זה נתעורר אז אבימלך לכרות ברית עמו כאשר ראה שחזר לחברון, ובא האות שכן הוא מה שאמר לו (בראשית כא, כג) כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתה בה, הרי נתבאר שעקר דירתו מגרר, כיון שנאמר אשר גרתה לשעבר, וכאשר כרת עמו ברית אהבה בבאר שבע נשאר שם דירת הצאן קבועה ודירתו בחברון, ובבאר שבע נשא יצחק את רבקה, כמו שנאמר (בראשית כד, סז) ויביאה האוהלה שרה אמו, שנתבאר היותם אז באוהלים בבאר שבע:

ובזה יתיישב מאד, שאפילו שיצחק נולד באלוני ממרא ונשא אשה בבאר שבע, עם כל זאת נאמר (בראשית לה, כז) ויבוא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית ארבע הוא חברון אשר גר שם אברהם ויצחק, כי לעולם היו להם שתי דירות, שכבר נאמר כאשר שלח יצחק את יעקב פדנה ארם שיצא מבאר שבע (בראשית כח, ה י), וכאשר חזר מצאו בחברון, לפי שכאשר חזר היה חורף. והעד מה שנאמר (בראשית לג, יז) ויעקב נסע סוכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות, ולכך היה יצחק בחברון:

ואחרי התבאר שהיה לאברהם שתי דירות, אחת בקיץ האוהלים במקום המקנה בבאר שבע, ואחת בחורף בחברון, יתיישבו המקראות כפשוטם, שבבאר שבע נצטוה על העקידה ובבאר שבע שב עם נעריו, ואומרו וישב אברהם בבאר שבע, הוא ישיבה ממש

עם הצאן: ועתה אם תרצה לומר לפי מדרשם ז"ל שאמרו (בר"ר נח, ה) שבאותו זמן מתה שרה שפרחה נשמתה, יתיישבו המקראות כן, שהעקידה היתה בתשרי שהוא תחילת חורף, ואברהם כאשר נצטוה ללכת בהר המוריה הלכה שרה אל חברון, ואברהם כאשר שב עם נעריו בבאר שבע ועם יצחק שלח אותם לחברון והוא נשאר שם, ולפי שהיתה ישיבתו עם המקנה קבועה שם, אמר על שנתעכב שם וישב אברהם בבאר שבע, ושם הוגד לו מיתת שרה ומשם בא לספוד לשרה, ובענין ההספד לצדיקים ארחיב הדבור בעז"ה בסוף חלק זה בענין ההספד שנעשה ליעקב, עיין שם, ויצחק נשאר בחברון לדירת החורף, ובבאר שבע בדירת הקיץ, וכאשר היה הרעב עקר דירתו בחברון, והלך לדור לגרר שהוא סמוך לדירתו בקיץ, עד שגרשוהו והלך לו לדירת הקיץ שלו בבאר שבע, באופן שגם אברהם וגם יצחק היה להם כל ימיהם שתי דירות:

ולפי שאברהם היה איש מקנה והיה כל הקיץ שם בבאר שבע, אמר לבני חת בחברון גר ותושב אנכי עמכם, שכיון שלא היה לעולם כל השנה עמהם רק לפרקים, קרא עצמו גר ותושב. והנה אמר להם שאין דרך לתת לנכרים חנייה בקרקע, ואין רצון התושבים שהגר מארץ אחרת יקנה אחוזה בארצם, לכך אמר אברהם שאחשב גר מכל וכל עד שלא תתנו לי אחוזה, אינו ראוי, שהרי אני תושב עמכם, ושתתנו לי אחוזת שדה וכרם, גם כן אינו מן הראוי שהרי אני גר בקצת, אבל תתנו לי אחוזת קבר לא אחוזת שדה וכרם, ולכך לא ביקש רק המערה, ועפרון השיב לו שגם אחוזת שדה יתן לו, שבני חת לא הודו לו רק על אחוזת קבר, כמו שאמרו (בראשית כג, ו) איש ממנו את קברו לא יכלה:

וכבר יאות להתעורר על מה שאמר אברהם (בראשית כג, ט) בקצה שדהו, שנראים דברים אין צורך בהם, אבל נראה שאברהם אמר אשר בקצה שדהו, כלומר אם היה באמצע הרי היה לי דריסת רגל באחוזת שדה, אבל כיון שהיא בקצה שדהו לא תהיה לי המערה רק אחוזת קבר, וזהו שעם היות שעפרון מכר לו השדה עם המערה, לא לנחלת שדה וכרם מכרה לו רק לאחוזת קבר לבד, כמו שנאמר (שם כ) ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר, כלומר לא לאחוזת שדה וכרם. ובזה נתיישבו כל המקראות אפילו לפי מדרשם ז"ל כמו שאמרנו, אם נרצה לומר שלא מתה שרה באותו זמן, שהדברים כפשוטם מיושבים מאד:

ובמה שנאמר ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה וגו', טענו רבים מה היה צורך לסיפור בני נחור, ורש"י כתב שלא הובאה כל הפרשה רק בעד רבקה, ושהיות זה זר שאם כן בני ראומה למה הזכירם, לכך הקדימם לומר אף היא השוותה משפחותיה למשפחות

אברהם שנים עשר שבטים, שיצאו מיעקב שמנה בני הגבירות וארבעה בני השפחות, אף אלו שמנה בני גבירות וארבעה בני פילגש:

אמנם אחרי שנתעורר לדקדק לשון הכתוב, שנאמר הנה ילדה מלכה גם היא בנים, שזה נראה מותר שאם מלכה היתה עקרה, יתכן לומר שגם היא כשרה ילדה בנים, אבל הכתוב לא אמר רק ששרי היתה עקרה, אם כן יפלא אומרו גם היא ילדה בנים, שהיה מספיק שיאמר גם היא ילדה לנחור את עוץ ואת בוז וגו'. עוד יתכן גם כן לדקדק למה אמר מנין בני הגבירה שהם שמנה, וכיון שהתחיל למנין למה לא אמר בפילגשו מנין שילדה ארבעה בנים שישלים למנין י"ב. עוד יפלא שנראה שאברהם לא ידע שהיו לנחור בנים כלל, והכתוב אמר כשהיו בחרן ששת נחור היתה מלכה ושרי אשת אברם עקרה אין לה ולד (בראשית יא, כט-ל), כנראה שמלכה היה לה ולד:

לכך ידמה שאברהם כאשר היה רצונו לקחת אשה ליצחק מבית אביו, היה חוקר לדעת תולדות אחיו אם נולדה לו בת, והגידו שכמו ששרה אין לה נקיבה, שגם מלכה אחותה לא ילדה לאחיו רק בנים זכרים, וזהו שנאמר גם הוא בנים, ולא בנות, ולפיכך נאמר את עוץ בכורו, שאברהם כבר היה שם עם אחיו כאשר נולד, ולכך גם כן נאמר שרי אין לה ולד, שמלכה היה לה ולד את עוץ, ואומרו בכורו כמי שמגיד הדבר הידוע לו, ולכך הביא המגיד ההוא בני הפילגש, ואמר גם הוא, כאילו אמר שגם היא לא ילדה בת, שכבר אברהם היה רוצה בת אחיו לבנו, ועל הבנות היה חוקר, לכך אמר לו המגיד שאין לאחיו בנות רק בנים, אבל שלבן אחיו שהוא בתואל יש לו בת והיא רבקה, והוא הטעם שלא הזכיר המגיד את לבן שנולד קודם לרבקה, מפני שלא היתה שאלת אברהם רק אם נולדה לאחיו בת, ולא היתה שאלתו על הזכרים, ולא הזכיר הזכרים שנולדו לנחור, רק כדי להודיעו שלא נולדו רק בנים, כמו שלא נולדו לאברהם רק בנים: ולדעתי שלא נתחדש לאברהם בבשורה זאת רק כשד וחזו ופלדש וידלף ובתואל, שעוץ בכורו ובוז אחיו וקמואל אבי ארם כבר נולדו טרם היפרד אברהם מנחור, ולכך אמר בכורו כלומר הידוע לך, וכן בוז אחיו, שהלא אחרי היותם בני בתואל כולם אחים, אבל אומרו אחיו כאלו אמר הידוע, וגם ארם כבר היה נולד מאז, ולכך אמר קמואל אבי ארם, ולא אמר וקמואל ילד את ארם, כמו שאמר ובתואל ילד את רבקה, ויש אומרים שאמר כן לפי שארם היה נכבד ורשום מאביו, ובאמת שרבקה היתה גם כן נכבדת מאביה, והיה לו לומר בתואל אבי רבקה, כמו שנאמר בהרן אבי מלכה ואבי יסכה (בראשית יא, כט), לכן נראה כמו שאמרנו, שאברהם קודם שנפרד מנחור אחיו נולדו עוץ ובוז וקמואל וארם בנו, והמגיד חידש לו שגם מה שהוליד אח"כ היו כולם זכרים:

וכיון שרצה המגיד להגיד לו תולדות אחיו הגיד כולם ומנינם אל הכוונה שנבאר, כי מה שנאמר מנין שמנה, יתכן יותר לומר שאמר שמנה, כמו אברהם בעצמו, ולא שנאמר כמו יעקב שהוא בן בנו למספר שנים עשר, ועוד שאם היה כן היה לו לומר מספר ארבעה מן הפילגש, כמו שאמר מספר שמנה מן הגבירה, ואז היה נראה שהיתה הכוונה למספר שנים עשר, לכן ידמה שאומרו בני הפילגש היה לסיבה שאמרנו להודיעו שגם מן הפילגש אין לו בת, ומה שהזכיר מנין שמנה, יאות לומר גם היא כמו אברהם, שאברהם היה לו גם כן שמנה, ששה בני קטורה, ויצחק וישמעאל הרי שמנה, ובדרך זה נתיישב הכל על נכון:

חלק מעשי אבות - פרק כד

פרשת חיי שרה:

דרשו ז"ל (בר"ר נח, ה) שנסמכה פרשת חיי שרה לפרשת העקידה שעל ידי בשורת העקידה פרחה נשמתה. וזה לפי מדרשם ז"ל שאמרו שבאותו זמן מתה שרה. אמנם לפי הפשט שנראה שמיתת שרה היתה אחר זמן, יהיה הסמיכות נדרש לבשורת לידת רבקה, שעד שלא החשיך אורה של אותה הצדקת הבהיק אורה של רבקה. ויתכן לפי הפשט שאומרו שנים בכל פרט, היה להודיע שביום שנולדה, באותו יום מתה, וכמו שהמאה שנה והעשרים שנה הם שלמים, גם השבע שנים הם שלימים. אמנם כשלא יהיו שלימים יחסר מעט לא יאמר שנים בפרט בפני עצמו רק יחד עם הכלל, ובאברהם גם כן נאמר שנים בכל פרט (בראשית כה, ז). ועל מה שנאמר וה' בירך את אברהם בכל, כבר הרמב"ן ז"ל כתב זה לפי הפשט שלא חסר דבר, ועל דרך הקבלה המקובלת גילה נפלאות שאין להוסיף ולא לגרוע מכל מה שכתב ז"ל, שהכל הזה הוא מה שנאמר (בראשית כה, ה) ויתן ליצחק את כל אשר לו, וכן מה שנאמר (בראשית לג, יא) יש לי כל, ומבואר יותר במה שנאמר (ישעיהו מד, כד) אנכי ה' עושה כל, שהכונה ודאי על מדת כל, והמבין כל ידע הכל: כתב הרמב"ן ז"ל שאמר ואברהם זקן, להודיע הסיבה שבעבורה השביע את עבדו, כי ראה עצמו זקן מאד וחשב בלבו שאם ישלח לארץ מולדתו, אולי טרם יחזור השליח ילך לו אל בית עולמו ולכן השביעו את עבדו, עד כאן. ולפי פירושו זה אין אומרו ואברהם זקן נמשך אל אומרו וה' ברך את אברהם בכל כפי מה שפירש מילת כל על דרך האמת, ואם כן היה נכון שיאמר וה' ברך את אברהם בכל, ואברהם זקן בא בימים, ויאמר אל עבדו. לכן יתכן לומר כמו שפירש הוא ז"ל, שאומרו בכל פירושו שגילה לו את כל שהוא יסוד הכל וסוד לכל, ולכך הקדים לומר היותו זקן, שלא גילה לו סוד הכל רק לימי

הזקנה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה יג, א עיי"ש) שאין מגלין רק למי שהגיע בימים ודעתו מיושבת עליו, ועל כן המתין עד שהיה יצחק בן ארבעים שנה, לכך אמר ואברהם זקן, שאחר היותו זקן בירך אותו בכל, שאם להגיד היותו זקן, כבר נאמר ארבעים שנה קודם, ואברהם ושרה זקנים באים בימים (בראשית יח, יא), ולא ביקש אברהם להשיא אשה ליצחק עד שהגיע הוא למדריגה עליונה זו להיותו מבורך בכל מה שנתגלה אליו הכל, שעל זה הכל נאמר למשה (שמות לג, יט) אני אעביר כל טובי על פניך, ואמר כל טובי, שלא נעלם שיש גם כן כל שהוא רע, שעליו אמר יעקב (בראשית מח, טז) המלאך הגואל אותי מכל רע, והמבין יבין שעל זה נאמר (דברים כו, יא) ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך, כי יש כל שהוא טוב ויש כל שהוא רע, וכן תבין שלא נאמר שנתן אברהם ליצחק כל אשר לו רק סמוך למיתתו, שהכוונה על הכל הנזכר, ולכך דרשו ז"ל (סנהדרין צא, א) לבני הפלגשים נתן מתנות (בראשית כה, ו), ששם טומאה מסר להם, להודיע שאומרו שנתן הכל ליצחק, אין הכוונה על הממון רק על שם קודש שמסר לו: ובזה יתיישב שאמר העבד בסיפורו לאחיו של אברהם ענין אברהם ויתן לו את כל אשר לו (בראשית כד, לו), ולא הוצרך הכתוב לומר שנית אצל המיתה שנתן ליצחק כל אשר לו, אבל הענין הוא שהעבד לא סיפר להם ענין סוד הכל הזה, כי לא ידעו ולא יבינו זה בית נחור, ולכך לא אמר להם רק (שם לה) וה' בירך את אדני מאד, וביאר לומר (שם) צאן ובקר וכסף וזהב ושפחות וגמלים וחמורים, שהוא הטוב המדומה אשר בית נחור היה נחשב עיקר להם, ועל זה הטוב המדומה סיפר שכבר נתן הכל ליצחק קודם שנשא אשה, אבל על הכל הטוב אשר הכל תלוי בו לא נתנו לו רק אחר שנשא אשה וסמוך למיתתו, ולכך לא נתעורר להשיאו אשה עד שהגיע אל הכל הזה:

אולם כבר נודע היות תורתנו הקדושה נגלה ונסתר, שעל זה נאמר (דברים ה, ד) פנים בפנים דיבר ה' עמכם, שעל דרך הפשט הנגלה, מה שנאמר פה ואברהם זקן בא בימים, נאמר כן, עם שכבר ארבעים שנה קודם לכן נאמר ואברהם ושרה זקנים באים בימים, ששם נאמר באים, כמו רחל באה עם הצאן (בראשית כט, ו), ולא נאמר באו, אבל כאן נאמר בא בימים, להיותו זקן ביותר, ועוד אומר לך שענין הביאה בימים נאמר על החולשה ותשות הזקנה, כמו שנאמר (מלכים א א, א) ודוד זקן בא בימים, ולהיות שתי חולשות מתחדשות לאדם, אחת חולשות ההולדה, ואחת אחריה חולשת הכח ותשותו, לכן נאמר ארבעים שנה קודם לכן באים בימים, על תשותם בענין ההולדה, ואחר כך אמר ואברהם זקן בא בימים, על תשות הזקנה, קודם שסיפר השתדלותו להשיא את יצחק, לומר כי אם לא היה תשות כחו לא היה שולח את העבד אבל היה הולך בעצמו,

שמאחר היות מצוה על האב להשיא את הבן אשה, ומצוה בו יותר מבשלוחו (קידושין מא, א), כבר היה הולך בעצמו ומפני תשות הזקנה לא הלך בעצמו:

ומה שנאמר וה' בירך, יובן במה שאמרו רז"ל (קה"ר א, לב) אין אדם מת וחצי תאותו בידו, הנה אמר פה שאברהם זקן בא בימים וה' בירך אותו בכל, רצה לומר במידת ההסתפקות, שכאשר יתן הנותן לזולתו כל ממון שבעולם, הנה אז אוהב כסף לא ישבע כסף (קהלת ה, ט), אם כן אין ברכה בעולם כברכת ההסתפקות, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (אבות פ"ד מ"א) איזהו עשיר השמח בחלקו, ולזה נאמר שבירך את אברהם בכל, וזהו גם כן שנאמר (בראשית כה, ח) בשיבה טובה זקן ושבע, אמנם בדוד נאמר (דברי הימים א כג, א, שם כט, כח) זקן ושבע ימים עושר וכבוד, ולא אמר שבע סתם, וכן באיוב שבע ימים (מב, יז), לא נאמר שבע סתם רק באברהם, וממנו ירש מדה זו יצחק וכן יעקב, כי זו היא ברכת אברהם בעולם הזה והיא בעצמו בעולם הבא, והבן זה שספירת מלכות נקראת כל, שמספקת לכל, עד שהיה כל תאותו בידו ולא היה מתאוה כלל מן ההצלחות המדומות, שכאשר ישיג האדם לידי מדה זאת הנה יש לו כל כפשוטו, וכמו שמדת הכל שהיא מלכות היא מספקת לכל, כמו כן מדת ההסתפקות במדומות תקרא גם כן כל להיותו מספקת כל תאוות האדם, ולהיות שעשו לא היתה לו מדת ההסתפקות אמר (בראשית לג, ט) יש לי רב, אמנם יעקב שהיתה לו מדת ההסתפקות אמר (שם יא) יש לי כל, וכן אמר (בראשית לב, יא) קטנתי מכל החסדים ומכל האמת, שהם נאמרו על שניהם, על המדומות קראו כל החסדים, ועל האמיתיות קראו כל האמת, ולפי שיש כל של אמת ויש כל המדומית שאינו של אמת, וכפי הפשט אשר יעדנו אמר כאן שלאברהם בירך אותו ה' במדת ההסתפקות, שאין ספק שאין ברכה גדולה מזו בעולם, ולא היתה לו כלל תאוה משום דבר בעולם רק לראות בנים לבניו, כי גם בראיית הבנים יאמר בה מדת ההסתפקות, שיש אדם שאינו מסתפק בראותו בני בנים אבל היה רוצה לראות שלשים ורבעים:

וזה היה אומר דוד במזמור קצר הכמות ורב האיכות תהלים פרק קכ"ח שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו. יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך. הנה כי כן יבורך גבר ירא ה'. יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך. וראה בנים לבניך שלום על ישראל, וטרם בואנו אל ביאור המזמור הזה, נתעורר לראות שכאן במזמור הזה יבשר לירא את השם בעניות מופלג לאכול מיגיע כפיו, ויאמר שהוא טוב לו, ובסימן קי"ב אמר לבשרו בהון ועושר,

שנאמר שם (א-ג) אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד וגו' הון ועושר בביתו וגו', גם יש להתעורר ששם נאמר ירא ה', ובמזמור זה נאמר ירא את ה', ולא אמר ירא ה':

לכך נראה שענין היראה תחלק אל שני מינים כוללים, יש ירא את ה' להיותו ירא מן העונש או בגופו וממונו בעולם הזה או בנפשו בעולם הבא וזה מין אחד, ויש עוד ירא את ה' והוא אינו ירא ליראתו מן העונש בגוף בממון או בנפש, אבל הוא ירא לסיבת היותו עוסק בתורה ובאלהיות, ומתוך התעסקו הגיע למדריגת הידיעה קצת מגדולת בוראו ומכבודו ויכולתו המופלגת, ומחמת הכרתו בגדולתו הוא ירא ממנו, וזה יהיה כמו האיש אשר יראה מלך גדול, אפילו שאינו מצפה לא טוב ולא רע ממנו, והמלך אינו מכירו ואינו רואה אותו, והוא רואה אותו מאחוריו, אפילו הכי מראותו גדולת המלך ההוא וכל צבאיו וכבודו, יבוא לו מן היראה גדולה עד מאד, וזה מין שני מן היראה, ולכך נאמר במין הראשון מן היראה אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד, רצה לומר שזה הירא את ה' הוא ירא אותו שלא יענישנו ואינו מתעסק בעיון גדולת הקדוש ברוך הוא, אבל בראותו המצוה שנאמר בהם השכר והעונש, כמו שנאמר (דברים יא, יג-יד) והיה אם שמוע תשמעו אל כל מצותי וגו', ונתתי מטר ארצכם וגו', ובעבירות נאמר (שם טז-יז) השמרו לכם פן יפתה וגו' ועצר את השמים וגו', הנה האיש אשר מן המין הראשון שהוא ירא מן השכר והעונש יהיה חפץ במצוותיו, ולכך נאמר שהון ועושר בביתו, שכפי הסיבה אשר הוא ירא, כן יהיה שכרו, ועוד שהירא מן זה המין הראשון אינו צריך למדת ההסתפקות לפי שאין יראתו לסיבת עיון והשכלה, אבל הירא מן המין השני שהוא ירא מחמת התעסקו באלהיות והכרתו גדולתו יתברך, אין ספק שאם לא יסתפק במה שיש לו ויבקש להשיג הון ועושר, בודאי לא יגיע אל מדריגת השגת גדולתו. ולכך אמר על הירא מן המין השני, אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו, ולא אמר ירא את ה', לפי שהכוונה כאן במי שהולך בחקירת דרכי ה', אבל ירא את ה' פירוש שהוא ירא אותו שלא יעניש לו, ולכן הודיע המשורר שאותו הירא ה' שהולך בדרכיו יחוייב להיותו במדת ההסתפקות, וזה אומרו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך:

עוד הוסיף להזהירו במדת ההסתפקות, ואמר אשתך כגפן פוריה, כי האמנם יפלא באומרו אשתך כגפן ובניך כשתילי זתים, שהיה לו לומר ובניך כאשכולות ענבים אחר שהמשיל האשה לגפן, אבל הענין הוא שאמר להזהירו שלא יתאוה לתאוות המותרות, ולפי שהוזכר יין ושמן שהם מותרות, כמו שנאמר (משלי כא, יז) אוהב יין ושמן לא יעשיר, הנה הזהירו שיסתפק במה שישמח עם אשתו במקום היין, ושישמח בבניו סביב לשלחנו כהעלותו שמן על שלחנו:

ואחר כך ביאר מה שאמרנו, שאין לך ברכה גדולה מזו שיהיה לאדם מדת ההסתפקות, ואמר בפירוש הנה כי כן יבורך גבר ירא ה', רצה לומר זו היא ברכה אמיתית לירא ה' מן המין הזה, שתהיה לו מדת ההסתפקות, כי לשאר כל אדם אין זו ברכה לו: ואמר עוד על הפלגת ביאור העניין, יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים, כי אמר כן נגד מה שנאמר (ישעיהו ב, ג) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, באופן שאחר היות הירא הזה יראתו מפני היותו עוסק בהשגת האלהיות וכל מגמתו כדי להגיע אליהם, אם כן ברכתו אמיתית היא, שישיג אל התורה ואל דבר ה', אשר מזה יגיע אל כוונתו להשגת ידיעת גדולתו יתברך, ואמר כל ימי חייך, כמו שנאמר (דברים ו, ב) למען תירא את ה' אלהיך לשמור את כל חקותיו ומצותיו אשר אנכי מצוך אתה ובנך ובן בנך כל ימי חייך, וכן נאמר (דברים ד, ט) ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, ועל זה אמר פה שיבורך מציון ומירושלים בעסק התורה כל ימי חייו: ואחר היות לאדם מדת ההסתפקות בענין התועלות המדומות, צריך שיהיה לו הסתפקות באריכות הימים ובראיית הבנים, כדי שיהיה שלם במדת ההסתפקות, הנה אמר שיסתפק בימי החיים שיראה בנים לבניו, כמו שנאמר (דברים ו, ב) אשר אנכי מצוך אתה ובנך ובן בנך, להראות כי עד ראותו דור שלישי דהיינו בן בנו ראוי שיסתפק, והטעם כי אין האיש החכם מתאוה לבנים רק לקיום מינו, וקיום המין איננו שיוליד אדם הולך על שתים כמוהו, כי מה תועלת ימצא החכם מן הבן ההוא, אבל קיום המין האמיתי הוא שיוליד בן שיחזיק במדותיו ובאמונותיו, וא"כ כאשר יראה דור שלישי מחזיק בכל מדותיו ואמונותיו לא יצטרך עוד, כי כבר בטוח הוא שגם בני בניו עדי עד לא יזוזו מדרך זה, כמו שדרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) במה שנאמר (ישעיהו נט, כא) לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך מעתה ועד עולם, וזהו אומרו וראה בניך לבניך. ואומרו שלום על ישראל, הוא כמורגל בלשון האנשים כאשר ישאל מאת רעהו הרבה דברים יאמר תן לי כך וכך ושלום על ישראל, כלומר בכך וכך שאתה נותן לי יספיק לי איני מבקש יותר ושלום על ישראל, כמו כן אמר שהירא ה' יסתפק בראותו בנים לבניו ולא יבקש יותר:

עוד יתכן לומר שאחר שיראה בנים לבניו תלמידי חכמים שהם מרבים שלום יסתפק, לכן אמר וראה בנים לבניך שלום על ישראל, וכן נאמר פה אחרי שנאמר על אברהם היותו ירא ה', אמר היותו זקן בא בימים, שכבר היה שבע, ואמר עוד שה' בירך אותו הברכה שיבורך כל ירא ה' שהיא במדת ההסתפקות, וזהו וה' בירך את אברהם בכל, סמוך אל בקשתו להשיא בנו, שאחר היותו שבע בממון ביקש לראות בנים לבנו, ואמר כל זה ממדת ההסתפקות, שלא רצה שבנו ישא בת מלכים לשם ממון, אבל לשם יחס

ושהוא יתן לה, כמו שראינו שהוא נתן לרבקה הנזם והצמידים והם לא נתנו לה דבר, ושלכך שלח את העבד אל בית אביו לסיבת היחס, שכבר היה הוא מלך ונשיא, כמו שנאמר (בראשית כג, ו) נשיא אלהים אתה בתוכנו, וניצח ארבעה מלכים, ואם היה רוצה להתחתן במלכים ושרים כבר אין ספק שהיה מוצא כרצונו, ועוד שבית אביו היו מודים בחידוש העולם, והעד מה שהשיבו לאליעזר מה' יצא הדבר, ולכך לא רצה להתחתן רק בבית אביו:

חלק מעשי אבות - פרק כה

פירש רש"י ז"ל באומרו שים נא ידך תחת ירכי, וזה לשונו לפי שהנשבע צריך ליטול בידו חפץ של מצוה כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו ע"י צער והיתה חביבה עליו ונטלה. ובאמת יפלא לפירושו זה, דלא שייך לומר מצוה ראשונה כשאין שם שנייה, וכבר ידוע שאברהם לא נצטוה במצוה אחרת שיש בה נקיטת חפץ זולת המילה, ולא ניתן לו ס"ת ולא תפילין, והיה מספיק לנתינת טעם שהיא לנקיטת חפץ. אבל לדעתי רש"י ז"ל הרגיש לומר למה לא השביע את העבד במילת עצמו, ויאמר לו שים נא ידך תחת יריכך, ולכך כתב רש"י ז"ל שמילת עצמו היא ראשונה למילת העבדים, שהמל ימול (ראה מנחות מב, א), ואמרו רז"ל (בבא מציעא קז, ב) קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, וכאשר לא הספיק לו טעם זה שמה לי ראשונה או שנייה לנקיטת חפץ, לכן הוסיף לומר שבאה לו ע"י צער, מה שאין כן במילת העבד ולכך היתה חביבה עליו:

וכבר טענו קצת מפרשים למה לא ציוה ליצחק שלא יקח מבנות כנעני, אבל ציוה לעבד, בהיות יצחק כבר גדול בן ארבעים שנה. ואין זו טענה כלל, כי יצחק לא היה אפשר לו לצאת מארץ ישראל, כאשר נאמר השמר לך פן תשיב את בני, ואם אליעזר היה אומר שאין בתואל רוצה לתת בתו, וכן שלא מצא אשה שם, היה מוכרח יצחק לקחת מאשר ימצא, לכן השביעו שישתדל ושלא ירמה אותו ויביא אחת מבנות הכנעני ויאמר שהיא מפדן ארם, כי צוואת אברהם היתה באופן זה שילך אל ארצו ואל מולדתו, רצה לומר בזה שיקח ממולדתו דהינו ממשפחתו, ואם לא ימצא ממשפחתו שיקח מארצו דהיינו פדן ארם, ואם לא ימצא מפדן ארם שיקח ממקום אחר רק שלא תהיה מבנות הכנעני, ולכך השביעו שלא ירמה אותו:

ובמה שנאמר ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ, ואח"כ לא נאמר רק אלהי השמים, כתב רש"י עכשיו הוא אלהי השמים ואלהי הארץ שהרגלתיו בפי הבריות אבל

כשלקחני מבית אבי היה אלהי השמים ולא אלהי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא היה רגיל בארץ, והרמב"ן פירש שבהיותו בא"י היה אומר אלהי הארץ, אבל בהיותו מדבר במה שהיה בחרן ובאור כשדים לא אמר רק אלהי השמים, כמו שאמרו רז"ל (כתובות קי, ב) הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, ולא ידעתי לכל הפירושים מה ענין הודעה זאת לעבד לענין השליחות שהוא שולחו, וכיון שהוא בארץ ישראל מה לו להזכיר מה שהיה שם, ועוד שהרי נאמר גם כן ואשר נשבע לי לאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, והרי לא אמר לו כן רק בארץ ישראל, והדברים שבים אל מה שאמר אלהי שמים, ולא אמר אלהי הארץ:

אבל יתכן לומר בזה אחרי שנתעורר במה שנאמר אשר לקחני מבית אבי, ואשר נשבע לי לזרעך אתן את הארץ הזאת הוא ישלח וגו', שנראה שמה שלקחו מבית אביו יהיה סיבה לשלוח מלאכו לענין הזיווג, והדעת יחייב סותר לזה, שכיון שבית אביו ומשפחתו הם אינם רצוים לפניו יתברך עד שלקחו משם, למה ישלח מלאכו שיתחתן עמהם, גם אומרו שנשבע לתת לו את הארץ, אינו ענין לשליחות המלאך, לכן יתכן לומר שאברהם בענין השבועה שהשביע את העבד, להגדיל את השבועה ולהחמיר, אמר הכל כפי מה, שהוא אלהי השמים ואלהי הארץ, אמנם לענין הזמנת הזיווג, שלא היתה יראתו של אברהם רק לומר אולי כפי מערכת הכוכבים אין רבקה בת זוגו של יצחק, או אפשר ידע זה באצטגנינותו, לכך אמר מה שצריך לענין, שהוא אלהי השמים והוא ישדד המערכות, ולכך ישלח מלאכו לשדד המערכת, שיקח אשה לבנו משם, דהיינו רבקה, שכבר ידע שאין נקיבה במשפחתו זולתה, ולפי שלא היתה הכוונה על הזיווג לבד, אבל היתה הכוונה ג"כ שיתרצו בני משפחתו לשלוח את רבקה להנשא בארץ כנען, שאין המורגל כן, אבל בעל האבידה מחזר על אבידתו (ראה קידושין ב, ב), וא"כ היה מן הראוי שאף אם יתרצו בני משפחתו לענין הזיווג, שיחוייב יצחק ללכת לדור שם, או לפחות ללכת להנשא שם ולהביאה לארץ כנען:

אם כן נתבאר שהיתה תפילת אברהם ובקשתו מאת ה' שהוא היה צריך שני דברים, אחד שישדד המערכה שלא יתעכב החיתון מצד המערכה המנגדת ושיתרצו לתתה לו, שנית שיתרצו גם כן לשולחה שלא יצטרך יצחק ללכת שם, שלא היה רוצה שעולה תמימה יצא מארץ ישראל אפילו שעה אחת, לכך נגד שידוד המערכה אמר ה' אלהי השמים משדד המערכות, ונגד מה שהיה רצונו שלא ילך יצחק שם, אמר אשר לקחני מבית אבי, רצה לומר שאחרי שלא היה רצונו שאוליד את יצחק בארץ הטמאה ההיא כמ"ש שלא ירצה שהעולה התמימה ההיא ילך שם, וכמו שנתבאר שעיכב אותו מללכת מצרימה להיותו

עולה תמימה, ולכן אמר אשר לקחני מבית אבי, ואח"כ אמר שמא תאמר שהקב"ה לא ישדד המערכה ויהיה רצונו שיקח מבנות כנען, גם זה אי אפשר שכבר אמר לזרעך אתן את הארץ הזאת, ואם יקח מבנות כנען יהיה ג"כ זרע כנען, וכבר אמרו גם כן (יבמות יז, א) בנך הבא מן הנכרית אינו קרוי בנך, וא"כ ודאי לא ירצה השם יתברך שיקח בנות כנען כיון שנשבע לזרעך אתן, ולכך אמר שכיון שלקחו מבית אביו ונשבע לתת לזרעו את הארץ, א"כ מוכרחים הדברים שישלח מלאכו לפניו לקחת אשה לבנו משם: וכבר בפרק י"ג אמרנו טעם זולת זה, והוא שאברהם אמר כשם שהקב"ה כשרצה להזדווג לכנסת ישראל, רצה שאברהם יצא מבית אביו וממולדתו, כפי המשל שהנחנו שם פרק י"ג במלך שחשק אשה בת פחותים, אם כן כיון שהוא רוצה שהכלה תצא מבית אביה ללכת אחרי החתן בעירו לעשות חופה, הוא הדין ג"כ שישלח מלאך לקחת האשה משם שתבוא אחרי החתן, וזה אומרו ה' אשר לקחני הוא ישלח מלאכו:

ועל אופן זה יתיישב מאד מה שאמר לו ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבועתי זאת, שכבר הדברים פשוטים מאד שאם האשה לא תאבה, וכי מה יעשה העבד היוכל לקחת אותה בעל כרחה, ואיך שייך לומר ונקית משבועתי, שהרי השבועה לא היתה רק לא תקח אשה לבני מבנות כנען. ורש"י ליישב זה קצת אמר וקח לו אשה מבנות ענר, וכבר טען עליו הרמב"ן ז"ל שענר אשכול וממרא היו כנענים וחלילה לו, ופירוש אומרו ונקית משבועתי, שיהיה הוא פטור, ואברהם הוא היודע ביצחק הצדיק שישמע לאביו ושיזהר בהן וילך לו אל ישמעאל או ללוט ויתר העמים. ויתכן כי משבועתי זאת, רמז אל מה שאמר ולקחת אשה לבני משם, כי אולי היתה השבועה על הכל, ולא ירמוז לאשר אמר לו לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני, וזה טעם זאת, ולכך אמר העבד ואפנה על ימין או על שמאל ולא אמר אשובה לי, עכ"ל הרמב"ן: ובאמת עדיין הטענה במקומה, שאיך יתכן שישביעהו אפילו שלא תאבה האשה, עד שהוצרך לומר אח"כ שינקה משבועתו, אבל לפי דרכנו יתיישב מאד, שהעבד כאשר שאל לאברהם אם לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת, אין הכוונה במאמרו זה לומר שהאשה לא תתרצה בחיתון, שאם האשה לא תרצה בחיתון, מבואר הוא שאין שבועה כאן, אבל הכוונה בשאלתו זאת, שאולי האשה לא תתרצה לבוא עם העבד, אבל תרצה שיצחק יבוא שם לראותה קודם שיעשה נשואין, כפי הדין שאין לישא אשה אא"כ יראה אותה (קידושין מא, א), ואז תבוא עם יצחק, אם תרצה בזה שהוא יעשה השידוכין על מנת שיבוא יצחק שם קודם הנישואין, ולהיות הכוונה כן בשאלתו זאת, אמר אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי, שהיה מספיק אומרו אולי לא תאבה האשה, שהיה אז פירושו שלא

תאבה בזיווג, אם כן נתבאר מאד היות הכוונה כן, ולכך אמר לו אברהם שאם לא תאבה האשה ללכת אחריו לעשות הנישואין בארץ כנען קודם שיראנה יצחק, שהוא פטור מהשבועה, אפילו שהיא רוצה בחיתון, שהשבועה היתה על הכל, אבל על מנת שתרצה האשה, ולפי זה נסתפק העבד אם האשה רוצה בחיתון על מנת שיבוא יצחק לראותה, אם הוא בכלל השבועה או שיעשה השידוך, ולזה הוכרח אברהם להודיעו שאם לא תרצה ללכת אחריו שהוא נקי, ולזה אמר רק את בני לא תשיב, שמיעט לומר שאפילו על מנת לשוב לכנען, לא ישיב אותו שמה כלל:

ובזה ג"כ יתיישב מה שאמר העבד אם ישכם עושים חסד ואמת, שלא יפול לומר בענין חיתון חסד, כי אין האדם נותן בתו לגמילות חסד, אבל החסד היה שיתרצו לשלוח הנערה שתינשא שם, זה ודאי חסד הוא:

ובמה שנאמר וכל טוב אדוניו בידו. רש"י פירש שטר מתנה כתב לו ליצחק, והרמב"ן פירש שהוא כטעם נושאים מטוב מצרים (בראשית מה, כג), או כמו ויקח מנחה בידו וכל טוב דמשק (מלכים ב ח, ט), והמקראות יקצרו בלשונם. ולדעתי אחר שנדקדק בלשון הכתוב שאמר שתי פעמים וילך, יהיה טעמו שכבר היה אברהם בבאר שבע עם המקנה שלו, והעד שכן נאמר שיצחק הכניס את רבקה באוהל שרה, שכנראה היה אצל המקנה באוהלים, וביתו והכסף והזהב היו בחברון כמו שאמרנו פרק כ"ג עיין שם, ולכך נאמר שלקח עשרה גמלים ושהלך מבאר שבע לחברון, והכתוב נתן טעם אל מה שלא נאמר שנתן אברהם לו מתנות וסבלונות, ואנחנו רואים שהעבד נתן מתנות וסבלונות לרבקה ולאחיה ולאמה, לכך אמר הכתוב שלא הוצרך לקחת מאדוניו רק הגמלים, אבל המשא שהיה רצונו להשים עליהם לא הוצרך כלל לקחת מאדוניו, לפי שכל טוב אדוניו בידו, והלך מבאר שבע לחברון ולקח מן הכסף ומן הזהב מה שרצה, ועל נסיעתו מחברון אמר שנית וילך אל ארם נהרים:

ובמה שנאמר בתולה ואיש לא ידעה. כתב רש"י ואיש לא ידעה שלא כדרכה, לפי שבנות הנכרים משמרות היו מקום בתוליהן ומפקירות עצמן ממקום אחר. ולא ידעתי מה יאמר רש"י ז"ל במה שנאמר בשופטים שגם בבנות ישראל נאמר בשופטים (כא, יב) וימצאו מיושבי יביש גלעד ארבע מאות נערה בתולה אשר לא ידעה איש. אבל יתכן לדעתי שכן מנהג הכתוב, לחיזוק הענין יכפיל הדברים, וכמוהו מת אתה ולא תחיה (מלכים ב כ, א), ויותר קרוב לומר שאומרו נערה בתולה ואיש לא ידעה, רצה לומר שלא היתה מוכת עץ, וגם שאיש לא ידעה, שבשופטים לא רצה לשלול הכתוב ולומר שלא היו מוכת עץ, לכך אמר אשר לא ידעה איש, כאילו יאמר שפירוש בתולה, רצה לומר

שלא ידעה איש, אמנם ברבקה שהיתה הגונה ליצחק שהיה עולה תמימה, רצה להודיע הכתוב שהיתה בתולה בשלימות לא מוכת עץ, לכך אמר ואיש לא ידעה בוא"ו מוסיף על ענין ראשון: ובאומרו והאיש משתאה מחריש. לדעת רש"י ז"ל פירש כמו תשאה שממה (ישעיהו ו, יא), ואונקלוס תירגם לשון שהייה, אבל יהיה פירושו איך שיהיה לא נתיישב הענין, כי מה היה לו לדבר עד שאמר הכתוב שהחריש ולא דיבר, ולמה הוצרך הכתוב לסיפור זה שהיה משתאה או מחריש, אחרי שלא נמשך דבר מתחדש אל מעשה משתיקתו זאת. אבל נראה שאחרי שהעבד לא אמר בתחילת הענין ניחוש, הנערה אשר תשקה לגמלים, אבל אמר הנערה אשר תאמר להשקות הגמלים, אם כן לא היה ראוי לו להטריחה עד שתשקה הנערה כל הגמלים, שבאומרה להשקותם כבר הגיע ניחושו לפועל, והיה ראוי לו שיאמר לה שאין צורך שתשקה הגמלים, לכך אמר הכתוב שבהיותו משתומם ומתבהל על המראה, היה סיבה שהחריש לה ולא אמר לה שלא תטרח להשקות הגמלים. וכבר יפלא מה הוצרכה רבקה להשיב על מה שלא נשאלה, שהעבד לא שאל לה רק שם אביה ולא שאל שם זקנה, ולמה אמרה בן מלכה אשר ילדה לנחור. אמנם יתכן שלפי ששאל אותה אם יש בית אביה מקום ללון, הוכרחה לומר לו שאביה הוא עדיין בן נחור, כלומר שהוא סומך על שלחן אביו ואין לו בית בפני עצמו, ולכך אמרה גם תבן גם מספוא רב עמנו, ולא אמרה גם תבן גם מספוא רב בבית אבי, כפי מה ששאל אותה היש בית אביך:

עוד יש להתבונן שהוא שאל מקום לאנשים ללון, והיא לא השיבה רק על הגמלים ואמרה גם תבן גם מספוא, אבל היה הענין שהנה הוא שאל לה על האנשים, כמו שנאמר אם יש בית אביך מקום לנו ללין, והיא השיבה כצדקת שיש לראות קודם על הבהמות ואחר כך על האנשים, כמו שדרשו ז"ל (ברכות מ, א) ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת (דברים יא, טו), ולכך הקדימה לו צורך הבהמות שהוא התבן והמספוא, ואח"כ צורך האנשים שהוא המקום ללון:

ואומרו אנכי בדרך. הכוונה כמו שנאמר ויברך הגמלים מחוץ לעיר, שעדיין היה בדרך ולא בא לעיר עד שבאה רבקה אליו:

ובמה שנאמר אני טרם אכלה לדבר והנה רבקה יוצאת, פירש הרמב"ן כי בהיותו בביתם שמע את שמה או מתחילה הגידה לו שמה אע"פ שלא נזכר, עכ"ל. והפלא על הרמב"ן ז"ל שמה הוצרך לכל זה שהרי אמרה לו בת בתואל אנכי, וכבר נתבשר אברהם שבת נולדה לבתואל ששמה רבקה ואין לו בת אחרת כמו שנאמר (בראשית כב, כג) ובתואל ילד את רבקה:

אבל יפלא שתחילה אמרו לעבד הנה רבקה לפניך קח ולך, ואח"כ אמרו תשב עמנו ימים או עשור, ועוד אמרו נשאלה את פיה, ולמה לא שאלוה קודם לכן. אמנם עם מה שאמרו רז"ל (בר"ר ס, יב) שבתואל מת יהיו הדברים על נכון, שהנערה ברשות אביה, אבל משמת האב צריך לשאול את פיה. או יתכן עוד לומר שלענין החיתון כבר נתרצו, אבל מה שאמרו אח"כ נשאלה את פיה לא שאלו את רבקה אם היא חפצה בשידוך, רק אם תרצה ללכת שם קודם נישואין, ולכך נאמר התלכי עם האיש הזה, כלומר מבלתי שיבוא יצחק שם:

ובמה שנאמר אחותנו את היי לאלפי רבבה. פירש רש"י את וזרעך תקבלו אותה ברכה, ידמה שרש"י ז"ל כוונתו לומר שהיה מספיק אומרו ויאמרו לה אחותנו היי לאלפי רבבה, שאחרי שאמרו אחותנו לא היה צריך לומר אחותנו את, ומכאן דקדק רש"י ז"ל היטב שאמרו את וזרעך תקבלו וכו'. וברכת רבב"ה אפשר כי רמז לה בראשי תיבות ר'בקה ב'ת ב'תואל ה'ארמי:

וטעם ויקח העבד את רבקה, כתב הרמב"ן לספר בזריזותו כי אחרי צאתו מן העיר ותלכנה כל הנשים אחריו, לקח העבד רבקה עמו לא תיפרד ממנו לשמרה בדרך מכל מכשול. והרב אברהם אבן עזרא אמר כי טעמו שהיה הולך עם רבקה, ולא הרגיש עד שבא יצחק ופגע בו. ולדעתי אין אנו צריכים לזה, אבל העבד לקח רסן הגמל אשר רבקה רוכבת עליו, והיה הולך ברגליו, שכבר נאמר ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים, שכנראה שעל כל העשר גמלים רכבו, ועוד שאם אליעזר היה רוכב, כשם שהזכיר הכתוב רכיבת הנשים היה לו גם כן להזכיר רכיבתו, ועוד אם כולם היו רוכבים הוא והם מה לו לספר רכיבתם על הגמלים, וכבר נאמר (בראשית יב, ה) ויקח אברהם את שרי אשתו ואת לוט, ולא אמר הכתוב אם רכבו או הלכו ברגליהם, אבל בא הכתוב להודיע שאליעזר היה הולך ברגליו. ובחלק ב' מחיבורי פרק ח' תמצא טעם אל מה שנאמר (שמות ד, כ) וירכיבם על החמור, ורצה להודיע כמה זהירותו של העבד, שלהיותה אשת אדניו ולכבודו לקח הוא הרסן של אותו הגמל שהיא רוכבת עליו והלך ברגליו, ולפי זה לא ראה העבד את יצחק וגם יצחק לא ראה את העבד, רק הגמלים ראה לגבהם, כמו שנאמר והנה גמלים באים, ורבקה גם היא ראתה את יצחק להיותה על הגמל:

ובזה יתיישב מה שנאמר ותפול מעל הגמל, שהרוכב על הגמל כאשר ירצה לדבר אל האדם ההולך ברגליו, ובפרט האשה הצנועה, הנה הרכינה מעל הגמל כדי לשאול מאת העבד מי הוא זה האיש, וזהו שנאמר ותפול מעל הגמל ותאמר לעבד, כדי לדבר לעבד

הוצרכה להרכין ראשה מעל הגמל, והרבה בכתוב נפילה שפירושו הרכנה, ובפרט כל מקום שנאמר (בראשית יז, ג ועוד) ויפול על פניו, ודאי אין שם נפילה רק הרכנה: וכבר דרשו ז"ל (בר"ר ס, יד) מבוא באר לחי רואי, שהלך להביא הגר לאברהם אביו שישאנה, ולפי מדרשם זה יתכן לומר שאומרו ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו, רוצה לומר שנהג כבוד באשת אביו והביאה לאוהל שרה אמו, ואחר כך לקח את רבקה לו לאשה, שלכך נאמר ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו ויקח את רבקה, שאם היתה רבקה אותה שהביא אל האוהל, לא היה לו לומר רק ויביאה האוהלה שרה אמו ותהי לו לאשה: ואומרו וינחם, היו התנחומים כיון שנשא אביו אשה, וגם הוא נשא אשה, נתנחם אחרי אמו, רצה לומר שתהיה הגר אשת אביו אחרי אמו, וסיפר לקיחת אברהם האשה, שלא לקחה עד שראה שיצחק נתנחם אחרי אמו:

ועוד נאמר שם ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה אל ארץ קדם. ורז"ל אמרו (סנהדרין צא, א) שם טומאה מסר להם. ואמרו כן ממה שראו שהכתוב אמר קודם שנתן ליצחק כל אשר לו, וא"כ מהיכן נתן לו המתנות. אמנם יפלא מאד היאך יתכן לומר שאברהם שהיה מפרסם אלהותו יתברך לכל העולם, שימסור שם של טומאה לזרעו, ועוד מה מתנה היתה זאת. אבל יתכן לומר שאברהם היה מלמד לכל בניו סתרי האלהיות ושמותיו הקדושים, אף גם זאת בני הפילגשים מבלתי היותם בוחרים בהשגה או מחסרון ידיעה או מחמת עצלה, הנה סיפר הכתוב שנתן ליצחק כל אשר לו, רצה לומר כל סתרי האלהיות שהשיג הוא, ולבני הפילגשים לא אמר הסתרים ההם, אבל הודיעם שמות הטומאה שיזהרו ולא יאמינו באותם השמות של טומאה, באופן שליצחק לימדו הטוב ומנעו מן הרע, ולשאר הבנים אשר לא רצו בהשגת הטוב לפחות מנעם מן הרע. ובא האות שעד היום כל בני ישמעאל אינם יודעים שמו של הקב"ה רק מציאת אלוה ויחודו ואינם מזכירים שם זולתו, וא"כ יהיה אומרם ז"ל שמסר להם שם של טומאה, רצה לומר שמסר להם סימן שידעו איזה שם הוא של טומאה שיתרחקו ממנו:

חלק מעשי אבות - פרק כו

פרשת תולדות:

פירש רש"י ז"ל ואלה תולדות יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה: דבריו ז"ל צריכים ביאור, שהיה מספיק אומרו יעקב ועשו, וכבר ידענו שהם אמורים בפרשה:

אמנם יראה שרש"י ז"ל הגיע אליו באומרו ואלה תולדות יצחק, שאחרי שקודם לכן אמר תולדות ישמעאל, ואחריהם אמר ואלה תולדות בוא"ו, אין מקום לומר שאלה תולדות האמור כאן, פירושו על המקרים שהוקרו ליצחק, כמו מה ילד יום (משלי כז, א), ומוכרח הדבר שהכוונה באומרו תולדות על הבנים, ויפלא שאם כן לא היה לו להפסיק בדברים אחרים, אבל היה לו לומר ואלה תולדות יצחק יעקב ועשו, לכך יישב רש"י הדברים ואמר שלהיות כאן התחלת פרשה, אם כן אומרו ואלה תולדות, כאילו אמר וזו הפרשה בסיפור תולדות יצחק האמורים בה:

ועוד יתבאר סוף פרק ל' בס"ד אחר ההשקפה בלשון רש"י שהקדים יעקב לעשו, שהיתה כוונת רש"י לתת טעם למה לא נאמר תיכף התולדות אחר שנאמר ואלה תולדות יצחק, ואמר שאם הכתוב היה אומר ואלה תולדות יצחק, ושיזכיר הבנים תיכף, היה צריך לומר עשו ויעקב, אבל לא אמר הכתוב כן כדי שלא להקדים עשו ליעקב, ולכן אמר ואלה תולדות, וסמך אל מה שהם נזכרים בסוף הפרשה יעקב תחילה כמו שנאמר (בראשית כח, ה) אם יעקב ועשו:

ובמה שנאמר אברהם הוליד את יצחק, רבו בזה המפרשים והמדרשים, ויתכן עוד לומר שהקב"ה אמר שמפאת מערכת הכוכבים והמזלות לא היה אברם מוליד, עד ששם הקב"ה בו אות משמו שאז הוליד, ששמו יתברך שידד כל מערכות המזלות, ולכך נקראו ישראל (שמואל א יז, כו) מערכות אלהים חיים, ששאר האומות הם תחת מערכות המזלות, ולכך גם כן נאמר לישראל (ירמיהו י, ב) מאותות השמים אל תחתו, וזה אמרו רז"ל (שבת קנו, א) אין מזל לישראל, אם כן היה אומרו כאן אברהם הוליד את יצחק, כאילו אמר היותו נקרא אברהם היה סיבה להוליד את יצחק:

או שיתכן לומר שהכתוב כפשוטו בא לספר הולדת יצחק את בניו, ואמר שאברהם הוליד את יצחק, שבזכות אברהם הוליד יצחק בנים, שעקר היה, וכאשר אמר הקב"ה לאברהם (בראשית כא, יב) כי ביצחק יקרא לך זרע, גזר עליו ההולדה, ולכך לא התפלל רק לנוכח אשתו, והיה אומרו כאן אברהם הוליד את יצחק, כאילו יאמר אברהם עשה שהוליד יצחק, ושלכך לא הוצרך לתפילה רק רבקה כי עקרה היא, שאחר שאמר שאברהם עשה שיוליד יצחק, ביאר ענין התפילה שנתפלל ושנעתר לו, וידוע שבזכות אברהם הוליד יצחק, שכן נאמר (בראשית כו, ג) והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך והרביתי את זרעך, והשלים המאמר ואמר (שם ה) עקב אשר שמע אברהם בקולי: ובאומרו ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה. כתב רש"י שהרי כשהיה בא אברהם מהר המוריה נתבשר שנולדה רבקה ויצחק היה בן שלשים ושבע שנה שהרי

בו בפרק מתה שרה, ומשנולד יצחק עד שמתה שרה שלשים ושבע שנה היו, כו' עד המתין לה עד שתהא ראויה לביאה שלש שנים ונשא. ובאמת יפלא וכי ראייה הוא מביא לכתוב אחד מכתובים אחרים, והלא כתוב מלא לפניך שהיה בן ארבעים. אבל יתכן לדעתי שרש"י ז"ל ראה מה שנאמר בקחתו את רבקה, שהיה לו לומר ויהי יצחק בן ארבעים שנה ויקח את רבקה, כמו שנאמר (בראשית כו, לד) ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי, ולכך כתב רש"י שכוונת הכתוב היא שיעשה חשבון איך היה בן ארבעים, ועל זה אמר בקחתו, ולא אמר ויקח, לפי שאין כאן הכוונה סיפור הקיחה אבל היא עשיית חשבון זה, א"כ אין רש"י ז"ל מביא ראיה לכתוב, אבל הכתוב בעצמו מורה על עשיית חשבון, ורש"י ז"ל ביאר לבד אופן החשבון, והסיבה בעשיית החשבון, לדעת שהמתין יצחק עד שרבקה תהיה בת שלש:

עוד פירש רש"י ז"ל ויעתר לו ה', אינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, ולפי מדרשם זה, יהיה טעם נכון אל מה שנאמר אברהם הוליד את יצחק, כלומר צדיק בן צדיק. וכן יהיה גם כן טעם אל מה שנאמר בת בתואל ואחות לבן, כלומר צדיק בן רשע, והיה אם כן כל זה נתינת טעם אל אומרו ויעתר לו ולא לה: ועל מה שנאמר ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא, כבר פירש רש"י ז"ל ע"פ רז"ל (יבמות סד, א, בר"ר סג, ה) עיין שם. ועוד יתכן שהיה מאמר הכתוב שיצחק לא התפלל על בנים רק על אשתו שלא תשאר עקרה, וזהו לנוכח אשתו כי עקרה היא, ונעתר לו הקב"ה גם במה שלא שאל ותהר רבקה, כי לא יאות לומר שהתפלל על בנים, ובפרט לפי מדרשם ז"ל (ראה יבמות סד, א הובא ברש"י בפסוק כו) שלא היתה רבקה רק בת כ"ג שנים. וכבר אמרנו שזהו קישור הכתוב עם מה שנאמר אברהם הוליד את יצחק, שפירושו שאברהם היה סיבה שיצחק לא נשאר עקר, כשהקב"ה אמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע, ואם כן הוא עשה שיצחק הוליד. ולכך ביאר הכתוב שלא התפלל יצחק על עצמו רק על רבקה שהיא עקרה:

ובאומרו ויתרוצצו הבנים בקרבה. כבר נתרוצצו המפרשים ואיש לדרכו פנה. וכתב הרמב"ן ז"ל וזה לשונו ותאמר אם כן גדול צער העיבור, למה זה אנכי מתפללת ומתאוה על ההריון לשון רש"י ואיננו נכון. ורבי אברהם אבן עזרא אמר כי שאלה את הנשים אם אירע להם ככה ותאמרנה לא, ותאמר אם כז הדבר והמנהג למה זה אנכי בהריון משונה, והנה הכתוב חסר ואיננו שלם בפירוש הזה. והנכון בעיני כי אמרה אם כן יהיה לי למה זה אנכי, הלואי אינני שאמות או שלא הייתי, כטעם כאשר לא הייתי אהיה (איוב י,

יט) עכ"ל. והנה יש לטעון שאם כפירושו היתה אומרת למה לי חיים, כמו שהיא אמרה לפנים (בראשית כז, מו) אם לוקח יעקב מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים: אבל יתכן לומר שלא היה לה לא כאב ולא צער, אבל היתה מסתפקת שמא אינו הריון רק חולי, שמילת קרב לפעמים תאמר על האיבר בעצמו שבו המזון, כמו שנאמר (ויקרא א, יג) והקרב והכרעים ירחץ במים, ואמנם מילת בטן לא תפול רק על חלל הגוף והאיברים הפנימיים בכלל, והנה שינה פה שתחילה אמר ויתרוצצו הבנים בקרבה, ואח"כ אמר שני גויים בבטנך ולא אמר בקרבך, לכך יתכן שכאשר נאמר שנעתר לו ה' והיא הרה, ועתה ראתה שהבנים היו חובטים ומתרוצצים עם הקרב שלה, לגודל רציצתם או ריצתם, הנה חשבה שאותו הענין החובט הרץ ומתנועע שהוא תוך הקרב, ולכך לא היתה חושבת שזה הריון אבל חולי, ולזה אמרה אם כן שהוא הריון למה זה אנכי, כלומר למה אני וקרבי חובט ונחבט ומתרוצץ שאין מקום הבנים בקרב, כאילו אמרה שהאיבר שהולד בו יתכן להיותו נחבט, אבל היא בעצמה דהיינו הקרב שלה למה יתחבט, ולכן הלכה לדרוש את ה' לדעת אם היא הרה באמת או חולי, והשיבו לה הסיבה שהבנים נפרדים בעניניהם מן הבטן, ושלפי זה גדלה רציצתם עד היותם מתרוצצים וחובטים בקרב שלה נגד מנהג ההרות, ולכך גם השיבו לה שני גויים בבטנך, ולא אמרו בקרבך, ולשאר הפירושים אשר הזכרנו הנה חס ושלום נראה שאותה הצדקת היתה בועטת בטובתו יתברך ובוחרת במות. ועוד שהתשובה שהשיבו לה לא היתה ענין ליישב דעתה, שאחרי היות בוחרת המות מפני הכאב מה לה אם הם ב' גוים או ג'. והרמב"ן ז"ל ביקש ליישב ואמר שבתחלת יצירתם עשו מריבה ועתה ינוחו, והנה לא יספיק כי המלחמה הוזכרה בכתוב, והמנוחה שהיא עיקר הכוונה חסר מן הספר, עד שעל זה אבחר במה שאמרנו היותו נכון:

וכבר פירש רש"י ז"ל ותלך לדרוש אלהים שהלכה למדרשו של שם, אבל לא ידעתי למה לא נאמר שאברהם שהוא נביא אמר לה, שעל שם לא נזכר בתורה שהוא נביא כמו שנאמר על אברהם. ונכון מזה לדעתי שהיא התפללה להשם יתברך להודיעה, וברוח הקודש נתנבאה ואמר ה' לה שני גויים בבטנך. וכבר ידוע שהאמהות נביאות היו (ראה בר"ר סז, ט), ובשרה אמרו רבותינו ז"ל (שמ"ר א, א) שאברהם היה טפל לשרה בנבואתה. ומה שנאמר ותלך לדרוש, אפשר שהלכה אל מקום העקידה שנקרא בית אלהים, כמו שאמר יעקב (בראשית כח, יז) אין זה כי אם בית אלהים:

חלק מעשי אבות - פרק כז

במה שאמר הכתוב וימלאו ימיה ללדת. פירש רש"י ז"ל שילדתם לט' משא"כ בתמר, ולא פירש ז"ל התועלת הנמשך אם לט' או לז', לכך נראה שהדברים שבים אל מה שהתחילה הפרשה בסיפור התפילה שהתפלל יצחק ושנעתר לו ה', רצה הכתוב להודיע שמעת תפילת יצחק עד הלידה, הנה מלאו ימיה ט' חדשים בצמצום, שרצה הקב"ה לפרסם שתיכף שהתפלל הצדיק שמע תפילתו, וכבר ידוע שמקחתו את רבקה עד שילדה היו עשרים שנה, ובודאי שאותה צדקת לעולם היתה מתפללת להריון, ולא נעתר לה כמו שדרשו ז"ל (יבמות סד, א הובא ברש"י) באומרו ויעתר לו ה', לו ולא לה, ולכן לא הוצרך הכתוב לומר שהתפללה היא, שלעולם היתה מתפללת, אבל יצחק לא התפלל עמה עד כאן, ומעת תפילתו עד לידתה, מלאו ר"ע יום, כדי להודיע שתיכף נשמעה תפילתו, ולכך לא נאמר ויהי בעת לדתה, אבל אמר וימלאו ימיה, שנמלאו ימיה מעת התפילה האמורה: ומה שנאמר וידו אוחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב. פירש רש"י ז"ל מדרש אגדה (בר"ר סג, ח) בדין היה אוחז אותו, יעקב נוצר מטיפה ראשונה וכו'. ובמדרש זה יאות מאד מה שנאמר (שמות ד, כב) בני בכורי ישראל, כי בערך האנשים היה עשו בכור שיצא קודם, אבל לפניו יתברך ישראל היה בכור שהוא טיפה ראשונה, ויתכן לומר כי אפשר שנקרא עשו בלשון ישמעאל, שכאשר ראו אותו אדמוני מלא שער משונה יצא ראשונה קראוהו עשו, שבלשון ישמעאל קוראים למורד במלכות עשא, ולכך נאמר ויקראו אותו עשו, שב אל הנשים אשר סביב ליולדת קראוהו כן, לא יצחק, אבל ביעקב נאמר ויקרא אותו יעקב, שב אל יצחק שקרא אותו יעקב:

וכבר נתבאר בחלק א' מן החיבור הזה שאומרו איש שדה הוא כמו איש האדמה (בראשית ט, כ), ורז"ל אמרו (בר"ר כב, ג) שלשה להוטים אחרי האדמה, קין ונח ועוזיהו ולא אמרו בעשו, לפי שלא נאמר בו אדמה רק שדה, ולא היה להוט לעבודת האדמה, רק לגופניות לאכול ולשתות ולצוד, שזה יורה תאותו המופלגת, אבל אין ספק שהמניח עסקי הנפש ועוסק בעסקי הגוף הרי הוא נקרא איש שדה או איש האדמה, וכן נאמר (בראשית ד, ב) קין עובד אדמה, ואשר יעסוק באלהיות להשגת הנפשיות ואינו עושה עיקר עולם הזה נקרא יושב אוהלים, שהעולם הזה בעיניו כאוהל עראי. וזה טעם נכון אל שכל אבותינו היו רועי צאן ויושבי אוהלים, ולשבח להבל נאמר שהיה רועה צאנו, ונתבאר חלק א' פרק כ', ובחנוך ובנח נאמר (בראשית ה, כב, שם ו, ט) את האלהים התהלך, אבל ביעקב בהיות שלא הגיע עדיין לאותה המדריגה, כי מעת נערותו היה הולך בהתלמדות, נאמר עליו תם יושב אוהלים, שלא היה נמשך אחרי התאוות גופניות: ולענין

הבכורה שביזה עשו, רבו הפירושים. ובגמרא (בבא בתרא טז, ב) אמרו רז"ל שחמשה עבירות עבר באותו יום, אמנם במדרש רבה (בר"ר סג, יב) לא אמרו רק שלשה שבא על נערה מאורסה והרג את הנפש וביזה את הבכורה, ויצא להם ענין בואו על נערה מאורסה, ממה שנאמר שבא מן השדה, ונאמר בנערה מאורסה (דברים כב, כז) בשדה מצאה. ובאמת אם לא היה להם לרבותינו ז"ל קבלה זולת ראייתם מן הכתוב, זו אינה ראיה כלל, שהרי גם ביצחק נאמר (בראשית כד, סג) שיצא לשוח בשדה. גם מה שהביאו ראיה שהרג את הנפש ממה שנאמר והוא עיף, שכן נאמר (ירמיהו ד, לא) עיפה נפשי להורגים, אינה ראיה, שכן נאמר בדוד (שמואל ב טז, יד) ויבוא המלך וכל העם [אשר אתו] עיפים, ולא נאמר שם שהרגו, אבל אדרבה היו בורחים שלא יהרגו על ידי אבשלום: אמנם מה שיראה לדעתי במאמר זה הוא, שרצו ז"ל לומר שהכחיש השלשה עיקרים אשר כל העיקרים מסתעפים מהם, היינו תורה מן השמים, והשארות הנפש, ומציאות השם שהוא ראשון ובורא את הכל, ואמרו רז"ל דבריהם בחידה ולשון חכמה, על הכחשתו תורה מן השמים, אמרו בא על נערה מאורסה, שכבר דרשו ז"ל (ברכות נז, א) אל תקרי מורשה אלא מאורשה, ועל הכחשתו השארות הנפש, אמרו הרג את הנפש, שכן אמר הנה אנכי הולך למות, ועל הכחשתו מציאות נמצא ראשון אמרו שביזה את הבכורה, שכל מי שהיתה אמונתו בחידוש העולם, בהיות אמונתם אמיתית שהקב"ה ראשון לראשונים היו נוהגים קדושה בכל ראשית, או בכורי אדמה, או בכור פטר רחם והיו קודש לה', והבל היה הראשון לכך הביא מבכורות צאנו, וקין שלא היתה לו אמונה זאת לא חשש להביא בכורי אדמה, ונאמר (בראשית ד, ג) ויבא קין מפרי האדמה, ולא שעה השם יתברך אל מנחתו, כאשר בארנו בחלק א' פרק כ', שלכך נצטוינו בראשית העריסה ובפדיון בכור אדם ובכור בהמה וביכורים, להורות על אמונת אומן שהוא ראשון לכל הראשיות, עד שראוי לעבדו בכל הראשיות שיהיו קודש לו, וזה היה גדולת הבכורות, אם כן אומרם שביזה את הבכורה, היתה כוונתם לומר שהכחיש מציאות נמצא ראשון שעשה יש מאין: ונשוב אל הביאור במה שאנחנו בו, בסיפור עשו בבואו עייף מהשדה, ומצא הנזיד שבישל יעקב, ונתאוה להשיב נפשו העיפה, כי ביקש ממנו שהוא ילעיטהו, שיש ודאי לטעון שלא יתכן שיאמר לו יעקב שיתן לו הבכורה בשכר התבשיל שהוא דבר קטן, אבל יתכן שלא היה נתינת התבשיל שכר הבכורה רק ההלעטה כמו שיתבאר, ועל מה שאמר לו מן האדום האדום הזה פעמיים, לדעתי הראה ליעקב גופו שהוא אדום, ואמר לו שהוא ילעיט מהנזיד האדום הגוף האדום, ועל כן קראו שמו אדום שהוא בעצמו קרא גופו כן, שאין טעם שיקרא אדום על שם הנזיד אדום,

ועם היותו מדבר על גופו בעצמו אמר הלעיטני, כמו ותפתח ותראהו את הילד (שמות ב, ו):

וכבר אמרנו שיש לשאול, היאך מלאו לבו של יעקב לשאול הבכורה במקום נזיד עדשים, ומה ענין הבכורה אצל נזיד עדשים שנתן לו, וגם על עשו יפלא, אפילו שביזה הבכורה מה היה הענין בנזיד עדשים עד שנתרצה למכור הבכורה ולישבע על ככה בעבור הנזיד ההוא. אבל יראה שעשו ביקש ממנו עבודת ההלעטה, וזה השיב לו יעקב שהוא רוצה לעשות העבודה הזאת להלעיט אותו, ולהיות שיעקב ועשו כבר היו יודעים שנאמר לרבקה מפי הנביא שרב יעבוד צעיר, לכך אמר יעקב לעשו טענה נכונה, שמאחר שאתה רוצה שאני אעבוד אותך ואלעיטך, אם כן ראוי שאהיה אני הבכור כדי שיתקיים שהבכור יעבוד הצעיר, ובזה היתה שאלתו כדין, ועשו כאשר ראה שתועלת העבודה היא בעולם הזה, ותועלת הבכורה לעתיד לבוא, בחר להחליף עמו שיעקב יעבדנו, ולא חשש לבכורה כי לא היה מאמין במציאות ראשון, וגם מטעם זה שלח יעקב לומר לעשו (בראשית לב, ה) כה אמר עבדך, כלומר אני עומד על התנאי שאני אהיה עובד אותך, וכל זה עשה אחרי שראה אמונתו הרעה, ועל זה השתדל יעקב לקחת הבכורה להורות על ענין האמונה האמיתית שהיא מעלת הבכור שהוא קודש לה', ושברכת אברהם שהאמין במציאות הראשון לא יאות שיירשנה רק הבכור, וכמו שיתבאר בס"ד פרק ל': ובדרכנו זה יאות מה שאמרו ז"ל באגדה (בר"ר סג, יב) שאותו יום יצא לתרבות רעה אחר שמת אברהם, כי זו היתה יציאתו שאמר הנה אנכי הולך למות, שלא ביקש ממנו יעקב הבכורה רק אחרי ראותו שהוא יוצא לתרבות רעה:

וזהו שנצטוינו (דברים כה, יט) תמחה את זכר עמלק, שעמלק עליו נאמר (במדבר כד, כ) ראשית גוים עמלק, ולא נאמר כן ראשית רק על בכורת עשו, שנאמר בו שני גוים בבטנך, ולכך נאמר ראשית גוים, והנה ענין הבכורה אינו דבר עשוי לימכר, שאף על גב שימכור או ימחול, לא בזה יסור מהיות פטר רחם, אבל כאשר ימחה שמו מתחת השמים והיה כלא היה, נשאר יעקב בכור כי הוא טיפה ראשונה כמו שאמרנו ולכן נתחייב למחות שמו:

חלק מעשי אבות - פרק כח

מלבד הרעב הראשון. פירש הרמב"ן ז"ל אולי לא היה רעב בעולם עד ימי אברהם, ועל כן ימנה הכתוב ממנה, כי מה צורך להזכיר זה, והנכון בעיני כי זה להגיד כי היו זוכרים אותו הרעב הראשון, ומספרים עליו שבעבורו ירד אברהם למצרים, ושם עשה לו השם

כבוד גדול, עכ"ל הרמב"ן. ולדעתי אין זה טעם מספיק לכתוב בתורה זה שהיו זוכרים הרעב ומה לנו בזה. אבל טעמו הוא להודיע שלכל אחד מהאבות הביא הקב"ה רעב להניעו ממקום למקום, לקיים מה שנאמר (תהלים לג, יט) להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב, וכן נאמר (דברי הימים א טז, כ-כא) ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר. לא הניח לאיש לעשקם, שברעב הניע את אברהם למצרים, וברעב הניע את יצחק לגרר, וברעב ג"כ הניע את יעקב למצרים, ואילו לא היה אומר הכתוב מלבד הרעב הראשון, היה הנחשב שהוא הרעב בעצמו, ולא הביא רעב בימי יצחק: ויתכן עוד שהיה זה כאילו אמר שזה הרעב היה גדול מכל ימי רעבון שהיו בעולם, חוץ מהרעב שהיה בימי אברהם שהיה גדול ממנו, ואמר זה לנתינת טעם אל מה שאברהם לא הלך אל אבימלך שהיה קרוב, אבל הלך עד מצרים, לפי שאותו הרעב היה גדול מאד, כמו שנאמר בו (בראשית יב, י) כי כבד הרעב בארץ, לנתינת טעם אל ירידתו למצרים, אבל זה הרעב שהיה בימי יצחק לא היה מתפשט כל כך, ולכך הלך לאבימלך קודם, אולי לא יצטרך ללכת למצרים, אבל היתה כוונתו שאם גם בגרר לא יוכל לחיות מפני הרעב, שילך למצרים, עד שאמר לו הקב"ה אל תרד מצרימה:

ואומרו שכון בארץ אשר אומר אליך, רצה לומר שישכון בארץ הכנעני ולא יצא מארץ ישראל, ואומרו אשר אומר אליך, נמשך אל אומרו גור בארץ הזאת ואהיה עמך, כאילו אמר שכון בארץ כנען, שבה אוכל לומר אליך לזרעך אתן כל הארצות האל, כלומר לא תלך אל מקום שלא יפול לומר לך את הארצות האל אתן לזרעך:

ואומרו עקב אשר שמע אברהם בקולי, הוא נתינת טעם אל שלא יצא מארץ ישראל, כאילו אמר בשביל שעשאך עולה תמימה אין ראוי שתצא לחוץ לארץ:

וכבר נודע מה שפירשו ז"ל (קידושין פב, ה, יומא כח, ב) במה שנאמר וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורתי, ששמר כל התורה דקדוקיה ופרטיה. ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל, וזה לשונו ויש לשאול א"כ היאך הקים יעקב מצבה, ונשא שתי אחיות, ולדעת רבותינו ז"ל (בר"ר עד, יג) ארבע, ועמרם נשא דודתו שמות, ומשה הקים שתים עשרה מצבה, והיאך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אביהם על עצמו, וקבע לו השם שכר על הדבר, והוא יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ללכת בדרכיו, וביעקב דרשו (בר"ר יא, ז) ששמר את השבת וקבע תחומין, ואפשר שיהיה זה בשבת, מפני שהיא שקולה ככל התורה כולה (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, דב"ר ד, ד), שהיא מעידה על מעשה בראשית. ואולי נאמר משמרתי, שניות לעריות של בני נח. ומצותי, גזילה ושפיכות דמים. חקותי, איבר מן החי וכלאים של הרבעת בהמה והרכבת אילן. ותורתי,

דינין ואיסורי עבודת אלילים, שאלו כולן נצטוו בהן בני נח, והוא השומר והעושה רצון בוראו ומשמר אפילו דקדוקים וכו', עד ועל דרך הפשט תאמר שיהיה משמרתי אמונת האלהות וכו', ומצותי ככל אשר צוהו לך לך מארצך ועולת בנו וגרישת האמה ואת בנה, וחקותי ללכת בדרכי ה' להיות חנון ורחום ועושה צדקה ומשפט וכו', ותורתי המילה בעצמו ובניו ועבדיו, ומצוות בני נח כולן שהם תורה להם, עכ"ל הרמב"ן ז"ל. והדברים דחוקים:

ויתכן לומר שאברהם שמר את השבת, עם מה שאמרו רז"ל (מדרש משלי יח, וראה בר"ר מג, ז) שמה שנאמר (בראשית יד, יט) קונה שמים וארץ, שב אל אברהם, שהשבת אות על חידוש העולם, ויהיה אומרו כאן את משמרתי, שב אל השבת, ששמר אותו הקב"ה, כמו שנאמר (שמות לא, יז) שבת וינפש, ואין כוונת הכתוב הזה לומר רק על ששמר השבת לבד, ואומרו מצותי חקותי ותורתי, הוא כאילו יאמר ששמירת השבת היא שקולה ככל חקותיו ומצוותיו ותורותיו, וכמו שדרשו רז"ל (מכילתא בשלח שירה א) במה שנאמר (שמות טו, א, וראה ברש"י שמות יח, א) משה וישראל, שקול משה נגד כל ישראל, מפני שהוזכר משה בפרט, כמו כן כאן שהזכיר משמרתו יתברך שהיא השבת אצל מצותיו חקותיו ותורותיו, יאות שאמר כן לומר ששבת שקולה נגד כולם:

אמנם ליישב מדרשם ז"ל עם המקראות, יתכן עוד לומר שאברהם וכן כל האבות היו עוסקים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, וזהו לדעתי מה שנאמר (בראשית יח, יט) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו [ושמרו] (לשמור את) דרך ה', שאמר הקב"ה שכיון שהודיעו כל כללי התורה ופרטיה כדי שילמדם לבניו, שגם ענין המשפט של סדום לא היה רוצה לכסות ממנו, ויהיה כאן אומרו ידעתיו כמו הודעתיו, וכן אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים לד, י), רצה לומר שהודיעו כל מה שהודיעו פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, וכמוהו נאמר (תהלים קמז, כ) ומשפטים בל ידעום, שפירושו לא הודיעם, וכן תרגומו לא הודיענון:

וכן נרמזו בשמותיהם של האבות תרי"ג מצות, שכבר ידעת ששמות האבות בלתי אותיות השם שניתנו בהם עולה תרי"ג, שלפי ענין הצחוק לא היה נאות ליקרא יצחק, רק צחק, וכן ענין יעקב לאחיזת העקב, היה ראוי ליקרא עקב, אבל רצה השם יתברך כמו ששם בשמו של אברהם ה"א משמו, כן הושם ביצחק וביעקב היו"ד, וכאשר תסיר הה"א מאברהם והיו"ד משל יצחק וכן של יעקב ישאר תרי"ג, לרמוז שהיו עוסקים בתרי"ג מצות. וכן תמצא שרימז הכתוב בשם ישראל, כי כאשר הם עושים רצונו של מקום, ושם של ע"ב חונה על דגליהם, הרי הם נשלמים ומעוטרים תרי"ג מצות, כי כשתוסיף

ע"ב על ישראל יעלה תרי"ג, וראה שהכתוב אומר זה במה שנאמר (במדבר ו, כז) ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם, שלפי הרגל הלשון היה לו לומר והזכירו את שמי על בני ישראל, אבל אמר ושמו, לרמוז שכשישימו שם של ע"ב על ישראל, תהיה הברכה העליונה מלאה ומעוטרת בתרי"ג מצות, ע"ל ב'ני, ראשי תיבות ע"ב לרמוז על האמור: ואומרו כאן עקב אשר שמע אברהם בקולי, שב אל העקידה, וישמור את משמרתי, שב אל המילה, שנאמר בה לשון שמירה (בראשית יז, ט) ואתה את בריתי תשמור. ואומרו מצותי חקותי ותורתי, שב אל אומרו ששמע בקולו, כאילו אמר עקב אשר שמע בקולי מצותי חקותי ותורתי, וישמור משמרתי, כלומר שבמה שאמרתי לו שישמור שמר, ובמה שאמרתי לו שישמע כדי לצוות לבניו שילמדו גם כן עשה כן, אבל לימוד לבד לא מעשה, ולכך אמר לו (בראשית יז, י) זאת בריתי אשר תשמרו, כלומר זאת תשמרו אבל לא החוקים, באופן שהיו האבות עוסקים בכל פרטי התורה ודקדוקיה, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (בר"ר צד, ג) שהיה יוסף עוסק בענין עגלה ערופה, אבל לא מקיימים, זולתי עבודת אלילים וברית מילה, כמו שנאמר במצות המילה (בראשית יז, ח) והייתי להם לאלהים, וזה יובן שלא היו מקיימים זולת אלה השנים מן המצוות אשר בין האדם למקום, אבל מה שבין איש לרעהו לעשות משפט וצדקה, פשוטים הדברים שהיו מקיימים את הכל, כי על כן נאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, ולא נאמר שיצוה את בניו לשמור דרך ה', אבל אמר ושמרו, לפי שהם שני ענינים שהקב"ה הודיע לו כל פרטי התורה חוקים מצוות ותורות שילמדם לבניו, אבל לא ישמרו רק מה שהוא עשיית משפט וצדקה בארץ, שהם המצוות שבין האדם לבריות, ובשאר פרטי התורה במה שישראל עתידים להצטוות יעסקו לבד: ואם היו עושים קצת חוקים כאמרם ז"ל (הובא ברש"י בראשית יט, ג) מצות אפה ויאכלו (בראשית יט, ג), פסח היה, הנה היה זה כדרך שמחנכים הקטנים למצוות, כן היו האבות מחנכים עצמם ואת בניהם למצוות עשה שהם צריכים חינוך, ולכך אמרו ביעקב שעשה עירובי תחומין, שלא נמצא סמך שלא עשה מלאכה, כי לא נשמרו ממצוות לא תעשה שבין אדם למקום, ובפירוש נאמר (שמות לא, טז) ושמרו בני ישראל את השבת, כנראה שלא שמרו שבת עד שנקראו בני ישראל, ויצחק אמר לעשו (בראשית כז, ג) שא נא כליך תליך וקשתך, ולא חשש לשיעשה אותה נבילה בחצים, ועם שדרשו ז"ל (בר"ר סה, יג) תליך השחז שלא תאכילני נבילות, לפי הפשט אינו אלא לשון נשיאה, כמו שנאמר (שמואל א טז, כא) ויהי לו נושא כלים, והיאך ישמר מן החצים, ועוד שעשו ג"כ נתחתן בכנען ויצחק אוהב אותו, ולא ציוה ליעקב לבלתי קחת מהם לבד להיותם מורת רוח

להם, הרי נתברר לנו לפי דרכנו זה שהאבות היו עוסקים בכל פרטי התורה, ולא שידעו זה ברוח הקודש, אבל שהקב"ה לימדה לאברהם כלליה ופרטיה מה שהוא עתיד לצוות לבניו, כמו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', ולא אמר אשר ישמור:
ויאות היטב על לשון אומרו למען, שהרי הוא כאילו אמר הודעתיו למען אשר יצוה, שפירושו למען שיחנכם, ולא אמר למען אשר ישמור, אלא ודאי שלא היו שומרים ממנה במצוות שבין אדם למקום רק המילה, אבל היו מחנכים במצות עשה שצריכים חינוך, ואומרו עקב אשר שמע וגו', הלשון מדוקדק כי אין השכר שכר קיום, אבל שכר שמיעה ששמע מפי השם יתברך התורה שהוא עתיד לתת לבניו כדי לחנכם כמו שנאמר למען אשר יצוה וגו':

חלק מעשי אבות - פרק כט

הנה סיפור כל המעשה הזה שיצחק הלך אל אבימלך, ושהכריז כל הנוגע באיש הזה ובאשתו מות ימות, ושקינאו בו פלשתים, וענין הבארות שסתמו פלשתים, הכל להודיע מעשה ה' כי נורא הוא, כמו שנאמר (דברי הימים א טז, כא-כב) לא הניח לאיש לעשקם וגו' אל תגעו במשיחי, נגד מה שהוכרז כל הנוגע, ונגד מה שנאמר וכאשר עשינו עמך רק טוב, נאמר ובנביאי אל תרעו. ולענין סיפור הבארות, שנים שרבו עליהם רועי גרר, והשלישי שלא רבו, יפה כתב הרמב"ן ז"ל שזה רמז לשני בתים שנחרבו ולשלישי העתיד להיות נצחי, ומתוך דברי הרמב"ן ז"ל נראה שלקחו מיד יצחק רועי גרר השני בארות הראשונים, ואם הדברים היו כן לא היה מתקיים לא הניח לאיש לעשקם. אבל לדעתי לפי הפשט, גם ענין השלש בארות הללו סיפר הכתוב להודיע שלא הניח לאיש לעשקם, שעם היות שרבו עליהם נשארו ליצחק ולא עשקוהו, והעד שנתן להם שמות ואין האיש נותן שם למה שאינו שלו, וזה הלשון שתפס המשורר לומר לא הניח לאיש לעשקם, על הבאר שנקרא עשק אמר כן. ואל יפלא בעיניך על דברי אלה מה שנאמר (בראשית כה, כא) והוכיח אברהם את אבימלך על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך, ותאמר שהרי הניח לאיש לעשקם, שאין הדברים כן שלא גזלו הבאר מאברהם, אבל היה מוכיחו על הגזל, שכיון שהיה רוצה ברית אהבה עמו שהוא נביא ה', ראוי שיתרחק מן הגזל: ועוד יתכן שזה היה הבאר שמצאה הגר, ושב על הכתוב שנאמר (בראשית כא, יט) ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים, שאמרו ז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק כט) שהיה הבאר הזה מששת ימי בראשית, וכאשר נתגלה להגר באו עבדי אבימלך והחזיקו בו וגזלוהו מן הרבים, שלכך נסמך ענין ההוכחה שהוכיח אברהם את אבימלך לענין סיפור

הבאר שמצאה הגר, ולכך נאמר על אודות הבאר בה"א הידיעה, שב אל המים שמצאה הגר והשקתה לישמעאל, שגם הוא היה שם קרוב כפי מה שבא הסיפור שהיתה במדבר באר שבע, ואם היה גזל בבאר שגזלוהו מאברהם אין תשובתו מספקת לומר שלא ידע שגזלוהו, שהיה ראוי להחזירו ולא נאמר דבר מזה:

ובמה שנאמר ויקרא אותה שבעה, כתב הרמב"ן שהוא הבאר שקרא אברהם באר שבע על שם השבועה שנשבע שם לאבימלך, וגם הוא קרא לו שם כמו שקראו אביו, וזה תימה בעיני שאם הדבר כן, לא היה צריך לומר שקרא לו שבע, שכבר נאמר ויקרא להם שמות כשמות אשר קרא להם אביו. ועוד לא יתכן שהרי אומרו ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו ויאמרו מצאנו מים, נראה ודאי שלא היה באר קודם לכן, שאם כבר היה באר בימי אברהם לא היו צריכים לבשר אותו שמצאו מים. אבל נראה שהיתה באר חדשה וכבר המקום היה נקרא באר שבע, שכן קראו אברהם ובאותו המקום היה יצחק כמו שנאמר ויעל (יצחק) [משם] באר שבע, אמנם כאשר חפרו עבדיו באר אחרת סמוך באותו המקום בעצמו וקראו שבע, עתה נקראת כל העיר באר שבע, על שם שני הבארות שחפרו אברהם ויצחק, והעד הנאמן שהם שנים מה שנאמר ביהושע (יט, ב) בגורלו של שמעון באר שבע ושבע ומולדה:

ונראה עוד שקראו שבע על שם שכר היו לו שבע בארות, שאותם שסתמום פלשתים, כיון שנאמר כל הבארות אשר חפרו עבדי אביו הרי כאז שלש, שאם היו שנים, לא היה אומר רק הבארות שמיעוט רבים שנים, ושלש שחפרו עבדיו דהיינו עשק ושטנה ורחובות, הרי כאן שש, וזאת שבעה, על כן קרא שמה שבעה:

גם אפשר שעל שם שבאותו יום שנשבעו איש לאחיו באו לו עבדיו עם הבשורה, לכן קרא אותה שבעה, ולכך נאמר ויהי ביום ההוא ויבואו עבדי יצחק, שנראים דברי מותר לספר שבאותו יום באה לו הבשורה, כי מה לנו אם באותו יום באה הבשורה או ביום אחר, אבל יאות הכוונה כאשר אמרנו. ואמנם יתכן לשאול גם כן למה לא אמר הכתוב הטעם כי שם נשבעו, כמו שנאמר באברהם (בראשית כא, לא), אבל יתכן שטעם קריאתו הבאר ההוא שבעה היה לשני הסיבות, אחת שהיה באר שביעי לו ואחת שנשבעו שם, ולכך לא נאמר כי שם נשבעו כמו שנאמר באברהם לפי שהיה שם גם כן טעם אחר:

חלק מעשי אבות - פרק ל

פירש הרמב"ן על מה שנאמר בעבור תברכך נפשי, וזה לשונו היה בדעתו לברך אותו שיזכה הוא בברכת אברהם לנחול את הארץ, ולהיות הוא בעל הברית לאלהים כי הוא

הבכור, ונראה שלא הגידה לו רבקה מעולם הנבואה אשר אמר ה' לה ורב יעבוד צעיר, כי איך היה יצחק עובר את פי ה' והיא לא תצלח. והנה מתחילה לא הגידה לו דרך מוסר וצניעות, כי ותלך לדרוש את ה', שהלכה בלא רשות יצחק, או שאמרה אין אני צריכה להגיד נבואה לנביא כי הוא גדול מן המגיד לי, ועתה לא רצתה לומר לו כך הוגד לי מאת ה' טרם לדתי, כי אמרה באהבתו אותו לא יברך יעקב ויניח הכל בידי שמים, והיא ידעה כי בסיבת זה יתברך יעקב מפיו בלב שלם ונפש חפצה, או הם סיבות מאת ה' כדי שיתברך יעקב וגם עשו בברכת החרב, ולו לבדו נתכנו עלילות, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ולא הבנתי הדברים, שאם כוונתו של יצחק היתה לברך את עשו לנחול את הארץ, למה לא אמר כן ליעקב אחרי שחשב היותו עשו, והיה ראוי לומר לו כמו שאמר לו בשלחו אותו פדן ארם ויתן לך ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגוריך אשר נתן אלהים לאברהם. ספק שני שכאשר צעק עשו על הברכה למה לא בירך אותו בברכת אברהם: עוד יש שאלות בכתובים הללו אשר לב המשכיל יתעורר בהם ומהיתרם תמשך הבנתם, וזה מתחילת מה שנאמר ויהי כי זקן יצחק עד סוף הפרשה:

ספק ראשון, מה ראה יצחק ונתעורר לברך את עשו ולא ראינו שאברהם בירך אותו, וכיון שרצה לברך בניו למה לא בירך שניהם, ולמה היה רצונו שיעקב יהיה עבד לו על לא חמס עשה, כי כנען אשר קיללו נח להיותו עבד לאחיו, על גודל המרד שנעשה נגדו קללו כן, אבל יעקב למה יהיה עבד מה עשה. ועל זה כתב מהרי"א ז"ל שבירך את עשו שיהיה ראש הבית ושיעקב נכלל בברכה. ולא ידעתי איך יוכלל בנחלתו והוא נתן אותו עבד לו:

ספק שני, מה הוצרכו המטעמים לענין הברכה:

ספק שליש, היאך יתכן שתועיל ברכה בלתי כוונה וכל שכן בהיותה בטעות. וכבר נתעורר מהרי"א איך חשש למישוש ולא חשש להברת הקול. ולדעתי לא חשש על המישוש אלא מפני הקול, שכאשר ישמע הקול יבקש למששו, וכן היה שיצחק נתן סיבה למה משש אותו, ואמר להיות הקול קול יעקב משש אותו, אבל ענין אות המישוש חזק מאות הקול, כי הקול ישתנה כפי התלאה והמנוחה וכפי המאכל אשר יאכל וישתה, והעד שכן היה שלא חשש יצחק על ענין הקול כשמצאו שעיר במישוש, ועל כן יעקב לא נתייירא רק מן המישוש אשר ימשך כאשר ישמע הקול:

עוד יפלא על מה שנאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה', ורש"י הביא אגדה (בר"ר סה, כב) שנכנסה עמו ריח גן עדן, ועוד גם כן הביא אגדה אחרת (תענית כט, ב) שנתן בו ריח טוב, וזהו שדה של תפוחים, ומבואר שכל זה דרשו ז"ל מפני שנראה מן

הכתוב שלא היה הריח הזה מורגל כשהיה בא עשו אליו, ובתמיהה אמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. ולדעתי לפי פשוטם של דברים יאות לומר מסכים אל מה שאמרו רז"ל (פסחים פח, א) שאברהם קרא בית המקדש הר, כמו שנאמר (בראשית כב, יד) בהר ה' יראה, ויצחק קראו שדה, כמו שנאמר (בראשית כד, סג) ויצא יצחק לשוח בשדה, והוא שכאן תמה יצחק על שהיה ריחו של יעקב כריח בית המקדש, ועליו אמר כריח שדה אשר ברכו ה', שב אל השדה עצמו, שהיה גורן ארנן היבוסי בהר המוריה, ויתכן שהיה ריח הר המוריה ריח טוב כריח מור, ועל כן נקרא הר המוריה לשון מור, כמו שנאמר עליו (שיר השירים ד, ו) אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה, וזה היה שחידש הכתוב שרבקה נתנה ליעקב בגדי עשו החמודות, שאם יריח יצחק את יעקב שהוא כן מלומד בריחו של בגדי עשו יחשוב היותו עשו, והנה שב ריחו של יעקב כריח הר המור, ויצחק חשב שעשו הביא צידו משם:

ספק רביעי, איך אמר יצחק גם ברוך יהיה אחר שרימה אותו:

ספק חמישי, נתעורר מהרי"א ז"ל על מה שנאמר וישטום עשו ליעקב על הברכה אשר ברכו אביו, והיה לו לומר אשר לקח ברכתו. אבל לדעתי אמר הכתוב כן להודיע שעשו לא היה חושש לברכת אביו כלל, ולא היה מאמין שיצליח בברכתו, וכל מה שהיה בוכה וצועק לרמות את אביו היה עושה כן כאילו חושש הרבה לברכתו, והתורה מעידה שלא שטם ליעקב לפי שלקח ברכתו, כי לא היה מאמין שיוכל יעקב לקחת ברכתו, אבל לבד על הרמאות שבירך אותו אביו:

ספק ששי, אומרו למען תברכך נפשי, והיה מספיק אומרו למען אברכך: ספק שביעי, אומרו הוה גביר לאחיך, והוא אין לו רק אח אחד היינו יעקב, וכן יש לשאול מה לו להזכיר בני אמך, והוא ואמו אין להם בנים זולתם: ספק שמיני, אומרו ויעקבני זה פעמיים, ואמנם מכירת הבכורה היה ברצונו בלתי שום רמאות כלל, גם בזה יתבאר מה שנסתפקו המפרשים לומר שהיאך יתכן שיצחק יעשה נגד מה שנאמר לרבקה שהלכה לדרוש את ה', שאמר לה שהגדול יעבד את הצעיר: ספק תשיעי, מה שאמר עשו הלא אצלת לי ברכה, והיאך יאציל לו ברכה והוא חשש לתת לו כל הברכות:

ספק עשירי, היאך היה אומר יצחק שאין ברכה לתת לו, כיון שאינם עתידים להיות יחד, ולמה לא יתן לו גם כן מטל השמים, ועוד למה לא יתן לו שיהיה לקהל עמים כמו שאמר אחר כך ליעקב:

הנה אלו הם הספיקות אשר יפלו בענין זה, ואל יפלא על סדר הקדימה והאיחור כי לפי הענין בהיתרם סדרתים כן, גם יתבאר אומרו הברכה אחת לך אבי, גם יתבאר בסוף

הפרשה אומרו אם יעקב ועשו. ועם היות שקדמוני בקצת מן הספיקות לא אמרתים בשם אומרם לשנאת האריכות, אבל בענין היתרם בחרנו דרך ההתקרבות אל הפשט כאשר תראה: כי אמנם אמיתת ענין זה, שרבקה הצדקת כאשר הלכה לדרוש את ה', כבר הלכה או אל שם ועבר או אל אברהם, ואיך שיהיה אין ספק שלא העלימה אותו הצדקת ענין הנבואה ההיא מבעלה, וכבר אמרנו פרק כ"ד שיעקב מה שביקש מעשו הבכורה במקום ההלעטה בדין ביקש כן, שמאחרי שהבכור נאמר לרבקה שצריך שיעבוד את הצעיר, ועשו ביקש מיעקב עבודת ההלעטה, אם כן היטב לומר לו שכיון שאתה רוצה עבודה ממני תתן לי הבכורה, וכבר הענין היה שגזרה החכמה האלהית שאלו השני בנים אחד מהם יירש העולם הזה ואחד מהם יירש העולם הבא, והיא ברכת אברהם, ואין ספק שמן הדין היה להיותה העולם הבא לבכור, ולפי זה כאשר ראה יעקב שעשו ביקש ממנו עבודה, מצא מקום להחליף שהוא יעבוד אותו דהיינו העולם הזה ושיהיה עבד לעשו, וברכת אברהם שהיא העולם הבא יהיה ליעקב, וכבר עשו ישר בעיניו החליפין, כאשר נאמר (בראשית כה, לב) הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה, באומרו שאין אחר המות כלום, כי זאת היתה אמונתו, ואם היו נשבעים שניהם היה ענין החליפין מתקיים, אבל יעקב עשה בערמה וביקש שישבע לו, והוא לא נשבע לעשו, כי על כן לא נאמר וישבעו, רק עשה לו העבודה באומרו העולם הבא הוא לעתיד צריך שתשבע לקיים, אבל העבודה היא בעולם הזה והעבד נקנה בחזקה כאשר יעבוד את האדון בהלעטה או עבודה אחרת קנאו, ובזה נתרצה עשו:

וכאשר היה יצחק אוהב את עשו, וידע ענין המכירה הזאת שעשה שמכר ברכת אברהם, נתעורר לברך אותו, כי ראה בעיניו שאיבד שני עולמות שלא יהיה לו העולם הבא כי כבר מכרו, והעולם הזה גם כן יבקש יעקב להחזיק מאחרי שלא נשבע לו, והעולם הזה ניתן לו על פי הנבואה שנאמרה לרבקה ורב יעבוד צעיר, וכדי שיתקיים החליפין בענין העבודה שיהיה העולם הזה לעשו, השתדל שעשו ישמש את אביו, ויקיים מצות כבוד אב בעבודת המטעמים, שכנגד זה יזכה לאותו הנבואה:

הנה רבקה בראותה שלה נאמר מפי הנביא שעשו יעבוד את יעקב, ושעשו ברשעתו מכר ברכת אברהם, וראתה שיצחק ביקש להשתדל שלפחות ישאר לעשו ברכת הצעיר שהוא העולם הזה, והיה רוצה להשתדל זה ע"י הברכה שיברך את עשו, שחשב כיון שיעקב נתרצה לעבדו, בשגם הוא יסכים, גם יברך אותו שיהיה גביר, יתקיים ענין החליפין שעשו יזכה להעולם הזה. ולפי זה הסכימה אותה צדקת לרמוז את יצחק שלא יברכנו, ותישאר הנבואה כמו שהיתה, ויזכה יעקב לשני עולמות, אחרי שעשו ברשעתו ביזה

העולם הבא, ועל כן לא נסתפקה שהברכה בשגם לא תחול על יעקב להיות ברמאות הנה כבר תשאר הנבואה במקומה, ויצחק לא יוכל לחזור בו, וכאשר פתרה כן היה, שכאשר יצחק בירך את יעקב והחזיק דברי הנבואה, ואמר אורריך ארור, לא רצה לחזור בו, שאם היה ח"ו חוזר בו היה יצחק בעצמו בכלל אורריו, ולכך אמר גם ברוך יהיה, ובזה הותר ספק א' ב' ג' ד' ה': וגם בזה יתיישב מה שאמר יצחק בעבור תברכך נפשי, שכאשר ידע שהוא מכר ברכת אברהם, אמר לפחות אברך אותך ברכת עצמי, ועל כן אמר תברכך נפשי. וזה גם כן שאמר עשו הברכה אחת היא לך אבי, כלומר אם הייתי רוצה ברכת אברהם כבר איננה רק ברכה אחת, ואי אפשר לחלק לגרוע או להוסיף, אמנם מאחר שאני מבקש ברכת עצמך וכי אין לך כי אם ברכה אחת:

ובענין הברכה שאמר לו יעבדוך אחיך, אין מזה לדעתי טענה כלל, שמאחר שנאמר בנבואה שכל אחד מהילדים הללו תהיה אומה אחת, כמו שנאמר (בראשית כה, כג) שני לאומים, אם כן היה מדבר יצחק על כל זרע יעקב שיעבדו אותו ואת זרעו, ולהיות הוא כעת לפניו כינה כל האומה העתידה לצאת ממנו יחיד, ואמר יעבדוך, כי לא רצה שיעקב לבד יעבדנו, כי זאת היתה כוונת יעקב כשעשה עמו החליפין שהוא לבדו יעבוד עשו לא זרעו, כי על כן לא הוצרך שבועה שכבר החזיק במה שעבד אותו בהלעטה ההיא. ועל דרך זה היה שולח יעקב לומר לעשו שהוא עבדו, כמו שנאמר (בראשית לב, ה) כה אמר עבדך, אבל יצחק היתה כוונתו שזרעו של עשו יירש העולם הזה, ושזרעו של יעקב יהיו כפופים אליהם. וקראם בני אמך, כלומר אותם הבנים שאמך אוהבת אותם: ועל פי דרכנו זה נתבאר היטב מה שאמר יצחק לעשו ולך איפא מה אעשה, כי אחרי שנתן ליעקב שני עולמות, לא נשאר מה לתת לעשו, כי קודם לכן היה חושב לתת לו העולם הזה על פי הנבואה שנאמר לרבקה, ולכן הזכיר בברכתו את האלהים, ואמר ויתן לך האלהים, אמנם בברכת עשו באחרונה לא הזכיר האלהים, רק הגיד לו העתידות שמשמני הארץ יהיה מושבו, ובזה הותרו ספק ו' ז' ח' ט':

וזהו לדעתי מה שאמר יעקב ליוסף (בראשית מח, כב) נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי, ורש"י פירש שם מיד האמורי מיד עשו, ופירש שקרא אותו אמורי מפני שהיה עושה מעשה אמורי, או שבמאמר פיו היה צד את אביו, ופירש בחרבי ובקשתי בחכמתו ובתפילתו. ושם לא פירש הוא ז"ל היאך לקח אותו מיד עשו אבל הביא האגדה כצורתה. ואפשר שפירש כן ע"פ אגדה אחרת שאמרו ז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק לז, וראה רש"י כאן וברא"ר פב, יג) אצל מה שנאמר (בראשית לו, ו) וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, שנתפשר עשו עם יעקב שיעקב ינחול הארץ והוא

