

ריש מילין

מוגש בזאת מחידושי הסברי ועיוני על התורה ועל כמה מהנ"ך.

חלק גדול מהדברים נתפרסמו ברבים אם ע"י אמירתם בשיעורים בפני ציבור ת"ח ואם דברים שנתפרסמו בכתב, בחסדי ד' הדברים נתקבלו ברצון ובשמחה, התגובות הטובות וההערות הבונות שקבלתי הביאוני לפרסמם עתה בספר.

כיון שהדברים לא נכתבו ברצף אחד ובזמן אחד אלא הם אוסף מזמנים שונים באו כאן כאחד ביאורים חידושים והערות בפשטי המקראות יחד עם ביאורי סוגיות בעניני הלכה ואגדה ודרוש השייכים לעניני הפרשה. כמו"כ באו הדברים בכמה מיני סגנונות פעמים בארוכה ופעמים בקצרה.

*

הדברים יוצאים לאור לזכרון ולעילוי נשמתו הטהורה של בנינו הבכור היקר המופלא בבחורים העלם יהודה אריה זכר צדיק לברכה אשר עלה לגנזי מרומים בעש"ק י"ד ניסן זמן קצר לפני התקדש חג הפסח שנת תשע"ב, תהא נשמתו הזכה צרורה בצרור החיים ויעמוד לגורלו.

ויה"ר שיהיו הדברים לתועלת לתוספת עיון והעמקה בלימוד התורה"ק.

* * *

שירת יהודה.....

שירה על שום מה?

על שם נשמתו הענוגה של בנינו בכורינו יהודה ז"ל שהיתה כולה שיר וזמרה, שירת חיים רעננה.

מילדותו שמחת החיים פרצה ועלתה ממנו בצחוק פעמונים מלא קסם, בשמחתו סחף את סביביו ושימחם.

מטל ילדותו שר את שירת החכמה והתורה בכשרון ובתבונה וחוץ רב הוצק בשפתותיו, ומאז כשגדל הוסיף מעלה על מעלתו בהחכימו ובקנינו קניני התורה בקדושה ובטהרה וברננה, וכל מהותו פנימיותו וחיצוניותו אמרה שירה ותהילה לבורא עול, וכששר

ריש מילין

תפילת דבקותו לבורא עולם ראית לפניך שירת הנברא הצמא לבוראו, חשת שלפניך נשמה גדולה המבקשת להידבק ולהתחבר לבוראה.

וכל רואיו ומכיריו רבותיו וחבריו הביטו ואמרו ראו בריה שברא ד' עלם לתפארה נטול קנאה נטול חמדה נטול שפלות עולם, כולו עלייה מתמדת ושאיפה לעוד קושיא עוד העמקה בסוגיא עמוקה עוד חידוש של תורה, כולו הלבנת שיניים לכל חבר ולכל אדם, אח מסור בכל נפשו לכל משפחתו, ולהוריו הוא עטרת תפארת, מכבדם ביראת הרוממות ובשמחה ואהבה אין קץ.

ואז יצאה בת קול ממרומים ואמרה: גזירה גזרתי כך עלתה במחשבה לפני זו תורה וזו שכרה, קבלו עליכם צדיקים וידידים משפחתו הקרובה ידידיו ומעריציו את גזרותי:

שש עשרה וחצי שנה למד יודלה תורה במתיקות אין קץ עד כלות הנפש ועתה **ישיר בדממה זועקת שירת היסורים** במשך כעשר שנים, **פה קדוש** שמעולם לא דיבר שפה שאינה נקיה ומזוככת או שפת שקר, לא לשה"ר או רכילות רק היה מתגבר בתורה בריתחא דאורייתא בחשק נדיר ובכ"כ הרבה חן ויופי, פה המתפלל לבוראו בדביקות, **יאלם**

רגלים שרצו בכ"כ הרבה אהבה וחשק ללמוד תורה בבית המדרש יומם ולילה בזמן ובבין הזמנים.

וידיים עסקניות במצוות ושציירו בילדות ברוב כישרון וברוב דבקות הנפש ציורי כלי המקדש, בגדי הכהונה לשיטותיהם, בנין בית הבחירה ועבודות הכהנים, **ישבותו....**

עיניים טהורות שראו רק טוב בכל הבריאה ולא ראו רע מעולם, לא ילמדו עוד בעיון או בבקאות...

וכל גופו הקדוש והטהור ישבות, **ורק נשמתו אומרת שירה על כל נשימה ונשימה.....**

ולאחר עשר שנות צער וסבל בדממה זועקת מסוף העולם עד סופו... בי"ד ניסן עת היתה הקרבת קרבן הפסח במקדש, פרח ועלה למרומים נער שכולו שלהבת אש של תורה שלהבת קודש ומקדש, ומיכאל שר הגדול המקריב נשמותיהן של צדיקים [תוס' מנחות קי א'] הקריב נשמתו הטהורה להדבק בשורשו להתענג על ד'.

ויענו הוריו ויאמרו: לך ד' אזמרה... חסד ואמת אשירה... שירה על החסד שנתת לנו פקדון של נשמה גבוהה וענוגה גם אם זה לזמן קצר כ"כ...

ריש מילין

שירה על כי אנו מחזירים לך אותה טהורה יותר ומזוככת בכ"כ הרבה יסורים...

זוהי שירת יהודה....

התורה איקרי שירה.. היא שירת החיים, "לולי תורתך שעשועי אז אבדת בעוניי" – ביסורי.. עתה שזכינו **לשירת יהודה** "חסד ואמת אשירה" – אין אמת אלא תורה.

ויהי נא לרצון **תווי שירתנו** בפני **מביני שירה** ויה"ר שנזכה במהרה ליום שנשמע בו **שירה חדשה**.

כה דברי המחבר, בלב נשבר ידבר, ובכלל עם ד' המצפים לישועה קרובה, מצפה אף הוא לבנין בית הבחירה ולהתגשמות דברי נחמת הנבואה כולה.

מנחם אב תשע"ב

ספר זה מוקדש בכבוד ומורא להורי היקרים שליט"א שטוב ליבם ומסירותם למשפחתם הקרובה והרחבה ולכל אדם הוא לשם ותהילה ולרעיתי אשת בריתי גיבורת החיל אם המשפחה ומחנכת בחסד שאפשרה לי ללמוד וללמד בכתב ובע"פ באהבה יה"ר שיזכו לחיים טובים ושמחים יחד עם כל משפחתינו.

ועתה יו"ל בהוצאה מורחבת ומחודשת בחודש מרחשון תשפ"ב

בשם הקל הגדול והנורא, אתחיל לכתוב חידושים בפירוש התורה, באימה ביראה ברתת בזיע במורא. [מהקדמת הרמב"ן לפי עה"ת]

דע כי רשות לנו נתונה לפרש משמעות הכתובים בנתיבות העיון וישוב הדעת הגם שקדמונו ראשונים וישבו באופן אחר כי ע' פנים לתורה ואין אנו מוזהרים שלא לנטות מדברי הראשונים אלא בפירושים שישתנה הדין לפיהן ולזה תמצא שהאמוראים אין בהם כח לחלוק על התנאים במשפטי ה' אבל בישוב הכתובים ובמשמעותן מצינו להם בכמה מקומות שיפרשו באופן אחר. [מדברי האור החיים הק' בריש בראשית]

סימן א

הערות והארות בדברי הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה

והנה בגמ' [ברכות ו, א] אמרו: מנין שאפי' אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו שנאמר 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך', גם כאן דרשו ענין אזכרת ה' על עסק בת"ת, ולפי הנ"ל מובן היטב דהתורה כולה מכונה שמותיו של ה', [אך יעו"ש רש"י "בכל מקום אשר יזכר שמי על מצוותי ודבריי"], ויעו"ש מהרש"א בח"א שפירש "הכי מפרש לה בעוסק בת"ת וה"ק בכ"מ שאתן לך רשות להזכיר את שמי דהיינו בדרך לימוד אבל בע"א אסור להזכיר ש"ש לבטלה", והיינו דפי' כאן "שמי" כפשוטו הזכרת ש"ש ממש, אכן לדבריו בגמ' [ברכות כא] הנ"ל א"צ לכך, ודברי הגמ' [ואזכיר את שמי] מתפרשים כפשוטו על הזכרת ד"ת ועל דרך הרמב"ן שכל התורה שמות הן.

ומפני זה ס"ת שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ס"ת שיחסר בו ו"ו אחד ממלת

"עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות כגון בראש יתברא אלקים וכל התורה כן".

[עי' בהערות רח"ד שוועל כאן שכ"ה בזוה"ק פ' יתרו דאורייתא כולא שמא דקב"ה. וציין לדרשת הרמב"ן במעלת התורה].

סמך גדול לרמב"ן הם דברי הגמ' [ברכות כא, א]: מנין לברכה"ת שהיא מה"ת שנאמר 'כי שם ה' אקרא הבו גדול לאלהינו', פי' כיון דכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה הרי יש לברך על לימודה ברכה"ת וכ"כ המהרש"א [שם ח"א]: "מצאתי כתוב דהכי משמע ליה ברכה"ת כי שם ה' אקרא דכשאני קורא בתורה שהיא כולה שמותיו של הקב"ה כדאיתא במדרשות".

"אותם" שבאו מהם ל"ט מלאים בתורה או שיכתוב הו"ו באחד משאר החסרים וכן כל כיו"ב אע"פ שאינו מעלה ואינו מוריד כפי העולה במחשבה.

בח"י הרמב"ן [מגילה יז, כ, א] שבס"ת שהשמיט בו אות אחת פסול [וזהו שאמרו [שם ח, ב] בתרגום שכתבו מקרא כגון ונשמע פתגם המלך אינה מטמאה את הידים, אלמא משום תיבה זו פסולה] [וכ"ד הרשב"א ומאירי [גיטין ס, א], ולא כן דעת התוס' [מגילה ט, א] דדוקא אם חסירה יריעה פסולה ע"ש] ואמנם כאן הוסיף הרמב"ן ומדגיש שכל השמטת אות פוסלת בס"ת אף במלא או בחסר.

וכבר העירו מדברי הרמב"ן כאן על דברי המנ"ח במצות כתיבת ס"ת שר"ל דשינוי בס"ת מתיבה מלאה או ממילה חסרה כשאין נפק"מ לדינא בשינוי זה אין פוסל הס"ת, וכאמור בד' רמב"ן כאן כ' דגם זה פוסל הס"ת.

ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות והיה אפשר קריאתה שתקרא על דרך השמות ותקרא על דרך קריאתינו בענין התורה והמצוה ונתנה למשה רבינו על דרך חלוק קריאת המצוה ונמסר לו עפ"י קריאתה בשמות.

[א] בגמ' [שבת פה, ב] מבואר שהמלאכים אמרו להקב"ה בשעה שעלה מרע"ה למרום לקבל התורה, מה לילוד אשה בינינו כו' תנה הודך על השמים פי' למלאכים

והוצרך מרע"ה לענותם תשובה, כלום למצרים ירדתם כו' כתוב בה לא תרצה כו' כלום קנאה ויצה"ר יש בכם מיד הודו לו ואמרו 'ה' אלקים מה אדיר שמך בכל הארץ' יעו"ש כל הסוגיא. והנה מאי ס"ד דהמלאכים שהתורה תינתן להם וכי בני בחירה הם שיהיו שייכים במצוות התורה הכתובים בה?

אמנם הביאור הוא עפ"י הרמב"ן המובאים כאן בראש הדברים, הלא התורה"ק אינה רק כפי מה שנגלית לנו רק היא כוללת בתוכה המון עולמות עד אין חקר ונדרשת היא באופנים של צירופים שונים ממה שנמסר לנו ע"י מרע"ה במתן תורה וכפי שהיתה כתובה לפני מ"ת ועוד לפני שנברא העולם וכפי שהביא כאן הרמב"ן. וזה אשר בקשו המלאכים שהתורה שהיא "הודו" של הקב"ה שכולה שמותיו הק' לאין שיעור של עומקים תינתן על השמים והם ישתעשעו בה בצירופיהם של השמות כפי עומק הבנתם ואשר בני אדם בדרך כלל אין רובם מגיעים אליה כלל, וא"כ "מה אנוש כי תזכרנהו", היינו מ"ט לתת את התורה בצורתה כפי שהיא אצלנו בצירופיה כפי שניתנה למרע"ה במתן תורה בצורה של תורה ומצוות. [ועי' במהרש"א שם שג"כ כתב בקצרה שטענת המלאכים היתה על סודות התורה שתינתן למלאכים] וע"ז ענה מרע"ה: כלום יצה"ר יש בכם כו' והיינו דאמנם יש לתורה צירופים שונים אך מ"מ משלמותה של תורה היא שתוכל להתפרש גם באופן של צירופי המצוות כפי שמרע"ה קיבל מהקב"ה במ"ת, וכיון שכך

שכל ס' תקו"ז בנוי ע"ז הדרך של צירופים שונים כו' וזהו מש"כ הרמב"ן כאן שנמסר למרע"ה ע"פ קריאתה בשמות פי' בע"פ נמסר לו הבנתה השלימה גם לפי צירופיה השונים ממה שהיא נכתבת דכתיבה כיום היא אך דין בהל' כתיבת הס"ת [וידיעה זו שנמסרה למרע"ה בשלימות צירופיה של תורה בכל גווניה נראה שזהו בכלל כונת מאמרם ז"ל בנדרים לה. דמ"ט שערי בינה ניתנו למרע"ה].

[ג] בגמ' [כתובות י, ב]: מאי אלמנה א"ר חנא אלמנה ע"ש מנה, אלמנה דכתיבא באוריתא מאי איכא למימר? [פירש"י: ועדיין לא נתקנו כתובות] דעתידין רבנן דמתקני לה מנה. ומי כתב קרא לעתיד? אין דכתיב "ושם הנהר השלישי חידקל הוא ההולך קדמת אשור" ותנא רב יוסף אשור זו סליקא, ומי הווה אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה, ע"כ. ופירש"י "ומי הוי סליקא" העיר בנויה בבריאת עולם דכתיב ההולך קדמת אשור". ובתוס' שם הקשו עדרש"י: "אבל קשה דמאי מייתי מאשור דאע"ג שלא הוי בבריאת העולם כיון דהוי בימי משה שפיר הוי ליה למיכתב, אבל "מנה" לא היה לו לכתוב כיון שלא היה בדורו [ולפיכך פי' תוס' דקושיית הגמ' דקים ליה לגמ' דסליקא לא הוי בימי מרע"ה ורק אשור היה בימי מרע"ה והחידקל סביב סליקא הולך ומזה מוכח שהכתוב כותב ע"ש העתיד, עכ"ד].

ולכאורה יש ליישב פירש"י בפשטות. דאמנם מרע"ה כתב את התורה וא"כ בזמנו יתכן שכבר היתה עיר אשור אך מ"מ ראיית הגמ' שהכתוב ע"ש העתיד

בדין שהתורה תהיה אצל עם ישראל שהם יקיימוה ויפרשוהו ויעסקו בה באופן זה של מצוות ונמצא שיהיה בידם באופן הנגלה וגם מיחידי הסגולה שבכל דור יוכלו להגיע להבנה נוספת של צירופי השמות בתורה באופנים של הנסתר וזהו שלימותה של תורה משא"כ אם תהיה רק בשמים הרי אין אפשרות להגיע לצירופים של צורת המצוות.

[ויעוי' בהקדמה לאבי עזרי [מהדורא רביעית] שכתב כדברים הללו והסביר תשובת מרע"ה למלאכים בסגנון אחר קצת "והיינו שכל זה מה שנכללה בתורה חכמת ה' חכמת הבריאה ומעשה מרכבה כו' זהו רק אם יש בה הנגלה לנו של יצ"מ ודין חיובי המצוות כולם אז יש בה גם את מעלת הנסתר אבל בלי הנגלה לנו פרוחה גם הנסתר ואילו לא ניתנה תורה לישראל אין שום תועלת ממנה גם לעליונים וכך גזרה חכמתו יתברך וכששמעו זאת מיד הודו"ו].

ונתנה למרע"ה על דרך חלוק קריאת המצוות ונמסר לו ע"פ קריאתה בשמות.

[ב] נראה הביאור כאן ברמב"ן דאמנם מה שניתן הצירוף של התורה כיום זהו רק דין בכתיבת הס"ת דנאמר דין שתיכתב בצורה כזו שיהיו ממנה צירופים של מצוות אלו. אמנם מבחינת דין לימוד תורה נשארה התורה בשלל גווני צירופיה הקודמים גם כן ולמי שבא בסוד ה' ושמותיו הנה מצות ידיעת ת"ת [בחלק הנסתר שבה] תכלול נמי ידיעתה והבנתה בצירופיה האחרים וכמו

הפסוקים שבתורה לא בהכרח היה כתוב מעיקרא בתורה כך בצירוף האותיות והמילים כפי שידוע לנו עתה ממרע"ה וא"כ אין להביא ראיה ממנה שע"ש העתיד נכתבה ממה שבזמן בריאת העולם לא היתה קיימת דאולי עד נתינתה למרע"ה לא היה כתוב בצירוף מילים ואותיות "קדמת אשור" ובהכרח צריך להיות כל הראיה מזמן מרע"ה כשהוא כתב מקרא זה כצורתו הזו והשתא אי היתה בימי מרע"ה א"כ אין ראיה דכתובה ע"ש העתיד ומה א"כ ראית הגמ' ועל כרחך דידוע לן שלא היתה בימי משה וכמו שפי' תוס'.

[ואולי יש לפרש לפירש"י: דאף שהצירוף של "קדמת אשור" נקבע לן השתא ע"י מרע"ה מ"מ אין הפי' שלפני"כ לא היה צירוף כזה כלל רק לפני"כ היתה התורה מתפרשת באופנים שונים ורבים של צירופים ולא היה לה נוסח אחד של צירוף מסוים ולמרע"ה נאמר שיתן לישראל בצירוף זה דוקא כדי ליכתב כך נכמו שנתבאר לעיל בסק"ב] ואמנם א"כ יש לנו שפיר ראיה מ"קדמת אשור" דזה שיש לנו עתה בכתיבת התורה צירוף כזה מראה לן שגם לפני"כ צורת צירוף כזה היה אחד מהגוונים שהתורה היתה מתפרשת בהן [ורק השתא ניתנה הלכה לכותבה רק כן] וא"כ יש אפשרות להביא ראיה דע"ש העתיד נכתבה דהרי בזמן בריאת העולם לא היתה עדיין אשור וגם לפני מתן תורה כבר היה צירוף מילים אלו גם כא' מהדרכים בצורת לימודה וא"כ מזה שהיתה ש"מ דע"ש העתיד נכתבה להיכתב בתיאור בריאת העולם.

נכתב קיימת וניצבת, שכן הרמב"ן כאן בהקדמתו לתורה כותב שהתורה כולה קדמה לבריאת העולם ומרע"ה כתבה כמו שמעתיקה מספר קדמון וא"כ נמצא שהקב"ה הקריא למרע"ה את הפסוק "ושם הנחר השלישי חידקל הוא ההולך קדמת אשור" כקורא מספר ומתוך כך מוכיחה הגמ' שפיר שהמקרא כתוב ע"ש העתיד שהרי אף אי נימא שאשור היתה קיימת בימי משה מ"מ איך כתוב היה בספר התורה שקדם לעולם "ההולך בקדמת אשור" ואז עדיין לא היתה אשור אע"כ שהתורה כתובה ע"ש העתיד וא"ש פירש"י.

[ואף שכל התורה כולה קדמה לבריאת העולם וא"כ לכאורה מכולה אפשר ללמוד שהתורה נכתבה ע"ש העתיד, זה אינו קשה, שכונת הגמ' ע"ש העתיד פי' שכותבים ומתארים דבר בזמן מסויים שבאותו זמן עדיין לא היה פרט מסויים קיים וכמו "אשור" שמוזכר בתיאור בריאת העולם ועדיין לא היה אשור אז ובהכרח דע"ש העתיד נכתב פרט זה בתיאור זמן הבריאה].

[ד] אכן נראה שהיטב הקשו תוס' על רש"י שכן הרמב"ן כאן בהקדמתו כתב שהתורה שהיתה כתובה כבר לפני בריאת העולם לא היתה כתובה בצורה של צירופי מילים כפי שכתובה אצלנו אלא בצירופי מילים אחרות ורק במתן תורה כשנאמר למרע"ה לכתוב התורה הכתיב לו ה' בצורה של צירופי האותיות והמילים כפי שהיא אכן אצלנו, וא"כ נמצא שגם המקרא "חדקל הוא ההולך קדמת אשור" כפי שאר

סימן ב

סוגית מבוא לתורה הק'

הגישה הנכונה להבנת מעשי התנ"ך

העגל וכן בדברי חז"ל האריכו בביאור ענין אכילת אדם הראשון, מ"מ בסוגיא דשבת לא מצינו לשון חכמים על זה "אינו אלא טועה".

ב

ונראה בביאור הענין דהלא דבר ברור הוא לכל מבחין ומשכיל על דבר אמת שהתורה האלוקית אינה כספר שכתבוהו בני אדם בשר ודם ויש להבינה בהבנה עמוקה היותר עליונה. וכן ברור לכל מי שניגש לעיין בתורת האלוקים והוא בר דעת ובר ליבב להבין נשגבות מעלת אישי התורה אשר עליהם אמרו חז"ל ראשונים כמלאכים ומעשיהם וכוונתם בהתאם ושגבו עומק פעולתם מאוד ופשיטא א"כ שאין לפרש הקורות עימהם כמעשי בני אדם פשוטים.

ועל כן אין כלל צורך לומר שחטא אדם הראשון באכילת עץ הדעת לא היה מעשה של תאוות אכילה חלילה כפשוטו ובודאי הוא ענין עמוק ונסתר מכבשונו של עולם היצירה האלוקית, סוד ה' ליראיו [וכפי שהאריכו בזה חכמי האמת בספריהם הק' להטעים מעט מצפיחית הדבש אשר בזה], הוא הדין בענין מכירת יוסף ודאי שלא היה כאן שנאה כפשוטה, כן הדבר הוא גם במעשה העגל שאין הקורא בר דעת שכבר ספג בקרבו פנימה את האמת

באור סוגיית הגמ' בשבת נה-נו

א

מצינו סוגיא שלימה במס' [שבת נה-נו] בה חז"ל דנו והאירו על מעשי אישים שונים שבתנ"ך ובאו ללמדינו דעת שלא נטעה ונחשוב שבאמת עברו עבירות חמורות חלילה ואמרו דלא כן הדבר ואין מעשיהם כמחשבתינו, ולא נחה דעתם בזאת עד שקבעו: כל האומר שפלוני... חטא אינו אלא טועה. כך ביארו בסוגיא על מעשה ראובן, בני עלי, ודוד.

והנה המעיין בסוגיא זו מתקשה מדוע בחרו חכמי התלמוד בסוגיא זו להאיר ולהסביר רק אישים אלו שבתנ"ך בעוד שבתורה עצמה אנו מוצאים עוד פרשות הנראות לקורא כמעשים תמוהים [והם אף מוקדמים בזמנם לאישי התנ"ך המוזכרים בסוגיא בשבת] חטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת וכמכירת יוסף ע"י אחיו וכחטא העגל ואותם אין הסוגיא מאירה באור יקרות ועליהם לא נאמר בסוגיא "כל האומר אדם הראשון חטא אינו אלא טועה או כל האומר אחי יוסף חטאו אינו אלא טועה או דור המדבר בחטא העגל" והלא דבר הוא. [ואף שבמדרשים מצינו הרבה שלימדו זכות על מכירת יוסף, וכן במפרשים האריכו בענין זה וכן בענין

הראשונית הזו על נשגבות מעלת דור דיעה אשר פנים בפנים דבר עם ה' חושב שהדבר היה כפשוטו חטא של ע"ז ממש להשתחוות לעץ ואבן מעשה ידי אדם, רק ענין עמוק של טעות בהתקשרות לכוחות עליונים [וכמו שכתבנו בזה לקמן בפ' כי תשא סימן קז].

ועל כן פשוט שעל מעשים אלו א"צ לדבר בסוגיא בשבת שכן ודאי לכל לומד התורה האלוקית שמעשיהם של אישי התנ"ך אבות האומה הישראלית היו גבוהים מהשגתינו וכך צריך להילמד. אמנם הסוגיא במסכת שבת באה לאלפינו דעת בפרשיות כאלו אשר חסרים לנו פרטים במעשים עצמם או שחז"ל כפי קבלתם האמיתית באו לומר לנו שאין המעשים המתוארים בתנ"ך היו כלל כפי שנכתבו בפשוטו של מקרא כגון אצל דוד שלא היתה אשת איש כלל [כפי שהיה משמע מהפסוקים], וכן אצל ראובן שלא היה כלל הפעולה שמתוארת במקרא ועל כן בכל הסוגיא דשבת באו חז"ל לעקור את הפשט אשר נראה מהכתובים ולגלות שהמעשים היו אחרים לגמרי מהנראה.

ומשא"כ בחטא אדם הראשון ומכירת יוסף ומעשה העגל הנה הפעולות היו אכן כפי שכתובים במקרא אלא שהביאור למעשים אלו שגבו עד מאוד מההבנה הפשוטה שלנו ועל פרשנות ההבנה ודאי שאין צורך להכביר מילים שלא היו כפשוטו שהרי כמו שנתבאר כל מי שבא ללמוד ספר תורת האלוקים מבין שאישים אלו המה יצורים עליונים בעלי מעלה וצריך ללמוד ולהבינם כפי רום מעלתם.

הכלל: רק באלו האמורים בסוגיא והדומים צריכה הסוגיא ללמדינו אמיתות הדברים עפ"י קבלתם האמיתית משום שבאו לעקור את פשט הפסוקים אבל בשאר מעשי התנ"ך לא הוצרכו להסביר לנו צורת ההסתכלות עליהם כי פשוט הדבר לכל בר דעת, בינה זאת!

[**דברים** אלו נדפסו בשמי כבר לפני כמה שנים בקונטרס "תפארת אבות" וכאן באו הדברים בצורה מושלמת].

סימן ג

פתיחה לספר בראשית

ספר בראשית – ספר הישר

ישרותם של האבות הק'

[א] ספר בראשית נקרא כפי הנביאים "ספר הישר" כדאיתא במסכת [ע"ז כה, א] על המקרא "הלא היא כתובה על ספר הישר" ועוד קרא, ומפרש שם ר' יוחנן זה ספר

אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים שנאמר "תמות נפשי מות ישרים". וכן מצינו עה"פ [משלי ב, ז]: "יצפון לישרים תושיה", ואיתא בתנחומא [הובא שם בילקו"ש] "שצפן ה' את התורה עד שנתנו לאברהם אבינו", והיינו דאברהם ושאר האבות נקראו ישרים.

ויעוי' בפתיחה להעמק דבר לגאון הנצי"ב שהסביר מ"ט נתכנו האבות הק' בשם ישרים דוקא ולא צדיקים או חסידים, ופירש דלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' עוד היו **ישרים בהתנהגותם** עם אומות העולם אפי' אלו שעבדו ע"ז וחשו לטובתם ולהתפלל על שלומם עי"ש. [ועיין מש"כ לקמן בפ' וירא עה"פ ויגש אברהם יח, כג. בסי' מח ע"ד הנצי"ב הללו].

ב] אכן נראה בחז"ל ביאור אחר במה שנקראו האבות "ישרים", דכך איתא בילקו"ש [שיר השירים סימן תתקפב] עה"פ "נזכרה דודך מיין" [שקאי על האבות כפירושם שם] "מישרים אהבוך", א"ר אייבו: **בישרות גדולה עבדו אותך האבות שלא היה בליבם נבלה ולא רננו אחר דברך, לאברהם אמרת "כי את כל הארץ לך אתננה"**, וכשבא לקבור את שרה נתן ד' מאות שקל כסף ולא רינן אחריק. הרי דמידת "הישרות" של האבות לדעת ר' אייבו פירושה עבודת ה' בלא להתלונן על מידותיו יתברך וקבלו באהבה כל המאורעות שארעו להם והאמינו בה' בלא ערעור והרהור, ומובן שלכך נקראו האבות ישרים דעבודת ה' שלהם התייחדה במה שהיתה באופן נעלה זה.

וכ"כ במדרש זוטא שיר השירים עה"פ מישרים אהבוך ביושר ליבם אהבוך ולא הרהרו בליבם ולא חיננו אחר דבריק כו'.

ומש"כ בילקו"ש הנ"ל "שלא היה בליבם נבלה ולא רננו אחר דברך", נראה

שלשון "נבלה" בכאן ענינו הרהור אחר מידת הדין, וכן מצינו בריש איוב שעל דברי אשתו "ברך א' ומת" ענה לה איוב "כאחת הנבלות תדברי גם את הטוב נקבל מאת ה' ואת הרע לא נקבל" [בי"ז], הרי דלשון "נבלה" אמור על הרהור אחר מידת הדין של הקב"ה, וזה שאמר לה שדבריה להרהר אחר מידת הדין [ומתוך כך אמרה לו: ברך כו'] הרי זה בגדר נבלה. ובפרשת האזינו [לב-טו] מצינו **"וינבל צור ישועתו"** ופירש"י: גינהו וביזהו. וכן נאמר "הלה' תגמלוהו זאת עם נבל ולא חכם", ופירש"י: ששכחו את העשוי להם, ומבואר דכפירה בטוב מכונה "נבלה" וכך הוא במי שמהרהר אחר מידת הדין והריהו כופר בטובתו של המקום].

ומצינו עוד בדברי חז"ל שהגדירו כך את יחוד עבודת האבות. כן אמרו בגמ' [סנהדרין קיא, א] א"ל הקב"ה למשה: חבל על דאבדין כו' ושם ברש"י: איני יכול למצוא חסידים אחרים כמותם [היינו כאבות הק'] שאין אתה כאברהם יצחק ויעקב שלא הרהרו אחר מידותיה. וכן אמרו במדרש "משנת רבי אליעזר בר"י הגלילי" [פרשה שיטית] **"האבות כשהיה הקב"ה מצוה אותן לפנות מארץ לארץ לא היה מביטחן מהו עושה להן, מפני מה, מפני שהיו בעלי אמונה** [אבל שאר הנביאים כמה הבטחות הבטיחן והלואי ויאמינו בני דורם" עכ"ל]. והרי זה כמו שנתבאר שבהא נתייחדו האבות הק' בעבודת חייהם.

[ויעוי' בגמ' [תענית טו, א] לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה

וישרים לשמחה דכתיב אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. ואיתא שם ברש"י דישרים עדיפי מצדיקים, ולפי הנתבאר לעיל **דהישרים הם המיוחדים במידתם שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה ע"כ מעלתם עדיפה ממעלת הצדיקים שאין להם מעלה זו, וממילא מובן גם מה שהכתוב אומר שחלקם של הישרים היא שמחה כיון שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה במה שעובר עליהם הריהם מלאים בשמחה בכל מצב, משא"כ הצדיקים שאינם שלמים במידת הישרות הזו אף ששלמים במעשיהם כיון שלא זכו להגיע לדרגה ומעלה זו של הישרים שלא מתלוננים על מידותיו של הקב"ה אזי אין בליבם שמחה תמידית אלא אורה של תורה בלבד].**

ג] בדברים הנאמרים לעיל, שמידתם המיוחדת של האבות הק' היתה שהיו ישרים ולא הרהרו אחר מידת הקב"ה. **נוכל להבין יפה פרשה אחת בספר איוב.** דהנה על דברי השטן שאומר להקב"ה [בפרק א] "החנם ירא איוב אלוקים הלא את שכת בעדו כו' ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו" באים חז"ל [בב"ב טו, בן ומכניסים בדברי השטן את הדברים הבאים "אמר לפניו השטן שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם שאמרת לו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה ואפ"ה בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה לא הרהר אחר מידותיך" [וכך אמרו חז"ל עה"פ ויהי היום בפרק בן, וצ"ב מנלן הא לחז"ל לדרוש את דברי הקטרוג של השטן והמו"מ עם הקב"ה בדבר איוב כהשוואה על

צדקותו של אברהם אבינו, והיכן מצאו רמז ע"ז בקרא? ואף שי"א שאיוב הי' בדורו של אברהם וילפוהו מהמקרא הנאמר אחרי פרשת העקידה שנתבשר א"א שילדה מלכה לבתואל את עוץ ובאיוב כתיב איש הי' בארץ עוץ איוב שמו ודרשו הוא עוץ הוא איוב [כ"ר וירא פרשה נו אות ד] מ"מ עדיין אין הכרח להשוות ביניהם בענין הנסיונות.

[ובפשטות י"ל דאחר שאברהם עמד בנסיונות ונשאר ביראתו ע"כ דרשו חז"ל שהנסיון שנעשה לאיוב לבחון צדקותו מתאים שנעשה כהשוואה לאברהם אבינו שעמד בצדקותו, אכן עדיין יש לראות איפה יש רמז לכך במקרא גופא, ויעו' במהרש"א [ב"ב טו, בן] דיש רמז מל' המקרא בשטן שבא מהתהלך בארץ שזה מכוון לנאמר אצל אברהם "קום התהלך בארץ". ואולי יש להוסיף בדרך זו דיש גם רמז מלשון המקרא באיוב שאמר השטן "שלח נא ידך" וזה כעין הלשון הנאמר באברהם "אל תשלח ידך".]

אכן לפי הדברים דלעיל הדברים מאירים, שכן מציינו שהאבות נקראו "ישרים" לפי שלא הרהרו אחר מידות הקב"ה ואפי' כשנהג עימהם במידת הדין. והנה ספר איוב מתחיל כך "איש היה כו' והיה האיש ההוא תם וישר וירא א"י הנה מצויינת בכלל מידותיו מידת "הישרות" וכפי שהראנו לדעת מידה זו היא מה שמקבל מעשי הי' בלא הרהור וערעור ועל כרחך שהצטיין איוב גם בזה. ועל-כן כשבאו בני האלוקים להתייצב בפני הי' וגם השטן עימהם, פונה הקב"ה לשטן באומרו: "השמת לבך על

עבדי איוב כי אין כמוהו איש תם וישר" היינו שהוא שלם גם בזה שלא מהרהר אחר מידותי, וע"ז עונה השטן: "שלה נא ידך אם לא על פניך יברכך" פי' שיהרהר אחר מידותיך. וא"כ השטנת השטן על איוב היא על מידת "ישרותו" של איוב שאין מידתו שלא להרהר אחר מידות הקב"ה שלימה כלל שכן לא נבחן ע"ז. נמצא שהמקרא מדויק מאוד שזה היה המו"מ בין הקב"ה לשטן על תומתו של איוב וישרותו.

ועל כן דרשו חז"ל שכונת השטן להשוות בין איוב לאברהם שכן אברהם הצטיין כאמור במידת הישרות ולא הרהר אחר הנהגת השי"ת בכל נסיונותיו ואיוב לא נבחן בענין זה וזוהי טענת השטן לבחון את איוב במידת ישרותו. [ואכן מצינו עוד בדברי חז"ל בגמ' [סוטה לא, א] השוואות נוספות ביניהם באיכות עבודתם את ה' מאהבה].

[ד] וראה נא דבר נפלא, שגם אחר שנבחן איוב במיתת משפחתו ובהזיק רכושו כתוב עליו [בפ"א פסוק כב] "בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תפלה לה'", ולכן גם בריש [פרק ב] כשבא השטן שוב לפני ה' אומר לו הקב"ה: "השמת לבך לכך אל עבדי איוב כי אין כמוהו איש תם וישר", שכן גם במצבו עתה לא הרהר אחר מידות ה' ולכך נחשב עדיין "ישר", אבל אחר שקיבל השטן רשות להזיק לאיוב בגופו ונתמלא שחין הנה על דבר אשתו אז "ברך א' ומות", ענה לה איוב "כדבר אחת הנבלות תדברי בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו", ואמר רבא [ב"ב טז, א] בשפתיו לא חטא אבל בליבו חטא [היינו שהרהר בליבו], הנה

מעתה כבר לא נתכנה במקרא בתואר "ישר" שהוא תואר למי ששלם בליבו עם הנהגת ה' דאיוב שהרהר אינו כבר בכלל תואר ישר. [ומובן היטב מה שמאז פרק ב פסוק י כבר לא היה עוד משא ומתן בין הקב"ה לשטן ולא אמר לו כדלעיל "הראית את עבדי איוב שהוא איש תם וישר", שכן כבר הוכרע הענין שאינו ישר משום שהרהר אחר מידותיו יתברך, ומשא"כ אברהם [כשאר האבות] בדרגה גבוהה יותר וכנ"ל.

ואחר כל דברינו הנ"ל דמעלתם המיוחדת של האבות הק' בישרותם היתה שלא הרהרו אחר מידת הדין ולא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה ולעומתם ציינו חז"ל את איוב שלא נשאר במעלה זו, יאירו באור יקרות דברי רז"ל שאמרו [בפסיקתא רבתי מח' ג' ובילקו"ש איוב כג, רמז תתקח]: "אשרי אדם שנגעו בו יסורין ולא קרא תגר אחר מידת הדין אר"ח ב"ר פפא: איוב אילולי לא קרא תגר כשבאו עליו יסורין כשם שאומר עכשיו אלוקי אברהם אל' יצחק אל' יעקב היו אומרים אלוקי איוב והוא לא כן עשה כו".

והביאור בדברים הללו מבואר עתה היטב, דהרי בגמ' [סנהדרין קז, א] אמרו דמה שהאבות זכו שיאמרו בתפילה אלוקי אברהם אל' יצחק אל' יעקב משום שנתנסו ועמדו בנסיון [ודוד שלא עמד בנסיון לא נאמר עליו אל' דוד עי"ש בגמ'], וכונת הגמ' שעמדו האבות בנסיון ולא הרהרו אחר מידת הדין [כד' הגמ' בסנהדרין קיא הנ"ל] וממילא גם איוב אם היה זוכה לכך שהיה ממשיך ומתמיד בהנהגת הישרות שלו שלא להרהר אחר מידת הדין היה נכלל

בברכת האבות בין כל הישרים בהנהגתם שזכו שהקב"ה מיחד שמו עליהם במה שלא הרהרו אחריו והיו אומרים גם עליו "אלוקי איוב" אבל הוא לא התמיד בהנהגה זו כמש"נ לעיל ולכן לא זכה.

ויתבאר בזה גם מש"כ בתנחומא [פרשת שלח סוף אות יד]: "באותה שעה של העקידה נשבע ה' שלא ינסהו את א"א עוד לעולם שנאמר בי נשבעתי א"ל הקב"ה חייך יסורין קשין ונסיונות אחרים היו ראויים לבוא עליך ועכשיו אינם באים ואלו היסורין אותן שבאו על איוב היו ראויים לבוא עליך ועכשיו אינם באים באותה שעה א"ל הקב"ה לאברהם לך אכול בשמחה לחמך". והיינו דאחר שכבר הגיע א"א לדרגת הביטול והישרות שלא הרהר אחר מידת הדין הסתיימו כבר נסיונותיו כי נסתמה מידת הדין והקטרוג וכאו לנסות באותה מידת הישרות את איוב.

[ה] וראוי לצרף לדברים האמורים כאן מש"כ לקמן בחי' עה"ת לפרשת האזינו ברכה [סי' קעא].

כתוב בפ' האזינו [לב, נ-נא]: "ומת בהר.. והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך בהר ההר. ויאסף אל עמיו" וכתב הספרנו [בד"ה ומות בהר]: "**קבל עליך המיתה לכפרה על אשר מעלתם**". עוד כתב שם הספרנו [על המילים והאסף אל עמך] "**ובזה תאסף בצרור החיים עם הכשרים כמוך**". ומשמע מדברי הספרנו שב' חלקי דבריו הם המשך וענין אחד: דהיינו שע"י שיקבל מרע"ה ע"ע את המיתה לכפרה עי"ז

יאסף עם הכשרים כמוהו, [שזהו מש"כ ובזה תאסף גו' ר"ל אם יקיים את החלק הראשון שיקבל עליו את המיתה לכפרה אז יאסף אל עמיו].

וצ"ב מה הביאור בזה. וביותר צ"ב מש"כ הספרנו דיאסף אל עמיו "עם הכשרים כמוהו"! מי הם אותם כשרים שהם במעלה גדולה יותר ממרע"ה רבן של ישראל שעתה מתבשר הוא מרע"ה שיהיה שווה למעלתם?

ואשר נראה בביאור הספורנו.

דבא לפרש ע"ד הפשט מהו דאמר ה' למרע"ה שימות "כאשר מת אהרן אחיך" [ורש"י בשם חז"ל פי' דהיינו מיתת נשיקה כמיתת אהרן], וע"כ פירש הספורנו דהנה מצינו שאהרן קיבל את גזירות הקב"ה בדממה ולא עירער כלום, כך במיתת בניו שנאמר ע"ז וידום אהרן, וכן כשנגזר עליו ג"כ שימות בהר ההר ולא יכנס לא"י דמם ולא הרהר ועירער על גזירת ה' ואף לא התפלל על כך לבטל הגזירה. ואילו אצל מרע"ה מצינו שניסה לבטל את הגזירה ע"י תפילותיו הרבות. וכפי שהבאנו לעיל ד' הגמ' [סנהדרין קיא, א] דהיה קפידא על מרע"ה שהרהר אחר מידות ה' בניגוד לאבות הק' שהתייחדו במידת הישרות שלא להרהר אחר גזרות הבורא.

ומעתה נבין היטב את כל ד' הספרנו כאן: שכה אמר ה' למרע"ה עתה שיתכונן מרע"ה למות כמיתת אהרן שקיבל ע"ע ברצון והסכמה את גזירת ה' למיתתו [שהרי לא בקש אהרן רחמים לבטל הגזירה

"באותה שעה שמת מרע"ה בכה הקב"ה עליו ואמר מי יקום עם מרעים.. ומלאכי השרת בוכים.. והארץ בוכה ואומרת **"וישר באדם אין"**, הנה ביכו את מרע"ה על מידת ישרותו.

והיינו דאף שהאבות התייחדו במידת הישרות במה שלא הרהרו על מידות ה' ועל מרע"ה היתה בחייו איזה קפידא שלא הושלם כ"כ במידת הישרות כלפי האבות הק' כגמ' הנ"ל **"מ"מ אחרי שמרע"ה** קיבל ע"ע את מיתתו כדי להתכפר בדבר ה' **הנה אף הוא במעלה זו כמוהם** [וכמש"כ בביאור הספרנו הנ"ל] ואף הוא ישר באדם וכמידתם וראוי לבכות עליו את המקרא **וישר באדם אין**. [וע"ע עוד מש"כ שם בפרשת האזינו ברכה].

[רק קצ"ע לפי ד' הילקו"ש הנזכר דאיוב שהרהר אחר מידת הדין לא נכלל עם האבות ולכן לא אומרים אלוקי איוב א"כ תיקשי לפי"ז למה לא אומרים בתפילה **"אלוקי משה"** שכן מרע"ה שבסוף קבל ע"ע את הדין למה לא נכלל עימם? יתכן אולי לומר דמ"מ חרון אף ה' פעל עליו שלא נכלל עם האבות בגלל שזמן מסוים הרהר על מידת ה', אלא דעדין תקשי למה לא אומרים **"אלוהי אהרן"** שהוא לא ערער מעולם?]

ובשולי הדברים יש לציין הערה בד' הגמ' [בב"ב טו, ב; טז ב] כאשר חז"ל מכניסים בדברי השטן כנגד איוב שאברהם אבינו נבחן ולא הרהר [ואילו איוב לא נבחן בכך] ומוזכר שם דאברהם נבחן במה שלא

ש"מ שקיבל ע"ע בהסכמה רצון השי"ת, והמקרא [מדבר לג, לח] **"ויעל אהרן אל הר** ההר ע"פ ה' וימת שם", מתפרש שגם עלייתו וגם מיתתו עשה כאשר ציוה ה' לו עי"ש רש"י וש"ח] **ועי"ז יחשב מרע"ה כמעלת אהרן ושאר האבות הק' שמידתם ישרות שלא הרהרו אחר גזירות ה' וזהו מה שכתב הספרנו: "יאסף אל עמיו עם הכשרים כמוהו"** והיינו הם **נשמות האבות ואהרן אחיו** שתמיד קבלו גזירות ה' בהסכמה ורצון ולא הרהרו אחר גזירות ה' [והיינו **"כשרותם"** שכתב הספרנו היא מידת ישרותם לקבל ברצון גזירות ה' בלא הרהור וכמו לשון חז"ל שאמרו **"איזו אשה כשירה** העושה רצון בעלה" בלא הרהור כך האבות כשרים אף הם בזה].

ומצינו בגמ' [סוטה יד, א] שדרשו את הפסוק **"את עצומים יחלק שלל"** על מרע"ה ששכרו בעוה"ב יהיה **כאברהם יצחק ויעקב** שהם עצומים בתורה ובמצוות" והיינו כד' הספרנו הנ"ל שיכלל בכלל כשרים שבעמך הם האבות הק' וכן יש להוסיף ד' הגמ' [ברכות יח, ב] עה"פ **"זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם יצחק ויעקב לאמר" מאי "לאמר"** אמר הקב"ה למשה לך אמור להם **לאבות שבועה שנשבעתי לכם כבר קיימתיה לבנכם** ולפי הנ"ל מתבאר דעצם זה שנשלח מרע"ה לומר לאבות הק' מורה שנכלל הוא עימם ובמחיצתם.

[ו] והדברים מאירים מאוד בדברי רבותינו במדרש [המוכא בבעלי התוס' עה"ת פ' ברכה]:

הרהר אחר דברי הקב"ה כשנאמר לו שא"י תהיה לו וכשבא לקבור את שרה נזקק לקנות חלק ובכ"ז לא הרהר. ויש להבין למה לא מזכירים את שאר נסיונות דאברהם אבינו שנתנסה בהם ולא הרהר ובפרט נסיון העקידה שעמד בה בהצלחה עד כי נאמר לו בסופה "עתה ידעתי כי ירא א' אתה" ולא הרהר אחר מה שנאמר לו קודם "כי ביצחק יקרא לך זרע". ואמנם גם במדרש המובא בילקו"ש שהבאנו לעיל כשבאים להזכיר מעלת א"א שלא הרהר אחר מידות ה' מוזכר ממש ענין זה דוקא שלא הרהר כשהוצרך לקנות קבר לשרה, אלא דשם ממשיך הילקו"ש "וכן אמרת לו קח נא את בנך ולא רנן כו'" וההערה היא מה שבגמ' ב"ב הנ"ל לא הוזכר רק נסיון דקבורת שרה. וע' מש"כ בזה הגר"מ חדש זצ"ל בס' אחר האסף לזכרו של הגר"י סרנא זצ"ל [עמוד קכה].

סימן ד

מאמר תכלית מטרת הבריאה לקדש שמו יתברך

כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו [ישעיה מב, מהפטרות

פרשת בראשית]

א

יסוד הרמב"ם דקיום מ"ע בשלימות מביאתו לעוה"ב

כתב הרמב"ם [פיה"מ סוף מסכת מכות] [על דברי ר"ח רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות]: "מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן ולא ישתף עמה כונה מכונות העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה הנה זכה בה לחיי העוה"ב וע"ז אמר רבי חנניא כי המצוות בהיותם הרבה א"א שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלימותה ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה" [וממה שיורה על העיקר הזה מה ששאל ר"ח ב"ת מה אני לחיי העוה"ב והשיבו המשיב, כלום בא

מעשה לידך כלומר נודמן לך לעשות מצוה כהוגן, השיבו כי נודמנה לו מצות צדקה על דרך שלימות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העוה"ב] עכ"ד הרמב"ם.

והנה המהר"ל [בספרו תפארת ישראל פ"ג] תמה על הרמב"ם דבאיזה גוונא קאמר הרמב"ם דמ"ע אחת מביאתו לחיי העוה"ב, דאם איירי במי שבמצבו יש לו רוב עבירות א"כ הרי דינו לגהנום כמבואר [פ"ק דר"ה די"ז] ואינו בן העוה"ב, ואי איירי במי שלא עשה עבירות ובהא קאמר הרמב"ם דבמ"ע אחת שמקיים יש לו עוה"ב הנה זה מתבאר בספ"ק דקידושין דמ"ע מכריעתו לחיי העוה"ב ואינו חידוש של הרמב"ם. ועוד הקשה על דברי הרמב"ם מהו שהצריך הרמב"ם תנאי שיעשה המ"ע בשלימות לשמה מתוך אהבת ה' ולא די בקיימו

המצוה [ולכך דחה המהר"ל בעוז דעת הרמב"ם].

ב

ביאור דברי הרמב"ם

ונראה דסתמא לשון הרמב"ם מיירי בכל אדם ואף מי שרוב מעשיו הם עבירות שדינו לגיהנום, ומ"מ אחר גמר משפטו בגיהנום והזיכוכך אשר לו הנה הוא בן העוה"ב ע"י קיום מ"ע אשר עשה בשלימות דזה כוחה הגדול של מ"ע בשלימות וזה קאמר הרמב"ם ולא קשה קו' המהר"ל.

אכן עדיין צ"ב מה שמעיר המהר"ל על הרמב"ם למה התנה דוקא שקיום המ"ע תהיה בצורה דלשמה ואהבת ה' ולמה לא סגי בעצם קיומה לענין זה?

ונראה בכיבור דברי הרמב"ם, עפ"י מש"כ הרמב"ם [הל' יסוה"ת פ"ה ה"י]: "העושה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ב"ה הרי זה מקדש את ה'". מבואר דקיום מ"ע מפני אהבת ה' אינו רק קיום מצוה בשלימות עם דרגא של לשמה וכמבואר ברמב"ם [הל' תשובה פ"י ה"ה], אלא שיש בקיום מ"ע באופן זה גדר חדש לגמרי **דמקיים מצוות קדוש ה'**

[וחידושו של הרמב"ם בזה הוא דמושג קידוש ה' שייך בעצם גם בקיום מצוה בצינעא ולא רק בפרהסיא כמבואר בעלמא [סנהדרין בסוף פרק בן סורר] גבי דין שצריך למסור נפשו בעבירות בפרהסיא.

ומקור דבריו נראה שהוא בגמ' [סוטה לו, ב] שאמרו שם שיוסף קידש את ה' בצינעא. והר"ם בזה לשיטתו במה שכתב ריש פ"ה דהל' יסוה"ת שבג' עבירות צריך למסור נפשו מדינא אף בצינעא מדינא דקידוש ה' ולא כ' כשאר הראשונים דהטעם בזה משום חומר העבירות ועי' במשנה [אבות פ"ד מ"ד]: "כל המחלל ש"ש בסתר כו"ו ועי"ש בפ"י רבינו יונה שהעיר הרי חילול ה' הוא רק בפרהסיא עי"ש מש"כ, אכן הרמב"ם פירש כפשוטו דח"ה שייך אף בצינעא כמו שיש קידוש ה' בצינעא והיינו דהעובר על ד"ת בשאט נפש זהו ח"ה".

והגדר לרמב"ם הוא דכל פעולה שהאדם מעמיד את רצון הבורא במרכז יסוד עשייתו [או אי עשייתו את העבירה] זהו קידוש השם דהקב"ה "תופס" אצלו מקום מרכזי בהוויתו וכן להיפך כאשר עושה עבירה והנקודה המרכזית בעשייתה הוא "להכעיס" הרי מזלזל בדבר ה' בצורה היותר גדולה וזהו ח"ה.

והנה כל מטרת הבריאה ובפרט האדם הוא כדי לקדש שמו יתברך בעולם וכדכתיב בישעיהו [בהאי קרא שהובא בראש הדברים].

וא"כ כאשר אדם זוכה לקדש שם השי"ת בעולם כבר השלים מטרתו בעולם ועל כן קאמר הרמב"ם שבקיום מ"ע אחת בשלימות וזה כולל גם שמחשבתו בעשיית המצוה תהיה רק לשמה מאהבת ה' הנה כבר זכה לחיי העוה"ב דבקימו מצוה באופן כזה הריהו מקדש את ה' וכבר בא לקיום

מטרתו בעולם וזה המביאתו לחיי העוה"ב.

ג

ראיות לדברי הרמב"ם מגמ'

ונראה להביא כמה ראיות לדברי הרמב"ם [שבקיום מ"ע אחת בשלימות זוהי לעוה"ב] א' מגמ' [סנהדרין פא, א] "כשהיה ר"ג מגיע לפסוק הזה היה בוכה דכתיב [יחזקאל יח, יט]: 'וצדקה עשה את כל חוקותי שמר ויעשה אותם חיה יחיה'", [ועי' ברש"ש מש"כ] מאן דעבד לכולהו הוא דחי בחדא מינייהו לא? א"ל אלא מעתה האי דכתיב אל תטמאו בכל אלה כו' אלא באחת מכל אלה הכי נמי באחת מכל המצוות כבר חיו יחיה והיינו לעוה"ב [כפירוש המפרשים שם במקרא] ומבואר כאן כדברי הרמב"ם דאף בקיום מ"ע אחת בלבד הריהו כבר בן העוה"ב.

[ומה שהצריך הרמב"ם תנאי שתהיה המצוה בשלימות ובכונה לשמה, כבר נתבאר לעיל טעמו].

ראיה נוספת ליסוד הרמב"ם נראה מגמ' מפורשת [ע"ז ג, א] דכאשר הקב"ה בא לשלם שכרו על קיום המצוות באים גם אומות-העולם לבקש שכר ואומרים "תנה לנו מראש ונעשנה" ונתן להם הקב"ה מצות סוכה לנסותם מיד כ"א הולך ובונה סוכה והקב"ה מקדיר עליהם חמה וכל א' מבעט בסוכתו דאע"ג שישראל כה"ג נמי פטורי מהמצוה מ"מ לא מבעטי בה, ואילו אומות העולם מבעטי מיד הקב"ה שוחק עליהן, עכ"ד. הנה מבואר להדיא דכאשר הקב"ה

רוצה לנסות לאומות העולם לראות אולי יקיימו מצוותם ואף הן יהיו בכלל קבלת שכר המצוות נותן להם מצוה אחת של סוכה הרי דסגי בקיום מ"ע אחת כדי שיהיו בני העוה"ב [דעל זה איירי התם כדאמרינן התם "היום לעשותם ומחר לקבל שכרן" בעוה"ב כפירש"י] וכדברי הרמב"ם. [ונראה לבאר דברי הגמ' שם האומרת שכיון שאומה"ע בעטו במצוות הסוכה הפסידו שכרם, דכיון דנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם שכדי לקבל שכר עוה"ב צריך לקיים המצוה בשלימות והיינו לש"ש א"כ כאשר בעטו במצוה חזינן שלא כיונו אלא לקבל השכר ואין רצונם בקיום רצון השי"ת וזהו גופא מראה שכונתם לא היתה שלימה כלל].

ד

דן בדברי הרמב"ם אם הם אמורים רק בישראל ולא בב"נ

והנה הרמב"ם בפיה"מ הנזכר ביאר ביסודו דברי המשנה דרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תו"מ, והיה נראה לכאורה שכלל זה של הרמב"ם [שבקיום מ"ע בשלימות זוכים לעוה"ב] אמור אף לגבי אומה"ע שאם מקיימים מ"ע בשלימות הריהן בני העוה"ב [שהרי גם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב] וכל החילוק בין ישראל לאומה"ע בענין זה הוא במה שלישראל [מפני חיבתן] הרבה תרי"ג מצוות שמרבה עי"ז אפשריות לקיים מ"ע בשלימות ואילו לאומה"ע לא הרבה להם אפשריות אלו אבל מיהא אם הם יקיימו מ"ע בשלימות לש"ש ג"כ יהיה להם

מחודשים שב"נ בן העוה"ב בקיום ז' מצוות ב"נ רק אם עושה אותם מפני ציווי הקב"ה ומאי טעמא הוא? אכן לפי דברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ שהבאנו הדברים מבוארים היטב דלזכות בעוה"ב א"א אלא ע"י שמקיים המצוה בשלימות לש"ש כמו שהסברנו לעיל, ולכן גם ב"נ לא זוכה לעוה"ב אלא א"כ עושה המצוות לש"ש דוקא והיינו מפני שנצטווה ע"י תורת מרע"ה ולא ע"י הכרע הדעת שאז נמצא שמקיים לא לש"ש].

ואמנם נראה יותר, דאצל בני נח באמת לא סגי להיות בני עוה"ב ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות ורק לישראל ניתן ענין זה.

[ויתפרש לפי"ז חידוש המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תומ"צ" שהוא חידוש בכפילא א] שנתן להם אפשריות הרבה להגיע לשלימות במ"ע אחת. ב] עצם הענין הזה שבקיום מצוה אחת בשלימות הם בני עוה"ב גם זה בכלל החידוש שניתן לישראל מפני חיבתן ואילו אצל ב"נ לא התחדש כלל זה דאפשר לזכות לעוה"ב בקיום מצוה אחת בשלימות].

וכך נראה מלשון הרמב"ם [שהבאנו לעיל בפ"ח מהל' מלכים] שכתב "כל המקבל שבע מצוות ב"נ ונזהר לעשותם יש לו חלק לעוה"ב", שדבריו מורים להדיא דבני נח לא זוכים בחלק לעוה"ב אלא א"כ מקיימים כל ז' מצוות ב"נ אבל בלאו הכי לא סגי ואם היה דינם כמו בישראל הוי ליה לרמב"ם

עוה"ב ולכאורה ראייה לזה ששויים ב"נ לישראל בהא מהגמ' במסכתא ע"ז שהבאנו לעיל שהקב"ה בחנם במצוה אחת [סוכה] ומבואר דאם היו עומדים בזה היו מקבלים שכר עוה"ב אע"ג שזה רק קיום מצוה אחת.

[וכן יש להוכיח מגמ' [ע"ז יח, א] במעשה דרבי חנינא בן תרדיון שנשרף על ק"ה ואמר הממונה עליו "רבי אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העוה"ב א"ל הן השבע לי נשבע לו כו' יצאה בת קול ואמרה רחב"ת והממונה שלו מזומנין הן לחיי העוה"ב" הרי דבקיום מצוה אחת זכה לחיי עוה"ב ואף שמעשה זה בפשטות אינו מכלל ז' מצוות ב"נ מ"מ יש בהא קיום מצות חסד גדול וגוי המקיים מצוה אף שלא נצטווה בה יש לו שכר עליה כמו שכתב הרמב"ם [הל' מלכים פ"י ה"ן], [ע"י מש"כ לקמן דדברי הרמב"ם הללו אינם פשוטים בהבנתם] ויש לדחות דהתם שאני שנשבע לו רחב"ת להביאו לעוה"ב והוי הבטחת צדיק וכמו שכתב בס' פניני קה"י בשם בעל הקה"י].

[ומ"מ גם באומה"ע לא זוכים לשכר דעוה"ב אלא א"כ מקיימים את המצוה בשלימות לש"ש כמו שהצריך הרמב"ם בישראל ובזה מובנים היטב דברי הרמב"ם [פ"ח ממלכים הי"א]: "דכל המקבל עליו ז' מצוות ב"נ ונזהר לעשותן ה"ז מחסידי אוה"ע ויש לו חלק לעוה"ב והוא שיקבל ויעשה אותם מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י מרע"ה שב"נ נצטוו בהן אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם", והדברים

לכתוב זאת שב"נ שקיים מ"ע אחת שלו בשלימות, כמו דינין שהיא בקו"ע או הוי ליה למימר דאפי' כל הנמנע מאיסור דבני נח מפני ציווי ה' הריהו כבר בן עוה"ב דגם הנמנע מעבירה הריהו בכלל מקדש את השם כמו שכתב הרמב"ם [פ"ה מיסוה"ת].

ומה שהערנו לעיל ממה שמבואר בגמ' ע"ז שהקב"ה בחן את אומה"ע במצוה אחת של סוכה ואם היו זוכים בקיומה היו בני עוה"ב יתכן דהתם שאני שהקב"ה כדי שלא לבוא בטרוניא על בריותיו [כמבואר בסוגיא שם] נהג עימם במידת החסד לתת להם אפשרות כמו בישראל שיוכלו ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות לזכות לעוה"ב אבל אין זה מדינא [וכמו שאמרו שם בסוגיא שעצם בקשת אומה"ע אינה מדינא שהרי קי"ל ד"היום לעשותם" והם רוצים לעשות המצוה לעת"ל אלא דהקב"ה חפץ לזכותם במידת חסדו שלא יבוא בטרוניא על בריותיו יעו"ש].

[ולפי"ז דב"נ לא זוכה לעוה"ב בקיום מ"ע עד שיקיים כל הז' מצוות הנה מש"כ הרמב"ם [פ"י ה"י מהל' מלכים] הנ"ל "דב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה" יתפרש כך, דאמנם אין במעשהו זה לבדו כדי להביאו לעוה"ב עד שיקיים כל הז' מצוות דב"נ שמחוייב בהן מ"מ מחדש הרמב"ם דיכול להוסיף עוד שכר על ידי קיום מצוות אחרות שאינו מצווה בהן ולבד מזאת, הנה האג"מ [יור"ד

ח"ב סי' ז] למד בדברי הר"ם שם דבאמת אין לגוי שום שכר על קיום מצוות לבד מז' מצוות ב"נ ועי' מה שכתבתי בדברי הרמב"ם אלו בהל' מלכים במק"א]

[ואמנם יש להעיר דבמדרש רבה [קהלת פ"א] עה"פ אין חדש תחת השמש משמע שיש שכר לגויים גם אם נזהרים מאיסור אחד עי"ש שכתב "לעת"ל הקב"ה מוציא כרוז ואומר: כל מי שלא אכל בשר חזיר מימיו יבוא ויטול שכרו והרבה מאוה"ע שלא אכלו בשר חזיר מימיהם והם באים ליטול שכרן" וענין "לקבל שכר" התם היינו לכאור' לעת"ל והרי דאף בדבר א' שנמנעים מאיסור מקבלים שכרם, וצ"ע. ויש לעיין בזה מדברי מדרש משנת רבי אליעזר בר יוסי הגלילי [פרשה שישית אות כח]: "הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומה"ע דבישראל אין נקראין חסידים עד שהן עושין כה"ת כולה ובאומה"ע כיון שעושין ז' מצוות ב"נ שנצטוו ע"ז הן ודקדוקיהן נקראים חסידים, בד"א בעושין אותן מכח שצויה אותנו אבינו נח מפי הגבורה ואז יורשים עוה"ב כישראל, אבל אם עשו ז' מצוות ב"נ ואמרו מפי פלוני שמענו או מדעת עצמן שהדעת מכרעת כן אפי' עשו כה"ת אין לוקחין שכרן אלא בעוה"ז". הרי דלקבל שכרן בעוה"ב נראה שצריכים לקיים כל ז' מצוות ב"נ ורק משום ציווי ה' בזה ואינו מתאים למדרש קהלת הנ"ל שאי אכילת חזיר מביאו לשכר שהרי אינ"ז בכלל ז' מצוות ב"נ ואולי הכונה שם לשכר בעוה"ז וכד' מדרשו של ר"א בר"י ועיין].

ה

הסבר סוגית הגמ' בסנהדרין

בהנחה זו שיש הבדל בין ישראל לב"נ דישראל זוכה לעוה"ב בקיום מ"ע אחת בשלימות ואילו ב"נ אינו כן אלא רק כשמקיים כל ז' מצוות ב"נ זוכה לעוה"ב.

נראה שיש לבאר סוגיית הגמ' [סנהדרין עד, א] דהנה רש"י שם פירש דהסיבה שאדם צריך לעבור על כל התורה באונס [לבר מג' העבירות] ולא ליהרג הוא משום קרא ד"וחי בהם" אשר מחייב אדם לשמור על חייו וזה המתיר לו לא לעבור במקום אונס.

והיינו דלולי קרא דוחי בהם אדרבא הסברא אומרת שיהרג ולא יעבור על כל מה שאונסים אותו [לעבור] אלא דקשה מאוד לפי רש"י מה ששם [בעמוד ב] דנו "בעו מיניה מר' אמי ב"נ מצווה על קדושת השם או אין מצווה על ק"ה" ויפלא הרי ב"נ אין לו קרא ד"וחי בהם" וא"כ מן הסברא אצלו ודאי שצריך הוא למסור את נפשו כדי שלא יעבור על ציוויו ומה א"כ מבעיא לן אם ב"נ מצווה על קדושת השם? [ועי"ש תוס' ד"ה ב"נ שנתקשו בהא ופי' אחרת מרש"י].

ונראה דיש לישב לפי האמור, דבאמת יש חילוק בהא בין ישראל לב"נ דישראל מצד הסברא היה צריך למסור את נפשו על ק"ה ולא לעבור על כל מצוה ואף שעיי"ז שימסור את נפשו על ק"ה לא יוכל כבר לקיים עוד מצוות מ"מ ע"י שימסור

עצמו על ק"ה קיים כבר תכליתו בעולם לקדש ש"ש ונמצא דזכה לעוה"ב ע"י קיום מצוה אחת זו בשלימות [כדברי הר"ם הנזכר דבקיום מ"ע בשלימות לש"ש זוכה לעוה"ב] ורק משום חיוב דוחי בהם אמרינן שאסור לו לעשות זאת, אמנם ב"נ שאני שאין הוא זוכה לעוה"ב ע"י קיום מ"ע אחת בשלימות אלא רק כשמקיים כל הז' מצוות ב"נ דידיה וע"כ כאשר הוא נאנס לעבור על אחת ממצותיו אמרינן ליה דמן הסברא עליו לעבור ולא ליהרג כדי שיוכל לקיים כל הז' מצוות שלו וזה יביאו לחיי העוה"ב דבלאו הכי אף שימסור נפשו על מצוה אחת ויקדש את השם בזה הנה לא סגי ליה בקיום מ"ע להביאו לעוה"ב וזהו מה שדנו בגמ' אם ב"נ מצווה על ק"ה דבלא"ה מן הסברא צריך לעבור ולא ליהרג אף שבישראל מן הסברא היה לו ליהרג ולא לעבור וכמו שנתבאר החילוק ביניהם.

ו

קטן במצות קדוש ה'

האחרונים דנו במצות קדוש ה' גבי קטנים שהרי בכה"ת קיי"ל דקטנים פטורים ולכאורה אף מצות קדוש ה' לא שונה ואמנם מצינו בכמה מקורות בחז"ל שאף קטנים מסרו עצמם על קדוש ה' [עי' במדרש דחנה וז' בניה שנהרגו על ק"ה ובנה הקטן היה בן ג' שנים כשנהרג עי' במדרש רבה [איכה פ"א ו ובגיטין נז, ב] בד' מאות ילדים וילדות שהשליכו עצמם למצולות ים על ק"ה, ולכאורה אם פטורים הם ממצוות ואף ממצות ק"ה בכלל איך מסרו עצמם

והתם היה הגזירה להרוג גם את התינוק הנימול [כמבואר במנורת המאור נר ג כלל א פ"ב בשם מדרשי חז"ל] וצ"ע איך הותר להורים לסכן את ילדיהם ולקדש את השם על ידו הרי הקטן אינו מצווה על ק"ה? [והעיר בזה בס' מנחת אשר פרשת וארא עמ' עג].

ונראה דלפי מה שביארנו לעיל יש לומר דשאני מצות קדוש ה' מכל המצוות, **דקדוש ה' אינה עוד מצוה פרטית אלא היא תכלית מטרת בריאת האדם ואם עשה זאת זכה לחיי עוה"ב**, וכיון שכן הרי אף שאין הקטן מצווה במצוה זו ככל שאר המצוות מ"מ יכול הוא הקטן לקדש את השם דע"ז מקיים מטרתו בבריאה לקדש שמו יתברך וכן מותר להם להורים בשעת השמד וכדו' לקדש את השם גם עם ילדיהם בעת זו כשהגיע לידם הזדמנות גדולה זו לקדש את השם ולקיים מטרתם בבריאה.

להריגה? ויש מהאחרונים שהפריזו לומר ששאני ק"ה שאף הקטנים חייבים בה וכך פירשו את לשון הרמב"ם רפ"ה מיסוה"ת "כל בית ישראל מצוין לקדש את השם" דכונתו לכלול בל' "כל בית ישראל" אף את הקטנים [ע"י בס' אמת ליעקב עה"ת פרשת קדושים לגר"י קמינצקי שכ"כ], ואף שודאי אינ"ז נראה מוכרח כלל לפרש כן ד' הרמב"ם והוא חידוש גדול ובפשטות נראה שאף בזה קטנים פטורים, מ"מ מצינו בקהילות ישראל בזמנים של הגזירות כגון במסעי הצלב וכדו' שהורים הרגו את ילדיהם הקטנים כדי שלא ישתמדו, וצ"ב איך הותר להורים להרוג את ילדיהם ולקדש את השם ע"י מיתת הקטנים הרי הקטנים אינם מצוין על ק"ה? [וע"י בדעת זקנים עה"ת פרשת נח ט, ה שמביא דיון בזה], ומצינו כן בהורי רבינו הקדוש שסיכנו את עצמם בעת הגזירה שלא למול ומלו את רבינו הקדוש

בראשית ברא [א, א]

בפירושו רש"י: "אמר ר"י לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם כו', ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו כו'".

בדברי רש"י אלו האריכו מפרשיו טובא, עי' רא"ם וגור אריה ולבוש ועוד מפרשים.

ובכל זאת אוסיף בס"ד הערה אחת להבנת דרש"י ז"ל שלא ראיתי שעומדים עליה.

מה שצ"ב רב דאם נכתב ספר בראשית כדי לסתום טענת אומות העולם על ישיבתם בא"י יקשה למה לא מספיק לומר לאומות העולם כתשובה על טענתם **מה שכתוב בספרים אחרים של התורה** ששם מוזכר שא"י ניתנה לעם ישראל ע"י הקב"ה ונצטווה על ידו לרישתה מכנען ודיו בכך. עיין שמות: ו, ח; שם: יב, כה; יג, יא; לב, יג; לג, א; לד, יא; ובויקרא: יח, כד [עד סוף הפרק]; פ"כ, כב, כג, כד; כג, י; פכ"ה, ב, כג, לח. ובספר במדבר: יא, יב; וכל פרשת המרגלים: פי"ד, ח, כג, כד; פט"ו, ב, יח; כ, יב; כו, נג והלאה: לב, ו, יא; לד, ב וכל הענין בגבולות הארץ. ובספר דברים מלא מענין זה: עיין [א, ח]: "ראה נתתי לפניכם את הארץ בואו ורשו את הארץ", ושם: א,

כא וכל פרשת המרגלים שם, ושם: פ"ד, לח, מ. וכן מה שכתוב בתהילים "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים" ודי בכל זה כדי לסתום טענת אומות העולם וא"כ למה נכתב ספר בראשית?

ונראה מוכרח דהביאור בדברי חז"ל אלו שהובאו ברש"י כפי שכתב הרמב"ן בפירושו בביאור דברי רבי יצחק **שנצרך כל ספר בראשית** להסביר את הנהגת השי"ת שכל מי שחוטא גולה ממקומו כאדם מג"ע עד אומות העולם שחטאו עי"ש. ולפי"ז י"ל דהן אמנם שבשביל לסתום טענת אומות העולם סגי בפסוקי התורה המפורשים שהשי"ת נתן לישראל את א"י לרישתה מכנען וכנ"ל מ"מ כונת רבי יצחק היא אחרת והוא שיש להסביר לאומות העולם את דרכי הנהגת ה' בבריאה למה ניתן לישראל דוקא ארץ שהיתה מיושבת ע"י אומות אחרות קודם ועל זה צריך להרחיב כל ספר בראשית כהטעמת כל דרכי ה' בהנהגתו את כל האומות בדרך שכר ועונש גירוש ממקומות ע"י החטא וחלוקת הארץ עפ"י מעשי האדם וכדברי הרמב"ן.

נמצא דספר בראשית כולו אינו רק סתימת טענותיהם של האומות אלא הוא הסבר רחב על טענותיהם וכמו שנתבאר.

סימן ה

בדין כבוש מלחמה בארץ ישראל

בעולם כיון שהיא ארץ ה' כמש"כ "כי לי כל הארץ" וכל מי שנמצא שם משולחן גבוה קא זכו ואין לאף אחד בין לישראל וק"ו לעכו"ם בה קנין כבוש מלחמה. וזה עומק המשמעות שכתבו חז"ל: **כל הארץ של הקב"ה היא.. ברצונו נתנה להם וברצונו לקחה מהם ונתנה לכם** [ויתפרש לפי"ז הלשון **כל הארץ בעיקר לא"י ולא לכל העולם**] שאין בא"י הכללים הרגילים של דין כבוש מלחמה הנוהג באומות בכל מקום אחר אלא ארץ זו מיוחדת משולחן גבוה זוכים בה ברצון הבורא ואף ישראל לא ניתנה הארץ להם כפי שארצות אחרות ניתנו לאומות העולם לקנין גמור, **ועל כן לא עונים ישראל לאוה"ע בקצרה ששלהם היא א"י מדין כבוש מלחמה.**

ויתבאר בזה היטב המקרא [בפ' לך לך יג, טו]: "כי את כל הארץ לך **אתננה** ולזרעך **עד עולם**" אשר לכאורה צ"ב היכן התקיים נתינת א"י לישראל עד עולם הלוא זמן רב היתה א"י בידי אומה"ע וכבשוה ושלחה היא מדין כבוש מלחמה? [כך העיר שם בס' אילת השחר] **אלא דמקרא זה בא לחדש שנתונה היא א"י לישראל בלבד עד עולם והיא מופקעת מדין כבוש מלחמה כמש"נ.**

[ג] ונראה להביא ראיה שאין לאומות העולם דין כבוש מלחמה בא"י, מדברי הגמ' [ע"ז נג, ב] שהקשו שם איך אסרו

[א] שם ברש"י: "שאם יאמרו אומה"ע לישראל ליסטים אתם שכבשתם ארצות ז' גויים הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

צ"ב למה ישראל צריכים לומר לאומה"ע שארץ ישראל שייכת להקב"ה והוא נתנה למי שברצונו ולא הזכירו בטענתם לזכות חוקיות כיבושם משום דין "כבוש מלחמה" שמבואר בגמ' [גיטין לח, א] שכל אומה הכובשת מקום הריהו שלה גם ע"פ ד"ת וא"כ מה החידוש כאן בכיבוש א"י שכבשו ישראל אותה מידי הכנענים והלוא א"י לא שונה מכל מקום שאפשר לכבוש אותה ואף ישראל לא שונים בזה מכל אומה ולשון שזכותם הקנינית לכבוש ולשלוט בכיבושם? [שו"ר בס' זרע שמשון עה"ת לרבי שמשון חיים פ' בראשית בדרוש ב] שהעיר זאת ואף הביא דברי המדרש [רבה א, ב] שישראל טוענים כזאת לתובעים אותם ליסטים, שכן אתם הלוא בזוזה היא בידכם שנא' כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם וגו' אך רש"י כאן לא הזכיר זאת ולפי מה שנבאר שיש פלוגתת ראשונים בזה י"ל דבו נחלקו ב' הנוסחאות].

[ב] ונראה לומר שהתחדש כאן בדברי חז"ל שא"י [מזמן ששייכת לעם ישראל] אין נוהג בה דין כבוש מלחמה כבשאר מקומות

הגויים ע"ז דאשרה בא"י הרי אינה שלהם [דכבר ירושה היא מזמן א"א] ומה קשה הרי הגויים כבשו את א"י ושלחם היא מדין כבוש מלחמה? ולדברינו ניחא דבא"י אין דין כבוש מלחמה.

[ד] ובה מיושב מש"כ תוס' [ב"ב מד, ב ד"ה דלא הוי ארעא מעולם]: "מכאן תשובה לאומרים דאין לך אדם שאין לו ד"א בא"י, דקרקע אינה נגזלת". ובס' כלי חמדה [פ' כי תבוא עמוד רעא] העיר ע"ד תוס' מהו זה שכתב "דקרקע אינה נגזלת", הלוא יש דין כבוש מלחמה? ולזה ניחא דבא"י אין דין כבוש מלחמה לעכו"ם.

[ה] שו"ר בס' להורות נתן [ח"ד סי' נד] אריכות בנידון זה ממש והובא שם פלוגתת ראשונים, דבשו"ת מהר"ם ב"ר ברוך ז"ל [דפוס פראג סי' תקלן] כתב בשם רב נחשון גאון: דאף מי שאין לו קרקע יכול להקנות בקנין אגב קרקע, דקים להו לרבנן דאין כ"א מישראל שאין לו ד"א בא"י, וא"ת נטלוה הגויים ואנן בגלות? קי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא וא"י נקראת ע"ש בני"י דאפי' בזמן שישראל שרויין על אדמתן אין להם רשות למכור שדותיהן לצמיתות שנאמר 'והארץ לא תמכר לצמיתות' וכתוב 'לה' הארץ ומלואה' ועתידין אנו לחזור אליה ולירש אותה עכ"ל. הרי דא"י לא יצאה מרשות ישראל אף בשעת חורבנה וגלות בני"י.

וכ"כ הראב"ן [סי' עט] "והא דנהגו לכתוב ונתתי לו ד"א קרקע בחצרי אפי' אין

לו קרקע אין לך אדם כו' וא"י מוחזקת היא אע"ג שגויים יושבין עליה דקרקע אינה נגזלת". וכ"כ בפרדס הגדול [דף נט ב]: "דקרקע אינה נגזלת וא"י בחזקתנו עומדת לעולם אע"פ שאין אנו שולטין בה". וכ"כ בס' כלבו [סי' קכח] שאין לך כ"א מישראל שאין לו ד"א בירושלם שהרי גויים שהחזיקו בה ולכדוה אין להם חזקה דקרקע אינה נגזלת ואינה נחמסת לעולם ואע"פ שאין לנו שם שלטון". וכ"כ הר"ש סירלאו [בפ"י לשביעית פ"ו מ"א] "דגם הלוקח מהגוי חייב בשביעית ופשוט הוא דאין כבוש הגויים כיבוש", ומבואר מכ"ז דאין העכו"ם קונים את א"י בכבוש מלחמה. וזה ממש כדברי תוס' ב"ב הנ"ל. והביאור בזה לכאורה כמש"נ לעיל דא"י מופקעת מכבוש גויים שהיא ברשות גבוהה. אך לעומתם בס' התרומה [הל' א"י] כתב בפירות שקונין אף מעכו"ם יש קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר... ושפיר קונים עכו"ם קרקעות ע"י כיבוש אפי' גופו של ישראל מוישב שבי כו' גיטין לח", וכ"כ הסמ"ג [עשין קלג]. הרי דס"ל להם דגוי קונה בכבוש מלחמה אפי' בא"י.

[ו] ומה שכתב הרמב"ם [פ"ו הל' בהב"ח ה"ט] דקדושה ראשונה של א"י בטלה כי מה שנתקדשה ע"י כיבוש בטל ע"י הגלות וכיבוש אומה"ע, א"כ לכאורה עולה מדבריו שגם בא"י כיבוש ישראל פוקע ע"י כיבוש אומה"ע? אמנם לק"מ דמה שישראל מקדשים את א"י ע"י כיבושם משום שסגי לזה בשליטה שניתנה להם מבורא עולם על א"י אע"פ שאינה קנויה להם למכירה

לצמיתות וכדו' ומשולחן גבוה קא זכי [וכ"כ בס' דבר אברהם ח"א סוף סי' י' ואף שאח"כ פקעה שליטתם ממנה וקדושתה ע"י הגלות מ"מ הגויים שכבשו אח"כ איה"נ דלא קנוה דאין להם דין כבוש מלחמה בא"י. [וכעינ"ז כתב בס' דבר אברהם [ח"א סי' יא סוף סק"ט] רק שלא הזכיר סברתינו דא"י שאני שאין בה דין כבוש מלחמה].

[ז] בגמ' [קידושין כז] נפקא לן לקנין חזקה מקרא דירשתם אותה וישבתם בה במה

בראשית ברא

פירש"י: "אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני, כמו שדרשוהו רבותינו, בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו', ובשביל צדיקים שנקראו ראשית". וכן הוא במדרשים הרבה שתכלית בריאת העולם הוא כדי שישאל יקבלו את התורה ונזכיר קצת מהם. במ"ר [בראשית פ"א אות ד-ו] דברים קדמו לבריאת העולם.. בהאבות וישאל עלו במחשבה. ועוד שם: "אילולי שצפה הקב"ה שאחר כו דורות ישראל עתידין לקבל את התורה לא היה כותב בתורה צו את בני ישראל". ומבואר דמעיקרא כן היתה תוכניתו של הקב"ה לתת את התורה לישראל וע"מ כן ברא את העולם.

ויפה ניסח זאת המבי"ט בהקדמתו לספרו קרית ספר: "בזכות התורה נברא העולם וזו היא תורה שבכתב ואח"כ ברא כסא כבודו ונפשות הצדיקים החצובות מתחתיו והתורה שבע"פ הגנוזה וסדורה

ירשתם בישיבה, והעיר בס' המקנה [בדף יד] דלכאו' לא הוצרכו ישראל לקנין חזקה לקנות את א"י שהרי מוחזקת היתה מאבותיהם, [וע"כ צ"ל דהוצרכו לחזקה רק לקנות כ"א חלקו המגיע לו] ובס' בית הלוי [ח"א סי' כא] העיר ע"ד המקנה דבלאו הכי קנו את א"י בכבוש מלחמה עי"ש, אמנם לפי מה שנתבאר לעיל אין הדבר פשוט כלל דיתכן שאין א"י נקנית בכבוש מלחמה ושפיר לא הזכיר המקנה זאת.

בהן ועם נפשותיהן נמלך לברוא את העולם אם יקיימו את התורה וכשקבלו עליהן ברא את העולם."

[ויתכן] דזהו מה שאומרים בש"ק בהוצאת הס"ת מארון הקודש "על הכל יתקדש שמו של ממ"ה.. בעולמות שברא העוה"ז והעוה"ב כרצונו וכרצון יראיו וכרצון כל בית ישראל", וכדברי המבי"ט הנ"ל "שעם נפשות הצדיקים נמלך לברוא את העולם".

עוד כתב המבי"ט: "והתורה שבע"פ גנוזה בנפשותיהן של צדיקים כי זו היא קדושתן ומעלתן, ותורה שבע"פ היא המבדלת בין ישראל לאומות העולם ועל פיה כרת ברית עם ישראל ולא עם האומות להיות נפשותיהן של ישראל חצובות מתחת כסא הכבוד ומושפעות ממנה מה שאין כן בנפשות האומות הנמשכות ממקום אשר איננו טהור ואינם ראויות לקבל שפע חכמת התורה" עכ"ל.

האיר להם לישראל וכדי שישראל ירשו את התורה בלא ערעור קנאה וקטרוג כלל".
ועוד נראה והוא עיקר כמו שכתבתי לקמן בפרשת יתרו שהכונה בדברי חז"ל שרצה ליתן לאומה"ע את התורה היינו תורת ז' מצוות ב"נ בגדרי תורה [ולא כדבר שכלי] ומעולם לא עלה על דעת הקב"ה לתת לאומה"ע תרי"ג מצוות ומשום שהתורה שייכת רק לישראל וכד' המבי"ט.

ומה שמצינו שהקב"ה חיזר אחר האומות לקבל את התורה ככתוב [ריש פרשת ברכה] שלכאורה משמע שאף להם שייכות לתורה? הנה בילקוט שמעוני [תהילים] כתב דזה היה רק כדי להרבות שכון של ישראל כאשר האומות לא יקבלו, ונמצא דבאמת רק לישראל שייכת התורה"ק וכנזכר. [וכ"כ בזוהר [בלק קצב]. "וזרח משעיר למו ממה שאמרו בני שעיר שאין חפצים לקבלה מזה

סימן ו

מה בין מעשי הצדיקים למעשה הרשעים

וטוענים: הרבה עשינו והכל לא עשינו אלא לצורך ישראל, ואומר להם הקב"ה: כל מה שעשיתם לא עשיתם אלא לצורך עצמכם ולא מגיע לכם ע"ז שכר.

וביאור הגמ' כתבו הגרי"ז [ריש ספרו עה"ת] והשם משמואל [עניני ר"ה עמוד נג, וכן עניני סוכות עמוד קעג, משנת תרעט] דכמו שבתחילת הבריאה לא נברא העולם אלא בשביל ישראל והתורה.. כן כל מה שנעשה ונתחדש בעולם בתמידות מתחילת הבריאה ועד סוף כל הדורות הכל הוא לתכלית זה בשביל ישראל שיעסקו בתורה. ואף שהארץ נתן לבנ"א ויש בחירה חופשית ורשות לכל אחד לעשות בה כרצונו, בכ"ז אין העולם הפקר ולא נעשה בהעולם דבר מה שאינו לזה התכלית.

ומקור הדברים הוא בדברי הרמב"ם [בהקדמתו לפיה"מ]: שכתב "שכלל האנשים שריקים מהחכמה משמשים לאחד

מה תכלית מעשה הרשעים בעולם

במדרש רבה [בראשית סוף פרק ב] איתא: "צפה הקב"ה במעשיהן של צדיקים ומעשיהן של רשעים, הה"ד כי יודע ה' דרך צדיקים כו' והארץ היתה תוהו ובוהו אלו מעשיהן של רשעים, ויאמר ה' יהי אור, אלו מעשיהן של צדיקים אבל איני יודע באיזה מהן חפץ אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב וירא ה' את האור כי טוב, הוי אומר במעשיהם של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהם של רשעים".

וצ"ב איך ס"ד שחפץ במעשה הרשעים? ובודאי שהביאור במדרש דהיה ס"ד דיש לו חפץ "גם" במעשה הרשעים [לבד מהחפץ במעשיהם של צדיקים] ועדיין צריכים למידע מהות ההו"א הזו.

ונראה, דידועים דברי הגמ' [ע"ז ב, ב] **דלעת"ל יבואו מלכויות האומות לפני הקב"ה וירצו לקבל שכר מעשיהם**

ההוא השלם והביא משל: שיצוה אחד לבנות ארמון ואפשר שיהי' הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד יבוא באחרית הימים ויחסה ויהי' לו סבה להנצל מהמות כו' וכן מנהג הקב"ה וחכמתו אשר בה העביר הטבע עצות מרחוק אמונה אמן וזה הענין שברך ב"ז שברא כל אלה לשמשני".

וביותר שאת מפורשים הדברים ברכינו יונה [בפירושו למסכת אבות פ"ג מ"ד] שכל המאורעות שנעשים בעולם בתמידות זה ממש לתכלית האדם השלם, וז"ל "וכל הדברים אשר תחת השמים כולם סבה לסבה לצורך משמשי התורה".

ובדומה לזה [הרעיון] מצינו ברמב"ם [הלי' מלכים פי"א ה"ד מדפוסי רומי שונצינו ואמשטרדם והר' פרנקל] "אף יש' הנצרי שדימה שיהיה משיח.. כבר נתנבא בו דניאל כו' וכי יש מכשול גדול מזה.. אבל מחשבות בורא העולם אין כח באדם להשיגם כי לא דרכינו דרכיו.. וכל הדברים האלו של ישו' ושל זה הישמעאלי שעמד אחריו אינם אלא לישר דרך למלך המשיח ולתקן העולם כולו".

הרי דאע"ג שיש בחירה לפושעים אלו להרשיע ולפשוע וכונתם היתה לרעה, מ"מ באמת הם כלים ביד הקב"ה לתכלית האמונה האמיתית וזה שכ' הרמב"ם דמחשבות בורא העולם אין כח באדם להשיגם כו' פי' דאין כח אדם להבין התכלית האמיתית של מה שנעשה ע"י האנושות דאף שיש בחירה להם מ"מ הקב"ה מסובב הענינים לתכלית האמיתית שלשמה נברא העולם.

[והדברים הללו שכתב הרב כאן בקצרה הם מבוארים בארוכה בספרי הרמח"ל ז"ל בענין יחוד ה' בעולם].

ולעתיד לבוא שהאמת הגדולה הזו תתגלה ותתבהר לעיני כל איך כל המעשים ואף מעשי הרשעים עם כל כונתם לרעה הביאו לתכלית הנרצית לפי תוכניתו של הבורא ית' לצורך ישראל ותורתם יבואו אף הם הרשעים לתבוע שכר פעולתם אך כיון שכונתם היתה לצורך עצמם לא יקבלו ע"ז שכר.

ויש לומר שעל ענין הזה נסוב דברי המדרש הנזכר, דהיה הו"א שאף מעשיהן של רשעים יש בהם חפץ דהקב"ה מסובב תכניתו האלוקית באופן כזה שגם ע"י מעשיהם של רשעים ייצא תכלית רצונו והתועלת לישראל ולייחוד השלם [כד' רבינו הרמח"ל בכ"מ] וקמ"ל המדרש שהקב"ה חפץ רק במעשי הצדיקים שגם כונתם לטובה ואילו מעשי הרשעים אף שהקב"ה "משתמש" בהם לצורך תכלית העולם ותוכניתו מ"מ אינו חפץ בהם ואינם אהובים לפניו ואף שכר אין להם וכמש"כ בגמ' הנ"ל.

ונראה שגם מזמור א' שבתהילים סובב על ענין זה. שהמשורר מראה את האיש הצדיק אשר לא הלך בעצת הרשעים כי אם בתורת ה' חפצו ואחר שמראה על הצלחת הצדיק ואי קיום מעשי הרשעים מסיים ואומר: על כן לא יקומו רשעים במשפט הוא המשפט ביום הדין הגדול והנורא [כדמפרש שם התרגום] וחטאים בעדת צדיקים. כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד.

ופירושו כדברי רש"י שם שלא תהא הקמת רגל לרשעים ליום הדין ולא יכתבו הם בעדת הצדיקים.

אשר צ"ב מה החידוש בזה הלוא ברור אף עתה שאין מעשי הרשעים רצויים לפניו ולמה א"כ מדגיש המשורר שביום הדין הגדול אז יתברר שלא רצויים הם הרשעים ולא יכתבו עם הצדיקים?

אכן כפי שראינו הלא לעת"ל ביום הדין כל המעשים שבבריאה יתבררו ויובהרו לעיני כל שאף ממעשי הרשעים הגיע התכלית הנרצית לפי תוכניתו של בורא העולם ואף שכאן בעולמינו ההבדל היה בולט בין "אשרי האיש אשר בתורת ה" חפצו" לבין מי "שהלך בעצת רשעים"... מ"מ ביום הדין הגדול יתברר שאף ממעשי הרשעים בעל כרחם ייצא התכלית הנרצית ואף הם יבואו לקבל שכרם דוקא אז ביום הדין הגדול עת שיתברר הכל.

וע"ז אומר המשורר שאינו כן, אלא השכר הוא לפי רצון האדם אם לטוב יקבל שכר ואם לרע יקבל עונשו וכיון שיודע הקב"ה את כונת הרשעים על כן לא יקבלו שכר ולא יכתבו מעשיהם עם הצדיקים.

ובמקום אחר כתבתי לבאר בזה דברי חז"ל בילקו"ש [תהילים תתמג צב]: עה"פ מזמור שיר ליום השבת מזמור זה אדה"ר אמרו, כשפגע אדה"ר בקין א"ל מה נעשה בדיןך א"ל עשיתי תשובה ונפטרתי התחיל אדה"ר מטפח על פניו אמר: כך הוא גדול כוחה של תשובה ולא הייתי יודע, מיד עמד

אדה"ר ואמר מזמור שיר ליום השבת עכ"ל, וצ"ב מה שייכות ענין מעלת התשובה למזמור שיר ליום השבת.

ויתבאר לפי שענין המזמור כולל ב' ענינים: א] שבח על יצירת הבריאה בכללותה. ב] שבח על הנהגת ה' בעולם, [וכ"כ הגרי"ז הלוי בס' עה"ת ריש בראשית], וע"ז הענין בהנהגת ה' בעולם להביאו לתכליתו אומר המשורר הא' "מאוד עמקו מחשבותיך", ונכלל בזה מש"כ לעיל דאף שיש בחירה לאדם להרשיע ולחטוא מ"מ מאחורי כ"ז עומדת מחשבת הבורא שמהכל יצא התכלית הנרצית בעיני הבורא, ונראה דגם בסוד התשובה יש בזה גם עקירת הרצון כעקירת המעשה הרע [כמש"כ הרמח"ל במס"י], אבל גם נכלל בזה הרעיון הנ"ל דכל התוצאות שנעשו מהעבירה הקב"ה מסובב שגם הם יביאו לתכלית הנרצית וזאת הבין עתה אדה"ר בעומק וע"ז אמר "מאוד עמקו מחשבותיך". [ועי' חבקוק ג, ו: "הליכות עולם לו" שהקב"ה מנהל את עולמו כרצונו ולפי התכנית האלוקית וכנ"ל].

*

ובדרך נוספת ושונה מהאמור לעיל נראה לבאר דברי המדרש הנ"ל, דמצינו שגם ממעשה הרשעים מתגלגל בעקיפין ענין של קדוש השם בעולם ע"י שנוקם ברשעים ושופטם כמשפט הקב"ה בפרעה ובהמן ועוד רשעים במהלך ההיסטוריה שאחר שהענישם הרי התגלה על ידי זה כבוד השם בעולם ואמיתות משפטיו.

ואך יותר מכך מצינו שאף הרשעים הנידונים בעונשם מכירים באמיתות משפטי ה' ומשבחים על כך לבוראם וכמו שאמר פרעה אחרי שהוכה "ה' הצדיק".

וכדברי המדרש רבה [וארא ז, ד] **אמר ר' לוי: משל למלך שהיה לו פרדס ונטע בו אילני סרק ואילני מאכל. אמרו לו עבדיו: מה הנאה יש לך באילני סרק הללו, א"ל: כשם שאני צריך לאילני מאכל כך אני צריך לאילני סרק שאילולי אילני סרק מהיכן הייתי עושה לי מרחצאות וכבשונות. לכך נאמר "אל בני ישראל ואל פרעה", כשם שקילוסו של הקב"ה עולה לו מג"ע מפי הצדיקים כך עולה מגיהנום מפי הרשעים..** מה הם אומרים: יפה דנת יפה טיהרת יפה חייבת כו' וכן מבואר בגמ' [עירובין יט, א] שאף הרשעים הנידונים בגיהנום מקלסין ומשבחים את הקב"ה על משפטו הנכון.

וכיון שמצינו שתכלית הבריאה היא לקדש שמו יתברך ולקלוטו [וכמש"כ

ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור [א, ג]

כאן באור לא כתוב "ויהי כן" כמו שכתוב בשאר הבריאה. [וביום הרביעי במאורות כן נכתב "ויהי כן"] וכן בבריאה של יום חמישי: "ויאמר אלקים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף יעופף על הארץ" לא כתיב "ויהי כן", ובהמשך שם כתוב "ויברא אלקים את התנינים", ולא כתיב "ויהי כן". [ורק אח"כ "תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן"]

הרמב"ן ס"פ בא: כונת כל המצוות שנאמין באלוקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כונת היצירה... שיידע האדם ויודה לאלוקיו שבראו" [א"כ יש תכלית זו גם מקילוס הצדיקים וגם מהודאת הרשעים בצדקת משפט ה'.

ועל דרך זו סובב המדרש כאן בבראשית, שהיינו סבורים שגם הרשעים ראויים לשכר טוב עקב מה שהתגלגל על ידם קדוש ה' ונמצא גם מהם בא קילוס לבורא ונעשה תכלית הבריאה אף על ידם וע"ז אמרין שאין חפץ השי"ת אלא בקילוס הצדיקים.

ויעוי בכתוב [משלי טז, ד]: "כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רשע", ופירש"י "הכל נעשה לצורך קילוסו כמו ענו לה' בתודה וגם רשע עשה להניחו ליום רעה וכל זה לקילוסו", ונראה ביאור דברי רש"י כפשוטו עפי"ד המדרש רבה וארא הנ"ל וגם ע"ד הרמח"ל הנ"ל דגם ממעשה הרשעים יוצא בסוף דבר תכלית הקב"ה בעולמו].

ואח"כ "ויברא אלקים את האדם", לא כתיב "ויהי כן".

כתב הרמב"ן: "לפי שלא עמד האור בתכונה הזאת כל הימים כשאר מעשה בראשית", והביאור בזה ד"ויהי כן" משמעותו שטבע בריאתו נקבע שלא ישתנה וע"כ דברים שהשתנו לאחר זמן לא כתיב בהם "ויהי כן", ע"כ באור שנברא ביום הראשון שנגזז אחר בריאתו כדברי חז"ל לא

כתיב "ויהי כן", [וכ"כ בזוהר [בראשית מו, א] בהשמטות "מהו דכתיב 'ויהי אור' ולא אמר ליה 'ויהי כן'? מלמד שהאור ההוא גדול ואין כל בריה יכולה להסתכל בו גנוז הקב"ה לצדיקים לעת"ל"].

[ויש להוסיף: שאצל אהרן נאמר בהדלקת המנורה ויעש כן אהרן ופירש"י מלמד שלא שינה ע"כ, הרי דתיבת "כן" ענינה קבוע בלא שינוי וזהו כמש"נ לעיל דויהי כן האמור בבריאה ענינו מהלך קבוע בטבע, ואף יש שהוסיפו הסבר בדרך דרש: דאותו אור ששימש רק בתחילת הבריאה ונגנז שלא זכה שייאמר עליו בתחילה "ויהי כן" נטמן ונגנז באור המנורה ונתקן בו ואז נאמר עליו ויעש כן אהרן שלא שינה, שאע"פ שבתחילת הבריאה נעשה בו שינוי ולא נקבע מ"מ במנורה הי' בדרך קבע].

והוא הטעם אף בתנינים שלא נשאר שניהם בקיומם כד' חז"ל שמלח

הקב"ה את נקבת התנין לצדיקים לעת"ל א"כ לא נקבעו לדורות, וכן בבריאת האדם שלא נשאר בצורתו וטבעו כבראשונה כדברי חז"ל לא כתיב "ויהי כן" [משא"כ בקרא "הנה נתתי לכם את כל עשב", נאמר "ויהי כן" שכן דבר הוא מוטבע לעולם שא"א לאדם שיתקיים בלי אכילה [עכ"ל ס' מאור ושמש עה"פ ויאמר יהי אור וכ"כ שפ"א].

ויש להעיר שלכאו' בתנינים ובאדם יש עוד סיבה של"כ ויהי כן, דרק בבריאה שנאמר בהם ל' אמירה [ויאמר ה'] כ' בזה ויהי כן לומר שאמירתו עשתה רושם ונהי' בריאה משא"כ בתנינים ואדם שכ' בהם ל' ויברא א"צ לומר ויהי כן דהלוא נעשו בבריאה [כדרש"י א, כז וראה ברבנו בחיי: "שמשום הפלגת גודל גופם של התנינים ייחס הבריאה לאלוקי' כשם שתמצא באדם למעלתו שיחס הכ' בריאותו לאלוק'" וכעני"ז ברמב"ן].

סימן ז

מהות האור הגנוז

וירא אלוקים את האור כי טוב ויברל [א, ד]

אכתרי' ענינו שראה אור גדול אור הכבוד והוא האור הנברא תחילת כל הברואים ומטרת האור הזה לברר ולחזק את האמונה בעיני הנביא או הצדיק הרואה אותן כדי שיידע כי הדבר הנשמע אליו הוא מאת ה' וזה נודע לו בבירור ע"י האור הבהיר הזה וכן כל נביא וחווה שרואה את האור הזה

כתב רש"י: "ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעת"ל". יש לבאר מאמר זה בצורה מחודשת. על פי שמצאנו בתשובות הגאונים ע"ד הגמ' [ברכות ז, א] שרבי ישמעאל כהן גדול אמר: ראיתי אכתריא' כו' וא"ל ברכני כו'. וביאר שם דהאי "ראיה" הנאמר שם שראה את

הבהיר אומר "ראיתי את ה'" ופירושו ראיתי את אות ה' ומופתו המעיד על כבודו [וכענין האמור אצל יחזקאל "וארא כעין חשמל במראה אש"] ועל זה הדרך הוא בדברי רבי ישמעאל שראה צורה אחת מצורות האור הבהיר הנברא תחילה ושם הצורה הזו הוא אכתריא' [ואין אנו אומרים שרבי ישמעאל שראה זו הצורה הוא נביא לפי שאין כל הרואה מלאך נביא הוא אבל רבים שראו מלאכים ואינם נביאים] עיי"ש שהאריך.

מתבאר בדבריו שיש אור שמברר לנביאים וצדיקים אמיתות התגלות נבואה או חזיון אלוקי אשר להם ולשון הגאונים "שהוא האור הנברא תחילת כל הברואים" לכאורה מכוון לדברי חז"ל אלו שהקב"ה בתחילת הבריאה ברא אור מופלא ויתפרש הלשון "וגנוזו לצדיקים" ענינו לצורך נביאים וצדיקים שיוכלו לדעת נאמנה אמיתות נבואתם וחזיונם [ולעת"ל" אינו בדוקא לעולם אחר אלא לעת התגלות נבואה וחזיונות העתידים להיות להם בדבר ה'].

ואולי זהו גם מה שאיתא במדרשי חז"ל שאותו אור מופלא שנברא תחילה נגנוז "בתורה" והיינו דבתורה ניתן אותו כח לעמל בה שיתברר לו אמיתות התורה בלא ספק כלל שהיא אלוקית, כשם שאותו אור גנוז הנראה לנביאים וצדיקים מוכיח להם אמיתות נבואתם שהיא מאת ה'.

ובירושלמי [ברכות פ"ח סוף ה"ו דס"א בד' וילנא] ובבראשית רבה [פ"ג ו] אמרו עה"פ ויבדל אלוקים דהיינו הבדילו לו לצורכו וכן איתא במדרש תהילים [מזמור כז]: "הבדילו לעצמו - משל למלך שראה מנה יפה אמר זה שלי הוא, כך כשברא הקב"ה את עולמו וברא אור גדול אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בה אלא אני כו'.

ולפי הנ"ל יל"פ הענין שהקב"ה הבדיל אור ברור זה לצורכו היינו לצורך אמיתת התגלותו לנביאים וחזוים וכדברי הגאונים הנ"ל.

יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ [א, יד]

העקרית בבריאת המאורות לאותות ומועדים ולא כדעת בני אדם שחושבים שלהאיר על הארץ היא העיקרית] ואילו בפסוק יז כתוב רק את המטרה "להאיר על הארץ"?

והנה לבד מהתשובה הפשוטה שאמנם עשיית המאורות נועדו בעיקרם לאותות ומועדים ורק פסוק יז מתאר שעתה

וכן כתיב [פסוק יז]: "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ".

ההבדל בין הפסוקים בולט שבתחילה כ' שהמטרות העקריות בבריאת המאורות היו להבדיל ולאותות ומועדים וכדבר אחרון כ' גם המטרה "להאיר על הארץ" [וכהסבר הח"ח עה"ת שזהו המטרה

מיועדות לאותות ולמועדים [שזה דברים הנוהגים בהמשך הדורות ממתן תורה] לאוריי דבר זה שבריאתם של המאורות מותאמת לכל הדורות ולא רק לאותם דורות הראשונים [בשונה מכל מה שנברא מתחת לגלגלים] ולבסוף כ' גם המטרה להאיר על הארץ שזה דבר נוגע גם לאותם דורות הראשונים. ואמנם פסוק יז מתאר את התפקיד שנהג רק עתה בדורות הללו להאיר על הארץ.

נמצא כאן מבואר החילוק הגדול בין בריאת המאורות לבריאת שאר הבריאה שמתחת הגלגלים וכמש"נ.

[כשלא נהגו עדיין ענין מועדות ואותות] נתלו המאורות רק בשביל להאיר על הארץ] הנה י"ל עוד בהסבר הבלטת הקדמת הזכרת המטרות "לאותות ולמועדים" הכתוב בתפקיד המאורות דכפי שבארנו בסוף הפרשה הנה כל הבריאה שנבראה הותאמה במיוחד לאותם דורות הראשונים שנתייחדו באיכותם המיוחדת [ולכן כשחטאו אותם דורות נמחו ועימהם נמחה כל הבריאה כדברי רבותינן] משא"כ המאורות נבראו מראש באופן שיהיו מתאימים בשביל כל הדורות [ולכן גם לא נימחו במבול ע"ש בדברינו לקמן] וע"כ כ' כאן [בפסוק יד-טו] בבריאת המאורות סדר הדברים שהם

ולהבדיל בין האור ובין החושך [א, יח]

אבל בעם ישראל לא יתכן מצב כזה שכל האומה תעבוד ח"ו ע"ז [יעוי' בפ"י רח"ד שוועל שהביא כן ממפרשי ר' בחיי].

והשתוממתי בראותי בס' המצויין מרגליות הים [סנהדרין נו, ב אות יב] המביא דברי ר' בחיי הללו בנוסח אחר וזה לשונו שם: וראה בפ"י רבינו בחיי עה"פ "ולהבדיל" שכתב שהקב"ה נתן רשות ביד כל אומה שיעבדו לכל מי שירצו [שהנכרי האמין בסיבה ראשונה כאלוה אלוקים שחלק כח לכוכב פלוני על אומה פלונית אינו נחשב עובד ע"ז] עכ"ד. [והביא דברים אלו בנוגע למו"מ אי ב"נ מצווה על השיתוף] והדברים הללו לא נמצאים אצלנו ברבינו בחיי אלא כמו שכתבנו לעיל, ומצוה לתקן הדברים, והוא רחום יכפר כו'.

ראיתי לציין כאן מש"כ על פסוק זה רבינו בחיי ז"ל וזה לשונו: וכבר ידעת כי חכמי ישראל הוצרכו לכתוב לתלמי המלך "אשר חלק להאיר" כדי שלא יאמר שנמצא להם מזה פתח לעו"ג ויאמר כי מן הכתוב הזה התיר לעו"ג שיעבדו ע"ז מאחר שכתוב בתורה בפירוש שהקב"ה נתן אותם לחלק העמים ויבין מלת "חלק" כמו "גזר" ולא כן הענין אבל הקב"ה נתן הבחירה ביד כל אומה ואומה שיעבדו לכל מי שירצו הן להקב"ה [אז] אם לע"ז וזהו לשון "חלק" נתן הרשות בידם, משא"כ בישראל שאם ירצו ח"ו לעבוד ע"ז אינם יכולים שאמר הנביא "אם לא ביד חזקה כו' אמלוך עליכם" עכ"ד. וביאור דבריו, דאצל האומות יש להם בחירה גם באופן כללי ויתכן מצב שאומה שלימה מאומות העולם תעבוד ע"ז

ויברא אלקים את התנינים הגדולים [א, כא]

ולא כן מצינו גבי חוה אע"ג דאמרו חז"ל בגמ' [ב"ב נח] דכולם בפני חוה כקוף נחשבו הרי דהיתה חוה מיוחדת ביופיה ולא הוזכר זה בכתוב כלל, **אכן לנאמר לעיל** א"ש דזה פשיטא דאדה"ר וחוה ברואי מעשי ידיו של הקב"ה בתחילת הבריאה היו בשיא תכלית השלמות וכשם שאדה"ר הי' בתוקף תכלית החכמה כך חוה אף ביופיה היתה בשלימות [כיון דאחד מדרכי השלימות של האשה שתהיה יפה כד' חז"ל סוף מסכת תענית אין אשה אלא ליופי] ואין צריך המקרא לציין זאת, ורק בדורות מאוחרים יותר הי' צריך להדגיש זאת.

ונראה דזה נמי המכוון בד' תוס' [מגילה טו, א ד"ה ארבע] שכתב דמה שלא מנו בגמ' שם בכלל ארבע נשים היפיפיות שהיו בעולם את חוה "דלא חשיב אלא אותן שנולדו מאשה" עכ"ד, ור"ל דחוה שנבארה בידי הקב"ה ודאי שהיתה בכלל השלימות היותר אפשר ואין רבותא בזה כדי למנותה וכמו שנתבאר לעיל דלכן לא היה המקרא צריך להזכיר את יופי דחוה ורק הוצרכו למנות ולשבח בבריתא את אלו שנולדו.

כתב רש"י: זכר ונקבה בראם ומלח את הנקבה לצדיקים לעתיד לבא. וראה בס' חפץ חיים עה"ת [שהו"ל ר"ש גריינמן ז"ל] שכתב, מפני מה היו צריכים למלוח דג ישן מששת ימי בראשית בשביל הצדיקים שיעמדו לתחיה והלא אפשר לצוד אז דגים חיים טריים שהנאתם מרובה? אבל האמת הברורה שהנבכראים הראשונים שברא הקב"ה בעצמו בששת ימי המעשה יתר שאת ויתר עוז להם על התולדות שיצאו מהם במשך השנים.. הן בכח המזין הן בכח הקדושה וכן מצינו בשור שהקריב אדה"ר שהקפיד להקריב דוקא משור הראשון שיצא מן הארץ ע"י מאמר ה' וכן לענין יין המשומר של הסעודה העתידה לעת"ל אמרו שיהי' מיין המשומר בענביו מששת ימי בראשית וכן על אדה"ר עצמו אמרו ששני עקביו היו דומים לשני גלגלי חמה, הרי מבואר דבריאה הראשונה שיצאה מפי ה' היא במעלה עליונה הרבה מהתולדות עי"ש בד' הנעימים,

ובזה ניחא גם מה שמצינו בתוה"ק הרבה ששיבחו את אמותינו הק' ביופיים

נעשה אדם [א, כו]

שהוא עושה צדקות וכו' מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד ותשלך אמת ארצה וגו'."

הביאור בזה, בטענת אלו הכת דמלאכים שאומרים שהאדם לא יברא, דאף

איתא בבראשית רבה [פרשה ח' ס"ו ה]: "א"ר סימון בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתיים כיתים וחבורות חבורות מהם אומרים אל יברא שכולו שקרים ומהם אומרים יברא

שגם המלאכים הללו יודעים שכל הבריאה נבראה היא בשביל התורה ובלי האדם מי יקיים את התורה, רק אלו המלאכים שאמרו כן סברי שבשביל התורה א"צ לברוא את האדם וכטענת המלאכים להקב"ה במקום אחר בזמן נתינת התורה למרע"ה שאמרו "תנה הודך על השמים" כדברי הגמ' [שבת פח, ב] וכפי' המפרשים שם שטענת המלאכים שהם יעסקו ברוחניות התורה. [וכן מה שטענו חלק מכת המלאכים אל

יברא האדם שכולו שקרים היינו "כיון שעיקר הבריאה בעבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי בתורה ואינו אמת בערך השכלת השכלים הנבדלים איך יברא אדם ויתן לו את הכרעת הדין וע"ז אמר הקב"ה "אמת מארץ תצמח", דחפץ הוא שיהיה דין התורה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ולשכון כבוד בארצינו" [לשון בעל הקצה"ה בהקדמת ספרו].

תכלית בריאת האדם

נעשה אדם [א, כו]

בפירוש רבינו בחיי [פרשת אחרי מות יח, כט] עה"פ "ונכרתו הנפשות", כתב דמה ששנינו בר"פ חלק במנין אלו שאין להם חלק לעוה"ב פירושו "שאיין להם חלק ידוע בפני עצמן אבל הן נהנין וניזונין מכמה אוצרות של צדקה הגנוזין לאותן שלא זכו, כעני שאין בידו מה יאכל וסמוך על שלחן חבירו" עכ"ד. [ועי"ש שמסביר הפי' בכרת "ונכרתה מעמיה" שנכרתת ממקום אשר חוצבה ממנה ונהנית ומתענגת במק"א לא בשיעור התענוג שהיתה ראויה לו במקומה הראשון] [וכ"ה גם בריקנטי ובמדרש תלפיות] וראה בשמות רבה [סוף פרשה מה] עה"פ וחנותי את אשר אחון "באותה שעה הראה לו הקב"ה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנים לצדיקים ואח"כ ראה אוצר גדול א"ל מי שיש לו אני נותן לו משכרו ומי שאין לו אני עושה לו חנים ונותן לו מזה,

שנאמר וחנותי את אשר אחון". ולכאורה זהו כדברי הבחיי הנזכר.

ולכאורה איזה עונש זה מה שתנן התם דרשעים אלו אין להם חלק לעוה"ב כיון דמקבלים הם מאוצרות של צדקה?

אכן הדבר פשוט דהנה כתבו בסה"ק דכל מטרתו של בריאת האדם שיזכה לשכרו בעוה"ב ע"י מעשיו ולא יהיה בידו השכר כמתנת חנים דהוי כנהמא דכיסופא וצער גדול מאוד בזה לקבל התענוג בחינם.

ומעתה מובן היטב מש"כ רבינו בחיי דאותם רשעים שאין להם חלק לעוה"ב אשר זוכים לשכר ממתנת חנים כעני שסמוך על שלחן אחרים הרי בזה התבטל אצלם מטרת הבריאה וצערם וכשתם גדול דמקבלים מתנת חנים והוי

ליה נהמא דכיסופא [וזהו מש"כ רבינו בחיי דהמה מתענגים לא בשיעור הראוי להם דהתענוג הראוי להם היה תענוג שע"י מעשיהם ולא תענוג דמתנת חינם].

נעשה אדם

"כולו" שקרים וע"כ "ע"י שנטל את האמת והשליכו לארץ" הראה לו הקב"ה שהאמת בארץ היא אחרת אמת לפי צרכי האנושות ומותר לשנות מפני השלום וא"כ אינו כולו שקר ואף התורה נלמדת לפי שכל האנושי [כמו שהאריך בעל הקצה"ח בהקדמת ספרו].

שלום אמר כולו קטטה, ואף שיש אנשים שלא רבים עם אף אחד?! מ"מ האדם כולו במריבה תמידית בין תשוקות נפשו הבהמית לנפשו האלוקית ואיה השלום? לזה ניתנה לאדם תורה שעושה שלום בין כל כוחות נפשו וכלשון הרמב"ם סוף הלכות חנוכה "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" הכללי ובעולם של האדם שהוא עולם קטן, ויהי לאדם!

איתא במדרש [בראשית רבה ח, ה]: "בשעה שבא הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתים וחרבורות חבורות מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו. חסד אומר: יברא שהוא גומל חסדים. אמת אומר: אל יברא שכולו שקרים. צדק אומר: יברא שהוא עושה צדקות. שלום אומר: אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד אמת מארץ תצמח".

אמת ושלום הם מושגים מוחלטים ולכן התנגדו לבריאת האדם, האמת אומר שכולו שקרים שכן לפי מושג האמת המוחלטת והשמימית אין לשנות מהאמת אף מפני השלום וההכרח לכן לפי מושגיו

נעשה אדם

שנשים מברכות בברכות השחר "שעשני כרצונו" היינו ברצונו בלבד בלא התיעצות עם מלאך ושרף משא"כ באדם [שמעת']

פירש"י: נמלך במלאכים. בבריאת האדם נמלך במלאכים, אבל כשברא את האשה לא נמלך במלאכים אלא עשאה כרצונו בלבד! ובזה יש לבאר את הברכה

הנה נתתי לכם את כל עשב... לכם יהיה לאכלה.. ויהי בן [א, כט ל]

כאן], ועתה באמירתו הכין שכל חומרי המזון הנצרכים לאדם יהיו בצומח ויתאימו לתזונתו של האדם ולחייו ולולי שהי' אומר

הביאור בזה דהקב"ה ייעד שהירק וכל הצומח ישמש לאדם [ולבע"ח לא הוכנו והותרו הפירות לאכילה עי' מלבי"ם

לעשות כן לא היו כל אבות המזון הנצרכות לאדם מתאימים לו באכילת הצומח וזהו שכ' כאן "ויהי כן". [ובטור עה"ת פי' באופן

אחר שנתן בלב האדם אז לא להתאוות לבשר בע"ח].

ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ויכל אלוקים ביום השביעי [ב, א-ג]

כשעת יציקתן ובריאתם כדאמר שם ר"ל בירושלמי. ויל"ע מה הענין בזה לומר ולשבח את הבריאה שהיא נראית כחדשה אף אחר זמן רב מבריאתה, וביותר למה נאמר שבח זה בסמוך לאמירת ויכולו השמים והארץ וכל צבאם?

ונראה דבשאלות [כאן] פירש הקרא ד"ויכולו" שהקב"ה כביכול עשה יום שמחה בכלותו לבנות את עולמו כאדם ששמח בסיום בניית ביתו ועושה סעודת חנוכת הבית וזהו ויכולו כו' עי"ש ומעתה מובן הסמיכות בשבח הבריאה שהיא כחדשה אחרי הזכרת ויכולו דכל זה שייך לשמחתו של הקב"ה בגמר בניית העולם.

בהמשך [פסוק ד] כתיב: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים".

וכבר תמהו חז"ל [בירושלמי ברכות פרק א' ה] מה ענין זה אצל זה [פי' דפסוק אלה תולדות השמים כו' אינו מתפרש כהקדמה לפסוקים שאחריו שאינם עוסקים כלל בתולדות השמים והארץ, ואכן רש"י בפירושו עה"ת פי' הפסוק כסיום לפרשת הבריאה ולא כהקדמה לפרק הבא. אך הרמב"ן פירשו כהקדמה לפסוקים הבאים עי"ש]. ואמרו: אע"פ שיום נכנס ויום יצא כו' מ"מ "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות" כו' היינו דכונת הפסוק לומר דבכל שעה הן נראים כחדשים

ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה ויברך אלקים את יום השביעי.. כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות [ב, ב]

הקב"ה בששת הימים לא הושלמה עדיין כיון שתכלית יצירתו היא השלמה ע"י האדם כפי שחז"ל [במדרש] דורשים סיפא דקרא "אשר ברא אלקים לעשות" ע"י האדם כחיטה שמצמיח הבורא ומצפה שהאדם ישלימנה ויאפה אותה וכמילה שהיא השלמה לערלים. וע"כ לא כ' ויכל א'

יש בפסוק שינוי בין תחילת הפסוק "מלאכתו אשר עשה" ולא כתיב מכל מלאכתו אשר עשה כפי שכתוב בהמשך [פסוק כ] וישבות מכל מלאכתו!?

ונראה ד"מלאכתו" ענינו בדרך כלל מלאכת היצירה [וכמש"כ לקמן בריש במדבר] והיצירה שנוצרה במאמר דיבורו של

מכל מלאכתו אשר עשה, שכן עדיין יצירתו של הבורא היא מכל מלאכתו אשר ברא מחכה להשלמה של האדם.. אמנם השביתה לעשות.

סימן ח

ביאור ענין נשמה יתירה בשבת קודש

ויברך אלוקים את יום השביעי ויקדש אותו [ב, ג]

א

וכה כתב הר"ח: שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את שמים ואת הארץ וביום השביעי [שבת וינפש] כלומר כל שנבראו בעולם להתענג מהן נשמתן ביום השביעי נבראו ומתרווחות ומתגדלות בשבת, וכיון ששבת וי אבדה נפש כלומר נתמעטה הנשמה, עכ"ל הזהב והמופלא.

הנה ברור למתבונן בדבריו שדרשת הגמ' אינה רק ממילת "וינפש" אלא דהכי מתפרש כל המקרא שם, כי ששת ימים פי' כל מה שברא הקב"ה במשך ימי הבריאה הרי בש"ק יש התרווחות והתגדלות הנשמה בכל הבריאה [ועכ"פ בודאי שבכל מין האדם] שמביא למצב של התענגות ובמוצ"ש מתמעטת נשמה ותכונה זו.

[קצת משמע כן שהוא ברכה כללית בכל הבריאה והאנושות כולה מלשון הגמ' "נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם" ולא נאמר בישראל דוקא וע"ע תוס' יבמות סא, א ד"ה ואין] שדנו מתי לשון אדם כולל גם גוי. [וע"ע בזוהר בראשית מו, ב]: "מלמד שכל יום ויום יש לו מאמר אחד שהוא אדון לו.. פעלו כולם פעולתם וקיימו מעשיהם לבד בא יום השביעי ופעל פעולתו שמחו

נראה דבהאי קרא מבואר מה שגילו לן חז"ל בגמ' [ביצה טז, א] דבש"ק יש נשמה יתירה, דזהו ענין פשוטו של מקרא מה שכתוב "ויברך את יום השביעי" דהברכה היא התוספת וכך כתוב כאן בפירוש הספורנו "כל יום שביעי העתיד, ברכו שיהיה יותר מוכן משאר ימים בנפש יתירה לאור באור החיים, כאמרם: 'כיון ששבת וי אבדה נפש יתירה'". וכך אומר גם האבן עזרא כאן "פירוש ברכה תוספת ברכה וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח בתולדות, ובנשמות כח ההיכר והשכל", הנה כי כן זה מה שטמון בברכה האמורה בתורה על השבת: תוספת טובה בגופות ובנפשות.

ונראה לפי המבואר שברכה זו האמורה היא ביסודה של בריאת יום השביעי ונאמרה בכל הבריאה אשר היתה מצויה עד כה, והדברים מתבארים להדיא בלשון הזהב של רבינו חננאל ע"ד הגמ' בביצה שם [שנשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ונוטלה במוצ"ש שנאמר "שבת וינפש" וי אבדה נפש].

המבורך שיורד משמים ביום זה אם לריבוי אכילה ושתייה בלחוד או ע"י תוספת השכלה בתורה ובמעשי ה'. [ויתכן עוד, שמה שהדגיש רש"י ענין ריבוי האכילה והשמחה בלחוד בלא להזכיר ענין הברכה ברוחניות, משום דדברי ר"ל "נשמה יתירה באדם" איירי בכל אדם ואף באומות העולם וכמו שכתבנו לעיל, ועל כן פירש ענין הברכה בענין הגשמי לכלול כל מין האנושי בכלל זה].

ג

לעיל ראינו בדברי השטמ"ק דברכת השבת בחלק הרוחני היא "תוספת שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשי ה'". והנה בס' שפת אמת עה"ת [פרשת כי תשא] כתב דהלימוד בש"ק יש בו סגולה שלא חלה בו שכחה, ונראה דדבריו מתבארים לפי"ד השטמ"ק הנ"ל דכיון דהנשמה יתירה מביאה תוספת ברכה בלימוד התורה הרי אין בה שכחה דענין שכחה היפך הברכה היא.

ומש"כ השטמ"ק דיש בה שפע שכל יותר לעיין במעשי ה' נראה הביאור דש"ק הוא יום מיוחד לדביקות בבורא עולם והדרך לדביקות היא ע"י שמתבונן במעשי ה' ובתורתו, וכמש"כ הרמב"ם [בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ב ובסה"מ במצות אהבת ה'], ויעוי' בשו"ת הרמ"א [סי' ז] במכתבו למהרש"ל שמעיר לו על לימודו חכמת הקבלה והפילוסופיא "אני אומר על שתיהן כי שניהן כא' טובים וצדיקים ילכו בה כו' ומ"מ אני אומר שסהדי במרומים שכל ימי לא עסקתי בזו [הקבלה] אלא בשבת ויו"ט

כולם.. ולא עוד שגדלה נשמתו דכתיב וביום השביעי שבת וינפש" וכלשון הר"ח הנ"ל].

ב

והנה בביאור מהות ענין "נשמה יתירה" לכאורה מצינו סתירה גלויה בראשונים בסוגיא זו. דרש"י פירש במסכת ביצה שם "רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" ובפשטות המובן בזה ענין ריבוי גשמיות ולא הזכיר כלל רש"י ענין ריבוי ושפע רוחני הנכלל ב"נשמה יתירה" אמנם בשטמ"ק שם פירש אחרת "חל עליו שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשי ה'", הרי דפירש ענין נשמה יתירה כהשפעה רוחנית ושכלית,

ובמבט ראשון נראה דדברי רש"י והשטמ"ק הם ב' פירושים שונים ומנוגדים זל"ז, ובגמ' [תענית כו, א] מפורש כרש"י דענין נשמה יתירה שאמר ר"ל עכ"פ כולל נמי ענין הרחבת דעתו לאכילה ושתייה שלכך ביום א' לא התענו מפני קושי השינוי שבזה מריבוי אוכל לצום, אכן לאור דברי האבן עזרא דלעיל שברכת השבת היא כפולה בהשפעתה בין בגופות ובין בנשמות שבשניהם יש תוספת ברכה נמצאו שדברי רש"י והשטמ"ק הם גילוי ב' הפנים שבברכה והשפע אשר יורד משמיא ביום קדוש זה דבגופות יש שפע של רוחב לב ותאבון רב ובנשמות תוספת הכרה והבנה בתורה ובמעשי ה' ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי הני ראשונים.

ואמת נכון הדבר: שכל אחד מבני אנוש נוהג בבחירתו האיך לנצל את השפע

וחול המועד בשעה שבנ"א הולכין לטייל כו" [עכ"ד הרמ"א שם] ולדרכינו י"ל דבש"ק דוקא הזמן ראוי לעסוק בענינים רוחניים שתוכנם במעשי ה' כאגדה וחכמת האמת ולכך הרמ"א למד אז חכמת האמת שמביאה את לומדיה לדבקות בה' ובש"ק יש שפע מיוחד להצלחה בה כד' השטמ"ק. וכן מצאתי בס' אור נערב לרבינו הרמ"ק [בח"ג פ"א] שכ' דמן הזמנים הראויים לחכמת הקבלה הוא **שבת קודש דיומא קגרים ליה**, וזהו כמש"כ, וראה לשון היעב"ץ [גיטין ס, א]: "והיו מעיינין בשבת בדברי אגדה שמושכת הלב מפני עונג שבת וקדושת היום מסייעתם להשכיל ולהבין בחכמה הנעלמה קודש קודשים היא ואמרו רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם למד אגדה". וכ"כ רבי צדוק הכהן מלובלין בס' פרי צדיק [ח"ד פר' בהעלותך קיז, ב ד"ה ומן] "שבת שהיא מעין עוה"ב מסוגל ללימודי קבלה וסודות התורה כמש"כ המקובלים".

[ויש לרמז בזה דבר נפלא שבמסכת חגיגה בפרק שני האריכו חז"ל שם בשמעתתא דאגדתא בענינא דמעשה מרכבה ומעשה בראשית, ולכאורה צ"ב מה השייכות בין ענינים הללו למסכת חגיגה העוסקת בחובות הקורבנות הנוהגות ברגלים וכבר ייסד לן רבי צדוק הכהן מלובלין ז"ל בספריו דמיקומם של אגדות חז"ל במסכתות אינו בדרך מקרה אלא הם משום שייכותם הפנימית לסוגיות הש"ס וכגון עניני החורבן במסכת גיטין לפי שאף ענין הגירושין הוא גדר חורבן השכינה השורה בביתו של ישראל כד' חז"ל שלהי

מסכ' גיטין דהמזבח מוריד דמעוה כו' אכן לפי הנתבאר א"ש דימי המועדים ובודאי מועדי הרגלים ימים מרוממים הם שסגולתם ותכליתם לרומם את האדם שיבוא לעסוק בהם בענינים רוחניים ו"לעיין במעשי ה'" [כלשון השטמ"ק הנ"ל וכפי שהרמ"א הנזכר כותב שאז התעסק בחכמת הקבלה] ועל כן הכניסו את עניני מעשה המרכבה ומעשי בראשית בכלל מסכת חגיגה דמישך שייכא זל"ז, ואמנם משום הא בלבד אפשר היה להכליל זאת גם במסכתא שבת או מסכת יו"ט [ביצה] אלא שיש הסבר נוסף במה שנכללו אגדות דמעשה מרכבה במסכת חגיגה דוקא שכיון שכל ענינו של מצות עליה לרגל הוא לקבל פני שכינה כי אז יש במקדש גילוי עליון של שכינה מתאים א"כ במסכת המיועדת להלכות ראיית פני שכינה שיביאו שם עניני מעשה מרכבה שהוא לימודי השגות אלוקיות עליוניים]. וע"ע במש"כ לקמן פרשת וירא בפרשת העקידה בסימן?

ד

בזאת נבוא לפתוח שערי אורה בסוגיא [מגילה יב] דהכי איתא שם על הפסוק "כטוב לב המלך ביין" והקשו בגמ': אטו עד השתא לא טב ליביה בחמרא? [היינו מה ענין ריבוי השכרות ליום השביעי לשתייה וכי עד עתה לא באו לשכרות] אמר רבא: יום השביעי שבת היה שישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות, אבל עו"כ שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות וכן בסעודתו של אותו רשע [אחשורוש] כו' עכ"ד הגמ'. וכבר תמה

הגר"א [בביאורו על מגילת אסתר] דלכאורה לשאלת הגמ' מה ענין של יום השביעי דוקא לשכרות לא בא ע"ז תירוץ הגמ' בדברי רבא דאמנן השתא ידענו דיום השביעי לא שביעי לשתייה היה אלא ש"ק, אך עדיין קשה מה לש"ק ולשכרות שהיתה אז? והרי גם אם היה זה יום אחר כיון שרבו בשתייה היו משתכרים, ודברי הגמ' מופלאים [ויעו' בפ' הגר"א שפי' דהמלך קאי על הקב"ה עי"ש]. אכן למה שנתבאר לעיל שענין נשמה יתירה הוא שפע של ברכה היורד משמים המשפיע לכל הבריאה ולכל האנושות ומתבטא בכמה גוונים בגופות בתוספת תאבון ושמחה ובנפשות בתוספת חכמה וכל אחד יכול לנצל את השפע לפי דרכו אם בהתגשמות גדולה או בהתעלות רוחנית.

הנה לפי"ז נבין היטב דברי הגמ' דהנה שאלת הגמ' מה המיוחד ביום השביעי לשכרות ולהוללות שהיה שם בסעודה הרי גם אם היו שותים ג' ימים היו משתכרים כן וע"ז עונה רבא דלא היה זה יום שביעי לשכרות אלא שבת היה אותו יום וסגולתו של יום זה הוא שיש ריבוי של ברכה בעולם אלא שישראל משתמשים עם שפע זה היורד משמיא לתוספת ברכה בד"ת ודברי תשבחות [והם ב' ענינים שהוזכר לעיל בשטמ"ק ריבוי בחכמת התורה ותשבחות כנגד התבוננות במעשי ה'] ואילו אומות העולם משתמשים בשפע זה החודר אליהם בתוספת הוללות ותיפלות וזה מה שהיה שם באותה סעודה שהשפעת השפע שיורדת

משמיא בשבת הביאתם לריבוי השכרות וההוללות וזה תירוץ רבא.

ובס' נביאים שופטים פרק יד פסוק טו כתוב "ויהי ביום השביעי ויאמרו לאשת שמשון כו" וברש"י שם דהאי שביעי לא למשתה הוא אלא לימי השבוע דשבת היה. ולדברינו הנ"ל יומתק מאוד, דהדגשת המקרא בא לומר דשבת גרמא לריבוי שמחתם ולכן דיקא ביום זה אמרו כן וארע כל האמור שם].

ה

אלא דבמסכת סופרים [פי"ז ה"ה] איתא דאין אנשי מעמד מתעניין בא' בשבת משום דבבין השמשות בע"ש נתוספה נשמה יתירה לישראל ולאחר השבת נוטלין אותה הימנו, [והיינו טעם קושי השינוי מריבוי האכילה לצום כמבואר בגמ' [תענית כו, א] ובגמ' [שם כו, ב] רק התם לא כתוב הלשון "לישראל"] ומבואר דלא כמו שכתבנו לעיל דנשמה יתירה הוא בכל הבריאה ואף לאומות העולם [והתם איירי בענין ריבוי האכילה ומשמע א"כ דאף כח ברכה זו ניתן רק לישראל ולא רק כח הברכה הרוחנית] וכן יעו' בס' סידורו של שבת עמוד מט דנקט פשוט שענין נשמה יתירה הוא רק לישראל, אלא שיש לומר שיש בענין זה כמה דרגות ובחינות ולישראל ניתן בכל בחינותיה ופניה.

ו

ואמנם נראה יותר דביאור עומק הענין כן הוא. דהנה כבר הערנו לעיל בלשון רש"י שפירש ענין נשמה יתירה "רוחב לב

למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו" דיפלא שלרש"י כל ענין נשגב זה של נשמה יתירה הוא רק ריבוי גשמיות ויש לפרש בדרש"י [עכ"פ ככונה שניה בלשונו וקצת בדרך דרש] דהנה כידוע הגוף והנפש צרות המה זו לזו דהנפש שואפת לרוחניות וקדושה ואילו הגוף שואף לתאוות העוה"ז ומלחמה ביניהם כל ימי חיי האדם, ואמנם בש"ק האכילה והשתיה שהם למצוות עונג אינם תענוגות המפריעות לנפש אלא אדרבא גם הנשמה נהנית בזה וסופגת היא קדושה מזה ומתעלה כידוע בסה"ק [ויעוי' בבית הלוי פרשת תרומה שכתב "באכילה של שבת גם אם האדם מכויץ בו לתענוג ג"כ למצוה יחשב דבשבת כתיב וקראת לשבת עונג דמצוה להתענג בשבת וא"כ כונתו הוא למצוה ומשא"כ ביו"ט כו"י"], וזהו מש"כ רש"י בלשונו הזהב דבש"ק מתכונת נשמה היתרה שיש בה יכול אדם לאכול ולשתות ובכ"ז אין נפשו קצה עליו פירוש דאין הנפש והנשמה קצה במאכלי השבת דאדרבא היא עילוי לה ואין מתנגדת להם כפי שבמשך כל השבוע, נמצא דאדרבא ברש"י מבואר גודל ענין כח השבת דהכל רוחני בה אף האכילה והשתיה.

ושמחתי לראות אחר זמן בספר גליוני הש"ס [לר"י ענגיל ז"ל על ביצה טז, א] שפירש כן וז"ל: "מה שכ' בגמ' דנשמה יתירה לא אודיענהו לגויים נראה דטעמא משום דלא שייך בעכו"ם אכילה של קדושה ונראה דה"ט דמ"ד דעכו"ם מקריבין רק

עולות דכליל ולא דבר הנאכל לאדם [עי' מנחות עג, ב ושם ברש"י "דגוי ליבו לשמים"] וזה כפי ענינם דאין אצלם אכילה של קדושה. וגם למש"כ רש"י דנשמה יתירה ענינו "רוחב לב למנוחה ולשמחה". והיינו דיש שמחה של קדושה בהאכילה וזה לא שייך אצלם כי האכילה אצלם מגושמת ולשמחה זו מה היא עושה" עכ"ל הנפלא, וזהו ממש על דרך שפירשתי בדברי רש"י [וע"ע בלקט שיחות מוסר לגר"א שר ז"ל עמוד תד בענין זה].

ולפי"ז מתבאר דמש"כ בגמ' דנשמה יתירה לא הודיע הקב"ה לאומה"ע אין הביאור דהם מופקעים לגמרי מענין דנשמה יתירה אלא מפאת עוצם גשמיותם ואופיים של אומה"ע לא שייכים המה בדרגה הגבוהה של נשמה יתירה השורה בישראל עם קדושים שכן רק אצל ישראל שייך ענין קידוש החומר דזהו כל ענינם של כנסת ישראל לקדש את החיים ולהם יאה להיות בדרגת נשמה יתירה הנ"ל אמנם אצל אומות העולם אין אצלם הבנה ותפיסה כלל בגדר קידוש החיים אלא רק בדרך גשמי לגמרי [או בדרך התרחקות מן החיים לגמרי כהנזכר לעיל דרק קרבן עולה שייך אצלו דזהו הבנתו] וממילא אתי שפיר היטב מה שכתבנו לעיל דהשפע משמיא ששורה ביום ש"ק יורד הוא על כל העולם אלא דישאל משיגים בשפע זה הדרגה העליונה הנרצית של קידוש החומר ואכילה ושמחה בדרך קדושה ואילו אומה"ע לא שייכים בדרגת הקדושה ואדרבא מתגשמים יותר באכילה ושתיה ביום זה וכמו שנתבאר לעיל.

ודוק בלשון הגמ' במגילה [שהבאנו לעיל באות ד] אשר מתארת את ההבדל בהתנהגות ישראל מול אומה"ע ביום השבת דישראל ביום ש"ק אוכלים ושותים ואומרים שירות ותשבחות היינו דישראל גם פעולתם הגשמית כאכילה ושתייה מביאתם לרוממות וקדושה ושמחה ואילו אומה"ע אכילתם מביאתם להתגשמות והתבהמות יותר וזהו נקודת ההבדל העמוקה בין קדושת ישראל המרוממים את חייהם בכל הפרטים מול אומה"ע שלא יודעים לקדש ולרומם את חייהם.

ז

וכביאורי התפילה שלי ביארתי בזה דבר נפלא מש"כ התוס' [חגיגה ג, ב ד"ה ומי] דאמרו במדרש שלשה מעידין זה על זה ישראל ושבת והקב"ה כו' הקב"ה ושבת מעידין על ישראל שהם יחידים באומות ועל זה סמכין לומר במנחה בשבת "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" אע"פ שאינו מדבר מענינא דיומא דשבת כמו תפילת ערבית ושחרית, עכ"ד תוס'. ועדיין צ"ב למה דוקא במנחה תקנו חז"ל לומר שבח זה על ישראל שהם גוי אחד בארץ נבדל ומיוחד משאר האומות מה שאינו שייך לכאורה לענין השבת כלל?

וזהו ביאור עומק הפשט במה שקבעו לנו חז"ל בתפילות של ש"ק בתפילת שחרית "עם מקדשי שביעי כולם ישבעו ויתענגו מטובך" היינו דישראל "מקדשי" שביעי שיודעים מהות הקדושה לרומם את החולין הם דוקא יכולים לשבוע ולהתענג בגשמיות ממש ועם זאת להיות בדרגה כזו שידעו שזהו "מטובך" ודרגה זו "לא נתתו ה' לגויי הארצות" וכן זהו מה שאומרים בתפילת מנחה של ש"ק "ומי כעמך ישראל גוי א' בארץ כו' יום מנוחה וקדושה לעמך נתת מנוחת אהבה ונדבה מנוחת אמת כו' מנוחה שלימה שאתה רוצה בה יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך" היינו דאף ענין הגשמי של מנוחה ישראל יודעים ומכירים לקדשו ולרוממו ושהוא מאתו יתברך [וזהו "על מנוחתם יקדישו את שמך" לשון קדושה בדוקא].

אמנם הביאור בזה כמו שנתבאר לעיל דיחודה של כנסת ישראל משאר האומות היא לא רק בפעולות הרוחניות דעבודת ה' שלהם ששונה מעבודת גילולים דשאר אומות אלא אף במנוחתם הגשמית שונה היא בעיקרה ממנוחת האומות דאצל ישראל אף מנוחתם מקודשת ומביאתם לידי רוממות, משא"כ אצל שאר אומות העולם, והנה בשעת המנחה כשכבר אכלו ישראל והתענגו בסעודות השבת אז הזמן היותר בולט הוא לאיכות מנוחתם הקדושה של ישראל ונראה אז בחוש מה שאמרו חז"ל [מגילה יב, ב] "כשישראל אוכלין ושותין מתחילים בד"ת ובדברי תשבחות, אבל עכו"ם שאוכלין ושותין אין מתחילין אלא בדברי תפלות כו'" עי"ש, וע"כ זהו שאנו בעת המנחה משבחים את ישראל שהם מיוחדים משאר אומות אף במנוחתם "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" שאצלם "על

מנוחתם יקדישו את שמך" היינו שמרוממים את המנוחה ובאים לידי קדושה כמש"נ לעיל.

[ועיין] במשנה ברורה [סי' רצב סק"ב] אומרים "ואני תפילתי במנחה של שבת, ע"פ המדרש שאמר דוד לרבש"ע אין אומה זו כעו"כ ששותין ומשתכרין ואנו לא כן אע"פ שאכלנו ושתינו ואני תפילתי עכ"ל. וזהו כמש"כ והרחבנו באר היטב למה דוקא בעת זו שייכא זה.

וכעין זה כתב בשו"ת הרשב"א [ח"ה סי' א] "כי ביום השבת הוא יום מנוחה מכל מלאכה ועיתות המנוחה מוכנים לבטלה ומשיחין בדברי הבאי, וכל שאחרין משיחין בד' הבאי ובטלה, ומתוכם יפרוש להיות נעצר לפני ה' ולהתפלל ולעסוק במצוה יותר ראוי להתקבל תפילתו", וזה כמש"כ לעיל דבעת זמן המנחה הנהגתם הטובה של ישראל לעומת התנהגות אומה"ע בעת מנוחתם בולטת יותר ויש בה לגרום שתפילתם אז תתקבל ברצון].

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם [ב, ד]

במדרש רבה [יב, ט] דרשו: בהבראם אותיות אברהם. יתכן הביאור בזה עפ"י מש"כ בחז"ל [הבאנו הדברים לקמן

בכ"מ] שאברהם בא לתקן חטא אדה"ר וא"כ ע"י מעשיו נחשב כנותן משמעות חדשה ועמידה לבריאה.

ויצו ה' אלוקים על האדם [ב, טז]

כתב הנצי"ב בפירושו "לא כתב "ויאמר" רק "ויצו" זוהי תורה שבע"פ וכדאיתא בגמ' [ברכות ה, א] "והמצוה זו המשנה" ע"כ נתן לאדם תורה שבע"פ דמלבד המאמר בפירוש "מכל עץ הגן כו" שהוא תורה שבכתב למדו הקב"ה לאדם ז' מצוות שמרומזו בזה האזהרה כו' וזה היה תורה שבע"פ אשר בזה היה לאדם לעסוק "לעבדה ולשמרה" עכ"ד. [כדברי חז"ל עה"פ לעבדה ולשמרה "להיות עובד בתורה ושומר מצוותיה" לשון יוב"ע ותרגום ירושלמי שם וזוהר בראשית דף כז:] והיינו דמלבד גוף ז' המצוות היה לו תורה שבע"פ

על אלו המצוות. ונראה כדבריו במדרש שוח"ט [א] עה"פ כי אם בתורת ה' חפצו כו' א"ר לוי: שש מצוות שנתן הקב"ה לאדם הראשון שנאמר "ויצו ה' על האדם", ובתורתו יהגה אלו שש מצוות שנתן לו. ע"כ. [ושש שנקט הוא כפי שיטת הרמב"ם רפ"ט ממלכים שנקט שש ולא שבע ואכמ"ל], הרי נקט המדרש ב' ענינים שנתן הקב"ה לאדם הראשון. [א] מצוות הרמוזות בקרא ויצו כו' כדרדשי הגמ' [סנהדרין נו, א]. [ב] תורה שבה יהגה, והיינו תורה בע"פ על מה שנמסר לו גוף המצוות בכתב.

סימן ט

ביאור ענין עונש המיתה ע"י אכילת עץ הדעת

ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומועץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות [ב, טז-יז]

[א] מצינו שאף הבהמות והחיות נגזרה עליהן מיתה ומהחטא דאכילת עץ הדעת הם לא חיים לעולם, וכתב רש"י [ג], ו: עה"פ "ותתן גם לאשה" שחווה נתנה אף להם ולכך נקנסה עליהם מיתה. [ועי"ש שפתי חכמים] והנה בפשטות הם לא נצטוו לא לאכול ולמה א"כ נענשו?

[ב] ובזה מובן מה שכתוב [פ"ג פסוקים טז-ט], בקללות שהקב"ה מקלל את האדם וחווה והנחש לא מוזכר בצורה מפורשת העונש שמעתה לא יחיו לעולם רק בדרך ממילא [עד שובך אל האדמה כו"י]. משא"כ שאר הקללות והעונשים מבוארים באופן מפורש, והביאור בזה, שכן יש חילוק בין דין המיתה של הבריאה לשאר הקללות שנתקללו. דדין המיתה זהו מציאות שנוצרה ע"י האכילה [ולכן זה מבואר בדרך ממילא ולא בהדיא כי זה תוצאת האכילה ולא עונש] ואילו שאר הקללות שנתקללו המוזכרות בקראי זהו עונש על מה שלא שמעו בקול ה' ולכן הם מוזכרים במפורש כעונש. וכ"כ הגר"א בס' אדרת אליהו ס"פ אחרי מות "דאמר הקב"ה ביום אכלך ממנו מות תמות וכשאכל נקנס כמה קנסות זולת המיתה? אלא שזה שימות הוא מצד הטבע דטבע עץ הדעת לגרום מיתה למי שיאכלנו והקנסות הם על מה שלא שמר ציווי השי"ת" וזה כדרך הר"ן הנ"ל.

[ואמנם בפרקי דר"א פ"ג איתא שאף הם נצטוו ולכך נענשו במיתה, והביאורו מפרשי המדרש רבה פי"ט ג-ג, אך זהו מחודש ואינו לפי פשוטם של המקראות].

והנראה, דמה שאמר ה' "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" אינו גדר עונש וקללה גרידא אלא זהו גילוי מציאות בבריאה שהאוכל מפרי זה לא יחיה לעולם אלא ימות דכך טבעו של הפרי להביא לזאת.

וכבר האריך הר"ן בדרשותיו [דרשה א] במהלך זה עי"ש היטב ולכן גם הבהמות והחיות שלא נצטוו ע"ז מ"מ אכילתם גרמה להם מציאות זו.

[ולפי"ז מה שאמרו בפרקי דר"א פ"ג ובמ"ר שאמר הנחש לחווה: נגעתי בעץ ולא מתי כו' הינו דאף שלא נצטוו לא לאכול ולא ליגוע מ"מ עצם האכילה

[ג] ובהכי נמי ניחא מה שחזינן שהבהמות והחיות לא נתקללו כמו אדם וחיה בקלות של צער גידול בנים [כלשון הספורנו [פ"ג טז]: תגדלי חיה אותם בצער יותר משאר בע"ח] ולא צער הפרנסה כדברי הגמ' סוף גמ' קידושין "לא מצינו ארי סבל" כו', ומ"ט נתקללו החיות והבהמות רק בקלות המיתה ולא בשאר הקלות? שכן כל שאר העונשים [כצער גידול בנים וקושי הפרנסה] הוא תוצאה של מה שעברו על הציווי לא לאכול ולכן הם שלא היו מוזהרים על האכילה אין להענישם בעונשים אלה על אכילתם אבל ענין המיתה הנובע מהאכילה היא **מציאות ולא עונש גרידא** ולכך אף הם בכלל מציאות זו של מוות.

[ד] והנה אמרו בגמ' [סנהדרין נו, ב] עה"פ "ויצו ה' א' על האדם לאמר" כו', ז' מצוות נצטוו ב"נ ויליף לה כולהו מהאי קרא, ויעו"ש בתוס' והר"ן שאדם הראשון נצטווה בכל הני ז' מצוות, וצ"ב, דלכאורה אצל אדם הראשון היו ח' מצוות משום דאצלו היה גם איסור אכילת עץ הדעת ולמה אמרו שאדם נצטווה רק בז' מצוות? ולכאורה צ"ל דהפירוש הוא דאדם הראשון נצטווה לבד מהציווי במפורש [שלא לאכול מעץ הדעת] בז' מצוות. אך זה קצת דוחק. וראה לשון הרמב"ם [ראש פ"ט ממלכים]: "על ששה דברים נצטווה אדם הראשון על ע"ז ושפ"ד כו'" [והיינו דס"ל דעל אבר מן החי לא נצטווה אדם הראשון ודלא כדעת תוס' ור"ן ואכמ"ל בזה] ובלשונו קשה לומר כמו שכתבנו בלשון הגמ' דהרי מזכיר מה

שנצטווה אדם הראשון, ושוב קשה למה לא נמנה איסור אכילת עץ הדעת בין האיסורים שנצטוו עליהן אדם הראשון? [אך עיין בכס"מ שם שכתב: דהא שלא מנה הרמב"ם בין המצוות שנצטווה אדם הראשון גם את האיסור "שלא לאכול בשר" משום שמנה רק מצוות שנוהגות לדורות ואיסור זה לא נוהג לדורות עכ"ל, וממילא מובן גם שאין למנות את האיסור שלא לאכול מפרי עץ הגן בכלל שאר המצוות של אדם הראשון שהם לדורות].

[ה] ונראה לומר, דחלוק האיסור שנצטווה אדם הראשון לא לאכול מעץ הדעת משאר ו' או ז' מצוות האחרות שנצטווה בהן [והם ז' מצוות בני נח] דשאר ז' מצוות גדרן הוא תורה של ז' מצוות כשם שלישראל יש תורה של תרי"ג מצוות שהרי כל הדורות מאדם עד נח היו חייבין בכל הני ז' מצוות בלא שנצטוו עליהן באופן פרטי אלא שהציווי שנצטווה בהן אדם הראשון מחייב גם אותם דאדם הראשון נצטווה בהן וחייב ללמד אותן לבניו אחריו ולמסור אותן הלאה ומשום שהני מצוות הן תורת בני נח כדרך שישראל קבלו במתן תורה תרי"ג מצוות וזה מחייב את כלל ישראל לדורותיו. [ויעו"י בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים הנ"ל שכתב אחר מה שהביא דין ז' מצוות ב"נ כו' בסוף דבריו: עד שבא מרע"ה ונשלמה תורה על ידו כו' והיינו דגם אצל אדם הראשון היה דין תורת ו' מצוות ואצל נח היה תורת ז' מצוות וכן הלאה עד שאצל מרע"ה נשלמה תורה של תרי"ג מצוות וזה כמו שנתבאר], ומשא"כ האיסור לא לאכול

מעץ הדעת היה אזהרה פרטית שנאמרה לו ולחווה והוי כהוראת שעה של איסור ולא היה ע"ז שם תורה ולכך איסור זה לא נמנה בכלל הז' [או ו' לשיטת הרמב"ם] מצוות דגדרו שונה לגמרי מהם. [ואולי יש לכוון ביאור זה בכלל דברי הכס"מ שהבאנו שהרמב"ם לא מנה בכלל המצוות שנצטווה אדם אלא מצוות שנוהגות לדורות, וי"ל דהיינו כמש"נ דרק אלו שנוהגות לדורות מוגדרות כתורת ב"נ ואילו מה שנצטווה ולא נוהגות לדורות [כאיסור אכילת עץ הדעת ואכילת בשר] אינם תורת ב"נ אלא כהוראת שעה].

[ו] ויש להוסיף על זה עוד, עפ"י מה שנתבאר לעיל דהדין מיתה שהיה על איסור אכילת עץ הדעת היה מציאות בבריאה ולא סתם עונש א"כ מוסבר ביותר החילוק שיש בין איסור זה [של אכילת עץ הדעת] לשאר ז' מצוות, שכן שאר ז' מצוות שנצטווה אדם הראשון ועונשן מיתה [כדין בן נח שאזהרתו היא מיתה] הביאור בהן דהחייב מיתה הוא מהלכות תורת בני נח ויש בהא גדרי עונש דבעינן ע"א ודיין אחד כמבואר כל זה [ברמב"ם פ"ט ממלכים], אבל דין המיתה שהיה על אכילת עץ הדעת אינו מהלכות עונש אלא מציאות הבריאה ולכך לא נמנה איסור זה בכלל שאר איסורין.

[ז] אמנם בעיקר דברי הר"ן הנ"ל דענין המיתה הבא ע"י האכילה אינו עונש גרידא אלא מציאות הוא, לכאור' אינו נראה כן מדברי הגמ' לפי' התוס' על הא דאמרו [סנהדרין נח, ב] מפני מה לא נשא אדם הראשון את בתו [כדי לעשות חסד עם בנו קין שישא את אחותו] כתבו שם תוס' "שכשאכלה חוה מעץ הדעת היתה ראויה למות מיד, [היינו עוד לפני שנתנה לאדם מהפרי האסור, מהרש"א שם] ואי משום אדם שהיה שרוי בלא אשה היה יכול ליקח בתו, ומסיק כדי שישא קין את אחותו עכ"ל תוס'. ונמצא דחס עליה רחמנא והמתין בעונש מיתתה של חוה כדי שאדם יקיים ממנה את העולם. וכל זה ניחא אם ענין קנס המיתה ענינו עונש על האכילה ולכן המתין בעונשה לצורך קיום העולם אך לדברי הר"ן שמיתה היא תוצאה מכח האכילה מכח בריאתה לכאורה א"א לומר כן בגמ' וצע"ע.

וכן משמע במדרש שהובא בחזקוני [בראשית ג, יז עה"פ בד"ה ולאדם אמר], אמר ר' יהודה מ"בראשית" ועד "ולאדם" יש ע"א אזכרות כנגד ע"א סנהדרין, מלמד שדנו בסנהדרין גדולה לקנוס עליו מיתה עכ"ל, הרי שהיה זה משפט עונש מיתה ולא מציאות טבע האילן.

סימן י

האם איסור אכילת עץ הדעת בגדר מאכ"א או איסור גזל

ויצו ה' על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת פור לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות [ב, טז]

משום ב' איסורים איסור מאכ"א ואיסור גזל, ואי נימא דיש בהא רק איסור גזל היה מתישב ממילא מה שהערנו לעיל [סי' ט' סק"ד] בדברי הגמ' למה אמרו שאדרה"ר נצטוה בד' מצוות והלוא נצטוה בח' היינו איסור אכילה מעץ הדעת עיין מש"כ לעיל, ולזה ניחא דהלא זה נכלל אצלו בכלל איסור גזל, דאצל אדרה"ר אף זה היה בכלל אי' גזל ואינ"ז איסור נפרד לגמרי.

ואולי היה מתישב בהא עוד דבר שלכאורה הלא נראה דחטאו של אדרה"ר באכילת עץ הדעת יש להגדירו ודאי כמכשול ולא כחטא במזיד ממש [וכ"כ באור החיים [ג, יב] שהי' כשוגג או כאנוס במה שסמך על האשה ולא חקר אם הוא הפרי האסור עליו] וא"כ יקשה איך נכשל אדרה"ר בחטא זה והא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים במידי דאכילה [כד' תוס' גיטין ז, א] ולזה ניחא דלא היה זה בגדר איסור מאכ"א רק בגדר איסור גזל. [ואמנם דעת רמב"ן עה"ת [פ' חיי שרה כד, לב] גבי גמלי אברהם אבינו שגם באיסור גזל אמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, והאריך בזה בקוב"ש לרא"ו ח"א פסחים ס"ק קיב].

ולפי האמור יש לבאר טענת אדם "האשה אשר נתת עימדי היא נתנה לי מן העץ

יל"ע בגדר איסור זה אם הוא כגדר איסור מאכ"א, או שהוא בכלל איסור גזל שכן את שאר המאכלים התיר לו הקב"ה לאכול, ואילו עץ הדעת לא נכלל בהיתר וממילא הוי בכלל איסור גזל, שכן מצינו בגמ' [סנהדרין נו, ב] מנה"מ מכל עץ הגן [ילפי' שמוזהר] ולא מהגזל, ופירש"י מכל עץ הגן כו' מדאיצטריך למישרי ליה ולהפקיר לו עצי הגן ש"מ [שמחה] שאינו מופקר לו נאסר לו עכ"ל, היינו דהקב"ה הוצרך להתיר לו בהיתר מיוחד את שאר עצי מאכל וזה בגדר הפקר לו [וכ"נ מרש"י עה"ת ט, ג כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון, וכ"כ רש"י [שם א, כא] כירק עשב שהתירתי לאדרה"ר], וממילא עץ הדעת שלא הותר לו נשאר באיסור גזל [וכ"כ בתנחומא ר"פ קדושים שאמר הקב"ה למלאכים על אדרה"ר **גנב הוא זה** שנאמר ותאכל מן העץ]. [ואע"פ שהדבר קשה להבין מה שייכא איסור גזל באדרה"ר אחר שלא היה אז רשות אחרים מ"מ מבואר בגמ' ורש"י הנ"ל שאף אצל אדרה"ר היה שייכא גזל אם לא שהותר לו במיוחד כל עצים].

וממילא י"ל דאיסור אכילה מעץ הדעת אינו כלל בגדר מאכ"א אלא רק בגדר איסור גזל. [ואע"פ שמהא אין ראייה מוכרחת מהגמ' הנ"ל לומר שאין בהא

מהגנב דלא פסול לעדות כמש"כ הרמ"א
[חור"מ סי' לח] בשם ריב"ש [וכהסבר הקצה"ח
ונתה"מ שם דאין איסור גניבה וגזילה אלא
בהוציאו מבית האישה].

ואוכל" היינו כיון דאינ"ז איסור מאכ"א רק
איסור גזל א"כ האשה בלבד עשתה את
מעשה הגניבה והגזילה במה שתלשה את
הפרי מעצו ואצל אדה"ר הוי רק כחולק

מכל עץ הגן אכל תאכל [ב, טז]

העשה ללאו כדי שתהיה לו קיום העשה
כמגן להינצל מהאיסור].

ויתבאר בזה מש"כ בחז"ל עה"פ
"ויניחהו לעבדה ולשמרה"
לעבדה במ"ע ולשמרה בל"ת [זוהר בראשית
כז]. היינו מ"ע לאכול מהפירות כמשנ"ת
והל"ת להימנע מעץ הדעת [וכמובן שגם
בלא הא מתפרשים ד' חז"ל אלו על כל
התורה כולה שלימדו והזהירו על כה"ת
וכמשנ"ת לעיל].

אמנם לכאורה נראה בדברי חז"ל שלא
פירשו כן לפי מדרשו, שכן בגמ'
[סנהדרין נט, ב] דרשו האי קרא דמכאן
שנצטווה אדה"ר על איסור גזל ופירש"י שם
דממה שאיצטריך האי קרא למימר שמכל
עץ יאכל ש"מ דהקב"ה התירם והפקירם לו
כל עצי המאכל [ומזה נלמד שאם לא היה
מתיר לו במיוחד היה נאסר לו משום גזל],
ואם נאמר דקרא "מכל עץ תאכל" יש בו
מ"ע של אכילה א"כ מנלן למידרש איסור
גזל מהך קרא? וע"כ צ"ל דלפי מדרשו של
הקרא יש כאן ייתור ובא ללמד איסור גזל.
[אא"כ נימא דכונת הגמ' דכיון שיש כבר
פסוק המתיר אכילה כמש"כ לעיל פ"א
פסוק כט ומשם ילפי' שאם צריך היתר ש"מ

[א] מצינו עוד פסוק המתיר לאדם אכילת
הצומח [לעיל א, כט] "הנה נתתי לכם את
כל עשב.. ואת כל העץ אשר בו פרי.. לכם
יהיה לאכלה", ועל כן יל"פ לפי פשוטו
דהאי "תאכל" [שכתוב כאן] אינו רק היתר
לאכול מכל פרי עץ הגן כהקדמה לאיסור
אכילת עץ הדעת, [שכן כהיתר לאכול כבר
ידענו מקרא דלעיל] אלא שכאן הכונה הוא
אף למצוה לאכול מכל פרי עץ הגן וכד'
הירושלמי סוף קידושין דאדם יתן את הדין
על כל מה שלא נהנה מהעולם עיי"ש, ויתכן
דיש בהא גם רמז למש"כ חז"ל בגמ' [חולין
קט, ב] דכל מה שאסרה תורה יש היתר כנגדו
ממש בטעמו כגון אסר דם התיר כבוד כו'
והענין בזה גם דאין רצונו ית' למעט
הנאותיו של האדם רק לחנכו וזהו שכנגד כל
טעם איסור יש כנגדו ממש טעם היתר
להנאתו, ולכן לפני שאסר הקב"ה כאן מעץ
הדעת הקדים לומר לו דשאר הנאות העולם
מותר ומצוה היא לו. [וכן נמצא בספר
קדמוניות היהודים ל[יוסף בן גוריון המכונה
פלביוס] שכתב "וכן ציוה א' לאדם ולאשה
לטעום מכל הצמחים ולהנזר מעץ הדעת".
הרי דפירש שהרישא היא ג"כ מצוה לטעום
מהכל [ושו"ר כן במש"ח שפי' המקרא
כמצוה אלא שלדעתו באה כאן הקדמת

דבלא זה הכל הי' אסור ומשום גזל וכדרש"י שם וא"כ מש"כ כאן קמ"ל דיש גם מצוה לאכול כמש"נ].

ב] ולכאורה יל"פ עוד למה בעינן ב' קראי להתיר אכילה [פסוק הנאמר בפ"א פסוק כט והפסוק כאן] דהנה כ' בפרשת בן פקועה ששרי באכילה שנא' [דברים יד, ו] כל בבהמה **תאכלו**, ומ"מ דמו אסור וכ' הר"ן שם [בחולין פרק בהמה המקשה דף עד] "דליכא למיגמר שריותא מכל בהמה תאכלו אלא במידי דבר אוכלא כגון חלב וגיד הנשה דתאכלו כתיב, אבל דמו כיון דמשקה הוא לא נפיק משריותא דכל בהמה תאכלנו דאע"ג שאשכחן אכילה בדם אפ"ה הכא כיון דאיכא לאוקמי אמידי דבר אכילה לא מוקמינן ליה על דם" עכ"ל הר"ן. מבואר בר"ן דרק משום שכ' בבן פקועה לשון היתר

אכילה פעם אחת בלבד אין אנו כוללים בו גם שתיה אבל אם כ' כמה פעמים לשון אכילה יש לכלול בו גם היתר שתיה שכן גם בדם מצינו לשון אכילה וממילא מובן היטב מש"כ כאן פעמיים לשון היתר אכילה באדה"ר כדי לכלול גם שתיה.

אך נראה דלא דמי כלל לדברי הר"ן הנ"ל, דהתם בבן פקועה חידוש הוא שהותר בלא שחיטה ואף דבר אסור כחלב וגיד ואמרינן דאין לך להתיר מגזה"כ אלא חידושו ומה שמוכרח מלשון התורה ואולי שתיה אינו בכלל אכילה כאן ולכן דמו אסור, משא"כ כאן שהקב"ה התיר לאדה"ר כל מה שצריך לחיותו אין לחלק בין אכילה לשתייה ובודאי עכצ"ל דשתיה בכלל אכילה וז"פ. [ועיין בס' נאות אפרים עה"ת בראשית סי' ג].

סימן יא

מאמר ענין הבחירה לפני אכילת עיץ הדעת

ויצו ה' אלקים על האדם לאמר [ב, טז]

ממנה ע"כ. וקשה למה אמרו דרק מצוה אחת היתה בידם והלא כבר נצטוו הם בז' מצוות [או ו' לשיטות האחרות כנ"ל] וצ"ע. [עי' בכלי חמדה שהביא הערה זו].

ואשר נראה בביאור המדרש, דיש לחדש דאמנם קודם החטא לא היו מצווין אדם וחווה בז' מצוות ב"נ אלא באיסור האכילה בלבד ורק אחר החטא שירדו ממדרגתם אז נצטוו בז' מצוות נח.

בגמ' [סנהדרין נו, ב] מכאן רמז לו' מצוות שנצטוו ב"נ [ואף א"א נצטווה עליהן].

לכאורה נראה שאמנם מיד שנאמר לו לאדם הראשון האי קרא נצטווה עליהן. [שהרי חז"ל דרשו ורמזו אותם בהאי קרא כאן] אלא שיעויין ברש"י [לקמן ג, ז]: "וידעו כי ערומים הם" שהביא דברי המ"ר "ערומים" מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו

וביאור הדברים הוא על פי הקדמה אחת.
דהנה הרמב"ן [בפ' נצבים ל, ו] עה"פ "ומל ה" כתב: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם בטבע לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל והיא המילה הנזכרת כאן כי החמדה והתאוה ערלה ללב כו' וישוּב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשנו בס' בראשית", ובבראשית [ב-ט] כתב "האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם כו' ובעת הזאת לא היה בין אדם ואשתו המ' לתאוה אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו ולכן היו האברים כולם בעיניהם כפנים וידיים ולא יתבוששו בהם, ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון שיבחרו הבחירה וברצונו להרע או להיטיב בין לו ובין לאחרים" עכ"ד. יוצא שלפני החטא לא היתה לאדם בחירה ורק אחר אכילת עץ הדעת נולדה בו תכונת הבחירה לטוב ולרע.

וכן מבואר בדברי הרמב"ן [פ' נצבים], דכשאין בחירה אין יצה"ר ואין זכות וחובה היינו דאין שכר ועונש. [וכ"כ תוס' ב"ב יז, א ד"ה שלשה].

אמנם צ"ב לפי הרמב"ן איך היה שייך לצוות את אדם הראשון על אי אכילת עץ הדעת והרי כל זמן שאין בחירה

לטוב ורע אין שכר ועונש ואדם הראשון לפני שאכל לא היה לו בחירה ולא היה בו יצה"ר, וכן צ"ב איך באמת חטא והרי לא היה לו יצה"ר? ובספר שם משמואל [על המועדים עמוד צה-צו, שבת שובה] עמד בזה והסביר: דמה שכתב הרמב"ן דאדם הראשון לא היה בעל בחירה [קודם שאכל] פירושו שהיתה הבנתו כ"כ בהירה במהות החטא שלא נופל על זה ענין בחירה לחטוא כמו שאדם יכול להכניס ידו לאש אבל משום ידיעתו הברורה בסכנה הרי שכלו שולל מעשה זה ואינו מאפשר בחירה בכה"ג והכי נמי בחטא. [עכ"ל השם משמואל].

וכ"כ האו"ש [פ"ד מהל' תשובה] בשם זקנו, בביאור הענין מה שמרע"ה לרוב בהירותו העצומה באלוקות ובמהות המצוות היה משולל הבחירה בענין אמונה ומצוות עי"ש, ונראה דזהו נמי הביאור במה שמצינו בדברי חז"ל על מלאכי מרום שחטאו ונענשו [עי' חגיגה טו, ב] ועוד. ותמוה הרי אין להם בחירה ויצה"ר?

אכן י"ל הביאור בזה דהא דאין להם בחירה הוא משום עוצם בהירותם והשגתם וע"כ בדרך כלל א"א להם לחטוא אבל אפשרות של טעות עדיין יש להם וז"ל האור החיים ריש בראשית "ולא יקשה לך מה משפט יערוך ה' לבני אילים והגם שאין להם יצה"ר עם כל זה ימצא בהם הטעות כי לפעמים לא יכוונו אל האמת ויענישום אף על השוגג" ויתכן ביאור דבריו על דרך שכתבנו. וע"ע במהרש"א [חגיגה טו, ב] שכתב שלא שייך עונש במלאכים ובס' חסידים סי' תקל באורך ואכמ"ל].

ואמנם בענין חטא עץ הדעת כותב השם משמואל הנזכר כיון שהיה בזה נסיון לו היה חסר לאדם הראשון ברירות במהות החטא ולכך היה שייך בזה טעות ורצון לאכול עכ"ד השם משמואל שם.

וביאור דבריו דהן אמנם שהקב"ה חפץ שאדם הראשון יהיה גם עתה בדרגתו נטול בחירה כנ"ל כמלאכים בלא נטיה לרע ולהרע אלא דכדי לתת לו שכר נתן לו נסיון דעץ הדעת ונשאר בנטייתו הטבעית רק לטוב כד' רמב"ן אלא שהיה יכול להיות ניסת ע"י יצה"ר חיצוני כפי שאכן היה שניסת מבחוץ וכן חוה הוסתה ע"י נחש אבל לענין שאר דברים נשאר בדרגתו וממילא לא שייך היה לצוות עליו בשאר ז' מצוות דב"נ כיון דהיה בלי רצון ובחירה להרע.

ורק אחר החטא שירד מדרגתו ונהיה אדם עם בחירה ונטיה לרע כמו לטוב אז שייך לצוותו על ז' מצוות ב"נ [שהם דברים ששייך בהן רק אדם שיש לו נטיה לרע כמו לטוב] שכן מעתה יש לו אפשרות לבחור ברע ממש [ולא רק בנסיון כעץ הדעת].

ומעתה מובן היטב מה שכתב רש"י דבאותה שעה היתה להם רק מצוה אחת דקודם שחטאו לא היה שייך לצוותם בז' מצוות ב"נ דלא היה להם יצה"ר פנימי ולא היו בני בחירה לזה וכמש"נ.

ומדויק מאוד לפי"ז מה שחז"ל דרשו וסמכו הרמז לז' מצוות ב"נ בהאי קרא דוקא שכן רק אחר פסוק זה של איסור האכילה והעונש יש אפשרות לצוות אותם על ז' מצוות ב"נ.

סימן יב

כמה מאמרים ורעיונות בעניני נישואין

לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו [ב, יח]

חשיבות הנישואין

א [בתחילת הבריאה אמר הקב"ה על כל יום וירא כי טוב ונראה שהכונה בזה שמה שנברא **מכוון לתכליתו** וזהו טובו וא"כ כאן כשנאמר "לא טוב היות האדם לבדו" המובן בזה שהאדם בלא אשה לא הגיע עדיין לתכליתו בבריאה.

והנה חז"ל אמרו [פסחים ג, א] לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי

עיקם הכ' ח' אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה אשר איננה טהורה. ולמה לא הביאו חז"ל דוגמא מכאן שנא' **לא טוב** [ולא כ' רע]? שכן כאן המובן **לא טוב** אינו במובן שזה רע אלא במובן שלא הגיע לתכליתו וכמש"נ.

ב [בגמ' יבמות סג, א] אשכחיה ר' יוסי לאליהו א"ל כתיב "אעשה לו עזר כנגדו" במה אשה עוזרתו לאדם, א"ל אדם

מביא חיטין חיטין כוסס פשתן פשתן לובש לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו ע"כ. דברי הגמ' צ"ב בהבנתם מה שאלה זו במה עוזרתו וכי לא ידע את התשובה הזו ולשם כך נצרך לאליהו ז"ל.

ועוד צ"ב תשובת אליהו הנראה שר"י קשיא ליה על המקרא והרי תשובת אליהו לא עונה על אדם הראשון שכן המקרא הזה כ' עוד קודם החטא כשהיו בג"ע ועל תקופה זו אמרו חז"ל [בסנהדרין נט, ב] מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין כו' כך שלא היה נצרך לענינים גשמיים לעזרתו של חוה וא"כ איך תתפרש תשובת אליהו על האי קרא גבי אדם הראשון?

ונראה ד"אעשה לו עזר" פירושו עזר לתפקידו ותכליתו בעולם וע"כ גבי אדם הראשון וחוה שהיו שניהם שוים בתחילה בדרגתם הרוחנית [וכמו שנביא לקמן ג, יב בשם אדרת אליהו להגר"א] הנה עזרה לו כפשוטו באופן ישיר לתכליתו הרוחנית אבל השתא אחר החטא שאינם שוים בדרגתם הרוחנית [וכדברי הגר"א שם], א"כ קשיא ליה במה עוזרתו בתפקידו הרוחני וע"ז אמר לו אליהו דע"י שמסייעת לו בדברים גשמיים נמצא שפנוי הוא לדברים רוחניים וזה עזרתה ועי"ז מעמידתו על רגליו ומאירה עיניו. [שו"ר כעינ"ז בס' טעמא דקרא אך כאן יש תוספת דברים].

[ודע], שאף שכ' הגר"א הנ"ל שלפני החטא היו שניהם שוים ברוחניותם ובמעלתם מ"מ אמרו [באדר"ן פ"א] "שאיין חוה קוראה לאדם הראשון מתחילה אלא

"רבי" [בלשון כבוד] והיינו דמצידה מיהא כיבדה אותו כאדם גדול ממנה במעלה ומבואר מכ"ז דמש"כ הרמב"ם [סוף פט"ו מהל' אישות] שתהיה האשה מכבדת את בעלה יותר מידי כו' ויהיה בעיניה כמו שר או מלך כו' **נהג אף קודם החטא** אע"פ שהיו שוים במעלתם וטעם הדבר משום דהאדם הוא עיקר הבריאה והיא נעשתה לעזר לו ולא להיפך לפיכך חייבת בכבודו.]

ג] בגמ' [יבמות סב, ב] א"ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, ברכה טובה כו' שנאמר לא טוב כו' במערבא אמרי בלא תורה בלא חומה ע"כ.

יש להבין מה שדוקא במערבא אמרו והוסיפו גם "בלא תורה" מה שלא אמרו זה בכבל? ונראה דדנו בגמ' [קידושין כט, ב] איך הדרך אם קודם ללמוד תורה או לשאת אשה, והסיקו הא לן והא להו. ופירשו בתוס' דבני כבל שאינם יכולים להניח משפחותיהם וללמוד ועוד שהיו עניים לפיכך לשיטתם תורה קודם ואח"כ נישואין אבל בני א"י שיכולים ללמוד במקומם ועשירים היו להם טוב שישאו אשה ואח"כ ילמדו תורה בטרה עכ"ד. ולפירושם ניחא מאוד דברי הגמ' ביבמות הנזכרת. דבני מערבא לשיטתם שהסדר היה קודם נישואין ואח"כ תורה אמרו דהשרוי בלא אשה שרוי בלא תורה דאחר הנישואין ילמד תורה בדרגה טפי בלא הרהור [וזהו שאמרו בלא תורה פי' תורה בקדושה וכן אמרו בלא חומה שזה הגנה מהיצה"ר] אבל בכבל לא אמרו זאת דאדרבא עיקר תורתם היה לפני

הנישואין ונישואין אצלם היה בחשש של טירדה מתלמודם.

[ד] והנה בגמ' [ברכות ה, א] אמרו "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא" אר"ח "לעת מצא" זו אשה שנא' מצא אשה מצא טוב, במערבא כי נסיב איניש איתתא א"ל הכי מצא או מוצא [מצא דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה', מוצא דכתיב ומוצא אני מר ממות את האשה כו'] וצ"ב למה דוקא במערבא אמרי כן לחתן [מצא או מוצא] וגם צ"ב מה כונתם בשאלתם זו.

ונראה עפ"י האמור לעיל דבא"י היו נוהגים קודם לישא אשה ואח"כ ללמוד תורה הנה רצו לידע אם האשה הזאת מוכנה לתת לבעלה אפשרות לשקוד בתורה ולהתעלות בה ולכן הקדימה הגמ' מימרא דר"ח "לעת מצא זו אשה שנאמר מצא אשה מצא טוב" ואין טוב אלא תורה [כך אמרו [לעיל ה, א] אין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי] שע"י האשה הראויה שתתן לו לשקוד בתורה יהיה התכלית הנרצית שהיא הטוב. וע"ז אמרו דבמערבא דוקא שהיו נישאין ואח"כ לומדים תורה נהגו לברר [ולשאול את החתן] אם אשה זו תהיה לו לעזר בלימוד התורה [ואז היא טובה לו כאמור] או לא [ואז היא לו מר ממות וכדברי המדרש רבה שם בקהלת על האי קרא "שמבקשת הימנו דברים שאינו יכול לעמוד בהם" והיינו דע"ז יוצא מלימוד], אבל בבבל שהיו לומדין קודם הנישואין א"צ לשאול כן האם היא מסייעתו לתורה דכבר מלאו כריסם בתורה והתבססו בתורה הרבה קודם הנישואין.

[ה] ונראה להוסיף עוד בהאי גמ' בברכות [במה ששאלו את החתן מצא או מוצא] דלכאורה נראה מוזר שאלה זו דאיך יעברו על לאו דלשה"ר לומר שאשה זו היא מר ממות, ואדרבא חייבו לשמח חתן במקחו [ע"י כתובות יז, א] ומצינו [ב"מ נח, ב] דבמערבא זהירי בענין אחרורי אפי' [היינו שלא לבייש] ואיך כאן נהגו היפך הקפדתם שלא לבייש וכאן יביישו את כלתו?

ונראה בכיאר הענין בעז"ה עפ"י הגמ' [סנהדרין כב, ב]: "דמקרי ליה רב יהודה לר' יצחק בריה, ומוצא אני את האשה מר ממות, וא"ל כגון מאן? א"ל כגון אמך. והרי א"ל פעם אחרינא דאין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו הראשונה וא"ל כגון מאן? וא"ל כגון אמך, ותירצו בגמ' דמיתקף תקיפא עיבורי מעברא במילה" עכ"ד הגמ'. והיינו דכ"כ גדולה היא מעלתה של אשה ראשונה שאין אדם מוצא קורת רוח אלא ממנה וע"ז חידש שאע"פ שהיא רוגזת וכועסת ויש לקרוא עליה באותו זמן את המקרא "מר ממות" מ"מ "עיבורא מעברא במילה" דקל לפייסה ובהכי שוב מוצא בה קורת רוח.

ומעתה נראה דזה הכונה בדברי הגמ' ברכות, דבאו לומר לכל חתן שנשא אשת נעוריו דכ"כ חשובה אשה זו שרק בה מוצא קורת רוח שגם אחת כזו שהינה כעסנית ורגזנית שיש לקרוא עליה מר ממות מ"מ עדיין טובתה גדולה שכן ע"י שמפייסה נוחה וקורת רוח ימצא הימנה [ומשא"כ באשה שניה אינו מוכרח שיהי' כן], ומעתה הכל תלוי בבעל אם יידע

לפייסה ייטב לו אפי' כשהיא בטיבעה קשה במידותיה. [וזהו שאומרים לחתן שיבין היטב מה טיבעה של אשתו אם טובה במידותיה או לא ואז ידע להרבות בפיוסיה ולהשתדל לרצותה כדי שייטיב גם לו בהכי וכל זה משום גודל ענין של אשת נעוריו כנ"ל] ולפי זה אין כאן ענין של שאלת סרק ולשה"ר רק הדרכה ישרה לחתן ליישר אורחותיו ולשמור על שלום ביתו. ונראה שביאור זה אמת לאמיתה בע"ה.

חשיבות שמחת חתן

[ו] בגמ' [ברכות ו, ב] כל המשמח חתן זוכה לתורה [שניתנה בחמישה קולות] וצ"ב הרי בעלמא הכלל שהשכר הוא מידה כנגד מידה [וכך גם בעונש] וא"כ בדין שהמשמח את החתן יזכה כנגד זה בשכר שמחה עצומה ולמה שכרו דוקא שזוכה לתורה ועל דרך הדרוש י"ל, דהנה מנהגן של ישראל כשמשמחים את החתן מפליגים בשבחו בלמדנותו ובמידותיו ושאר מעלותיו ואיך שיכול בהם להיות מאור גדול כו'. ונראה שמנהג זה אדניו בנויים על הבנה נכונה בכוחות נפש האדם שאם משבחים את האדם ומראים לו באצבע את גודל כוחותיו החיוביים ואיך יכול לגדול ולהצליח למאוד הנה עי"ז גופא הוא מאמין בעצמו ומצליח לעשות גדולות ונצורות להוציא את כל הכוחות הטמונים בו [לא כן כשלא מאמינים באדם וביכולתו להצליח הרי באמת לא מנסה ולא יצליח] ובמשלי כו, א: "לא נאווה לכסיל כבוד" כתב המלבי"ם שם "שאם יתנו כבוד לחכם עי"ז יעוררו כוחותיו הנפשיים

להוציא את כל מה שבכוחו אל הפועל" וזה כמש"נ. [ומובא בשם החת"ס מליצה נאה ע"ז מקרא "ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה" שהליץ כן: מה תאמר להם? אשר מלאתיו רוח חכמה וזאת כדי להוציא לפועל את כוחותיו הטמונים בו], ועל כן כשהוא עתה מתחיל לבנות ביתו ונכנס לשלב חדש בחיים עומדים אנו ואומרים לחתן שיכולתו הגדולה להצליח בתורה ובכל דרכו הטובה ועי"ז שאנו מאמינים בכוחותיו הגדולים בפומבי הנה זה עצמו מעורר אותו להוציא לאור גודל כוחותיו במלואם ונמצא דהרבה מההצלחה שיצליח החתן מעתה בתורה ובכל מעלה יהיה ע"י העידוד שקיבל החתן בשלב חשוב זה של חייו ועל כן מי ששבחו ועודדו לגדלות בתורה זוכה מידה כנגד מידה כנגד מעשהו בשפע של תורה בעצמו.

[ז] בגמ' [פסחים מט, א]: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת"ח וישא בתו לת"ח משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל ולא ישא בת ע"ה משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל [ויעו"ש במהרש"א הדמיון לגפן] הנה כ' כאן שאדם צריך לעשות מאמץ גדול כדי לשאת בת"ח או להשיא בתו לת"ח [ימכור כל מה שיש לו] מה שאינו חייב לעשות בשביל שאר מצוות [ואפי' מצוות עוברות] "שאינו צריך לבזבז הון רב" [שו"ע או"ח תרנו וע"ש משנ"ב סק"ז-ח] והכל משום החשיבות הגדולה שיש בהקמת בית של תורה שבו מתגדל הת"ח ועימו כל בני הבית וכידוע שכך היא דרכה של תורה פת במלח

כו' עד שזוכה לשכרה גם בעוה"ז וממילא הרבה קשיים יכולים להיות בהקמת בית כזה של עמלה של תורה ומלבד זה הרבה מאמצים צריכים להשקיע בזה שיהיה הבית שמור מרוחות רעות שבעולם ויהיה מקום גדול לתורה ולשכינה, ונראה דע"ז הביאו את המשל דוקא של עץ הגפן דהנה כ' תוס' [כתובות עט, א ד"ה אילנן] "דקל עדיף שאין צורך להוציא עליהם כלום כדי לתקן אבל גפנים צריכין יציאה מרובה לזמר ולתקן הכרם דאל"כ מתקלקל ומי שיכול לטרוח לעובדם ולשומרם כראוי יש בהן ריווח גדול" הרי דגפן יש לו תכונה מיוחדת שהוא עץ שצריך מאמץ רב לגדלו אבל אם משקיע יש לו רווח גדול ממנו. וזה הדמיון לבניית בית של ת"ח שאמנם צריך להשקיע רבות אבל השומר כראוי יש לו בזה רווח גדול. והדברים נפלאים [מבני יקירי הרב יצחק

זאב נ"י מחבר ס' ברכת יהודה על ברכות].
ח] בגמ' [קידושין כט, ב] אמרו דמגיל כ' ולא נשא אשה הקב"ה אומר תיפח עצמותיו [ועי"ש מהרש"א ביאור הלשון] וצ"ב מנלן לחז"ל גיל כ' לענין זה והרי כבר מגיל יח חייב בפו"ר. והיה אפ"ל בגמ' דאף שחיוב יש כבר לפני גיל כ' מ"מ רק מגיל זה **נענש** ח"ו דאין ביד של מעלה דן ומעניש עד גיל כ', אבל הנה הרמב"ם כ' בפט"ו מהל' אשות ה"ב דין זה גם גבי חיוב שכן כתב דעד גיל כ' אינו נחשב מבטל מ"ע ומכ' נחשב **מבטל מ"ע** וא"כ צ"ב מהו גיל זה? ונראה דבמדרש רבה [פרשה יד אות ז] אמרו דאדם הראשון נברא בצביון בן כ' ובאותו יום נשא אשה וא"כ חזינן מזה דזהו הגיל הראוי לנשואין ולכן אף שאמרו מבן י"ח לחופה אינו נחשב מבטל מ"ע עד גיל כ' שהוא עיקר הזמן הראוי.

ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל חית השדה [ב, כ]

בגמ' [חולין קנז, א] אמרו שכל מה שיש ביבשה יש כנגדו ממש בים וא"כ כשקרא שם לחיה או בהמה ביבשה ממילא יש בזה קריאת שם גם לשכנגדו בים [כי על אלו שבים לא קרא באופן ישיר כמו שלא קרא לדגים שבים ראה לקמן] ומתאים מאוד לשון המקרא **שמות** [בלשון רבים] לכל בהמה ולכל חיה דאותו שם נחשב כב' שמות שנצרך לבע"ח שבים [ס' זרע שמשון לרבי שמשון חיים].

ובענין קריאת השמות הוסיף שם [בס' הנ"ל] וביאר מש"כ [פסוק יט]: "וכל

אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" אשר תיבות **נפש חיה** הוא שמו צ"ב כאשר עמד ע"ז רש"י, ונראה הביאור בזה, שהרי אצל האדם כתוב "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", שהיינו שאז נתלבש באדם הרוחניות והכ"נ אומר הכ' שאותו הרוחניות שנתכון אדה"ר להלביש לכל החיה והעוף נעשה על ידו ע"י קריאת שמם [שע"י השם הלביש בהם רוחניות וזה הצינור להמשיך עליהם קיום ושפע מהעולם העליון] וזה המובן **כל אשר יקרא לו זה נפשו הרוחנית.**

ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה [ב, כ]

ולבהמות שביבשה היו גם ממילא קריאת שם לשכנגדן שבים, שכן לבע"ח שבים לא קרא להן באופן ישיר כמו שלא קרא לדגים שבים [כמש"כ תוס' חולין סו, א תוד"ה כל שיש, ורד"ק וחזקוני עה"פ ב, יט וס' פענח רזא פ' שמיני].

ועל כן בבהמות והחיות שקריאת השם כוללת גם אלו שביבשה וגם אלו שבים אמרה תורה שהוא קרא שמות [הכפולים כנ"ל] לכל הבהמה ולכל החיה [לכלול את הבהמות והחיה שביבשה ואלו הנקראות כך ממש ביס] אבל בעופות שאין ע"ז את הכלל [שכל מה שיש ביבשה יש ביס] לא נקטה תורה לשון לכל העוף.

יש לדקדק מה שאצל הבהמה וחית השדה כתוב בפסוק "כל" ואילו אצל עוף השמים לא כתוב "כל" עוף השדה? ויש לבאר עפ"י מה שכתב ברבינו בחיי לעיל על האמור בבריאה דיום החמישי "ויברא אלקים את כל עוף כנף למינהו" [א, כא], דזה כולל נמי את המלאכים שנקראו עוף והם גם נבראו ביום חמישי עי"ש. [וכ"כ בזוהר בראשית מו, ב עה"פ ועוף יעופף על הארץ ול"כ יעוף אמר ר"ש ועוף זה מיכאל] ולכן כאן לא כתוב "כל עוף השמים" דמיעט את המלאכים שנקראים עוף שאדם לא קראן שמות.

וי"ל עוד, דלפי מה שהבאנו לעיל בשם ס' זרע שמשון שקריאת אדה"ר לחיות

ויפל ה' אלקים תרדמה וגו' [ב, כא]

הקב"ה בעצמו ולא ע"י שום מלאך כלל עי"ש"ה שהאריך. ולכאורה כונתו ללשון המקראות שבלשון המקראות מבואר שכל פעולות אלו עשה הקב"ה בעצמו לאדם הראשון קודם החטא, אך בדברי חז"ל מצינו שגם קודם החטא נעשו לו צרכיו ע"י מלאכים וכדבריהם בגמ' [סנהדרין נט, ב] "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסנין לו יין", ועדיין צ"ע בדבריו.

כתב בס' "לשם שבו ואחלמה" [ס' הכללים הקדמה אות ח] קודם חטא עץ הדעת ועד שגורש אדם הראשון מג"ע, הנה לא השתמש הקב"ה בכל עניני אדם הראשון ע"י שום מלאך מאומה אלא הקב"ה בעצמו טיפל בו בכל צרכיו ועניניו וכמ"ש ויפל ה' אלקים תרדמה.. ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר תחתנה ויבן ה'.. ויביאה אל האדם ויקח ה' אלקים וינחהו בג"ע ויעש ה' כותנות עור כו', הרי לנו כי עד אחר שגורש מג"ע הנה נעשה כל צרכיו ועניניו ע"י

והנחש היה ערום מכל חית השדה [ג, א]

בשם "חיה" ואחרי שנקצצו רגליו נקרא בשם "חיה הרומשת" ועל כן לא הוצרך הקב"ה בקללת הנחש להזכיר פרט זה שמעתה יהיה כנוע לאדם כשאר הבע"ח שכן מעתה נכלל גם הוא בכלל החיה הרומשת על הארץ [משא"כ לפני"כ שהיה נקרא בשם חיה הי' מעמדו כמלך הבע"ח ולא הי' כנוע לאדה"ר כ"כ] ורק התחדש שאיבה אשית בין האדם וחיה לנחש.

והנה אמרו חז"ל [במדבר רבה בהעלותך טו] **"כל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו לעשות מלך, ממי אתה למד מאברהם ע"י שנתירא מהקב"ה נעשה מלך שנא' כי אתה ידעתי כי ירא א' אתה ונעשה מלך שנאמר עמק המלך" כו', ולפי"ז בודאי מי שאינו ירא אלוקים אינו שייך למלכות, וא"כ הנחש שבתחילה הומלך ע"י הקב"ה למלך על הבהמה והחיה ע"י שחטא והחטיא בניגוד לדבר ה' הרי הראה שלא ירא אלוקים הוא והתבטלה מלכותו.**

בבראשית רבה [פרשה כ ס"ה]: "אמר הקב"ה לנחש אני עשיתך מלך על הבהמה ועל החיה. אני עשיתך מהלך קוממיות כאדם ואוכל מאכלות כאדם", הרי שהשתנה לטובה מכל הבהמות והחיות ובאבן עזרא כאן כתב שגם דיבר כאדם והיה בר דעת א"כ הי' כממוצע בין אדם לבעלי החיים ויתכן שאע"ג שגם הוא נברא לשמש את האדם וכדברי האדר"ן [פ"א ז] "שאלולי חטא הנחש ונתקצצו רגליו היה לכל א' מישראל שני נחשים שמביאים לו מרגליות מקצוי ארץ, מ"מ לא היה כנוע תחת האדם כשאר הבע"ח ורק אחר החטא ועונשו שנתקצצו רגליו ובטלה מלכותו על הבע"ח ואדרבא נתקלל יותר מכל הבע"ח בהריונו ז' שנים ובמאכלו חזר להיות נכנע תחת האדם וכלול גם הוא בדבר ה' [א, כח] ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ". וכד' התוס' [נדה כג, א] שבתחילה שהנחש היה מהלך על רגליו נקרא הוא

והנחש היה ערום... ויאמר אל האשה: אף כי אמר אלוקים לא תאכלו מכל עץ הגן [ג, א]

השם, כך טען כאן הנחש: באמת שהכל אסור וממילא אי אפשר לעמוד בזה וא"כ תתירו לכם הכל... [וכנגד זה כבר אמרו חז"ל [חולין קט, ב] כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה כו' ודרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום "וכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", כדברי הרמב"ם סוף הל' חנוכה].

בתרגום יוב"ע פירש: "והנחש היה חכם לרע מכל חיות השדה.. ויאמר לאשה האמת שאמר ה' לא תאכלו מכל עץ הגן" [וזוהו "אף כי" בקרא] **כך** דרכם של "הנחשים" מאז ועד היום לומר ש"האמת" היא שהקב"ה והתורה אוסרת היא ומגבלת היא את האדם מכל וכול וכל זה כדי להרחיק את האדם מעבודת

סימן יג

איסור אכילת עץ הדעת ואיסור נגיעתו וברין בל תוסיף

ותאמר האשה אל הנחש כו' ומפרי העץ אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון [ג, ב-ג]

שהיא אחת מז' מצוות ב"נ ואף שמנו רק ז' מצוות ב"נ זהו הכללים אבל בהן יש פרטים הרבה וכמו שאנו מונים להם מצוה אחת של עריות והיא כוללת להם הרבה עריות [כמו אם ואחות אם וא"א] הכא נמי בענין גזל אחר שהוזהרו בגזל ממש הוזהרו ג"כ בכל הרחקותיו וכאילו אמר להם אל תגזלו בתכלית אבל תתרחקו בתכלית ובכלל ההרחקה שלא לחמוד, עכ"ד. מבואר בדעת החינוך שז' מצוות ב"נ כוללות נמי חובת התרחקות מהעבירה עצמה ולכן אסור לב"נ לחמוד כי זה מבוא לגזל. ומעתה כאשר הקב"ה ציוה אותם לא לאכול סברה חוה שכלול בזה נמי איסור נגיעה בעץ כהרחקה שמא יבואו לאכול מהפירות [ובפרט כפי שציין כאן התו"ת באות ב' דבכה"ג ששאר פירות העולם שרי יש יותר חשש שמא יאכל פרי האסור] ועונש המיתה הוא אף על הנגיעה [וכפי שעל איסור חימוד בב"נ לפי החינוך יש דין מיתה כגזל עצמו].

וע"כ נתפתתה חוה בדברי הנחש שאם נגיעה לא הביאתה למיתה ה"ה נמי באכילה דאף שה' לא אמר להם להדיא איסור נגיעה מ"מ בחכמתה הסיקה ד"ז שמדין סייג אסור להם נגיעה וכנ"ל.

[א] בגמ' [סנהדרין כט, א] אמר חזקיה מנין שכל המוסיף גורע שנאמר "אמר אלקים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו", ופירש"י: הקב"ה לא הוזהרם על הנגיעה ומתוך תוספת גירעו [שדחף הנחש את האשה על האילן עד שנגעה בו וא"ל ראי שאין מיתה על הנגיעה אף על האכילה לא תמותון] ופשטות דברי הגמ' שחזקיה יליף זאת מהתוספת של חוה וכ"ה להדיא ברש"י על האי קרא וז"ל: "הוסיפה על הציווי לפיכך באה לידי גירעון". וכבר תמהו המפרשים שאם האשה הוסיפה מעצמה איסור נגיעה איך נתפתתה בדברי הנחש שאמר לה "כשם שנגיעה לא ממיתה כך האכילה", והרי ידעה שאיסור הנגיעה היא תוספת שלה? ובגו"א למהר"ל ביאר, דחשבה שאמנם הקב"ה לא ציוה להדיא אלא האכילה אבל גם הנגיעה בכלל זה [דהנגיעה מסוכנת להם כמו האכילה] והוצרך הקב"ה להזהיר יותר על האכילה כי נחמד הוא למראה כו' וע"י התוספת נכשלה [ובאמת לא צדקה דה' לא ציוה על הנגיעה כלל] זה תו"ד.

[ב] ונראה בדרך אחרת. דהנה החינוך [מצוה תטז לאו דלא תתאוה] כתב דבלאו זה גם אומות העולם חייבים בזה לפי שהיא [איסור תאוות ממון] ענף למצוות גזל

[ג] ואמנם בהא כיוונה בחכמתה לדעת עליון שאסור גם הנגיעה בעץ כהרחקה לאכילה וכל טעותה היתה במה שהוסיפה באיסור הנגיעה ג"כ **עונש מיתה** ולא כן הוא, דאף שכונת הבורא היתה שלא יאכלו ולא יגעו [כהרחקה כנ"ל] מ"מ **דין מיתה נאמר רק על גוף האזהרה של איסור אכילה ולא על הסייג דנגיעה** [והיא שהוסיפה באה עי"ז לחסר ולעבור על ציווי ה'] **וטעמא דמילתא**: דהכא על הסייג לא היה דין מיתה [ואילו בשאר סייגים דב"נ לדעת החינוך יש בהם דין מיתה כמו בגוף העבירה שאסורה להם] לפי מה שהתבאר לעיל [סי' ט סק"ה בפרק ב' פסוק טז] דחלוק ענין המיתה שכתוב על איסור אכילת עץ הדעת מתורת עונש מיתה שיש בז' מצוות ב"נ. דבז' מצוות ב"נ המיתה הוא מתורת **עונש** [ככל תורת עונשין בתורת ישראל רק לב"נ יש גדרי עונשיהן המיוחדים], ומשא"כ מיתה על אכילת עץ הדעת הוא ענין אחר **שמציאות אכילה זו מביאה את האדם למצב אחר בדרגת בריאתו וזה מביאו למציאות מיתה** [והכרחנו זאת מחיות ובהמות שבפשטות לא הוזהרו לא לאכול ובכ"ז מתו באכילתם דזהו ענין מציאות ולא גדר עונש עי"ש].

וע"כ רק בז' מצוות ב"נ שדין מיתה שלהם תורת עונש הוא על האזהרה אמרינן דאותו דין עונש מיתה קיים אף בסייגים ובהרחקות שמצוים בהם [כמש"כ החינוך הנ"ל] משא"כ הכא שענין המיתה הוא מציאות זה שייך רק באכילת שמשנה עי"ז טבע יסודות האדם [כמו שהסביר זאת הר"ן בדרוש א] ולא ע"י נגיעה בעץ. וזו היתה

טעותה של חוה שחשבה שהכא גדר האיסור לא לאכול שווה בגדרו לכל תורת ז' מצוות שהמיתה בהן הוא עונש על האזהרה ועל המרידה בציווי ה' וע"כ הוסיפה שיש גם בסייג דנגיעה דין "עונש" מיתה וע"י הוספה זו באה לידי עבירה, אע"פ שבאמת כיונה לדעת עליון שאסור הנגיעה מדין סייג והרחקה.

[ד] ובזה מיושב הערת המנ"ח [מצוה תנד] שהעיר במה שגיננו חז"ל את ההוספה של חוה אע"ג דצריך לעשות סייג עי"ש] ולזה ניחא דמ"מ לא היתה צריכה להוסיף על הסייג שלה את עונש המיתה וכמו שנתבאר.

[ה] בדרך נוספת יש להסביר [והוא כנ"ל אבל בשינוי קצת] די"ל דסברה חוה שאמנם יש איסור גם בנגיעה ומטעם סייג כנ"ל אבל ידעה שאין חיוב מיתה על הנגיעה. וכן יש לדייק מלשון חוה האמור במקרא "לא תאכלו ולא תגעו פן תמותון" ויש לדקדק בלשון "פן" תמותון שמשמעותו הוא לשון ספק והרי נאמר להם בצורה ודאית שימותו ביום אוכלם וא"כ היה לה לומר "כי" תמותון בלשון ודאי? אמנם כך יש לפרש דבריה. דמילת "פן" [תמותון] מוסבת על הנגיעה שהזכירה חוה וכך אמרה: דא' אמר לא תאכלו וגם לא תגעו "פן" תמותון היינו מה שנאסרה לנו נגיעה מחשש שמא נמות ע"י האכילה [שו"ר כעיני"ז בנצי"ב] וזה היה הוספה שהוסיפה חוה שכן באמת לא נאמר להם כלל תוספת סייג זה של נגיעה.

[ומה שנתפתתה חוה ע"י דבור הנחש באומרו שאם נגיעה לא הזיקתה הכי נמי האכילה אע"פ שידעה שבנגיעה לא הוזהרו, מ"מ אולי טעתה בחושבה שבכ"ז היתה צריכה להרגיש ע"י נגיעתה בעץ האסור איזה מיחוש ומכאוב או כעין טעויות כאלו וכבר פי' כן מהמפרשים].

ביאור טענת הנחש בהסתתו

כי יודע אלקים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלקים יודעי טוב ורע [ג, ה]

בונים עולמות עליונים וכל הבריאה תלויה וקשורה במעשיו וזהו טענת הנחש שע"י שיבחרו בדרך עבודת ה' בטו"ר מעורב וכנ"ל תהיה עבודתם נעלית יותר ויצרו עולמות נעלים וגבוהים טפי.

[וע"ז כתיב [קהלת ז, כט]: "אשר עשה האלוקים את האדם ישר- והמה בקשו חשבונות רבים" ופירש"י שם: אשר עשה הקב"ה את אדם הראשון ישר והמה אדם וחוה כשנעשו שנים בקשו חשבונות מזימות ומחשבות של חטא" עכ"ל שם, היינו להתחכם כביכול בעבודת ה' כנ"ל וע"ע מש"כ לקמן פרק ג, יז בסי' טז סק"ה במאמר קללת הפרנסה]

ויתכן שזהו גם המובן בד' רז"ל שאמרו [חולין ה, ב]: "אדם ובהמה תושיע ה'" אמר רב יהודה אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמם כבהמה" והיינו דעל אף חכמתם בדעת ה' ומבינים שיש כל מיני מעשים שיכולים להביאם לידי דבקות מ"מ מבטלים דעתם ורצונם אל ציווי הקב"ה במצוותיו ולא מתפרצים לעלות אל

ופירש"י: והייתם כאלקים יוצרי עולמות, עכ"ד. ונראה דטענת הנחש היתה שיש ב' דרכים לעבודת ה' דרך א' שהרע מבחוץ לליבם וכמצבם עתה, וכמו שהסברנו לעיל באורך [בסי' יא בפרק ב פסוקים טז] ענין הבחירה בזמנם קודם החטא. ודרך הב' עבודת ה' יותר קשה באופן דהטו"ר מעורב בקרבם וטען להם שעדיף שיהיו במצב של עבודה קשה טפי והנסיון גדול והשכר בהתאם דלפום צערא אגרא [נפיתה אותם שהאיסור רק לתועלתם שלא יתקשו בדרך הזו בעבודת ה' אבל האמת אדרבא עדיף להם לעמוד במלחמת היצר כשהוא בליבם פנימה להיטב להם באחריתם] ויהיה הפירוש בקרא "יודעי טוב ורע" על דרך והאדם "ידע" שהוא לשון "חיבור" והכי נמי הכא "יודעי" טוב ורע שיהיה הטו"ר בקירבם ויהיו מחוברים ודבקים בו ולא מבחוץ כהשתא [וכמו שהארכנו לעיל בביאור דרגתם ומצבם]. ומה שכ' רש"י "יוצרי עולמות" אין הפירוש כפשוטו חלילה [שזה אינו מן הדעת] רק הפי' כמש"כ הנפש החיים שכל מעשי האדם

הקודש שלא כדת. ויעו"ש ברש"י שכתב "שהן ערומים בדעת" "כאדם הראשון".

ויש לדקדק בלשון רש"י למה לא פירש כפשוטו את דהג"מ דאדם אלו אנשים שיש להם דעת ומשימין עצמם כבהמה ומה זה שנקט דוגמא דוקא **כאדם הראשון**? ויש לומר בדרש"י [עכ"פ ככונה שניה] על פי מה שביארנו לעיל בכונת מאמר זה, דמשבח את מי שמבטל דעתו בפני ציווי ה' ולא מתפרץ כנגד ציווי ה' אף אם חושב שמעשהו יביאהו לידי דבקות יותר ועבודת ה' עליונה וע"כ נקט רש"י דוגמת אדם הראשון שהוא ראש וראשון למי שאינו כן שהרי כאשר אכל מעץ הדעת התחכם

ותאכל ותתן גם לאשה [ג, ו]

ברש"י: "גם" לרבות בהמה וחיה ובש"ח שם כ' שלכן נקנסו אף הן במיתה. ע"כ והנה לכאורה צ"ל דגם הנחש אכל שהרי גם עליו נקנסה מיתה [אע"ג שלא כתוב זאת להדיא בעונשו], וצ"ב והרי הוא רצה שהאדם ימות והוא ישאנה כד' חז"ל א"כ בודאי נזהר שלא לאכול בעצמו דידע

גם לאשה עמה ויאכל [ג, ו]

כתב רש"י: "גם" לרבות בהמה וחיה. ונראה דה"ה דגים שגם עליהם נגזר מיתה באכילת עץ הדעת ובע"כ שאף הם אכלו כבהמה וחיה, וכן מבואר בחי' הר"ן [שבת קח, א] בספק הגמ' אי פסקא זוהמא מהדגים "הנכון בספק הגמ' דכשבא נחש על

לחשוב שע"ז אדרבא יתעלה טפי וזה שכ' רש"י דכאן משבח את מי ששכלו כאדם הראשון ואינו מחפש חשבונות הרבה אלא הולך בתמים לעשות רצון קונו בביטול הדעת.

ואולי גם זה בכלל מש"כ בספרי חכמי האמת דאברהם אבינו בא לתקן חטאו של אדם הראשון והיינו כמש"נ דזה היה תוכן חטאו דאדם שחיפש חשבונות הרבה ואילו מעלת אברהם אבינו היתה שביטל חשבונותיו ומחשבותיו הרוחניות כלפי רצון הקב"ה ועשה הכל בתמימות דבר ה' אליו אתהלך לפני ואהי' תמים, וכמש"כ לקמן בפ' וירא בסי' מה.

שהדבר מזיק ומסוכן? ונראה דהנחש אף שלא אכל מהפרי מ"מ נקנס במיתה והיינו טעמא דזהו עונשו של המביא תקלה כדתנן בסנהדרין נד. שנסקלת הבהמה [שבא האדם עליה] משום תקלה וכבר כתבו תוס' [סנהדרין כט, א] שנחש נענש [בכל עונשו הכתוב בקרא] משום דין זה שבא תקלה על ידו.

חזה הטיל זוהמא עלי' ועל כל בריות שבעולם" היינו אף על הדגים ובהר סיני פסקה זוהמה זו והספק [שם בגמ'] אם אף הדגים שלא היו בהר סיני פסקה זוהמתן זו עי"ש.

וישמעו את קול ה' מתהלך בו ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' [ג, ח]

רגליו ולא היה מתיירא כיון שחטא כששמע קול הדבור נתיירא ונתחבא ונראה הביאור בזה, דהנה מצינו גבי אברהם אבינו [לקמן יז, ג] ויפול אברהם על פניו ופירש"י ממורא השכינה שעד שלא מל לא היה בו כח לעמוד ורוה"ק נצבת עליו, וביאר המש"ח שם דכל זמן שלא נצטוה על המילה לא היתה הערלה מאוסה ויכל לעמוד בשומעו דבר ה' אבל אחר שנצטוה על המילה היתה הערלה מאוסה והפריעה לו לעמוד בשומעו דבר ה' ולכן ויפול על פניו עכ"ד, הרי לנו שחלות שם "ערלה" מפריע לנביא לעמוד בשומעו דבר ה' וכן הדבר גבי אדם הראשון שחלות "ערלה" הפריע לו שלא יכול "לעמוד" בשומעו דבר ה' מתהלך בגן וזהו מה שאמרו בשהש"ר הנ"ל שקודם שחטא היה אדם "עומד על רגליו" בשומעו דבר ה' דלא היה לו עדיין מציאות ערווה ואילו אחר שחטא "היה מתיירא ומתחבא" פ"י שלא יכל כבר לעמוד ולשמוע ואדרבא "התיירא" ממורא שכינה [וכלשון שהבאנו גבי אברהם אבינו שנפל "ממורא שכינה"] והתחבא.

ביאר הגרי"ז כאן טיבה של התחבאות זו שהיתה כדין דע"י החטא נתחדש בהם דין "ערוה" שלכן עשו להם מיד חגורות לכסות ערוותם אמנם כאשר שמעו דבר ה' מתהלך בגן ונמצאו כעומדים בפני המלך לא סגי להם בכיסוי ערוותם אלא בעינן נמי בכיסוי הלב ככתפילה [שג"כ מוגדר ברש"י ברכות כה, א: "כעומד לפני המלך"] ע"כ התחבאו בתוך העץ לכיסוי ליבם וזהו מה שאמר אדם "את קלך שמעתי בגן ואירא כי ערום אנכי ואחבא", היינו שהיה לו מורא שכינה כעומד לפני המלך ולכך התחבא וע"ז היתה תביעת הקב"ה מה שנתחדש אצלו דין ערוה שלא היה לו לפני"כ שנצרך להתחבא וש"י. [וכבר קדמו סבו הנצי"ב בפ"י העמק דבר].

ויש להוסיף בזה דברי חז"ל [שהש"ר ג, ה] "עד שלא יחטא האדם נותנים לו אימה ויראה והבריות מתפחדין הימנו כיון שהוא חוטא נותנין עליו אימה ויראה ומתפחד מאחרים תדע לך שכן, עד שלא חטא אדם הראשון היה שומע קול הדבור עומד על

ויאמר האדם: האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל [ג,

יב]

ראוי לעבור על מצוותי בעבור עצתה, עכ"ל. נראה להרחיב ולבאר דברי הרמב"ן. דידוע במדרשים גודל חכמת אדם הראשון ומוכן שכך היתה גם חכמתה של חוה שהרי נעשתה לו לעזר כנגדו ובודאי שהיתה

כתב רמב"ן: כלומר האשה אשר אתה בכבודך נתת אותה לי לעזר היא נתנה לי מהעץ והייתי חושב שכל אשר תאמר אלי יהיה לי לעזר ולהועיל, וזהו מה שאמר בעונשו כי שמעת לקול אשתך שלא היית

שקולה לו בחכמה [עי' לקמן בשם הגר"א] ואמנם גם גדולה ממנו בבינה כדבריהם ז"ל שבינה יתירה באשה וע"כ סבר אדם הראשון שעליו לשמוע בקולה כי גדולה היא ממנו [וכדרך שאמרו חז"ל אצל שרה שגדולה מאברהם בנבואה וכל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כתיב] ובודאי מצאה היא שערי היתר לדבריה. (ויעוי' באור החיים כאן שכ' דטענת האדם היתה שסמך עליה שלא תכשילו) ואמנם זו היתה טעותו דאמנם כן בענינים גשמיים יכול לסמוך עליה אבל לא כן בדברים השייכים למצוות ולרוחניות בזה אדרבא צריך לחקור בעצמו עד כלות.

"אם כל חי" עי"ש. ומשום שכל החטא היה ע"י שסמך אדם הראשון על חכמתה ודעתה של חוה גם בענינים רוחניים לפיכך קבע הבורא אחר החטא את הסדר הנכון ביניהם. שאדם מעתה יהיה השולט והמכריע בענינים רוחניים דמעתי בדרגתם הרוחנית אינם שוים עוד.

והנה אמרו בגמ' [ב"מ נט, א] דבענינים הנוגעים לשמיא דעתו של האיש קובעת בבית ובענינים דעלמא דעתה של האשה מכרעת בעניני הבית. ונראה דדבר זה נעוץ בגזירתו של מלך כאן בפרשתינו דאמנם קודם החטא היו שניהם שוים גם בדרגתם הרוחנית והכרעתה היתה שווה לשלו אבל אחר החטא נקבע דמציאות רוחניותה פחותה משל האיש וע"כ דעתו בענינים רוחניים היא הקובעת בביתם. [ועי' רמב"ן פרק ג' פסוק טז ד"ה והנכון בעיני].

מעתי נבין היטב מש"כ הגר"א [באדרת אליהו] שקודם החטא אדם וחוה היו שוים במדרגתם השכלית והרוחנית לא כן אחר החטא ירדה האשה ממדרגתה ותהי רק

סימן יד

בחטא הכשלת חוה לאדם

ויאמר כו' המן העיץ אשר ציויתך לבלתי אכול כו'. ויאמר ה' לאשה מה זאת עשית כו'. ויאמר ה' אל הנחש כי עשית זאת כו'. ולאדם אמר כי שמעת כו' ותאכל מן העיץ אשר ציויתך לאמר לא תאכל [ג, יא-יז]

יש כאן דקדוק בלשון התורה. דגבי האדם מודגש בדבר ה' אליו מה שעבר על הציווי שנצטווה לא לאכול, ואילו אצל חוה והנחש לא הוזכר זאת בדבר ה' אליהם מה שעברו על הציווי ורק כתוב "מה זאת עשית" וכן אצל הנחש "כי עשית זאת

וקצת צ"ב הרי גם האשה נצטווה שלא לאכול וכמו שכתב הרמב"ן [פרק ג פסוק יג]: "מה זאת עשית לעבור על מצוותי כי האשה בכלל אזהרת אדם כי היתה עצם מעצמיו בעת ההיא" וכ"כ החזקוני בפסוק טז בשם המדרש. וכן יקשה לפי הפרדר"א שהבאנו

לעיל שאף החיות נצטוו לא לאכול א"כ למה לא הוזכר זאת בקראי בטענה על חוה והנחש?

ועיין ברמב"ן [פסוק יג] שכתב "ולא אמר באשה ותאכלי מן העץ" כי היא נענשה על אכילתה ועל עצתה כאשר נענש הנחש ועל כן אמרה "הנחש השיאני ואוכל" כי העונש הגדול על האכילה". הנה להדיא שהרמב"ן הקשה דיוק זה למה אצל האשה יש שוני בלשון הבורא בטענתו אליה מאשר אצל אדם הראשון דאצלה לא נזכר להדיא חטאה שהיא אכלה ועל"ז עונה הרמב"ן כי היא האדם נענש רק על זה שעבר ואכל והאשה על האכילה ועל "עצתה" ונראה כונתו דעל כן טענת ה' "כי עשית זאת" פירושו כי עשתה כפליים לחטא [ואולי יהיה זה גם הביאור אצל דבר ה' לנחש "כי עשית זאת" היינו ג"כ כפליים לחטא האכילה והעצה הרעה. והרמב"ן כ' דהאשה נענשה "כאשר נענש הנחש" ולכאורה כונתו לזה דגם הנחש חטא בשתיים עצם האכילה האסורה והעצה ונמצאו חוה ונחש שוים בחטאם, וזה ודאי יעלה שפיר לפי ד' הפרד"א שאף החיות נצטוו שלא לאכול דאל"כ אין להשוות נחש לאשה וכמו שנתבאר.

ומה שכתב הרמב"ן: "ועל כן אמרה האשה הנחש השיאני ואוכל, כי העונש הגדול על האכילה" לכאורה כונתו כך. דהנה האשה מתנצלת בדבריה רק על מה שאכלה והרי הקב"ה טען לה במילת "עשית" גם חטא עצתה לתת לבעלה המאכל וע"ז לא ענתה כלום? וע"ז כתב

רמב"ן דעיקר העונש הוא על האכילה ועל זה התנצלה. [אף שעל ענין עצתה הרעה לאדם לא התנצלה כלום].

אח"כ כתב הרמב"ן: "והנה מכאן נוכל ללמוד עונש למחטיאי אדם בדבר כאשר למדונו רבותינו בפסוק ולפ"ע לא תתן מכשול". פי' דחוה נענשה מלבד על אכילתה גם על עצתה הרעה שנתנה לאדם ויסוד החטא בזה הוא שהכשילה את אדם בדבר האסור לו והרי לן עונש על הכשלה בחטא. והנה מה שנענשה על לפ"ע אע"ג דאינ"ז בכלל ז' מצוות ב"נ נראה דהגדר בלפ"ע אינו לאו כללי בלבד שלא להכשיל באיסורין, רק הוא חלק מכל איסור פרטי דמחלקי כל איסור בתורה הוא גם שלא להכשיל את השני באיסור זה וכמו שמצינו שהי' צד בראשונים [ע' נ"י ס"פ בן סורר יח, א בד' הרי"ף] דלפ"ע דג' עבירות חמורים טפי ונחשבים ג"כ כאביזרייהו דידם ומשום דהכשלת ע"ז מחלקי איסור ע"ז היא [אמנם הרמ"א יור"ד קנז ס"א הסיק לקולא] וכך על דרך זו כיון דנאסרו לאכול מעץ זה כלול בזה גם שלא להכשיל מי שהוזהר על זה.

והנה לולי דברי הרמב"ן [שנענשה על הכשלה שהוא גדר לפני עיור] היה אפ"ל ב' גדרים אחרים במה שנענשה על שנתנה לאדם לאכול. אופן א' דהנה מצינו בתוס' [סנהדרין כט, א] שכתבו שמה שהנחש נענש על הסתה [אע"ג שלא הוזהר שלא להסית] זהו משום שבאה תקלה על ידו. וכנראה דכונתם כהא דמצינו במשנה [סנהדרין נד, א] דהבא על בהמה היא נסקלת משום שבאה תקלה על ידה והכי נמי הנחש

נענש משום הא. והנה גדר זה של עונש משום תקלה מצינו לא רק בבע"ח אלא אף באדם עי' רמב"ם [הל' איסור"ב פי"ב ה"י] ובאור החיים [ס"פ בלק]. ולפי"ז כשם שהנחש נענש בעצתו הרעה משום שבאה תקלה על ידו כד' תוס' הנ"ל הכי נמי האשה ב"עצתה הרעה" לאדם יש לעונשה משום הא שבאה תקלה על ידה.

דרך שניה היה אפשר לומר בהסבר חטא חוה ועונשה במה שנתנה לאדם לאכול דהנה א' מז' מצות ב"נ הוא דינין ודעת הרמב"ם בהל' מלכים דענינו שהרואה ב"נ שעובר על א' מו' מצות ב"נ ולא דנו חייב [הרואה] מיתה. וא"כ ברור הדבר מק"ו דב"נ שמכשיל את חברו הב"נ באיסור הרי המכשיל עובר על דינין שלא די שלא מנעו מהאיסור ולא דנו ע"ז אלא עוד הכשילו שיחטא וא"כ חוה שעשתה כן י"ל דעברה על איסור דינין דב"נ. אך נראה דאינ"ז נכון

ויאמר ה' אל הנחש כו' [ג, יד]

בגמ' [סנהדרין כט, א] אין טוענין למסית כו' מנין מנחש הקדמוני. ומסית היינו לע"ז עירש"י והא דנחשב הסתת הנחש הסתה לע"ז כ' החזקוני כאן מדקאמר הנחש "והייתם כאלוקים" [וכ"כ בס' מרגליות הים בסנהדרין שם אבל יל"ע דבתרגום אונקלוס ואבן עזרא ועוד פי' "והייתם כאלוקים" היינו כמלאכים ולפי"ז לכאורה אין כאן כפירה. וצ"ע] ועי' בגמ' [סנהדרין לח, ב] אדם

שכן כ' הרמב"ם שאשה לא דנה [אף בב"נ] וא"כ אינה מצווה בדינין ולכד מהא כבר כתבתי [פ"ב פסוק טז בס"י יא] שנראה שבד' מצוות נצטוו אדם וחוה רק אחר אכילת עץ הדעת וממילא אזלא לה הסבר שני זה וראשון נראה עיקר.

[ובעיקר מה שנראה מהרמב"ן שאצל האשה היה חטא כפול וגדול מאצל האיש נראה בזה להסביר מה שכתבו בתוס' [סנהדרין נח, ב ד"ה מפני], דחוה היתה צריכה למות מיד כשאכלה ולא מתה כדי שתעמיד המשך הדורות עי"ש, ומפשט לשונם נראה דרק אצל חוה אמרו כן שהיתה צריכה למות מיד ולא כלפי אדם, וצ"ב מאי שנא הרי אדרבא הוא בעיקר נצטווה שלא לאכול ולא היא? אמנם יש להסביר דברי התוס' עפ"י האמור ברמב"ן שחטאה היה כפול וחמור טפי.

הראשון "מין היה" וברש"י שם "נוטה לע"ז היה" [והיינו בשעת אכילתו דאח"כ היה חסיד גמור עי"ש בס' מרגליות הים], אבל יעויין בפי' הר"ח שם בדל"ח שכתב דמש"כ דמין היה כך היא טענת המינין אבל חכמי הש"ס ח"ו שאומרים כן על אדה"ר ויעו"ש ביד רמה שהביאו וכ' דלשון הגמ' לא משמע כן.

ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה [ג, יד]

אמנם הביאור הוא: עפי"ד חז"ל [שבת קמו, א] שהנחש בא על חוה והטיל בה זוהמא וזה גרם לה שתאכל מן העץ על דרך עבירה גוררת עבירה נמצא שהאשה חטאה בשתי עבירות [בביאה אסורה עם הנחש והאכילה] לזה נאמר לה ארבה עצבונך שיש לך זוהמת הנחש בבטנך [שהביאתה לאכול] וממילא נגרת נמי אחר קללת האדם בעצבון תאכלנה שזה גרם לאדה"ר הקלקול [נמצא שכן נענשה בכללי מידה כנגד מידה שעל עוון הביאה עם הנחש נענשה בצער הריון ולידה ועל האכילה שנגרם מזה נכללה בקללת בעצבון תאכלנה] וכן הנחש נענש בכפילא על ב' עוונותיו על הביאה שבא על חוה נענש שעיבורו ז' שנים ועל שגרם האכילה לחוה נענש שעפר יאכל, ומה נאים הדברים.

בגמ' [בכורות ח, א] פירשו חז"ל ענין הקללה לגבי עיבור הנחש שהוא יותר מהחיה והבהמה עי"ש ויתכן דפירשו כן לענין העיבור ולא לענין אחר משום דמסתבר דכשם שהאשה התקללה להדיא בצער העיבור אף הנחש כן.

וראיתי להביא כאן הערה נפלאה מס' זרע שמשון זי"ע שהעיר הנה האדם חוה והנחש שלשתם חטאו בענין אכילה והי' ראוי שיהי' עונשם ג"כ מידה כנגד מידה בעניני אכילה, ואמנם גם אדהר וגם הנחש כתוב במקרא במפורש שנתקלו שניהם בעניני אכילה ועפר תאכל.. בזעת אפך תאכל לחם. אך האשה נתקללה במקרא בענין הריון ולידה ולא בעניני אכילה ואיפה כאן ענין עונשה בגדרי מידה כנגד מידה?

ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחנך תלך ועפר תאכל [ג, יד]

הגמ' הוא שעל ידי זה שדיבר הקב"ה עם ג' אלו הוי חשיבי ולכן משמשים פנים א"פ. אך זה צ"ב דזה ניחא גבי אדם ונחש שאפ"ל דמכאן ואילך שדבר עימם ה' החלו לשמש פא"פ אבל דג שלא מצינו שדיבר עימו ה' אלא בתקופת יונה האם נימא שרק מאז התחיל לשמש פא"פ, וע"כ צ"ל דכשם שבדג מעולם היה כן ששימש פא"פ הכ"נ בנחש ואדם כן וא"כ צ"ב מאי דאמרה הגמ' דמשום שדיבר הקב"ה עם ג' אלו השתנו למעליותא, והעיקר הוא מה שצ"ב

בגמ' [בכורות ח, א] איתא דקללה זו ענינה שימי עיבורו של נחש ז' שנים כפול ז' מכל עיבור בהמה. עוד איתא שם דכל בע"ח משמשינן פנים כנגד עורף חוץ משלשה, אדם נחש ודג הואיל ודברה שכינה עימהם. [בנחש נאמר כאן ויאמר ה' אל הנחש ובדג נאמר ויאמר ה' לדג לפלוט את יונה הנביא, רש"י]. וברבינו גרשום [שם ע"ב] איתא עוד דכיון שמשמש נחש פנא"פ כאדם ע"כ גם משמש אף בימי עיבורו כאדם [ולא כשאר בע"ח] ולכאורה המשמעות בדברי

דלכאורה מדברי הגמ' נמצא דעתה בדבר ה' אל הנחש **התחדש** לא רק קללות ועונש לנחש אלא אף זכה לכמה מעלות רמות כאדם [שישמש פנים אל פנים כאדם ושישמש גם בעת עיבורו] וכל זה ע"י שהקב"ה דיבר עימו, ואיך יתכן שיזכה אותו רשע [כלשון הגמ' בכורות שם] **בעת הקללה למעלות ושכר** על חטאו הגדול? [והלוא הקב"ה יכל לתת לנחש את עונשו באופן שלא ידבר עימו ישיר ואז לא יקבל הנחש את מעלותיו הנ"ל שזכה משום שהקב"ה דיבר עימו אלא יאמר לאדם וחוה על עונש הנחש].

ונראה דהביאור בדברי הגמ' כך, דהלוא איתא במדרשים שמעיקרא הנחש היה במעלה גדולה יותר **מכל הבע"ח** כדיבורו ובהילוכו ועוד הרבה וכשנענש נתמעט ממעלותיו ונתקלל וא"כ יתכן לומר

ועפר תאכל

בגמ' [יומא עה, א] עה"פ "ונחש עפר לחמו", ר"א ור"א חד אמר אפי אוכל כל מעדני עולם טועם בהם טעם עפר וחד אמר אפי אוכל כל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר.

והנה אם נפרש שהנחש אין לו טעם במאכליו רק כטעם עפר בלבד איך נבין דיני גילוי שאמרו לנו חז"ל בכ"מ

דמעיקרא טרם חטא הנחש שימש כמו בנ"א פנים כנגד פנים וכן שימש בעיבור כאדם, [וכבר אז הי' לא כשאר בע"ח] אלא שע"י חטאו היה צריך להיות דגם בזה ישתנה הנחש לרעה וע"ז אמרי' דכיון שהקב"ה דיבר עימו להודיע לו את עונשו בפניו הרי בזה גופא **מוכח שבענין זה** לא נתמעט ממעלותיו הקודמות **והמשיך** לשמש פנים כנגד פנים כאדם ורק בשאר הקללות נתקלל בעיבור ז' שנים ועוד, **נמצא** דאין הפי' שבעת הקללות זכה הנחש לכמה מעלות חדשות מעתה אלא רק שמעלות הללו שהיו עימו מימים ימימה נשאר וכשם שאדם ודג מעולם שימשו פא"פ וידעינן זאת ממה שה' דיבר איתם, שזה רק הוכחה לכך שמעלתם רבה על שאר בע"ח בענין זה הכ"נ בנחש מזה שדיבר ה' עימו זה הוכחה שגם הנחש נשאר שונה משאר בע"ח למעליותא בזה.

בש"ס בבלי וירושלמי [תרומות פ"ח] שיש מאכלים מסוגים שונים שמתרחק מהם הלוא בכולם טועם טעם אחד של עפר ולמה ירחיק ממאכלים מסוימים? י"ל או שבחוש אחר [מלבד חוש טעם] מבחין להתרחק מהם או שנאמר שאף שודאי שיש לו חוש טעם במאכלים שונים מ"מ תמיד טועם בכל דבר בנוסף טעם עפר.

סימן טו

ביאור האיבה בין האדם לנחש

ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעה כו' [ג, טו]

אלא דהותר דמו לכל א'. וייתשב בהא הערת הר' בחיי. [ושו"ר בס' צפנת פענח עה"ת ובס' מרגליות הים [סנהדרין טו, ב] שכתב דמקור הרמב"ם לחילוק בין הנחש לשאר בע"ח הוא מהאי קרא. אלא דהם קיצרו ובדברינו נתבאר היטב].

וראיתי לציין פירוש נחמד שראיתי בישוב הערת ר' בחיי הנזכר והוא בספר "בעי חיי" לגאון האדיר רבי יעקב שור אב"ד קיטוב [עיי"ש שהגאון "שואל ומשיב" בהסכמתו לספר כתב שהמחבר הפליא לעשות ואף הוא השתדל להוציא לואור] וז"ל הביאור [באיבה המיוחדת בין האדם לנחש] לפי ד' הגמ' [סנהדרין נט, ב] שהנחש היה מעותד להיות שמש גדול לאנושות להביא מצפון ומדרום דברים יקרים שבעולם ואחר שנענש הפסיד האדם שמש מצוין זה. ולפי"ז מובן בפשטות האי קרא דכיון דהנחש היה מיוחד משאר שרצים לשמוש האדם ועתה אחר העונש הפסדנו אותו הנה יש בנחש ייחוד של הפסד שאין בשאר השרצים דמעתה ישרוד איבה בינו לאדם ויהיו מרוחקים הנחשים מחברת בנ"א לא כפי שהיה צריך להיות מעיקרא. עכ"ד.

עיינ ברכינו בחיי שהעיר על האי קרא "אין לנו איבה עם הנחש יותר מבשאר שרצים" וכונתו להעיר, מהו האיבה המיוחדת שיש בין האדם לנחש יותר מבשאר שרצים ובע"ח. והיינו דכך הוא הטבע דכל בע"ח המסכן את האדם וכ"ש אם הרג אדם הרי שבנ"א מסלקים אותו מהעולם ומרחיקים אותו ואף דין תורה הוא כדכתיב ובערת הרע מקרבך ואמרו בחולין קלט ע"א דעוף שהרג את הנפש בעי לאתויי לבי דינא לקים בו ובערת הרע כו'.

ונראה לבאר את משמעות האי קרא דדינא קמ"ל וזה עפ"י דברי הרמב"ם [פ"ה מהל' סנהדרין ה"ב] כתב דחלוק דין נחש שהמית אדם משאר חיות ובהמות שהמיתו אדם, דבכולן צריך בי"ד שיפסוק להן דין מיתה ואילו נחש שהמית אדם כל המוצאו הורגו בלא פסק בי"ד [ועיי"ש נו"כ שם ששו"ט בדבריו הסוגיא] וי"ל שדין זה המיוחד בנחש הוא מחמת הקללה שכתוב בהאי קרא שנחש השתנה דינו משאר בע"ח גם בהא. שאיבה יש בין האדם לבינו דכאשר הנחש ישופנו בעקב וימית עי"ז [כדברי רש"י בפסוק] הנה האדם ישופנו בראשו ויהרגנו גם בלא צורך בבי"ד כשאר בע"ח

אל האשה אמר הרבה כו' [ג, טז]

ומש"כ אח"כ "כי צחקת" ענינו אלא כלומר לא כדברך הוא אלא שצחקת עכ"ל רש"י, וי"ל דגם כאן משמש תיבת "כי עשית זאת" וכן האמור "כי שמעת בקול אשתך" במשמעות כפולה א' במשמעות לפי שזה נתינת טעם לעונש וכן במשמעות אלא היינו דלא כמו שחשבתם שיש להם טענת היתר בהיסת הנחש או במה ששמע בקול אשתו אלא דרך עוון יש כאן בלא היתר כלל].

לאחר שנים ראיתי בס' זרע שמשון [לרבי שמשון חיים ב"ר מיכאל נחמני זי"ע] שג"כ עמד ע"כ וכ' לבאר בדרך אחרת מה שלא נאמר לחוה כי שמעת לקול הנחש! שהרי כונת הנחש היתה רק שחוה תתן לאדה"ר לאכול וימות ויוכל הנחש לשאת את חוה והיא לא עשתה כך אלא מקודם אכלה בעצמה ורק אח"כ נתנה לאדה"ר לאכול א"כ אכילתה בעצמה מהעץ היתה בניגוד לרצון הנחש אלא עשתה זאת ברצונה ולפי הבנתה מדברי הנחש [וא"א לומר ע"ז כי שמעת לקול הנחש וכיון שכבר עברה ואכלה שלטה בה זוהמת החטא ועבירה גוררת עבירה ונדבקה בנחש [ומשא"כ אדה"ר שאכל היה זה רק מחמת ששמע בקול אשתו ששיכנעה אותו לאכול וע"כ נאמר לו כי שמעת לקול אשתך עכ"ל וש"י.

צ"ע דגבי הנחש והאדם מקדים ה' לדברי העונש "כי עשית זאת" וכן "כי שמעת לקול אשתך" היינו נתינת טעם לקללה ואילו אצל האשה לא כתוב בלשון זה [היינו "כי אכלת" או "כי שמעת לקול הנחש" כו'] רק מיד כתוב עונש הקללה. וצ"ב הטעם. ואולי משום דאצלה שאכלה בראשונה מפרי האסור ועוד נתנה לאדם מהפרי א"צ להסבר מיוחד מה שיש להענישה דאין לה הוראת היתר מבוססת ורק אצל האדם ואצל הנחש שהיה להם איזה הוראת היתר לאדם מה ששמע בקול אשתו וכפי שטוען להקב"ה "האשה אשר נתתי עמדי היא נתנה לי ואוכל", [וכהסברים הרבים שכתבו המפרשים בביאור טענתו: שחשב שהיא נעלה ממנו בדעתה וכמו אצל אברהם אבינו ששמע בקול שרי אשתו והסברים נוספים עיין באדרת אליהו להגר"א ועוד] וכן הנחש שהיה לו טענת דברי הרב ודברי תלמיד מי שומעין כדברי הגמ' [סנהדרין כט, א] להם צריך הקב"ה להדגיש "כי עשית זאת" דאין טענתו טענה וגם אין טוענין למסית וכן אצל האדם נאמר "כי שמעת לקול אשתך" שאין לקבל תירוצו ששמע לקול אשתו, ופשוט.

[והנה כתבו חז"ל דתיבת "כי" משמשת ד' פנים אי דלמא אלא דהא, ולדוגמא כתב רש"י לקמן [פ' וירא יח, יד] גבי "ותכחש שרה כי יראה" דכי יראה משמש לפי שיראה

הרבה ארבה עצבונך והרנך...

[מס' מרגליות הים לרבי ראובן מרגליות ז"ל
סנהדרין לח, ב].

[ויש להוסיף על הנ"ל אם נפרש דאף הבל
נולד קודם החטא כדמשמע בגמ'
[עירובין יח, ב] שאחר שחטא אדם פרש
מאשתו ק"ל שנים, דמצינו [סנהדרין יט, ב]
דאמרו על יעקב שהיה לו צער גדול בנים
ולפי' תוס' שם היינו צער מחלוקת יוסף
ואחיו ולפי"ז גם הכא מיד היה לאדם וחיה
צער גדול בנים ממריבת קין והבל והריגתו
ע"י ורק אח"כ צער עבור והריון לאחר ק"ל
שנה בלידת שת].

פירש"י: "עצבונך" זה צער גדול בנים,
'והרנך' זה צער העבור, 'בעצב
תלדי בנים' זה צער הלידה, וכ"ה בגמ'
[עירובין ק, ב] ולכאורה למה הקדים הכתוב
קללת צער גדול בנים לקללת צער עיבור
והריון היפך הסדר בטבע? אמנם כיון דחיה
התעברה וילדה את קין ותאומתו עוד טרם
החטא [כדברי הגמ' [סנהדרין לח, ב] שעה
שמינית עלו למטה וירדו ד' ע"ש ובתוס'
שם ועירש"י עה"ת עה"פ והאדם ידע את
חיה אשתו שקאי לפני החטא] א"כ היה
להם צער גדול בנים קודם צער עבור ולידה.

סימן טז

מאמר בגזירת עמל הפרנסה לאנושות

וההנהגה המיוחדת עם העמלים בתורה

בעצבון תאכלנה כל ימי חיךך... בזעת אפך תאכל לחם [ג, יז-יט]

[ב] שהשגת המזונות והפרנסה הזו **תבוא ע"י**
טירחא עם צער וחוסר סיפוק ואדרבא זה
היה עיקר הגזירה והקללה שיהיה נצרך
לעבודה ואומנות שיש עימה צער. וא"כ
ביאור ב' המקראות הם כך, דמש"כ [פסוק יז]
"**בעצבון תאכלנה ענינו בעצב וברוגז יאכל**
פרי האדמה [וזה אמור בראשונה כי היא
עיקר הקללה שמעתה יצטרך להתעצב
לפרנסתו], ואילו מש"כ [פסוק יט] הקללה
ענינה הטירחה ולכן אמר "בזעת אפך תאכל
לחם", היינו ב**טירחה ועמל הגוף** וב' קללות

[א] האי "**בעצבון**" שבפסוק יז פירש"י
[קהלת י, ט] דהוא לשון "**יגיעה**", וכ"כ
רש"י [משלי יד, כג]: "**עה"פ בכל עצב** יהיה
מותר": "**בכל יגיע מלאכה יהי רווח**". וצ"ב
דנמצא שכפל דברים לכאורה יש כאן, כי גם
לשון הכתוב [פסוק יט]: "**בזעת אפך**" איירי
על **טירחת** האדם בהשגת מזונותיו,
וכפרש"י שם: "**בזעת אפך לאחר שתטרח**
בו הרבה".

[ב] ויתכן לומר **דיש כאן ב' קללות שונות:**
[א] גזירת **טירחה** מרובה להשגת צרכיו.

הוא שתי משמעויות אחת לשון טירחא והשניה לשון דאגה והכל אחד שמי שיש לו טרחה וצריך ליגע הרבה הוא בדאגה עי"ש ולדרכינו פעמים שהם ב' ענינים שונים וב' קללות נפרדות].

ג] והכי תנן במשנה [סוף קידושין] לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר בידו שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות שלא עניות והעשירות מהאומנות אלא לפי זכותו, רשב"א אומר ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והם מתפרנסים שלא בצער ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי [לכאורה היינו בחטא אדה"ר ונתקלל בקללות האמורות כאן בפסוקים] עכ"ד.

והנה גם בע"ח נזקקים לטירחה ופעמים לטירחה רבה כדי לטרוף מזונותיהם ומה איפוא ההבדל בין אדם לבע"ח שמצביעה המשנה להבדל ביניהם [שהם מתפרנסים שלא בצער]? אמנם נראה מלשון המשנה שעיקר ההבדל נעוץ במה שבע"ח אין להם צער בהבאת המזונות ואילו האדם מתפרנס בצער, וצער זה כפול א] דאע"פ שטורח באומנות עדיין אינ"ז מבטיח לו פרנסתו ברויח שלא האומנות מכריחה את העושר כד' המשנה ועוד יש לו שפעמים רבות יש לו צער ואי סיפוק בעצם עבודתו שמתעסק לצורך מזונותיו, וזה לא נמצא אצל בע"ח, והסבר הדברים דמה שעוסק ברצונו אין לכנות פעולה זו כצער כגון המתעסק באיזה עיסוק להנאתו אף אם

נפרדות הן דיש אנשים שעמילים וטורחים ומאושרים בעמלם ויש שלא מאושרים ומסופקים בעמלם וזה אמור כאן במקראות דלהשגת לחמו גם יטרח וגם ייעצב בזה. [ולשון המצו"ד משלי יד, כג "עצב" גם העמל נקרא עצב כי עצב בעמל וזה כמש"נ. [ומצינו ברש"ש [כתובות ד, ב] דפירש הרבה ארבה עצבונך במובן של צער וז"ל שם: "הנשים מפני רכות לבן מתפעלות ומצטערות הרבה על צרה שלא תבוא יותר מהאנשים, ולכן לבן נשבר כאשר יעידון מהכתובים ומהנסיון וזה אצלי כונת הכתוב "הרבה ארבה עצבונך" דכל מאורע רע יעציבך ביותר" עכ"ד. והכי נמי נל"פ כאן [פסוק יז] בעצבון לשון צער כמש"נ].

[ויעו' ברש"י [תהילים קכז, ב] עה"פ "שוא לכם משכימי קום מאחרי שבת אכלי לחם העצבים" דכתב רש"י בזה"ל, בעלי האומניות המשכימים ומאחרים למלאכתם ומתפרנסים בעצבון וביגיעה בלחם העצבים של טורח" עכ"ל, ומהו כפל לשונו של רש"י "בעצבון וביגיעה"? ומבואר כדברינו שזה קאי על ב' הקללות אשר נתקלל האדם שיאכל ויתפרנס א] ביגיעה וטירחה. ב] בצער הרוגז ואי סיפוק.

[ולשון רש"י [משלי פרק ה] על מש"כ בפסוק י' "ועצבך" יגיעך שנעצבת וטרחת בו" הנה כתב ב' ענינים שהעושר בא ע"י טרחת הגוף וצער הרוגז ושניהם רמוזים בתיבת "עצבך", והמה ב' הקללות שנתקלל האדם בפרנסתו כמש"כ, וכעני"ז כתוב בביאור הגר"א [משלי י, כב] עה"פ "ולא יוסיף עצב עמה": "שעצבון

יטרח הרבה בו אינו מרגיש בצער הטירחת ורק במה שנאלץ לעשות פעולה שתכליתה לאיזה דבר אחר מוגדר ע"י כצער ובזה ההבדל בין בנ"א לבע"ח דבע"ח בעת שטורחים בצידה לצורך מזונותיהם אינו צער אצלם אף אם טורחים הרבה במהלך הציד כמו שהרבה גויים עוסקים במלאכת הציד להנאתם ושעשועם ואין הטירחת הרבה בזה להם לצער כלל אלא לתענוג עילאי משא"כ בנ"א נצרכים ונזקקים לצורך פרנסתם ומזונותיהם לעשות פעולות שאינם לרצון להם כלל ואין להם בזה סיפוק נפשי ונחת רוח אלא שע"ז מקוים שיזכו לממון שיביא פרנסתם וזוהי עיקר קללת הפרנסה שעליה אמרה המשנה "ואני מתפרנס בצער" וכמש"נ.

[ד] והנה כאן במקרא [בעצבון תאכלנה ובזעת אפיך תאכל לחם] נגזרה גזירת עמל לפרנסת האדם מה שאין לשאר בע"ח וכמו שאמרו בגמ' סוף מסכת קידושין לפי שקיפחתי את מעשי, ולפי"ז צ"ב מה שכתוב במקרא דתהילים הנזכר דמה שבעלי האומניות משכימים ומאחרים למלאכתם ומתפרנסים ביגיעה כן יתן ה' פרנסה למי שעמל בתורה, והלא גזירה זו דבעצבון תאכלנה וגו' לכאורה היא פרוסה על כל האנושות?

ומבואר מזה ומוכרח הוא, דעל מי שעמלו בתורה אין כלל גזירה זו דבעצבון תאכלנה וגו' שיצטרך לעמול לפרנסתו מתוך יגיעה ועיבוב.

[ה] וביאור הדברים נראה, דהנה הקב"ה ברא מראש את אדה"ר באופן שלא

יצטרך לטרוח לפרנסתו וכשם שאיתא בחז"ל שהיו מלאכי השרת צולין לאדה"ר בשר וכו' והנחש היה צריך להיות משמשו להביא דברים יקרים מקצוי ארץ, אלא שהוא ע"י חטאו עם חוה שביקש חשבונות הרבה ואמר נהי' כא' יודעי טוב ורע וחשב עי"ז שיעבוד את הקב"ה באופן יותר נעלה וכמש"כ בסה"ק [וכמש"כ לעיל ג, ה בקרא והייתם כא' יודעי טו"ר] שינה סדר הדברים ושינה ההנהגה, וע"ז הענין נאמר במקרא [קהלת ז, כט]: "אשר עשה הא' את האדם ישר והמה בקשו חשבונות הרבה ופירש"י שם אשר עשה את אדה"ר ישר ומשנודגה חוה לו ונעשו שנים ונקראו המה בקשו מזימות וחשבונות של חטא עכ"ל, אמנם מי שפורק מעצמו עול החשבונות הרבים והולך ישר כאשר בראו אלוקים אינו בכלל אותה גזירה וקללה של בעצבון תאכלנה ובזעת אפיך תאכל לחם, והם דברי הפוסקים בתהילים הנזכרים שהעוסק בתורה אינו בכלל גזירת לחם העצבים. [ומצינו כעני"ז בקללת העצבון שנאמרה לאשה בענין ההריון והלידה שאמרו חז"ל [סוטה יב, א] דנשים צדקניות לא היו בפתק דחוה ובכלל גזירת הריון ולידה עי"ש רש"י וא"כ ה"ה בקללה אשר נאמרה לאדם בעמל הפרנסה י"ל דלצדיקים עמלי תורה לא נאמרה עליהם].

[ו] והנה ידועים הם דברי הרמב"ם [סוף הל' שמיטה] שכתב: דלא שבט לוי בלבד אלא כ"א מכל באי עולם אשר נדבה רוחו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשאו

הא' ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם ה"ז נתקדש קוד"ק ויהי' ה' חלקו ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כו'. [ודברי הרמב"ם הללו נראה שמקורם ברוך בדברי המקראות הנזכרים לעיל מתהילים "שוא לכם משכימי קום" וגו' שכ' בהם שעמלי תורה ניזונים בלא צער כשאר אנשים וכפירש"י שם שהבאנו לעיל].

ולפי מה שביארנו יאירו לשונותיו [של הרמב"ם] במאוד, במה שנקט "והלך ישר ופרק מעליו עול החשבונות הרבים" דנקט לשונות הללו שהם מילות הקרא דקהלת הנ"ל דהא' עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, שזה קאי על אדה"ר וחווה שמשום שבקשו מחשבות של חטא פגמו והנהגה דמעיקרא כשהיה ישר בבריאתו דהיה האדם מתפרנס בלא טורח ועמל ועצב כלל וע"ז אמר הרמב"ם דמי שפרק מעליו עול חשבונות הרבים וחוזר ליושר האדם הריהו מופקע מגזירה וקללה זו של טורח הפרנסה וניזון מיד ה' כפי שהיה קודם החטא כשהיו ישרים כאשר בראם. והדברים מאירים ומשמחים.

בזעת אפך תאכל לחם

בפשוטו ענינו הוא עפ"י דברי הגמ' [סנהדרין נט, ב] דלפני החטא היה הנחש מיועד לעזור לאדם להביא לו אבנים טובות מקצווי ארץ וכן היה מועיל במה שיפשיל רצועה תחת זנבו ומוציא בה עפר

[ז] והנה על אותו דור שנשתעבדו בעינוי במצרים איתא בכתבי האריז"ל שהם תקנו את חטא אדה"ר, ולפי האמור מובן היטב למה זכו למן מהשמים וכל צרכיהם היו בלי טירחה מצידם, דכיון שתוקן אצלם חטא אדה"ר הופקעו מקללה ד"בזעת אפך תאכל לחם" וזכו להנהגה אשר מתנהג בה הקב"ה עם אלו ההולכים בדרך הישר ופרקו מעליהם עול חשבונות הרבים כפי שקבע הקב"ה מראש לפני חטא אדה"ר וכשם שאדה"ר לפני החטא מלאכי השרת צלו לו בשר וכו' כד' חז"ל כך אותו דור אכל לחם אבירים מאת ה' [ועל זה אמרו חז"ל דלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן כו' ובמכילתא [פ' בשלח] עה"פ קח צנצנת "הוציא להם צלוחית של מן ואמר להם הדור אתם ראו דבר ה' אף אתם אם תעסקו בתורה הקב"ה יפרנסכם מזה]. ואמנם קללה דמיתה עדיין לא תוקן אצלם עד מתן תורה שאז נזדככו ועמדו להיות חרות מן המות כדברי חז"ל [ע"ז ה, א] עה"פ אני אמרתי א' אתם. [וע"ע מש"כ לקמן בספר שמות [פ' בא יב, לז] בסי' בענין שלל מצרים דיצאו כל השבטים ברכוש גדול אף שבט לוי שלא נשתעבדו].

לגנתו ולחורבתו כו' וא"כ האדם לא היה נצרך לטרוח למאכלו ואילו עתה אחר שהנחש התקלל ולא הוי עתה ראוי למלאכה הוי קללה נמי זה אצל האדם דמעתי יצטרך האדם לטרוח בזעתו להביא לחמו.

סימן יז

בענין חטא אדם וחווה

העצומה היה יצרם גדול מאוד] ומשא"כ אנחנו שיש עלינו תרי"ג מצוות הנה מלחמת היצה"ר לא מתמקדת במאוד על דבר מסויים אחד אלא היא מתרחבת על כל המצוות והאיסורין לכן יכולים אנו [עם סייעתא דשמיא כפי"ד חז"ל שאילמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול ליצה"ר] לעמוד בכמה ענינים שכן אין עוצמת היצה"ר נלחם בנו בדבר אחד בכל עוצמתו.

ולפי"ז אפשר להסביר עוד טעם, מה שרק אחר החטא דאדם הראשון הצטוו בז' מצוות וכמו שהבאנו לעיל עה"פ ויצו ה' על האדם לאמר דכיון שראה הקב"ה שלא יכול לעמוד בנסיון במצווה אחת ויחידה שכן המלחמה נגד היצר בזה היא גדולה מאוד הזהירו בז' מצוות שאז מלחמת היצה"ר לא תהיה ממוקדת על דבר אחד ובוזה יוכל לנצחו. ועל דרך צחות אפשר להסביר בזה ד' המשנה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות" שקשה להבין איך משום שרצה לזכותם הרבה להם תורה ומצוות? [וידוע פי' הרמב"ם בזה והארכנו בדבריו לעיל (סי' ד א, כו) עה"פ "נעשה אדם"], אכן לנאמר כאן יל"פ דכיון שלא רצה שמלחמת היצה"ר תתמקד עליהם בדבר אחד ואז המלחמה כנגדו תהיה קשה מאוד לפיכך הרבה להם תורה ומצוות ואז המלחמה של היצר אינה על דבר אחד בכל כוחותיו ויוכלו להתגבר עליו.

יש לעיין איך יתכן שלא עמדו אדם וחווה בנסיון זה של אי אכילת פרי אחד משאר כל פירות שבגן שהותרו להם והלוא עם ישראל שמוזהר בהרבה מאכלות אסורות עומד באזהרות אלו וכל קטן שבישראל נוהר במאכלות אסורות [ואף בהרחקות חז"ל כגון בעניני בשר וחלב וכדומה] ואיך יתכן שגדולי עולם אלו [שחז"ל האריכו בגדלותם העצומה] לא עמדו בנסיון זה שלא לאכול סוג מסויים של פרי בעוד שהכל הותר להם ואין להם עוד שום אזהרה ומצווה, וכמו שדרשו חז"ל עה"פ וידעו כי ערומים הם מצוה אחת היתה להם והארכנו בזה [לעיל סימן יא] עה"פ ויצו ה' לאדם שלפני חטא עץ הדעת אכן לא נצטוה עדיין בז' מצוות רק באזהרה לא לאכול עץ הדעת. **[ואף** שכמובן אין לנו שום השגה במהות החטא של אדם וחווה, וא"כ ודאי שהיה היצה"ר בענין הזה דק למאוד ונשגב מבינתנו מ"מ כיון שהתוה"ק **כתבה זאת לחנך וללמוד ממעשה זה** יש לנו להסביר במושגינו המועטים ענין נסיון אדם וחווה]. **ונראה**, דאדרבא כיון שלא נצטוו אדם וחווה אלא באיסור אחד א"כ כל המלחמה העצומה של היצה"ר כנגדם התמקדה במאוד נגד ענין זה של איסור האכילה והיה זה מלחמה עצומה וגדולה וניסה הנחש [הוא היצה"ר] בטענות גדולות ועצומות להביאם לידי מכשול [ובודאי גם כפי מה שאמרו חז"ל דלפי גדלות האדם גדל עוצם יצרו עליו הנה לפי גדלותם

סימן יח

משמעות קריאת שם חוה אחר החטא

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היא היתה אם כל חי [ג, כ]

[שעל כן סיבה חשובה זו דוחה את עונשה למות מיד] ולכן הגדיר את מהותה בשם חוה אם כל חי. [וגם יתכן דמזה גופא שנתקללה בעיקר בענין צער העיבור והלידה ש"מ דמעתה זה עיקר תכליתה ולכן בזה צריכה לעבור תיקונה דכל ענין הקלות ודאי הוא לתיקון אדם וחוה והבריאה ככל עונשי ומשפטי הקב"ה].

יש להוסיף עוד הארה מחודשת בביאור מה שהתורה מסיימת פרשת החטא והעונש בקריאת שם חוה. ונראה שאין זה דבר צדדי רק זה מגדיר היטב את מהות הקלות שהקב"ה קילל את האשה. ויתבאר זה עפ"י דגמ' [כתובות סא, א] שפירשו את שמה חוה "אם כל חי" "לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה" וילפינן מהך דינא "עולה עמו באיכות חייה ולא יורדת עמו" [דמילת "חיים" כפולה היא במשמעותה חיים ולא מוות וכן אושר החיים עיין כאן בהעמק דבר לנצי"ב וכן בס' תו"ת] ולכאורה יפלא מה שאמרו חז"ל כאן על האי קרא הפרשה זו "לחיים ניתנה ולא לצער" והרי ב' קלות נתקללה חוה [ככתוב בקרא ונתפרשו היטב בגמ' עירובין ק, ב ובאדר"ן פא, ז] ואיך אפ"ל שלחיים ניתנה ולא לצער? אכן הביאור. דבאמת מהותה של האשה לתענוג לה נבראה ומה שנתקללה ע"י הקב"ה זהו

לפירש"י נראה שקריאת שמה היתה לפני החטא, אך מדברי תוס' במושב זקנים והספרנו והאלשיך ועוד מפרשים נראה שהיה זה אחר חטאם ויש לתת טעם מה שהמקרא מכניס את קריאת שם חוה בהמשך וכסיום ענין תיאור החטא והעונש דמה שייכות יש ביניהם? והגר"א [אדרת אליהו] פי' נפלא דיש בנתינת השם משום הגדרת מהותה ומדרגתה המחודשת של האשה שבעוד שקודם החטא היו שניהם [האיש והאשה] שוים בדרגתם הרוחנית הנה עתה אחר החטא ירדה האשה ממעלתה הרוחנית ותהיי רק כאם כל חי יוצרת החיים ולא עוד כמעלת האיש [ועי' מה שכתבנו ג, יב וע"ע מש"ח ד-א עה"פ קניתי איש]

ונראה להוסיף תבלין בזה, דלכאורה יש לדעת מנין יסד אדם הראשון שמעתה עיקר מטרתה של חוה היא להיות אם כל חי עד כדי כך שלכך קרא לה בשם חוה להיותה אם כל חי? ונראה לכאור זאת עפ"י מש"כ תוס' [סנהדרין נח, ב ד"ה מפני]: "שכשאכלה חוה מעץ הדעת היתה ראויה למות מיד ומה שלא מתה מיד זהו כדי שיתקיים העולם על ידה ותלד את קין והבל" עי"ש, וכל זה ידע אדם הראשון ממה שלא מתה מיד על אכילתה והבין שמוכח שזוהי תכליתה העיקרית של חוה מעתה

לא לצורך לענותה חלילה רק הענין דבמצב החדש שאחר החטא הבינה חכמתו ית' דבהכי תתקן האשה ותבוא לידי תכליתה [מה שלא היה נצרך קודם החטא] אמנם בדברים אחרים שלא שייכים למה שנתקללה אין לצערה חלילה ואדרבא עולה עמו באיכות חייה ובתענוג.

והנה כל זה הבין אדם הראשון בחכמתו שהקללות שהתקללה חוה אין מטרתם וענינם עינוי אלא תקונה ותקון הבריאה במצב זה החדש שאחר החטא אבל האשה בעצמה נשארה במהותה "לחיים

ניתנה" היינו לאושר החיים ולתענוגם וע"כ דייקא אחר הבנתו את הקללות קרא שמה "אם כל חי".

ויש להוסיף עוד בזה. דלפי שנתקללה האישה בריבוי עיצבון והבאנו לעיל [סי' טז סק"ב] פי' הרש"ש דצערה של האשה בעת צרה מרובה משל איש ע"כ קאמר הכא רחמנא, שכנגד קללה זו התחייבנו לשמחה בריבוי עונג ואיכות חיים ואושר בעת הרגיל ולכך עולה עמו בבית בעלה בריבוי כבוד ואושר ולא יורדת עמו.

סימן יט

משמעות הלבשת אדם וחווה בכותנות העור

ויעש ה' לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם [ג, כא]

אך סוד הדבר מבואר כאן בדברי חז"ל בקצרה ועלינו החובה להרחיבם ביאור היטב. הכי נאמר במדרש רבה כאן [כ, יב] בשם רשב"ל בגדים אלו שהלבישם הקב"ה "בכורות היו משתמשין בהם", היינו דעד שנבנה המשכן היתה העבודה בכורות [עי' זבחים קיב, ב וירושלמי מגילה א, יא] ועל כן כאן הקב"ה הלביש לאדם הראשון בגדים אלו לעבודת הקרבנות ונתן לו אותם בגדי כהונה וכמו שמבואר כאן בבעל הטורים וז"ל: "ב' במסורה "וילבשם" הכא וגבי אהרן הכהן, ללמד שעשה הקב"ה לאדם הראשון בגדי כהונה ואי' במ"ר שבהם היו עובדים הבכורות", נמצא דבגדים אלו היו בגדי שירות לעבודת הקרבנות וענין שררה

[א] לעיל כתיב [ג, ז]: "ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות", [היינו בעצמם] והכא נראה שהקב"ה הוצרך לעשות להם את הכותנות עור ולא הם לעצמם. הביאור בזה בפשטות דהרי לאדם הראשון נאסר להרוג בע"ח כמבואר [סנהדרין נו, ב] ובתוס' שם. ורק בהמה מתה הותרה להם [כמש"כ שם בתוס' וכ"ה ברש"י נו, א] וא"כ לא יכלו לעשות בעצמם כותנות עור ורק הקב"ה עשה להם זאת ומשא"כ חגורות תאנה יכלו בעצמם [כך ראיתי בס' אחד לחכ"א].

אמנם עדיין זה אינו עונה על מה שכתב כאן הכתוב "וילבישם" שאינו מובן לשם מה הוצרך הקב"ה כביכול להלבישם האם אינם יכולים ללבושם לבד?

היה בלבושם דנתמנה כאן ככהן גדול [הכי איתא במדרשים] ולכן הדגיש הכתוב דהקב"ה עשה את הבגדים הללו המיוחדים לעבודה והלבישם ומשום דהכי מצינו תמיד במינוי לשררה שהדרך הוא שמלבישים את המתמנה בבגד כביטוי לשררה עיין פרשת תצוה [כח, מא] "והלבשת אותם את אהרן אחיך כו" הנה הלבישם כמינוי לשררתם.

והכי נמי כאן ע"י הבגדים הללו מינס לכהונה גדולה והחזירם שוב לשררתם על העולם, דאף שאדם הראשון היה בתחילה כמושל על הבריאה כמו שנאמר [תהילים ח]: "תמשילהו במעשי ידך", מ"מ אחר שחטא צריך היה למנותו שוב כמושל על הבריאה וזהו שמספר לנו המקרא כאן שהקב"ה במה שהלבישם הכתירם שוב כמושלים על הבריאה. [ומיהו יתכן שהיה שינוי בממשלת האדם בבריאה כמש"כ בזוהר חדש דלולי שהיה חוטא היה מושל בעליונים ותחתונים ואח"כ כבר לא משל כבתחילה].

[ב] ומצינו שנמרוד לקח בגדים אלו של אדם הראשון [עי' כלי יקר בראשית כז, ג] וממנו הגיעו לעשו "והיה משמש בהן בכהונה גדולה" [כדין בכור אז] [ועי' רש"י פסחים נד, ב בגדי אדה"ר שנבראו בע"ש], וכל זה משום שבגדים אלו סימלו ביניהם את ענין השררה והכהונה ועשו ונמרוד חפצו בשררה זו. ובזה נבין היטב מה שרבקה כאשר שולחת את בנה יעקב לקבל הברכות כתוב לאמר: "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה

הגדול החמודות [אשר אתה בכית] ותלבש את יעקב בנה הקטן".

אשר צ"ב למה היא הלבישה לו את הבגד ולא הוא בעצמו כפי שיכל? [עי"ש באוה"ח שכנראה כיון לבאר זאת דהיא תקנה את הבגד ממידות עשו הגדולות ליעקב הקטן ממנו ועוד עי"ש בדעת זקנים לבעלי התוס' שם שהעירו על דברי חז"ל שבגדי החמודות אלו הם מה שחמד עשו מנמרוד, ותמהו למה הלבישתם רבקה ליעקב אז ותי' כדי לדמות לעשו לגמרי].

אכן הביאור בזה, דבגדים אלו הם היו סמל השררה והכהונה ועשו ויעקב נחלקו מי הבכור ולמי ממילא השררה ומינוי העבודה ועתה כאשר רבקה רוצה שיעקב יקבל את הברכות כדין בכור ומשום דידעה שיעקב הוא הבכור [וקנאו מעשו כדת וכדין] ע"כ היא לוקחת את בגדי החמודות הללו שהיו אצל אדם הראשון כמינוי לכהונה ושררה ומלבישתם ליעקב להכתירו בכהונתו הראויה לו, והדברים מאירים.

[ונמצא] דמה שהלבישה רבקה את יעקב בבגדי החמודות לא היה זה רק כדי שלא יזהה יצחק את זרועותיו החלקות [וכמש"כ הדעת זקנים לתוס' הנ"ל], אלא היה במעשה זה משום קביעה של רבקה שיעקב הוא הבכור האמיתי ולו השררה ויתכן עוד שהבגדים הללו היו אצלה למשמרת משום שעשו הרי ערער על מכירת הבכורה וממילא על הזכות מי ילבש בגדים אלו שמסמלים את השררה כנ"ל וע"כ היו אצלה

והיא עתה קבעה שיעקב הוא הראוי לשררה ולבכורה ויש לתת לו הברכות].

וכך גם מצינו בפרשת וישב בהנהגת יעקב עם יוסף בנו "וישראל אהב את יוסף מכל בניו ועשה לו כתונת פסים". ויש בסידורים [בתפילות ר"ה ויוכ"פ בנוסח הנאמר ע"י השומעים בברכת כהנים בתפילת מוסף] "וכשם שנתת את יוסף צדיקך בשעה שהלבישו אביו כתונת פסים", הרי שעשה לו כתונת פסים והלבישו וביאור הדברים גם כן בדרך האמורה לעיל ממש. וכמו שכתב שם הכלי יקר וז"ל: "נראין הדברים אחר שכבר בלבל ראובן יצועי אביו ניטלה ממנו הבכורה ועכשיו מסרה ליוסף ועל שם זה עשה לו כתונת פסים לפי שהעבודה בבכורות והיה הכהן כהן לקל עליון על כן עשה לו לכבוד ותפארת כתונת זו דומה לבגדי כהונה כו' ולו המלוכה". והרי זה כמו שנתבאר לעיל דרך היה הדרך בזמנם למנות אדם לשררה ולכהונה ע"י בגדי שררה ולהלבישו, ובהלבשה זו הוא הכתיר את יוסף בנו לבכור בשררת החשיבות, וכך כתוב בתרגום יונתן ב"ע ותרגום ירושלמי שם פרשת ויחי עה"פ [מח, כב]: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך": "נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך את לבושו של אדם הראשון שאותו לקח אברהם סבי מידיו של נמרוד הרשע ונתן אותו ליצחק ויצחק נתן אותו לעשו ואני

לקחתי אותו מידיו של עשו אחי", והיינו כמבואר דבגדים אלו שלבש אדם הראשון בגדי שררה הם והלובשם הוא העובד עבודת הקרבנות ועליהם רבו יעקב ועשו מי ילבשם היינו מי הבכור ולמי השררה ויעקב נתן אותם והלבישם ליוסף כאשר נהיה הוא הבכור תחת ראובן.

[ג] בדברינו האמורים נבין היטב דברי הגמ' [ע"ז יא, ב]: "עוד אחרת יש להם ברומי אחת לע' שנה מביאין אדם שלם (רמז לעשו) ומרכיבין אותו על אדם חגור (רמז ליעקב שצלע על יריכו) ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון ואומרים: אחוה דמרנא זייפנא [ופירש"י: יעקב אחי אדונינו עשו זייפן הוא שרימה לעשו וחשב ליטול ברכה להיות גביר לאחיו], הנה הצגה זו באה לבטא אצלם ענין הויכוח שהיה בין יעקב לעשו למי הבכורה והשררה להיות גביר לאחיו, ואמנם צ"ב מה ענין לבישת בגדי אדם הראשון להצגה זו המבליטה ענין ויכוח יעקב ועשו? אכן הן הן דברינו דלעיל, דבגדי אדם הראשון הם ביטוי השררה והבכורה שהיה לאדם הראשון ועשו לקחם לו לאות כי הוא הגביר לאחיו ולו יאתה השררה והבכורה ועל כך היה לו המריבה עם יעקב וזהו שבני רומי מלבישים את האדם השלם בבגדי אדם הראשון להורות כי עשו הזוכה ולו השררה והבכורה.

סימן כ

ביאור ענין הקרבת קין והבל

ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו..
וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא ישע [ד, ג-ה]

לכאורה נראה דהראשון להקריב היה קין
ואח"כ הבל, אך ביוב"ע כאן
[פסוק ח] כתב ויען הבל ויאמר לקין:
ברחמים נברא העולם ובפרי מעש"ט הוא
מתנהל, ומפני שפרי מעשים שלי היו טובים
משלך וקדמו לשלך נתקבל ברצון קרבני,
עכ"ל. וכנראה מפרש היוב"ע שהבל הקריב
קרבנו לפני קין, ויתפרש לפי"ז הקרא והבל
הביא גם הוא היינו שהביא כבר לפני קין,
ולפי דבריו מבואר עוד דיוק בפסוק מה
שנאמר בפסוק ה' "ואל קין ואל מנחתו לא
ישע" אשר הם צ"ב דאם קין הקריב לפני
הבל, מילים אלו שלא ישע אל מנחת קין
היו צריכים להיכתב כבר לפני"כ אחר פסוק
ג' כשמוזכר מנחת קין? אבל אם מנחת הבל
קדמה בזמן מדוקדק לשון המקרא, דה"ק,
דהתוה"ק מספרת עתה [בפסוק ג] שקין הביא
מנחה, וממשיך לומר דהבל גם הוא כבר
הקריב לפני"כ קרבנו, ועתה בלט מאוד
ההבדל ביניהם, דבעוד דמתחילה במנחת

עוד יש להסביר בדרך נוספת, מה
שהמקרא כתב "ואל מנחת קין לא
ישע" רק אחר הזכרת ב' ההקרבות, [אף אי
נימא כפשוטו שקין הקריב קרבנו תחילה]
לפי מש"כ כאן בס' נחלת בנימין עפי"ד
הרמב"ם [פיה"מ סוף זבחים] שכבר מזמן
בריאת העולם מאז ומעולם היה הדין
שהבכור לבדו עושה את פעולת ההקרבה
וא"כ קין הקריב ב' הקרבנות בין קרבן שלו
ובין קרבן של הבל עי"ש, ומוכן **מעשה**
הדגשת התורה שאף שקין עשה ב' פעולות
ההקרבה הנה בלט מאוד הענין שהקב"ה
שעה למנחת הבל ולא לקרבן קין אף
שמעשה ההקרבה בשניהם פעל קין וממילא
בלט מאוד ההבדל והוכח אז שהחיסרון לא
בפעולת ההקרבה אלא בקרבן עצמו
ובבעליו.

סימן כא

דין הידור בקרבן וביאור במו"מ בין הקב"ה לקין

הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח הטאת רובין ואילך
תשוקתו ואתה תמשול בו [ד, ז]

הקרבנות. [הערה ד' זו ראיתי בס' שיח דוד
עה"ת].

ונראה לבאר, דהנה קיי"ל בכל המצוות
שצריך להדר את המצוות וזהו מדין
כבוד המצוות ואמנם מלבד זה מצינו עוד
גדר בזה במצוות ובקרבנות וכמש"כ
הרמב"ם [סוף הל' איסו"מ]: "ומאחר שכולן
כשרין למנחות למה נמנו, כדי לידע יפה
שאינן למעלה ממנו והשוה והפחות,
שהרוצה לזכות עצמו יכופף יצרו הרע וירחיב
ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר
שבאותו המין שיביא ממנו הרי נאמר בתורה
והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו
ומחלביהן וישע ה' אל הבל ואל מנחתו,
והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הקל הטוב,
שיהיה מהנאה והטוב אם בנה בית תפלה
יהיה נאה מבית ישיבתו האכיל רעב יאכיל
מן הטוב והמתוק שבשולחנו כסה ערום
יכסה מן היפה שבכסותו הקדיש דבר יקדיש
מן היפה שבנכסיו וכן הוא אומר כל חלב
לה'.

הנה כאן לא הזכיר דין הידור במצוות
הכללי שנלמד מקרא דזה קלי ואנוהו
רק ענין אחר לגמרי [ונלמד מקרא דכל חלב]
שבכל דבר מצווה שהוא לשם הקל הטוב
יביא מן הנאה והטוב ומדגיש הרמב"ם

הנה בענין הבאת מנחת קין והמסתעף
ממנה יש כמה דברים הצ"ב, א, חז"ל
במ"ר [כב, ה] כ' דקין הביא קרבנו מן
הפסולת, משל לאריס רע שהיה אוכל את
הבכורות ומכבד למלך את הסיפות.
ובפדר"א פכ"א ובתנחומא כאן [ט] כ'
"מפרי האדמה" מהו מן מותר מאכלו"
ובפשטות היינו דהיה זה דבר גרוע וכ"נ
מרש"י כאן בפ"י עה"ת שכתב מן הגרוע,
אמנם הדברים צ"ב, א] איך יתכן שקין
שהיה אדם גדול ונביא יביא קרבן מן הפחות
ומהגרוע. [ב] אפי' אם נאמר שרשע היה
[ולכן הביא מהגרוע] מ"מ אינו מובן מה
שמתפלא קין על שהפלה הקב"ה בין קרבנו
לקרבן הבל עד כי נפלו פניו והלוא הוא
עצמו יודע ההבדל ביניהם שהוא הקריב
מהגרוע והבל מהמשובח. ג] עוד יותר יפלא
שהקב"ה בדבריו לא עונה לו דבר פשוט זה
שקרבנו לא התקבל משום שהיה זה מן
הפסולת ואף לא מצינו בדבר ה' שמוכיחו
בישירות על עוון זה הגדול שהקריב לפניו
מן הפחות והפסולת, וכן לא מצינו שנענש
על עבירה חמורה זו, וכל זה תמוה. ד] הנה
גם גוף דברי הקב"ה לקין אם תיטיב שאת
כו' ואתה תמשול בו כו' צ"ב מה שייכים הם
כל עניני כפיית היצר ע"י האדם למעשה
קרבן קין וטענתו להפליה בין קבלת

בדבריו שיביא **מהטוב שבנכסיו** ויסוד דין זה אינו סתם מפני כבוד המצווה אלא לזכות עצמו ולכוף יצרו הרע [ודוק ותשכח בלשון הרמב"ם שכל הדוגמאות שהזכיר הרמב"ם שם הם **סוגי מצוות שנותן אותם לאחרים** כצדקה והכנסת אורחים או בניית בכנ"ס לצבור ולא בעניני מצוות כלולב וכדומה שהם חפצי מצוה שמקיימם ברכושו דהמייפה את לולבו יש כאן כבוד המצוה אבל אין כאן ייחוד של כפיית יצרו הרע של קמצנות כו' שזהו רק בדברים שנותן מרכושו לאחרים].

והמעין היטב בלשון הרמב"ם נראה דיוצא שלבד ממה שיש דין בהחפצא שיהיה מהמשובח [וזה מדין כבוד המצוה] יש עוד דין שיהיה מהמשובח שבנכסיו [כפי שהדגיש שם "האכיל רעב יאכיל מהטוב שבשולחנו כסה ערום יכסה מן היפה שבכסותו הקדיש דבר יקדיש מן היפה שבנכסיו" וזה לא מדין כבוד המצוה] שלזה די במה שהחפץ מצד עצמו הוא משובח ונאה] אלא כדי לכוף יצרו הרע שפתח ביה הרמב"ם. [שזה הוא עיקר גדול בקיום המצוות]. (אמנם קצת צ"ע דיש לדקדק דבתחילת אותה ההלכה כתב הרמב"ם: יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מהיפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו" ולא כ' המשובח ביותר שבאותו המין והמשובח ביותר ממה שיש בנכסיו, כפי שכ' בהמשך גבי המקדיש והנותן לרעב והמכסה ערום כו').

ובספר שיח דוד כתב דעפי"ד הרמב"ם הללו מובן היטב הערה ד' שהבאנו

בשמו לעיל, דכיון דמבואר ברמב"ם הנ"ל שהמביא קרבן משובח כהבל יש בהא משום **כפיית היצר** וקין לא כפה יצרו הרע ע"כ הקב"ה מוכיחו על ענין כפיית היצר דאתה תמשול בו כו' ודפח"ח וש"י.

אמנם לפע"ד נראה להוסיף על זה ולבאר בכך כל שאר ההערות שהערנו לעיל, דנראה לומר דודאי שקין הביא פרי נאה ומשובח לקרבנו אלא שלא היה זה מהסוג הטוב והנאה ביותר **שהיה לו ברשותו בנכסיו** (ויתבאר כך ד' המדרשים שהובא לעיל דהוי זה פסולת לגביו אע"ג דלענין עלמא היה זה משובח ביותר). [והכי איתא בס' עה"ת מבעל החרידים שי"ל [מכת"י בשנת תשס"ג] וז"ל: דכיון דכתיב הבל הביא גם הוא מבכורות צאנו היינו המובחרים הרי דגם קין הביא מסוג מובחר דאל"כ היכי קאמר שהבל הביא גם הוא מהמובחר ש"מ דאדרבא קין התחיל להביא קרבן מובחר והבל למד ממנו עכ"ד].

ונמצא שלא היה גריעותא בעצם קרבנו ולא פגם בכבוד המצוה והקרבן [וע"כ קין עצמו לא הבין מה סיבה היה להפלות בין הקרבנות אחר שגם הוא הביא מהסוג המובחר ואין כאן פגיעה בכבוד המצוה] ולכן גם אי אפשר היה לבוא אליו בטענה על איכות החפצא של הקרבן וכל התביעה כנגדו היתה **למה לא כפה את יצרו** לתת מהמשובח שבנכסיו ואכן זה ענה לו הקב"ה והוכיחו שלבד מדין כבוד המצוה והקרבן יש עוד יסוד בהבאת הקרבן מהמשובח שבנכסיו שיסוד דינו הוא לכפות היצר ובוזה טען לו ה' דהיה לו למשול ביצרו

הרע, ומובן היטב כל הדין ודברים שאמר לו הקב"ה בדבר כבישת הייצר.

סימן כב

ביאור חדש בענין הקרבת קין

ואל קין ואל מנחתו לא שעה.. ויאמר ה' הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובין ואלריך תשוקתו ואתה תמשל בו... ויצא קין וישב בארץ נוד.. וידע קין את אשתו [ד, ה-יז]

כשאינו נשוי ולא בקרבות חיוב כחטאות וכדו'.

ולפי"ז יש לחדש שקרבן קין לא התקבל משום שלא רצה לישא אשה וע"כ קרבנו מתועב כלשון הזוהר, וזה שא"ל הקב"ה "אם תיטיב שאת" היינו אם ישא אשה שעל זה נאמר טוב [כי לא טוב היות האדם לבדו] שאת יוכל להתרומם, ואם לא תיטיב [לשאת אשה הקרויה טוב] יפול בחטאים ולפתח חטאת [כד' חז"ל שאשה משמרתו מן החטא], ורק ע"י זה יוכל למשול ביצר, ואמנם אחר שחטא קין והרג את הבל נשא אשה, וזהו שכתב זאת רק בפסוקים טז-יז [וידע קין את אשתו] להורות שקודם לכן לא הי' נשוי, והוא רחום יכפר.

לולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש להסביר מה שהקב"ה לא שעה אל מנחת קין, וזה בהקדם דברי הזוהר עה"פ "אדם כי יקריב מכם" האמור [ריש ויקרא] בקרבן עולה, שכתב שרק הנשוי ראוי להביא קרבן וקרבנו מתקבל ע"י הקב"ה, אבל מי שאינו נשוי אין קרבנו מתקבל אלא מתועב בעיני ה' כי הוא מסולק מהשכינה ושרוי בלא ברכה, וכ"כ בזוהר גבי נדב ואביהו שהקטרת קטורת שלהם לא התקבלה משום שלא היו נשואים [הו"ד בס' מעם לועז [ויקרא עמוד יג] וכעני"ז בזהר [בראשית נה, א]: "כל אתר דלית.. לית תמן שכינתא", ועי' מש"ח וישלח לג, יט עה"פ ויקן] [ומן הנראה דכ"ד הזוהר הללו הם בקרבנות נדבה שלא ראוי לו להתנדב קרבן

אם תיטיב שאת

שהוא טוב או רע במעשיו? נראה הכונה שהבכור מלבד שמגיע לו בירושה יותר גם זוכה למעלות רוחניות יותר וזה תליא במעשיו וזה המכוון בדברי חז"ל הנ"ל שהקב"ה אמר לקין שאם תיטיב מעשיך תזכה לשפע רוחני הראוי לבכור.

כתב הרמב"ן: ועל דעתי אם תיטיב יהי' לך יתר שאת על אחיך כי אתה הבכור כו' והיינו לשון 'שאת' זה תוספת. וכן הוא בזוהר [בראשית לז, א] "מאי שאת כדכתיב [בראשית מט] 'יתר שאת' דהא בוכרא שבחא אית ליה בכלא תדיר ותלייא בעובדוהי", ומש"כ הזוהר שתלי במעשיו אף שדיני בכור בין

סימן כג

ביאור דברי קין גדול עוני מנשוא

גדול עוני מנשוא [ד, יג]

משפ"ד... אין בהם השחתה של עולם כשפ"ד.. כל מי שיש בידו עון זה הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין.. צא ולמד מאחאב שהי' עובד ע"ז וכשנסדרו עונותיו וזכותיו לא נמצא עון שחייבו כליה ולא היה שם דבר אחר ששקול כנגדו אלא דמי נבות.. ק"ו להורג בידו עכ"ל הרמב"ם. מבואר בדבריו דמצד חומר העון יש עונות החמורות משפ"ד, ומ"מ יש לה חומרה של השחתת העולם שמצידה מכריעה את הכף לחובה ואין כל המצוות שעשה מכריעות לכף זכות. [וכנראה ביאור דברי הרמב"ם הללו הוא דעבירה שיש בה ענין השחתת העולם שהוא היפך כונת הבורא דברא את העולם לא לתוהו אלא לשבת יצרה חומרה יתירה יש בה עד כדי שהיא מטה את הכף לחובה].

ומעתה נראה דזה המכוון כאן בדברי קין שאומר "גדול עוני מנשוא" שכוון בזה על מידת "נושא עון ועובר על פשע" שלדעה קמא במדרש הנ"ל קאמר קין בלשון תמיה ושאלה הרי יש עונות חמורות משפ"ד וכיון שהקב"ה נושא עון ומכריע לכף זכות ועובר על פשע למה אינך מכריעני לזכות, ולדעה שניה במדרש הנה התוודה קין והבין שאין עבירת שפ"ד דומה לשאר עונות ואי אפשר כאן לקיים מידת נושא עון ועובר על

לשון רש"י בתמיה, אתה טוען עליונים ותחתונים ועוני א"א לטעון. ואילו הרמב"ן כתב הנכון בפשט שהוא וידוי אמר אמת כי עוני גדול מלסלוח וצדיק אתה ה' וישר משפטיך אע"פ שהענשת אותי הרבה מאוד. כו' עכ"ל הרמב"ן. ומצינו שב' פירושים אלו הם ב' דעות במדרש רבה [פכ"ב פסקא יא]: "גדול עוני מנשוא לעליונים ותחתונים אתה סובל ולפשעי א"א סובל, [וזה הפי' שהביא רש"י] דבר אחר: גדול עוני משל אבא, אבא עבר על מצוה קלה עבר ונטרד מתוך ג"ע זו שפ"ד שהיא עבירה חמורה על אחת כו"כ גדול עוני". [וזה כפירוש הרמב"ן שהיה כאן הודאה בגודל החטא ובגדר וידוי].

ובביאור הלשון "גדול עוני מנשוא" נראה עפ"י ד הגמ' [ר"ה יז, א] המבארת מידת רחמים דהקב"ה שהבינונים לא יורדים לגיהנום דהקב"ה מידתו רב חסד ומטה את ההכרע לצד זכות. ולחד דעה שם הקב"ה עושה זאת ע"י שהוא נושא עון ועובר על פשע [ופירש"י נושא עון מגביה כף מאזנים של עון, ועי"ז מכריע את הפשע לחסד].

וא"כ כך היא מידת טובו של הקב"ה להכריע לזכות אפילו רשעים.

ואמנם הנה כתב הרמב"ם [הל' רוצח פ"ד ה"ט] אע"פ שיש עונות חמורין

פשע וזהו שאמר בלשון הודאה "גדול עוני מנשוא" שאין הקב"ה יכול לישא ולהגביה את כף עונותיו כשעומד לנגדו עון דשפ"ד וכדברי הרמב"ם הנ"ל "שכל מי שיש בידו עון שפ"ד הרי הוא רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה ולא יצילוהו מן הדין".

וז"ל המדרש רבה דברים [ריש נצבים]: "מיד עמד קין ונתודה לפני הקב"ה שנאמר גדל עוני מנשוא אמר לפניו: רבש"ע כל העולם אתה סובל ולעוני אי אתה סובל

כתבת "נושא עון ועובר על פשע" סלח לעוני שהוא גדול, מיד מצא חסד לפני הקב"ה ונמנע ממנו נע חצי הגזירה" ע"כ, הנה מבואר דבלשון "גדול עוני מנשוא" כיון למידת "נושא עון" וכמו שביארנו. [וכן בס' תומר דבורה לרמ"ק בתחילת ספרו במידת נושא עון שהיא מידת הסבלנות של הבורא כלפי החוטא כ' "והיינו שאמר קין גדול עוני מנשא.. ועוני כבד שאין אתה יכול לסבלו פי' לפרנסו עד שאשוב ואתקן"].

סימן כד

בגדר וידוי דקין

הנה איתא במדרש [רבה נצבים]: "רצונך לידע כחה של תפילה אם אינה עושה כולה חציה היא עושה קין עמד על הבל אחיו והרגו יצאה גזירה נע ונד תהיה בארץ מיד עמד ונתודה לפני הקב"ה שנא גדול עוני מנשוא אמר לפניו רבש"ע כל העולם אתה סובל ולעוני אי אתה סובל כתבת נשא עון.. סלח לעוני מיד מצא חסד לפני הקב"ה ונמנע ממנו נע חצי הגזירה שכן כתיב וישב בארץ נוד מכאן אתה למד שגדולה התפילה" עכ"ל.

וצ"ב דפתח בכוחה של תפילה והוכיח מוידוי של קין ואיה כאן התפילה? ומוכח להדיא דס"ל למדרש דגדר וידוי הוא תפילה ותחנונים לכפרת עונותיו וכדברי רש"י [יומא לו, ב ד"ה חוזר ומתודה] בתמיה אם על זדונות ימחלו לו א"צ לבקש שוב על

השגגות עכ"ל. הרי דס"ל דוידוי ענינו בקשה לכפרה וע"כ שאלה הגמ' דאם כבר ביקש המתודה על בקשת חמורות והתכפר לו א"כ א"צ לבקש כפרה על הקלות, [דאם ענין וידוי לגלות בפיו שמתחרט מעוונותיו אכ פשיטא דיש לו להודות ולהתחרט מהחמורות ושוב להתחרט אף על הקלות יותר ומה פריך הגמ'] והנה דברי המדרש הללו ראייה ברורה להגדרת רש"י בדין הוידוי. ואמנם בחי' על הרמב"ם [הל' תשובה] כתבתי דיש לומר דרק ביוהכ"פ שיש חובה על האדם להתכפר ע"כ גדר הוידוי ענינו בקשה להתכפר משא"כ בכל השנה שאין חיוב על האדם להתכפר [כמש"כ שם בחידושינו בשיטת הרמב"ם] י"ל דענין הוידוי אינו אלא ביטוי בפה של חרטתו עי"ש בדברינו.

ומעתה נראה דאין ראייה מד' המדרש הללו לכל וידוי דכל השנה, שכן במקרא כתוב שקין והבל הביאו קרבנם ולאחר מכן כתיב מיד ויאמר קין אל הבל אחיו בהיותם בשדה וכל הסיפור, משמע שזה היה בהמשך מיד למעשה ההקרבה ולא היה הפסק זמן בין ההקרבה לרצח הבל, והנה מתי היה יום ההקרבה דקין והבל יש כמה דעות עיין בס' מעם לועז [בראשית עמוד קפג] שאסף המקורות י"א בר"ה וי"א שהיה זה אחרי ק"ץ ימים לבריאה ואם העולם נברא בתשרי היה זה בי' ניסן ואם נימא דבניסן נברא היה זה ביוהכ"פ עכ"ל.

א"כ לכאורה גם הרצח דקין את הבל היה ביוהכ"פ ובאותו יום התוודה על חטאו ועל וידוי כזה של קין שהיה ביוהכ"פ שפיר קורא לזה המדרש תפילה **שכן וידוי דיוהכ"פ הוא בגדר תפילה** [ואף אצל קין הי' כפרת יוכ"פ נוהג שכן "מתחילת בריאת העולם יעדו הקב"ה ליום כיפור וקדשו לכך לכפרת חטאים לשבים" כלשון החינוך מ"ע קפה ע"פ ד' הב"ר ב,ג דדרשו קרא דתהילים קלט,טז ימים יוצרו ולו אחד בהם זה יוהכ"פ] אבל אין ראייה מכך לוידי דכל השנה ונפלאים הדברים.

הן גרשת אותי.. והייתי נע ונר והי' כל מוצאי יהרגני [ד, יד]

מבואר ברכנו יונה [שע"ת שער ד פסקא א] שנגזר על קין מיתה [היינו שיוכל כל אחד להורגו וסר ממנו השגחת ה' עליו] מזה שכ' והי' כל מוצאי יהרגני, אלא **שע"י התשובה [ששב]** נסלח רב עוונו וסר ממנו עיקר העונש [שזהו מיתה] ונמלט מהמות כמו שכ' וישם אות לבלתי הכות אותו כל מצואו, ונשאר עליו עונש הגלות, ואמרו חז"ל כי גם ענש הטלטול גם הוא הקל מעליו אחרי התשובה שנא' וישב בארץ נוד [בלא נע] עכ"ל. מבואר בדברי ר"י שקין עשה תשובה [וכך משמע מהמדרש שהבאנו לעיל שהתודה] וכן איתא בזוהר חדש פר' בראשית [דף כה.] "שקין עשה תשובה כשהודה על חטאתו וקבל עליו עונשו דתנינן כל המתודה חטאתו ומתבייש בהן מוחלין לו מיד על כל עונותיו ההד ומודה ועוזב ירוחם".

[ובדרך צחות נאמר ע"י רבי מאיר הלוי ז"ל מו"צ בווילנא נו"נ לבעל הפרדס זי"ע שהי' בזמן הגר"א] שפירש דברי קין "הן גרשת אותי והיה כל מוצאי יהרגוני", היינו שהרי אמרו חז"ל "והיה" לשון שמחה וא"כ כך אמר קין שישמח מאוד שהלואי ויהרגוני כעונש על עוונתי משום שהמעשה אשר עשיתי חמור הוא מאוד ולכך שמע ה' לחרטתו וא"ל לכן כל הורג קין וגו' היינו שמחל לו במקצת העונש כדברי חז"ל].

ולעומת זאת בס' תומר דבורה [ספ"ד] כתב: אם קין [היה] שב בתשובה ונתקן הנה זדון אדה"ר שבו הוליד את קין קינא דמסאבותא היה נחשב לו לזכות בסוד ברא מזכה אבא אמנם לא רצה לשוב ולכן כל סטרא דשמאלא נמשך משם עי"ש. ואולי

זה גם הביאור בד' חז"ל שהביא רש"י עה"פ [יד] ויצא מלפני ה' יצא בהכנעה כגונב דעת

העליונה, ויתכן הכונה שלא שב תשובה שלימה.

ומפניך אסתר... ויצא קין מלפני ה' [ד, יד-טז]

כתב הרמב"ן שם: "ומפניך אסתר" כי לא אוכל לעמוד לפניך להתפלל או להקריב קרבן ומנחה כי בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי... ועוד שם ברמב"ן [פסוק טז]: "ויצא קין מלפני ה' כי עוד לא עמד לפניו לעולם כטעם שאמר ומפניך אסתר עכ"ל, כלומר שקין אחר חטאו יצא ממצב שהיה פעם עומד לפני ה' ומעתה שוב לא עמד לפניו יתברך, אלא מפניו יתברך יסתתר. ולביאור הרמב"ן משמעות הדברים לומר שלא עמד קין לפניו יתברך יותר בתפילה ובקרבן.

עוד נראה לבאר מש"כ בקרא "ויצא מלפני ה'" לפי מש"כ הרמב"ן לפני"כ דקין התודה, והנה מצינו בוידוי שהגדיר אותו הרמב"ם [הל' תשובה]: "חייב להתודות לפני ה'" וביארנו בחידושינו על הרמב"ם שם, דמדקאמר הרמב"ם שיתודה לפני ה' ולא קאמר בסתם שיתודה להשם ש"מ דלא משמיענו הרמב"ם דיהיה הוידוי לא בפני אנשים או ציבור או בי"ד אלא המשמעות אחרת לגמרי דכשם שמצינו שבתפילה צריך המתפלל לידע ולחוש שעומד הוא עתה בעת התפילה לפני המלך כדרש"י בברכות כה. וברמב"ם בהל' תפילה [וידועים ד' הגר"ס בספרו הגדול בזה דמי שלא חשב כן בעת כל תפילתו הוי כמתעסק ואינה תפילה כלל] כך הוא צורת וידוי שיכיר ויחוש המתוודה בעת וידויו שהוא עומד בפני המלך ומספר לו עניני עזיבת החטא וחרטתו וקבלתו.

ומבואר בזה ברמב"ן דלעמוד לפני ה' פירושו לעמוד בתפילה כדרש"י [ברכות כה, א] דתפילה הוי עומד לפני המלך, וגם הקרבת קרבן הוי כעומד לפני ה' יתברך [דתפילות כנגד קרבנות תקנום וא"כ בודאי דקרבות מוגדרות כעומד לפני המלך, ונראה דבודאי הדבר כן לפי דעת הרמב"ן [ריש ויקרא א, ט] שענין קרבנות הוא לקרב כל הכוחות העליונים עי"ש וכתבנו בריש ויקרא דלרמב"ן י"ל דקרבות מעלתם עדיפא מתפילה עי"ש וממילא אם תפילה הוי כעומד לפני המלך בודאי שקרבנות כן], ויתכן דזהו פשט המקרא בריש ויקרא אם עלה קרבנו וגו' יקריב אותו לרצונו "לפני ה'" דהקרבת הקרבן נחשבת היא עמידה לפני ה'.

ויש אמנם להסביר דין זה, משום דהאדם בחטאו התרחק בהכרתו ודעתו מאת השי"ת ולכן כאשר בא לבקש את כפרת הקב"ה ע"י הוידוי [כשיטת הרמב"ם דהוידוי הוא גורם הכפרה] מחוייב הוא בעת הוידוי להכיר ולחוש מחדש את קרבת ה' אליו ורק כך קובע מקום הוידוי ככפרה.

והוספנו שם בחידושינו, דלפי מש"כ דוידוי כולל גם גדר תפילה

שמתפלל לכפרתו, א"כ ברור מאליו החיוב להתודות במצב של עומד בפני המלך כגדרי תפילה.

ולפי"ז הביאור במש"כ "ויצא מלפני ה'" דעתה אחר הוידוי יצא ממצבו שעמד בפני ה' במהלך הוידוי.

ויהיו כל ימי אדם אשר חי בו' [ה,ה]

ידועה ההערה על הדגשת לשון התורה במנין שנות חיי אדם הראשון "אשר חי" מה שלא נזכר כאן בפרשה במנין שנות חיי האנשים שאחריו [וידועים הם הדברים המיוחסים להגר"א ולתלמידו הגר"ח שאמנם אדם לא מיצה את כל שנות חייו המלאים שכן מעיקרא היה עליו לחיות אלף שנה ונתן ע' משנותיו לדוד המלך ע"ה].

ושמעתי ממורי חמי הגרי"ד גרודזיצקי זצ"ל הסבר נוסף: דידוע שהחיים האמתיים הם חיי הדעת, כעין דברי הרמב"ם [הל' רוצח פ"ז ה"א]: "וחיי בעלי החכמה ומבקשיה בלא ת"ת כמיתה חשובין". והנה אדם הראשון הוא היחיד בבריאה שמרגע שנוצר היה שלם בדעתו [כדברי חז"ל במ"ר שאדם וחיה נבראו כבני כ' שנה שאז הוא

תוקף האדם בצורתו ושכלו] ולא היה ככל האנשים שדעתם אינם שלימה כשהם נולדים וכן בעודם תינוקים ומתפתח שכלם מגיל הילדות עד שמגיעים לגדלות שאז הם נהיים לברי דעת ונמצא שאצל כל האנושות אי אפשר לומר שהם "חיים" את כל חייהם בדעת ורק אצל אדם הראשון אפשר לומר זאת ועל כן רק אצלו מתאים הלשון "אשר חי" יותר מכל האנושות שאחריו שכן מרגע יצירתו ועד מותו היה חי בתכלית שלימות הדעת וש"י. [שו"ר בכלי יקר ריש פרשת חיי שרה שהסביר מה שכתוב בחיי אברהם "אשר חי" [כה, ז] "כי היה איש חי רב פעלים בידיעת ה' כל ימי חייו כי בן ג' שנים הכיר בוראו" עכ"ל. וזה קרוב לדברים הנזכרים כאן באדם הראשון].

ויהי נח בן חמש מאות ויולד [ה, לב]

וברש"י: כבש מעיינו של נח ולא הוליד עד שהי' בן חמש מאות שנה כדי שלא יהי' יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, פי' שאף אם יהי' רשע ינצל מהמבול לפי שעוד לא הי' בן ק' שנה ואז הי' נחשב בגיל כזה לאו בר עונשין בעונשי מעלה [כשם שלאחר מתן תורה בי"ד של מעלה מענישים רק מבן כ' ומעלה]. ויל"ע א"כ הרבה אנשים שהיו בדור המבול פחות

מגיל ק' למה נענשו במבול אף שהיו רשעים הלוא אז לא הענישו בעונשי מעלה בגיל כזה? ואולי י"ל דכיון שאז לא נענשו בדיני שמים פחות מגיל ק' נחשבים לענין עונשין כקטנים וע"כ מתו הרשעים הללו בחטאי אבותיהם כמש"כ [בגמ' שבת לב ובתוס' שם כה, א ד"ה כרת] שבניו הקטנים של אדם מתים בחטאי האבות [וכשם שממתן תורה בניו קטנים שמתים בחטאי ההורים היינו עד גיל

יג שמאז מתחייב הבן בעצמו במצוות וכמש"כ חז"ל [ילקוט ש"ש רות סי' תר]: "עד יג שנה בן לוקה בחטאי אביו" וכ"כ המג"א בסי' רכה סק"ה בשם הלבוש בהסבר הדין שהאב מברך ברוך שפטרני והכ"נ לפני מתן תורה הגדרת קטנים שנענשים בחטאי ההורים היתה כוללת את הבנים עד גיל ק'

אע"ג שכבר לפני"כ מחוייבים בעצמם בשבע מצות ב"נ [ואע"פ שא"כ אינ"ז שווה לדיני ישראל דבדיני ישראל מאז שהבן מצווה בעצמו אינו נענש בחטאי הוריו, ב"נ שאני ויכול להענש בעון הוריו עד גיל ק' וצ"ע אם אפ"ל כן].

סימן כה

ביאור מאמר משה מן התורה מנין

ויואמר ה' לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה [ו, ג]

[א] בגמ' [חולין קלט, ב] אמרו רמז למשה רבינו מן התורה [פירש"י בתורה לפני ספר שמות ששם מופיע משה רבינו כסדר] שנאמר בשגם [שעולה בגימטריא משה] כו' והיו ימיו מאה ועשרים שנה [שני חיי מרע"ה] וכמובן שצ"ב מאמר זה לשם מה בכלל נצרך רמז למשה רבינו בחומש בראשית אחר שמאז לידת מרע"ה ועד מותו נזכר בדברי התורה ? ועוד מה ענין הרמז כאן במקרא זה ? [ועיי' מהרש"א בח"א שם].

הנעלה שנתן בו [ואדרבא הגשימו את שכלם עיין בנצי"ב].

[ב] הנה ידענו שהתורה היא המרפא לנפש האדם להעלותו וליישרו כדבריהם ז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין לו ורק ע"י עסק התורה וקיום מצוותיה יהיה האדם ישר כאשר בראו השם והופך החומר לרוחני לא כן בלא עסק התורה אף נפשו יורד מטה ויהפכה לחומריות.

ונראה בהסבר מאמר זה בהקדם כמה הקדמות:

[ג] הנה מצינו משרע"ה היה שליח הקב"ה לנתינת התורה וברור לכל בר דעת שאין זה במקרה שמרע"ה נבחר לתפקיד זה בזמנו אלא מעיקרא לכך הוכנה נשמתו הגדולה וכדברי חז"ל בב"ר שכמה דברים עלו במחשבה עוד קודם בריאת העולם ואחד מהן הם האבות ועוד שם [פרק א סימן ד] העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות התורה רב ברכיה אמר בזכות משה שנא' וירא

[א] מה שהרמב"ן והנצי"ב פי' מקרא זה כהודעת הקב"ה שאותו דור נמשכו בני האדם אחר הברש והתאוות הגופניות ולא היו כבראשונה כאשר עשה אלוקים את האדם ישר להיותו כמלאכי השרת בנפש

ראשית לו עי"ש ומשום דמעיקרא הוכנה נשמתו הגדולה של מרע"ה הראויה להיות מקבל התורה. [ועיין לשון הרמב"ם בהל' ע"ז סוף פ"א "ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו ורבין של כל הנביאים" היינו דיצרו בצורה מיוחדת הראוי לתפקידו הנעלה].

[ד] אמרו חז"ל בזה"ק שדור המבול היה דור גבוה מאוד ונעלים בנפשותם ואילו זכו היה מרע"ה נותן אז את התורה.

מעשה נבין היטב שזה חז"ל ביקשו לומר לנו "מנא לן רמז למשה רבינו מן

התורה" אף בספר בראשית להורות שאף קודם לידת מרע"ה כבר יש רמז בספר בראשית לזה שמרע"ה מוכן מבריאית העולם להיות מקבל התורה וע"ז הביאו מהאי קרא העוסק בדור המבול והשחתתו דהסיבה שהיות אותו דור מופלג מאוד בהשחתה ובהפיכת מעלת נפשו לחומר הוא משום שאותו דור שהיה נשמתם גדולה מאוד לא זכו [משום חטאיהם הרבים] לקבל את התורה ע"י מרע"ה ולא היה בידם כלי חמדה לתקן את נפשם אלא אדרבא הורידו מטה את נפשם הגדולה וכדברי הרמב"ן והנצי"ב הנזכרים.

סימן כו

שקילת זכויות האדם בדין

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום [ו,ה]

ביאור המקרא עפי"ד הרמב"ם

כתב הרמב"ם [הל' תשובה פ"ג ה"ב]: אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנא' על רב עונך, וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנא' זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו', וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהן מרובים מזכויותיהן מיד הן נשחתין שנא' וירא ה' כי רבה רעת האדם ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם יש זכות שהוא כנגד כמה עונות... ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע האין עורכין הזכויות כנגד העונות. ע"כ.

הנה הרמב"ם פירש דמש"כ הקרא "כי רבה רעת האדם" היינו שעונותיהם מרובות על הזכויות וזה הסיבה לגזר דינם לרעה.

אלא דצ"ב א"כ מהו המשך הכתוב "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" למאי נפק"מ בזה לסיבת מחייתם הלא העיקר מה שעונותיהם מרובים מזכויותיהם?

והנה מש"כ הרמב"ם הנזכר דשקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם. בפשטות כונתו היינו לפי איכות

הזכויות או העוונות. אמנם בס' לב אליהו [לרא"ל ח"ג קונטרס מערכות התשובה עמוד ת] ביאר דכונת הרמב"ם דהדיון הוא מהי נטיית האדם אם לדרך טובה [ואז אף אם רבים עונותיו הוי צדיק בדין] או רעה ובינוני ענינו מי שלא הכריע עצמו לאיזה כיון ודרך נוטה, ודבר זה רק הקב"ה יודע להיכן האדם נוטה אם לדרך טובה ואז נחשב צדיק או לדרך רעה ונקרא רשע עיש"ה.

ולפי דבריו הרי מבואר היטב מש"כ כאן במקרא דאחר שאומרת התורה דרבה רעת האדם ור"ל דיש להם עונות רבות יותר מזכויות הוסיפה התורה לומר דאף נטייתם היא רק לדרך הרעה "כל יצר מחשבות לבו

רק רע כל היום" וממילא זה מגדיר אותם לרשעים ואין להם תיקון אלא אבדון.

ויש להוסיף בזה מה שראיתי שמביאים בשם הגאון רי"מ מאוסטרבצא זי"ע שדייק בלשון המקרא "כי רבה רעת האדם ויצר האדם רק רע כל היום" שבמעשים הרעים [רעת האדם] כתיב "רבה" לשון רוב משום שבדר"כ גם לרשע יש מעט מעש"ט ואילו לגבי מחשבותם [ויצר האדם] כ' רק רע כל היום דהיו מושחתים במחשבתם לגמרי עכ"ל, וזה מתאים למש"כ לעיל שכונת התורה לומר שנטיית הדור הוא היתה רק לרע ומשום זה נגזר דינם כרשעים גמורים למיתה וכליון וכמש"נ].

סימן כז

סיבת כילוי בע"ח ולא שאר מזלות ודגים

אמחה את האדם.. מאדם עד בהמה [ו,ז]

ופירש"י [שם] שאף בהמה וחיה ועוף נזקקין לשאינן מינן עכ"ל. וא"כ לשם מה הביא רש"י עוד פירוש שני כשפירוש א' מבואר להדיא בקרא? ולמה לחפש טעמים אחרים ממה שמבואר בתורה? ונראה, דאף שהשחיתו אף הבע"ח דרכם, מ"מ בפרשת נח [פסוק יג]: מבואר בקרא "קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס", ופירש"י דלא נחתם גז"ד אלא על הגזל, והיינו דאף שגם עוון ג"ע היה מ"מ לולי הגזל לא היה נחתם גז"ד. וא"כ טעם זה ניחא אצל בני האדם שגזלו אבל בהמות ועופות שלא גזלו זה

[א] הוקשה לרש"י אם אדם שחטא נגזר דינו לכילוי מפני מה בע"ח נגזר דינם כן, וכתב ב' פירושים: [א] כי אף הם השחיתו דרכם. [ב] הכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו עכ"ל רש"י. ויל"ע מה הוקשה לרש"י למה נגזר דין הבע"ח לכילוי והביא ב' פירושים הלא הפירוש הראשון שכתב רש"י שאף הבע"ח השחיתו דרכם ולכן נחתמו לכילוי, מפורש הוא בפסוק להדיא [לקמן ו, יב]: "וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ",

מזה למה אף עליהם נחתם גז"ד? ועל כן נצרך הטעם השני שכתב רש"י דכשאינ אדם א"צ בבע"ח.

ב] והנה פירושו השני של רש"י דאף הבע"ח נמחו משום דהכל נברא בשביל האדם וכיון שהוא כלה מה צורך באלו, צ"ב מה פשר המילים הללו "מה צורך באלו", הלוא ודאי יהיה צורך בכל הבריאה לאנשים שישארו אחר המבול לנח ושאר האנשים שינצלו ויבנו את העולם מחדש ולהם יהיה תועלת בכל הבע"ח? ומוכרחים אנו להבין מזאת דכל הבריאה שנוצרה בבריאת העולם הן המין האנושי הן הבע"ח כו' היו מיוחדים בבריאתם ושונים במהותם לגמרי מהבריאה שנוצרה אחר המבול כמו שמבואר במדרשים הפלגת מעלתם של אותו דור בכוח ובשאר דברים והיו מתאימים הם זל"ז באותו דור דוקא ולא היו מתאימים לדור אחרי המבול שהשתנתה מהות הבריאה לגמרי, ועל כן מובן מה שאומר רש"י שאין הבע"ח וכל הבריאה שהיו אז ראויים כלל לדור שאחר המבול שהשתנה איכות הבריאה [כמש"כ במלבי"ם ובנצי"ב], ועל כן כשיכלו אנשי אותו דור א"א להשאיר את שאר הבע"ח באותו דור לדור שאחר המבול.

ג] והנה מביאים בשם הגרי"ז הלוי ז"ל לדייק מדברי רש"י אלו [שהבע"ח נמחו משום שנבראו לצורך האדם וכשהוא נמחה אף הם נמחים] שמשמע מזה שהנבראים העליונים כחמה וירח שלא נמחו במבול הם לא נבראו בשביל האדם, והראה הגרי"ז בלשון הרמב"ם [הקדמה לפירוש המשנה]

וז"ל: "יש לדעת שכל הנמצאים שתחת גלגל הירח נמצאו בשביל האדם לבדו וכ"כ שם "כל היצורים שמתחת גלגל הירח הנכבד מהם הוא האדם" עכ"ל. הרי שכתב הרמב"ם מה שתחת גלגל הירח דוקא נברא לצורך האדם עכ"ד, והביאו רמ"ש בס' פניני הגרי"ז [עמוד כג], ושם ציין לדברי יד רמה [סנהדרין לו, א] שכתב "כל הנבראים בעולם של מטה לא נבראו אלא בשביל האדם" עכ"ל. משמע שה"מ בעולם של מטה ולא הנבראים העליונים עכ"ד.

וצ"ע בדברים הללו הלוא הפסוק אומר להדיא [בראשית א, יד]: "יהי מאורות להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות" [ופירש"י כשהמאורות לוקין סימן רע לעולם, וא"כ זה מטרת בריאתם לסמן לעולם], "ולמועדים" [וברש"י שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, וא"כ זה תכלית בריאתם] "והיו להאיר על הארץ" ופירש"י שיאירו לאנשי הארץ [כד' הש"ח שם ברש"י] וכן כתיב [פסוק יז]: "ויתן אותם אלוקים ברקיע השמים להאיר על הארץ", א"כ מבואר במפורש שעיקר תכלית חמה וירח לצורך האדם. גם הטור בהקדמתו לאהע"ז כתב "גם את העליונים נתן לשמש לאדם כדכתיב והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ" ויל"ע.

ובעיקר הערת הגרי"ז הנ"ל א"כ למה לא נחרבו חמה ולבנה וכל מזלות שגם הם לכאן נבראו לצורך האדם. נראה בזה לפי מה שכתבנו [לעיל בסק"ב] הביאור בדרש"י שם שכל מה שנברא בעולם היה מותאם במיוחד לאותם דורות הראשונים

וכמו שאותם דורות היו מופלגים באיכות בריאתם כך היו הבע"ח וכל מה שנברא אז באופן מיוחד המתאים בהפלגתו דוקא לאותם דורות וא"א להשתמש בכל הבריאה לצורך הדורות הבאים עי"ש, ומעתה יש לחלק שאמנם כל זה הוא רק במה שנברא מתחת לגלגלים אבל מה שנברא מעל זה נברא באופן כזה שמותאם מראש לכל הדורות ולא רק לאותו הדור הראשון שנברא.

וכך גם נראה עולה מהאמור יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים.. להאיר על הארץ, והרי ענין המועדים לא היה נוהג עד מתן תורה! ש"מ שבריתם של המאורות מראש נבראו כך שיוכלו לשמש לכל הדורות ולא היו רק מותאמים לאותם דורות הראשונים וא"כ אע"פ שגם עולם הגלגלים כו' נברא לצורך האדם מ"מ א"צ להכחידו במבול שכן זה מתאים לשימוש גם שאר הדורות.

ד] ואמנם בעיקר הערת הגרי"ז הנ"ל נראה לומר עוד דרך יותר פשוטה. דהנה לכאורה עוד יש להעיר בדרש"י הנ"ל דאם הטעם שבע"ח נמחו רק משום דהם משמשי

האדם וכשאינ את האדם בעולם אין סיבה לקיומם, א"כ למה הדגים מהאי טעמא לא נמחו שהרי אף שלא חטאו מ"מ אין סיבה לקיומם? ונראה לומר דודאי גם לטעם השני ברש"י הנ"ל [שבע"ח נמחו משום שהם משמשי האדם] נצרך להיות שיש איזה תביעה מוקדמת של חטא ועוון מסוים על הבע"ח כמו שאמרו חז"ל שבע"ח ג"כ חטאו בג"ע אלא דזה לבד לא די משום שגז"ד נחתם על הגזל וזה לא היה בבע"ח וע"כ אמרינן דבהיותם משמשי האדם כשהאדם נחתם לכילוי הם כלים עימו [משום חטאם בג"ע], [ולא נשאר אותם לשמש לדורות הבאים שאחר המבול ומיושב ההערה שכ' לעיל למה לא נשאר אותם לאחר המבול? שכן ע"י חטאם בג"ע עם צירוף הסיבה שהם נועדו לשמש את האדם באו לידי חיתום כליה], אבל הדגים שלא חטאו כלל אין לחתום עליהם כליה אלא אדרבא י"ל שישארו לשמש את בני האדם שלאחר המבול, וא"כ ה"ה שאר ברואי עליונים כחמה ולבנה ושאר מזלות אפי' אם עיקר תפקידם בעולם לשימוש האדם מ"מ כיון שהם לא חטאו כלל אין לומר עליהם גז"ד דכילוי ואדרבא ישארו לשמש את הדורות הבאים לאחר המבול.