לקח כל ירושת אביו, ועל זה פירש רש"י ז"ל שלקח מיד האמורי מיד עשו. אבל יתכן עוד לומר נכון מזה, שאחרי שלא נשלמה לו ברכת אברהם בשלימות עד שזכה לברכת אביו שעשו יהיה עבד לו, וראה שאמר יצחק לעשו שיקח חרבו וקשתו לצוד ציד לזכות בברכה ההיא, ויעקב זכה בה ע"י הגדי שעשה מטעמים, קרא ג"כ שהגדי היה חרבו וקשתו כלומר במקום חרבו וקשתו של עשו:

ומה שקרא את עשו אמורי, אין אנו צריכים לומר שהיה עושה מעשה האמורי, שכיון שנשא אשה אמוריית ודבק באשתו כתיב (בראשית ב, כד), ואמרו רז"ל (סוטה ג, ב) שקשורה בו ככלב, א"כ היטב לקרוא אותו אמורי, וכבר ידוע שמבנות חת לקח בחברון שעל פני ממרא האמורי, וגם אם נאמר שבני חת היו כנעניים לא אמוריים, כבר ביארנו גבי מראה בין הבתרים על מה שנאמר שם (בראשית טו, טז) כי לא שלם עון האמורי, שהאמורי הוא היה הראשון בעבודת אלילים שהיתה לשבעה עממים, והשבעה עממים נמשכו באמונתם אחרי האמורי, ושלכך נקראים כל השבעה עממים בשם אמורי, ואם כן היטב יעקב לומר על עשו היותו אמורי. ואפשר גם כן שנשתמד לאמונת האמורי שהיא אמונה כוללת כל השבעה עממים, וזה אומרו אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי, שגם הוא קרא אותם ציד, כמו שנאמר שבה ואכלה מצידי, שהועיל יותר מחרבו ומקשתו:

וכבר שאמרו רז"ל (בר"ר סז, ב) ואוכל מכל, ר' יהודה אומר מכל מה שנברא במעשה בראשית, וכבר יובן מאמרם זה במאמר אחר שאמרו (בר"ר יא, ה) ר' חייא הוה ליה חד רחימא, והאכילהו מכל מה שנברא במעשה בראשית, שפירושו לדעתי שלימד אותו והודיעו שכל מעשה בראשית לא נברא רק בעד הצדיק, וכאשר הודיעו זה הרי נהנה מכל מעשה בראשית, ויתכן שגם פה יפורש כן, שיצחק כאשר אכל מה שהביא לו יעקב, נהנה מכל מה שנברא במעשה בראשית, שהבין שכל מעשה בראשית לתכלית הצדיק נברא, ובהיות שנהנה לאכול מיד יעקב שהיה צדיק, אם כן כבר נהנה מכל מה שנברא במעשה בראשית, וכדי לברך אותו נגד כל מעשה שמים וארץ שהוא מעשה בראשית, מדה נגד מדה בירך אותו מטל השמים ומשמני הארץ, דהיינו כל מעשה בראשית בכלל, גם בירכו בפרט על הפת והיין שהביא לו, מדה נגד מדה ואמר לו דגן ותירוש, ולעשו שלא הביא לו רק מטעמים לא בירכו בדגן ותירוש. ולפי שבירך את יעקב בכל מעשה בראשית אמר ולך אפוא מה אעשה בני:

ומה שנאמר ומטל השמים מעל, יובן עם מאמרם ז"ל (תענית י, א, מדרש הנעלם שהש"ר עה, א) שאמרו שכל העולם ניזון מתמצית של ארץ ישראל, ולכן אמר מעל, רצה לומר

מארץ ישראל שהוא עליונה וגבוהה על כל הארצות, ולכך לא בירך אותו שיתן לו ה' דבר, רק שיהיה מושבו משמני הארץ ומטל השמים, אבל מארץ ישראל יושפע אליו: ועל מה שאמר יצחק גם ברוך יהיה, הרמב"ן ז"ל טען על זה והאריך לפרש שנים או שלשה פירושים, ואין צורך כלל, כי בעיני פשוט הטעם, שהרי היה מוכרח יצחק לומר גם ברוך יהיה, אחרי שאמר לו אורריך ארור ומברכיך ברוך, שלכן אמר שאינו תוהה כלל על מה שבירכו כמו שאמרנו, שמא ח"ו יהיה הוא בכלל ארור במה שהוא מתחרט על שבירכו: ואומרו כאשר תריד, פירש רש"י לשון צער כמו אריד בשיחי (תהלים נה, ג), כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל עכ"ל. וזה רחוק מן הפשט שיאמר לו יצחק כן, ועוד עשו בין יקיימו התורה או לא יקיימוה יצטער, וכאן בכתוב לא התנה רק כשיצטער. ולדעתי שיצחק אמר לעשו שאם ירצה ללכת בדרכי ה' יפרוק עולו, כי האדם בעל בחירה ורצון, ומילת תריד בלשון ערב, כאילו יאמר תרצה, והיה אומרו כאשר תריד כאשר תרצה, וכן אריד בשיחי ואהימה, פירושו ארצה בשיחי ואהימה, שכן אמר (שם) הקשיבה לי ועניני אריד בשיחי ואהימה, שאמר דוד בתפילתו להשם יתברך שיקשיב תפילתו ויענהו מה שירצה בשיחו, ואמר כן לפי שלפעמים האדם שואל מטר ואינו טוב לשדות ולתבואות, והוא חושב שהוא טוב, והקב"ה מה עושה אינו שולח מטר, לפי שאינו רואה על מה שהצדיק אומר בפיו, אבל רואה לעשות רצונו, וזה ששואל מטר אין רצונו המטר, אבל רצונו שהארץ יתן לו פריה, וזה אמר דוד (תהלים קמה, יט) רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם, שהכוונה לומר שאף על פי שהם משועים על המטר שיבוא, והוא ישמע שועתם ולא יעשה רק הרצון. ועל דרך זה בעצמו אמר גם כן דוד באותו מזמור עצמו (שם טו) עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו, כי היה מספיק אומרו ואתה נותן להם את אכלם, אמנם הכוונה לומר שכל העולם מצפים אל המטר, ולא יפול לומר לשון ציפוי רק אחר שהגיע עת הענין, כמו שנאמר (רות א, יג) הלהן תשברנה, שאחרי שהם היו גדולות וראויות לבעל, יאות לומר תשברנה, וזה אמר הכתוב שכל עיני הבריות חושבים שהגיע עת המטר ומשברים ומצפים שימטיר, ואין הדברים כן שהעת לא הגיע והקב"ה ממטיר בעת הצורך, וכן היה מתפלל דוד שלא ישמע שיחו, אבל מה שירצה בשיחו, ולכן אמר ועניני אריד בשיחי, שפירושו ארצה, וכמו כן פה אמר לו יצחק לעשו כאשר תריד, שהבחירה בידו לפרוק עולו של יעקב מתי שירצה לעשות תשובה: ולענין מה שנאמר ויאמר עשו בלבו, פירשו קצת שגילה לאוהביו. והרמב"ן ז"ל כתב כי ההסכמה בדבר, אשר ימלך אדם עם לבו, תקרא אמירה עם הלב, אף על פי שיהיה בו דיבור בשפתים, גם הביא ראיה ממה שנאמר

(מלכים א יב, כו) ויאמר ירבעם בלבו עתה תשוב הממלכה לבית דוד. ולא ידעתי מי הכריח שלא היו הדברים ההם בלבו ממש לא בפה, ואם מפני שנאמר אחר כך (שם כח) ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב, גם מזה אין הכרח שאמר הדברים ההם ליועציו, שאפשר לא היתה העצה רק אם יעשה עגלים או דבר אחר, או באיזה מקום ישים אותם, ואפילו נניח שהיתה העצה על הענין עצמו, בשביל זה לא סר שקודם היתה במחשבתו ובלבו לבד, וכשאמר תחילה ויאמר ירבעם בלבו, עדיין לא הוציא הדברים מלבו. עוד הביא ראיה ממה שנאמר באליעזר (בראשית כד, מה) טרם אכלה לדבר אל לבי, גם זו אינה ראיה, שהדברים פשוטים שכל מה שלא יאמר האדם לחבירו אפילו שיאמר אותו בשפתיו בינו לבין המקום בלבו יקרא. ועוד שאומרו אל לבי או על לבי, פירושו שאמר הדברים בשפתיו ולא השמיע לזולתו, אמנם כשיאמר בלב אין פירושו רק שלא הוציא הדברים בשפתיו כלל, וכן נאמר (שמואל א א, יג) מדברת על לבה רק שפתיה נעות:

ולדעתי יראה שעשו לא אמר דבר ההריגה, רק בלבו אמר אהרגה את יעקב אחי, לא בשפחיו כלל, אבל כשהיה מזכיר משטמתו ליעקב היה אומר בפיו יקרבו ימי אבל אבי, כאדם המאיים את חבירו ואינו משלים לבאר מהות האיום, ואלו הדברים שהיה אומר עשו הוגדו לרבקה, ולכך נאמר ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי, לפי שענין ההריגה לא היה אומר בפה, והתורה מעידה שכך היה בלבו. ולפי זה לא אמרה רבקה ליעקב שעשו אומר להורגו שלא אמר כן, אבל אמרה מתנחם להורגך, כלומר כשהוא מדבר במשטמתו עליך לענין הברכה הוא לוקח לעצמו תנחומין בזה שבכוונתו להרגך. וידעה זה מהאיום שלו שהיה אומר יקרבו ימי אבל אבי דרך נחמה לעצמו. ובזה הדרך יתיישב תרגום אונקלוס שתירגם כמין לך למקטלך, שאם היה אומר בפה להורגו אין כאן הכמנה:

ועל מה שנאמר אחי רבקה אם יעקב ועשו, כתב רש"י איני יודע מה מלמדנו. ולדעתי יתכן לומר שכבר נאמר שקרא יצחק אל יעקב ושאמר לו קום לך פדנה ארם, ויש לשאול מה ענין סיפור השליחות שנית לומר וישלח יצחק את יעקב, אבל נכון [שזה] היה אגרת ששלח יצחק ללבן עם יעקב, וזהו שנאמר וישלח יצחק את יעקב, רצה לומר עם יעקב, וכתב לנו הכתוב נוסח הלשון שכתב יצחק באגרת אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו, כדי להודיע שכבר גם יצחק הקדים באגרתו יעקב לעשו שהסכים על מכירת הבכורה, כי לא יתכן שישלח יצחק את יעקב ללבן בלתי אגרת בידו, והיאך יתברר ללבן היותו בן אחותו אם לא על פי האגרת, ולהיות שליחות האגרת להודיע ללבן קורבת יעקב ומה הוא לו, הוכרח לכתוב אם יעקב ועשו:

וכבר פירש רש"י ז"ל על אומרו (בראשית כט, יג) ויספר ללבן, שסיפר לו שלא בא אלא מתוך אונס, ושלבן אמר לו מעתה אין לי לאספך הביתה הואיל ואין בידך כלום אלא מפני קורבה, וזהו שאמרו רז"ל להפליג גנותו של לבן. אבל לפי הפשט אמר הכתוב שהביא לו האגרת וגם סיפר על פה, עד שכן נתאמת אצלו היותו עצמו ובשרו, ומפני זה אחר שנאמר (שם יב) שהגיד יעקב לרחל כי בן רבקה הוא, נאמר (שם יג) ויהי כשמוע לבן את שמע יעקב בן אחותו וירץ לקראתו, והנה אחרי שאמרה לו רחל דברי יעקב, היה מספיק אומרו ויהי כשמוע לבן וירץ לקראתו, אבל אומרו את שמע יעקב, נראה ששלח לו אגרת, ושם באגרת כתב לו ענין יעקב:

ואל יפלא בעיניך שלא הזכיר הכתוב האגרת בפירוש, שכן כאשר שלח יתרו לומר למשה שהוא בא אליו, נאמר בכתוב (שמות יח, ו) אני חותנך יתרו בא אליך, שודאי אין זה דרך לשון שליח, אבל אגרת שלח לו וזה היה נוסח האגרת, ולא הזכירו הכתוב, והטעם כי גם ענין האגרת הוא בכלל שליחות או אמירה, כי מה לי בפה או מה לי בכתב, אבל אם לא היה שם אגרת רק שליח, לא היה אומר רק הנה חותנך בא אליך, כמו שנאמר (בראשית מח, א) הנה אביך חולה, הנה בנך יוסף בא אליך (שם ב), וכאן לא הוצרך לכתוב מה שכתוב יצחק באגרת, רק הנוסח שנכתב על האגרת, להודיע שיצחק הקדים יעקב לעשו שנתרצה וקיים מכירת הבכורה כמו שנתבאר, וכתב כן ללבן כדי להמציא ליעקב חן בעיניו לומר שהוא בכורו:

ועוד ידמה שלענין זה נתכוון רש"י ז"ל שכתב בתחילת הפרשה אלה תולדות יצחק יעקב ועשו האמורים בפרשה, שכתב רש"י כן, שכיון שאלה תולדות שב אל הבנים, אם כן למה יפסיק בדברים אחרים, והשיב רש"י ז"ל שאם היה אומר תיכף אומרו אלה תולדות יצחק הבנים, היה מוכרח לומר עשו ויעקב כפי מולדתם, ושלכך לא רצה הכתוב להזכירם עד שסיפר כל המעשים, שיוודע שאחרי כן אפילו יצחק האוהב את עשו הודה על הבכורה והזכיר יעקב קודם לעשו. וזה טעמו של רש"י ז"ל שכתב יעקב ועשו האמורים בפרשה, שע"י המעשים שנהיו וסופרו בפרשה נתברר היות יעקב מוקדם אפילו בעיני יצחק:

חלק מעשי אבות - פרק לא

פרשת ויצא:

כבר הזכרנו שהאבות היה להם דירה בחברון, וכן היה להם דירה עם הצאן שהיו עיקר ממונם בבאר שבע, כמו שביארנו בפרק כ"ג. ואמנם בזה יובן מה שנאמר פה ויצא יעקב מבאר שבע, והוא אמר קודם ושבתי בשלום אל בית אבי, וכאשר שב נאמר ששב לחברון

(בראשית לה, כז). ויש שהביאו ראיה ממה שנאמר ויבא יעקב אל יצחק אביו ממרא קרית ארבע הוא חברון, שבחברון נתברך, והדעת מחייב הסותר לזה, כי אם היה מתברך בחברון ומחברון נתפרד מאביו, לא היה צריך הכתוב לומר ששב אל אביו לחברון, כי באומרו ויבוא יעקב אל יצחק אביו היה מספיק, ועוד שהיה ראוי לומר וישב יעקב בחברון לא ויבוא, שמולת ויבוא, תורה שלא היה קודם לכן שם. ואמנם המדרשים רבו מאד הנסמכים על קבלתם האמיתית, אבל זה יראה לפי פשט המקראות: ועתה אבוא לבאר לך מה שראוי להתעוררות בפרשת ויצא, בענין הסולם, דהיינו מתחילת הפרשה עד וישא יעקב את רגליו:

ספק ראשון, מה היה הענין הזה שרצה השם יתברך להראות לו ענין החלום ההוא בעת ההיא בהיותו על הדרך, וכבר היה כבן שמונים שנים, ולא נאמר שראה לא חלום ולא מראה:

ספק שני מה הוצרך הכתוב לתת סיבה לאשר לן שם, עד שאמר שלן שם כי בא השמש:

ספק שלישי, טען מהרי"א על אומרו כאן בכתוב אחד שלשה פעמים מקום, ויפגע במקום, ויקח מאבני המקום, וישכב במקום:

ספק רביעי, מה שנאמר מלאכי אלהים עולים ויורדים, שעם היות שנניח כדברי האגדה (בר"ר סח, יב, ילקוט שמעוני ויצא כח, קיט) שמלאכים של ארץ ישראל לא ילכו לחוצה לארץ, עדיין לא ידענו מה התועלת להורות ליעקב זה באותו חלום. וכבר הביא מהרי"א ז"ל שמונה פירושים על זה ולא ראי זה כראי זה עיין שם: ספק חמישי, אומרו אלהי אברהם אביך, וביצחק לא אמר אביך:

ספק ששי אומרו הארץ אשר אתה שוכב עליה, שכבר אמרו באגדה (חולין צא, ב) שקיפל כל ארץ ישראל, אמנם לפי הפשט יצטרך ישוב:

ספק שביעי, אומרו ופרצת ימה וקדמה, ולא נאמר כן באברהם רק (בראשית יג, יד) שא נא עיניך וראה וגו':

ספק שמיני, למה יזכיר הענין על יעקב עצמו כמו שנאמר ופרצת, ואין הענין שב רק אל הזרע שיפרוץ:

ספק תשיעי, אומרו כאן ונברכו בך ובזרעך וגו', ובאברהם לא נאמר רק (בראשית יב, ג) ונברכו בך כל משפחות וגו', ולא נאמר בזרעך, וביצחק נאמר (בראשית כו, ד) והתברכו בזרעך, ולא נאמר בך:

ספק עשירי, והוא שכל משכיל יתעורר בו שהיאך יעקב והוא הנביא בעצמו ויאמר לו השי"ת אנכי אהיה עמך וגו', והוא כמסתפק אומר אם יהיה אלהים עמדי: ספק אחת

עשר, באומרו ואנכי לא ידעתי, שפירש רש"י ואם ידעתי לא הייתי שוכב שם, והיאך יתכן זה שהרי הכתוב מעיד שנמשכה לו ברכה משכבו שם, כמו שנאמר הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה:

ספק שנים עשר, מה היא היראה שנמשכה לו אחר כל הבטחות הללו: ספק שלשה עשר, מנין לו שהמקום גרם החלום, והלא כמה חלומות יראה האדם והוא במקומות מתחלפים:

ספק ארבעה עשר, אומרו ושבתי בשלום אל בית אבי, מה ענין השלום הזה, ועוד למה לא אמר ושבתי בשלום אל אבי. ועם זה יתבאר גם כן מה שאמר לבן ליעקב (בראשית לא, ל) נכסוף נכספתה אל בית אביך למה גנבת את אלהי:

ספק חמשה עשר, מה שנאמר וישא יעקב רגליו, מה הכוונה בנשיאות רגלים הזה: ספק ששה עשר, אומרו וילך ארצה בני קדם, ולא אמר וילך חרנה: אמנם יתכן לומר בהיתר כל הספיקות הללו, שאחרי אשר עלתה הסכמת יעקב לברוח מעשו הרשע ללכת אצל לבן, ראה הקב"ה ויוכח להזהירו על שיהיה מתמיד בדעתו הנכונה ובאמונתו יחיה, שלא יתפתה אחרי אמונת לבן ודעותיו הנפסדות, כמו שהרחבתי הדיבור פרק כ"א שהקב"ה חוקר לדעת מעשה הצדיק כדי שאם יראה שעתיד ליכשל אז יישיר אותו, כמו שהיתה תפילתו של דוד שנאמר (תהלים קלט, כד) וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם, עיין שם. ובאה לו המראה הזאת מן הסולם, להיות משל דומה אל ההשגה באלהיות, שכמו שהשגת האלהיות אמנם תהיה ע"י הטבעיות ובאמצעותם, שמן השפלים יושגו העליונים ויושגו בהדרגה, וקצתם ישיגו בעיון דעות אמתיות כר' עקיבא וחבריו שנכנס בשלום ויצא בשלום, וקצתם יאבדו כאלישע אחר שקצץ בנטיעות (ראה חגיגה יד, ב), לכן הראה לו השם יתברך הסולם ההוא שהוא מוצב ארצה בשפלים, וראשו מגיע לעליונים, והראה לו עוד כי המשתמשים באותו הסולם קצתם עולים למעלה וקצתם יורדים לשאול, וכל זה הראה לו כדי שיזהר שלא יהא נכשל באמונת לבן ודעותיו הבטלות, ושיהא נזהר בהיותו מעיין בענין ההשגות הרוחניות להשיג האלהיות, ולהראות לו שאותו הסולם הוא הרומז על ההשגה באלהיות, אמר שראה ה' נצב עליו, שהוא ענין האלהות:

וכדי להודיענו תורתנו התמימה שיעקב נתאמת אצלו היות החלום ההוא נבואיי, לא כשאר החלומות, הקדים הכתוב לומר שיעקב כאשר יצא מבאר שבע ללכת לחרן, דרך מקרה פגע באותו המקום, שכבר היה שם דרך ללכת לחרן מבלתי היותו עובר על המקום ההוא. ואחר שהודיע זה הודיע עוד שגם שכיבתו באותו המקום לא היתה להיותו אז יודע שזה המקום הוא שנעקד אביו, אבל שכב שם בשביל שבא השמש לא לסיבה אחרת:

ואומרו שפגע במקום, הכוונה במזבח עצמו שנעקד, ולזה אמר שנית שלקח מאבני המקום, בה"א הידיעה, שב אל אבני המזבח. ואומרו וישכב במקום ההוא, אין הכוונה לומר ששכב באותו המקום, אבל הכוונה לומר שבמקום שהוציא האבנים ולקחם, שכב הוא תמורת האבנים, ולכך אמר במקום ההוא, וזה עשה לקיים כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו (תהלים קב, טו), לכן הגביה האבנים ושכב על העפר, באופן שמילת מקום הראשונה היא כמשמעה, והשניה על המזבח, והשלישית על היותו שוכב במקום ההוא שהוציא האבנים, כי אחר שהטה האבנים אל צד אחד מראשותיו, שכב ממש במקום שהיה שוכב אביו יצחק בהיותו נעקד, מבלתי שידע שזה היה מקום העקידה. וסיפר כל זה הכתוב כדי להודיע שרצה לשכב בארץ ישראל, ורצה אבני ארץ ישראל ועפרה, ועל יעקב נאמר כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו:

והנה אז אמר לו בענין השגת האלהות מה שהיה אפשר בחוקו, ולכך אמר לו אני ה', ואמר לו אלהי אברהם אביך, כאילו יאמר שביצחק אין לומר אביך כיון שהוא אב גם כן לעשו, רק אברהם שביצחק לבד נקרא לו זרע, ויצחק נתן ליעקב ברכת אברהם, ועם היות שיצחק ירש אותה, לא רצה שיעקב יירש אותה ממנו, שאם היה יורש אותה ממנו, עם היות שקנה הבכורה, הנה היה לו שני שלישים, ושליש לעשו כאח פשוט, אבל נתנה לו מתנה מחיים מצד אברהם, וזהו שנאמר אלהי אברהם אביך:

וכבר אמרנו שאומרו אני ה', הוא שגילה לו השגה באלהיות. וכן תמצא שנאמר פרשת וישלח על המראה הזאת (בראשית לה, ז) כי שם נגלו [לשון רבים] אליו האלהים, כאילו יאמר שנגלו אליו האלהיות. ועוד שאם היתה הכוונה לבד על המראה, לא יתכן לומר נגלו, אחרי היות המראה בחלום:

וכל זה הודיענו הכתוב שיעקב פגע במקום העקידה ולא היה יודע שהוא מקום העקידה, ושעשה כל אותו החיבוב לקחת מאבניה ולשכב על עפרה, עם היות שהיה לו במה לשכב, ועל כן אמר לו הקב"ה הארץ אשר אתה שוכב עליה, כלומר שאתה שוכב בשבילה ובשביל קדושתה, ויהיה מילת עליה כאן, כמו כי עליך הורגנו כל היום (תהלים מד, כג), שפירושו לסיבתך:

ואחר שראה הקב"ה את כל החיבוב הזה שעשה יעקב לארץ ישראל, הנה הודיע לו כל מה שיקרה לזרעו באחרית הימים, והוא שאמר לו ופרצת ימה וקדמה, ולא אמר ופרץ על הזרע לבד, רק על עצמו גם כן, כמו שנאמר (ירמיהו ל, י) אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים, ודרשו ז"ל (תענית ה, ב) מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, כי מה שנאמר שם אל תירא עבדי יעקב, שב אל

היראה האמורה פה כאשר יתבאר. וא"כ היטיב לומר לו ופרצת, על היותם מפוזרים בארבע רוחות העולם. ואמר לו הבטחה על היותו שומרנו ומצילנו, והבטיחו להשיבנו אל האדמה ע"י משיח צדקנו, כמו שנאמר בירמיה קודם שנאמר אל תירא עבדי יעקב, אמר (שם ט) ואת דוד מלכם אשר אקים להם. ואמר עוד שאל יעזבנו ואל יטשנו, וזהו אומרו כי לא אעזבך עד אמר אם עשיתי וגו':

ואחר כך סיפר יקיצת יעקב משנתו, כי הרגיש היות זה חלום נבואיי, אין ספק בו, ואמר טענה לזה, כי באמת יש קדושה למקום אבל אני לא ידעתי, כלומר אם הייתי יודע הייתי אומר רעיוני על משכבי סליקו, אבל עתה שאני לא ידעתי קדושת המקום, אם כן אין חלום זה דמיון, אבל הוא נבואיי באמת, ולכך נתיירא שכיון שהחלום נבואיי והראו לו מלאכים עולים ויורדים, והבין שפירושו שיש מי שקצץ בנטיעות, נתיירא מאד פן חס ושלום לא תהיה השגתו שלימה:

ומה ששאלנו על אומרו ונברכו בך ובזרעך, ובאברהם לא נאמר רק בך, וביצחק נאמר ובזרעך ולא בך, הוא הטעם שאמרו ונברכו בך, רצה לומר שכל העולם מתברך בזרעו, לפי שכל העולם לא נברא רק לתכלית האומה ישראלית, אם כן כשהם זוכים כל העולם מתברך בהם, ולכן באברהם שהיה מתגורר והולך למצרים, אמר שיתברכו בו כל משפחות האדמה, רצה לומר כל אותם המשפחות שהוא מתגורר, אבל ביצחק שלא היה יוצא מארץ ישראל, לא אמר רק שיתברכו בזרעו, רצה לומר האומה ישראלית, ולפי זה נאמר ביעקב שיתברכו בו ובזרעו, לפי שהוא יצא מארץ ישראל והלך למצרים, שאמרו רז"ל (בר"ר פט, ט) שבזכותו סר הרעב ועלה הנילוס, לכן אמר בו, ומה שאמר בזרעו, לפי שעתידים להיות מפוזרים בארבע רוחות העולם:

הרי לך לפי דרכנו זה שהקב"ה לא הבטיח את יעקב לשמרו בדרך הזה, ומה שאמר ושמרתיך, רצה לומר לזרעו בפיזור גליות, שכבר אמרנו שהכתוב יזכיר את יעקב במקום זרעו:

ואם כן בזה יותר הספק אשר כל משכיל מסתפק, שיעקב לא אמר רק אם יהיה אלהים עמדי, רצה לומר עם גופו ממש, ולכן דקדק ואמר ושמרני בדרך הזה, לבאר שאין התנאי על הדרך שילכו זרעו בפיזור גליות, כי על אותו כבר הובטח מאת השם יתברך. ולכן דקדק שנית ואמר אשר אנכי הולך עליה, כלומר אנכי לא זרעי, והיה אומרו בדרך הזה אשר אנכי הולך עליה, רצה לומר שיתמיד באותו הדרך שהשיג באלהיות, וכן אמר ושבתי בשלום אל בית אבי, ולא אמר ושבתי אל האדמה הזאת, כמו שאמר לו השי"ת, כי אותה ההבטחה היה על זרעו:

וענין אומרו ושבתי בשלום אל בית אבי, רצוני לומר בזה שהיה מתיירא פן חס ושלום יטעה אותו לבן בדעותיו, ולכן אמר ושבתי בשלום, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שרבי עקיבא (חגיגה יד, ב) נכנס בשלום ויצא בשלום, והפליג הביאור שלא היתה תפילתו רק על שלא יטעה אותו לבן בדעותיו, במה שאמר והיה ה' לי לאלהים, שרצה לבאר שכשישוב בשלום אל בית אביו יהיה ה' לו לאלהים, ויאות מה שנאמר אין זה כי אם בית אלהים, במה שאמרו רבותינו ז"ל (פסחים פח, א) אברהם קראו הר יצחק קראו שדה, שעל כן אמר בלשון שלילה אין זה, כלומר אין החלום הזה רומז על הבית הראשון, ולא על השני, רק על השלישי, שהוא בית מושב נצחי, כמו שאמרנו שהיה החלום על פיזור גליות ועל ביאת משיחנו, כי ההר אין בו ישוב כלל, והשדה יש בו יותר ישוב מההר, אבל הבית הוא בית דירה:

ומה שנאמר וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם, רצה הכתוב להורות שיעקב לא הלך הדרך הנהוגה מבאר שבע לחרן, ולכן נאמר שפגע במקום דרך מקרה, שאם היה על הדרך לא היה מקרה שכבר מעת צאתו היה יודע שיש לו לעבור דרך שם. וכבר אפשר לומר שהמקרה היה שבא השמש, כאילו יאמר ויקר שבא השמש במקום ההוא. אבל להתקרב אל היותר נכון אמרנו שהיה מקרה שעבר דרך שם, ולכן לא אמר וישא יעקב רגליו וילך חרנה, כי לא היה יודע הדרך ללכת לחרן רק פנה אל צד ארצה בני קדם, והעד מה שאמר יעקב אחי מאין אתם, שכנראה שלא היה יודע שהעיר הקרובה שם היא חרן, שאם היה יודע שהעיר הקרובה שם היא חרן, מה היה לו לשאול מאין הם: ומה שנאמר וישא יעקב רגליו, יתכן עם מה שאמרו רז"ל (חולין צא, ב) שקיפל כל ארץ ישראל תחתיו, שהכוונה לומר שאז בארץ ישראל היה הולך בלתי נשיאות רגלים, כי הארץ היתה מתקפלת תחת רגליו, אבל משיצא חוצה לארץ הוכרח לישא רגליו: גם באומרו ולוז שם העיר לראשונה, נראים דברי מותר כי מה לנו לדעת השם הקודם, אבל מצאתי לחכמי הקבלה בזה הענין מאמר נאה ומתקבל, שלוז היא ירושלים, והיה מאמרם זה על מה שנאמר (שיר השירים ו, יא) אל גנת אגוז ירדתי, שאולם ירושלים היתה תחילה כלוז, שהיא מין האגוזים הקטנים נקראים לוזים, שהעצם מאכל שבלוז הוא כולו עגול ממלא קליפתו, והאגוז הגדול נחלק לארבעה חלקים, ונכנסת הקליפה בין כל רביע ורביע ממנו, באופן שאין כל עצם המאכל שבאגוז מקובץ עגול כמו בלוז, אבל הוא מפוזר ומפורד לארבעה חלקים, ושלכך נאמר אל גנת אגוז ירדתי, שנעשית ירושלים בירידתה ממעלתה מפוזרת בין ארבעה מלכיות כאגוז, אבל בראשונה היתה ירושלים דומה ללוז, וכל זה אמר הכתוב לגלות אלינו שענין המראה הזאת וההבטחה היא לקיבוץ גליות המפוזרים,

והנה כאשר בחר ה' ביעקב הראה לו המראה הזאת בדרך קודם שיגיע אל בית לבן הרשע, כדי שלא יניח ידו מלעסוק באלהיות ושישתדל בהשגתם, וזה אמר בנדרו והיה ה' לי לאלהים, שהיה ירא פן יכשל ח"ו בעיונו, והוא אומרו ג"כ ושבתי בשלום אל בית אבי, כאשר אמרנו, על דרך שאמרו רז"ל ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום, ולכן לא אמר אל אביו, רק בית אביו: ובזה יתבאר מה שאמר לבן אל יעקב נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי, כי באמת התוכחה שהוכיחו על שגנב את אלהיו תפול גם אם היה נכסוף ללכת אל איזה מקום שיהיה, והיה לו לומר נכסוף נכספתה ללכת למה גנבת את אלהי, ועוד היה לו לומר נכסוף נכספתה ללכת אל אביך ולא היה צריך לומר אל בית אביך. אמנם יובן שלבן היה רצונו שיעקב ימשך אחרי אלהיו, ואם היה הולך אל מקום אחר זולת בית אביו היה שמח שיגנוב את אלהיו, אבל לא היתה תלונתו רק אחרי שהוא הולך אל בית אביו, רצה לומר אל בית מדרשו של אביו, שהוא שונא ומואס התרפים שלו, אם כן למה גנבם, כי תפילתו שישוב אל בית אביו, רצה לומר בית מדרשו ואמונתו, ושלא ילמוד ממעשה לבן:

ואומרו כל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, יובן כמו שכבר ביארנו במה שנאמר (בראשית כד, א) וה' ברך את אברהם בכל, שהיא מדת ההסתפקות, שאם תתן לאדם כל הכסף והזהב שבעולם, אם אין לו מדת ההסתפקות לא יקרא שיש לו רק מקצת, כמו שאמרו רז"ל (קה"ר א, לב) אין אדם מת וחצי תאותו בידו, אבל מי שיש לו מדת ההסתפקות, הרי מה שיש לו אם מעט ואם הרבה נקרא כל. ולכך אמר יעקב לעשו שאפילו שיתן לו המנחה לא יחסר הכל שלו, כי עשו אמר לו (בראשית לג, ט) יהי לך אשר לך, כלומר לא תחסר משלך, וכן יעקב השיב לו (שם יא) שיש לו כל, שבין כך ובין כך יש לו כל ואינו חסר דבר, שרב יהיה או מעט יהיה כבר יש לו כל, אבל עשו לא אמר רק (שם ט) יש לי רב, אבל לא כל, אם כן כאשר הצדיק הוא מסתפק במה שיש לו, הרי מה שהוא בחלקו נקרא כל, ולכך אמר יעקב ברכת הכל שתתן לי עשר אעשרנו לך, ואחר שנתבשר בברכת אברהם שיתנה לו, ובאברהם נאמר שבירך אותו בכל, לפיכך אמר כל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, וכבר חכמי הקבלה, ספירת מלכות להיותה מספקת לכל, קראוה אותה כל, והוא שאמר דוד (תהלים קג, יט) מלכותו בכל משלה, והבינהו:

ואומרו הידעתם את לבן בן נחור, הרמב"ן פירש שבתואל היה פחות. אמנם לפי מה שביארנו פרק כ"ה במה שאמרה רבקה לאליעזר בת בתואל בן נחור, נתבאר זה, ששם אמרנו והכרחנו שלא היה לבתואל בית, אבל היה סומך על שלחן אביו, וא"כ אחר היות

נחור בעל הבית, לא יהיה להם כל כך היכר לדעת אם הוא בן בתואל, ולכך הזכיר את נחור:

ומה שסיפר היות שם שלשה עדרי צאן, נראים דברים אין צורך בהם, וכולם נדרשים לחכמי הקבלה תפוחי זהב במשכיות כסף (עיין רמב"ן), אין צורך להביאם כי אין זה המכוון שיעדנו במאמר זה, אבל מכאן יתבאר היות על נכון מה שאמרנו בהקדמה מחיבורינו זה, שהקב"ה ימציא המעשה כפי מה שרצונו לרמוז, כי אין ספק שהמעשה הזה שהיה כך היה, ואין טעם לשאול למה היו שלשה, אבל מראותם ז"ל שסופר זה המנין, והיה מספיק אומרו והנה רועי צאן רובצים, לכך הוציאו מה שרמז הקב"ה להמציא המעשה כן שהיו שלשה:

והנה ראיתי בכתובים הללו כמה שאלות, ראשית, על מאמר הרועים ליעקב והנה רחל בתו באה עם הצאן, וזה אינה תשובה על שאלתו ששאל השלום לו, ויותר היתה נאותה תשובתם זאת על מה ששאל ראשונה אם ידעו את לבן, כי אז היה נופל לומר הנה בתו. שנית, מה היתה כוונת יעקב לתת עצה לרועים שישקו הצאן ושילכו לרעות והם לא שאלו עצה ממנו. שלישית, מה שנאמר עודנו מדבר עמם, ולא נודע התועלת הנמשך אם היה עודנו מדבר או אם כבר השלים הדיבור. רביעית, על אומרו כי רועה היא, וכבר הדברים פשוטים מאחרי היותה באה עם הצאן שהיא היתה רועה אותם: אמנם להיתר השאלות האלה נראה לומר שיעקב כאשר שאל השלום לו, היתה כוונתו לשאול גם כן אם הוא עשיר, כי אם לא היתה כוונתו רק לשאול אם הוא בחיים כבר אמרו לו שידעו אותו, שהמובן היותו בחיים, וכאשר היתה כוונתו לשאול על העושר, על כן השיבו לו הנה רחל בתו באה, כלומר עתה תראה העושר שלו, וכאשר יעקב היה רצונו לדבר על לב הנערה ולחקור על עניני אביה ואופן הצלחתו, ולא היה זה מחוק המוסר לעשות כן לפני הרועים, על כן אמר להם שישקו הצאן וילכו לרעות, וכאשר אמרו שלא יוכלו מפני האבן הגדולה, כבר היתה כוונתו לגלול האבן כדי שישקו הצאן וילכו, אבל לא הספיק הזמן וזה אומרו עודנו מדבר עמם, ואמנם כאשר אמרו לו שרחל באה עם הצאן, חשב שמקרה הוא שבאה אותו יום, כמו שהקרה ה' את רבקה לפני אליעזר, וחשב שלבן היו לו רועים אבל בתו באה דרך מקרה, אבל אח"כ ראה שאין הדבר מקרה אלא שרועה היא, וזה סיפר עניותו של לבן, שלא היה לו רק צאן מעט עד שנערה קטנה נוהגת בם, וזה אומרו הצאן אשר לאביה, כלומר היא רועה כל הצאן אשר לאביה, ועוד היה סיפר עניותו שלא היו לו רועים רק שבתו בעצמה היתה רועה, ורצה הכתוב לגלות שכל עושרו של לבן היה מיעקב, ובזה הותרו השאלות אשר הזכרנום: ועל ענין הבכי שבכה

יעקב כשראה את רחל, דרשו ז"ל (בר"ר ע, יב) שצפה ברוח הקודש שאינה נכנסת עמו לקבורה. ולפי הפשט הבכי יהיה ג"כ מרוב שמחה והחוש יעיד, וכן בכה יוסף על צואר בנימין ועל שאר אחיו (בראשית מה יד-טו), ומה שדרשוהו ז"ל פה וכן ביוסף (בר"ר צג, יב), הוא לתת טעם על מה סיפרה התורה הבכי ההוא, אחרי היותו טבע מורגל, ועל כן דרשו שסיפרה זה על מה שצפו ברוח הקודש, ובמה שבכה יוסף על שאר אחיו ועל יעקב אביו כשראה אותו לא דרשו דבר, ועל שלא בכה יעקב נתנו טעם עד שאמרו (הובא ברש"י בראשית מו, כט) שהיה קורא קריאת שמע. אבל אפשר לומר שכשהאדם רואה את אחיו שלא ראה אותו מזמן הרבה יבכה האדם מן השמחה, אבל כאשר יראה אחיו או קרובו אשר לא הכיר אותו קודם לכן לא יבכה, לכך גבי מה שיוסף בכה על בנימין וכן בנימין על צואריו דרשו מה שדרשו, לפי שיוסף כשנתפרד כבר היה בנימין קטן ולא היה לו כל כך היכר עמו וכמו כן בנימין אליו, ולא נאמר בכתוב שהכיר יוסף רק על שאר אחיו, שכבר היה להם חתימת זקן, אבל את בנימין לא הכיר, והעד מה שנאמר (בראשית מג, טז) וירא אותם את בנימין, כי היה מספיק שיאמר וירא את בנימין, אבל אמר אותם, לפי שלא היה מכירו רק להיותו אותם, וכל שכן יעקב את רחל שלא הכירה מעולם שלא היה לו לבכות, זה נראה לנתינת טעם על שלא דרשו רז"ל רק באלה:

חלק מעשי אבות - פרק לב

מכלל הסיפור בגנותו של לבן ורוע לבבו, הזכיר הכתוב שמקודם אמר לו עצמי ובשרי אתה, להורות אהבה עצומה, ואחר חודש ימים מיעט האהבה, ואמר לו אחי לבד. ויש לשאול מה ענין אומרו ויספר ללבן את כל הדברים האלה, ולא ידענו מה הדברים שסופר לו. אבל ידמה לומר שמה שנאמר שיעקב סיפר ללבן, רצה לומר שסיפר לו כל המעשה והערמות שעשה לעשו ושלקח הבכורה והברכה, וע"ז השיב לו לבן כי הוא היה חושב שהוא קרובו, אבל עתה מצא שהוא כעצמו, כיון שהוא בעל ערמות כמוהו, ואמר לו אך עצמי וגו' שבה עמדי, והנה יעקב היה יושב אוכל וחדי חודש ימים, ולבן ברמאותו אמר לו הכי אחי אתה ועבדתני חינם, כאילו היה עובד אותו, שיבין יעקב שרוצה שיעבדנו, ועוד יתבאר זה לפנים:

גם יאות לתת טעם אל מה שאמר יעקב שבע שנים לא פחות ולא יתר, גם יתבאר אומרו כי מלאו ימי, ולא היה לו לומר רק הבה אשתי, שכבר ידע לבן שמלאו שבע שנים, וכן כאשר השיב ליעקב על מה שביקש את רחל לא אמר לו כמודה על שאלתו, אבל שהוא מרוצה לתתה לו מלתת לאיש אחר, כאילו כבר השוה אותו לאיש אחר: ובמה שנאמר

לא יעשה כן במקומנו, יפלא גם כן שודאי לא יעשה כן בשום מקום, ולמה אמר לבן לא יעשה כן במקומנו, ועוד יש לתמוה היאך יעקב הסכימה דעתו לקחת רחל קודם שתינשא לאה, ויש שאמרו שחשב שתוך השבע שנים שיעבוד ברחל ישיא את לאה: אבל הדברים על נכון הם, שכאשר סיפר יעקב ללבן שלקח הבכורה מעשו בלתי היותו פטר רחם, אמר לבן המקנטר ליעקב לא יעשה כן במקומנו, כלומר במקומך עושים מן הצעיר בכור, שלקחת בכורת עשו, אבל במקומנו לא ילקח הבכורה מן הגדולה לצעירה. ודוק וראה שלא אמר לתת הקטנה לפני הגדולה, כפי מה שנאמר קודם שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל, אבל קראם צעירה ובכירה, כדי לקנטר שיעקב נקרא צעיר ועשו היה בכור, לכן אמר בלשון הזה, כלומר אתה הצעיר ולקחת הבכורה מאחיך, ולא יעשה כן במקומנו:

ומה שנאמר מלא שבוע זאת, פירש רש"י שבעת ימי משתה, א"כ לא היה צריך לומר שכן עשה יעקב שמילא שבעת ימי משתה אלא שהמתין, כי לבן היה עושה המשתה ועליו מוטל למלאות, ועוד מה צורך ללבן לומר זה, וגם לומר שיעקב נתרצה, וכי היה עולה בדעת שיעקב ירצה תיכף ולא ירצה להמתין שבע ימים אשר אין בהם שיעור לסרב. והרמב"ן ז"ל דחה הדברים מטעם אחר, ופירש שהעליל עליו לומר שקודם זמנו נתנה לו, ולדעתי נראה לומר בישוב כל הענין שנאמר בעבד עברי, וכבר ידע יעקב שנותנים לבתולה שנים עשר חודש מעת שיתבענה (כתובות פ"ה מ"ב), לכן אמר לעבוד שבע שנים, וכשהגיעו השש שנים שלימים, תבעה כדי שיתנה לו לסוף שנים עשר חודש, ולכן אמר כי מלאו ימי, ולא אמר כי מלאו הימים, רק ימי, כלומר מלאו הימים שלי שיאות לתובעה, אבל ימיה לא מלאו, ולבן הארמי תיכף השיב ואמר לו מלא שבוע זאת, שהיא השנה השביעית, ושאח"כ יתן לו רחל בשבע שנים אחרות, ולכך נאמר עוד שבע שנים אחרות, שפירושו עוד מלבד השנה ההיא השביעית, שלא יחשוב שהשביעית עלתה לו לכאן ולכאן:

ובמה שנאמר ויאהב את רחל מלאה, כתב הרמב"ן והטעם בעבור כי הטבע לאהוב יותר האשה אשר ידע האדם בראשונה וכו', עד ראה אלהים את עניה. וכתב הרמב"ן כל זה ליישב שהכתוב אומר כי שנואה לאה, והיאך יאמר שאהב אותה יותר מלאה. ולדעתי יהיה פירוש אומרו שאהב אותה מלאה, רצה לומר כי קודם שידע שהיא לאה, כבר אהב אותה בלילה ההיא בחשבו שהיא רחל, ועתה שבא אל רחל אהב אותה יותר ממה שאהב את לאה כשבא עליה בחשבו שהיא רחל:

ועל מאמר לאה שאמרה הפעם ילוה לי אישי, פירש רש"י אמהות נביאות היו וכו', עד שנטלתי חלקי בבנים, ולפי פשוטן של דברים כבר יפלא מלבד זה על אומרה עתה הפעם, וביהודה לא אמרה עתה. לכן אפשר שאמרה לאה שמאחר שילדה שלשה בנים, בתלתא הוה חזקה שבניה זכרים, ומעתה יתחבר עמה יותר באהבה:

אמנם על דרך חכמי הקבלה היו כל דבריה ברוח הקודש, שנתנבאה על יציאת מצרים, שנאמר בה (שמות ג, ז) ראה ראיתי את עני עמי ואת צעקתם שמעתי, הרי ראובן ושמעון לשון ראיה ושמיעה, וכאשר צץ מטה לוי שע"י זרעו נושעו ממצרים וניתנה תורה והיה לנו לאלהים, לכן אמרה ילוה לי אישי, שע"י שבט לוי ילוה הקב"ה אל כנסת ישראל, ולכך אין לך שבט שקרא יעקב לו שם חוץ מלוי, שבו נאמר קרא שמו לוי, כי אחרי שילוה השם יתברך לכנסת ישראל באמצעות שבט לוי, יאות שהוא יהיה מכפר בעדם, ועל כן נקרא לוי, ומה שנאמר בבנימין שיעקב קראו כן, הטעם אחרי שקראו אמו בן אוני, הוא החליף אותו השם, כדי שלא להצטער שבכל פעם שיקראהו יזכיר שאמו מתה בלדתה, שעל שם כן קראו בן אוני ולכך החליפו, אמנם לוי כאשר ראה יעקב ברוח הקודש שמשבטו של לוי יהיה הרועה הנאמן סרסור בין בניו ובין המקום, כמו שנאמר (דברים ה, ה) אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו', לכך קרא אותו יעקב בעצמו לוי, וגם היא ראתה זה ברוח הקודש, ולכך אמרה ילוה אישי אלי, על שילוה הקב"ה לכנסת ישראל על ידו, ועל דרך זה אמר הנביא שישראל יאמרו (הושע ב, ט) אשובה אל אישי הראשון, ואחר שילדה את יהודה שזכתה לשלשה כתרים, שבשבט לוי זכתה לכתר תורה ולכתר כהונה, וביהודה זכתה לכתר מלכות, הנה אז הודתה לה', זהו על דרך חכמי הקבלה ונכון מאד:

ומה שנאמר ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי. אמרו רז"ל (נדרים סד, ב) מכאן למי שאין לו בנים שהוא חשוב כמת. והרמב"ן ז"ל הרבה להשיב על זה ופירש שם באופן אחר. ולדעתי על פי פשוטי המקראות אין מקום לטענה, כי פה לא היתה שאלת רחל בנים מבטנה, שהרי לא נתן טעם הכתוב לשאלתה רק קנאתה באחותה, ואם היתה שאלתה בנים מבטנה, והלא אפילו שלא היתה שם הקנאה היה ראוי שתשאל בנים, וכן שרה ורבקה מבלתי שיקנאו באחותם ביקשו בנים. אבל הענין יובן שרחל היתה מקנאה באחותה שהיא מגדלת בנים, והיא אין לה בנים לגדל, ולכך חשבה לתת שפחתה לבעלה שגם היא תגדל בנים, ובא האות מה שאמרה שמע ה' בקולי ויתן לי בן, כנראה שלא היתה שאלתה רק להיות לה בנים לגדלם, וזה פירוש אומרה ואבנה, כלומר שהבנים שתלד שפחתה יהיו לה לבנים מבעלה האהוב לה שתגדלם, ויעקב כאשר ראה ששאלה

בלשון הזה, כאילו הדבר בידו ממש, חרה אפו עליה, לפי שהיו דבריה אליו בעיניו נגד כבודו יתברך, שהיה ראוי לה לומר התפלל בעדי, ולא שתאמר הבה לי, כאילו עשתה אותו אלוה, וזה אומרו התחת אלהים אנכי, ואין ספק שלא נמנע אותו צדיק מלהתפלל עליה, אבל עד שלא עשה יעקב עיקר דירתו עם לאה שילדה זבולון, כמו שנאמר עתה יזבלני, לא פקד ה' את רחל. ומה שנאמר מתה אנכי, פירושו הוא כפשוטו מחמת קנאה, כי הקנאה מוציא את האדם מן העולם (אבות פ"ד מכ"א), והבן שדרכנו זה במקראות הללו על נכון, שמתחילה על כוונה זו היתה שאלתה, שהרי כן אמרה וגם שמע ה' בקולי, ועל פי דרכנו זה יתיישב ג"כ טענת הרמב"ן שכתב לא ידעתי מה המעשה הזה ללאה, ולמה נתנה שפחתה לבעלה, ותירץ וז"ל ונצטרך לומר כי היו נביאות וכו'. ולפי דרכנו בפשט המקראות לא נצטרך, שהרי הכתוב נתן טעם מספיק, שאחר שראתה שעמדה מלדת ורחל מגדלת בנים, והיא כבר גדלו בניה, ואין לה קטנים לגדל, לכך נתנה גם היא שפחתה, כי אין האשה מצווה בפריה ורביה (יבמות פ"ו מ"ו), ועיקר שמחתה גידול בנים, כמו שנאמר ברות (רות ד, טז) ותקח נעמי את הילד ותשיתהו בחיקה ותהי לו לאומנת, ועליו אמרו (שם יז) יולד בן לנעמי:

ואפשר גם כן ששרה גם רחל, מה שאמרו להבנות מן השפחות, היתה הכוונה, שכאשר יראה הקב"ה צדקות שמגדלים בנים לצדיקים, גם הם יבנו מהם, שהקב"ה יתן להם שכרם מדה כנגד מדה, הם מגדלים בנים לזולתם, יגדלו גם כן לעצמם, ולכך נתנה גם לאה שפחתה בשביל שעמדה מלדת שתחזור ללדת, והיא אמרה נתן אלהים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי, על דרך המתפלל בעד חבירו הוא נענה תחילה (בבא קמא, צב, א): וטעם ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף, הוא שהשבע שנים שנתחייב לעבוד שנית נשלמו, ורחל הרה והמתין עד שתלד שלא יקרה לה אסון בהריונה:

אמנם יש לשאול בפסוקים הבאים בדברי לבן אל יעקב ותשובתו אליו שנראה היותו בלתי משיב כענין, שלבן אמר לו נקבה שכרך, והוא משיב אתה ידעת את אשר עבדתיך וגו' ויברך ה' אותך לרגלי, וכבר לבן בעצמו אמר לשבח עבודתו, גם שבירך אותו ה' בגללו, ושלפי זה אמר לו נקבה שכרך, ואם כן מה חידש לו יעקב עד שהוצרך לומר שנית מה אתן לך, ועוד למה לא אמר כבראשונה מה משכורתך או שיאמר לו נקבה שכרך. שנית עוד יפלא אומרו אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי, שאין זה המשך לשון, והיה לו לומר אם נא מצאתי חן בעיניך נקבה שכרך כי נחשתי, ועוד למה נאמר ויאמר נקבה שכרך, ומה ענין אמירה אחרת אם בקשתו היא שיעשה כן. ועוד מה היא תשובתו של יעקב לא תתן לי מאומה, היה לו לומר תשובה על מה שאמר לו אם תעשה לי את

הדבר הזה אשובה ארעה צאנך אשמור אעבור בכל צאנך וגו', שזאת היא תשובה על שאלתו שאמר לו נקבה שכרך. עוד יפלא היאך התיר לעצמו לעשות תחבולת המקלות, והרמב"ן ז"ל תירץ שאולי התנה יעקב כן, אבל לא נמצא בכתוב תנאי זה:

לכך נראה שיעקב היה תובע נדוניא לבנותיו, ולא היה צריך רשות ממנו לקחת נשותיו ובניו, ואומרו תנה את נשי, הוא כמו עם נשי ואת ילדי, רוצה לומר שיכניס עמהם הנדוניא, שעל זה אמרו רחל ולאה ויאכל גם אכול את כספנו, שלא נתן להם נדוניא, דאם לא כן מתי אכל את כספם, ואם הוא על מעשה ידיהם הלא כל שבח נעורים לאביה, והוא מה שאמר יעקב אתה ידעת את עבודתי אשר עבדתיך, שלפי ערך העבודה באהבה צריך שתהיה הנדוניא באהבה. ועל זה השיב לבן ליעקב אם מצאתי חן בעיניך, כמחזיק לו טובה שלקח בנותיו בלתי נדוניא, כאילו אמר כיון שמצאתי חן בעיניך לקחתם בלי נדוניא, אמצא עוד חן שלא תלך, ולא הודה לו על העבודה שהיתה בשלימות על ידי השתדלותו, אבל ה' בירך אותו בגללו, וכוונתו לומר שלא הוסיף מפני רוב עבודתו, ושגם אינו רוצה לעכבו לסיבת טוב עבודתו, אבל לסיבת הניחוש לבד, ועל כן ביאר לו שיפרש שכרו לעתיד, שאז לא יוכל לרמותו, ולא יעשה כמו שעשה בלקיחת בנותיו, שלא פירש שהוא רוצה נדוניא אבל נשאם סתם, כאילו מתנצל במה שאינו נותן לו נדוניא שהוא בעצמו גרם לו שלא פירש שרוצה נדוניא, ועל זה כשראה יעקב שאינו רוצה לתת לו נדוניא, וראה עוד שרצונו לעכבו לראות צאנו ביקש לו התחבולה שעשה במקלות, על דרך עם עקש תתפתל (תהלים יח, כז), בערמה עיכב נדוניתו שלא התנה בפירוש, אמר יעקב אם כן הותר כל מה שיותנה בשגם יתקיים בערמה להיפרע מן הנדוניא, ואמר ללבן שלפרש לו שכר קבוע כפי מה שינתן לרועים או יותר מעט שאין רצונו בכך, ובא עליו בטענתו עצמו שאחרי שאין עבודתו גורמת ריבוי הצאן, רק ברכת ה' בגללו, גם הוא אינו רוצה רק לפי ברכת ה' מה שיכין לו השי"ת, כי ברכת ה' היא תעשיר (משלי י, כב), ואינו רוצה כפי העבודה, וזה אומרו אתה ידעת אשר עבדתיך, כלומר אמת דברת שאתה ידעת שלא היתה כל כך טובה עבודתי כמו הברכה, שכבר אתה ידעת שהיו לך מעט ונעשו הרבה, אם כן איני רוצה דבר קבוע, לכך חזר לבן ואמר לו מה אתן לך, שלא יהיה דבר קבוע, כלומר שישאל לו מברכת השם יתברך שליש או רביע, והרי אין זה דבר קבוע, על זה השיב לו יעקב אין רצוני שאתה תתן לי דבר, שלעולם תבקש תואנות, כמו שעשית בנדוניא שאמרתי שתתן לי והשבת שלא פירשתי לך, אם כן לעולם תמצא טענות, כמו שאמר אחר כך כי עתה ריקם שלחתני, לכן לא תתן לי דבר, אבל אני אקח שכרי תחת ידי, וזה אומרו וטלוא ונקוד בעזים והיה שכרי, ואומרו לא תתן לי מאומה:

ובאומרו גם אנכי לביתי, פירש רש"י עכשיו איז עושין לצרכי אלא בני, וצריך אני לעשות גם אני עמהם לסומכן, וזהו גם, עכ"ל. והרמב"ן ז"ל טען על רש"י ופירש שאומרו מתי אעשה גם אנכי לביתי, הוא כאילו אמר מתי גם אעשה אנכי לביתי. ויתכן לדעתי לומר שהיו דברי יעקב שהשם יתברך בירך את לבן לרגלו, ולכך אמר מתי אעשה גם אנכי לביתי, רצה לומר אתה נותן לי לפרנס ביתי, וברכת ה' הסמוי מן העין היא לך, אם כן מתי אעשה גם אנכי לביתי, נוסף על מה שאתה נותן פרנסתי: והרב אברהם אבן עזרא פירש שנקודים וטלואים בעזים, ושחומים בכשבים היו שכרו של יעקב, והרמב"ן טען עליו שהרי לא עשה במקלות מראה חום, ועוד שבחלומו הראוהו העולים על הצאן עקודים נקודים אין בהם חום. ולדעתי אין זו טענה כלל, שלכך היה לוקח מקל לח, כי כשהוא לח יש לעץ מראה דומה אדום, וכמו שאמרו (סוכה לד, א) בערבה שעצה אדום, ומה שטען מן החלום, אין זו טענה, שכבר אמר יעקב שהחליף התנאים, ואפשר בעת החלום הוחלף כן:

ואומרו ואביכן התל בי, שב אל ענין הנדוניא, כי אין לשון היתול נופל על ענין החלפת המשכורת, וכבר אמר לרחל ולאה שמה שעשה בענין המקלות בדין עשה, והוא אומרו ואלהי אבי היה עמדי ואתנה ידעתן כי בכל כחי עבדתי וגו' ואביכן התל בי, רצה לומר שאלהי אביו היה עמו להוסיף ברכתו על הצאן שיפרוץ, וגם הוא עבד בכל כחו באופן שנתרבו הצאן מצד השתדלותו והן מצד ברכת ה' בגללו, ועם כל זאת התל בו ולא נתז לו נדוניא שלהם, שאמר שלא היה משתדל בעבודתו רק ברכת ה' לבד היה בגללו אבל לא השתדלות עבודה כמו שאמרנו. והביא עוד ראיה יעקב על היותו עשוק ורצוץ, שכבר תחבולות המקלות לא הועילה להיפרע ממנו, לפי שהחליף התנאי, ועכ"ז בא מלאך ה' שראה מה שלבן עושה לו והראה לו בחלום העתודים העולים: ובזה יתיישב מה שאמר לו המלאך כי ראיתי את כל אשר לבן עושה לך, שאדרבה לפי הנראה מן הכתוב יעקב עושה ללבן תחבולות המקלות, לא לבן ליעקב, אבל שב אל ענין הנדוניא שהתל בו כמו שאמרנו, ולזה עשה יעקב התחבולה, וכאשר החליף ולא הועילה התחבולה, היו המלאכים מביאין אותם מעדר המסור ביד בני לבן, כמו שדרשו ז"ל (בר"ר עג, י), או שהבטיחוהו בחלום שכן יולידו. וכבר אמרנו שעל הנדוניא אמרו רחל ולאה ויאכל גם אכול את כספנו, כי אין ענין החלפת המשכורת בכלל עשיית עול, כמו שכתב הרמב"ן, כיון שהוא תנאי והוא מתרצה בתנאי, וכבר רצה הרמב"ן לומר שהיה מחליף אחרי שהיו הצאן מעוברות, כדי לומר שחילוף המשכורת היה עיוות הדין, אמנם לדעתי אפילו הכי אין כאן עיוות הדין, כיון שעדיין לא היה ידוע מה יולידו. ועוד שאין פשט הכתוב מורה

כן, שאם כן לא היה מועיל עליית העקודים על הצאן שבישרו המלאך, וכאשר אמרנו יראה נכון:

ותגנוב רחל את התרפים, כתב הרמב"ן פירש רש"י ז"ל להפריש אביה מעבודת אלילים. ואפשר כי היו ללבן לעבודת אלילים כאשר אמר למה גנבת את אלהי, אבל לא היו כל התרפים נעבדים, כי איך תמצא עבודת אלילים בבית אדוננו דוד (ראה שמואל א יט, יג), והקרוב מה שאומר שהם כלים לקבל השעות, עכ"ל. ובאמת שזה יפלא קצת לענין דוד, שמשם נראה שהתרפים עשויים בצלם אדם, כמו שנאמר ששמה אותם מיכל במיטה, כדי שיראה היות דוד במיטה:

לכך נראה לדעתי היות התרפים כמו שהביא בעל הערוך בשם פרקי דרבי אליעזר (פרק ל"ה) שהתרפים הם ששוחטים אדם בכור, ומולקין את ראשו ומולחין אותו במלח ובשמים, וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה, ומניחין אותו תחת ראשו, ונותנין אותו בקיר, ומדליקין לפניו נרות ומשתחוין לפניו, עכ"ל, והם לדעתי התרפים שנאמר בלבן, ולשון בזוי נקראו תרפים, כי כמו כן כתב בעל הערוך שתרגומו של לעג וקלס הוא ממקנותא תרפותא, ומה שהיו תרפים בבית דוד, חלילה לו להיות לו עבודה זרה בביתו, אבל זה מנהג בבית כל מלכים ושרים שעושים צלם אדם בלי ראש כדי לנקות המלבושים, כי אין צורך לראש לנקות המלבושים, ומלבישים הצלם ההוא את הלבוש, ועל הצלם נוח לנקותו, ובהיות שהעבודת אלילים ההיא היה אדם שחוט בלי ראש, קוראים בשיתוף השם לאותם הצלמים של עץ שמנקים המלבושים עליהם תרפים, ולכך בכולם תרגם התרגום צלמניא, גם בשל דוד, ובא האות שכן הוא שאין לתרפים ראש, שבענין מיכל נאמר וכביר העזים מראשותיו, שהוא נאד שבו שערות במקום הראש: ובמה שנאמר ויגנוב יעקב את לב לבן, ידמה שפירושו שיעקב היה מראה לו פנים צהובים, על דרך מה שנאמר (שמואל ב טו, ו) ויגנוב אבשלום את לב אנשי ישראל, שכדי שלא ירגיש שרצונו לברוח היה מראה לו פנים צהובים, אפילו שלא היו פני לבן אליו כתמול שלשום:

אבל המקראות שנאמרו בסיפור מה שאמר לבן ליעקב זרים קצת, שקודם אמר לו מה עשית ותגנוב את לבבי, וחזר ואמר למה נחבאת לברוח. אמנם נראה שלבן אמר ליעקב, מאחר שהיית גונב לבבי בפנים צהובים, ועתה הלכת לברוח בהיחבא, בודאי עשית לי איזו רעה עד שמיראתך ברחת, שעל זה השיב לו יעקב מה פשעי ומה חטאתי, וכן מה מצאת מכל כלי ביתך, כלומר לא עשיתי לך דבר, והוא נסתפק וחשב או שעשה לו איזו רעה או שהוליך הנשים בעל כרחם, ולכן אמר מה עשית ותנהג את בנותי כשבויות חרב,

ואם היה ברצונן ולא עשית דבר, למה נחבאת לברוח, שכיון שהיו הולכים ברצונן הייתי נושק אותן:

ואומרו ותגנוב אותי, הוא לשון הטמנה, כמו ואלי דבר יגונב (איוב ד, יב), וכן ויתגנב העם (שמואל ב יט, ד), ואומרו אותי, הוא כמו ממני, וכמוהו אל תירא אותו (במדבר כא, לד), שפירושו אל תירא ממנו, וכן תירגם אונקלוס לא תחדל מיניה. ואם כן הטיב לומר פה ותגנוב אותי, כאילו אמר למה נחבאת לברוח, והטמנת ממני, ולא הגדת לי:

עוד יש לשאול שכאן אמר לבן שיש לאל ידו לעשות רע, אבל שאלהי אביכם אמר אלי השמר לך, לכן איני עושה, ולבסוף אמר מה אעשה לאלה, שפירש רש"י איך תעלה על לבי להרע להן, שנראה שלא נמנע מלעשות רעה מפני מצות ה', רק להיותם בניו, גם יפלא אומרו אלהי אביכם, שאם היה מדבר עם יעקב היה לו לומר אביך. עוד יש לשאול שהוא אומר שנצטוה לבלתי דבר אתו מטוב ועד רע, והוא חושד אותו לגנב וממשש כל כליו. אמנם נראה שלבן היה מדבר לכל עבדיו ורועיו של יעקב, ולכך אמר לבן להם שיש לו כח לעשות עם כולם רע, והביא ראיה לדבריו שאלהי יעקב, רצה לומר אלהי האדון והפטרון שלכם, על דרך מה שנאמר (בראשית מה, ח) וישימני לאב לפרעה, בא אליו לומר לו השמר פן תדבר, הרי אם כן ברור שיש לי כח, שאם לא היה לי כח לא היה בא אלי, ולא שהיה הוא חושש כלל למצות ה', ולכך כאשר אמר לו יעקב לולא אלהי אבי, כלומר שמיראתו מאלהי אביו לא שלחו ריקם, אז השיב לבן הבנים בני ועתה מה [אעשה] לאלה, כלומר איני חושש למצות ה', אבל להיותם בני נמנעתי מלהרע להם. והרמב"ן ז"ל פירש באומרו מה אעשה להם, כלומר מה טוב אעשה להם, ואם הדברים כן, מה היה לו לומר הצאן צאני, אבל ודאי נראה כוונתו לרעה ולא לטובה: ובמה שנאמר ועתה נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי, כבר ביארנוהו בפרק שלפני זה, שיש לשאול מה ענין אומרו שנכסף אל בית אביו, והלא בין נכסף אל בית אביו ובין לא נכסף רק למקום אחר, טענתו קיימת לאמר למה גנבת את אלהי. האמנם נראה, שלבן כל מגמת פניו היה שיעכב את יעקב ויפתה אותו לאמונתו בעבודת אלילים, וזהו שנאמר (דברים כו, ה) ארמי אובד אבי, כמו שיבוא ויורחב ביאור זה בפירוש ההגדה, שהבאת הביכורים הוא הוראה לחידוש העולם, ושראוי לתת כל הראשיות למי שהוא ראשון לראשונים, ולהורות על ענין העמוק הזה אמרנו בפרק ב' מחלק א' שמה שנאמר (בראשית א, א) בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, הכוונה לומר שברא קודם יסוד דק פשוט היולי שממנו נברא הכל, עיין שם, ולכך מזכיר מביא הביכורים ענין לבן שהיתה כוונתו להעבירו מאמונה זו ולהכניסו באמונתו, ועל זה אמר יעקב (בראשית

כח, כא) ושבתי בשלום אל בית אבי, מפחדו מלבן, כמו שנתבאר בחלק זה פרק ל"א, ואחר שנתבאר שכל כוונת לבן היתה להמשיך את יעקב לאמונתו, לכן אמר לו נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי, כלומר אילו היית הולך אל מקום אחר כבר הייתי שמח שתגנוב את אלהי, אולי להיותך חושק בו גנבת אותו, אבל אתה נכספת לבית אביך, ששונאים הצלמים ומבזים אותם, אם כן למה גנבת את אלהי:

ועל אומרו כי יראתי פן תגזול בנותיך מעמי, יפלא למה לא אמר לו פן תעכבני מללכת, שיעכב אותו ואת בנותיו ואת בניו ואת ממונו. אבל נראה שלא היה ירא ממנו שיעשה לו שלא כדין, כי כבר היה משפט בארץ, אבל אמר שהיה ירא שלא יפתה את בנותיו שלא ירצו ללכת עמו, וזהו שאמר מעמי, והיה זה תשובה על מה שאמר לו ותנהג את בנותי כשבויות חרב, שנהג אותם בלתי ידיעתו, כי כבר הדין הוא שהנושא אשה בעיר אחת רשאי להוציאה על כרחה, ועל כן נאמר ששלח אחרי רחל ולאה השדה, ואם כן היה אומרו פן תגזול את בנותיך מעמי, כי היה מספיק אומרו פן תגזול את בנותיך, אבל אמר מעמי, כלומר לא תגזלם על כרחם, אבל תפתה אותם ותגזלם מעמי: ועל מה שנאמר ויבוא לבן באוהל יעקב, נתחבטו המפרשים בסדר האוהלים הללו, ולדעתי הדברים כפשוטם, שליעקב היה לו אוהל גדול שהיו שם כל בני הבית עם לאה יחד, ואוהל מיוחד לרחל מפני אהבתו אותה, שהאמהות שהיה להם בנים היו באוהל אחד עם לאה, ורחל עם יוסף לבדה באוהל אחד, ואומרו ויבוא לבן באוהל יעקב, הכוונה לספר שבא אל שני האוהלים ששניהם נקראים אחד, כמו שנאמר גם כן ויעקב תקע אוהלו בהר, ואין ספק שאמר כן על כל האוהלים, ולא יסור היות באוהל לאה חדר ללאה בפני עצמה, וחדר לבלהה וחדר לזלפה, והנה נכנס לבן באוהל לאה ובחדרי האמהות, ויצא מאוהל לאה, כי האוהל בכללו נקרא אוהל לאה, כי עיקר דירת יעקב היה באוהל לאה, כמו שנאמר עתה יזבלני אישי, והמאכל והמשתה הכל היה באוהל לאה, ולכך סיפר הכתוב שיצא מאוהל לאה והלך אל אוהל רחל, כי לא היו שם רק שני אוהלים. ובזה יתיישב הכל על נכון ולא נצטרך להפוך המקראות כפי מה שנדחקו המפרשים דהיינו הרב אברהם אבן עזרא והרמב"ן, וגם לא נצטרך לומר שרחל משמשנית ושבא פעמיים כמו שפירש רש"י ז"ל:

ובאומרו ויאכלו שם על הגל, יתכן שלא אכלו על הגל רק לבן ויעקב, שהם היו כורתי הברית זה עם זה, ולא כרת ברית יעקב עם אחיו של לבן או קרוביו. ולזה נאמר אח"כ ויקרא לאחיו לאכול לחם, שלא היתה כריתת הברית עמהם:

ומה שנשבע יעקב בפחד אביו יצחק, היה כן בראותו שלבן צירף עם שם שמים אלהי נחור ואלהי תרח אביהם, לא רצה יעקב לישבע באלהי אברהם, כי היה צריך לבאר ולומר אלהי אברהם אחר שהכיר בוראו, דאם לא כן היה אפשר להבין שנשבע במה שהאמין אברהם קודם לכן:

ועל מה שאמר יעקב ופחד יצחק, מהרי"א פירש שהוא הפחד שפחד יצחק כשראה המאכלת עליו, ושאמר יעקב שבזכות זה לא יוכל לו לבן. ובאמת אם היה שם פחד בעקידה לא היה הפחד זכות, אדרבה אם לא היה לו פחד היה יותר זכות, אבל לפי הסוד ידוע מה שנאמר בזה, אמנם לפי הפשט הוא שלבן היה מפחד מיצחק אם יעשה ליעקב שלא כדין, והיה כאילו יאמר שלולא שהיה אלהי אברהם שהתרה בו, וגם לולא היה לו פחד מאלהי יצחק שהוא בחיים ואלהיו של יצחק ינקום נקמתו, כי אז ריקם שלחו, ולכך נשבע בפחד אביו יצחק, רצה לומר באלהים שאתה מפחד מפני יצחק:

חלק מעשי אבות - פרק לג

פרשת וישלח:

כבר בארתי פרק ל' שמה שציוה יעקב לומר לעשו אדון, וקרא עצמו עבד לו, אמר כן כאומר שהוא עומד על תנאו הראשון, שכיון שנאמר (בראשית כה, כג) ורב יעבוד צעיר, והוא במה שקנה הבכורה נעשה רב, א"כ ראוי שיעבוד לעשו שהוא הצעיר, עיין שם. ועל מה שנאמר כה תאמרון לאדוני לעשו, פירש הרמב"ן ז"ל וזה לשונו ציוה שיאמרו לאדוני לעשו אנחנו שלו או שלוחים אליו, ולאמר לו כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי, ודומה לו בפרשה למי אתה, או שקראו יעקב בפניהם אדוני עשו, להזהירם שלא יזכירוהו אפילו שלא בפניו רק דרך כבוד בראותם כי אדונם קורא אותו אדוני, עכ"ל. ואין צורך לכל זה, כי לדעתי אמר להם שיאמרו לעשו הדברים כפי מה שאמר הוא להם, באופן שהם אמרו לעשו, והיה נוסח דבריהם כה אמר עבדך יעקב כה תאמרון לאדוני לעשו עם לבן גרתי, והיה כאילו יאמר הכתוב ג"כ ויצו אותם לאמר כה אמר עבדך יעקב כה תאמרו לאדוני לעשו עם לבן גרתי, והדברים מיושבים על נכון אין בהם כושל, וזהו שנאמר ויצו אותם לאמר כה תאמרון, שפירושו שציוה אותם שיאמרו לעשו כה תאמרון לאדוני, דאם לא כן היה לו לומר ויצו אותם כה תאמרון: ובמה שנאמר ואשלחה להגיד לאדוני, פירש רש"י להודיע שאני בא אליך למצוא חן בעיניך שאני שלם עמך ומבקש אהבתך. והרמב"ן פירש ואשלחה להגיד לאדוני שיש לי עושר ונכסים וכבוד לעשות בו חפצך ורצונך, ירמוז שישלח לו דורון מהם או שיקח הוא משלו מה שיחפוץ, עכ"ל. ולשני הפירושים

הללו לא נתיישב מה הוצרך לומר ואחר עד עתה, וכי לא ראה עשו שנתאחר עד עתה. אמנם יתכן לדעתי שיעקב כאשר ברח מחמת שנאת אחיו והיה שם עם לבן עשרים שנה, אמר בלבו שעשו יחשוב שמפחדו ממנו, ולהיות עדיין השנאה תקועה בלבו, וחושב שגם עשו עדיין שונא אותו, לכך נתאחר ולא בא, ומפני זה שלח לומר לו שלא מחמת שמירת איבה או מחמת יראה ממנו נתאחר, אבל נתאחר כדי להתעשר, וזהו אומרו ואחר עד עתה ויהי לי שור וחמור וגו', ובהודעה זאת ימצא חן בעיניו, שידע ודאי שהוא אינו שונא אותו, ושגם אינו חושב שעשו שומר עדיין שנאתו, ולא היה כוונת יעקב לשלוח לו שום מתנה. ואם אומרו ויהי לי שור וחמור וצאן ועבד ושפחה, היה לרמוז לו שיתן לו דורון מהם כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, היה ראוי שיתן לו עבדים ושפחות ג"כ, או היה ראוי שלא להזכיר העבדים כיון שאינו נותן לו מהם, אבל ודאי לא היתה כוונת יעקב לתת לו דורון, רק חשב שבזה יתרצה כיון שיתברר לו שלא נתאחר בבית לבן מחמת שנאה: וכבר דרשו ז"ל (בר"ר עה, ז) באנו אל אחיך אל עשו, שהיית אומר אחי הוא אבל הוא נוהג עמך כעשו, ודרשו כן לפי שלא אמר עשו אחיך, שאם היה אומר כן, היה מובנו שעשו הוא אחיך, אבל עתה שהקדים לומר אחיך, כנראה שרצה לומר שאחיו הוא עשו. אמנם מצאנו עשו אחיך מתנחם לך להרגך, שאע"פ שנאמר אחיך באחרונה היה הכוונה לרעה, וכפי הפשט כן דרך הכתוב שהרי אחר זה נאמר ויקח מנחה מן הבא בידו לעשו אחיו. ולדעתי יתכן לומר בזה לפי פשט הכתוב שיעקב אמר להם אדוני עשו, ולכך אמרו לו שהוא מתנהג באחוה, לא כאדון, שהרי הוא הולך לקראתו לכבודו ובארבע מאות איש לכבדו ביותר, כי השלוחים כפי הפשט שלא היו מלאכים ממש, בודאי לא נודע להם שנאתם, ואדרבה חשבו שיעקב שלח להודיע לעשו כדי שיכבדנו ויצא לקראתו כמו ששלח יתרו למשה, ולכך אמרו וגם הולך לקראתך, כאילו אמרו וגם עושה רצונך לבוא לקראתך, שמלת לקראת הוא כמו לעומת, ולענין המלחמה לא יאמר לקראת, רק כשהבא לקראתו ג"כ בא להילחם, כמו ויצא עוג לקראתנו (דברים ג, א), וכמוהו רבים, אבל כאן שיעקב שלח לו דברי שלום, לא יפול לאמר שעשו יוצא לקראתו למלחמה, כיון שאין כוונת יעקב למלחמה, לכן יראה שאמרם והנה הולך לקראתך, היתה כוונתם לומר באהבה ואחוה, ומפני זה נתייירא יעקב, שאחר שידע שנאתו העצומה, וראה שעתה הוא אמר לעשות לו את כל הכבוד הזה לבוא לקראתו בארבע מאות איש, אכן אמר נעתרות נשיקות שונא, ודדך מלחמה לא היה ירא ממנו, אבל שלא יבוא כאח ואהוב עד תוך מחנהו, ושאז יתחיל להרגו, ולכך אמר הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כלומר שאם לא היה אחי לא הייתי ירא ממנו:

ואומרו והיה המחנה הנשאר לפליטה, הנה היתה זאת תחבולתו עצומה להינצל מיראתו שאמרנו, שכבר יפלא מאד שהיה לו לומר והיה אם יכה המחנה האחת והיה המחנה הנשאר לפליטה. אבל אמר כן על פי דרכנו, שהוא היה ירא שלא יבוא עד תוך המחנה, כאילו הוא אח ואהוב, ולכך אמר אם יבוא עשו, שהמובן מזה שיבא כאח ואהוב ואח"כ יכה, והיה המחנה הנשאר לפליטה, יהיה פירושו שהמחנה הנשאר לאחור יהיה לפליטה לראשון, ויציל שני המחנות, כי במחנה הראשון תתפרסם כוונת עשו: ולענין התפילה שעשה, רבו הפירושים, מפני אומרו קטונתי מכל החסדים, ואח"כ חזר ואמר ואתה אמרת היטיב איטיב עמך. גם יש לשאול על אומרו פן יבא והכני אם על בנים, הרמב"ן ז"ל כתב והכני, והכה אם על בנים. ולדעתי ידמה לומר כדי ליישב ענין יראתו זאת שנתייירא יעקב, שאמנם כאשר ראה יעקב שאת לאה לקח בעל כרחו שלבן רימהו ונתנה לו, וגם ראה שיצחק אביו לא אמר לו שיקח בנות לבן או בת לבן, אבל אמר לו שיקח מבנות לבן, שהנראה מדברי יצחק שהיתה מצותו על רחל ולא על לאה, שאם היתה כוונתו על לאה לא היה אומר לו מבנות לבן, אבל היה אומר קח לך בת לבן שסתם יובן על הגדולה, כמו שנאמר גבי שאול (שמואל א יז, כה) ואת בתו יתן לו, ולא אמרו איזו בת, ואח"כ נתן לו מירב הגדולה, לולא שנתגלגלו הדברים שלקח אותה עדריאל המחולתי (עיי"ש פרק יח), הרי שסתם בת היא הגדולה, א"כ נתבאר היות כוונת יצחק על רחל לא על לאה, וזו היתה סיבה שיעקב נתייירא מפני שלקיחתו לאה לא היה במצות אביו ושאינה בת זוגו, באופן שלא יתקיים הזרע שלה: וכאשר בא עליו עשו התחיל להתפלל ואמר ה' האומר אלי וגו', קטונתי מכל החסדים ומכל האמת וגו', כי קיום הבטחה יקרא אמת, והמחנה של לאה שהיתה בלתי הבטחה היה הוא חסד, וכאשר חשב שרחל לבד היא בת זוגו ולא לאה, אמר שכל בני לאה הם חסדים שלא היתה ההבטחה עליהם, ולכן לא אמר ה' האומר אלי הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, כפי מה שאמר לו במראה הראשונה, אבל אמר ה' האומר אלי שוב אל ארצך ואהיה עמך, כי לא רצה לומר אותה הבטחה ראשונה, לפי שהיתה קודם לקיחתו את לאה, ואמר ההבטחה האחרונה [לפי] שהיתה אחרי שהוא לקח את לאה, וזה שאמר קטונתי מכל החסדים ומכל האמת, כלומר נתת לי חסדים שלא היו בהבטחה ראשונה, ולכך אני ירא שאין לי זכיות להציל רק מה שבאה עליה ההבטחה ראשונה, ואח"כ ביאר הענין ואמר פן יבא והכני אם על בנים, ולא אמר פז יהרוג את כל אשר לי, כי לא נתייירא רק על אם אחת עם בניה שהיא לאה:

ולענין המלחמה, זה ידוע שאינו טוב להיות האדם לא מן הראשונים ולא מן האחרונים, כי מן הראשונים הרי הוא מול פני המלחמה, כי כן נאמר באוריה שהושם מול פני המלחמה (שמואל ב יא, טו), ולהיות מהאחרונים ג"כ אינו טוב כמו שנאמר (דברים כה, יח) ויזנב בך כל הנחשלים אחריך, סוף דבר אמצעי שלם, לכן שם יעקב את לאה והאמהות ובניהם באמצע, שלא היתה לו הבטחה עליהם, והוא ראשון, ורחל ובניה אחרונים, שהוא היה כבר מובטח מאתו יתברך, ויוסף וכן רחל שהיא בת זוגו בכלל ההבטחה שם אחרונים, ולאה והאמהות ובניהם שלא היו בכלל ההבטחה שם אותה באמצע כדי לשמרם, ואחרי שראה יעקב שעשו בא אליו כאילו הוא אח ואהוב, שלח המנחה לפניו:

ואומרו מן הבא בידו מנחה, פירש רש"י ז"ל כפשוטו ברשותו, ועל פי מדרש אגדה (ילקוט שמעוני וישלח לב, קלא) אבנים טובות ומרגליות, והרמב"ן ז"ל כתב ממה שהוא עושרו, ולכל הפירושים הללו לא היה צורך לומר כן, שהדברים פשוטים שלא לקח ממה שאינו ברשותו, ושלא יקח אלא ממה שהוא עושרו. וידמה לדעתי שהכתוב הזה מבואר שאחר ששלח לומר לו צאן ועבד ושפחה, למה לא שלח לו עבדים ושפחות, אבל לכך נאמר מן הבא בידו, שעבדים ושפחות לא היה בא בידו לתתם שהיו תחת כנפי השכינה ואין לו רשות לתתם לעובד עבודת אלילים:

גם יפלא שהתשובה שאמר לעבד שיאמר לעשו, איננה תשובה רק לשאלתו ששאל ולמי אלה, והוא אמנם הניח שעשו ישאל שתי שאלות למי אתה ומי אלה לפניך. ועוד יש לשאול במה שנאמר ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו, כי היה לו לומר מעבדך יעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו:

אבל נראה שיעקב נתייירא שלא יחזיק בעבד מוליך המנחה, שיחשוב שגם העבד בכלל המנחה, ולכך ציוה להם שאם עשו ישאל למי אתה, שישיב לעבדך ליעקב, כלומר אין אני מכלל המנחה, אבל המנחה היא שלוחה לך, לא אני בעצמי, ולכך ג"כ הוצרך יעקב לדקדק ולומר, אם יאמר לכם למי אתה ומי אלה לפניך, שיזהרו ולא יאמרו מנחה היא שלוחה, שאם כן יובן שגם העבד בכלל המנחה, אבל על שאלתו למי אתה, ישיבו לעבדך ליעקב, ועל שאלתו מי אלה לפניך, ישיבו מנחה היא שלוחה:

ובמה שנאמר כי אמר אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני ואחרי כן אראה פניו, רש"י והרב אברהם האבן עזרא פירשו שהם דברי הכתוב שאין ראוי שיאמרו השלוחים לעשו ככה. ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל ואינו ישר בעיני שיצטרך הכתוב להגיד לנו עתה מחשבתו זאת והיא ידועה בכל שולחי מנחה, ועוד שאם כן היה ראוי שיזכיר הכתוב

זה בתחילה, והנה גם הוא אחרינו כי חשב אכפרה פניו, כי עתה לא הוסיף על הצוואה ההיא, עכ"ל. והנה לפי דרכנו אשר אנחנו בו יתכן ישוב הענין היטב וכן יתיישב מה שטען הרמב"ן ז"ל באופן זה, כי כבר אמרנו שהמלאכים אמרו ליעקב שעשו בא לקראתו באהבה לכבדו, אמנם יעקב בהיותו יודע המשטמה שהיתה ביניהם וראה שזה יוצא לקראתו, בא לו מן היראה שאולי בתחבולה הוא עושה, ויבוא באהבה עד תוך המחנה שלו כאח, ואחר שיבוא תוך המחנה יתחיל להרוג, וכבר יפלא ענין המנחה מאד שכיון שהוא חשב שעשו עדיין עומד במשטמה עמו על הבכורה ועל הברכה ורוצה להרגו, היאך יסתלק ממחשבתו מפני המנחה הלא יחשוב לרצוח וגם לירש הכל, ולמה יקח מקצת בתורת מנחה כיון שכוונתו על הנפש והרכוש, הינתן מנחה לליסטים מזויין הבא להרוג ולגזול, ולכך אמר הכתוב שכל כוונת יעקב היתה להכיר כוונתו אם רעה היא או טובה מתוך הכרת פניו, והוא שנאמר אכפרה פניו במנחה, ולכך שלח לו המנחה לפניו, שאחר המנחה יראה את פניו מרחוק טרם בואו תוך המחנה, ומתוך הכרת פניו יכיר, שאם יראה לו שכוונתו לרעה לא יניח אותו להתקרב, שכל מה שירצה להעלים האדם כוונתו, הכרת פניו תענה בו:

וזה אומרו ואח"כ אראה פניו, רצה לומר אראה בהכרת פניו אם ישא פני, כי אומרו ואמרתם הנה גם הוא אחרינו, בודאי הוסיף אזהרה על הצוואה הזאת, שהוא עשה כל תחבולותיו להבחין כוונתו מתוך הכרת פניו, ולכך אמר לראשון שיאמר והנה גם הוא אחרינו, שעשו כאשר ראה העדר השני חשב ששם הוא יעקב, ושאין כאן מנחה זולתי העדר הראשון, שכבר ידוע שאם היה רוצה לרמות את יעקב היה צריך לשנות פנים הזועפים לצהובים, וכבר כאשר ראה העדר השני שגם הוא מנחה ואמר לו גם הוא אחרינו, וראה העדר השלישי, יחשוב ששם יעקב ויעשה שנית פנים צהובים, אמנם כאשר יראה שגם השני והשלישי מנחה, יחשוב על כולם היותם מנחה, עד שכשיבוא יעקב יראה אותו פתאום, כי עשו לא ידע אם הוא יעקב או אם גם העדר הבא יעקב בו הוא מנחה ג"כ, וכאשר ראה יעקב את עשו פתאום קודם שישנה עצמו להראות פנים צהובים יכירהו, וזאת היתה תחבולה נפלאה שיעקב בא אליו פתאום וראה פניו והכיר בו שנכמרו רחמיו, ולכך עבר לפניהם לראות הכרת פניו פתאום, ולזה שם ריוח בין עדר לעדר, ולכן ג"כ ציוה שיאמרו לו כל אחד מהם והנה גם הוא אחרינו, דאם לא כן לא היה צריך שיאמר והנה גם הוא אחרינו רק האחרון:

ולענין המתנה, זה כמה שנים ראיתי באחד מן הספרים שחוברו בחכמת הקבלה שהמנחה הזאת היתה תק"פ בעלי חיים, לפי שהגמלים מניקות ובניהם שלשים, פירושו

שהגמלים היו שלשים ובניהם שלשים, והיו תק"פ חשבון שעי"ר לעזאזל, וכן נאמר על עשו (בראשית כז, יא) איש שעיר, וכן היה הר שעיר בחלקו (בראשית לו, ח), ולכך נתן לו מנחה בחלקו, ולקח יעקב נגד חשבון זה שער"י צדק, דאם לא כן למה הוצרך הכתוב להודיע מספרם, והיה מספיק שיאמר המינים ששלח, כמו שנאמר במה שנתן אבימלך לאברהם המינים לבד ולא הודיע מספרם (בראשית כ, יד):

גם יפלא בענין זה אומרו ולקחת מנחתי מידי, וחזר שנית ואמר קח את ברכתי אשר הובאת לך, כי הוא כפל מבואר. אבל יתכן שאחרי היות שנאת עשו מפני הברכה, וכבר אמרנו (לעיל פרק כז) שעשו היה מן האומרים אכול ושתה כי מחר נמות, ולא היה חושש אל מה שעתיד לבא, לכן אמר לו יעקב קודם ולקחת מנחתי מידי, כמו שאמרו רז"ל (קידושין ז, א) גבי קדושין הילך מנה ואקדש אני לך, דבההיא הנאה דגברא רבא קביל מינה מקדשא ליה, כמו כן אמר לו יעקב שקבלתו המנחה הוא חן לו. וזהו שאמר כראות פני אלהים, שתירגם אונקלוס רברביא:

ועוד אמר לו טענה שיקח את ברכתו שהובאת לו, כלומר ברכתו שבירכו אביו היא לעתיד, והלא טוב לו על פי דרכו שהוא יקח ברכתו אשר הובאת לו, רצה לומר אינה לעתיד שהרי היא מוכנת ומזומנת לפניו, ומפני זה אמר אשר הובאת לך: ובמה שסופר בענין ויאבק איש עמו, כבר נודע שקצת מרז"ל אמרו (בר"ר עז, ג) שהיה שרו של עשו, אבל לא נתברר בדבריהם מה היתה כוונתו של השר ההוא לעשות ביעקב אם היה יכול לו, ומה היה ענין נגיעת הירך, ועוד שכאשר אמר לו שיברך אותו שאל לו מה שמו, ואמר לו שלא יקרא שמו יעקב כי אם ישראל כי שרית, וזה שבח על היותו גבור לא ברכה. ועוד מה היה צריך לשאול לו מה שמו אחרי היות רצונו שלא יקרא עוד באותו השם, והיה מספיק אומרו ישראל יהיה שמך כי שרית וגו'. עוד יש לשאול מה ענין אומרו כי שרית עם אלהים ועם אנשים, שעם אלהים כבר אמר כן על שנאבק עמו ולא יכול לו, אבל אומרו עם אנשים לא ראינו שנאבק עם אנשים: אבל ידמה שכאשר מכר עשו הבכורה ליעקב ונשבע לו נעשה שטר ביניהם, שכל קנין לכתיבה עומד וכל שבועה שבועה, וכבר היה המנהג שהרוצה בשמירת שטר קושרה על ירכו, כמו שאמרו ז"ל בבבא בתרא פרק יש נוחלין (קלה, ב) מי שמת ונמצאת דייתיקי קשורה על ירכו, וכן גם יעקב שהיה צריך לשמירת שטרו, רצה לומר שטר קנין הבכורה, הנה היה לו השטר ההוא קשור על ירכו, ושרו של עשו היה רצונו לקחת מידו השטר, ולכך נגע על ירכו, ולא יכול לקחת השטר מידו, להיות שעשו אמר הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים את בכורתי לקח וגו', לכך אמר לו המלאך מה שמך יעקב לשון עקבה ומרמה, לא יקרא עוד שמך יעקב,

שלקחת הבכורה בערמה ובעקבה רק בדין, כי שרית עם אלהים ועם אנשים, כלומר בדין לקחת אותה מעשו שהוא איש, וגם אותי ניצחת, ונשאר שטר הבכורה בידך, הרי שרית וניצחת את הבכורה עם אלהים ועם אנשים אחרי שניצחתני, ולהיות שנמשך נזק ליעקב בנגיעת כף הירך שלא הוליד עוד, לזכר זה נצטוה ישראל לבלתי אכול גיד הנשה:

ועל מה שנאמר עד אשר אבוא אל אדוני שעירה, דרשו ז"ל (ע"ז כה, ב) הרחיב לו הדרך וכו', וכבר תימה הוא שאחר השלום שעשה אותו הצדיק עם עשו, ירמה אותו ויוציא שקר מפיו, והרמב"ן ז"ל ליישב זה כתב שהיה בתנאי, ואם אשוב דרך עירו יכבדנו וילך עמו, וגם דרשו ז"ל (בר"ר עח, יד) ליישב זה שיעקב יקיים דברו לימות המשיח:

ולדעתי לפי הפשט יתכן שיעקב קיים דברו והלך לשעיר, כי שעיר היה מחוז אחד ועבר דרך המחוז ההוא והיתה חנייתו שם, ומשם הלך אח"כ לסוכות, וכל היראה שהיתה לו מעשו היתה מפני שהיה מוכרח לעבור דרך ממשלתו, ולכך שלח לו המלאכים כמו מי ששואל רשות לעבור דרך ארצו. ואומרו עד אשר אבוא אל אדוני, אין הכוונה שיבוא אליו, אבל שיבוא תחת ממשלתו. והעד הנאמן על זה מה שנאמר ויעקב נסע סכותה, שעדיין לא נאמר שחנה, שהרי על הדרך מצא אותו עשו, וכבר נאמר והוא עבר את פנואל, ולא היה ראוי לומר רק ויעקב הלך לדרכו, וענין הנסיעה אמנם לא תפול רק אחרי החנייה, וא"כ היטבנו לומר שחנה במלכות שעיר, ומשם נסע סכותה, ויחדיו הלכו עם עשו, וכבר עשו שאמר ללוות אותו לא היה לו ללוותו רק עד מקום ממשלתו שכן מנהג הלוויה, לכך אמר עד אבוא אל אדוני שעירה, רצה לומר עד המקום שאתה חפץ ללווני, שעשו אמנם אמר לו אלכה לנגדך, כלומר שילך בצידו ברוחב לעולם זה כנגד זה, ואם כן היה יעקב מוכרח למהר הליכתו שוה בשוה עם עשו, ולכן אמר לו שאי אפשר לו אבל שילך לפניו והוא ילך לאחריו עד שיבוא אל גבולו מחוז שעיר ומשם יפרד, ועשו אמר לו שכיון שאינו רוצה שילך כנגדו מפני המהירות, שיציג מן העם עמו ממש שילכו גם הם לאט, ויתכן שהלכו עמו, ויהיה אומרו למה זה אמצא חן, כמו שאמרה רות (רות ב, י) מדוע מצאתי חן בעיניך ואנכי נכריה, עם היותה חפצה בחן ההוא, ולכך נאמר וישב עשו ביום ההוא לדרכו, ולא הזכיר הארבע מאות איש לפי שנשארו מקצתם עם יעקב, וכבר דרשו ז"ל (בר"ר עח, טו) שכולם נשמטו, אבל לפי הפשט יתכן כן:

חלק מעשי אבות - פרק לד

רבו המפרשים במה שנאמר ויבוא יעקב שלם. אמנם יתכן לפי הפשט ששלם הוא שם העיר, ושכם שם האדם, והיה אומרו שבא אל שלם שהיא עיר של שכם, כמו שנאמר עיר

נחור (בראשית כד, י), והיתה אצל שכם. ואפשר עוד שעם היות שהיתה ההריגה בשכם, יעקב לא הלך רק לירושלים שנקראת שלם, כמו שנאמר (תהלים עו, ג) ויהי בשלם סוכו, שמירושלים לשכם אין שם רק מהלך שש שעות, ויתכן שבזמן ההוא היתה ירושלים של שכם או דר בה שכם, ולכך קרא העיר עיר שכם כמו עיר נחור:

ואומרו ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל. מפורסם מה שפירשו רש"י והרמב"ן ז"ל, ולדעתי על פי פשוטו של מקרא לא קרא שם למזבח כלל, אבל סיפר הכתוב שהתפלל, ובתפילתו כשנתייירא מעשו אמר אלהי אבי אברהם, לפי שהיה חוץ לארץ כמי שאין לו אלוה (כתובות קי, ב), על כן קרא אלהי אברהם, אבל כאן שנכנס לארץ, כמו שנאמר עיר שכם אשר בארץ כנען, אמר עתה אני כמי שיש לי אלוה, ולכך קרא לו אלהי ישראל, רצה לומר שקרא והכריז ואמר לי אל אלהי ישראל, כלומר עתה שאני בארץ יש לי אלוה, והכתוב סיפר מה שאמר יעקב שעתה יש לו אלוה, ולכן נאמר שקרא יעקב לו אל אלהי ישראל, אבל הנוסח שהיה אומר יעקב היה לי אלהי ישראל, ואם היתה כוונתו לקרוא שם המזבח היה לו לומר ויקרא שמו, כמו שנאמר (שמות יז, טו) ויקרא שמו ה' נסי, וכן מה שנאמר בגדעון (שופטים ו, כד) ויקרא לו ה' שלום, גם שם המזבח נקרא כן, אבל הוא אמר לי ה' שלום, כלומר שהשם יתברך הבטיחו בשלום, כמו שנאמר שם (כג) שלום לך אל תירא לא תמות, והכתוב יספר מה שקרא גדעון וכתב ויקרא לו ה' שלום, אבל הנוסח שאמר גדעון היה לי ה' שלום, וזה נכון לפי פשט הכתוב, ומדרשי אגדה אשר רבו כפי קבלתם האמיתית במקומם עומדים:

ובאומרו דינה בת לאה, פירש רש"י וזה לשונו ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה, שאף היא יצאנית שנאמר (בראשית לב, טז) ותצא לאה לקראתו, עכ"ל. ולא נגרע דבר ממה שדרשו, אבל העד על כוונת המאמר שצדקו לומר כן שבלאה נאמר ותצא, וביעקב נאמר (בראשית כה, כז) יושב אוהלים:

ולענין מעשה הריגת שכם, כתב הרמב"ן ז"ל וזה לשונו ויש כאן שאלה שהדבר נראה כי ברצון אביה ובעצתו ענו, כי לפניו היו, והוא היודע מענם כי במרמה ידברו, ואם כן למה כעס, ועוד שלא יתכן שיהיה רצונו להשיא בתו לכנעני אשר טימא אותה, והנה כל האחים ענו המענה הזה במרמה, ושמעון ולוי לבדם עשו המעשה והאב ארר אפם להם לבדם, עכ"ל. ולדעתי שחמור לבדו דיבר עם כל בני יעקב לבדם, כי בני יעקב כולם נתעצבו ששמעו הענין בבואם מן השדה, כמו שנאמר כשמעם ויתעצבו, ולא הגיד יעקב להם דבר עדיין, אבל שמעו הדבר מפי אחרים, וטרם שנמצאו לדבר עם אביהם מצא אותם חמור ודיבר עמהם שלא בפני שכם, והם לא ענוהו דבר בלתי אביהם, ושכם לא

דיבר רק עם יעקב ושמעון ולוי, ולכך נאמר ויאמר שכם אל אביה ואל אחיה, כי כן נאמר שמעון ולוי אחי דינה, ולא היה שם חמור, ויעקב ובניו גם כן לא השיבו לשכם לבדו דבר, כיון שלא היה אביו חמור עמו, ואח"כ חשבו הערמה שמעון ולוי לבדם, וענו לשכם ולחמור יחדיו בסוד הערמה ההיא, ויעקב ושאר הבנים לא ידעו דבר, שכן נאמר ויענו בני יעקב, ולכך גם כן נאמר ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי, ולא אמר ויקחו שמעון ולוי, עם היות שכבר ידענו שהם בני יעקב, אבל מזה נתבאר שגם אומרו פה ויענו בני יעקב על שמעון ולוי אמר כן, ולא ידעו בדבר לא יעקב ולא שאר האחים:

והעד שכן אמר להם יעקב (בראשית מט, ו) בסודם אל תבוא נפשי, שהערמה היתה בסוד. ואמנם יעקב היתה כוונתו שבניו יהרגו את שכם לבד, שעל כן נאמר שהחריש עד בואם שהיה רצונו להינקם, ואפשר שאם בני עירו יהיו לעזר לו ולא ירצו לעשות משפט, אז היה ראוי להילחם עמם ולהרוג כולם במלחמה, ולא חרה ליעקב ולא ארר אפם, רק להיות שעשו ערמה ושקרו באמונתם, שהרי אמרו להם והיינו לעם אחד, ועל זה נתיירא יעקב מהערים אשר סביבותם שאחרי שלא קיימו ברית עם בני שכם עוד לא יאמינו להם, וזהו אומרו הבאשתם את ריחי, כי לא יפול לומר הבאשת ריח על מלחמה, רק על ענין הרמאות, שאם היו עושים מלחמה בלי ערמה לא היה מתיירא ואפילו היו הורגים כל בני העיר, לפי שנעשית להם נבלה בלא משפט וגם סביבותיהם כל הערים היו מסכימים שעשו להם כהוגן:

ועל מה שאמר יעקב (בראשית מט, ה) כלי חמס מכרותיהם. פירש רש"י שהוא לשון יון. ולדעתי הוא לשון ישמעאל, שמכרותיהם בלשון ישמעאל רצה לומר ערמותיהם, באופן שכל מה שנתרעם יעקב על שמעון ולוי הוא על עשותם במרמה לשקר, וזהו אומרו (שם ו) ובקהלם אל תחד כבודי, שזה חסרון כבוד לשקר באמונתם:

וכבר שכם לא אמר לבני יעקב ששכב עמה, אבל היה אומר שהנערה נתרצתה לו ושהוא רוצה אותה, שזהו שנאמר וידבר על לב הנערה, שקודם דיבר לאחיה דיבר על לבה לרצותה, וכן חמור לא אמר להם רק שבנו חשק בה ושהיא נתרצתה לו, לא שאנס אותה וששכב עמה, ולכך השיבו שמעון ולוי ליעקב תשובה נכונה מספקת, ואמרו הכזונה יעשה את אחותנו, כלומר אם היו אומרים חמור ושכם האמת שעינה אותה בעל כרחה, הרי גם אנחנו או היינו לוקחים נקמתנו על פי המשפט, או באיזה אופן שאפשר, אבל הם שקרו אל אחותנו לומר שחשק בה ושנתרצתה, אם כן הרי עשו אותה כזונה בשקר ותרמית, באמרם שנתרצתה שלא ברשות אביה, גם אנחנו עשינו בתרמית: ויתכן ששמעון ולוי לא אמרו שימולו כל העיר, כפי הנראה מראשית דבריהם, שאמרו לא נוכל

לעשות הדבר הזה לתת אחותנו לאיש אשר לו ערלה, ולא היתה ערמת שמעון ולוי לבד להרוג את שכם, ודיברו לנשיא הארץ בלשון רבים בזאת ניאות לכם, וכיון שחמור ושכם הסכימו והיה להם חסרון כבוד שימולו הם לבדם, לכן פיתו את כל יוצאי שער עירם, ושמעון ולוי כאשר ראו שכל אנשי העיר נמולו, ונודע להם שמה שנתרצו למול היה כדי לגזול ממונם, כמו שסיפר הכתוב שאמר להם חמור מקניהם וקנינם וכל בהמתם הלא לנו הם, שהדברים נראים שהיתה כוונתם כמו שעשו המצריים תחלתם בפה רק וסופם בפרך (סוטה יא, ב), שכן נאמר אך ניאות להם, הנה לכך הותר לשמעון ולוי להרוג את כל בני העיר, ולכך סיפר הכתוב הדברים שדיבר חמור אל יוצאי שער עירו, דאם לא כן לא היה צורך בתורה לסיפור זה כלל, אבל להורות לנו לבד שבהיתר עשו שמעון ולוי להרוג את כל בני העיר, שהבא להרגך השכם להרגו (ברכות נח, א), ושלכך הותר להם לבוז את ממונם גם כן. ובזה תתיישב טענת הרמב"ן ז"ל שטען שאיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי, שאחר שנודע להם שנתנו בני העיר עיניהם על ממונם, ידעו ודאי שאם יברחו יבקשו לעשקם ולהרגם, וכל שכן כאשר יראו שהם ירצו לקחת אחותם ועל אחת כמה אם יהרגו את שכם, שבני העיר יקומו עליהם כיון שכולם דעתם שוה מסכמת לגזלם, וכבר נתנו עיניהם במקניהם עד שנתרצו למול לסיבת חמדתם זאת:

ומה שנאמר קום עלה בית אל ושב שם, כתב הרמב"ן לא ידעתי מה הוא ושב שם. ולדעתי קל להבין שהבטיחו שאינו צריך לברוח למרחקים, אבל שישב שם סמוך לשכם ולא יחוש מן הערים אשר סביבותיהם, ולזה אמר אח"כ ויהי חיתת אלהים על הערים וגו', ולא אמר כן קודם הראות אליו אלהים:

ואומרו ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם. יתכן כמו שפירש רש"י משלל של שכם, אבל הנזמים אשר באזניהם הם היו טלמסאות שהיו להם עדיין מבית לבן, דאם לא כן היה מספיק אומרו ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר, מבלתי שיאמר שנתנו הנזמים שהיו באזניהם, כיון שגם הם בכלל אלהי הנכר, וכבר נאמר שנתנו כל אלהי הנכר. אבל ודאי הם הדברים כמו שאמרנו שהנזמים היו מבית לבן, ויעקב לא אמר רק שיסירו אלהי הנכר שלקחו משכם, והם נתנו גם הנזמים שבאזניהם שנשארו מבית לבן, ועוד יתבאר בפרשת העגל ביאור רחב עניז הנזמים הללו:

ובמה שנאמר ותמת דבורה מינקת רבקה. טען הרמב"ן ז"ל למה הכניס הכתוב ענין מיתת דבורה מינקת רבקה בין בנין המזבח שבנה ומה שנראה לו האלהים, גם טען למה לא הוזכרה מיתת רבקה, גם נסתפק מהיכן באה מינקת רבקה עם יעקב, ולדעתי הדברים

מבוארים, והוא שהכתוב לא הזכיר מיתת הנשים אם אין בהם סיפור ענין אחר שהוקרה בעת מיתתה, שהרי רבקה לא הוזכרה מיתתה וגם לאה ושאר האמהות שהשבטים יצאו מהם לא הוזכרה מיתתם, וחוה לא הוזכרה מיתתה, ויוכבד אמו של משה גם כן, אבל מיתת שרה הוזכרה לסיבת סיפור קנין המערה, ומיתת רחל הוזכרה לסיבת מיתתה מחמת לידה, ושלכך קרא את בנימין בן אוני, ומרים הוזכרה מיתתה מפני הבאר שנסתלק כמו שאמרו רז"ל (תענית ט, א), ומיתת דבורה המינקת הוזכרה כדי להודיע שהאלון ההוא נקרא אלון בכות, ואין אנו צריכים לומר שהיתה מינקת אחרת כמו שכתב הרמב"ן, כי לדעתי היא המינקת שנאמר ששולחה עם רבקה, ולא באה עתה עם יעקב, אבל סיפר הכתוב שמתה בבית יצחק ושנקברה באותו מקום, והכניס ענין מיתתה פה, מפני שאחר שסיפר שיעקב קרא שם המקום בית אל, סיפר שהיה נקרא אלון בכות על שם מיתת דבורה וקבורתה שם, ואחר שסיפר תשלום ענין שם המקום ההוא כי עליונתו היה נקרא בית אל ותחתיתו אלון בכות, חזר לסיפור המראה שנראה אלהים ליעקב שם, וכבר ביארנו מה שנאמר לך אתננה, שהוא כאומרו בעבורך, כמו שדרשו ז"ל (סנהדרין צה, ב) ויזרח לו השמש (בראשית לב, לב):

ובמה שנאמר ויעל מעליו אלהים במקום אשר דיבר אתו, כתב רש"י איני יודע מה מלמדנו, עכ"ל, ויתכן היות הכוונה כי כאשר תיפרד השכינה מעל הנביא, לפעמים יראה וידמה לנביא שהשכינה נפרדת ממנו כאיש הנפרד מאת רעהו, זה לימין וזה לשמאל, ולפעמים ידמה לנביא שהשכינה נפרדת ממנו אל צד העליון במקום שהוא שם, כאילו עלה מנוכח ראשו למעלה, וכאשר יהיה כן יורה על קדושת המקום ההוא שהוא שער השמים, ולכך נאמר שעלה מעליו במקום אשר דיבר אתו, להורות קדושת המקום היות השכינה שראה שם, ועל כן קראו בית אל, כמו שיאמר האדם כאשר יראה את המלך לעולם סמוך לאוהל אחד, יאמר זה אוהל המלך, וכאשר יעקב ראה שם הסולם וה' נצב עליו, ועתה חזר לראות אותו שם קראו בית אל, כמו שאמר (בראשית כח, יז) אין זה כי אם בית אלהים, ולכך יצק עליה שמן מה שלא נאמר כן בשאר המראות: הן במילת כברת ארץ, נחלקו בפירושה, והדבר מבואר שהיא מיל בלשון ישמעאל, שכן קורים למיל ברת, והכ"ף היא כ"ף הדמיון במילת כברת, כמו כחצות הלילה (שמות יא, ד), שהכוונה לומר היות חצי הלילה בקירוב לא בדקדוק, כמו כן נאמר כברת ארץ, כאילו יאמר כמו ברת ארץ, דהיינו מיל בקירוב לא בדקדוק:

ובמה שנסמך אומרו ויהיו בני יעקב שנים עשר לאומרו וישכב את בלהה, כבר אמרו רז"ל (שבת נה, ב) להקל ענין החטא מראובן. אבל יתכן עוד לומר שרצה הקב"ה להראות

לאבות כי בשביל זרעם נברא העולם, ולכן הבטיח אותם על ריבוי זרעם, ואמר להם שיהיה זרעם ככוכבי השמים וכחול, שהכוונה בענין דמיון הכוכבים שכשם שהם שנים עשר מזלות בחגורה, ועל שנים עשר חלקים נחלק כל העולם, ושאר הכוכבים הקטנים יתחלקו גם כן על שנים עשר חלקים הנזכרים, כן רצה השי"ת שהארץ תחלק שנים עשר חלקים, כיון שכל קיום העולם הוא עומד על זרע יעקב, וכאשר רצה השי"ת שזרע יעקב יהיה שנים עשר חלקים, וראובן בהיותו בכור שלשה עשר חלקים, כי היו לו פי שנים, לכך סיפר הכתוב שכאשר נולד בנימין, הנה ראובן חילל יצועי אביו וחזרו להיות שנים עשר, וכאשר ניתנה הבכורה ליוסף חזרו להיות שלשה עשר חלקים, חזר ולקח הקב"ה שבט לוי תחת הבכורות, חזרו להיות שנים עשר חלקים, שכמו שנחלק הגלגל לשנים עשר חלקים, כן נחלקה הארץ לשנים עשר חלקים, ולפי זה נסמך ענין ראובן שחילל יצועי אביו שהיו שנים עשר כפי ההבטחה שיהיו ככוכבים, ושכבר הפסיד בכורתו ונהיו שנים עשר:

ועוד יתכן שהכתוב כאשר רצה לספר בני עשו ושמותם, רצה להורות מה בין זרע יעקב לזרע עשו, כי בני יעקב היה מהם בני הגבירות ומהם בני השפחות, וכולם היה ביניהם אחוה וכולם נקראים בני יעקב, אבל בני עשו כל אחד היה נקרא על שם אמו, ולכן נאמר ואלה שמות בני עשו אליפז בן עדה, שכך היה נקרא על שם אמו, וכן רעואל בן בשמת, כך היה נקרא על שם אמו, כי לא היתה ביניהם אחוה, אבל בני יעקב מפני אחוותם היו נקראים כולם במספר אחד שנים עשר, אבל בני עשו לא נמנו כולם במספר אחד, לומר כמה הם, כי כל אחד היה נקרא אחרי אמו:

ועל מה שהקדים הכתוב סיפור פטירת יצחק למכירת יוסף, יראה שרצה הכתוב להשלים כל עניני עשו לבלתי הזכירו עוד, כמו שאמרו רז"ל (תנחומא וישב א) משל למרגלית, ואם היה אומר אח"כ פטירת יצחק גם כן היה מוכרח להזכירו שקבר אותו כמו שנאמר ויקברו אותו עשו ויעקב בניו, והעד שאחר זה הזכיר תולדותיו ואלופיו והמלכים שמלכו עד משה שמלך על ישראל, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין קי, א) משה מלך אהרן כהן גדול. ובזה לא יצטרך לומר שהיה כל זה סיפור דרך נבואה, כי כבר טען הרמב"ן ז"ל על דעת זה שאינו נכון כי הנבואה למה תזכיר שמותם, אמנם כפי מה שאמרנו הוא נכון שלכך סיפרם כדי להסתלק מסיפור עשו אחר שנפרד מיעקב:

חלק מעשי אבות - פרק לה

פרשת וישב:

אלה תולדות יעקב. רש"י פירש אלה ישוביהן. והרמב"ן כתב ואין לשון לתולדות שיהיה על הישוב. והרב אברהם אבן עזרא פירש מאורעות כמו מה ילד יום (משלי כז, א), והרמב"ן טען עליו וכתב אין אדם מוליד קורותיו. ויתכן לדעתי שיצדק בענין המקרה שקרה לו ביוסף שהוא הולידו והוא עשאו והוא היה סיבה במה שהטיל קנאה בין האחים, ויהיה כמו מי הוליד אגלי טל (איוב לח, כח), וכן וכפור שמים מי ילדו (איוב לח, כט), שפירושו מי חידשו ומי היה סיבה לו. ולהודיע שהוא היה סיבה להטיל קנאה, הסמיך כאן פרשת וישב, למה שנאמר (בראשית לה, כב) ויהיו בני יעקב שנים עשר, כלומר שהיה ביניהם אהבה ואחוה עצומה והוא גרם השנאה ביניהם שעשה לו כתונת פסים:

ועל מה שפירש רש"י ז"ל על פי האגדה (בר"ר פד, ג) ביקש לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף. יפלא מאד שהלא גם ביצחק נאמר (בראשית כו, ו) וישב יצחק בגרר, ולמה לא קפץ עליו שום רוגז, ואם היה נחשב רוגז מה שגירשו אבימלך, למה לא דרשוהו שם רז"ל כמו שדרשוהו כאן. עוד יפלא שבשביל שביקש לישב בשלוה יהיה נענש עונש גדול כזה. אבל לדעתי אין לטעון ממה שנאמר ביצחק שישב בגרר, ששם אין הכוונה שהיתה ישיבה לו בשלוה, אמנם לפי שאמר לו הקב"ה (שם ג) גור בארץ הזאת, מפני זה נאמר שישב שם, ללמדנו שקיים דברו יתברך, באופן שמה שנאמר וישב יצחק בגרר, אין הכוונה רק לומר שישב שם ולא הלך למצרים, אבל אין הכוונה לומר שנתיישב, אבל בכאן ביעקב שנאמר וישב, בלתי סיבה קודמת, יתחייב לדורשו שביקש לישב בשלוה:

ומה שיפלא שזה היה עונש גדול לענין זה שביקש לישב בשלוה, יראה כי ענין זה היה מחוייב להיות, ולא היה זה ליעקב לעונש, אבל נהיה הרוגז קודם זמנו, שעל כן לא אמר ובא רוגזו של יוסף, אבל אמר קפץ, רצה לומר שכבר היה ענין של יוסף מחוייב להיות, כמו שאמרו רז"ל (שבת פט, ב) ראוי היה יעקב לירד בשלשלאות של ברזל, אבל קפץ להיות ענין זה קודם זמנו, כי לעשות שיעקב ירד, היה מספיק שימכר יוסף לשר בית הסוהר כשנאסרו שם שר האופים ושר המשקים, שאז נהיה הרעב, ודוק שאמרו רז"ל רוגזו של יוסף, ולא אמרו שקפץ עליו רוגז מכירת יוסף, כי אומרו רוגזו יובן הרוגז המזומן להיות:

עוד יתכן לומר שלמדו ז"ל כן, מפני שאומרו כאן וישב יעקב אינו סיפור הוראת מקום שהוא יושב שם, שאם היה סיפור הוראת המקום שהוא יושב שם כמו וישב יצחק בגרר, וכן אברם ישב בארץ כנען (בראשית יג, יב), אם כן היה מספיק אומרו וישב יעקב בארץ כנען, אבל אומרו בארץ מגורי אביו, למדנו שאין זה סיפור הוראת מקום, אבל הוא כאילו

יאמר תלונה עליו, שבארץ שאביו היה גר, הוא רצה להיות תושב: ולענין מה שנאמר והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, יפה פירש הרמב"ן ז"ל ששב אל מה שנאמר שהיה רועה את אחיו. ופירש הכתוב שאחיו האמורים הם בני השפחות, ולא לגרוע באתי אבל להוסיף קצת, שהכתוב הוכרח לתת טעם לשנאת בני השפחות אותו, שאין הדעת סובל שישנאוהו בשביל שעשה לו כתונת פסים, או בשביל שאהב אותו יותר מהם, כיון שהוא בן הגבירה האהובה לו, לכן הקדים הכתוב להודיע שיוסף היה מתנהג בקלות עם בני הפילגשים, כמו שנאמר והוא נער את בני בלהה וגו', וכבר ידעת כי האיש אשר יקל ראשו נגד מי שהוא פחות ממנו במעלה, הנה אותו שהוא פחות ממנו יהיה לבו גס בו ולא יחלוק לו כבוד, שעל זה הזהירו רז"ל ואמרו (אבות פ"ג מי"ב) הוי קל לראש ונח לתשחורת, והנה יוסף עם היותו בן הגברת היה צוחק ומשתעשע עם בני השפחות, וכאשר לא היו חולקים לו כבוד כבן גברת היה מתרעם לאביו, וזה מה שנאמר שהיה מביא דבתן רעה, ועל כן שנאוהו:

ובאומרו בן זקונים, פירש רש"י שנולד לו לעת זקנתו, והרמב"ן טען עליו שגם כל בניו נולדו לו לזקוניו, ולדעתי נראה שהכתוב אמר כי בן זקונים הוא לו, רצה לומר שהיה אוהב אותו כאילו הוא בן זקונים יתר מאחיו, שאם היה הפרש רב ביניהם לא היו שונאים אותו כיון שבדין אוהבו, אבל בראותם שכולם נולדו בעת זקנתו, והיה אוהב זה יותר מכולם, כאילו נולד יותר בעת זקנתו מכולם, לכך שנאוהו, כיון שהאהבה היתה שלא כדין, ובזה יתורץ ג"כ מה שיש לטעון על רש"י מבנימין, שאדרבה בראותם שהיה אוהב אותו כאילו הוא בן זקונים, והנה בנימין שהוא בן זקונים ממנו ולא אהב אותו כל כך, לכן נאמר מכל אחיו לרבות את בנימין, ראו שאהבתו היתה שלא כדין ושנאוהו, וזהו שנאמר כי בן זקונים הוא לו, כאילו יאמר שהיה לו כאילו היה בן זקונים ועשה לו כתונת פסים: ובזה יתיישב גם כן מה שאמרו הם ליוסף (בראשית מד, כ) יש לנו אב זקן וילד זקונים קטן, וביוסף נאמר בן זקונים, ולא נאמר ילד, ולא היה רק שנה אחת ביניהם, ועוד שעל בנימין בעצמו אמרו כמה פעמים נער, כמו שנאמר (בראשית מד, כב) לא יוכל הנער לעזוב, ועתה כבואי אל עבדך והנער איננו (שם ל), וכן והיה כראותו כי אין הנער (שם לא), וכן כי עבדך ערב את הנער (שם לב), וכן ישב נא עבדך תחת הנער (שם לג), וכן והנער יעל עם אחיו (שם), ומה ראו לומר תחילה ילד זקונים. אמנם יצדק אמרם ילד זקונים, שזו היתה ילידתו זקוניית באמת יותר מכולם, ולכן היתה אהבתו אותו בדין, ולכך קראו אותו ילד זקונים. אבל ביוסף שלא היתה ילידתו זקוניית, שהרי הוליד אחריו את בנימין, לכך לא נאמר ילד זקונים הוא לו, אבל אמר בן זקונים הוא לו, כאילו אמר

מגעגע אותו כאילו הוא בן זקונים, כי אומרו בן זקונים הוא לו, פירושו ודאי שאינו בן זקונים, אבל לו הוא בן זקונים, וכמוהו דוב אורב הוא לי (איכה ג, י), שכבר היה מספיק אומרו אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא, והתבונן שבבנימין אמר ילד זקונים, ולא אמר הוא לו:

ובמה שנאמר המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו. כתב הרמב"ן פירש רבי אברהם אנחנו נשימך מלך עלינו, או אתה תמשול בנו בחזקה. ויותר נכון לפרש דעת אונקלוס התהיה מלך עלינו או שלטון מושל בנו, כי לשניהם אדם משתחוה, לא תהיה עלינו לעולם לא מלך ולא מושל, עכ"ל. ולדעתי יתכן יותר שיוסף כבר היה רואה שאחיו לא היו אוהבים אותו ולא היו יכולים דברו לשלום, עד שבשביל זה הוכרח להפציר בהם שישמעו את חלומו, שהם לא היו רוצים לשמוע, שהאדם שאינו יכול לדבר לרעהו לשלום גם לא ירצה לשמוע דבריו, וכאשר הפציר בהם שישמעו כמו שנאמר שמעו נא החלום, השיבו לו בשגם תמלוך עלינו כפי כוונתך מן החלום, המשול תמשול בנו עתה, עד שתכריח אותנו בעל כרחנו לשמוע דבריך:

והקדים הממלכה לממשלה, ושינה הלשון מממלכה לממשלה, ולא אמר המלוך תמלוך עלינו המשול תמשול עלינו, אבל אמרו בשגם לפי דבריך עתיד אתה למלוך, המפני זה תמשול עתה בנו, רצה לומר בעצמנו, ומפני זה אמרו המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו, ולא אמרו אם משול תמשול עלינו רק בנו, לפי שהמלוכה לא יתכן להיותה מתקיימת רק זרעו על זרעם, ולכן אמרו עלינו, אבל בענין הממשלה אמרו בנו, כלומר בגופנו בעצמנו, שנשמע לדבריך על כרחנו:

גם יש לשאול לענין החלום שראה יוסף שהשמש והירח והכוכבים היו משתחוים לו שלא נתקיים, וכבר פירש רש"י ז"ל על פי האגדה (בר"ר פד, יא) שהדברים מגיעים לבלהה, או שלמדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים (ברכות נה, א), ויתכן עוד ששמש וירח גם שניהם היו רמז ליעקב לבדו, שעתידים בניו למנות לשמש ולירח מפני חודש האביב. ועם היות שאמרו רז"ל (בר"ר ו, ג) הקטן מונה לקטן והגדול לגדול, יתכן שכיון שיעקב הוא הקטן והוא הגדול שקנה הבכורה, לכן ניתן שזרעו יהיו מונים לשניהם, אף גם זאת כיון שהוא הקטן באמת, כי ענין הבכורה היא לו למקנה, לכך נמשלו ישראל לירח שהוא הקטן, וכן תראה שאמרו רז"ל (שמ"ר טו, כו) שחמשה עשר דורות היו מאברהם עד שלמה בעליה, וחמשה עשר דורות משלמה עד צדקיהו בירידה, כמו הירח שחמשה עשר יום הולך ומוסיף, וחמשה עשר יום הולך ופוחת: ובמאמרם זה יובן מה שאמר דוד בעד שלמה בתהלים סימן ע"ב כשהיה מתפלל על משיחנו ברוח

הקודש אמר (שם ז) יפרח בימיו צדיק ורוב שלום עד בלי ירח, שכל המפרשים נדחקו, ואמרו שאומרו עד בלי ירח, כאילו יאמר תמיד או עד עולם. וזה פלא שבכל ספר תהלים תמצא אומרו תמיד, שויתי ה' לנגדי תמיד (טז, ח), ויאמרו תמיד יגדל ה' (לה, כז), בקשו פניו תמיד (קה, ד), וכן יאמר לעולם, ולאלפים כאלה, ובענין זה שירצה לומר תמידות, ויאמר עד בלי ירח, זר מאד, אבל עם מאמרם ז"ל שהזכרנו שאמרו שחמשה עשר דורות היו מאברהם עד שלמה בעלייה וחמשה עשר עד צדקיהו בירידה כמו הירח, א"כ זאת היתה תפילתו כאן, שלא תהיה הישועה כירח שהולכת ומתמעטת, אבל שתהיה לעד לא על סדר הירח, ויהיה פה מילת עד, כמו עדי עד, וזה אומרו שלום לעד, בלי סדר והנהגת הירח:

ובדרך זה תבין גם כן מה שנאמר באותו מזמור עצמו (שם ה) ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, שגם בזה נדחקו ופירשוהו שרצונו לומר בכל עוד השמש והירח קיימים. ויש לדקדק שבשמש אמר עם שמש, ובירח אמר לפני ירח. אבל לפ"ז יתיישב מאד, שזאת היתה תפילתו שנהיה כשמש שאינו הולך ופוחת, ושנהיה כלפני הירח, שהם החמשה עשר יום ראשונים שהולכת ועולה, וביאר שהירח רמז לדורות, כמו שאמרו רז"ל חמשה עשר דורות מאברהם וכו', לכן התפלל שיהיה כלפני הירח דור דורים, רצה לומר כל הדורות:

ועוד אעירך על פי דרכנו זה במה שנאמר תהלים סימז פ"ט שהיה אומר שהקב"ה נדר לדוד, ונאמר שם (פט) אף אני בכור אתנהו, ואח"כ נאמר (שם לו-לח) אחת נשבעתי בקדשי אם לדוד אכזב. זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי. כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן סלה, וכדי להבין מה שנאמר אף אני בכור אתנהו, אעירך על מאמרם ז"ל שאמרו (חולין ס, ב) שהירח קטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, אמר הקב"ה ללבנה לכי מעטי את עצמך, ואסמכוה אקרא שנאמר (בראשית א, טז) קודם את שני המאורות הגדולים, ואח"כ נאמר את המאור הגדול, אבל תבין כי המאמר הזה נפלא מאד יעורר ענין תגבורת זרעו של עשו על יעקב בעולם הזה שנקראו חמה ולבנה, וכבר רמזתי לך בפרקים הקודמים (פרק כז ל) שיעקב אמר לעשו כאשר ביקש ממנו להלעיטו, שכיון שנאמר (בראשית כה, כג) ורב יעבוד צעיר, והנה הוא עשו שנקרא רב, מבקש עבודת ההלעטה מן הצעיר, א"כ הוא רוצה שימכור לו הבכורה, ואז יעבוד אותו על פי הנבואה ההיא שנאמר ורב יעבוד צעיר, שמאחר היות לו הבכורה הרי נתחייב בעבודת הצעיר שהוא עשו, ועל זה נתרצה עשו שיעקב יהיה הרב ושיעבדנו, כי כבר ידע שתועלת העבודה היא בעולם הזה, ותועלת מעלת הבכורה היא לעתיד לבוא. וזהו

מה שאמרו ז"ל ביקש יעקב לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים וכו', כי נראה שאחר שראה יעקב שנאבק עם שרו של עשו, ונצח הבכורה, וגם לקח ברכתו בעולם הזה, שאמר יצחק (בראשית כז, כט) הוה גביר לאחיך, אמר יעקב שהכל יהיה לו הבכורה בעולם הזה ולעתיד לבוא. ולכן אמרו רז"ל בחידתם זאת שהלבנה אמרה אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, והשיב לו הקב"ה מעטי את עצמך, ועשו יגדל עליך בעולם הזה, ואתה לא תגדל רק לעתיד לבוא, והוא שאמרו (חולין ס, ב) גם כן בחידתם על מה שנאמר בקרבן ראש חודש שעיר עזים לחטאת לה' (במדבר כח, טו), הביאו כפרה על שמעטתי את הירח, כלומר כבר הענשתי את יעקב שביקש שלוה בעולם הזה, ועוד לא יספיק העונש הזה לכפרה לו, לכן גם אתם תביאו כפרה על אותה כפרה שאני מעטתי אותו, ויובן מה שאמרו רז"ל על שמעטתי את הירח, כאומר מלבד שאני מעטתי את יעקב בעולם הזה, עוד יצטרך כפרה, לכן תקריבו גם אתם חטאת על הכפרה שנתתי לו, וכן נאמר (במדבר כח, טו) על עולת התמיד יעשה, שפירושו מלבד עולת התמיד:

גם נאמר בסיפור משיחנו הוא יקראני אבי אתה אף אני בכור אתנהו, רצה לומר שאז בביאת משיחנו יהיה בכור ותועיל קניית הבכורה גם בעולם הזה. ואמר עוד במזמור ההוא זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, רצה לומר כשמש שאינו הולך וחסר, ואמר עוד כירח יכון עולם, שלא יחסר, כמו שנאמר (ישעיהו ל, כו) והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים, ולפי שיעקב ביקש לישב בשלוה, וכן זרעו אחריו שרוצים להתגדל ולהתישב בעולם הזה, עשו מתגדל עליה ם, וגם כשעשו מתגדל להריע לישראל, אמר הנביא ירמיה עליו (מט, טו) קטן נתתיך בגוים, ועל ישראל נאמר בכור אתנהו, שהכוונה לומר שתתקיים מכירת הבכורה אם הוא מריע לישראל: עוד תבין מה שנאמר (ישעיהו ס, כ) לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם, רצה לומר שהלבנה לא תקבל אורה מן החמה, כי זה משל אל האומה ישראלית, כי יזכו לעולם הזה ולעתיד גם כן, ואמר וירחך לא יאסף, רצה לומר לא יהיה המלכות הולך וחסור כמשלמה עד צדקיהו חמשה עשר דורות שאמרו רז"ל, כי השמש כינוי לעולם הזה כי אורו מעצמו, והירח כינוי לעולם הבא שאורו מן השמש, שכמו כן אין לאדם בעולם התגמול רק מה שקבל מעולם המעשה. ובזה תבין נוסח הברכה שאנו אומרים שעתידין להתחדש כמותה, שכמו שהיא תתחדש להיות אורה מעצמה כן האומה ישראלית, אבל לעתיד יהיה אור הירח מאורו של עולם, וזה אומרו (שם יט) והיה ה' לך לאור עולם:

והשלים ביאור המשל הקטן יהיה לאלף (שם כב), על האומה ישראלית, שיעקב הוא הקטן והוא הירח שהוא המאור הקטן, ואומרו יהיה לאלף, רצה לומר שתתקיים ברכת

משה עליהם, שנאמר (דברים א, יא) יוסף (ה') עליכם ככם אלף פעמים, כי עד היום לא מצינו שנתקיימת, ואפילו שם כשנאמר שדוד מנה את ישראל שהיתה האומה ישראלית בכל תקפה לא היו רק אלף ושלש מאות אלפים (שמואל ב כד, ט), ואם כן לא מצינו שיהיו האומה ישראלית אלף פעמים שש מאות אלף. אבל הענין הוא שעתידה ברכה זו להתקיים בנו בימי משיחנו, והוא שהנביא נתנבא על ימות המשיח שהקטן יהיה לאלף, ואמר (שם) והצעיר לגוי עצום, שהצעיר שלא באה אליו הבכורה בעולם הזה, אבל הרב נתגדל עליו, אז יהיה הצעיר עצום, ואין צורך למה שפירש האבן עזרא שהקטן פירושו המשפחה הקטנה, כי נדחק לומר כן מפני ראותו אומרו קודם לאלף, ואח"כ אמר לגוי עצום, אבל כאשר אמרנו הוא הנכון, באופן שעל פי דרכנו זה היטיב לומר יוסף שחלם על יעקב לבדו שהוא השמש והוא הירח, ובכל ענין זה הארכתי מאד חלק א' מחיבורנו זה קראתיו מעשי בראשית פרק ח' עיין שם:

ועוד יתכן היות הכוונה במה שנאמר הקטן יהיה לאלף, לומר שהקטן שבישראל יהיה כאלף מאומות העולם, כמו שנאמר (יהושע כג, י) ירדוף אחד אלף: עוד יתכן לראות שאין ספק שיש לשאול בחלום הזה, ידוע שבצורה כדוריית לא תפול מילת השתחויה, כי ההשתחויה היא תנועת כפיפת האורך מן הגבוה אל השפל, ועם היות שנאמר (נחמיה ט, ו) וצבא השמים לך משתחוים, אין ענין ההשתחויה ההיא רק הוראה על גדולתו, כמו שאמר ציבא כאשר נתן לו דוד כל אשר למפיבושת, אמר לדוד (שמואל ב טז, ד) השתחויתי, כאילו אומר לו תשואת חן, ועוד שבאומרו וצבא השמים לך משתחוים, לא נאמר רק על שרפים וחיות וכרובים, לא על הגלגלים, שאינם נקראים בכלל צבא השמים, ובא האות מה שנאמר (תהלים קמח, ב) הללוהו כל צבאיו, ואחר כך נאמר (שם ג) הללוהו שמש וירח והללוהו כל כוכבי אור, ואם כן יפלא ענין החלום הזה, איך יתכן לומר השתחויה בצורה כדוריית:

אמנם ידמה שיוסף ראה בחלומו בפועל שאביו ואמו ואחיו היו משתחוים לו, ודרך כבוד לאביו ולאחיו כינה אותם בשמש ירח וכוכבים, והעד הוא מה שתמצא שנאמר ויחלום עוד חלום אחר ויספר אותו לאחיו ויאמר הנה חלמתי וגו', כי היה ראוי כשנאמר ויחלום שיאמר ענין החלום שחלם ואח"כ לומר שסיפר אותו לאחיו, אבל יתיישב במה שאמרנו שהסיפור היה כן דרך כינוי בשמש וירח וכוכבים, אבל החלום היה ממש שראה אביו ואחיו משתחוים, ודרך כבוד אמר השמש והירח וגו', כי לא אמר הכתוב ענין החלום כפי מה שראה אותו, אבל אמר כפי מה שסיפר אותו דרך כבוד, ויעקב הבין דבריו, ולכך לא אמר לו מה פתרון החלום הזה אשר חלמת, אבל אמר מה החלום הזה, שנראה שכן

ראה בחלומו ממש, ולפי זה גם כן לא אמר הנשתחוה לך אני ואמך ואחיך, כי כבר ראה בחלומו ההשתחויה מהם בפועל, אבל אמר לו הבוא נבוא אני ואמך לידי כך שפלות שנצטרך להשתחות לך:

ועל מה שנאמר אני ואמך, פירש רש"י שהדברים מגיעים לבלהה. והרמב"ן ז"ל הכריח שכבר מתה ממה שנאמר (בראשית מו, כו) מלבד נשי בני יעקב, ולא אמר מלבד נשיו, וכבר הארכתי בפרק מ"א בזה, ואמרתי ששם כתב הרמב"ן כי מה טעם לומר מלבד נשי בני יעקב הכנעניות אחר שאמר יוצאי ירך יעקב, ואם כן זה נגד מה שכתוב כאן, שהיאך יאמר מלבד נשיו והם אינם יוצאי יריכו, ולומר שהרמב"ן שם לא כתב רק לסברת ר' יהודה וליה לא סבירא ליה, זה דוחק, ועוד שאמרו שם כי מה טעם לומר מלבד נשי בני יעקב על הכנעניות נראה דסבירא ליה כר' יהודה, כיון שאמר כי מה טעם, ושם יורחב הביאור שמה שטען הרמב"ן לרש"י ז"ל פה אינה טענה כלל: ונשוב לענינינו שאמר יעקב הבוא נבוא, ולא אמר הנשתחוה אני ואמך, אבל אמר הבוא נבוא, כלומר הבוא נבוא אני ואמך ואחיך לידי מדרגה זו שנשתחוה לך ארצה, ומה שנסתפק יעקב היה זה, האם יעלה יוסף לגדולה או למלכות עד שישתחוו לו, או שיוסף לא יוסיף בגדולה, אבל יעקב ובניו יבואו בפחיתות מדריגה עד שיצטרכו להשתחוות לו, שאם היה ודאי שיוסף יזכה למלכות לא היה מצטער יעקב מזה, ולכך בחלום הראשון לא נאמר שנתקנאו בו אחיו, אמנם בחלום השני שראו שאביהם האמין שהענין יתקיים, אבל לא ידע באיזה אופן, הנה נתקנאו בו, וזהו שנאמר ואביו שמר את הדבר:

עוד יתכן שגם החלום הראשון מן האלומים סיפר לאביו, והעד שכן נאמר ויאמר הנה חלמתי חלום עוד, ועל זה נאמר ויספר אל אביו, שנראה שאותם הדברים בעצמם אמר לאביו, וכיון שאמר לו חלום עוד כנראה שגם החלום הראשון סיפר לאביו, ולכך אמר לו יעקב מה החלום הזה, כלומר החלום האחר אינו זר שלא ראה רק אחיו לבדם, אבל זה שנראה שגם אביו ואמו משתחוים לו לכך גער בו, ולזה נתקנאו אחיו בראותם שיעקב לא הרחיק החלום הראשון ולא נצטער:

ולענין אמרו ונראה מה יהיו חלומותיו, האגדה ידועה (הובא ברש"י וראה בר"ר פד, יד) שרוח הקדש אומרת כן. והרמב"ן כתב מליצה דרך לעג, נראה אחרי מותו אם נשתחוה לו, והנכון בעיני כי אמרו עתה נראה מה יהיו חלומותיו כי אם יצילוהו מידינו מלוך ימלוך עלינו, עכ"ל. ולכל הפירושים הללו מלבד שאין הדברים מתיישבים, עוד יפלא שמאחרי היות כוונת האומר הזה לומר, או דרך לעג, או אם יצילוהו החלומות מידנו כמו שכתב הרמב"ן ז"ל, למה יאמר להשליך אותו בבור אחר ההריגה שהרי בהריגה

לא יתקיימו חלומותיו והוא הלעג, וגם לפירוש הרמב"ן אם החלומות לא יצילוהו מן ההריגה ויהרג מה צורך אל ההשלכה, ואם יעלה בדעתך לומר שההשלכה אל הבור הוא אל תכלית אחר, או דרך קבורה, או דרך הסתרת הענין שלא יתגלה, או לאיזה תכלית שיהיה, היה לו לומר לכו ונהרגהו ונראה מה יהיו חלומותיו ונשליכהו באחד הבורות. אבל הנכון בעיני לומר בענין זה הוא שהדברים היו כמו שאמרו רז"ל (ילקוט שמעוני ויחי מט, קנח, הובא ברש"י בראשית מט, ה, וראה גם זוה"ק ח"א קפד, א) ששמעון ולוי היו המדברים זה עם זה, ושמעון אמר לכו ונהרגהו, ולוי השיב ונשליכהו באחד הבורות, כלומר לא נהרגהו ואז נראה מה יהיו חלומותיו אם יועילו להעלותו מן הבור ולהמליכו עלינו כי אם נהרגהו לא יודעו החלומותיו:

ובמה שאמר הכתוב למען הציל אותו מידם, פירש רש"י רוח הקודש מעידה. והרמב"ן כתב וטעם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר, לאמר הנה הבור הזה עמוק ולא יוכל לצאת הימנה והוא במדבר ואם יצעק אין מושיע לו כי אין עובר עליו, עכ"ל. ואני לדעתי שלא היה הבור עמוק, ולפי זה נאמר כאן וישליכו אותו, ולא נאמר ששלחוהו בחבלים, כמו שנאמר בירמיה (לח, ו), שפירושו שם מפני עומקו, שהכתוב סיפר שראובן אמר אל הבור הזה. ואמר הכתוב עוד שראובן אמר הזה ולא אמר אל אחד הבורות, לפי שהיתה כוונתו להשיבו אל אביו והיה רצונו להכיר את הבור, שבמדבר לא היה בור אחר, שלפי זה אמר אשר במדבר כאילו אמר שאין שם אחר, ובא האות מה שנאמר אח"כ וישב ראובן אל הבור שהיה יודע באיזה בור השליכו אותו, שכבר נראה מתוך הכתובים שראובן לא היה שם כאשר השליכוהו, שאם היה שם היה לו לומר נשליך אותו אל הבור הזה:

ועל מה שנאמר והבור ריק אין בו מים, כבר דרשו ז"ל (שבת כב, א) אבל נחשים יש בו, והרמב"ן כתב לפי הפשט שהוא כמו מת אתה ולא תחיה (מלכים ב כ, א), שהוא חיזוק הענין, עכ"ל. ולדעתי לפי הפשט היה הבור ריק אין בו מים אבל טיט היה בו, ואמר כן לתת טעם אל מה שהשליכוהו ולא שלחוהו בחבלים, כמו שנאמר בירמיה אחר שנאמר וישליכו אותו אל הבור, פירש ואמר ששלחוהו בחבלים, וכן נאמר שם ובבור אין מים כי אם טיט, וכל זה סיפר הכתוב לשבח ראובן שבחר באותו בור שלא היה עמוק כדי שיהיה נקל להעלותו. ולכך לא הוצרך בהעלאתו לבלוי הסחבות תחת אצילי ידיו, כמו שהוצרך בירמיה למשכו בחבלים (שם יא), ואמר שהיה בו טיט שלא הזיק לו הכאת הקרקע שהשליכו אותו, ולא היה עמוק עד שיטבע בטיט כמו שנאמר בירמיה, ולסיבות הללו בחר ראובן באותו הבור:

ולענין מה שנאמר קודם ישמעאלים ואח"כ הזכירם בשם מדינים. ידוע מדרשם ז"ל (בר"ר פד, כב וראה רש"י כאן) שנמכר כמה פעמים, והרמב"ן ז"ל כתב וזה לשונו כאשר נשאו עיניהם וראו מרחוק אנשים באים מדרך הגלעד, הכירו כי ארחת ישמעאלים היא בגמלים, וידעו כי למצרים ילכו, כי מגלעד יובא הצרי והנכאת ולמצרים היו דרכם להוליך אותו, ולכן אמר להם יהודה הנה האנשים האלה מארץ מרחק, והולכים אל ארץ רחוקה, נמכרנו להם כי לא יודע הדבר, וכאשר הקריבו מצאו כי היו בעלי סחורה אשר להם הנכאת והצרי אנשים מדינים סוחרים, ששכרו הגמלים מהישמעאלים, וימכרו את יוסף למדינים שקנו אותו לסחור בו לסחורה, כי ארחת הישמעאלים משכירי הגמלים לא יקנו הם סחורה לעצמם, ואמר וימכרו את יוסף לישמעאלים כי להם מסרו אותם שהם מוליכים הסחורה למצרים, וזה טעם מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה כי היה בידם, אבל המדינים היו הבעלים והם סחרו בו, והוא שאמר והמדנים מכרו אותו אל מצרים, וכל מעשהו בכתוב פעם יספר אותו כמושל המצוה בו, ופעם כשליח שיעשנו בידו, כענין שנאמר (דברים יא, ז) את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה, וכתוב אחר (דברים לד, יב) אשר עשה משה לעיני כל ישראל, וכן אמר (מלכים א ז, נא) ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה, וחירם עשאה, כדכתיב (מלכים א ז, יד) ויבוא אל המלך שלמה ויעש את כל מלאכתו, וביוסף עצמו נאמר (בראשית לט, כב) את כל אשר עושים שם הוא היה עושה, נותן המעשה לשנים, למצוה בו ולעושה אותו, עכ"ל הרמב"ן, ודבריו אלה ירבו בהם הספיקות:

ספק ראשון, שמה הוצרך הכתוב לספר מה שחשבו בני יעקב מרחוק כיון שלא היה כן, והיה מספיק הסיפור באמיתות הענין שהיו סוחרים מדינים שקנו אותו: ספק שני, מה ענין אומרו ויעברו, אם היתה אותה שיירא בעצמה: ספק שלישי, למה יזכיר לפעמים בעלי הגמלים ולפעמים בעלי סחורה, והראיה שהביא לו מענין שלמה וחירם ומענין משה אינם ענין כלל לזה, ששם חירם שלוחו של שלמה היה, ומשה שלוחו של הקב"ה, אבל כאן אין משכיר הגמלים שלוחו של סוחר לקנות, וכמו כן נאמר (שמות לב, לה) אשר עשו את העגל, ונאמר (שם) העגל אשר עשה אהרן, שאהרן היה שלוחם במעשה ההוא, אבל אין זה דמיון לזה:

ספק רביעי, מה הוצרך הכתוב לומר והמדנים מכרו אותו אל מצרים אל פוטיפר, וחזר לומר מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה. ומה שכתב הרמב"ן לעזר לו מה שנאמר מיד הישמעאלים כי היה בידם, אבל המדינים היו בעליו, היפוכו מצאנו בכתוב, שנאמר (ויקרא כה, יד) או קנה מיד עמיתך, שפירושו מהמוכר עצמו:

ספק חמישי, מה ענין אומרו תחילה ויעברו אנשים מדינים ביו"ד, ואח"כ אמר והמדנים חסר יו"ד:

אמנם לדעתי יתכן שמילת סוחרים תאמר על הסרסורים העושים הסחורות, וכן פירשו במלכים (מלכים א י, כח) מקוה סוחרי המלך, שעל ידם היו קונים כל השרים והמלכים סוסים ממצרים, וכן נאמר (ישעיהו כג, ח) סוחריה שרים כנעניה נכבדי ארץ, שפירושו הסרסורים שרים והתגרים נכבדי ארץ, שכן פירש רש"י ואונקלוס בת איש כנעני, תגרא, וכן לדעתי פה שהישמעאלים קנו את יוסף, ואומרו ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו, רצה לומר שעברו דרך שם אנשים מדינים סרסורים והם משכו את יוסף, שכן המנהג שהסרסור מראה את הסחורה לקונה או המוכר לא הקונה בעצמו, והישמעאלים הוליכו את יוסף למצרים, ושם במצרים היו סרסורים ג"כ בין הישמעאלים ופוטיפר המדנים, והוא מאמר הכתוב והמדנים מכרו את יוסף אל מצרים אל פוטיפר: והודיע לנו כל זה הכתוב להורות כי גדלו מעשיו יתברך ועמקו מחשבותיו מאד, שמה שהבטיח לאברהם נתקיים ע"י זרעו, ושע"י זרעו הוריד יעקב למצרים, שהמוכרים היו זרעו והקונים גם כן דהיינו ישמעאל היה גם כן זרעו, והמדינים שעשו הסרסרות במכירת האחים היו זרעו, והסרסורים שעשו המקח בין הישמעאלים ופוטיפר היו זרעו, שכבר מבואר (בראשית כה, ב) שמדן ומדין הם שני בני אברהם, ולכך נאמר והמדנים מכרו חסר יו"ד, ומה גדלו מעשי ה' שע"י זרעו של אברהם הובא יוסף עד תוך יד פוטיפר, כדי שיתקיים ועבדום וענו אותם, שע"י שיוסף נמכר לעבד לעבדו של פרעה, מצאו טענה פרעה ועבדיו להשתעבד בישראל, כיון שיוסף הביאם שם והוא היה עבד להם, והוא הפלא שסיפר הכתוב שכאשר רצו למכור את יוסף נזדמנו קונים מזרעו של אברהם, וסרסורים נזדמנו מזרעו של אברהם גם במצרים:

וענין הטענה שאמר יהודה לאחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו, יפלא שכבר נודעה כוונתם שהיו הורגים אותו מפני החלומות ואם כן היתה זאת עצה נבערה. אבל יתכן שכבר ידעו שאין עבד יוצא ממצרים, אמר אם כן אחרי שכוונתנו מפני החלומות, כשאנו מוכרים אותו למצרים הרי אינו יוצא מידי עבדות לעולם, ויהיה מדה נגד מדה, הוא חלם בחושבו שיהיה מלך ושר ומושל, והוא יהיה עבד עולם ויתהפך החלום, אבל אם נהרגהו אין זה מדה נגד מדה, ועוד שאם נהרגהו אין עוד נקמה אחריה, אבל בהיותו עבד עולם יכיר בהתהפכות חלומותיו לרעה מדה נגד מדה, וגם לא נשפוך דמי אחינו, ולכך קיבלו אחיו ממנו:

ועל מה שנאמר הילד איננו ואני אנה אני בא, יפלא כי מה תיקנו בענין הטבלת הכתונת. אבל ידמה שראובן אמר אם היה מת, כבר היינו אומרים לאבא שמצינו אותו מת, והיה מתנחם ככל האנשים המתנחמים על מתיהם, אבל איננו לא במות ולא בחיים, הרי אם כן מעולם לא יתנחם ויבכה ויצטער, וכמו שאמר דוד (שמואל ב יב, כב-כג) בעוד הילד חי צמתי ואבכה וגו' ועתה מת למה זה אני צם האוכל להשיבו, וכדי לתקן זה ביקשו אותה תחבולה כדי שיתאמת ליעקב שכבר מת ויקבל תנחומין, כי כאשר הפשיטו קודם הכתונת לא הפשיטוה רק לחמדת בזיונם לא לטובלה בדם, שלא עלה במחשבתם צערו של אביהם, אבל כבר היו חושבים להניחו שם בבור ושהם יעשו עצמם כאילו לא בא אליהם, וגם ראובן היה הנחשב לומר שכך היתה כוונתו גם כן שימות שם ואחר כך ימצא מת ויקבל תנחומים, אם לא שהעידה תורה שהיתה כוונתו להשיבו. וגם מה שנאמר שאמר ראובן אל תחטאו בילד, היה אפשר לומר שלא יחטאו לצער אביהם שאם ישפכו דמו יצטרכו לכסותו. והוא שיאמרו לאביהם שלא בא אליהם והיה מצטער, כי העצה הראשונה כך היתה לומר חיה רעה אכלתהו, כלומר שהם יכחישו שלא בא אליהם אם כן יסתפק אביהם שאפשר חיה רעה אכלתהו. אמנם כאשר הזכיר ראובן צערו של אביהם שלא יקבל תנחומין, לא מצאו עצה לזה זולתי הטבלת הכתונת בדם, וכל זה לא הועיל שלא רצה לקבל, ובדרכנו זה יתיישבו כל המקראות:

והנה אומרם אליו הכר נא הכתונת בנך הוא, כלומר אילו היית עושה לנו דוגמתו היינו מכירים אותו, וגם אומרו הכתונת בנך, ולא אמרו הכתונת יוסף, היה זה כאילו אמרו אותו לבדו היית מחשיב לבן:

וענין אומרו ויקומו כל בניו, היה ראוי שיאמר ויבואו לנוד לו ולנחמו, כמו שנאמר (איוב ב, יא) ברעי איוב, ואין לך לומר שלא אמר ויבואו מפני שכבר היו שם, אבל ברעי איוב ממקומם באו, שעדיין יש לשאול שהיה לו לומר וינחמו אותו בניו ובנותיו. אבל יתכן שכוונת זה לומר שכולם היו שם, וקמו על רגליהם כולם לפניו, כדי שבראותו רוב בניו יתנחם ממה שנחסר יוסף:

חלק מעשי אבות - פרק לו

במה שנאמר בת איש כנעני, נחלקו המפרשים יש אומרים כנעני ממש, ויש אומרים תגר. והרמב"ן ז"ל הכריח היותו תגר לא כנעני מזרע כנען, כי למה יצטרך הכתוב לומר כי הוא כנעני ביחוסו, ולדעתי שהדברים נכונים שהוא כנעני ממש, ומה שטען הרמב"ן ז"ל למה יצטרך הכתוב לומר שהוא כנעני, נראה לי לפי הפשט שזה הוא שנאמר וירד

יהודה מאת אחיו, רצה לומר שירד מן היחס מפני שנשא ונתחתן באשה כנענית, ולפרש הירידה הוכרח להזכיר את אביה, ובשמעון שנאמר (בראשית מו, י) בן הכנענית, לא היה דרך נשואין, ולא נזהרו בני יעקב רק לבלתי התחתן בם, ולכך לא נאמר בשמעון בת איש כנעני ויקחה, רק הזכיר הבן שהיה בן כנענית, כי שמעון לא נתחתן בהם, והבן מן הכנענית כשר אחר שנתגיירה, אבל כשנתגיירה יש בה לא תתחתן, ולכן ביאר הכתוב לומר ויקחה, שעשה בה לקוחין, ולפ"ז ירד מאת אחיו:

ועל מה שנאמר והיה בכזיב בלדתה אותו, פירש רש"י שהוא שם מקום, ואומר אני על שם שפסקה מלדת נקרא כזיב לשון היו תהיה כמו אכזב (ירמיהו טו, יח), ואין ספק שהוא שם מקום אצל עדולם, כמו שנאמר במיכה (א, יד-טו) בתי אכזיב לאכזב וגומר שם, עד מרשה עד עדולם וגו'. והרב אברהם אבן עזרא שם במיכה נסתפק וכתב שהאל"ף נוספת, והוא כמו והיה בכזיב בלדתה, ואדרבה לדעתי כאן אל"ף חסרה, שאכזיב הוא שם מקום ביהושע בחלק יהודה, שנאמר שם (טו, מד) וקעילה ואכזיב ומראשה ערים תשע וחצריהן, ולפירוש רש"י היה ראוי לומר שקרא המקום אכזיב על שם שפסקה, ועוד לא ידעתי היאך תקרא שם למקום על שם שפסקה, שאם כן בלדתה לא היה נקרא כן, ועוד שלא יקראו שם מקום רק על מציאות ענין נתחדש שם, אבל קריאת שם למקום על שם העדר ופיסוק לא מצאנו, והאבן עזרא פירש בלדתה אותו, כאילו אמר בלדתה אותם, ולדעתי היה מספיק אומרו והיה בכזיב בלדתה, והרמב"ן פירש שקרא בנה שלה על שם המקום. ועוד יפלא מה הוצרך הכתוב להודיע מקום לדתה אותו:

ולדעתי יתכן קרוב אל הפשט, שעשה ליקוחין בבת שוע בעדולם, והיא בבית אביה לא נתגיירה, ובעבור זה בניה שנולדו שלא בקדושה היו רעים ומתו. אבל שלא הודיע הכתוב שכשנולד כבר הוציאה מעדולם שהוא מקום בית אביה, ומסתמא כאשר הוציאה מבית אביה נתגיירה, והיתה לידת שילה בכזיב בקדושה, ולכך חיה כי עמד בקדושתו, ולא הוצרך לומר כאן המקום שנולד שילה, רק הכוונה לומר שלא נולד בעדולם שהוא מקום בית אביה:

עוד יפלא מה שנאמר קודם ויחשבה לזונה, וחזר ואמר כי לא ידע כי כלתו הוא, אבל לדעתי שתמר לא באה לאותו מקום רק שיראה אותה יהודה ויזכור לתתה לשילה ולכך הסירה בגדי אלמנותה, כאילו אמרה שכבר מספיק מה שישבה אלמנה בית אביה, והיא היתה רוצה שיכירנה, ואפילו שכיסתה פניה היתה חושבת שיכירה בטביעות עין, והוא חשבה לזונה מרחוק מפני הכיסוי כמנהג שהמופקרות לזנות חותמים אותם על מצחם בחותם של ברזל מלובן באש כאשר יתבאר, והנה חשב שלכך כיסתה פניה שלא יראה

החותם, עם כל זה אמר לה הבה נא אבוא אליך, ולכך סיפר הכתוב כי עדיין לא הכירה שהיא כלתו, והיא כאשר ראתה שלא הכירה אמרה לו מה תתן לי:

וכבר פירש רש"י ופתילך שמלתך כפירוש התרגום. ולא ידעתי היאך יאמן לה לתת לה שמלתו בעד גדי עזים וגם טבעתו. אבל ידוע שכבר שמלות הישמעאלים היה להם פתילים וציצית בהם לא למצוה אבל לסימן, והתורה הוסיפה ענין התכלת ואופן עשייתו בקבלה, ואותו הפתיל היה לכל אחד בסימן למשפחתו בארבע כנפות כסותו, כמו שעושים בדגל, שכל שר יש לו בדגלו גוון נבדל להכרת שררתו, וכל אנשיו יהיה להם על בגדיהם אותו הגוון בפתיל שלו, ולהיותו דבר לסימן, ביקשה אותו, וכן החותם והמטה, ועל שם שהפתיל קשור בשמלה, תירגם אונקלוס שושיפך, והאות שאח"כ נאמר הפתילים לשון רבים, ואם פירושו שמלה הרי נתן לה שמלות רבות, אבל ענין הפתיל כך הוא, שלפעמים נקראים כל ארבע ציציות אחד, כמו שנאמר (במדבר טו, לח) ועשו להם ציצית, וזה להיות ארבעתם סימן לענין אחד, וגם בזמן ההוא קודם נתינת התורה היו נוהגים הציציות בארבע כנפות כסותם, אבל לא למצוה:

ולכך אמרה תורה (במדבר טו, לט) והיה לכם לציצית, כלומר עד עתה הייתם לובשים אותם, להיות סגנון לבוש שלכם כן, בלתי חשבון חוטים וקשרים ובלתי תכלת, אבל לדורות ילבשו אותו ויהיה לציצית, וכמו שהאדם כשירצה דבר מרעהו שיעשה לו ענין אחד, וירא שמא ישכח, הנה יאמר לרעהו מה שהוא רצונו, ויעשה קשר בטליתו או בסודרו כדי שיזכור מה שציוה לו, כן ציוה הקב"ה למאמין בו שיזכור מצותיו, ושלזכירתם יעשה הציצית, ויקשור בו שתי קשרים כפולים, וששה חוטי לבן ואחד תכלת שיעניב על השבעה ואחד תוך השבעה:

וכבר פירש רש"י ז"ל ענין הזכירה שמנין גימטריא של ציצית תרי"ג עם הקשרים, וזה היה טוב אם היה כתוב לפניו ציצית שהיה זוכר הגימטריא, ופירוש רש"י ז"ל כן על פי מדרשם ז"ל (במ"ר יח, כא, עיין זוה"ק רע"מ ח"ג רכז, א) המיוסד על קבלתם האמיתית. אמנם לפי הפשט יראה שמעשה הציצית עצמו הוא זכר למצוות, לא לבד הגימטריא בשם של הציצית, והענין כמו שאמרנו שציוה השי"ת לעשות הקשרים בציציותיו, כמי שקושר קשר בסודרו לזכור מה שציוה לו אוהבו, והיותו שמנה חוטים ואחד מהם תכלת וחמשה קשרים כפולים, היה הזכרון על כל המצוות באופן זה, לפי שהשי"ת נתן לישראל מצוה ראשונה המילה, והמצוה שניה השבת במרה, ובהר סיני חידש תרי"א, ועם היות שרבי שמלאי ז"ל דרש (שמ"ר לג, ז, וראה גם מכות כג, ב) ואמר תורה בגמטריא תרי"א הוו, והשיב אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, עוד יתכן לתת טעם אל שהתורה

אינה בגמטריא רק תרי"א, שרצה לרמוז אל תרי"א שנתחדשו בסיני, כי שבת ומילה ניתנו קודם לכן, ובשתי מצות הללו נאמר שהם שקולות: ונשוב לענייננו שלכך היה מעשה ציצית זכר לכל המצות, כי ששה חוטי לבן והשביעית תכלת, ולפי שכל חוט כפול שבאחד עושה העניבות והאחד הוא עם הששה של לבן, לכך הוא זכר לשביעי דהיינו השבת, והשמיני של תכלת המעניב השבעה הוא זכר למילה לשמיני, וזה טעם על היות מצות המילה בשמיני, שלא באה רק אחרי הידיעה שהקב"ה ברא הכל בשבעה ימים, ולכך אחר שעברו על הנולד השבעה ימים, שעל כל פנים עבר עליו שבת אחד, ביום השמיני נימול, לקבל עליו מלכות השי"ת שברא עולמו בששה ימים ובשביעי שבת, שכאשר יראה האדם בציציתו שבעה חוטי לבן יזכור השבת, ובראותו החוט השמיני יזכור המילה, ובראותו חמשה קשרים יזכור חמשה חומשי תורה, והיותם כפולים הקשרים יזכור היות החומשים כפולים דהיינו נגלה ונסתר, באופן שהרואה מעשה הציצית יזכור ודאי כל המצוות כולם, והעניבות עושים בקשר ראשון עשרה עניבות, ובקשר שני חמשה עניבות, ובקשר שלישי ששה עניבות, וברביעי חמשה עניבות (ראה מג"א או"ח סי' יא ס"ק כב בשם לחם חמודות דברי חמודות על הרא"ש במסכת מנחות אות מח), להורות על השם המיוחד, באופן שיזכור בציצית מילה ושבת וחמשה חומשי תורה ונגלה ונסתר, ושכולה שמותיו של הקב"ה:

ועל מה שנאמר הוציאוה ותשרף, רבו הפירושים, רז"ל אמרו (בר"ר פה, י) בתו של שם היתה. ואמת יקשה מאד שאברהם יאמר (בראשית יז, יז) הלבן מאה שנה יולד, ושבזמנו הוליד שם את תמר, והנה לפי החשבון שם היו שני חייו שש מאות שנה, ואם נולדה תמר קודם אברהם הרי א"כ צריך שתהיה תמר כשנישאת לבנו של יהודה בת מאתיים שנה, ואפילו שנבחר לומר ששם הולידה בשנה שמת בן שש מאת שנה, עוד יהיה זר לומר שתמר צריך שתהיה כשהיה המעשה הזה בת שמונים. אבל יתכן לומר על פי דרכם שמה שאמרו רז"ל בת שם היתה, רצה לומר מזרעו של שם, ואמרו בת שם, כי לא נודע שם אביה, ולשלול שלא היתה בת חם ולא בת יפת, אמרו בת שם היתה, ושם להיותו כהן היה משפטם שהאשה אשר תזנה והיא מזרעו שתשרף, אמנם יראה זר שהתורה ניתנה אלינו להוסיף קדושה עלינו, והיאך יתכן שקודם מתן תורה היה לכל ישראל בענין הזנות משפט כהונה לשרפה להיותם זרעו של שם, ואחר מתן תורה לא יהיה משפט זה רק לזרע אהרן, ועוד יהיה זר היאך הצילה מן המות, ומה טענה היא זאת להצילה: אבל ידמה שאמרו כן דרך דרש, לדעתי לא נאמר כן, רק לפי שהיה דינם כמו שהוא עד היום, ששורפים בני ישמעאל כל זונה שמפקרת עצמה בחותם של ברזל על מצחה,

ואותם שהם מופקרות מכסות פניהם מפני החותם השרוף אשר במצחם, ולכך חשבה לזונה כאשר כיסתה פניה, והיא לא כיסתה רק לענותנותה ובושתה מחמיה, ובהיות הקדשות חתומות אמרו אנשי המקום לא היתה בזה קדשה, דאם לא כן מנין ידעו שאין שם זונה והלא עושה בסתר, כמו שנאמר (משלי ל, כ) אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און, והוא הטעם שאחר שנודע שהיא הרה ממנו, הרי לא היתה בכלל העונש להישרף במצחה, שאין זו קדשה, כיון שלא באה לזנות, רק בשביל שלא ניתנה לשילה, וזה אומרו כי ע"כ לא נתתיה לשילה בני, כלומר על כן באה אלי לא לזנות, ובזה פטר אותה יהודה מדין השריפה גם אחר גמר דין:

חלק מעשי אבות - פרק לז

וירא אדוניו כי ה' אתו. פירש רש"י ז"ל שם שמים שגור בפיו. הרמב"ן כתב שאינו נראה, אבל וירא אדוניו כי ה' עמו, כי יצליחו מעשיו בכל עת יותר מכל אדם, וידע כי מאת אלהים היא לו, וכז ראו ראינו כי היה ה' עמך (בראשית כו, כח), ולדעתי מה שנאמר ביצחק כי היה ה' עמך, הכריח את רש"י לפרש כן, ופירוש רש"י נכון, שאם היה פירושו על הצלחת מעשיו כמו ביצחק לא היה צריך לחזור ולומר וכל אשר הוא עושה ה' מצליח: כי אם הלחם אשר הוא אוכל, רש"י פירש על פי האגדה (בר"ר פו, ו) היא אשתו ודבר בלשון נקיה. והרב אברהם אבן עזרא פירש כי כל אשר לו היה ביד יוסף, חוץ מן הלחם אשר הוא אוכל, שלא היה אפילו נוגע בו בעבור היותו עברי. והרמב"ן ז"ל כתב כי לא ידע אדוניו את יוסף מאומה שיקח מכל אשר לו, רק את הלחם לבדו אשר יאכל יוסף, לא לשאר הנאות כאשר יעשו הבחורים, ולא לאסוף לו עושר ונכסים, כענין שנאמר (שמואל א כט, ג) ולא מצאתי בו מאומה מיום נפלו עד היום הזה, עכ"ל. ולא הבנתי דבריו ז"ל כי אמרו שם ולא מצאתי בו מאומה, הכוונה לומר שלא מצא בו מרד, אבל היה נאמן לפלשתים. אבל כאן נאמר לא ידע אתו, ולא נאמר בו, ומה שנאמר אח"כ הן אדוני לא ידע אתי מה בבית וגו' איננו גדול בבית הזה ממנו, רצה לומר שאפילו אדוניו בעצמו גדול ממנו בבית:

ועוד יתכן לומר בזה אחרי אשר נבאר היות כאן מן התימה, שבכתוב הזה נאמר ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה, ואם היה לבד להודיע שבעבור יופיו נשאה אשת אדניו אליו את עיניה, היה לו לכתוב זה באותה הפרשה בעצמה ולא היה נאות לחלק פרשה בפני עצמה ולומר אחר הדברים האלה:

אבל יתכן שאומרו ולא ידע אתו מאומה, רצה לומר שאפילו שעזב הכל בידו לא ידע אתו מאומה, כי אם הלחם, שלא היה אוכל רק לחם לבדו כדי שלא לאכול מתבשילם ומגיעוליהם, ועם כל זה היה יפה תואר ויפה מראה, כמו שנאמר בדניאל (דניאל א, יב טז) שהיו אוכלים הזרעונים. ולפי זה הסמיך הכתוב לומר ויהי יוסף יפה תואר וגו', והיה דבר יוסף בזה לאשת אדוניו, כלומר שאדוניו היה יודע שאינו נהנה כלל משלו זולתי לחם לבדו, וגם כשאמר יוסף אח"כ הן אדוני לא ידע אתי מה בבית, רצה לומר שכל אהבת אדוניו אליו היתה לנאמנותו, שלא היה חומד משלו דבר, ועתה איך יחמוד את אשתו:

ובמה שנאמר ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו, נאמרו פירושים שונים, אבל לפי פשוטו נראה שהיה אומר יוסף שלא חשך ממנו מאומה, וגם אשתו לא חשך ממנו, לומר לו שלא ישכבנה, אבל במה שהיא מיוחדת לו לאשה הרי מנעה ממנו, באופן שלא אמר אדוניו למונעו משום דבר. ומאחרי שמפני נאמנותו נתן לו הקב"ה חן בעיני אדוניו, היאך יחטא לאלהים:

בפירוש מילת סוהר, פירש הרב אברהם אבן עזרא שאומרו מקום אשר אסירי המלך אסורים, הוא פירוש מילת סוהר. והרמב"ן כתב עליו שלא אמר כלום, והוא פירש כי טעם אסירי המלך עבדיו ומשרתיו החוטאים לו במשפט המלוכה, כי שאר האסירים לעם ביד השופטים בבית סוהר אחר ינתנו. ולדעתי שלא היה שם רק בית סוהר אחד, והיו שם כל מיני אסירים, והאות אומרו ויתן שר בית הסוהר ביד יוסף את כל האסירים, אבל אסירי המלך להיותם שרים היה להם מקום מיוחד כדי להיות שם השרים, לכך נאמר שנית ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר מקום אשר יוסף אסור שם, שהודיע ששמו אותם באותו המקום שיוסף שם, כי באותו המקום שאסירי המלך אסורים היו חדרים הרבה, ובהיות שהחדר הטוב שבכולם היה יוסף בו, לכך הושמו שם שני השרים הללו:

ובאומרו איש כפתרון חלומו חלמנו, כתב הרמב"ן וטעם איש כפתרון חלומו, כל אחד ואחד חלם חלום שדומה לפתרון שעתיד לבוא אליו, זה לשון רש"י, ויותר נכון שיאמר כי לכל אחד פתר כאשר היה אמיתת חלומו כאשר עתיד לבוא, כי כאשר פתר כן היה לנו, וכן איש אשר כברכתו בירך אותם (בראשית מט, כח), כברכה הבאה אליו, עכ"ל הרמב"ן. ובאמת יפלא לרש"י ז"ל, כי מה טעם שיאמר שר המשקים לפרעה חלום חלמנו הדומה לפתרון, שימעט בזה חכמת הפותר, וכוונת שר המשקים היתה להפליג חכמת יוסף בענין פתרון החלומות, ואם היה אומר שהחלום שלהם היה דומה לפתרון, א"כ

אולי לא יהיה כן חלום פרעה, ולא ידע יוסף לפתור אותו. ורבי אברהם אמר שראה כל אחד בחלומו מה שהיה פתרון חלומו כל מה שאירע לו בעתיד, לומר שהיה חלום אמת, לא בא ברוב ענין שלא יתקיים רק המקצת:

ויתכן קרוב מזה לומר, שהם אמרו איש כפתרון חלומו חלמנו, רצונם לומר שהחלומות היו שוים, עד שפתרון החלום האחד היה בעיניהם כמו פתרון השני, שכבר סיפר כל אחד מהם לחברו מה שחלם. ובא האות שכן נאמר ויאמרו אליו חלום חלמנו ופותר אין אותו, ולא אמרו חלומות חלמנו ופותר אין אותם, שזה היה אומרם שכלו בעיניהם חלום אחד ובלילה אחד, ויוסף השיב להם שעם היותם חושבים שפתרון אחד לשניהם שאין הדברים כן שיש לאלהים פתרונים, רצה לומר שיהיו שני פתרונים ולא יהיו שוים, שלכך היו פניהם זועפים, כי אין אדם רואה חובה לעצמו וכל אחד מהם היה חושב שהוא ינקה, וכאשר ראו שמשפט אחד לשניהם כפי מחשבתם שהחלומות שוים, היה זעף כל אחד מהם שיהיה משפטו שוה למשפט שכנגדו, כי כל אחד היה בעיניו חטאו של חבירו קשה משלו, ולכך סילק יוסף מחשבתם ואמר פתרונים לשון רבים, והיה הענין שחשבוהו פתרון אחד לשניהם, לפי שגם שניהם לא היה נעשה בחלומו מלאכתם כהוגן, שודאי להשקות למלך יין מגתו הענבים בתוך הכוס אין זה מן המורגל, וכן מה שראה שר האופים שהעוף היה אוכל, גם זה אינו מהמורגל שיאכיל למלך מה שנשאר מן העוף, ולפי שהיה בעיניהם חלום אחד וראה שטוב פתר, לכך אמר שר האופים אף אני, בחשבו ודאי היותם שוים שאחר הפתרון הטוב היה חפץ שיהיו החלומות שוים:

וכבר יש לשאול על מה שאמר שר המשקים לפרעה (בראשית מא, יג) אותי השיב על כני ואותו תלה, שכבר היה מספיק אומרו כאשר פתר לנו כן היה. אמנם לפי שפרעה היה נבוך לדעת ענין מהות פתרון חלומו, וגם לדעת אם היא גזירה עתידה להיות, למה הראו אותה לו טרם בואה, שכנראה יש בידו תיקון לאותה גזירה, לכך אמר לו שר המשקים שיוסף ידע מה שיהיה עתיד פרעה לעשות, שהרי השיב אותו על כנו ואת שר האופים תלה, א"כ ג"כ ידע מה שפרעה עתיד לעשות תיקון, ולכך אמר לו יוסף (בראשית מא, לג) ועתה ירא פרעה, באופן שפתר לו החלום ואמר לו התיקון שהוא עתיד לעשות, שעל שני הדברים נשאל על מהות החלום ועל התיקון, דאם לא כן לא היה מחוק המוסר שיתן עצה למלך, רק שיאמר הפתרון לבד:

ועל שני דברים הללו אמר פרעה אל יוסף (בראשית מא, לט) אחרי הודיע לך אלהים כל זאת, רצה לומר את שניהם, כי אין טעם להגדיל ולעשות משנה למלך איש אחד מפני

היותו פותר חלומות, אמנם כאשר ידע להנהיג הענין ולתת עצה טובה ותיקון לרעב, אם כן ראוי הוא למנותו שר ושליט ומנהיג את הרבים:

חלק מעשי אבות - פרק לח

פרשת מקץ:

רש"י ז"ל פירש כל הנהרות אינן קרויים יאורים חוץ מנילוס. והרמב"ן ז"ל טען עליו מדניאל שנאמר (דניאל י, ד) הנהר הגדול הוא חדקל, וכתיב (שם יב, ה) והנה שנים אחרים עומדים אחד הנה לשפת היאור. ויראה שאין זו טענה כלל, שאפשר הוא היה על יד הנהר הגדול חדקל, והיה שם גם כן יאור, וכל המראה היתה על היאור, שעל מימי היאור ראה לבוש הבדים, ולא נאמר שראה אותו על חדקל, אלא שהוא דניאל היה על יד חדקל. אבל הטעם אל מה שנילוס נקרא יאור, לפי שהגשם נקרא אור, כמו שנאמר (איוב לז, יא) יפיץ ענן אורו, והנילוס עושה מעשה הגשם, שמשקה הארץ, לכך נקרא יאור, משא"כ שאר נהרות גדולים, וכמו כן הקטנים העשויים בידי אדם בכל מקום, גם הם להשקות את הארץ עשאום, לכך נקראים יאור. וטעם היות הגשם נקרא אור, הוא לדעתי לפי שהשובע מאור העינים, כמו שאמר יהונתן (שמואל א יד, כט) ראו נא כי אורו עיני, והגשם מביא השבע לכן נקרא אור, והרעב מחשיך גם התואר, כמו שנאמר (איכה ד, ח-ט) חשך משחור תארם וגו', וטובים היו חללי חרב מחללי רעב:

ומה שדרשו ז"ל (בר"ר פט, ב-ג) מפני שתלה בו יוסף עיניו לזכרו, הוזקק להיות אסור שתי שנים וכו', יצא להם כן ממה שנאמר ויהי מקץ שנתים, שהתחיל מספר זה מזמן ששכח אותו ולא מתחילת היות יוסף בבית האסורים, ועוד שהיה מספיק לומר ויהי אחרי הדברים האלה ופרעה חולם, מבלתי הזכרת זמן, והטעם בשיעור שני שנים לפי שיוסף בטח שלא ישכחהו ויצא מן הסוהר אחר שני ימים, שהרי ביום השלישי יצא שר המשקים, ולכך נענש יום לשנה יום לשנה, כמו שהיה העונש בענין המרגלים: ובמה שנאמר וייקץ פרעה והנה חלום, פירש רש"י ז"ל חלום שלם לפניו, והרמב"ן ז"ל כתב כי עמד על מטתו מקיץ מחשב בחלומו אולי יראה עוד דבר פעם שלישי וכו'. ולדעתי יתכן לומר שהרואה בחלומו דבר זר בעיניו, ואח"כ יקיץ וידע שהוא חלום, אם יחזור ויישן ויראה דבר זר שנית דומה לראשון, הנה בתוך החלום יאמר בדעתו הלא אין זה חלום כי אני רואה זה בעיני, כך היה ענין פרעה שכאשר חלם ענין הפרות, והיה נפלא מאד על המראה, והקיץ וידע שהוא חלום, נתיישבה דעתו מן הזרות ההוא, כיון שראה שהוא דמיון בחלום, וכאשר ישן וחלם שנית הנה היה אומר בחלומו שזה אינו חלום,

אבל שהוא רואה בעיניו השבלים בולעים, וכאשר הקיץ שנית ידע שגם זה חלום, וזה אומרו והנה חלום:

וקרוב מזה יתכן שמה שנאמר וייקץ, רצה לומר שבחלום נראה לו שהקיץ ושחזר לישן ושראה חלום השבלים, ואח"כ הקיץ באמת וראה שהכל היה חלום, והעד מה שנאמר בסיפור פרעה חלומו אל יוסף, ואיקץ וארא בחלומו ולא אמר שחזר לישן, ומה שבסיפור הכתוב נאמר וייקץ פרעה ויישן, נמשכים הדברים אל מה שנאמר ופרעה חולם, כאילו יאמר שהיה חולם שהקיץ ושישן שנית, ומה שנאמר והנה חלום, שבים הדברים אל ההקצה והשינה שנית ג"כ שהכל היה חלום:

ומה שנאמר ויהי בבקר ותפעם רוחו, הוא כאילו אמר ותפעם רוחו ויהי בבקר וישלח וגו', והרבה מקראות כן, וכמוהו וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבוא החדרה (בראשית מג, ל), שהקדים אומרו וימהר, והיה כאילו אמר ויבקש לבכות וימהר ויבא החדרה:

ובמה שנאמר ויספר פרעה להם את חלומו. פירש הרמב"ן שגם פרעה הבין שהוא חלום אחד, ותמה על מה שנאמר ואין פותר אותו, והשיב שפירושו אין פותר אפילו האחד מהם. ואין צורך ללחץ זה שנלחץ, שלדעתי הוא כאילו אמר אין פותר אותם דהיינו עמם, וכמוהו במקרא רבים את כמו עם, וכן והוא רועה את אחיו בצאן (בראשית לז, ב), ופירושו שלא נמצא עם כל החרטומים והחכמים מי שיהיה פותר חלומו: ואומרו אין פותר אותם לפרעה, היתה הכוונה ג"כ לומר שלא היה שום אדם נותן טעם למה נראה החלום הזה לפרעה ולא לזולתו, שיוסף השיב לו זה ואמר את אשר האלהים עושה וגו', כלומר שיש ספק בידו להחיות עם רב, ושלכך נראה החלום הזה אליו ולא לזולתו:

ואומרו את חטאי אני מזכיר, חטא אחד שחטא נגד פרעה, וחטא אחד שלא זכר את יוסף: כבר ביארנו שאומרו איש כפתרון חלומו, כלומר שהיו נראים שוים בענינם, ולכך אמר שיוסף בחכמתו הבין שלא היו שוים, ואיש כחלומו פתר, שהבין ההפרש שביניהם, ואמר כן לפרעה בעבור שפרעה כבר נראה לו ששני חלומותיו הם דבר אחד, כמו שנאמר חלום חלמתי ופותר אין אותו, ועוד שפרעה בהיותו בדעתו שמורים על דבר אחד, והם היו פותרים לשנים, לכן לא היה מתיישב דעתו, וזה אומרו ופותר אין אותו, ולכך השיב לו תיכף יוסף לפרעה חלום פרעה אחד הוא, גם לכך אמר לו שר המשקים שישאל את יוסף, שאפשר הם שנים, כי לא היה התפעמות רוחו של פרעה רק לחושבו שהם מורים ענין אחד, א"כ מוכרח היותו מורה על דבר נחוץ:

ובאומרו ויריצהו מן הבור. פירש רש"י שהוא כמין גומא, ולא ידעתי למה לא פירש כן באומרו (בראשית מ, טו) כי שמו אותי בבור. אבל מבואר שפירש כן, לפי שקודם נאמר שהיה במקום שאסירי המלך אסורים, ולא בבור. ולא היה צריך לכל זה, כי אומרו בבור, פירושו בית הבור, כמו שנאמר (שמות יב, כט) עד בכור השבי אשר בבית הבור, כי בכל בית סוהר יש שם בור עמוק שמשימים שם הגנבים או הרוצחים, וכל הסוהר נקרא בור על שם הבור שבו:

ובפתרונו של יוסף חלומותיו של פרעה שהקדים להודיע הרעב קודם, וגם בפרות ושבלים הטובות אמר חלום אחד הוא, וברעות לא אמר כן, יהיה הטעם נכון אחר שנדקדק למה לא אמר להם יוסף בפרות ובשבלים הטובות תואר אחר זולתי היותם טובות, ולא הזכיר יפות או בריאות, אמנם בשבלים הזכיר דקות ושדופות קדים, ואחר שדקדקנו בזה, נאמר שיוסף פתר שהשבע לא יהיה רק במצרים לא בכנען, אבל הרעב יהיה ג"כ בכנען, ולכך לענין סיפור הטובות אמר חלום אחד הוא, כלומר שניהם אינם רק להורות על שבע גדול בארץ מצרים לבד, אבל ברעות לא אמר חלום אחד הוא, אבל אמר ששבע הפרות הדקות שבע שנים, והשבלים שדופות קדים המה שבע שנים רעב גם במזרח, שכנען היא במזרחה של מצרים, ולכך הזכיר שדופות קדים, שכיון שקדים בא מכנען, כמו ששדף התבואה במצרים שדפה בכנען ג"כ. וכן ביאר אח"כ שאמר בענין השבע שיהיה בכל ארץ מצרים, אבל ברעב לא אמר רק וכילה הרעב את הארץ, לכלול גם כנען, והנה בהיות זרות בפתרונו כי לתועלת מה הראוהו בחלום השבע, ע"כ אמר ועתה ירא פרעה, כלומר לכך הוגד לך כל זה:

ואומרו ועל פיך ישק, פירש רש"י ז"ל כתרגומו, יתכן שנראה לו זר שיהיה לשון נשיקה. ולדעתי יתכן שהוא לשון נשיקה, שהמנהג במלכים שכל עבדיו ושריו באים ונושקים ידו לכבוד המלכות, ואין לאחד מן השרים רשות לישק ידו של מלך אם לא ברשות המשנה, ולכך נאמר שעל פיו וברשותו של יוסף יהיו נושקים כל עמו יד המלך: רש"י ז"ל כתב על פי מדרשם ז"ל (בר"ר פה, ב) שזה שנתנה בתו ליוסף הוא פוטיפר אדוניו, ויתכן ששם פוטיפר הוא שם מדרגת שררה, שכמו ששם פרעה הוא שם המולך במצרים, כמו כן השר היה נקרא פוטיפר. וכבר כתבתי בחלק ג' (פרק כד - בפירוש ההגדה פיסקא בצאת ישראל) ממאמרי זה שלשון מצרי הוא לשון איטליא שנקרא לועזי, וכן נאמר (תהלים קיד, א) בית יעקב מעם לועז, והלועזים קורים לאדון פרעה, וכשרוצים לומר על איש שהוא תקיף ושבידו היכולת יאמרו פוטיפר, כי פוטיפר הוא שם מורכב משתי מילות, וגם פוטיפרע כן יהיה פירושו, כי כל אחד בשררתו שהוא ממונה עליה הוא יכול לעשות

כרצונו, ואותו שהיה שר על הטבחים נקרא פוטיפר על אותה השררה שר, ופוטיפרע שהיה על מצרים שנקראת און, יקרא ג"כ פוטיפרע, על שם שהוא שר ויכול לעשות בה כרצונו:

ומה שנאמר והרעב היה על פני כל הארץ. פירש רש"י מי הם פני הארץ אלו העשירים, ולא ידעתי תועלת לסיפור התפשטות הרעב בעשירים, ועוד יפלא בכתוב הזה מאד, באומרו ויפתח יוסף את כל אשר בהם וישבור למצרים ויחזק הרעב בארץ מצרים, כי מה ענין אומרו שפתח כל אשר בהם, ואם הוא כל האוצרות, זה תימה שיפתח כל האוצרות בשנה ראשונה, ועוד יפלא שלפי הדברים יראה שמפני שפתח הכל נתחזק הרעב, ועוד יש לשאול שתחילה אמר וישבור למצרים, ואח"כ אמר בארץ מצרים, אבל הכתוב הזה יצטרך ביאור, גם הרמב"ן ז"ל כתב שטרם פתחו אוצרותיו היה הרעב על פני כל הארץ, ואין זה הבנת פשט הכתוב, אבל ידמה לדעתי שכוונת הכתוב להודיע את אשר עשה יוסף בחכמה כדי לקנות כל הקרקעות לפרעה לעשותם לחומש, וכבר נאמר שבכל עיר היה עושה אוצר, והיה התבואה הבאה מהשדות אשר סביבותיה היה נותנה באוצר שתוך העיר, ואם היה נותן לכל עיר מה שצבר בתוכה כבר היה מספיק להם, ומה שנאמר והרעב היה על פני כל הארץ, רצה לומר שהיה רעב כולל כל הארץ העיירות והכפרים אשר סביב למצרים, כי הם נקראים פני העיר, כמו שנאמר (בראשית לג, יח) ויחן את פני העיר, שפירש שם הרמב"ן לא רצה להיות אכסנאי בתוכה, ואחר שאמר הכתוב שהעיירות והכפרים היה רעב בהם, אמר שיוסף פתח כל האוצרות שבהם, רצה לומר שבכפרים ועיירות, והיה מוכר לאנשי עיר מצרים בעצמה, ולכך נאמר וישבור למצרים, ולא אמר לארץ מצרים, כי ארץ מצרים יאמר על כללות סביבות מצרים, והוא אומרו שכאשר פתח כל האוצרות שבכפרים והיה מוכר למצרים, הנה נתחזק הרעב בארץ מצרים, שרצה לומר סביבות מצרים, כי כל כוונת יוסף היתה על אנשי הקרקעות, דהיינו יושבי הכפרים שיתחזק עליהם הרעב כדי לקנות אדמתם לפרעה:

ובמה שנאמר למה תתראו, פירש רש"י שלא יראו עצמם בפני בני ישמעאל ובני עשו שבעים, או שהוא לשון כחישה, ודומה לו ומרוה גם הוא יורא (משלי יא, כה), והרמב"ן טען עליו עיין שם. ואפשר לדעתי שהוא לשון התראה, ואמר להם יעקב למה תמתינו עד שאעשה לכם התראה, וכבר עשה להם התראה ואמר רדו שמה ונחיה ולא נמות, כאילו אמר אם אין אתם הולכים נמות:

והנה שלח עשרה בניו, ומדרשם ז"ל (בר"ר צא, ב) ידוע הטעם למה שלח כולם, וכפי הפשט הוא, שכנראה לא היו נותנים במצרים לאדם אחד רק משא חמור אחד (ראה

בר"ר צא, ד), כמו שנראה ממה שנאמר (בראשית מב, כז) לתת מספוא לחמורו: וטעם הוא המשביר, הוא שלמכור למצרים בעצמם לא היה צריך רשות השליט, אבל להוציא ממצרים לשאר ארצות לא היה אפשר רק ע"י רשות השליט, ולכך נאמר ויוסף הוא השליט הוא המשביר לכל עם הארץ, שהכוונה על עמי שאר הארצות, ואם לא כן כבר היה מספיק אומרו ויוסף הוא המשביר, וגם לא היה צריך לומר שיוסף הוא השליט, שכבר נתבאר בכתוב היותו משנה למלך:

וטעם אומרו ויתנכר, אחר שאמר ויכירם, ועוד חזר ואמר ויכר יוסף, הוא לפי כשאדם יראה את רעהו אשר מזמן רב לא ראהו ונראה לו שכבר ראהו, הנה הוא ישקוד ויתמיד ראייתו אליו כדי לזכור מי הוא, אבל תיכף יכיר פניו וידע שכבר ראה פנים כאלה, וכן יוסף כאשר ראה את אחיו הכירם, שכבר ראה אנשים כאלה וכצורתם, ולא היה עדיין זוכר מי הם, וכבר כאשר יראה האדם את רעהו ראיית קבע, הנה גם רעהו יראה אותו, כי ירגיש שזה רואהו להכירו, ויוסף כאשר ראה בקבע והכיר צורת אחיו שהם אנשים ניכרים אצלו, התחיל לדבר קשות ולומר שהם מרגלים, כדי שהם יחשבו כי ראייתו אותם בקבע איננה להיותם ניכרים אצלו, אבל הוא להיותו חושדם, על דרך הכרת פניהם ענתה בם (ישעיהו ג, ט), ולכך אמר שנית ויכר יוסף את אחיו, כי הכרה ראשונה לא היתה רק שהכיר היות אלו אנשים ניכרים וידועים לו, אבל אח"כ הכיר היותם אחיו, כי לא הכירם מכל וכל, עד שאמרו שבאו מארץ כנען, כמבואר בכתוב שלא אמר שהכיר את אחיו תיכף בראותו אותם, רק אחר שאלתו מאין באתם, ואומרו והם לא הכירוהו, רצה לומר אפילו הכרה ראשונה:

חלק מעשי אבות - פרק לט

ובמה שאמר להם מרגלים אתם, כתב הרמב"ן העלילה הזאת יצטרך להיות בה טעם או אמתלא, כי מה עשו להיות אומר להם ככה, ותירץ הוא ז"ל כי היו לבושי מכלול, ושאין דרך אנשים נכבדים לבוא לשבור אוכל כי עבדים רבים להם, ועל מה שדרשו ז"ל (בר"ר צא, ב ו) שנכנסו בעשרה פתחים, טען ואמר לא הזכיר אותה הכתוב, ולא ידעתי [אנה] הזכיר הכתוב היותם לבושי מכלול, ואדרבה זר שיעקב שהיה ירא מעין הרע שישלחם לבושי מכלול, ועוד לא מצינו שעשה כתונת פסים רק ליוסף: אמנם לדעתי היה לו ליוסף טענה ואמתלא רבה לומר להם מרגלים אתם, לפי שהוא שאל להם מאין באתם, והם השיבו מארץ כנען לשבור אוכל, ומאחר שהם השיבו על מה שלא נשאלו, שיוסף לא שאל להם על מה באו עד שיאמרו לשבור אוכל, א"כ אמר ודאי כיון שאתם אומרים

שבאתם לשבור אוכל, כנראה שיש לכם כוונה נעלמה שהיא לרגל הארץ, ומיראתכם אמרתם לשבור אוכל, ועוד שכיון שיוסף הוא המשביר, א"כ לא היה צריך לבאים אליו שיאמרו שהם באים לשבור. ובזה יתיישב ההכפל שחזרו לומר שנית ועבדיך באו לשבור אוכל, כי אמרו כן לסלק טענתו ולקיים דבריהם, וכבר לפי המדרש אמרו שנכנסו בעשרה פתחים, אמנם לפי פשוטו נראה שאחר שהשיבו כולם תשובה אחת על מה שלא נשאלו, ואמרו לשבור אוכל, כנראה שכולם בעצה אחת היו לתת תשובה אחת, דאם לא כן כשיבואו עשרה אנשים לשבור אוכל, והשליט ישאל להם מאין באתם, לא יטעו כולם להשיב על מה שלא נשאלו, לכן טען ודאי כלכם בעצה אחת לרגל הארץ: והנה הם השיבו לטענה זאת, שלהיותם בני איש אחד כולם שלוחים מאתו לשבור אוכל, לכן השיבו כלם תשובה אחת, ועל כן הוצרכו לומר בני איש אחד אנחנו, ויוסף השיב לא כי ערות וגו', רצה לומר אם היה מבואר שאתם אחים, תשובתכם נכונה שלכך השבתם כולכם תשובה אחת, אבל אינו אמת, שאינכם אחים, אבל אתם בעצה אחת להיותכם מרגלים, ועל זה השיבו ואמרו ראיה להם שעוד יש להם אח אחד, כי זה ודאי ששום אדם לא יכניס עצמו בסכנה לומר שקר שהוא אח לאנשים הנתפסים למרגלים, והיה זה כאומרים אחינו הקטן יעיד על היותנו אחים, ועל זה השיב יוסף שיביאו אותו, דאם לא כן מה היה האות שאינם מרגלים היות להם אח:

וטעם אומרו הוא אשר דברתי, רצה לומר מאחרי שכולכם משיבים תשובה אחת, בעצה אחת, לומר שנים אחים אנחנו, וקודם לא אמרתם היות לכם אח, הרי נתבאר היותכם משקרים:

ובאומרו חי פרעה כי מרגלים אתם. פירש רש"י ז"ל כשהיה נשבע שקר היה נשבע חי פרעה. ובאמת יפלא שצדיק כמוהו ישלם רעה תחת טובה ויקלל את פרעה, ועוד במדעך מלך אל תקלל (קהלת י, כ), אבל נראה שהוא אמר שיבחנו דבריהם האמת איתם, ואם אין האמת איתם נשבע היותם מרגלים, וכבר הוא היה יודע שהאמת איתם, אם כן לאמת נשבע ולא בשקר ולא קלל את פרעה, וגם מה שנשבע בראשונה חי פרעה אם תצאו מזה, רצה לומר שלא יצאו כולם כי אם בבוא אחיהם, וכן קיים דברו שעיכב את שמעון: וטעם אסיפתו אותם במשמר עד היום השלישי, ואח"כ אמר את אלהים אני ירא, מפני שגבול החלאים לפני חכמי הרפואה הוא הרביעי, אבל רפואתו יתברך ביום השלישי קודם בוא הרביעי, ולהיות הגבול יום רביעי לכך עיקר הכאב והצער הוא ביום שלישי, כמו שנאמר (בראשית לד, כה) ביום השלישי בהיותם כואבים, והיות רפואתו יתברך ביום השלישי מבואר, כמו שנאמר בהושע (ו, ב) יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו

ונחיה לפניו, וגם שם פירש הרב אברהם אבן עזרא שלישי היפך כל נשבר כי אז יכאב, ולכך אמר יוסף ביום השלישי שהוא זמן רפואת השי"ת את האלהים אני ירא, ואמר זאת עשו וחיו, כלומר כדרך ה', ולכך אסתר גזרה תענית שלשה ימים, וביום ה שלישי ביקשה מ את המלך:

וכבר יפלא על ענין מה שהתוודו ואמרו אבל אשמים אנחנו באחרונה, שלא ביקש לעכב רק אחד מהם, שהיתה כבר הצלה פורתא, וקודם ששם את כולם במשמר לא התוודו, גם באומרו דמו הנה נדרש, נדחק הרמב"ן ז"ל לומר שחשבו שכבר מת, ובחינם נדחק, שכבר יאמר דם על הצער עם היותו חי, כמו שאמר דוד (שמואל א כו, כ) ועתה אל יפול דמי ארצה מנגד פני ה', על ששאול ביקש להורגו, ויתכן שמה שאמרו להתוודות עתה ולא קודם לכן, בהיות הגזירה על כולם היה זה לשתי סיבות, סיבה אחת, שכיון שהיתה צרה זו גם לראובן והוא לא היתה ידו במעל, לא עלה בלבם לומר שבעוון יוסף היתה הצרה, ובאין ספק שראובן גדול שבאחים הוא היה המדבר והחשוב, וכאשר ראו שיוסף אמר אחיכם אחד ולא ביקש לאסור את ראובן, הנה עלה במחשבתם שזה בעוון יוסף, ששמעון היה האומר לכו ונהרגהו, ומפני שראובן רצה להשיבו בזכות זה ניצול. סיבה שנית, שעתה שראו ששליט בארץ אמר את האלהים אני ירא, אמרו אבל אשמים אנחנו, שלא היתה בנו יראת אלהים, כי זה מרחם על בתינו, ואנחנו לא רחמנו על אחינו, וזה אמרו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו, כלומר זה מצרי איש נכרי ולא ראה צרת בתינו ולא התחננו אליו והוא מרחם עליהם, ואנחנו ראינו צרת נפשו והתחנן אלינו ולא שמענו:

עוד יתכן שאמרם אבל אשמים אנחנו, לא היה זה דרך וידוי, אבל כאשר ביקש יוסף שהם יתנו אחד מהם לאסור אותו, היה הפרש ביניהם לראות את מי מהם יתנו, כי לא היו רשאים למסור אחד מהם, שנכרים שאמרו תנו לנו אחד מכם או נהרוג כולכם, יהרגו כולם ולא ימסרו אחד מהם (ירושלמי תרומות מז, א, רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה), ולכך אמרו איש אל אחיו, דהיינו שמעון ולוי שאמרו הנה בעל החלומות ואמרו לכו נהרגהו, הצדיקו עתה על עצמם את הדין ואמרו שראוי לאסור אחד מהם, וזה אומרו על כן באה אלינו הצרה הזאת, כלומר אין ראוי שנניח בבית האסורים אחד מהאחים, רק אחד משנינו שאלינו ובגורלנו ראוי שתהיה הצרה הזאת, אחרי שנתאכזרנו עם אחינו ומסרנו אותו לעבד, ראוי גם כן שהאחים ימסרו אחד משנינו למאסר, וזה שנאמר וישב אליהם וידבר אליהם ויקח מאיתם, שהכוונה לומר שדיבר אליהם כמו שדיבר להם קודם שיתנו אחד מהם, וכאשר הם לא נתנו לקח הוא מאיתם שמעון, שהם לא היו רשאים

לתתו, ולא לקח את לוי, שאין ספק שאחר שנאמר ויאמרו איש אל אחיו לכו ונהרגהו, לא היה האומר לוי לשמעון כי הוא קטן ממנו, אבל שמעון היה המדבר, וכל שכן לפי מה שפירשנו בפרק ל"ה שלוי השיב ונשליכנו אל אחד הבורות, ולא הסכים להריגה:

וטעם אומרו אל תחטאו בילד, שב אל מה שאמר ויד אל תשלחו בו, והם שלחו בו יד ומשכוהו מן הבור ומכרוהו:

וכבר יפלא אומרו והם לא ידעו וגו', שמה הוא תועלת הסיפור במה שלא ידעו, אבל יתכן שאחר שהיה החילוק ביניהם את מי ימסרו למאסר, והיו אומרים שמעון ולוי שהם אשמים על דבר אחיהם, הוצרך להודיע היאך היה ששמע יוסף עד שהלך ובכה, וכדי לתת טעם למה דיברו בקול רם, לכן אמר הכתוב והם לא ידעו, שאם היו יודעים שהשליט שומע דבריהם שעשו רעה לאחיהם, כבר אין לך עלילה אמיתית הימנה, אבל חשבו שאין שם מי שמבין לשון עברי, ולכך היו מדברים שמעון ולוי מה שדיברו, וכן ראובן מה שהשיב להם בקול רם עד ששמע יוסף:

הרמב"ן ז"ל האריך מאד לתת טעם אל שאחד מהם מצא כספו, ואין צורך, כי כאשר ידוקדק הכתוב יתבאר, כי בראשונה אמר להשיב כספיהם איש אל שקו, ולא אמר בפי אמתחתו, כמו שאמר בשניה, והנה קרה מקרה שלאחד מהם הושם בפי אמתחתו, ולכך מצא אותו, וכולם פתחו שקיהם לתת מספוא ולא מצאו שלא היה בפי אמתחתו, ואין פתיחת השק האמורה כאן פתיחת פי השק, אבל הוא פתיחת קשר השק שהיה קשור על החמור, וכאשר פתח השק מעל החמור ראה בפי השק הכסף במישוש, וזה אומרו וגם הנה באמתחתי, שאם היה פתוח לא היה לו לומר הנה באמתחתי, אבל היה מראה אותו להם. והעד שכן הוא מה שנאמר ויהי המה מריקים שקיהם ולא אמר המה פותחים שקיהם, שלא נמצאו רק אחר ההרקה:

וטעם ויאסור אותו לעיניהם. פירש רש"י ז"ל על פי המדרש (בר"ר צא, ח) שאח"כ האכילהו והשקהו, ולא נתן טעם למה אסר אותו לעיניהם. אבל יאות שעשה כן כדי שיתכפר עוונו, שכמו שאסרו אותו ומכרוהו לעבד לעיני כולם, כן ג"כ אסר את שמעון לעיניהם. ועוד יתכן לומר שאמר הכתוב שאסר אותו לעיניהם, אבל לא לפני המצריים, כמו שיבוא עוד הביאור פרק מ':

גם השבת הכסף באמתחת נראה דבר ללא צורך, ובפרט שעשה כן שתי פעמים, אבל לדעתי יתכן שעשה כן שלא יחשדוהו שכל הצער שציער אותם היה דרך נקמה ושנאה, שכבר אמרנו שלא היה דעתו רק שיתכפר עוונם, ולכך היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, כדי שאחר שיתוודע להם ידעו שכל מעשיו לשם שמים, ושהיתה לו אהבה מוסתרת

לכל אחיו, שאם היה דרך נקמה לא היה ממלא שקיהם ומחזיר כספם, ועוד היה בדעתו לצערם שלישית ולשלחם לאביהם בלתי בנימין, אמנם כאשר שמע מיהודה צערו של אביו, כמו שאמר (בראשית מד, לא) כי אין הנער ומת, תיכף נתוודע אליהם, ומזה הטעם עצמו נתן להם צידה לדרך:

וטעם אומרו וישאו את שברם על חמוריהם וילכו משם, רצה לומר שלא הלכו מלפני יוסף אל בית אושפיזם, אבל מלפני יוסף הלכו לדרכם, ואומרו וישאו את שברם, רצה לומר אותם שציוה יוסף שימלאו השקים נשאו שברם, שהרי אח"כ נאמר ויעמוס איש על חמורו, ואמר הכתוב שלא הלכו לבית אושפיזם, לומר שלכך לא הרגיש אותו שהיה כספו בפי אמתחתו, שמשם הלכו לדרכם:

וכבר יש לשאול על מה שנאמר שאול שאל האיש לנו ולמולדתנו לאמר העוד אביכם חי היש לכם אח, כי כבר היה מספיק אומרו ששאל על מולדתם, ושעל כן אמרו אותו לו, או היה להם לומר ששאל היש לכם אח, אבל אומרם לו ששאל העוד אביכם חי, אין זה ענין אל שיוכרחו לומר היות להם אח, אמנם נראה שאמרו לו טענה מספקת שהוכרחו לומר היות להם אח, שאם היה שואל סתם על מולדתם לא היו אומרים היות להם אח, ואפילו אם היה שואל יש לכם אחים לא היו מודיעים, אבל כאשר שאל יש לכם [אח] ולא אמר אחים, כנראה שכבר היה יודע הכל שאין כאן זולתם רק אח אחד, גם לשאלתו העוד אביכם חי נראה שכבר ידע היותו זקן מאד, שכבר לפי החשבון לא היה בכולם מי שמגיע לחמישים ושבע שנה, כיון שיוסף היה בן שלשים ותשע, ולמה ישאל העוד אביכם חי, ואין זו שאלה רק למי שיודע באיש זקנה מופלגת, ולהתנצל אמרו כן, לומר שהיה יודע שהוא זקן מאד, כמו שנאמר אחר כך הזקן אשר אמרתם העודנו חי, שאחר שאמר היותו זקן יצדק לומר העודנו חי, וכן שאל היש לכם אח, שמי שראה עשרה אחים יחד, למה ישאל אם יש עוד אח, אם לא שידע, ולכך הוכרחו לומר לו האמת, ובזה היו דברי האחים על נכון שאמרו לאביהם שיוסף שאל העוד אביכם חי, שאין שאלה זאת ענין אל מה שאמרו לאביהם, זולתי במה שאמרנו:

ובמה שנאמר וישתו וישכרו, יפלא שאותם הצדיקים ישתכרו ואביהם בצער ממאן להתנחם, ועוד יפלא מה טעם הכתוב להודיע שנשתכרו. אבל יראה שרצה הכתוב להודיע ששתו ונשתכרו שלא ברצונם, ולכך נאמר וישכרו עמו, כפי המנהג שמשקים האנשים זה את זה, ולא יאות לסרב, ולכך נשתכרו עמו, שגם הוא שתה כמוהם, והוכרחו לשתות מה שהוא היה שותה, ומרצונם לבדם לא היו משתכרים:

ובמה שנאמר גם עתה כדבריכם כן הוא. מבואר מה שפירשו רש"י והרמב"ן ז"ל. ויתכן עוד לומר שהם אמרו הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו השיבונו אליך, ועל זה השיב עבדו של יוסף כדבריכם כן הוא, שאתם שהבאתם הכסף מארץ כנען נקיים, כי הדעת מחוייב כן, אבל בנימין לא הביא כסף מארץ כנען א"כ זו הטענה לא תועיל לו, והיו דבריו כאילו חושד את בנימין, ועם היות כן בגדול החל כסדר, וכאשר באו אל יוסף, הנה יוסף עשה עצמו כאילו חושב שכולם עשו הרעה, ולכן אמר הרעותם אשר עשיתם, לשון רבים, עד שהם ביארו לומר גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו, כלומר ביד אחד נמצא, לא ביד כולם, ואז השיב יוסף האיש אשר נמצא הגביע בידו יהיה לי עבד, כאילו לא ידע עדיין ביד מי נמצא:

חלק מעשי אבות - פרק מ

פרשת ויגש:

ידבר נא עבדך דבר באוזני אדוני. שמעתי אומרים דרך הלציי שיהודה היה אומר ליוסף שידבר לו עבדו שהוא אותו שרדף אחריהם, שידבר לו באוזנו שהוא יודע שהכל הוא עלילות דברים. אבל יתכן לומר נכון מזה, נמשך אל מה שאמר לו כי כמוך כפרעה, שהאמנם יהודה היה רצונו לדבר בלחש ליוסף, לפי שהיה רוצה לדבר קצת טענות כאילו הם תרעומות על הנהגתו עמהם, ונתיירא שאם יאמר לו בקול רם הנה יכעוס עליו מפני השומעים, אבל בינו לבין עצמו מאחר שגם הוא יודע אמיתות הענין לא יכעוס ויעביר כדרך כל שר מושל וקציו. ובהיות חוץ מדרך המוסר שידבר איש מאנשי העם באוזני שר או שופט הממונה מן המלך על עשיית המשפט, שודאי יהיה גנאי אל השר או השופט ההוא, ויסופר לו לחסרון כבוד, שהרואה יחשוב שזה לחש באוזנו שוחד ממון או שוחד דברים, ולפי זה יתרחק כל שר ושופט הממונה מן המלך מלשמוע דברים בלחישה, אמנם כי כן המלך בעצמו שאין כאן חשד שוחד, אין זה חסרון בחוקו שידבר לו אדם באוזנו בלחישה, לכך אמר לו יהודה שהוא מבקש ממנו לדבר לו באוזנו, יאמר לו כי אין זה חסרון בחוקו, שהוא אינו כשאר הממונים שהמלך יחשוד אותם בקבלת שוחד, אבל הוא כגופו של מלך, שכן אמר לו (בראשית מא, מ) רק הכסא אגדל ממך, וזה אומרו כי כמוך כפרעה:

ואומרו אל יחר אפך, הוא לפי שיוסף הושיבם לפניו במשתה הבכור כבכורתו, ולכך נתיירא שמא יחרה אפו, שזה שלישי לאחים וידבר לפני הגדולים ממנו, ולכך גם כן הוכרח לומר התנצלות עד שישמע שהוא ערב, כי זה טעם אל מה שהוא מדבר לפני

אחיו: וכבר היה נראה דברי מותר כל הסיפור שהאריך יהודה לספר, אמנם היה הכוונה בכל האריכות ההוא לומר, שכבר אין שום טענה מספקת להציל הגנב מרעתו, וגם לומר לשליט שזו עלילה אי אפשר לו, אבל אמר שאם היה אפשר לומר לאביו טענה שבנימין נהיה עבד בעבור הגניבה שעשה, גם אביו אין רצונו רק במשפט, אמנם כאשר קודם לכן נתיירא פן יקראנו אסון, ועל כורחו לקחנו אותו, באומרו שכן רצון השליט שנביא אותו אליו, הנה תיכף שלא יראה את בנימין ימות מבלי שמוע שום טענה, וזה אומרו והיה כראותו כי אין הנער ומת, שהיא כ"ף התכיפות, כמו ויהי כהזכירו את ארון האלהים ויפול (שמואל א ד, יח), שפירושו שתיכף שיראה שאין הנער ימות, כאילו אמר שאם היה הזמז מספיק להסביר לאביו את הגניבה שעשה, כבר גם אביו היה מצדיק עליו את הדין, באופן שאביו יהיה נספה בלא משפט:

ואומרו והנער יעל עם אחיו, גם כן דברי מותר, שהיה לו לומר והנער יעלה אל אביו, ומה לו לומר עם אחיו או עם מי יעלה, אבל הטעם, מפני שכבר היה רואה יהודה שיוסף יוכל לטעון עליו ולומר לו בין אם תיקח הנער ובין תשלחנו ותשאר אתה במקומו, לעולם תהיה בעונש שקבלת עליך, שהרי אמרת שאתה בעצמך תציגהו לפניו, לכך אמר הנה הערבות שעשיתי לאבי אי אפשר לקיימו שהרי אני ערבתי להוליכו בעצמי ולהציגו לפניו, אם כן אפילו שאשלחנו לא יתקיים הערבות, אבל אמר אבחר ברע במיעוטו שהנער יעלה עם אחיו, שרצונו היה לומר ליוסף שאין דיבורו כדורש טוב לעצמו כדי להינצל מעונש הערבות, שכבר לא נתקיים הערבות, אבל מפני הרעה אשר ימצא את אביו וגו':

ואומרו ולא יכול יוסף להתאפק, פירש רש"י לא היה יכול לסבול שיהיו מצריים נצבים עליו ושומעים שאחיו מתביישים. והרמב"ן ז"ל כתב שהיו שם מצריים רבים מחלים פני יוסף עבור בנימין. ולדעתי זר מאד שנאמר שיוסף היה חושדם לגנבים או למרגלים בפני מצריים, וכל הדברים שהיו בין יוסף ואחיו ודאי לא היה שם רק המליץ בינותם והוא מנשה, ולכך דרשו ז"ל (בר"ר צא, ד ח) כן, שאין הדעת סובלת שיוסף יעשה המעשים הללו לאחיו ושיאסור אותם ואח"כ את שמעון לפני המצריים, שא"כ היה מחפרסם למצריים מכירתם אותו, או שהוא שונא אותם לסיבת רעה אחרת, וחלילה לאותו צדיק לתת את אחיו לבני בליעל לפני המצריים, אבל ודאי לא ידע בדבריהם הללו רק מנשה, שעליו נאמר האיש אשר על בית יוסף, ועליו נאמר היותו המליץ, וזהו שנאמר ויאסור אותו לעיניהם, אבל לא לעיני המצריים, ואומרו כאן שלא יכול להתאפק לכל הנצבים, הוא הטעם שהיו שם הרבה אנשים קונים תבואה, שכאשר ניגש אליו יהודה לא היה

בבית דירתו של יוסף, שכבר בא אל המקום שהוא משביר לעם, וזהו שנאמר כשבאו אחיו שהחזירם (בראשית מד, יד) ויבוא יהודה ואחיו ביתה יוסף והוא עודנו שם, רצה לומר עדיין לא הלך למקום שהיה הולך להשביר לעם, כי היה ממתין שיבואו אחיו בביתו, שלא יבואו בבית שהוא משביר כדי שלא יתפרסם, ולכך הוצרך הכתוב להודיע שעודנו שם, דאל"כ מה צורך להודיע באיזה מקום היה. אמנם כי כן כשניגש יהודה, כבר בא בבית שהיה משביר, ולכך ביקש לדבר באוזניו, ששם היה משביר לעם והיו המשבירים נצבים עליו, והנה יוסף היה רוצה להמתין עד אוכל הצהרים, כמו שעשה ביום שלפניו ששלחם אל ביתו לאכול עמו, כמו כן היה רוצה ללכת לביתו ושם היה רוצה להתוודע לאחיו, והיה רוצה להתחזק ולעמוד בלתי התוודע עד בואו הביתה, ולא יכול להתחזק עד שהוכרח להתוודע להם באותו המקום שהיה משביר לעם, ולכך קרא הוציאו כל איש מעלי, ולפיכך נשמע תיכף בית פרעה, שהמקום שהיה משביר היה סמוך לבית פרעה:

ואומרו לא יכול להתאפק לכל הנצבים, רצה לומר שלא יכול להתחזק עד שישברו בר כל הנצבים עליו וילכו, שילך גם הוא לביתו, ולהיותו בבית שהוא משביר לעם והוא סמוך לבית פרעה, לכך כשרצה לומר להם שמכרוהו, אמר להם גשו נא אלי, שלא רצה לדבר בקול רם שלא ישמע בית פרעה, כמו שנשמע קול הבכיה:

ואומרו אל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה, רצה לומר כן, לפי שחשב שאחר שראו אחיו את יוסף במצרים חרה להם, והיו תוהים לאמר אחרי שאנחנו מקובלים שאנחנו עתידים לרדת למצרים, איך תעינו למכור אותו למצרים, לכן אמר להם ועתה אל יחר בעיניכם כי מכרתם אותי הנה כי למחיה שלחני אלהים לפניכם, רצה לומר כבר נגזר שנרד למצרים כולנו, ולמחיה שלחני לפניכם קודם שתבואו אתם, כי לא יתכן לומר שלחני לפניכם, אלא אם כן גם הם עתידים לבוא שם, שאז יאות לומר שלחני אלהים קודם שתבואו אתם, להיות לכם למחיה, ומפורסם היותם יודעים שגזירת בין הבתרים היתה במצרים, כי על כן אמר ה' ליעקב (בראשית מו, ג) אל תירא מרדה מצרימה, כנראה שהיתה לו יראה, וכן אמר יוסף לאחיו (בראשית נ, כד) ואלהים פקוד יפקוד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע וגו', הרי מפורסם שידעו ששם תהיה גזירת השעבוד ומשם יעלה אותם לארץ ישראל:

חלק מעשי אבות - פרק מא

כבר יפלא על טענת יוסף ששלח לאביו לומר שיבוא למצרים, שהטענה שאמר מפני הרעב אין זו טענה, שהרי הוא יכול לכלכל את אביו במקומו ולא יורש, שמה שכתב הרמב"ן ז"ל שיחשדו אותו שהוא מוכרו לעשות לו אוצרות כסף, זו טענה חלושה, שהלא כבר ידע פרעה שיש ליוסף אחד עשר אחים ואביהם הזקן ושיש לכל אחד אשה ובנים, אם כן כאשר לא ישלח להם יוסף רק לפי הטף אין כאן חשד, שכבר ידע פרעה שהרעב בכנען ושאין לאביו עם אחיו מזון. גם מה שכתב הרמב"ן שלא אמר לאביו לשום לו שארית, רק פן תורש שהיה זה מפני הכבוד. גם זה טעם חלוש מאד, שאם רצה שיבוא אביו לראותו, כאשר לקח רשות מפרעה ללכת לכנען לקוברו, למה לא לקח רשות ללכת לכנען לראותו בחיים, ולא בעבור זה היה לו להוציאו מארץ ישראל לארץ מצרים, ולמה יטריח את אביו הזקן, ובפרט לצאת מארץ ישראל. ועוד שכבר אמרנו שיוסף היה יודע שענין השעבוד שנאמר לאברהם בין הבתרים יהיה למצרים, כמו שנאמר (בראשית נ, כה) פקוד יפקוד אלהים אתכם, אם כן למה לו להביאם שם, והיה ראוי להרחיקם ממצרים כל מאי דאפשר:

וכדי לבוא אל ישוב ענין זה, נדקדק עוד בדברי אחי יוסף אל פרעה שאמרו לו שבאו לגור בארץ מפני שאין מרעה לצאן, והלא גם הם גם טפם ימותו ברעב, כמו שאמרו ולא נמות גם אנחנו גם טפנו, ומה טעם אומרם כי אין מרעה. ועוד אחרי שכל סיבת ביאתם למצרים היתה מפני הרעב, למה לא שבו אחר החמש שנים בארץ כנען, וטענת הרמב"ן ז"ל על אומרו כי אין מרעה לצאן, פליאה בעיני, שטען וזה לשונו אני תמה לטעם זה שאמרו לו, כי גם במצרים אין מרעה כי כבד הרעב בארץ מצרים כמו בארץ כנען או יותר, כי עליה היתה עיקר הגזירה, ואולי אמרו כי בארץ כנען מפני כובד הרעב יאכלו האנשים עשב השדה, ולא ישאירו מחיה לבהמה, אבל בארץ מצרים יש בה שבר יחיו בה האנשים, ותשאר בה מרעה מעט, ויתכן שהיה בארץ מצרים מרעה מעט באחו מפני היאורים והאגמים, עכ"ל:

ולא ידעתי מה היא טענתו, שאין ספק שכמו שעשה יוסף תיקון לצבור בר בשבע שני השבע לאנשים, כך עשה תיקון לצבור גם תבן גם מספוא מספיק לבהמות, ובאמת אם לא היה הדבר כן, יוסף היה מפסיד בסחורתו לקחת מקניהם ולתת להם בר חילף הצאן והסוסים והחמורים, אבל אין ספק שהיה במצרים מרעה דשן, לא נחסר רק מה שצריך השקאה מעליית הנילוס, וצריך זרע חריש וקציר, אבל העשבים העולים במעט המטר או בליחות האויר עולם כמנהגו נוהג, אבל בארץ כנען שהכל צומח ע"י

המטר, ולא היה מטר, גם מרעה לא היה שם, ואם כן למקנה היה להם במצרים מרעה, ולסוסים ולגמלים ולחמורים היה להם מספוא שצבר בשני השבע, וכבר ידוע שכשרוצים שהחיטה והשעורה תתקיים ולא תתעפש, קוצרים אותה, אבל אין דשים אותה, ומניחים אותה בשבולים אלומים כאשר המה, ואין מניחים אותה באוצר, וזהו שנאמר (בראשית מא, מז) ותעש הארץ לקמצים, שמניחים החיטה והשעורה ושאר מיני תבואה בשדות אלומים כמו שהם עשויים כגלים, והעד שכן נאמר אין חריש וקציר, שדיש היה, שהיו דשים מה שצריכים לשנה, ואם כן כמו שהיה תבואה לאנשים, היה גם כן מספוא לבהמות: ונשוב לענייננו, שאין ספק שיעקב ובניו כבר היו יודעים היות השעבוד האמור לאברהם בין הבתרים למצרים, ושהיה בכלל הגזירה שיעקב ירד שם שנת ב' אלפים של"ג ליצירה, שמאז התחיל מספר רד"ו המקובל, דהיינו השנה אשר אחר החמשה שני רעב, שבזה יתיישב חשבון מה שנאמר (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, וגם יתיישב מה שנאמר (שמות יב, מ) ומושב בני ישראל וגו' שלשים שנה וארבע מאות שנה, שכשירד אברהם למצרים היה בן שבעים וחמש, כמו שנאמר (בראשית יב, ד) ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן, ועד שנולד יצחק עשרים וחמש שנה, שאברהם הולידו בן מאה, ועד שנולד יעקב שמונים וחמש שנה, ועד שירד למצרים שהיה בן מאה ושלשים שנה, הרי לך מאתיים וחמש עשרה שנה, וחמשה שנים של רעב שאינם בחשבון רד"ו, לפי שנאמר (בראשית מב, ב) רד"ו ושברו אוכל, והם לא קנו אוכל בכסף עד אחר החמשה שנים הנזכרים, שבאותם החמשה שנים היו אוכלים משלחנו של מלך, הרי לך מאתים ועשרים שנה עם החמשה הנזכרים, ורד"ו שנה החשבון המקובל, הרי לך ארבע מאות ושלשים שנה בצמצום משהתחיל משפחת העבריים לבוא תחת ממשלת מצרים: והעד הנאמן שכן נאמר (שמות יב, מא) בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה', ולא אמר יצאו ישראל, כדי לכלול מעת שנכנס אברהם במצרים, שודאי הוא נכלל בכלל צבאות ה', וגם החשבון שנאמר כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, הם מהיות לו זרע שנולד יצחק, עד שירד יעקב למצרים מאה ותשעים שנה, שהיה בן ששים כשנולד יעקב, ויעקב היה בן מאה ושלשים כשירד, הרי לך מאה ותשעים, ובעבור שבין הבתרים הוא מונה השנים שיהיו בגרות ובעבדות, והחמשה שנים היו אוכלים משלחנו של מלך, לכך לא הכניסם לחשבון, אבל הכניס הרד"ו שהיו שם אחרי החמשה שני רעב, באופן שהם ארבע מאות שנה בצמצום, אבל באומרו שיצאו צבאות ה' מתחת ממשלת מצרים, היתה הכוונה למנות מתחילה שנכנס אברהם, עד שיצאו ישראל, לכך הוצרך להכניס בחשבון החמשה שנים, שעם היותם

אוכלים משלחנו של מלך לא סר היותם תחת ממשלת מצרים, ועוד יתבאר חשבון זה בחלק ג' הנקרא מעשי מצרים (פרק יז) ובפירוש ההגדה (בפיסקא ברוו שומר הבטחתו), באופן שנתבאר שאחר החמשה שנים של הרעב, היו מוכרחים בני ישראל להיותם במצרים, שמאז מתחיל סימז רד"ו: ולכך אמר יוסף לאחיו שלחני אלהים לפניכם, רצה לומר לפני הגיע הזמן שאתם צריכים לרדת למצרים, שאין לשון לפניכם נופל רק כשהם גם כן עתידים לבוא. ולכך כל אותו הזמן שהיה יוסף במלכות, שבע שני שובע ושנתים רעב, לא שלח כתב לאביו שיבוא, אבל היה רצונו שיבואו. וזהו שאמרו רז"ל (שבת פט, ב) ראוי היה יעקב לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אבל משך אותו בעבותות אהבה, והוא הטעם ששלח יוסף לומר לאביו רדה אלי אל תעמוד, כאילו אמר אתה כוונתך ורצונך היה לעמוד עוד חמשה שנים בכנען, עד שיגיע התחלת הרד"ו, לכן אל תעמוד, וזה אומרו כי עוד חמש שנים אשר אין חריש וגו', כאילו יאמר כיון שאתה מוכרח לבוא אחר החמשה שנים, מוטב שתבוא עתה, פן תורש, וכבר היה יכול לשלוח לו לחם כפי הטף לארץ כנען, אבל היה מתרושש, שעיקר עשרו היה מקנה הצאן והבקר, שאי אפשר להוליך עד שם מזון לבהמות, וזהו שאמרו לפרעה לגור בארץ באנו כי אין מרעה, שאם היה מרעה כבר היה אפשר להם להוליך לחם לפי הטף ולהשאר בכנען:

ובמה שנאמר כי פי המדבר אליכם, פירשו בלשון הקודש. והרמב"ן כתב שאין זה ראיה, ששר מצרי ידע בלשון כנעני שקרובים הם ומנהג השרים לידע הלשונות, אבל לדעתי אומרו פי המדבר אליכם, קשור עם מה שנאמר אחר כך והגדתם לאבי, כי נתייירא שמא אביו לא יאמין להם, לכן אחרי שהכירם והכירוהו היות הוא יוסף, אמר להם כמייעד עדים, כאילו אמר אתם ואחי בנימין כבר נתאמת אצלכם שאני יוסף, אם כן כך ג"כ תאמרו לאבי שנתאמת אצלכם, שלא תאמרו לו השר של מצרים אומר שהוא בנך יוסף, שאפשר יעקב יחשב שגם זה עושה בערמה לקחת גם אותו בעצמו עם בניו לעבדים: גם יש לשאול על אומרו את כל כבודי במצרים ואת כל אשר ראיתם, כי מה ראו יתר על הכבוד, אבל יתכן שהדברים שבים אל מה שאמרנו, שיספרו לאביהם כל מה שראו על ככה עד שנתאמת להם היותו יוסף. עוד אפשר שהכוונה היתה לומר להם שהם אמרו ונראה מה יהיו חלומותיו, לכן אמר שכבר ראו מה שהיו חלומותיו, וזהו את כל אשר ראיתם, ולכך אמר שיספרוהו לאביהם ששמר את הדבר בענין החלום, שכאשר יספרו לו כבודו יבין ענין החלום שחלם בענין הכוכבים. או היתה הכוונה כפי מה שאמרו רז"ל (בר"ר צג, י) שהראה להם שהוא מהול, ודרך כבוד אמר שיאמרו לאביו את כל אשר ראו: ובמה שנאמר ולאביו שלח כזאת, פירש רש"י חשבון הזה, והרמב"ן כתב שאינו

נכון. ויתכן כפירוש רש"י שאומרו שלח כזאת הוא לרמוז לו על המספר, דאל"כ היו כל הדברים האלה נראה סיפורם מותר, ואין בהם צורך כלל, בתורה שניתנה לנו להיישרת צדק, וכבר היה מספיק שיסופר ענין המנחה ששלח מכל טוב מצרים ובר ולחם ומזון, מבלתי שיספר כמות חשבון המשאות, ויעקב כאשר שלח מנחה ליוסף, לא נאמר רק ענין המנחה היותו צרי ולוט בטנים ושקדים, ולא נאמר הכמות, ובענין המנחה ששלח יעקב לעשו, פרק ל"ג תמצא, שסיפרה התורה היות תק"פ בחשבון שעי"ר, והיה זה לנתינת טעם אל מה שסיפרה התורה כמות המספר, כי כשנאמר באבימלך שנתן לאברהם בקר וצאן וגו' (בראשית כ, יד), לא הודיע הכתוב הכמות, ואין דברי תורתנו על דרך ההזדמן, ולא ביקש רש"י ז"ל לתת טעם למה שלח יוסף המנין הזה, רק למה סיפרה התורה זה אם אין רמז בחשבון:

ויאות לומר, שהיה לסימן שהוא יודע שיעקב נדר המעשר, כמו שנאמר (שמות כח, כב) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, לכן שלח עשרה זכרים כולם מטוב מצרים, ועשר אתונות נושאים בר ולחם ומזון, שכל אחת היתה נושאת משלשתם, באופן שהיה מספר שלם שיוכל לתת המעשר, אתון אחד כמו שהוא, וכן חמור אחד כמו שהוא עם משאו, וזה יהיה סימן לאביו שהוא יוסף, ולכך נאמר כזאת, על דרך שאמרו רז"ל (ראש השנה כ, א) כזה ראה וקדש, רצה לומר שמן המנחה הזאת יתאמת היותו יוסף, ששלח עשרה זכרים ממין אחד שקראו טוב מצרים, או יין ישן כמו שדרשו ז"ל (מגילה טז, ב), או דבר זולתו, היה מה שהיה, כל העשרה זכרים היו מין אחד, והעשר נקבות מין אחד, ואם לא היו עשרה שלימים הזכרים ועשר הנקבות כבר היה קשה לו להפריש המעשר:

ואומרו ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק, פירש רש"י ז"ל חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, והרמב"ן כתב שאינו מספיק, וטען עליו על נכון, שכבר אמר בתפילתו אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק, והוא ז"ל פירש הענין על דרך הסוד ולא נתן כלל מקום לפשט. אבל לדעתי אין כאן טענה כלל שאומרו אלהי אביו יצחק, הוא מפני שלא היה בדעתו לזבוח זבחים, שאם היה בדעתו לזבוח היה בונה מזבח כמו שעשה אברהם ויצחק, שבכל המקומות שזבחו נאמר שבנו מזבח, כי אברהם באלון מורה נאמר שבנה מזבח (בראשית יב, ז), ובאלוני ממרא שבנה מזבח (בראשית יג, יח), ויצחק לא בנה מזבח רק בבאר שבע (בראשית כו, כה), ויעקב בעצמו בנה מזבח בלוז (בראשית לה, ז) וכן בשכם (בראשית לג, כ), וכאשר בא יעקב לבאר שבע ומצא מזבח בנוי שבנה אביו, זבח עליו וקרא אלהי אביו יצחק, על שם שיצחק בנה המזבח ההוא, ולכך לא נאמר שבנה מזבח, רק ויזבח:

עוד יתכן שיעקב כאשר דרשו ז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק לח הובא ברש"י) שהיה מהרהר בלבו וקשה בעיניו לצאת מארץ ישראל, זבח זבחים לאלהי אביו יצחק, שבשביל שהוא ידע שכאשר חשב יצחק לרדת מצרים מפני הרעב, אמר לו הקב"ה (בראשית כו, ב) אל תרד מצרימה, אמנם לאברהם הניחו אותו וירד למצרים מפני הרעב ולא מנע אותו, ע"כ כאשר היה יעקב על הדרך ללכת למצרים, זבח זבחים לאלהי אביו יצחק, לבקש מאתו יתברך שיראה אליו לנחותו בעצתו, כמו שהנחה ליצחק אביו ואמר לו אל תרד מצרימה, והעד על מה שאמרנו שהזבחים האלה היו לבקשה שיראה אליו ה', שבאברהם וביצחק מצינו שבנין המזבח היה אחרי שנראה ה' להם, אבל כאן זבח זבחים ואח"כ נראה לו ה', הרי מבואר שהזבחים היו להיותו מבקש מאתו יתברך שיראה אליו, וכן היה שהשי"ת נראה אליו ואמר לו אנכי אלהי אביך, ולא אמר כמו שנאמר במראה הסולם אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק, אבל אמר אלהי אביך, כאומר אנכי אלהי אביך שהנחתי אותו בעצתו לבלתי רדת למצרים, ואני הוא האומר לך אל תירא מרדה מצרימה: ומה שקרא השי"ת יעקב יעקב, טען הרמב"ן ז"ל שקרא אותו בשם יעקב. ולדעתי אין זו טענה כלל שהקב"ה לא החליף שמו, כי לא החליף שמם של אברהם ושל שרה, רק להיותם נכנסים תחת כנפי השכינה נתן בשמם אות משמו יתברך, אבל ליעקב לא החליף שמו, רק אמר שהוא לא יקרא אותו רק ישראל לשבח מעשיו ששרה עם אלהים ואנשים, ואחרי היות שם זה לשבח אין לספר שבחו של אדם בפניו, ולכך קרא אותו יעקב, אבל כל פעם שהשם יתברך מזכיר את יעקב אחרי מותו, אינו מזכיר אלא בשם ישראל, ולפעמים שהוזכר בשם יעקב, כמו שנאמר (שמות ג, ו) אנכי ה' אלהי אברהם וגו' ואלהי יעקב, הוא מפני שקודם שזכה להיותו נקרא ישראל, כבר היה אלהי יעקב, וכן וזכרתי את בריתי יעקב (ויקרא כו, מב), הוא לפי שבזמן שכרת הברית היה נקרא יעקב, והעד מה שנאמר (בראשית לה, י) ויקרא את שמו ישראל, מה שלא נאמר כן באברהם, שהכוונה לומר שהוא קרא אותו ישראל, אבל בתורה כשאינו סיפר דברי ה', לפעמים יזכירהו בשם יעקב ופעמים בשם ישראל, והנה נאמר ויקם יעקב מבאר שבע וישאו בני ישראל את יעקב אביהם, הרי שקודם קראו יעקב, ואח"כ ישראל, וחזר וקראו יעקב: ובמה שאמרו רבותינו ז"ל (סוטה יב, א) יוכבד נולדה בין החומות, טען הרב אברהם אבן עזרא ז"ל שבת מאה ושלשים שנה תלד, והפריז המדה נגד רבותינו ז"ל, והרמב"ן תפס עליו, ופירש הוא ז"ל שהתימה באברהם ושרה מפני שלא הולידו בנעוריהם ועתה יולידו זה מזה, ובאמת אין הדברים נראים כן בכתובים, ששרה לא אמרה רק (בראשית יח, יב) אחרי בלותי היתה לי עדנה, שכנראה היה הפלא על הזקנה ואפילו הולידו כמה

בנים יחד, ואברהם על שניהם אמר היותו פלא שהוא בן מאה וגם עליה שהיתה בת תשעים. אבל לדעתי לא נצטרך לכל מה שהאריך הרמב"ן ז"ל, שכבר אין זה פלא כלל שבחור ישא זקנה או זקן שישא בחורה שיולידו, כי חום הטבעי עם הליחות כאשר יגבר באחד מהם יספיק להולדה, אבל הפלא באברהם היותם שניהם זקנים, והכתוב יעיד על זה בפירוש, כמו שנאמר (בראשית יח, יא) ואברהם ושרה זקנים, וכן כאשר אמרה שרה אחרי בלותי היתה לי עדנה, השלימה הדיבור ואמרה ואדני זקן, וכן אמר אברהם (בראשית יז, יז) הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד, באופן שכל הפלא היה היותם שניהם זקנים, וא"כ עמרם שהיה בבחרותו, עם היות יוכבד דודתו זקנה לא היה מן התימה. ומה שהביא שם הרמב"ן ז"ל לענין ששלמון ובועז עובד וישי, שהיו כל אחד בן תשעים ושלש, היו גם כן נשותיהן בבחרות, אבל זקן וזקנה כאברהם ושרה אין ספק שהיה פלא עצום לא היה כמוה:

גם לא הבנתי דברי הרב אברהם אבן עזרא שסילק דברי רז"ל מפני שהיה ראוי לספר הפלא כמו שסופר באברהם ושרה, ולכך רצה שלידת יוכבד לא היתה בין החומות, ועתה לא ידעתי מה הועיל בתקנתו, שבשגם נניח שלא נולדה בין החומות, הרי טענתו במקומה עומדת, שכבר מפורסם היות יוסף בן שלשים ותשע שנה כשבא יעקב למצרים, כפי חשבון הכתובים, שבן שלשים היה בעמדו לפני פרעה, ושבע שני השבע ושנתים מן הרעב הרי שלשים ותשע, וא"כ לוי היה בן ארבעים וחמש, שתוך שבע שנים שעבד יעקב ברחל נולדו כולם, וא"כ גם כי נאמר שלוי בבואו למצרים לא הוליד את יוכבד אחר חמשים שנה, הרי הוא בן תשעים וחמש שנה שהוליד ויוכבד בת שמונים, ואם תאמר שאחר ארבעים שנה הולידה, הרי הוא בן שמונים וחמש כשהוליד, ויוכבד בת תשעים, כיון שמשה היה בן שמונים, שאחר שתוציא מרד"ו מה שאיחר לוי במצרים להולידה, ושמנים שנה של משה, ישארו תשעים שנה, וגם היה ראוי לספר הפלא כמו שסיפר באברהם ושרה לפי דעתו של האבן עזרא, כיון שהיה פלא או בלוי או ביוכבד, וכאשר אמרנו נראה נכון:

ובמה שכתב רש"י שלדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים צריכין אנו לומר שמתו. כתב הרמב"ן שאין צריך לזה, שהרי אמרו (בר"ר פד, כא) ר' יהודה אומר לאחיותיהם נישאו השבטים, והנה היו אלה התאומות נשי בניו, והכתוב אומר עליהם מלבד נשי בני בני יעקב, ור' יהודה מזה הכתוב אמר כן, כי מה טעם לאמר מלבד נשי בני יעקב הכנעניות, אחרי שאמר יוצאי ירכו, רק בעבור היות נשי בניו גם הן מיוצאי ירכו יאמר כן, אבל לא פרסם אותם בכאן, כאשר לא הזכירן בעת לידתן עם השבטים, ועוד כי לא הזכיר

הנה רק אשר יולידו ויתרבו במצרים, להודיע הנס הגדול הנעשה בריבוי העצום אשר רבו במצרים, והם בזה שבעים נפש, ונשיהם לא ימנו כי האיש עם אשתו הוא אחד, עכ"ל הרמב"ן:

ולדעתי הדין עם רש"י ז"ל, למה לא מנה אותם אחרי היותם יוצאי ירכו, ואם האיש עם אשתו הוא אחד כמו שכתב הרמב"ן, למה מנה את דינה שכבר אמרו רז"ל (בר"ר פ, יא) שנשאת לשמעון. אמנם יתכן שהתאומות מתו, והשבטים נשאו אחרות, אבל לא כנעניות, רק מבנות ישמעאל או עשו, ומה שכתב הרמב"ן כי מה טעם לאמר מלבד נשי בני יעקב הכנעניות, אחרי שאמר יוצאי ירכו, אין זה דבר, שכן הוא דרך הכתוב, וכמוהו ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה ויקטר על המזבח מלבד עולת הבקר (ויקרא ט, יז), שעם היות שכבר אמר ויקרב את המנחה, שהיא אינה עולת הבקר, עם כל זה אמר מלבד עולת הבקר, וכן (שופטים כ, טו) ויתפקדו בני בנימין ביום ההוא מהערים עשרים וששה אלף, ואח"כ אומר (שם יז) ואיש ישראל התפקדו לבד מבנימין ארבע מאות אלף איש, וכן עשרה בקר בריאים ועשרים בקר רעי ומאה צאן לבד מאיל צבי ויחמור (מלכים א ה, ג), שכל זה שב על הענין, כאילו אמר היה לחם שלחנו בקר וצאן מלבד צבי ויחמור, וכמו כן פה אמר הכתוב היות הבאים עם יעקב שבעים נפש יוצאי ירכו, מלבד נשי בניו, שגם הם באו עמו אפילו שאינם יוצאי ירכו:

והתימה בעיני מאד על הרמב"ן ז"ל, שהוא בעצמו כתב פרשת וישב (לז, י) וזה לשונו ולפי דעתי בעת שירד יעקב למצרים כבר מתה בלהה גם זלפה, כי הכתוב אמר מלבד נשי בני יעקב, ולא הזכיר מלבד נשיו ונשי בניו, עכ"ל, וכאן אמר שנאמר מלבד נשי בניו להיותם יוצאי ירכו, א"כ היאך יאמר מלבד נשיו, כיון שאינם בכלל יוצאי ירכו, שדוחק לומר שהרמב"ן לא אמר כן רק לדעת ר' יהודה, אבל ליה לא סבירא ליה כר' יהודה, שבאומרו כי מה טעם לומר מלבד נשי בני יעקב על הכנעניות, יורה בלשונו זה דסברא דנפשיה קאמר, וכבר שם ביארתי ענין זה קצת: אבל נבאר שדברי רש"י ז"ל מיושבים מאד שם, וגם פה לא עשה מאומה, שהרמב"ן דלק אחריו, שרש"י דקדק היטב ואמר שצריכין אנו לומר שמתו שהרי לא מנאן, דלא מסתבר ליה לרש"י לומר שיאמר עליהם מלבד נשי, כיון שהם יוצאי ירכו, והיה לו לומר שמונים ושנים יוצאי ירך יעקב, ולמה יכללם באומרו מלבד, ולכך אמר שמתו: ומה שטען הרמב"ן ז"ל כי מה טעם לומר מלבד נשי על הכנעניות, אחרי שאמר יוצאי ירכו, כבר אמרנו שאין זו טענה שכן מנהג הכתוב, ועוד שכפי מה שיתחייב ליישב זו למאן דלא סבירא ליה שתאומות נולדו, כמו כן יתיישב לרבי יהודה, ולעולם נשים נכריות היו להם כשירדו למצרים והתאומות מתו,

ומה שאמר מלבד נשי בני יעקב, הוצרך לומר כן להיות גם הם במנין המולידים ועוזרים לריבוי, ולא מנאם ממש לומר שמונים ושנים נפש, לבלתי היותם יוצאי ירכו:
ומה שטען הרמב"ן ז"ל שם על רש"י שכתב שהדברים מגיעים לבלהה, והוא ז"ל הכריח שכבר מתה, שאם היתה בלהה בחיים היה ראוי לומר מלבד נשיו ונשי בניו, באמת אין זה הכרח כלל, שהרמב"ן בעצמו אמר כאן, וזה לשונו כי לא הזכיר הנה רק אשר יולידו ויתרבו במצרים להודיע הנס הגדול, עכ"ל, ואם כן היאך יזכיר נשי יעקב שהם לא הולידו במצרים, ועוד שהרמב"ן ז"ל כתב כאן שנשיהם לא ימנו כי האיש עם אשתו הוא אחד, וא"כ מה יטען שם לרש"י, שהרי אני אומר לו שהאיש עם אשתו הוא אחד, וכמו שלא מנה יעקב לא מנה גם נשותיו, ולעולם בלהה בחיים היתה ואין כאן טענה:
ובמה שנאמר וירא אליו ויפול על צואריו וגו'. פירש רש"י ז"ל שיוסף נפל על צוארי יעקב, והרמב"ן טען עליו שכל עוד תוספת על עיקר הוא, ולדעתי פירוש רש"י על פי מדרשם ז"ל נכון, שיוסף היה הנופל והבוכה, שכן ג"כ לבנימין הוא נפל על צואריו, והטעם כי הוא היה מכיר אותם לפי שלא נשתנו, אבל הוא שנשתנה למעליותא ממה שהיה והוא עתה במלכות, לכך היה צריך שהוא יתחיל ליפול. ומה שנאמר על צואריו עוד, יתיישב יתר נכון ממה שנתיישב לדעת הרמב"ן, שהוא פירש מילת עוד, כלומר נוסף על בכי האבל, ואין זה נכון שיאמר על בכי מרוב שמחה שבכה עוד נוסף על בכי מחמת אבילות, ולא יפול לומר הוסיף בכיה רק בהיות שני הבכיות מטעם שמחה או שניהם מטעם אבל, לכן לפירוש רש"י שהיה יוסף הבוכה, יתכן לומר שהוסיף לבכות על צוארי אחיו בנימין ועל שאר אחיו ששניהם מתוך שמחה:
ובמה שאמר יוסף והאנשים רועי צאן. כתב הרמב"ן שאמר כן לכבוד, שעשרם במקנה, והוא נכון, ויהיה טעם רועי צאן, כמו רועה זונות (משלי כט, ג), שפירושו משתדל ורודף אחריהן, כמו כן אמרו רועי צאן שפרנסתם ועשרם בגידול הצאן. ובזה יתיישב על נכון שהיאך נאמר כי תועבת מצרים כל רועה צאן, ופרעה עצמו אמר ושמתם שרי מקנה על אשר לי, שודאי אם היו לו צאן היה לו רועים, אבל הענין הוא שאין תועבת מצרים הרועים את הצאן, אבל תועבת מצרים היא לשאת ולתת בצאן שמוכרים וקונים את יראתם, ואנשי גושן היה רועי צאן לשאת ולתת בהם, כמו רועה זונות יאבד הון, שפירושו הולך אחריהן. ועוד יתבאר ענין זה בפרק שאחר זה:

חלק מעשי אבות - פרק מב

כתב הרמב"ן ז"ל ויבואו אליו בשנה השנית לשני הרעב, ואעפ"י שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, מכיון שבא יעקב למצרים באתה ברכה לרגלו וכו', עד אבל על דרך הפשט ליקט יוסף כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען בחמש שנים, עכ"ל:

ולדעתי אין צורך להידחק ולומר ששנה השנית היא בעצמה הששית, כי הרעב היה שבע שנים, ולא היתה הגזירה שלא יהיה כלל תבואה, אבל תהיה מעוטה סעודה שאינה מספקת לבעליה כפי החלום שהיו פרות כחושות, והנה בשנה הראשונה בחשבם עובדי האדמה שיהיה שבע, מכרו כל החיטה בכסף ליוסף, וכאשר לא עלה נילוס לא זרעו, אבל בכסף קנו מיוסף, והכתוב יובן כפשוטו, שמה שנאמר שתם הכסף, רצה לומר מה שביד עובדי האדמה כי מעט הוא שאינם עשירים, ולא תפול טענת רמב"ן ז"ל שטען שאיך אפשר שבשנה ראשונה יתום הכסף. ומה שנאמר וילקוט יוסף את כל הכסף הנמצא, רצה לומר הנמצא ביד הפקידים השוברים, והעושר המופלג שקיבץ הוא מן העשירים כאשר יתבאר, ובשנה השנית מן הרעב ניהל עובדי האדמה במקנה, ולא הספיק וצעקו שיתן להם זרע שיזרעו, וגם שלא יצא רק מעט, כבר יספיק לאכול הם וטפם, וכן עשה יוסף שנתן להם זרע, והיה החומש לפרעה והארבע ידות לאכול לטפם, אבל לכל אנשי הארץ שאינם עובדי אדמה לא היה לחם כלל, והיו שוברים עד סוף השבע שנים, והכתוב אומר זה בפירוש שנאמר וארבע הידות יהיה לכם לזרע השדה ולאכלכם ולאשר בבתיכם ולאכול לטפכם, שכבר היה מספיק אומרו ונתתם חמישית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם, ומה צורך לומר מה שיעשו בו, אבל הודיע שאפילו שיזרעו לא יספיקו הארבע ידות רק למאכל עובדי האדמה, שאין לך רעב גדול מה ולא יספיק למכור לעשירים, והזכיר ארבעה דברים כנתינת טעם אל שנתן להם ארבעה ידות. ומה שאמר יוסף אין חריש וקציר, ואח"כ נאמר שנתן להם יוסף לזרוע זה היה לפי שהיה חושב שיספיק לעובדי אדמה כספם ומקניהם כל שבע שנים ולא יחרשו ולא יקצרו, שאין ספק אם היה להם כסף או מקנה לא היו מתרצים לזרוע על מנת שלא להוציא אלא כדי אכלם לחם לבדו, אבל הוכרחו לעשות כן מפני הרעב המופלג:

ויש לשאול מה ענין סיפור אדמת הכהנים שלא היתה לפרעה ומה התועלת בהודעה הזאת, ולא עוד אלא ששני פעמים חזר הכתוב לומר רק אדמת הכהנים, וגם יאות לשאול מה ענין אומרו שישב ישראל בארץ גושן, וכבר נאמר על זה ויושב יוסף את אביו בארץ רעמסס שהיא ארץ גושן. גם יתכן לשאול למה הזכירה קודם בשם גושן, ואח"כ קרא

אותה בשם רעמסס. עוד יש לשאול מה צורך להודיע שהעם העביר אותו לערים, ומה יוסיף או מה יתן זה לענין ישראל:

לכן יתכן לומר שרעמסס היא אינה גושן בעצמה, אבל הוא מקום בארץ גושן, כמו שפירש רש"י רעמסס מארץ גושן היא, כי היאך יוכל יוסף להוציא הדרים בארץ גושן לתת אחוזתם לאחיו, ולכך סיפר שהכל עשה בחכמה, כי אחרי שקנה אדמתם מהם, העביר אותם, כדי שלא ישאר כל אחד בחזקתו, אבל האדמה שיתן לו יוסיף לזרוע לא תהיה נחלת אבותיו של העובד אדמה ההיא, שאם ישאר בנחלת אבותיו לא יתחזק הענין, ועשה יוסף כל זה כדי שאחר שהעביר דרי גושן מאחזתם, יכול להושיב בה מי שירצה, באופן שעלה בידו והושיב אביו ואחיו בארץ גושן ממש, שקודם לא היו רק ברעמסס, ולכך לא נאמר עוד שם רעמסס, גם במכת הערוב (שמות ח, יח), וכן בברד (שמות טו, כו) לא נאמר רק בארץ גשן, כי רעמסס היה מקום חרב אין בו דירה, והעד ויבן את פיתום ואת רעמסס (שמות א, יא), כנראה שלא היו בנויים:

וסיפר ענין הכהנים שלהם שלא העבירם, ואין ספק אחר היות תועבת מצרים כל רועה צאן, לא היו כהנים בגושן, אחר היות שם כולם רועי צאן, שהמקום מקום מרעה צאן, באופן שלבני ישראל לבדם ניתנה ארץ גושן, ולכך בחר יוסף במקום ההוא שלא יהיו כוהני עבודת אלילים ביניהם, ולזה ג"כ כאשר השלים הסיפור שקנה אדמת מצרים ושהעבירם לערים ושלא הועברו הכהנים מאדמתם, אמר וישבו ישראל בארץ מצרים בארץ גושן, רצה לומר שעם זה נהיתה ארץ גושן כולה לאחיו והם ישבו לבדם בארץ גושן, כי בכל שאר המקומות לא היה יכול להושיבם שבכל המקומות היו כהנים שם שלא הועברו, באופן שתחבולת ההעברה לא היתה מועילה רק בארץ גושן, שמעולם לא היו כהנים שם, להיות שם רועי צאן שהיא תועבה להם:

וטעם אומרו שהם שאלו לקנותם ואת אדמתם לעבדים, ושיוסף לא קנה רק אדמתם, הכוונה שהם היה רצונם שיקנה אותם ואדמתם יחד, ושכל אחד ישאר על אדמתו, אבל יוסף לא נתרצה רק לקנות אדמתם ולהעבירם לערים, כדי שיתן ארץ גושן לאחיו, וגם שיתחזק הענין כמו שאמרנו:

חלק מעשי אבות - פרק מג

פרשת ויחי:

חסד ואמת, פירש רש"י חסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת, פירוש שאינו מצפה תשלומין. כי החסד שהאדם עושה ומצפה תשלומין איננו חסד אמיתי, וכן אמר

דוד (תהלים סב, יג) ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, שכבר רבו הפירושים בכתוב הזה, אבל נראה היותו כפשוטו, שאמר דוד שכל חסד שהאדם עושה, לא יכונה לו החסד ההוא, לפי שהחסד הוא שאינו מצפה תשלומין, והחסד שהאדם עושה הקב"ה משלם לו, א"כ לא יכונה כלל חסד לאדם, כי כל החסדים שהאדם עושה הלא המה לו יתברך, כיון שהוא נותן התשלומין:

אמנם כי כן יפלא על פירוש רש"י שנראה שלא יקרא חסד של אמת רק מה שעושים עם המתים, ותימה שאליעזר אמר ללבן ולבתואל (בראשית כד, מט) אם ישכם עושים חסד ואמת את אדוני הגידו לי, גם ביהושע נאמר (ב, יד) שאמרו המרגלים לרחב ועשינו עמך חסד ואמת, והיא בחיים. אבל יתכן לדעתי, שכל חסד שיעשה אדם לזולתו מבלתי שנדר לו לעשות כן או נשבע לו או הבטיחו, הנה אותו יהיה חסד סתם, אבל כאשר יבטיח האדם לזולתו אז ידור או ישבע לעשות לו רצונו, הנה כאשר יעשה לו הרצון ההוא יקרא חסד ואמת, חסד על שלא היה חייב לו דבר, ואמת על קיום השבועה או ההבטחה, וכן אליעזר כאשר היה רוצה הבטחה מבתואל ולבן שיתרצו לשלוח את רבקה, אמר שכשיעשו זה, יעשו חסד לשלחה ואמת בקיום ההבטחה, ולכך אמר הגידו נא לי, שכבר נראה בפירוש שהיה רוצה שיבטיחוהו, וכן המרגלים לרחב אמרו חסד ואמת על שהבטיחוה ונשבעו לה, וכמו כן אמר יעקב ליוסף הבטיחני והשבע לי על החסד הזה, ואז יהיה חסד ואמת, ולכך כשאמר העבד נגד השי"ת לא אמר רק (בראשית כד, יב) ועשה חסד עם אדוני אברהם, וכן כי עשית חסד עם אדוני (שם יד), לפי שאין צורך לומר אמת בהבטחותיו, כי החוסה בהשם יתברך בלתי שיבטיחנו הוא יותר ודאי שיקבל הטובה ההיא, ממה שהוא ודאי כאשר יבטיחו אדם שר או מלך: וזה שאמר דוד (תהלים קיח, ח) טוב לחסות בה' מבטוח באדם, כי יהיה זה זר מאד, שנראה מדברי דוד כאילו הוא אומר שמה שיבטח האדם בהשם יתברך הוא יותר בטוח ממה שיבטח באדם, וכאילו הוא מחדש לנו ענין זה, ומי לא ידע שטוב לבטוח בה', וכבר אמר במזמור אחר שאין ראוי כלל לבטוח באדם ואמר (תהלים קמו, ג) אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה וגו', ומה חידושו כאן שטוב לבטוח בהשם יתברך. אבל נראה שענין החסיה תאמר על מי שחוסה בזולתו מבלי שיבטיחנו, אבל הבטחון יובן אחר שהבטיחו, ולכך אמר דוד שטוב לחסות בה' מבלי שיבטיחנו, מבטוח באדם אחר שיבטיח אותו, ולזה לא יאמר חסד ואמת במה שישאל האדם מאתו יתברך לעתיד: אבל מה שאמר יעקב (בראשית לב, יא) קטונתי מכל החסדים ומכל האמת, כבר ביארנוהו פרק ל"ג גם שם על דרך זה, שהוא קיום הבטחה בשני דברים, החסד במה שלא הובטח והאמת במה

שהובטח, אמנם חסד ואמת בענין אחד לא יתכן לומר נגדו יתברך, ולכך ג"כ אמר יעקב ליוסף כבר אין אני מסתפק שתעשה צוואתי בלתי שבועה, אבל כאשר תשבע תזכה יותר, שהרי אתה עושה עמדי חסד ואמת:

ומה שלא אמר כאן שים ידך תחת ירכי ואשביעך, כמו שאמר אברהם לעבד (בראשית כד, ב-ג), הוא מפני שאחרי שקבע אברהם המילה לנקיטת חפץ, לא הוצרך לומר ואשביעך, אבל אברהם שהיה הראשון בענין שבועה זאת, הוכרח לומר שהשמת היד תחת הירך היא לשבועה, וכבר יוסף אמר לו שיעשה כדברו בהבטחה, ואז שאל ממנו שבועה, והענין לדעתי, שיוסף להיותו אביו לא רצה לשלוח ידו מפני הכבוד, ולכך חזר ואמר לו השבע לי, רצה לומר בלי נקיטת חפץ, והעד שלא נאמר וישם יוסף את ידו, כמו שנאמר בעבד:

וכבר טענו קצת מפרשים ז"ל על אומרו ושכבתי עם אבותי, ורש"י ז"ל פירש וי"ו מחוברת למעלה לתחילת המקרא, שים נא ידך תחת ירכי והשבע לי ואני סופי לשכב עם אבותי ואתה תשאני ממצרים, ואין לומר ושכבתי עם אבותי השכיבני עם אבותי במערה, שהרי כתיב אחריו וקברתני בקבורתם, ובאמת יפלא מה הוצרך יעקב לומר ליוסף שסופו למות, והלא סוף כל האדם למות, לכך יתכן לומר על מאמרם ז"ל (בר"ר צו, ה וראה גם כתובות קיא, א) שהביא רש"י שאין מתי חוצה לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות, שזה אמר יעקב אל נא תקברני במצרים, שאם אתה קוברני במצרים אשכב בלא אבותי שאבותי יקומו קודם לי בתחיית המתים, וזה טעם שלא יקברנו חוצה לארץ: אמנם אמר לו שזה הטעם אי אפשר לאומרו אל פרעה, שיש קדושה בארץ כנען, לכן אמר לו שאין לו לומר לפרעה שהציווי והשבועה היתה שלא להיקבר חוצה לארץ, אבל שהטעם הוא כדי להיקבר בקבורת אבותיו, כי זה כל אדם נהנה להיותו נקבר אצל אבותיו. וכן עשה יוסף שאמר לפרעה אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני, כאילו אמר אין הארץ סיבה, אבל הקבר שכרה לו שם הוא סיבה:

חלק מעשי אבות - פרק מד

באומרו ומולדתך אשר הולדת, מפורסם מה שהקשו בו המפרשים, אבל יש לומר, שיעקב אמר ליוסף שמנשה ואפרים יהיו לי כראובן ושמעון, הן בנחלת הארץ והן בירושת נכסיו, אבל מולדתו שהוליד, רצה לומר בני מנשה ואפרים יהיו על שם אחיהם שיולדו למנשה ואפרים אח"כ ויחלקו בנכסיך, אבל מנשה ואפרים לי הם, לא יירשו ממך דבר כאילו הם בני ממש. ורצה יעקב זה בשביל שאם ינתן הבכורה ליוסף, ושמנשה

ואפרים יירשוהו, א"כ יהיה למנשה חלק כבכור בארץ ג"כ, לכן אמר שיהיו כבניו ממש, ואז לא יהיה בכורה למנשה על אפרים:

ומה שנאמר ואני בבואי מפדן, פירש רש"י ואע"פ שאני מטריח עליך להוליכני להיקבר בארץ כנען ולא כך עשיתי לאמך, עכ"ל, ולפי דרכו היה ליעקב לומר לו זה כששאל ממנו על הקבורה שיקברנו בארץ ישראל, ועוד יפלא שיאמר יעקב מה שהוא נגד שאלתו ומי הכריחו לכך, אבל נראה ודאי שיעקב אמר ליוסף כן כדי שיחזיק לו טובה על שקבר את רחל שם, וירווח לנו מאד היות ענין זה ענין אל הנחלה, והוא שאמר לו שמיום שמתה רחל, ראה ברוח הקודש שהמקום שמתה הוא בין חלק בנימין וחלק אפרים, באופן ששם בין חלקם של בניה קבר אותה, שמאז נודע אליו שיהיה אפרים שבט בפני עצמו:

וכבר יש שפירשו שאפרתה נקרא כן על שם אפרים, ויש שפירשו (רש"י ורד"ק דברי הימים א ב, כד) שאשתו של כלב נקראת אפרת. אבל לדעתי הם שנים, אחת היא בית לחם סתם בחלקו של אפרים, ואחת היא בית לחם יהודה שהיא בחלקו של יהודה, וזה שאמר יעקב ליוסף היה ענין לענין בשורת הנחלה שאמר לו, שלפי שראה שהיה שם בחלקו של בנימין, וסמוך לחלקו של אפרים, לא הוליכה למקום אחר אבל קברה שם, ואומרו היא בית לחם, הם דברי יעקב עצמו, כלומר אע"פ שנקראת עתה בית לחם, עתידה להקראות אפרת על שם אפרים:

ובזה יתכן מאד מה שנאמר (ירמיהו לא, יד) רחל מבכה על בניה, ותיכף נאמר (שם יז) שמעתי אפרים מתנודד, וכבר טען רמב"ן ז"ל שם פרשת וישלח לומר שאין קבורתה ברמה, ופירש שהיתה רחל צועקת בקול עד שנשמע הקול למרחוק. גם יפלא לשון הכתוב שם שנאמר מאנה להנחם על בניה כי איננו, ולדעתי יתכן היות פירוש הכתוב כן, רחל מבכה על בניה מאנה להנחם על בניה כי איננו, רצה לומר במשל ההוא, שרחל היתה שומעת קול בכי ברמה, והיתה מבכה על בניה כי איננו, ששמעה קול בכי להשיבם בתשובה [ובוכים] על עוונותיהם, ורחל בוכה שאין קול בכי זה בבניה שישובו בתשובה, ולכן בישרה השם יתברך שבניה גם כן ישובו בתשובה, כמו שנאמר תיכף אחר זה שמוע שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואוסר כעגל לא לומד, השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי:

וכיון שבאנו אל ענין הכתוב הזה נבאר אותו, כי דברי הכתוב הזה נבוכים, ונאמר שהנביא המשיל אפרים לתינוק, משל למה הדבר דומה אל הנער הקטן אשר אביו גער בו, וירצה להתגעגע על אביו, והיה אביו קורא אותו לאכול על שולחנו והוא בירכתי הבית מסרב מלבוא, כן יעשה פעמיים שלש עד שהאב אינו קורא אותו עוד, הנה אז הנער

היה רוצה לבוא על שלחז אביו לאכול ומתבייש, והיה חפץ שאביו יחזור ויקראהו, ואביו אינו קורא אותו, והנער חושב שאביו שכח אותו ולכך אינו קוראו, והוא מתנועע במקום שהוא כדי שיראה אותו ויזכור ויחזור ויקרא אותו, כמו כן אמר הנביא שמוע שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואוסר כעגל לא לומד השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי, כלומר שהוא מתנודד כמו הנער שחושב שאביו שכח אותו והיה רוצה שיחזור ויקראהו לשוב ושישוב, וזה שנאמר (שם יח) בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי, כלומר בושתי לשוב, לפי שכשקראת אותי לא שבתי כמו שעושה הנער, ועל מה שחשב שאביו שכח אותו, הנה אמר הנביא בגילוי המשל (שם יט) הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים, רצה לומר שמתגעגע כתינוק, הנה זכור אזכרנו, כלומר לא שכחתי:

ונשוב לענין שרחל היתה מבכה על שקול הבכי והתשובה איננו בבניה עד שהקב"ה הבטיחה שישובו, וא"כ נתבאר שאומרו כאן יעקב שקבר אותה שם, הוא להורות ליוסף שמאז ידע שיהיה אפרת בחלק אפרים, ובית אל בחלק בנימין, ושלכך נקברה שם: ועל מה שנאמר בני הם אשר נתן לי אלהים בזה כתב הרמב"ן ז"ל לא היה צריך יוסף להודיע לאביו כי במצרים נולדו לו שהרי כשפירש ממנו לא היה לו אשה ובנים, והוא אמר לו כבר שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים. ונראה לי כי פירוש בזה, בענין הזה שאמרת, שנתנם לי השם קודם בואך אלי מצרימה, והם אשר אמרת עליהם שהם לך, וכן ובזה הנערה באה אל המלך (אסתר ב, יג), עכ"ל. ולא ידעתי מה הואיל הרמב"ן בזה, שכיון שהוא ידע שנולדו במצרים ושאין לו בנים אחרים זולתם, כבר היה מספיק אומרו בני הם, וכבר ידע שעליהם אמר שהם לי:

אמנם לדעתי יובן אחר התעורר בקצת שאלות. ראשונה, מה ראה יוסף שרצה שיברך בניו וכל שאר השבטים לא בירך בניהם, ואם עשה כן להיותם בחשבון השבטים, למה לא המתין עד שבירך שאר השבטים, ולמה אמר קחם נא אלי. עוד יש לשאול ענין הברכה שבירך אותם וידגו לרוב בקרב הארץ, כי היה מספיק אומרו וידגו לרוב, ומה ענין אומרו בקרב הארץ, ובודאי לא ידגו לרוב בשמים. עוד יש לשאול מה ענין ברכה זאת שבירך אותם ויקרא בהם שמי ושם אבותי, ולמה לא יקרא בהם כשאר כל בני השבטים. עוד יש לשאול מה יהיה קשר המשך הדברים באומרו המלאך הגואל אותי מכל רע יברך, אחרי שאמר האלהים אשר התהלכו אבותי. והרב אברהם האבן עזרא כתב כי הנה כל ישראל יקראו אפרים, והרמב"ן טען עליו וכתב שאינו נכון שהכתוב ויקרא בהם נאמר, ולא נקראו על שם מנשה, ואמר שהנכון הוא שיעמוד זרעם ושמם ויהיה שם אברהם יצחק ויעקב נזכר בהם לעולם, עכ"ל. ולא ידעתי מה זה שהרי כל בני השבטים נקרא שם

אברהם ויצחק ויעקב עליהם, ועומד זרעם ושמם, ומה נתוסף למנשה ואפרים בברכתו זאת:

אבל יתכן שיוסף לא היה צריך לומר לו שנולדו במצרים שכבר ידע יעקב זה, אמנם בעבור שבא לו האלהים בחלום הלילה בבאר שבע ואמר לו אל תירא וגו' כי לגוי גדול אשימך שם (בראשית מו, ב-ד), אמר יוסף שאחר היות שבניו לא היו עם יעקב באותה ברכה, א"כ לא יהיו בכלל אותה ברכה שיפרו וירבו במצרים כבני שאר השבטים, ולא אמר יוסף לאביו כדי להודיעו שבניו נולדו במצרים, אבל אמר לו שנולדו במצרים, ושלכך צריכים ברכה, שהרי לא היו בכלל הברכה וההבטחה שהובטח בבאר שבע שלגוי גדול ישימנו שם, שכיון שאמר לו אל תירא מרדה מצרימה, א"כ עשייתו אותו לגוי גדול שם במצרים לא יובן רק ליורדים שם לא לנולדים שם, ולכך הבין יעקב כוונת יוסף והשיב לו תיכף קחם נא אלי ואברכם, ולכך בירך אותם שידגו לרוב בקרב הארץ, שב אל ארץ מצרים שהם בה, שהברכה שניתנה לו להיותו לגוי גדול, היתה שבמצרים יהיה כן, וזו היא גם כן הברכה שבירך אותם ואמר ויקרא בהם שמי וגו', כי כל האבות ובניהם ובני בניהם שמם עברים, שנולדו בעבר הנהר, ונתיירא יוסף פן לא יהיו נקראים בניו רק מצריים אחר שנולדו שם, ולכך בירך אותם שיקראו בשם עבריים כשאר השבטים, ובהיות שאמר לו האלהים אל תירא, ונתן לו הברכה שיהיה במצרים לגוי גדול, לכן אמר המלאך הגואל אותי מכל רע, שכבר ביארנו במה שנאמר (במדבר כ, טז) וישלח מלאך ויוציאנו, שהוא שב אל מה שנאמר פה ואנכי אעלך גם עלה, והיה א"כ אומרו כאן המלאך הגואל, כאילו אמר המלאך שאמר לי אל תירא, יברך את הנערים בברכה שבירך אותי שם, וע"כ אמר קחם נא אלי, רצה לומר שיקחם עתה ולא ימתין עד ברכת שאר השבטים, שזו ברכה מן המלאך כבר נתברכו בה השבטים: וכבר יפלא שיוסף אחרי ראותו שיעקב שיכל את ידיו, נתפרסם אליו שבכוונה היה עושה כן, והאיך יבקש יוסף לבטל רצון אביו ומחשבתו ולתמוך ידו להסירה, כי מי הוא שירכיב ידיו זו על זו אם לא בכוונה. אבל נראה שיעקב אמר ליוסף קחם נא אלי, שחשב שרצונו היה לומר שיקחם יוסף בערך אל יעקב, וזה אומרו אלי, וכן עשה יוסף שלקח אפרים בימינו ומנשה בשמאלו, כדי שבהביאו אותם אל יעקב יהיה מנשה בימין יעקב, וגם יעקב לא היתה מחשבתו באומרו קחם אלי, רק שכמו שיקחם דהיינו מנשה בימינו שכן יביאם אליו באופן שיבוא מנשה לשמאלו, ואמר כן כדי שלא לשכל את ידיו, וכאשר ראה שיוסף לקחם להביאם בערך אביו שמנשה יהיה בימינו הוכרח לשכל את ידיו, ויוסף חשב שאביו היה חושב שהביאם ולקחם בערך יוסף, היינו מנשה בימין יוסף ושלכך בא בשמאל יעקב, ולפי זה

שיכל את ידיו, ועל כן תמך ידו להסירה בחשבו שטעה אביו שחשב שיוסף לקחם בערך עצמו. ומה שנאמר בחרבי ובקשתי, נתבאר בחלק זה פרק ל' עיין שם:

חלק מעשי אבות - פרק מה

ראובן בכורי אתה. יתכן שיעקב אמר לו שלא יהיה לו מן הבכורה זולתי היותו יתר שאת ויתר עז שהוא הראשון במעלה, שעם היות שניתנה הבכורה ליוסף לעולם, הן לענין הנשיאים או לענין המנין או לענין חלוקת הארץ ראובן נזכר תחלה, אבל בתועלת הירושה וירושת הארץ לא יהיה לו תוספת כלל מפני שחילל יצועיו. והקדים כל זה לומר שעם היות שניטלה ממנו הבכורה מאז שחילל יצועיו, עם כל זה הנה הזכירו לענין סיפור זה קודם לכל האחים, וזהו שנאמר בדברי הימים (א ה, א) ניתנה הבכורה ליוסף ולא להתייחס על הבכורה וכו':

ואחר כך נמשך לומר לשמעון ולוי יחד, להיותם בעצה אחת דרך ערמה שעשו לאנשי שכם, שהם שיקרו באמונתם להם כמו שנתבאר בפרק ל"ד, ואמר סודם, על שנתנו לאנשי שכם עצה שימולו בסוד, שאם היה יודע יעקב שבניו אמרו להם שימולו ושיתנו אחותם, כבר היה יודע יעקב שאין להתחתן בכנען, אפילו הם מתגיירים לשם שמים, כל שכן מי שמתגייר לשם ממון, כמו שאמרו (בראשית לד, כג) מקניהם וקנינם לנו הם, ולכך היה מונע אותם לבלתי עשות כן, אבל בלתי ידיעת יעקב הלכו שמעון ולוי ואמרו שימולו, ושאביהם יתן את דינה, וחמור ושכם חשבו שהדברים באים מיעקב, ובא האות שכן אמרו (שם יז) שאם לא ימולו ולקחנו את בתנו, ולא אמרו את אחותנו, כאילו הדברים באים מאביהם:

ואמר בקהלם אל תחד כבודי, על מה שעשו בפומבי שהרגו אותם, אל תחד כבודי שיתפרסם לכל סביבות שכם שבני יעקב עשו כל זה שלא בידיעת אביהם, והעד מה שנאמר (בראשית לה, ב) ויהי חיתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב, ולא נאמר שלא רדפו אחרי יעקב, כנראה שאם היו רודפים לא היו רודפים רק אחרי בניו לא אחריו, שכבר ידעו כולם שאין ליעקב חלק וידיעה במה שעשו בניו, וזהו בקהלם אל תחד כבודי, שהיה ביזוי גדול שיאמרו שהנביא יעשה כדברים הללו: ובאומרו אחלקם ביעקב, רבו הפירושים, ושמעתי אומרים היותו שב אל האף והעברה, כי גדלו כל כך עד שראוי לחלק את אפם ואת עברתם לכל ישראל, כאילו אמר שיספיק אפם ועברתם לחלקם לכל ישראל לכל אחד מעט, כמו שאמרו רז"ל (סוטה ה, א) בשמתא מאן דלית ביה והפך זה אספת כל עברתך. ויתכן לומר קרוב מזה אל הפשט, והוא שיעקב

ראה ששמעון ולוי נתחברו יחד, והיו לעולם בעצה אחת ובאגודה אחת, עד שמפני זה נתיעצו שניהם לבדם יחד להרוג אנשי שכם, ונתיירא יעקב שכמו ששמעון ולוי יש להם אחוה נוספת על אחוות שאר האחים, פן בניהם עדי עד יהיו גם הם כן באגודה אחת באחוה נוספת, וימשך מזה שיעשו השבטים כיתות, לכן דרך תפילה התפלל שלא תהיה לבניהם עדי עד אותה האחוה הנוספת, רק יהיו כל בניו שוים באחוה, וזה אומרו אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל, שלא יהיו בניהם לאגודה אחת כמוהם: ובמה שנאמר בסודם אל תבוא נפשי, רש"י ז"ל כתב על פי מדרשם ז"ל (בר"ר צח, ה) שלא יזכר שמו על זמרי כשנתקבצו שבטו של שמעון וכו', ובקהלם כשיקהיל קרח וכו', וע"ז טען הרב אליהו מזרחי שבפרק חלק אמרו רז"ל (סנהדרין קט, ב) בסודם אל תבא נפשי אלו המרגלים. ורש"י ז"ל לא בחר במה שאמרו פרק חלק, ובחר בלשון בראשית רבה שאמרו בסודם אל תבא נפשי בשעה שהם באים ליטול עצה בשטים, וכתב הרא"ם שצריך עיון. ולדעתי נדחק על מה שאמרו בגמרא פרק חלק שאמר כן על המרגלים, שמה ענין המרגלים אצל שבטו של שמעון יתר ממה שהוא על שאר השבטים, לכך רש"י ז"ל בחר במה שאמרו רז"ל בבראשית רבה. אבל לדעתי יתיישב עם מה שפירש רש"י ז"ל כאן שאומרו ויאמרו איש אל אחיו הם שמעון ולוי שיעקב קראם אחים, וא"כ במרגלים שנאמר (במדבר יד, ד) ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש, יתכן ג"כ שהיו אחד משבט שמעון ואחד משבט לוי, שאם היו כולם האומרים, היה אומר כמו שנאמר (בראשית יא, ג) ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים, אבל ידמה שכמו ששמעון ולוי היו נקראים אחים, כן גם בניהם אחריהם לעולם היו קוראים זה לזה אחים, ועם היות שאנחנו הנחנו שיעקב התפלל על זה, הנה לפי פירוש רש"י יצדק היות הדברים כן, ולפי פירושו יצדק מה שאמרו רז"ל פרק חלק שאומרו בסודם אל תבא נפשי אלו המרגלים, רצה לומר בענין המרגלים כי לא היה משבט לוי במרגלים: וכדי לבוא אל תוכן דרכנו זה ארחיב לך הדיבור בכל הענין, ובמה שפירש רש"י בענין זה, והספיקות שההתעוררות מחוייב בהם:

ספק ראשון, מה ענין אומרו בסודם אל תבוא נפשי, ואח"כ בקהלם אל תחד כבודי, שאם כוונת הכתוב כפי הנחשב שיעקב התפלל שלא יזכר שמו על זמרי כמו שאמרו רז"ל במדרש, או במרגלים כמו שאמרו רז"ל פרק חלק, ויהיה פירוש בקהלם אל תחד כבודי, ג"כ שלא יזכר שמו על קרח. א"כ למה שינה הלשון והיה לומר בסודם ובקהלם אל תחד כבודי, או אל תבוא נפשי, ועוד צריך שיובן ענין מהות הסוד, שאם בענין מרגלים אדרבה היו הולכי רכיל מגלי סוד, ובפרט זמרי התורה מכרזת שעשה חילול ה' בפרהסיא:

ספק שני, בפירוש רש"י ז"ל שכתב שיעקב התפלל שלא יזכר שמו על זמרי, שנאמר בו (במדבר כה, יד) נשיא בית אב לשמעוני, ולא אמר בן יעקב, וזה תימה שמאחר ששמעוני איננו שם האיש הנקרא שמעון רק שם המשפחה, היאך אמר שמעוני בן יעקב. ואין לטעון שהיה לו לומר שמעון בן יעקב, שא"כ היאך יאמר נשיא בית אב לשמעון, והוא אינו נשיא בית אב לאיש ששמו שמעון:

ועל מה שאמרו רז"ל פרק חלק שאלו המרגלים כבר יש לשאול שמה ענין שמעון ולוי אצל מרגלים, יתר על שאר השבטים. ועוד יפלא שהיאך היה לו לומר למטה שמעון בן יעקב שלומיאל בן צורישדי, כי נראה מותר, שאין לנו שמעון שיצא ממנו מטה זולתי שמעון בן יעקב, אבל בקרח שהסיפור הוא הודעת האיש בן מי הוא, כבר היה אפשר היותו בן יצהר ובן קהת ובן לוי שאינו בן יעקב, וכבר נאמר כאן (במדבר טז, ז) רב לכם בני לוי, ואינם בני לוי בן יעקב, רק מבני בני בניו, אבל קראם בני לוי שפירושו משבט לוי, וא"כ הכא נמי שאמר בן קהת בן לוי, היה אפשר לומר שפירושו משבט לוי, והיה נכון לומר בן יעקב אם לא שהתפלל שלא יזכר שמו עליהם, וא"כ יפלא מאד על מדרש רבה שאמרו על זמרי ועל מה שאמרו פרק חלק המרגלים: עוד יפלא שבדברי הימים בהתיחסות על הדוכן על כל משפחות הלויים לא הוזכר שמו של יעקב רק על קרח, ואם הכוונה במה שאמרו רז"ל והיכן הוזכר בהתיחסם לדוכן, מפני שהוקשה להם שהוזכר שם, למה לא הוזכר כאן ותירצו שהתפלל, א"כ על שאר המשפחות של הלויים למה לא הוזכר שמו:

ובזה יובנו הדברים על מתכונתם לדעתי, ויותרו כל הספיקות האלה, והוא כי מה שנאמר בסודם אל תבוא נפשי, יהיה על זמרי או על המרגלים, היתה התפילה שגם לא יזכרו היותם בני שמעון ובני לוי, או בני בניהם שהיו בכלל שבעים נפש, וזה לגודל רשעתם שלא נמצא בהם רק רע, ולכך אמר אל תבוא נפשי, כי כל השבעים נקראו נפש יעקב, כמו שנאמר (בראשית מו, כו-כז) כל הנפש הבאה ליעקב שבעים, ולא רצה שיתיחסו לאותם המשפחות של השבעים נפש כלל. ואומרו בסודם, אם על מה שפירשו שנאמר כן על זמרי, כבר אמרו על העצה שנתיעץ לומר למשה מי התיר לו ג"כ המדינית (ראה סנהדרין פב, א), ואם לפי מה שאמרו רז"ל פרק חלק שנאמר על המרגלים, אם כן יהיה הסוד מה שנאמר (דברים א, כז) ותרגנו באוהליכם ותאמרו בשנאת ה' אותנו, הרי שהיתה האמירה ההיא תוך אוהלם בסוד, והנה נשמעה כן תפילתו בין בזמרי ובין במרגלים, שלא נזכרו כלל בני מי הם, שזמרי בן סלוא כבר אמרו רז"ל במדרש תנחומא (פנחס ב) שהיה שמו שאול בן הכנענית בנו של שמעון ממש, וא"כ לא הזכיר הכתוב אפילו

שם אביו לסיבת תפילתו של יעקב, וכן בענין המרגלים שאמרו איש אל אחיו שביארנו חלק ד' פרק כ"ד שהיה אחד משבט לוי ואחד משבט שמעון שאמרו נתנה ראש, כיון שיעקב קראם אחים, ג"כ לא גילה הכתוב בני מי היו, א"כ לא באה נפשו שהם השבעים נפש בסודם:

אמנם בקרח עם היותו רשע, כיון שיש מקום להזכירו לטובה, רצה יעקב שבענין הרשע שהוא ההקהל לא יזכר שמו, ובדוכן שיזכר שמו, ולכך אמר כן ובקהלם אל תחד כבודי, ולא נפשי, והעד על מה שאמרנו מאמרם ז"ל בתנחומא פרשת ויחי (י) וזה לשונם בסודם אל תבוא נפשי, כשיעמד זמרי ויזנה עם כזבי, אל יזכר נפשי בהם, וכן הוא אומר (במדבר כה, יד) ושם האיש המוכה זמרי בן סלוא, כינה שמו ושם אביו ובכל ישראל לא היו שמות אלו, ע"כ. ודוק שלא אמרו אל יזכר שמי, רק אל יזכר נפשי, וביאר בהדיא שבכל ישראל לא היו שמות אלו, כנראה שיעקב התפלל שלא יזכרו בני מי הם ממשפחותיו. אבל בקרח אמרו שם במדרש תנחומא וזה לשונם אל תחד כבודי, אל יתיחד כבודי עמהם, אלא ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ולא בן יעקב, הרי לך שבקרח לא התפלל רק על שמו לבד, ועוד תראה קצת בחלק ד' מעשי תורה פרק כ"ד עיין שם. ולפי דרכנו זה הותרו כל הספיקות שנתעוררנו בענין זה, ויתישב ג"כ שלפי זה לא הוזכר שמו של יעקב בשאר משפחות הלויים כשהוזכרו בדברי הימים בהתיחסם לדוכן, לפי שיעקב ביקש שיזכר בקרח כיון שלא נזכר בקהלם, אבל בשאר המשפחות לא חשש כי בהתיחסם עד לוי, יספיק להיותם לויים:

ומה שנאמר ליהודה ידך בעורף אויביך, ידמה הטעם שיכה לאויביו מכת עורף, כי אין לך מכה שתורה על ביזוי מופלג למוכה כמכת עורף, ועד היום בין הישמעאלים יהיה עונש למי שיכה רעהו בעורפו, רב מאד ממי שיכהו בפניו, והטעם כי אין מכת העורף רק לעבד שאין להשיב פניו נגד אדונו:

ואומרו מטרף בני עלית, יצדק לפירושם ז"ל שפירש רש"י באומרו (בראשית לח, א) וירד יהודה, שהורידוהו אחיו לפי שלא מנע אותם מלמכור את יוסף, כי זה יאמר יעקב שיהודה עלה מאותה ירידה, ועם היות שאז הורידוהו, שעוד לא יורידוהו בניו מן המלכות עד כי יבוא שילה. אבל אין זו הבטחה כמו שחשבו קצת שהבטיחו להיותו מלך לעולם, כי כאשר יגרום החטא כבר נאמר (דברים כח, לו) יולך ה' אותך ואת מלכך, אבל ההבטחה היא שאחיו לעולם יודו לו, ולא יסירו המלוכה ממנו כאשר עשו לסיבת מכירת יוסף, או לסבה שנתחתן בכנענית כמו שאמרנו פרק ל"ו: וביקש יעקב כן בראותו הטובה המופלגת שנמשכה ממכירתו, כמו שנאמר (בראשית מה, ח) לא אתם שלחתם

אותי כי אם האלהים, אמר יעקב ודאי מגלגלין זכות ע"י זכאי, ולכך בירך אותו שיודו לו אחיו על המלכות ולא יורידוהו עוד, ולכך אמר ג"כ שברכתו זאת היא עד כי יבוא שילה, כי אז אין צריך לומר שאחיו כולם יודו על מלכותו, אבל גם שאר העמים, באופן שאומרו עד כי יבוא שילה, שב אל מה שהתחיל לומר יודוך אחיך וישתחוו לך בני אביך, מכלל ששאר העמים לא ישתחוו לו אבל יבקשו להשפילו, ולכך הוצרך לברכו ידך בעורף אויביך, וזה יתמיד עד כי יבוא שילה, שאז כל העמים ישתחוו לו. והיה כאילו אמר ידך בעורף אויביך ולא יסור השבט מידו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, שאז לא יהיו לו עוד אויבים כי כל העמים יהיו נשמעים אליו:

עוד יתכן שאומרו לא יסור שבט מיהודה, רצה לומר שלעולם יהיו לו אויבים להיותם שבט מוסר לו, על השבט הזה אמר דוד (תהלים כג, ד) שבטך ומשענתך המה ינחמוני, והשלים (שם ו) אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי, שפירושו טוב וחסד הוא שהקב"ה נותן עלי שבט יסורין של אהבה, כי בזה אשב בבית ה' לאורך ימים, וזה ג"כ אמר יעקב שלא יסור שבט מיהודה עד כי יבוא שילה, שאז יסור, ולו יקהת עמים, ולא יהיה עוד שבט מוסר עליו, ולא הוא על אחרים, שלא יצטרך גם הוא שבט, כי ברוח פיו ימית רשע (לשה"כ ישעיהו יא, ד). ויתכן אומרו אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו, לרמוז על נבואת זכריה שאמר (ט, ט) עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות, ואומרו ג"כ על רוב היין והיותו בזול וכן החלב, ירמוז על הידיעה המופלגת שתהיה בימות המשיח, והוא אל מה שנתנבא ישעיה ואמר (נה, א-ג) ובלא מחיר יין וחלב וגו', שמעו שמוע אלי ואכלו טוב וגו', חסדי דוד הנאמנים, שבזה נתבאר היות הכוונה בענין היין והחלב על הידיעה, וכבר פירשו חכמי הקבלה על אומרו (שיר השירים ה, א) שתיתי ייני עם חלבי, שהוא על הידיעה באלהיות: והנה הקדים זבולון לישששכר עם היותו קטן ממנו, לפי שזבולן ממציא מזון לישששכר, ואמרו רז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה, ובשגם אמרו אם אין תורה אין קמח, רצה לומר שאם לא תהיה התורה יסור הקמח, כמו שנאמר (עמוס ד, ז) וגם אנכי מנעתי מכם את הגשם, אבל תחילה צריך שיהיה הקמח, ולכך הקדים זבולון: ומה שהזכיר נפתלי אחרי גד, ואשר יתכן שכך היה מולדתם, ועם היות שבסיפור לידתם סופר שנולדו מבלהה דן ונפתלי, הוא הטעם שכיון שהתחיל לספר דן שנולד לו מבלהה, אמר גם נפתלי, וכן בפרשת שמות (א, ד):

ומה שנאמר שקברו אותו במערה ששם קברו את אברהם, היה זה לומר שכבר קנה אותו לאחוזת קבר מעפרון, א"כ לא ימנעו מלקוברו שם, וכן חזר לומר שמקנה השדה

והמערה היה מאת בני חת, ולא אמר מעפרון, כלומר שברשות בני חת קנה אותו, באופן שלא יהיה מניעה כלל:

וטעם בכיית מצרים שבעים יום, יתכן לכבוד שבעים נפש שירדו מצרימה, או אפשר שכל אחד מהם קבע יומו לבכי על הזקן:

ובאומרו ויראו כי מת אביהם, פירש רש"י הכירו במיתתו אצל יוסף, שהיו רגילים לסעוד על שלחנו של יוסף והיה מקרבן בשביל כבוד אביו, ומשמת יעקב לא קרבן. ויתכן היות ראיה לזה מה שנאמר אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם וינחם אותם, כלומר אשוב לכלכל אתכם על שלחני ואתן מזון לטפכם, דאם לא כן כבר היה מספיק אומר אנכי אכלכל אתכם, ופשוט שהטף בכלל. ועוד ראיה שהיו אוכלים על שלחנו ממה שנאמר (בראשית לז, יב) ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטף, והדברים כפולים, אבל יראה שהיה מכלכל אביו ואחיו על שלחנו, וגם היה נותן לחם לפי הטף, שלטף היה נותן לחם, רצה לומר סעודתם, כמו שימו לחם (בראשית מג, לא), שפירושו סעודה. ויתכן שרצה לומר שנתן להם יותר מהצריך להם, שנתן להם כפי הטף שעושים פירורין, שדרך תינוק לפרר, ולכך אמר פה ואת טפכם, וזאת היתה הנחמה והדיבור על לבם, ולפנים יתבאר באופן נאות כל הכתובים הללו על דרך אחרת: ובענין ההספד שנאמר ביעקב מכל האבות, מה שלא נאמר לא באברהם ולא ביצחק שנאמר פטירתם ולא נאמר בהם הספד, נראה שיתיישב במה שאמרו רז"ל (סנהדרין מו, ב) פרק נגמר הדין לא ניחא לצדיקייא דמייקרי ברשיעייא, לכן לא נאמר הספד בכל האבות, רק בשרה וביעקב שמיטתו שלימה, אבל אברהם היה לו ישמעאל, ויצחק היה לו עשו, שהיו בקבורה, ואם היו עושים הספד היה מוכרח שהיו גם הם בהספד: אמנם בענין ההספד בעצמו, כבר ידעת שנחלקו רז"ל מסכת סנהדרין (מו, ב) אם ליקרא דחיי או דשכבי, והדברים נבוכים, מאין הבין מהו יקרא דשכבי, אם לא שנאמר שימשך למת תועלת מן ההספד, על דרך שאמרו רז"ל (אבות פ"ג מ"י) כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו, ועוד למאן דאמר יקרא דחיי, יפלא מאד הספדה של שרה שנאמר שהיה אברהם המספיד (בראשית כג, ב), א"כ לכבוד עצמו היה מספיד, וכן בני יעקב, וכבר עלתה מסקנתם ז"ל שהוא ליקרא דשכבי, אבל במה שאמרנו בחיבורנו זה חלק א' פרק ב' שאחר המות תשאר תמונה מן היסוד הדק ההיולי, יתכן מאד שאותה התמונה נהנית מן הכבוד אשר עשו לו בהספד, וכן תמצא במסכת שבת (קנג, א) בפירוש, אמר רב לרב שמואל בר שילת אחים לי הספדאי דהתם קאימנא: וכבר ידעת מאמרם ז"ל שאמרו במיתת יעקב, תענית פרק קמא (ה, ב) רב נחמן ורב יצחק הוו יתבי בסעודתא, א"ל ר"נ

לר' יצחק לימא מר מילתא, א"ל אין משיחין בסעודה, בתר דסעוד אמר יעקב אבינו לא מת, א"ל א"כ בכדי חנטו חנטייא וספדו ספדנייא, א"ל מקרא אני דורש (ירמיהו ל, י) אל תירא עבדי יעקב וגו' הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שביים, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים. ועיניך הרואות הפלגת המבוכות אשר ימשכו אם מאמרם זה הוא כפשוטו. א. מה ראה השלם הזה לומר שיעקב לא מת, ואין זה ענין לענין הסעודה שהם עסוקים בה. ב. מה השיב לו רב נחמן א"כ בכדי חנטו חנטייא וספדו ספדנייא, שאדרבה היה לו לומר היאך יחנטו איש חי ולא לומר שהוא בכדי. ג. שמה היתה התשובה באומרו מקרא אני דורש, ולמה יניח כתוב מבואר בתורה שסיפר מיתתו, וירצה לדרוש מאותו הכתוב שהוא לא מת. ד. היאך יאמר שלא מת והוא נקבר במערה, ולמה לא השיב לו ר"נ א"כ היאך קברו אותו, והיתה קושייתו עליו יתר עז לומר שהיאך קברוהו. ועם היות גירסא בגמרא בכדי קברו קברייא, עם כל זה בגירסת המדרש (ילקוט שמעוני בראשית מח, קנז) שלא אמר כן יפלא, ועוד שהגירסא הנמצאת עתה לפנינו בגמר תמוה מאד, עד שהדעת יחייב היות גירסת המדרש ישרה ממנה, כי היאך יתכן לומר בכדי קברו קברייא, והיה לו לומר שהקוברים שקברו אותו בחייו הרגו את הנפש:

אמנם בהבנת כוונת השלימים האלה יותרו כל הספיקות, וטרם בואנו אל היתרם נתעורר היאך ביקש ר"נ שישיח תוך הסעודה, ועוד שר' יצחק כבר השיח ואמר אין משיחין בסעודה. אבל יתכז שהשלימים הללו ישבו לסעוד ולא היו עדיין סועדים, והעד שכן נאמר בגמרא הוו יתבי בסעודתא, ולא אמר סעוד, וקודם שהתחילו לאכול הסעודה, רצה לומר שמאחר שרוצים לסעוד, ראוי שיאמר איזה דבר מהשכר הצפון לצדיקים המכונה בשם סעודה, והנה אז השיב לו שאין משיחין בסעודה, שכבר ידעת בכל מקום שנאמר זה הלשון שיחה היא הכוונה על דברים שהם סיפור, על דרך שאמרו שיחת חולין, וכן אמרו שיחת ילדים, וכן אמרו משיח לפי תומו, וכן אל תרבה שיחה עם האשה (אבות פ"א מ"ה), כי לא יאמר לשון שיחה רק על סיפור, ובהיות שהוא אמר לו לימא מר מילתא, כאילו יאמר שיאמר לו דבר קצר קודם הסעודה מענין הסעודה, ולא יאות לומר לאדם שישיח בדרוש עמוק, לכן אמר לו אין משיחין בסעודה, רצה לומר שאין לדבר בענין הסעודה המיועדת לצדיקים דרך שיחת עראי וסיפור לבד, אבל צריך עיון וחקירה וירבו הדברים בשאלות ותשובות, כאשר היה באמת שהוא אמר לו יעקב לא מת, והוא הקשה לו והוכרח להשיב, והיה אומרו אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט, לפי שכן אמרו רז"ל במסכת דרך ארץ, והשלם הזה ברצותו לדבר בלשון חכמה, השאיל זה הלשון מדברי רז"ל ואמר גם הוא אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט, ברצותו לומר

שבענין השכר המיועד צריך לדבר בעיון, לא דרך שיחה, כי הוא דרוש עמוק ומסוכן מאד, וע"כ המתין עד אחר הסעודה, ואחר שהשלימו סעודתם אמר לו מענין השכר המיועד אחר המות, שיעקב אבינו לא מת:

וכדי לבוא אל ביאור ענין זה, יחוייב להקדים ענין המספד וסיבותיו, כי אמנם ההספד כבר אמרנו היותו לכבוד, ונחלקו אם לכבוד החיים או לכבוד המתים: עוד יתכן טעם אחר, והוא יובן אחרי ההתבוננות בכתובים שאמר הנביא ישעיה (נז, א) הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק, כי יפלא שתחילה אמר הצדיק אבד, לשון איבוד, ואח"כ אמר אנשי חסד נאספים, ולא אמר נאבדים. וגם יפלא שהיה לו לומר לשון יחיד וחסיד נאסף, וגדולה מזאת שאח"כ אמר מפני הרעה נאסף הצדיק, ולא אמר לשון איבוד. אבל לדעתי שישעיה היתה תלונתו על מה שהיה עושים בדורו כפי מה שאנחנו עושים היום, שכשימות צדיק אחד או תלמיד חכם, יקום תלמיד חכם אחר וידרוש ויספיד עליו ויאסוף קהל רב לעשות ההספד, כי אמנם הקהל ההוא יראה בעיניהם שמה שהם נאספים בבית הכנסת או בבית המדרש להספיד התלמיד חכם שמת, שאינם רק גומלים חסד בזה, וגם חושבים שאותו התלמיד חכם שנתוועד עמהם לדרוש ולהספיד, שגם הוא אינו דורש רק לגמול חסד הוא בא, ולא יבינו שאותו התלמיד חכם שנתוועד עמהם לדרוש, אמת נתוועד לגמול חסד, אבל נתוועד עמהם ג"כ להספיד על הרעה העתידה לבוא, כי כשהקב"ה רוצה להביא רעה לעולם יסלק הצדיקים שלא יצטערו, כי אם היו הצדיקים בחיים והיו מצטערים מן הצרה היתה מסתלקת או לפחות מתמעטת, ומפני זה יקום אותו התתלמיד חכם לדרוש ולהספיד. וזה אמר ישעיה, כאילו אמר שהצדיק נפטר והקהל מתקבצים כאנשי חסד, ואינם מבינים שהתלמיד חכם שנאסף ונתוועד עמהם לדרוש ולהספיד, לגמול חסד נאסף ונתוועד עמהם, וגם מפני הרעה:

ואחר שהודעתיך שכוונת ההספד היא לכבוד ומפני הרעה כמו שאמר הנביא, הנה רב נחמן היתה סברתו שאין ראוי להספיד הצדיק, רק כשיהיו שם שני הטעמים מפני הכבוד ומפני הרעה העתידה, שאם הצדיק היה בחיים והיה מצטער היתה הצרה מסתלקת או לפחות מתמעטת. ואמנם השלם ההוא שאמר לו יעקב אבינו לא מת, היתה כוונתו לומר שהמיתה היא הפרדת האיש מן האנשים החיים, כמו שנאמר (קהלת ט, ה) והמתים אינם יודעים מאומה, עד שלא יהנה בטובתם ולא יצטער בצרתם. ובזה אמר לו השלם ההוא שיעקב אינו כן, אבל מצטער ברעת בניו כשאינם עושים רצונו של מקום ושמח ונהנה בטובתם, ולזה אמר יעקב אבינו לא מת, כאילו יאמר עדיין הוא אבינו.

הנה אז השיב לו רב נחמן כהוגן שא"כ בכדי חנטו אותו להרבות ההספד, כמו שנאמר כי כן ימלאו ימי החנוטים, ובכדי הספידוהו, שכיון שהוא מצטער בצערנו, הרי הצרה מסתלקת או מתמעטת בזכותו, כאילו הוא בחיים, א"כ למה הספידוהו ולמה חנטו אותו להרבות ההספד, וע"ז השיב השלם ההוא מקרא אני דורש, שנאמר הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שביים, שהרי מבואר מהכתוב זה שבצרתם של בניו לו צר:

ואל יפלא בעיניך לומר למה יצטער יעקב ולא אברהם ולא יצחק, כי הטעם מבואר, שאם אברהם היה מצטער ברעת בניו, א"כ היו כל ימיו מכאובים מפני ישמעאל וכל זרעו שיצאו לתרבות רעה, וכן יצחק מפני עשו וכל זרעו, אבל יעקב כאשר בניו הדור זכאי הוא שמח, ובהיותו חייב הוא מצטער:

והתבונן שלהיות דעתו של ר"נ שטעם ההספד אינו אלא משני טעמים, אחד מפני הכבוד והשני מפני הרעה, לכך הקשה א"כ בכדי ספדו וכו', אבל השלם שכנגדו דעתו בהספד הוא מפני הכבוד, והכריח מן הכתוב הזה שנאמר ואת זרעך מארץ שבים, שטעם ההספד הוא ג"כ מפני הכבוד, ומפני הכבוד הספידו את יעקב:

וכבר ראית שרש"י ז"ל כתב שלא נאמרה מיתה ביעקב, והביא ראיה מאגדה זו, והרמב"ן טען שכבר יעקב בעצמו אמר (בראשית מח, כא) אנכי מת, והוא ז"ל ליישב האגדה אמר, ואולי לא ידע בנפשו או שלא רצה לתת כבוד לשמו. ועל מה שנאמר ויראו אחי יוסף כי מת אביהם, כתב הרמב"ן שלהם מת. ולדעתי מה יאמר במה שאמרה תורה בעצמה (בראשית מז, כט) ויקרבו ימי ישראל למות. וסוף דבריו של הרמב"ן ז"ל וזה לשונו וענין המדרש הזה כי נפשות הצדיקים צרורות בצרור החיים, וזו תחופף עליו כל היום לובשת לבושת השני שלא יפשטנה ערומה, עכ"ל. אבל באמת הראיה שהביא השלם הזה לדבריו, ממה שנאמר ואת זרעך מארץ שביים, שהקיש הוא לזרעו, לא תצדק לדברי הרמב"ן כי במה הוקש לזרעו. אמנם יתכן מאד לפי דרכנו שהוקש מה זרעו בחיים אף הוא בחיים, שהכוונה לומר שאם זרעו בחיי צער, גם הוא בחיי צער, ואם זרעו בחיי נחת גם הוא בחיי נחת, והעד הנאמן שכן אמר הכתוב הנני מושיעך מרחוק. ובדרכנו זה הוסרו המבוכות אשר במאמר השלימים הללו ובכתובים שאמר ישעיה: ובמה שנאמר לו ישטמנו יוסף, כבר ידעת שהמפרשים נבוכו בפירוש מילת לו, ובפרט רש"י ז"ל, והסכימה דעתו שלו הוא כמו שמא ושאין דומה לו. ור"י בעל הטור כדי לברוח מלהוציא מילת לו מפשוטו, שהיא כמו הלואי, פירש שלו ישטמנו היתה כוונת אחי יוסף לומר לו ישטמנו יוסף ולא יעשה כן בפועל, זו היא כוונתו של בעל הטורים עם שהאריך עיין שם. ואין צורך להודיעך על מה לא בחרתי בדבריהם, שכבר מבוארת המבוכה כי רבה

היא, אבל אומר לך מה שבדעתי בכתוב הזה אחר שאקדים לך ההתעוררות הנאותות למשכיל להתעורר באותם הכתובים, אשר מתוכם יובנו הדברים על נכון:
ספק ראשון, אומרו ויראו כי מת אביהם אחר הקבורה וההספד, ובהתרת הספק הזה אמרו רז"ל (בר"ר ק, ח הובא ברש"י) שלא היה מאכילם על שולחנו, ולזה צריך קבלה או נבואה או הוא דרך אגדה:
ספק שני, אומרו לו ישטמנו, אשר בזה כבר אמרנו שנבוכו המפרשים: ספק שלישי, אומרם השב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו, ואין זה סדר מורגל בלשון ולא בענין, כי היאך יאמרו השב ישיב לנו את כל הרעה, היה ראוי לומר ככל הרעה:
ספק רביעי, אומרם לו ישטמנו, שאם מילת לו פירושה אולי, האריכו הרבה בלשונם, שאמרו לו ישטמנו ועשה יעשה, שכנראה הם שני דברים ואינם רק אחד, והיה ראוי שיאמרו לו יעשה ככל הרעה:
ספק חמישי, מה השיב להם יוסף באומרו התחת אלהים אנכי, אשר כבר ידעת מה שפירש רש"י ז"ל שהוא לשון תימה הבמקום אלהים אני, ולא אוכל לעשות לכם רע שהרי אתם חשבתם עלי רעה והאלהים חשבה לטובה, וזה איננו היקש צודק כי הם חשבו עליו רעה וה' חשבה לטובה מפני שעשו שלא כדין, אבל יוסף אם יחשוב עליהם רעה הדין עמו, ורז"ל אמרו (יומא כג, א) כל תלמיד חכם שאינו נוטר ונוקם כנחש אינו ת"ח, ועוד שאינו הכרח שמפני שהקב"ה ביטל מחשבה אחת מרעה לטובה, שבשביל זה יבטל כל המחשבות מרעה לטובה:
ספק ששי, מה שהשיב יוסף להם שני פעמים אל תיראו:
ספק שביעי, אומרו ביראה השניה ועתה אל תיראו, כי מילת עתה היא הוראת זמן על ההווה, כאילו היראה הראשונה שבישר אותם שלא יתיראו, הכוונה היא לומר שדבריו הראשונים לא היו על הזמן ההווה:
ובזה אבוא אל ביאור מלת לו והתר כל הספיקות שנתעוררנו, והוא שפירוש מילת לו פה הוא הלואי כמו שהוא בכל מקום, והענין הוא שאחי יוסף כאשר ראו שהתחילו המצריים להשתעבד בהם, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר צו, א) שתיכף שמת יעקב התחילו להשתעבד, וראו שיוסף היה שותק ולא היה מוחה, אמרו כבר אנחנו רואים שמשטמת יוסף היא בלב ומפני המשטמה הוא שותק ומניח שישעבדונו, הנה אז אמרו הלואי וישטמנו יוסף, ובמשטמתו עשה יעשה לנו ממש את כל הרעה אשר גמלנוהו, כי אנחנו מכרנו אותו לעבד והוא מניח את המצריים לשעבדנו, והלואי ולא יעשה לנו יותר ממה שעשינו לו כפי מנהג הנוקם שמוסיף על המתחיל, רק שנהיה עבדים. והעד הנאמן על

שלא היתה יראתם רק מפני השעבוד שהיו משעבדים אותם המצריים, מה שאמרו לו הננו לך לעבדים, כאילו ירצו לומר אחר שתרצה לקחת נקמתך להיותנו עבדים, הננו לך לעבדים ולא למצריים:

ואז השיב להם התחת אלהים אנכי וגו', כי זה ידוע שיוסף כבר ידע שירידת בני ישראל למצרים היה נגזר מבין הבתרים לטובתם ולהשגת שלמותם, כדי שהקב"ה יוציאם ויהיו עבדים לו יתברך, והעד הנאמן ע"ז מה שאמר בעת פטירתו פקוד יפקוד אלהים אתכם וגו', שכנראה שכבר ידע כל הענין בירידתם למצרים וביציאתם משם, שהכל לטובתם שיהיו עבדים להשי"ת ויקבלו את התורה ויירשו את הארץ, וע"כ השיב אל אחיו על נכון, ואמר אתם רוצים שאני אבטל השעבוד מעליכם, כי אתם חושבים שהוא רעה לכם להיותכם עבדים למצרים, וע"כ אמרתם הננו לך לעבדים, וכי במקום האלהים אנכי ושאבטל השעבוד שגזר הוא יתברך לטובת כולנו. או שנאמר נכון מזה, והוא שאמר יוסף אתם אומרים היותכם עבדי אלהים, ואתם אומרים שתהיו לי לעבדים, והיאך יתכן שאקח עבדי האל לי לעבדים, התחת אלהים אני, רצה לומר הבמקום האלהים אני שאקח עבדיו לי לעבדים, והנה אתם בורחים משעבוד מצרים שאתה חושבים שהוא רע לכם, ואין הדברים כן, כי אתם כאשר מכרתם אותי למצרים חשבתם עלי היות השעבוד של מצרים רע, שאין עבד יוצא משם, אבל הקב"ה חשב השעבוד של מצרים לכולנו לטובה, כי ע"י שעבוד מצרים נהיה עבדי ה' ונזכה לתורה ולארץ ישראל, וזה אומרו להחיות עם רב, שאם היה כפי הנחשב שעל הרעב, אמר כן לא היה לו לומר רק להחיותכם, כי לא נקראו עם רב רק אחר שפרו ושרבו:

ואחר שאמר להם שלא ייראו מפני השעבוד ושגם הוא לא יקחם לעבדים, אמר עוד שנית ועתה אל תיראו, רצה לומר שעתה בהווה לא יהיה להם יראה, פן לא יוכלו להשיג כדי פרנסתם להיותם משועבדים למצרים, כי הוא יכלכל אותם. והעד ע"ז מה שנאמר ואת טפכם, כי לפי שהיו משעבדים אותם בשדות והיו נפרדים מטפם, לכן הבטיחם שיכלכל אותם לבד ואת טפם לבד, והיתה זאת נחמתו ממנו אליהם שיקבלו יסורי השעבוד באהבה, כי הוא טוב לבניהם אחריהם עד עולם שיקבלו התורה ויהיו עבדים וחלקו של השי"ת:

ומעתה יהיו כפינו פרושות לשמים. יגל עינינו בתורתו מאירת עינים. ונראה בטוב ירושלים. וכאשר זכינו להשלים מעשי אבות מזוקקים שבעתים, יתן רוחו בקרבנו פי שנים. להשלים סיפורי הנפלאות במעשי מצרים: