תנ״ך · אחרונים

בית הלוי על התורה

רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק מבריסק

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

בית הלוי על התורה

רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק מבריסק

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/בית-הלוי-על-התורה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
בראשית 6
נח 25
לך לך 31
וירא 38
חיי שרה 43
תולדות 44
ויצא 54
וישלח 57
וישב 65
מקץ 71
ויגש 78
חנוכה 85
שמות 114
בא 132
בשלח 161
יתרו 184
משפטים 200
תרומה 203
כי תשא 205
הוספות 223

הקדמה

אמר המחבר כאשר זכני ה' להדפיס ח"ב מספר בית הלוי, והדפסתי בסופו איזו דפים חידושים על מילי דאגדתא. והגם כי ב"ה כי מצאו חן בעיני כמה מהרואים. אמנם התבוננתו וראיתי כי מעטים המה המעיינים בו, יען כי הלומדים יחיו לא ירצו לבלות זמנם היקר בענייני דרוש, והחפצים באגדה לא ישלחו ידם בספר אשר עיקרו בנוי על דברי הלכה ופלפול, וע"כ עתה כאשר זכיתי להדפיס עוד קצת חידושים על דרוש, הנני לסדרם על סדר קצת הפרשיות, למען כי גם הבע"ב הטרודים בפרנסתם כל ימי החול יקחו להם פנאי ביום ש"ק, ולראות בו אולי ימצאו בו איזו דברים ישרים לישר לב האדם לאביו שבשמים, ואגב דזוטר הוא לקטתי גם קצת מהנדפסים בבית הלוי, אותם דברים השייכים לפסוקים שבאלו הפרשיות להיותם אחד. ויען כי אנכי לא זכיתי ללשון למודים לדעת לעות את יעף ולעורר לב השומעים, [דזה עיקר התכלית היוצא מדברים כאלה], ע"כ הנני מבקש את המטיפים המה הדורשים לעם ה' אשר ברכם ה' בלשון מדברת תוכחה ויראת ה', שימו נא עיניכם בספר הקטן הזה או אולי תמצאו בו איזו דברים מועילים למלאכתכם מלאכת ה'. ואינני מקפיד גם אם לא תזכירום בשמי. ולהמוכיחים יונעם ויבא עליהם ברכות טוב, ומברכותם יבורך גם אנכי הצעיר:

ויען כי ימי התשובה ממשמשים ובאים אי"ה. אמרתי להדפיס כאן ביאור הילקוט בהושע, כל מי שיש בידו דבר עבירה ומתבייש לעשות תשובה, יחליפה במע"ט ויעשה תשובה ויתקבל. משל לאדם שיש לו צרורות דינרים רעים הולך אצל חנוני ויתן לו תוספת ומחליפם בזוזים טובים, אף כל מי שיש בידו מעשים רעים יעשה תשובה ומע"ט. ודברי הילקוט אינם מובנים לגמרי הכוונה בזה. וגם המשל שאומר אינו מובן לכאורה, רק הענין דסדרה של תשובה הוא דמקודם יעשה תשובה על העבר ואח"כ יוסיף אומץ בתורה ומעשים טובים, וכמו שאמר הכתוב סור מרע ועשה טוב, דבתחילה צריך להיות סור מרע ואח"כ עושה טוב. וכידוע מה דאיתא בספרי מוסר דבעל עבירה גם צדקתו ומצותיו שעושה אינו מתקבל לרצון קודם שנתחרט על מעשים רעים הקודמים, על דרך מה שאמר הכתוב ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חוקי. ועוד יותר מזה כתבו שהוא עוד כמוסיף כח לסט"א במצות שעושה. וז"ל הרמב"ם בפרק ז' מה' תשובה כמה מעולה היא מעלת תשובה, אמש היה זה מובדל מה' כו' צועק ואינו נענה כו' עושה מצות וטורפין אותם בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכם ויסגור דלתים, והיום הוא מודבק בשכינה כו' צועק ונענה כו' ועושה מצוה ומקבלין אותה בנחת ושמחה שנאמר כי כבר רצה אלהים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאוים להם שנאמר וערבה

לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. ולפי"ז לכאורה היה עולה על דעת האדם החוטא דכל זמן שלא עלה בידו ולא הספיק לו לעשות תשובה על העבר יהיה יושב וחובק ידו ובטל מן המצות, אחר שלא לרצון יהיה ומה לו להיות עמל לרוח ועוד להוסיף כח לסט"א. וזהו שחידש הילקוט דאין האמת כן, רק גם קודם שהספיק לעשות תשובה יזדרז להרבות מעשים טובים, והגם דאינו מתקבל עתה מ"מ ירויח בזה דאח"כ כשיעשה תשובה וימחול לו על העבירות שעברו והרי הוא דומה כאלו לא חטא כלל, הלא אז יתקבלו למפרע המצות ומע"ט שעשאם מכבר. וזהו שאמר הילקוט מי שיש בידו דבר עבירה ומתבייש לעשות תשובה. [פירוש דעדיין אינו בידו לשוב] יחליפם במעשים טובים ויעשה תשובה ויתקבל, פי' דגם קודם התשובה יעשה מע"ט וכשיעשה תשובה אח"כ יתקבלו המצות שעשה קודם התשובה. ונתן משל על זה דהלא מי שיש בידו זוזים רעים יכול לילך אצל שולחני ונותן לו תוספת ומחליפם בזוזים טובים, אבל מי שאין בידו גם זוזים רעים הלא אין לו מה לילך אצל שולחני מה להחליף אחרי שמאומה אין בידו. וכמו כן המעשים טובים שעושה קודם התשובה הם כמו זוזים רעים, אבל עכ"פ הא יש לו זוזים וע"י התוספת שיתן דהיינו התשובה שיעשה אח"כ יתקבלו ושוב יהיו לו זוזים טובים, לאפוקי אם עכשיו יהיה יושב ובטל. הלא גם אח"כ מאומה אין בידו. וזהו שאמר הכתוב (הושע י"ד:ג') שובה ישראל עד ה' גו' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב. פי' דאחר שתשא ותמחול לנו על העון שוב תקבל הטוב שעשינו מקודם ולא נתקבלו אז:

וזהו שאנחנו אומרים בסליחות לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך, כדלים וכרשים דפקנו דלתיך, ולכאורה ה"ל לומר לא בחסד ולא במעשים טובים באנו לפניך ואמאי אמר מעשים סתמא דכולל כל מיני מעשים הן טובים והן רעים, וגם מהו חסד ומהו מעשים. רק הכוונה כמו שנתבאר, דלא מבעי דאין לנו מעשים טובים וזוזים המתקבלים רק גם סתם מעשים אין לנו, דגם זוזים רעים אין בידינו ובידים ריקנים באנו לפניך וכדלים וכרשים דפקנו דלתיך, דהרי זה הבא לשולחני להחליף זוזים רעים בטובים לא כדל ועני המבקש צדקה יחשב כיון שיש בידו זוזים יהיו גם רעים הלא החילוף הוא בגדר מסחר והרי יש בידו סחורה ולא בכלל צדקה יחשב. אבל אנחנו דאין בידינו גם זוזים רעים ובאין לפניך כדלים לבקש צדקה, וכמי שאנחנו אומרים בכלל יום חננו ועננו כי אין בנו מעשים עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו:

ובמדרש תהלים אמר על הפסוק תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. חודש חדשו מעשיכם שופר שפרו מעשיכם אמר הקב"ה

לישראל הואיל ושפרתם מעשיכם הריני נעשה לכם כשופר מה שופר מכניס בזו ומוציא בזו אף אני עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומהפך לכם מה"ד למה"ר אימתי בחודש השביעי. הוקשה להמדרש לשון הפסוק דאמר תקעו בחודש שופר דה"ל לומר תקעו שופר בחודש דכן הוא דרך הלשון דתקעו הא קאי על שופר. וע"כ דרש ליה חדשו מעשיכם, וקאי הפסוק על סדר התשובה. דבתחילה כשמתחיל החוטא לשוב יש לו להתחיל לעשות מע"ט ולהניח מלעשות מעשים הרעים, והגם כי עדיין לא נטהרה מחשבתו ואי אפשר לו לעשות מע"ט בכוונה רצויה ולשמה. דאם ימתין מלעשות טוב עד שיטהר מחשבתו לא יגיע לעולם לזה. וע"כ אמר חודש חדשו מעשיכם, דבתחילה צריך לחדש מעשים חדשים לא כמו אלה אשר עשה עד כאן. ואח"כ שפרו מעשיכם דישתדל ליפות אותם המעשים לעשותם יפים ומתקבלים. ומסיים המדרש הואיל ושפרתם לפני מעשיכם הריני עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומהפך לכם מידת הדין למידת הרחמים, דכמו שהם חידשו מעשים חדשים כמו כן עומד מדין ויושב על כסא רחמים. וכמו שהם עשו המעשים הקודמים שלא היו יפים ונעשו אותם המעשים בעצמם יפים כן מהפך להם מה"ד למה"ר, דהדין שהיה מקודם הוא בעצמו יהיה רחמים ויתהפך גם הוא לטובה:

בראשית

ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה, ואמרו במדרש דאין הקב"ה מיחד שמו על הרעה וע"כ לא כתיב קרא אלהים לילה. והקשו על זה דהא גם אח"כ כתיב ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים וגם שם לא כתיב קרא אלהים ימים. ובודאי דהך קרא קאי על אלהים הכתוב בראש הפסוק, והביאור לזה דהכא גם סדר הפסוק קשה דהרי התחלת הבריאה נברא החושך תחילה ואח"כ אמר יהי אור וכן בסדרן של הזמנים היום הולך אחר הלילה וכמו דמסיים הפסוק ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד הרי הזכיר תחילה לילה ומכאן למדו דהיום הולך אחר הלילה וא"כ למה כתיב ויקרא אלהים לאור יום ולחושך קרא לילה אלא משום דלא רצה להזכיר שמו על החושך אבל לקמן נקט הכתוב כסדר שנבראו דאע"ג דבתחילה נבראו המים ואח"כ היבשה ועד יום שלישי היו המים מכסים כל היבשה ובשלישי אמר יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה דאע"ג דבכל מקום היה מים ברא כח במקוה הים שאותו מקום יחזיק כל המים שבעולם וכל המים שבעולם יקוו למקום אחד והיבשה שהיתה עד עתה תוך המים ומכוסה מהם תהיה מעתה נראית. ואע"ג דבאותו מקום שנקוו לשם גם מקודם היה מלא מים ברא

כח וטבע לאותו מקום שיחזיק לבד מימיו גם המים שעל כל היבשה. וגם המציא אז במים הטבע שיהיו הולכים ונקוים כדרכם עתה לא עומדים במקומם כמו שהיו עד יום השלישי. וזהו אומרו יקוו המים וגו. והנה ים לא נקרא המים שבתוך הים רק המקום שמחזיק בתוכו המים הוא הנקרא ים וכמו שאמר הכתוב כי מלאה הארץ דעה כו' כמים לים מכסים. אמר דהמים מכסים להים דהמקום שבו המים והכח שנתן בו להחזיק כל המים שבעולם זהו הנקרא ים וזה נברא בשלישי והיבשה שהיא הארץ הרי נברא בראשון ושפיר אמר הכתוב בסדר בריאתן ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים:

ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה וגו', בתחילה לא אמר הכתוב כל מלאכתו וגבי שביתה אמר מכל מלאכתו. והטעם דויכל פירושו שגמר אותם ונגמרו בצורתם וע"כ לא אמר בו מכל מלאכתו דיש דברים שלא נגמרו לגמרי אז וכמו עשרה דברים שנבראו בע"ש בין השמשות פי הארץ ופי הבאר ופי האתון וכולם דבריאתם היה אז וגמרם הי"ת כל אחד בזמנו. אבל גבי שביתה דפירושו הפסק מלחדש מלאכה אמר בו מכל מלאכתו שמכולם שבת ביום השבת, וזהו שסיים אשר ברא אלהים לעשות דעכשיו היה בריאתם ולעשות לעתיד כל אחד בזמנו דגם מהם שבת:

ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה. איתא במדרש הביאו רש"י מה היה העולם חסר מנוחה בא שבת בא מנוחה. באו לפרש לשון הכתוב דקאמר ויכל ביום השביעי והלא בששי נגמרה כל המלאכה ועל זה אמר המדרש דבשבת באה מנוחה ובה נגמרה כל המלאכה. ולהבין הכוונה בזה אפשר לומר דבששה ימים הראשונים ברא בכל יום חדשות והמציא בו דבר חדש שלא היה מקודם, וזהו הנקרא שעשה בו מלאכה היינו שחידש בו דבר חדש שלא היה מקודם וביום השבת לא עשה בו בריאה חדשה מה שלא היה מקודם. רק אז התחילה בריאת העולם להיות נברא כסידורו כמו שהיה בו' ימים הראשונים. וזהו מה שקורא הפסוק שביתה כי בו שבת היינו שבוראו להעולם כפי מה שהיה מקודם בלא התחדשות, ומ"מ הוא בריאה דידוע דבכל רגע השי"ת ממציא כל הנמצאים ממש יש מאין ורגע הראשונה אינו סיבה להנמצאים להרגע שלאחריה רק הוא כמו התחלת הבריאה וכמו שסידרו בברכות יוצר המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית כאמור לעושה אורים גדולים כל"ח, דבכל רגע הוא ממציאו להעולם יש מאין ונמצא דגם עתה הוא בוראו כמו בששה ימים הראשונים, רק החילוק הוא דבששה ימים ברא בו דבר חדש מה שלא היה בו מקודם וזהו שקראו הפסוק בלשון עשה בהם מלאכה, ומאז והלאה בוראו בכל רגע על התמונה שהיה העולם ברגע הקודם

כטבעו וכסידורו בלא שינוי, ומלאכה זו דהיינו בריאה בלא שינוי נקרא בלשון הפסוק שביתה יען כי האדם אינו מרגיש בו עשיית מלאכה וענין זה התחיל בשבת. ויצא מזה דשבת הוא לנו לאות וזכרון דגם עתה דלפי הנראה לעין לכאורה העולם כמנהגו נוהג מ"מ אינו עומד מעצמו כמו כל מלאכה של בו"ד דאחר שגמר האומן מלאכתו עומד הכלי בתמונתו מעצמו בלא האומן. רק השי"ת ממציא ומהוה אותו בכל עת ורגע. וזהו שסידרו בברכות יוצר בשבת ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו דהיינו הנהגת כל העולם כולו בכל הפרטים שבו. ובמדרש תהלים אמרו על פסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים דהדיבור שאמר הקב"ה יהי רקיע הוא עומד ומהוה להרקיע כו' יעו"ש:

ובזה מובן דהרי ידוע דכל מה שמדברים ממנו יתברך ומשבחים אותו הרי הכל הוא מצד פעולותיו דבעצמו לית מחשבה תפיסא בו וכל התהלות והשבחים המה רק לפי התחברו להעולם ופעולותיו וכמו שהאריך בזה הרמב"ם. ומש"ה כתיב בראשית ברא אלהים ולא כתיב כמו ששינו לתלמי. ולכאורה שבחו של שבת דנח בו הרי אין בזה פעולה ובעצמותו אין לדבר ולהרהר. ולפי הנ"ל ניחא שפיר דפירושו של שבת היינו פעולה זו מה שבורא להעולם על אופן הקודם ולבל יעלה על הלב חלילה דאחר שנברא העולם שוב העולם עומד ומתנהג מעצמו בטבעו, רק שהוא מהוה אותו. וזהו שאמר הפסוק (בישעיהו ל"א:ג') וה' יטה ידו וכשל עוזר ונפל עזור ויחדיו כולם יכליון, אמר שלא יעלה על דעתך דהקב"ה צריך להענישׁ העוברים על רצונו וכמידת בשר ודם המענישׁ לשונאיו שהוא בבחינת מלאכה והתחדשות. רק אם לא יחזיק אותם בידו יפלו כיון דכל המציאות גם אחרי שנמצאו ונבראו אין בהם מציאות מצד עצמם ורק כל זמן שהוא יתברך מחזיק אותם ואם רק יטה ידו ויניח מלהחזיקם ולהמציאם יכלו כולם ויהיו לאפס וכמאה"כ ואתה מחיה את כולם:

ובזה מבואר היטב כוונת המדרש פרשת בראשית מהו ויכל ביום השביעי אתמהה אפשר שנעשה בשביעי אמר לו כזה שהוא מכה בקורנס על הסדן הגביהו מבעוד יום והורידו משחשיכה, ולכאורה אינו מובן כוונת התשובה על שאלתו ומאי מתורץ בזה לשון הפסוק דמשמע שעשה איזו מעשה בשביעי. רק כוונתו של המשל הוא דהגבהת הקורנס הוא פועל מחודש וגלוי לכל הרואה פעולתו ועשייתו של האומן דהרי הוא נגד טבעו של הקורנוס ומורגש בזה כחו ומלאכתו של האומן. אבל הורדת הקורנס הרי גם מעצמו היה יורד רק שיסלק המגביהו כחו של ההגבהה ממנו. ונמצא דבשעת הורדת הקורנס אינו מורגש לעין הרואה פעולתו של האומן בהורדה זו. אמנם באמת הכל יודעין דאומן המכה בקורנס על הסדן אינו מניחו להקורנס לפול מעצמו ורק הוא מורידו

בכחו ורק דלעין הרואה אינו מורגש כחו בזה. וכמו כן בששה ימים הראשונים שהיו בו פעולות חדשים ובכל יום נתחדש בו דבר שלא היה בטבעו ביום הקדום הוא כמו הגבהת הקורנס. ובשבת דהפעולה היה כמו מקודם ממשילו להורדת הקורנס. ולהראות לנו בחוש העין דבר דבאמת הוא פעולה ואינו מורגש לעין הרואה המשילו להורדת הקורנס ומיושב שפיר מה שאמר הכתוב ויכל ביום השביעי. ועי' בספר עקידה שפירש באופן כזה להמדרש רק כתב קצת באופן אחר:

ובזה יבואר מה דאיתא במדרש רבה ממלאכת עולמו שבת ולא שבת לא ממאלכת רשעים ולא ממלאכת צדיקים אלא פועל עם אלו ועם אלו ומנין שפורענותן של רשעים קרוי מלאכה שנא' (ירמיה י) פתח ה' אוצרו ויוציא כלי זעמו כי מלאכה היא. ומנין ששכרן של צדיקים קרוי מלאכה שנאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך. ולכאורה אין הכוונה מובן במאמר זה ולפי הנ"ל דההנהגה שהוא כסידורו של העולם וטבעו נקרא שביתה וחידוש בעולם שלא כמנהגו נקרא מלאכה. וזהו דאמר המדרש דאע"ג דביום השביעי שבת דהיינו שמעתה יהיה בריאת העולם הולך בלא חידוש ניכר רק כסידורו התמידי ואין כל חדש. אבל להעניש לרשעים מחדש להם עונשים שלא כדרך הטבע וזה נקרא מלאכה וכמו שהיה לפרעה במצריים וכדומה. וגם להטיב לצדיקים מצילם ג"כ ע"י נס נגלה חוץ להטבע וכמו שנתבאר, ונקרא מש"ה ג"כ מלאכה:

ובזה מבואר מה דאמרו במסכת שבת (דף קי"ח) כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והאכלתיך נחלת יעקב אביך לא כאברהם דכתיב בו קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כו' אלא כיעקב דכתיב בו ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה. המליצו חכמינו בדבריהם נחלה בלא מצרים פי' בלא גבול ואינו מגודר בגדרי הטבע. וזהו ג"כ מה שאמר ליעקב ופרצת ימה וקדמה כו' היינו שיפרוץ גדרי הבריאה והטבע ויעברו גבולי העולם, וזהו השכר לשומר שבת מדה כנגד מדה דשבת הוא האות דהעולם אינו עומד מעצמו רק הקב"ה ממציאו בכל רגע כרצונו ומש"ה שכרו שאינו מגודר כלל בטבע של הבריאה. וזהו שדרשו מהפסוק אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ דמרכיבו על גבולי הארץ והבריאה בכללה. והאכלתיך נחלת יעקב, דביעקב כתיב ששמר השבת דכתיב ויחן את פני העיר ודרשו שקבע תחומין:

והנה אמרו כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלא מצרים, והענין דהמצות חלוקים על שני בחי', יש מצות שהם נגד הטבע כמו שבירת התאוה וההרחקה מהם. ובשבת המצוה להתענג בתענוגים דבשבת אין המצוה לשבור הטבע רק לקדש הטבע ולתקנו ולהעלותו לקדושה, כיון דהשבת מורה דכל מה שהוא הקב"ה מהוה אותו וע"כ צריך

לקדש הטבע ולקשרו לעבודתו. וידידי הרב הגאון וכו' מוהר"ר איסר שיחיה אב"ד דק"ק מעזריטש כששמע דברי אלה אמר די"ל דזהו כוונת המדרש קהלת טוב מלא כל נחת ממלוא חפנים עמל ואמרו מלא כף נחת בשבת ממלוא חפנים עמל בימי החול, דעבודה זו טובה מזו:

ובמדרש (פ' בשלח) ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים גו' וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו. עד כאן לא היו יראים את ה' מכאן ואילך היו יראים את ה'. ובודאי דהדברים אינם מובנים דאחרי שראו ריבוי העונשים והמכות של המצריים במצרים לא יהיה להם יראה מה' עד קריעת ים סוף. ובמה נחשבה להם היראה עתה על הקודם. וכן בהא דמסיים הפסוק ויאמינו בה' ובמשה עבדו. אמר בזוהר הקדוש וז"ל וכי עד השתא לא האמינו בה' והכתיב ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' כו' והא חמו כל אינון גבורן דעבד להון במצרים אלא מהו ויאמינו ההוא מילא דאמר להון משה אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה'. וגם דברי הזוהר אינם מובנים כלל. במה מתורץ קושייתו דבמה נשתנה פסוק זה מכל דבריו של משה שהאמינו ורק בדברים אלו שאמר לישראל אל תיראו לא האמינו עד השתא:

והנראה לומר בזה דהנה במדרש תנחומא פרשה אמור וז"ל בעוה"ז יש להם יצה"ר והם מתייראין מן העבירות לע"ל שאין יצה"ר ממה הן מתייראין הן מתייראין מן הטוב הצפון להם כמו שנאמר ופחדו אל ה' ואל טובו. וגם דברים אלו צריך הסבר להבין הכוונה בזה. והכוונה בזה דהנה יש שני אופני יראה, אחד יראת העונש אשר אם יתבונן האדם מעשיו אשר לא טובים שעברו עליו וכמה גדל העונש אשר יגיע לו עבורם הלא ימלא יראה ופחד, וגם מי שלא חטא כשיתבונן בעצמו היאך טבעו עלול לחטא וכשיסיח דעתו משמירת גופו ילכד בפח היצר הטמון בלבו ימלא יראה, ויראה זו באה ע"י היצה"ר דאם לא היה היצה"ר בעולם הלא לא היה מקום ליראה זו כלל, ומציאת היצר גורם שימצא יראה זו ויראה זו רחוקה מאד ממידת האהבה דאהבה באה כשיתבונן האדם בחסדי ה' על ברואיו ואז לא יהיה לו יראה ורק כשיתבונן בעונשיו יתחדש לו בלבו יראה זו. ויראה זו יוכל להמצא גם מפני בו"ד דמי שהוא במקום גדודי חיות ולסטים ומפני מי שהוא חזק ממנו יתייראו ממנו. ובחי' זו הוא בחי' מלאכה דהיינו התחדשות עונש שלא היה לו מקודם וכמאמר שהבאנו דפורעניות רשעים נקרא מלאכה. אמנם יש אופן אחר כשנקבע בלב האדם האמונה הגמורה במה שמבואר לעיל אשר בכל רגע השי"ת מהוה לכל העולם יש מאין ממש ואם לא יהיה מהוה אותם רגע אחד יהיו אפס ותוהו הלא אז ג"כ תפול עליו היראה והפחד. והוא כדמיון אדם שנפל בים ובא אחד ומחזיקו בידו

שלא יטבע ואם רק ירף ממנו מלהחזיקו הלא יטבע הלא אז יגיע לו האהבה להמחזיקו וגם היראה ממנו שניהם ביחד וכל מה שיתבונן בהטובה שזה עושה עמו כן תגדל עליו היראה והפחד ממנו. ויראה זו קשורה באהבה לא יפרדו. ועל בחינה זו אנו אומרים בשמ"ע ועל חיינו המסורים בידך וכמש"ל. ויראה זו נקרא יראת ה' יען כי יראה זו מיוחדת רק מפני ה' ואין לה מקום מוצא מפני בו"ד. ויראה זו היא מבחינת שבת וכמו שנתבאר דשבת מורה על זה. ועל יראה זו באה ההבטחה שישיגו אותה כל ישראל לע"ל בימי המשיח. דעד עתה הרי בחינה זו אינה נרגשת בחושי האדם והיא כעת רק בגדר אמונה ובהסח הדעת כרגע נשכחת מלב האדם ורק הצדיקים גמורים זוכים לה באמונתם הטהורה עד שנקבע בלבם ממש כמו הרגשה חושיית. אבל לע"ל יורגש בחוש לכולם כי הוא יתברך מהוה הכל בכל רגע וכי כל הברואים והעולמות והנמצאים נצרכים לטובו שיהיה מחזיקם ומזה יגיע להם הפחד. וזהו שאח"כ (הושע ד') אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו, ביאור הכתוב דיפחדו אל טובו אחרי שיהיה מורגש לכולם בחוש בחינה זו כי הם נצרכים לטובו בכל רגע כמש"ל. וזהו כוונת מדרש תנחומא הנ"ל דבעוה"ז שיש יצה"ר הם מתייראים מן העבירות וזהו יראה ראשונה הנ"ל אבל לע"ל שאין יצה"ר יקויים בהם ופחדו אל ה' ואל טובו. ויש עוד אופן שלישי והוא יראת הרוממות אשר בהתבוננו גדולתו יתברך תפול עליו אימה. ועל ג' בחינות אמרו בזוהר יראה דאית לבר נש למדחל מקמי מרי בגין דאיהו רב והוא יראת הרוממות, ושליט והוא יראת העונש, עיקרא ושרשי דכל עלמין דהוא מהוה לכל הנמצאים. ובאמת דכל האופנים נצרכים דלא כל העתים שוים להאדם להנצל מפתיו של היצר, ואם יכול לנצחו בהתבוננו מרוממותו יתברך מה טוב ואם רואה שעדיין לא ניצל ממנו יתבונן בזה אשר גם עתה ברגע זו שרוצה לחטוא בה השי"ת מהוה אותו ואם לא יחזיק בידו הוא אפס ותוהו, ואם עוד לא נצחו יתבונן ביראת העונש. ולהג' בחי' הללו כיונו בברכות (ד' ה') לעולם ירגיז כו' לא נצחו יעסוק בתורה דעל ידה יגיע לרוממות, לא נצחו יקרא ק"ש וזהו דה' אחד ואין לשום דבר מציאות בלתו. לא נצחו יזכיר לו יום המיתה והוא יראת העונש:

והנה יראה הראשונה כבר השיגו אותה במצרים כי ראו בחוש גודל העונשים שמעניש לעוברים על ציויו, ובמצרים נתפרסם אצלם שני עיקרי האמונה והם ההשגחה על מעשה האדם והעונש להעוברים. אבל בים הגיענו להבחינה השניה שכתבנו וכולם ראו בחוש והגיעו אז בשעת מעשה להיראה שאנחנו מחכים לה לע"ל דהרי הליכתם בים בודאי דנשתהה כמה שעות והלכו על המים וכדאיתא במדרש דשליש המים נקפא תחת

רגליהם והלכו עליהם ומצדיהם וגם למעלה על ראשיהם היו המים תלוים וכדאיתא באבות דר' נתן שהיה המים כמו כיפה עליהם והשי"ת החזיק המים שיעמדו כמו נד ולא יפלו עליהם ואז ראו בעין בשר בחינה זו וכל מה שהתבוננו אז בחסדיו המרובים כן נפל עליהם הפחד ואז נתקיים בהם ופחדו אל ה' ואל טובו, וזה שאמר המדרש וייראו העם את ה' עד כאן לא היו יראים את ה' הוא רומז למדת הרחמים ובמצרים לא הגיעו רק ליראת העונש אבל לא הגיעו להשיג יראתו בהתבוננות של מדת הרחמים וחסד, אבל בים הרגישו בחוש והגיעו לבחינת יראת ה' ובעת היותם בים טעמו כל ישראל בחוש היראה שיהיה לע"ל באחרית הימים הנקראת יראת ה' ביחוד יען שיראה זו מיוחדת רק לו לבדו ואין לזולתו בו:

ובזה יתפרש ג"כ דברי הזוהר דמפרש הא דאמר ויאמינו בה' ובמשה דהאמינו במה דאמר להם אל תיראו. והכוונה דמי שכבר זכה והגיע ליראה זו ונשתרש בלבו האמונה עד שלא יפסק מלבו הרי שוב אין שום מקום אצלו ליראה חיצונית דהיאך יהיה ירא משום דבר, אחר שנתברר לו דאין באותו דבר שום מציאות בעצמו ובכל רגע ה' יתברך ממציאו א"כ הרי אין שום חילוק בין ים ליבשה ולא שייך לומר שיהיה ירא לילך בים יותר מן היבשה דהא גם היבשה קיומה רק מה שה' מקיימה בכל רגע, ורגע הראשונה איננה סיבה לקיומה ברגע השניה רק היא בריאה חדשה ואיננו בטוח ביבשה יותר מבים וגם אין לו להיות ירא מן החיות המזיקות כיון דכל כחה אינו בעצמה ובכל רגע היא בריה חדשה וא"כ אין לו לירוא מפניה ברגע העתידה מזה שידע איכותה ברגע הקודמת וזהו שבימי משיח יתבטלו כל יראות החיצוניות וכמו שאמר הכתוב וגר זאב עם כבש. וכן בים זכו לקריעת ים סוף אחר שהשרישו בלבם אמונה זו וביטלו מעל עצמם כל יראות חיצוניות וזהו שאמה"כ דבר אל בנ"י ויסעו, אמר להם שלא יהיה בלבם שום יראה מן הים, ועבור זה זכו שנקרע הים לפניהם וראו בחוש ועין בשר בחינה זו ונשתרש בלבם יראה זו, וזהו שאמר הזוהר דהך ויאמינו העם ובמשה היינו דהאמינו במה דאמר להם משה אל תיראו התיצבו וראו ישועת ה' וכמו שנתבאר, וגם בעת יציאת מצרים איתא במדרש דאמר משה לפני הקב"ה דהיאך יכולין ישראל לעשות הקרבן פסח הן יזבחו תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלום א"ל הקב"ה חייך אין ישראל יוצאין ממצרים עד שיזבחו ע"ז של מצרים לעיניהם. דעי"ז שהשרישו בלבם אמונתם ביחודו ובטלו מעל עצמם היראה מהמצריים עבור זה זכו להגאל מהם. ורק דבלילה ראשונה של פסח עשו ישראל כן באמונת לבם ובשביעי של פסח זכו לראות אמונה זו בחוש ועין בשר. ומה מאד יתבאר לפי הדברים האלה דברי המדרש רבה סוף פרשת בא אמר הקב"ה למשה

כו' כשם שבראתי את העולם ואמרתי לישראל לזכור את השבת זכר למעשה בראשית כך היו זוכרים הנסים שעשיתי לכם במצרים וזכרו ליום שיצאתם משם שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים למה כי בחוזק יד הוציאך ה' ממצרים ולא יראה לך שאור שבעת ימים כנגד ז' ימים שבין הגאולה ולקריעת ים סוף כשם שבתחילת ז' ימי בראשית וכשם שהשבת מתקיים אחד לז' ימים כן יהיה אלה ז' ימים מתקיימים בכל שנה עכ"ל. ובודאי דלכאורה אינו מובן מה חיבור המה ז' ימי בראשית ושבת לז' ימי פסח, ולפי הנ"ל מבואר דע"י בחינת שבת דהוא לאות שהוא מהוה הכל בכל רגע זכו לגאולת מצרים ולקריעת ים סוף דבמצרים ראו עונשים מחודשים שהוא בחינת מלאכה של ששת ימי בראשית ובים ראו בחוש ענין השביתה של שבת וזכו להיראה היוצא מבחי' זו:

איתא במדרש פגע אדה"ר בקין ואמר לו מה נעשה בדינך א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי אמר כך היא כחה של תשובה כו' פתח ואמר מזמור שיר ליום השבת. והרבה פירושים נאמרו על זה המאמר והפי' הברור הוא כפשוטו, והוא נסמך על דברי המדרש ריש קהלת דאמר שם דשלמה המלך ע"ה אמר ז' הבלים כנגד ז' ימי בראשית דעל כל מה שנעשה בימי בראשית התבונן בהם וראה שהם כלים ונפסדים ואמר כנגדו הבל, ואיתא שם דעל שבת ראה הכתוב שנאמר בו מחלליה מות יומת אמר גם כנגדו דגם בזה חסרון דע"י גודל קדושתו וחומר אזהרותיו אם יכשל בו יגיע לו עונש. וכל זה הוא אם לא היה מועיל תשובה אבל כיון שראה דתשובה מועיל לכפר העבר שוב היה שבת בלא שום חסרון וכולו טוב גמור וע"כ אמר מזמור שיר ליום השבת. וע"ש במדרש ריש קהלת דכל זה מבואר שם כמעט מפורש רק דבפרשה זו נשמט כל המאמר ונדפס רק קצתו והוא פשוט וברור. ולפי המבואר לעיל תשובה ומצות שבת הכל בחינה אחת הם דענין שבת הוא לידע דמחדש העולם בכל רגע בריה חדשה ואין רגע הקודמת סיבה לרגע שלאחריה וזהו הבחינה דמקבל התשובה ומנהיגו לא כמעשיו הקודמים והראשונות לא תזכרנה. ובמדרש בכמה מקומות אמר על בעל תשובה ואתה בורא אותו בריה חדשה ומש"ה אמר מזמור שיר ליום השבת, וזהו ג"כ שאמרו כל המשמר שבת הלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו דכיון דשומר שבת כהלכתו מקבלין תשובתו ומוחלין לו עונותיו:

איתא במדרש לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו ואת אומר מכל מלאכתו אתמהא, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא כולו בעמל וביגיעה וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא כולו בעמל וביגיעה. ופשטות זה המאמר אינו מובן, והנה גם ראשית המאמר יש להבין דאמר לא בעמל ולא ביגיעה

ברא עולמו ואת אומר מכל מלאכתו דמאי הוקשה לו בהני שני תיבות ומאי שייך זה להא דעמל ויגיעה ויותר היה לו להקשות על לשון שבת וינפש ולא על מכל מלאכתו. והענין דלשון עמל ויגיעה סובל ב' עניינים, או כשעושה דבר כבד שמלאכתו מחלשת אותו ונצרך לנוח מיגיעתו. שנית דגם כשהוא עושה דבר קל רק שמלאכתו נמשכת לזמן מרובה גם זה נקרא עמל, וזהו שאה"כ ושמחתי אני בכל עמלי, דודאי דשלמה המלך לא נתיגע ביגיעת בשר ועבדיו היו עושים מלאכתו רק פירושו העסק שעסקתי בו במשך הימים שעברו. וזהו שהוקשה להמדרש מאמר הכתוב כי בו שבת מכל מלאכתו דהשביתה היינו גמר מלאכתו, והרי בשבת לא שבת רק ממלאכת יום הששי שעשה קודם שבת וכשהגיע שבת שבת ממנו אבל מה שעשה ביום ראשון כבר שבת ממנו ביום השני וכן בכל יום שבת ממלאכתו שעשה ביום הקודם לו והיאך אמר כי בו שבת מכל מלאכתו. ובשלמא גבי בשר ודם נופל לשון זה גם כי עשה מלאכות הרבה מקודם מ"מ נוכל לומר דאח"כ נח מכל מלאכתו יען כי כל המלאכות בהקבצם יחד הכשילו כחו ויעף ויגע והמנוחה שעושה אח"כ נקראת שפיר שנח מכל מלאכתו אבל אחרי שלא בעמל ולא ביגיעה ברא עולמו ולשון שבת הנאמר בתורה היינו שלא עשה בו מלאכה וא"כ היאך אמר כי בו שבת מכל מלאכתו והוא לא שבת בשבת רק ממלאכת יום הששי לחודא. רק הענין דכל הבריאה וכל מה שבעולם כלם קשורים ומצומדים ואינם מפורדים זה מזה מאומה וגם העולמות העליונים קשורים בעולם התחתון והוא בהם ואם היה נחסר מין אחד בעולם השפל כל הבריאה כולה לא היה בתכלית השלמות כאשר היא עתה, וכמו דבאדם דהגם דכל אבר שבו מיוחד לפעולה אחרת היד מיוחדת לפעולתה והרגל לפעולתה וכן שאר האיברים ועכ"ז ידענו כי אם יחסר אבר אחד אזי גם שארי איברים לא יהיו בתכלית שלימותם וגם בהם יהיה איזו חסרון ולא יושלמו כל האיברים בשלימותם רק כשיהיו כולם ביחד, וכן הוא בעולם דרק כשנברא כולו אז נגמרו כולם וכל זמן שלא נגמר האחרון גם הראשון לא היה בתכליתו. ונמצא כאשר נגמרו ביום הששי אז נגמרה גם המלאכה שנעשית בימים הקודמים ומלאכת כולם נגמרה ביחד ושפיר אמר הכתוב כי בו שבת מכל מלאכתו דהשביתה היה מכל המלאכה דכולם נגמרו ביחד, ונמצא דכל המלאכה כולה נמשכה ששה ימים וע"כ מגיע עונש לרשעים אשר לכאורה הוא רק מקלקל את עצמו לחודו בהשריש בלבו מדות רעות ובגופו עושה מעשים רעים ואמר כי לא כן הוא כי בקלקלתו את עצמו מקלקל ופוגם בכל הפרטים כי כולם קשורים וצמודים ביחד וכולם אחת הם ודומה לכלי מורה שעות אשר הוא מחובר מכמה מיני כלים נפרדים עגולים ומיתרים וכולם ביחד הם כלי אחד ומי שיקלקל רק דבר קטן באחת

מן העגולים לא יוכל להצטדק לומר מה עשיתי כי הלא רק העגול הזה קלקלתי, כי קלקל כל המורה שעות, וכן האדם כשמקלקל בעצמו מקלקל כל הבריאה. וזהו שאמרו להפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברא כולו בעמל וביגיעה שבריאת העולם נמשכה ששה ימים כמו שנתבאר, וכן הצדיקים בתיקונם את עצמם הם מתקנים לכל העולם כולו בכל פרטיו וזהו וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את העולם שנברא כולו בעמל וביגיעה, וזהו דבגמר כל המלאכה אחרי יצירת האדם כתיב וירא אלקים את כל עשה והנה טוב מאד דבהגמר מלאכה האחרונה נגמרו אז כולם דאז נעשו כולם עולם אחד ונשלמו אז כל אחד ואחד וכולם ביחד הוא טוב מאד, וזהו שאמר הכתוב ויכולו השמים והארץ וכל צבאם ותרגם אונקלוס ואשתכללו, דגם השמים והארץ הגם שבריאתם היה ביום הראשון גמר תיקונם היה אז ביום הששי שנגמר כל העולם בכללו:

וזהו שאמר התנא בעשרה מאמרות נברא העולם ומה ת"ל והלא במאמר אחד יכול להבראות אלא להפרע מן הרשעים כו'. וכבר נתקשו המפרשים בביאור משנה זו, רק המשנה אמרה דלא בא הכתוב להודיע גדולתו של הקב"ה דהרי גם במאמר אחד היה יכול להבראות רק הכתוב משמיענו דכל העולם כולו הן בכללו והן בפרטיו נברא בעשרה מאמרות דגם בבריאה של פרט אחד היה בו עשרה מאמרות דכל אחד לא נגמר עד שנגמרו כולם וכמו שנתבאר:

איתא במדרש אמרה שבת לכולם נתת בן זוג ולי לא נתת בן זוג אמר לה הקב"ה כנס"י יהיה בן זוגך. והביאור לזה נעלם. והנראה לומר בזה כוונה, דהנה כל הנבראים הרי הם בחינת צמצום והעלם דקודם הבריאה היה ה' לבדו ולא היה מקום פנוי מניה וכשבראם הרי מקום עמידת העולם והנבראים היה בבחינת צמצום והעלם לפי השגת שכל הברואים שיהיה מקום להנבראים, ובשבת היה בחינת גילוי פירושו דשבת חידש בהעולם דגם בזה העולם ותוך הבריאה יהיה גילוי כבוד שמו יתברך, פי' דגם בזה העולם יהיה מקום ויכולת להיות משיגים כבודו יתברך. ובחי' זו נמשיל להסביר האוזן שהמשיך אור כבודו תוך הבריאה ובחינה זו הוא המחיה ומהוה לכל העולם פי' דע"י זכות זה הבורא מהוה העולם ונמצא שבת יסוד להעולם:

והנה כל הנבראים בששת ימי בראשית המה זכר ונקבה כדי שעל ידיהם יתרבו בעולם, וזהו ששאלה שבת שאין לה בן זוג דעי"ז יתברך ויתגדל כבודו תמיד יותר ויותר. והשיב לה דכנסת ישראל יהיה זוגך דע"י אור הקדושה שהשפיע בעולם תוך הבריאה ויצטרפו לזה ישראל יתרבה ויתגלה כבודו תמיד ביותר ויותר עד כי לע"ל יהיה הגילוי עד שיכירו הכל שה' אחד ושמו אחד, וזהו יהיה ע"י שיתרבו נסים וגילוי הכבוד ע"י ישראל. ונמצא

דשבת הוא השורש והיסוד לכל הגלוים והנסים שנעשה בעולם לישראל שעל ידיהם נתרבה כבודו לבריות והשורש לכל הנסים הוא שבת ובהצטרף לה ישראל נתרבה עוד יותר ויותר. וזהו שאנחנו אומרים בקידוש של שבת תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים. ולכאורה קשה מאי שייך שבת ליציאת מצרים והרי היא זכר להבריאה. רק דכמו דקורים אדם הראשון יען שהוא ראשון לכל האנשים וממנו יצאו כולם כמו כן שבת הוא ההתחלה למקראי קודש דהשפעת הקדושה והנסים הכל בא בזכות שבת וההתחלה לכל הגלוים והנסים הוא יצ"מ וע"כ שבת הוא יסוד ליצ"מ. ומש"ה בכל ש"ק נתעורר תוספת יראה בכל העולם עד שאמרו במס' דמאי דגם עם הארץ אימת שבת עליו דירא להיות משקר בשבת. ובזה יובן מה דאיתא במדרש פרשת בא וז"ל כשם שבראתי העולם ואמרתי לזכור את יום השבת זכר למעשה בראשית כך היו זכורים הנסים שעשיתי לכם במצרים כו' ולא יראה לך שאור ז' ימים נגד ז' ימים שבין גאולה לקריעת ים סוף כשם שבתחילה הם ז' ימי בראשית וכשם שהשבת מתקיימת אחד לז' ימים כך יהיו אלה ז' ימים מקויימים בכל שנה. הרי להדיא דיצ"מ תולה בקדושת שבת ומדמה אותם זה לזה. והטעם הוא כמו שכתבנו דהיסוד לכל הנסים הוא שבת. וזהו מה דאיתא בפרקי דר"א פ"ב שבע חניכות ברא הקב"ה בעולמו שש מהם חינך ואחת שמורה לדורות. ברא יום ראשון וגמר כל מלאכתו וחינך אותו שנאמר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וכן כל ששת ימי המעשה. ברא שביעי שלא נאמר בו כל מלאכה ולא נאמר בו ויהי ערב ויהי ויהי בוקר למה שהוא שמור לדורות שנאמר והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה כו', הרי להדיא דבריאת שבת יהיה גמרו לע"ל שיודע לכל העולם שהכל הוא לה' לבדו. וזהו ביאורו של הפסוק כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות דכל מלאכת הששה ימים נגמרו אז אבל בריאת יום השביעי יהיה גמרו לע"ל ואז יהיה החינוך שלו שיגלה כבודו. וזהו אשר ברא אלקים לעשות היינו לע"ל:

ובזה יבואר הפסוק ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם. ולכאורה יש להבין מה שאמר לעשות את השבת דהיה לכתוב לשמור את השבת דעל השבות לא שייך לעשות. ורק דשבת הוא יסוד של גילוי כבודו ובהצטרף לזה ישראל בקיימם המצות ושמירתם את השבת יתגלה יותר עד כי לע"ל יהיה יום שכולו שבת יהיה ה' אחד וזהו שאה"כ ושמרו ב"י את ושבת לעשות כו' דהחינוך שלו יהיה לע"ל:

וי"ל דזהו כוונת המדרש על הא דכתיב ויכל ביום השביעי משל למלך שעשה לו טבעת מה חסר בו חותם כך מה היה העולם חסר שבת דעיקר הטבעת הרי של כל אדם הם שוים והשינוי שבהם הוא בחותם שכל אחד כותב שמו על הטבעת שלו וכן ממשיל

שבת לחותם שנכתב על העולם שמו של הקב"ה יתברך ושיהיה בו השפע קדושה מגילוי כבודו יתברך:

במס' סוכה (דף נ"ב) לע"ל מביא הקב"ה ליצה"ר ושוחטו כו' לצדיקים נדמה להם כהר ולרשעים נדמה להם כחוט השערה הללו בוכין והללו בוכין. ויש להבין הני שני דמיונות למה ירמזון ומה כוונתם בזה והרי לכת אחת בע"כ לכאורה הדמיון מוטעה ובודאי דזה קשה להאמר. רק הענין דהנה כל תשוקת וחמדת עוה"ז כשיתבונן האדם בהם המה רק בחינת דמיון כוזב לחוד. דהרי רואים בחוש דבכל דבר של עוה"ז ההשתוקקות לזה הוא מרובה יותר ויותר מעצם התענוג שיש באותו דבר, ובשעה שחומד להדבר נדמה להאדם כאלו הוא דבר טוב ותענוג גדול מה שבאמת אינו כן, שכן הזולל וסובא שלהוט אחר השתיה ואכילה, רק בדמיונו הוא טוב מופלג וההנאה בעת בליעתו של המאכל והמשקה היא מעוטה ממש אינה נרגשת כלל. וכן רדיפת הממון התשוקה להממון הוא הרבה יותר מהתועלת שנמצא בהממון רק כי בעת רדפו אחריו נדמה לו בדמיונו אשר אם ישיגו יגיעו לו טובה מרובה וכשישיגו יראה שאין בו תועלת, ומ"מ אין האדם חוזר בו ויש לו מנה מבקש מאתים כי יטעה שוב בדמיונו כי רק במאתים יגיע לו הטובה אשר בדמיונו וכן הולך כזה לעולם וכאשר רואין בחוש כי האדם בעת רודפו אחר הרווחת ממון לא יעצרנו השלג והקור הגם כי זה מזיק לבריאותו רק שידמה שירויח רו"כ אחד ולפזר לרופאים יפזר כמה כדי להטיב בריאותו מעט, והסיבה לזה כי זה הממון שאין לו ועדיין רודף אחריו תשוקתו גדולה וחביב לו מבריאותו ורק זה הממון שכבר יש בידו מכיר היטב כי בריאת הגוף טוב ממנו. ונמצא כי כל הרודף אחר עוה"ז רודף להשיג דבר שאינו בנמצא כלל אחרי כי באמת אין באותו דבר ההנאה שהוא משתוקק לו. ועכ"פ כל דברי העוה"ז והנאותיו הם קטני הערך מאד רק הדמיון והתשוקה מגדיל אותם וכל חזקו של יצה"ר הוא רק בעת הרצון והחמדה אבל אחר שהגיע להדבר, האדם בעצמו רואה שאין בו ממש. וזהו מה דאיתא במדרש סוף קהלת על פסוק הבל הבלים. תני החזיק עשיר בדבר טוב תחילתו רעב הוא לו המתישן בו עשאו למרמס. גם עני כי דל חלקו גם עני גבוה ממנו חלק שמעיז בו עשיר לזה תאוה ולזה תאוה שניהם שוין לקבר הכל הבל. כוונת הדברים שמסביר דבעצם אין להעשיר טובה יותר מהעני יען כי בהממון בעצם אין בו תועלת ורק התשוקה לו גדולה והעשיר כשמשיגו עושה מה שמשיג למרמס יען רואה שאין בו ממש וע"כ מתאוה ליותר והעני תאב לזה המעט שהעשיר מאס בו ועכ"פ אין יתרון בין זה לזה. רק שזה מתאוה למנה וזה למאתים והבדל אחר אין ביניהם והכל הבל. ומש"ה הצדיק הכובש את יצרו ומתגבר על יצרו בעת שמפתהו וכובש רצונו ואז היצה"ר

חזק מאד ומש"ה נדמה להצדיקים כהר אבל הרשעים דמיד כבא היצה"ר והתשוקה להם הם עושים רצונם ורואה שאין בהמעשה שום ממש והנאה כלל. ומש"ה לע"ל כשמתבונן במעשיו שעברו שלא היה לו בהם הנאה רק מעוטה ושפיר נדמה לו כחוט ובוכה אשר בשביל דבר קטן ופחות בזה חטא ולא התגבר על יצרו. וזהו שאנו שאומרים בוידוי סרנו ממצותיך ומשפטיך הטובים ולא שוה לנו, דאחרי שחטאנו ועשינו המעשה רואין אנחנו דגם לפי רצוננו לא היה כדאי לעשותו דלא השגנו בהעבירה התענוג והטובה שדמינו וזהו ולא שוה לנו. וזהו שאה"כ כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך וכמו שנתבאר:

והנראה עוד לומר דהך תשוקה הדמיונית והכוזבת נתחדשה להאדם אחר אכלו מעץ הדעת דודאי דגם בתחלה כשנברא היה בו תשוקה לענייני עוה"ז דהרי כל תכלית הבריאה היה כדי שיהיה האדם בעל בחירה לבחור או בטוב או ברע חלילה וכמבואר כל זה בדברי הראשונים ואם לא היה לו תשוקה לעוה"ז כלל מאין תבא לו הבחירה. רק דבהתחלה היה לו התשוקה האמיתית ולא היה להם תשוקה לשום דבר רק כפי הטוב וההנאה שיש באותו דבר והנחש הטעה אותה והוסיף לה תשוקה שקרית ואמר והייתם כאלקים יודעי טוב ורע ואיתא במדרש שאמר לה שאם יאכלו מהעץ יוכלו לברוא עולם והוסיף לה תשוקה מוטעת מה דבאמת אין בהעץ זו ההנאה, וכן אמרה האשה הנחש השיאני ותרגם אונקלוס חוויא אטעייני פירוש שהטעה אותה בשקר וכן במדרש רבה השיאני אטעייני כמו אל ישיא אתכם חזקיה. ומאז נולד באדם התשוקה המוטעת להשתוקק לדבר בדמיון שקר בהנאה שאין בו כלל וגם בדבר שהוא רע ואין בו שום הנאה יכול לסבור בדמיונו שהוא טוב ולהשתוקק לו. ואפשר דזהו ביאור עץ הדעת טוב ורע ופירושו דהדעת סובר שהוא טוב ובאמת הוא רע. ואפשר זה העץ היה טבעו שהאוכל ממנו תשיגנו מדה זו ויבלבל שכלו בזה. ועיין ברמב"ן שכתב דעץ הדעת פירושו רצון דעי"ז נתחדש באדם הרצון והתשוקה:

והנה זה ידוע ומובן אשר האדם בכללו הוא כדמיון נר ופתילה ושלהבת האחוזה בו, כי כל עוד השמן בנר תאחוז השלהבת בהפתילה ובכל רגע מחסר השלהבת מן השמן עד כי מוכרח לכלות לגמרי ואז תכבה ורק אם יוסיפו בהנר שמן כפי השיעור שהחסיר ממנו השלהבת יהיה דולק תדיר בלא הפסק, וכן הוא האדם מורכב ביסודותיו וליחות החיוני שבו הוא כדמיון זה ובאכילתו והנאותיו מוסיף ליחות החיוני בעצמו מה שכח ויסוד האש מכלה ממנו. ואם האדם מגביר תשוקה וחמדה לאיזו דבר הרי הוא מגביר בעצמו כח יסוד האש שבו והרי הוא כמגדיל ומרבה השלהבת בהפתילה ומרבה לכלות

הליחות שבו, ואם היה התשוקה שוה בשוה כההנאה שמשיג בזה הרי הוא מוסיף בעצמו כח כפי שיעור הנחסר לו. אבל אחרי שההנאה מעוטה הרבה מההשתוקקות הרי הוא כמרבה השלהבת בפתילה ושמן מוסיף בנר רק מעט לא כפי ערך השלהבת ובע"כ מוכרח להיות הולך וחסר עד כי כלה לגמרי. וזהו שנגזרה המיתה אחרי אכלו מעץ הדעת כי אחרי שנתרבה בו התשוקה יותר מכפי ערך ההנאה שמשיג בע"כ מוכרח להיות כן. וזהו ביאור הכתוב (ישעיהו מ׳:ל׳-ל״א) ויעפו נערים ויגעו ובחורים כשול יכשלו וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו. אמר הכתוב דהרודפים אחרי הנאות עוה"ז ייעפו נערים וייגעו דהריצה שלהם מחסרת אותם יען כי אין משיגים בההנאה הוספת כח כפי מה שנחסר להם בריצתם וע"כ מההכרח הוא שייגעו וכשול יכשלו. ורק אותם אשר ריצתם ותשוקתם לתורה ומצוה רק הם משיגים ההנאה כפי כח החמדה והתשוקה שלהם ונתוסף בהם הכח הנחסר להם ע"י תשוקתם ויגיעתם, וזהו שאמר הכתוב וקוי ה' יחליפו כח, דמה שנחסר להם על ידי רדיפתם ויגיעתם נתוסף להם כח חדש בהשיגם תשוקתם וזהו לשון חליפין שמחליפין כח בכח וע"כ ירוצו ולא ייגעו ויחיו לנצח:

וכפי מה שנתבאר דכל התשוקה של אדם לעניני עוה"ז הוא לדבר שאינו במציאות כלל רק הוא בדעתו טועה בו וסובר שיש באותו דבר זה ההנאה שהוא רוצה בו. אבל בתורה ומצוה הוא ההיפך שכל מה שמשתוקק להם הוא לדבר אמיתי ועוד יש בהם יותר מכפי מה שמשער התענוג ברצונו, וזהו שאמר הכתוב להנחיל אוהבי יש, דהעוה"ז לא מקרי יש רק אין, ורק התענוג של התורה נקרא יש וכמו שנתבאר:

הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע. איתא במדרש כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה. והענין י"ל דבהתחלת הבריאה נברא האדם ישר וכמו שאמה"כ בקהלת כי האלהים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים דאע"ג דגם בעת שנברא נותן להאדם כח הבחירה לעשות כפי רצונו ובחירתו או לטוב או להיפך חלילה. אבל בטבעו בעצמו לא היה לו התשוקה להמשך להרע מצד עצמו אם לא בהסתה ופיתוי של אחרים שמחוץ לגופו וכמו שהיה דהנחש פיתה והטעה אותם. אבל באדם עצמו לא היה לו תשוקה להרע יותר מלהטוב וזהו שנקרא עשה את האדם ישר דהיה ישר. והנה אמרו חז"ל כשבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא דהכוונה דהזוהמא נכנסה אל תוך האדם והאדם מעצמו יש לכח החומר שלו הנטיה והתשוקה להרע ושוב א"צ לאחרים שמחוץ לגופו שידיחוהו, וזהו שדרשו הן האדם היה כאחד ממנו כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה דבהתחלה היו בו שני כחות מופרדים דבטבעו היה לו התשוקה לטוב והתשוקה

להרע היה חוץ ממנו ואח"כ נתחברו בו בעצם שני הכחות כאחת דהטוב והרע הם בו בעצם. וזהו כוונתם דלבושיה מיניה וביה. ועי"ז הוכבדה העבודה על האדם והוא עלול לחטא אחר כי עתה הוא לו מלחמת עצמו עם עצמו שבתחילה היה לו להלחם עם אחר שחוץ ממנו ועכשיו נצרך להלחם עם עצמו, וזהו שאה"כ אין שלום בעצמי מפני חטאתי דבעצמו אין לו שלום רק מלחמה עם היצה"ר והתשוקה הקבועה בו בעצמו. ויש להסביר עוד דבריש מסכת נדה תנן שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה ומפרש בגמרא טעמא דשמאי קסבר העמיד אשה על חזקתה. והלל כי אמרינן אוקמה אחזקתה כגון ספק נגע ספק לא נגע אבל אשה כיון דמגופה קחזיא לא אמרינן אוקמה אחזקתה, וע"ש בפירש"י דעלולה לראות ועיין עוד שם בתוס'. ויש לומר דהחילוק של הגמרא כך הוא דאם הספק אם הטומאה נגע בהככר יש להככר חזקת טהרה כיון דלהככר מצד עצמו אין בו שום צד טומאה והספק הוא אם באה לו טומאה מבחוץ שלא מעצמותו אבל באשה כיון דהטומאה באה לה מעצמה לא שייך בה סברא דחזקת טהרה. ואפילו לפמ"ש רש"י הטעם דהחמירו באשה משום דעלולה לראות מ"מ הרי ההכרח דגם בעלולה לראות מ"מ היו אומרים בה חזקת טהרה אי לא הך סברא דמגופה קחזיא דהרי חזינן דהגמרא אמרה טעם זה ובע"כ דזהו עיקר הסברא שהחמירו בה ואי לאו דחזיא מגופה היו מוקמינן לה אחזקה. וכן האדם קודם החטא אע"ג דהיה לו הבחירה לחטוא מ"מ היה לו חזקת טהרה וחזקת כשרות כיון דהטומאה באה לו מבחוץ ולא מגופו. אבל אחר החטא כבר אבד חזקת כשרות דידיה כיון דהחטא בא לו מטבעו ומצד עצמו וע"כ פן שלח ידו ואכל כו':

ויחר לקין מאד ויפלו פניו גו' למה חרה לך ולמה נפלו פניך הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ. ומדרשו דבגיהנם יפרעו ממנו על מעשיו. והענין דבקין כתיב שני דברים, ויחר לקין שחרה לו על שלא נתקבל קרבנו. וחרון בא מגדר הגדלות אם בעיניו נראה שהיה להתקבל קרבנו ומעשיו זכים בעיניו. ואח"כ ויפלו פניו וזהו ההיפך מקודם, דנפילת הפנים הוא בא מן הבושה ומכיר חסרונו ומיואש בעיני עצמו. וזהו שאמר לו למה חרה לך ולמה נפלו פניך דאין לך לעשות שני הדברים. הלא אם תיטיב שאת דאין לך להתייאש דעדיין תקותך בידך להטיב מצבך. ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ דיגיע לך עונש על מעשיך ולמה חרה לך ואין לך לכעוס:

ובמדרש אמרו לפתח חטאת רובצת לא כתיב כאן אלא רובץ בתחילה תש כחו כנקבה ולבסוף מתגבר כזכר, הודיעו לקין שימהר לשוב דכל מה שמתאחר לשוב היצה"ר הולך ומתחזק בכל יום, וכמו שאמרו יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום וקשה להפרד ממנו,

וזהו שאמר הכתוב הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה, דבהתחלה אין היצה"ר חזק כלל ורק האדם בעצמו מושך אותו עליו וזהו שקורא מושכי העון בחבלי השוא אבל אח"כ הולך ומתגבר וכעבות העגלה חטאה. וקרא הכתוב עון להתחלה, ואח"כ אמר וכעבות העגלה חטאה, וחטא הוא קל מעון והוא משום דעל חטאים שלבסוף העונש קל יותר מן על הראשוני' דחטאי' הראשוני' נקראו עון יען כי בקל היה האדם יכול להזהר מהם אבל החטאים שאח"כ הם נקראים חטא יען כי קשה להאדם להנצל מידם וע"כ הוא קרוב לאונס ושוגג. ונמצא דעיקר עונש מגיע לו על ההתחלה דלא היה אנוס אז, וזהו שאנו מתפללים על עונות הראשונים אל תזכר לנו עונות ראשונים מהר יקדמונו רחמיך כי דלונו מאד. שעל האחרונים יש לנו תירוץ מכובדו של היצה"ר ורק על הראשונים אנו מבקשים שלא יזכור לנו ביום הדין. ובזה אמרנו להמליץ דברי הכתוב (בירמיהו ג׳:כ"ה) נשכבה בבשתנו ותכסנו כלמתנו כי לה' אלהינו חטאנו אנחנו ואבותינו מנעורינו עד עתה, דהחטאים שעושים עכשיו קוראם בלשון בושה ועליהם אמר נשכבה בבשתנו דאנחנו עתה מעוטפים ומסובבים בהם, ואמר עוד ותכסנו כלמתנו כי לה' חטאנו אנחנו ואבותינו מנעורינו, פי' דבהכלימה דהיינו חטאי הנעורים הראשונים בזה נכסה הבושה של עתה, דבזה שכבר חטאנו הוא לנו התירוץ והמכסה על של עכשיו יען כי עתה אין לנו כח לעמוד כנגד תוקפו של היצה"ר. ואין לך בושה וכלימה יותר מזה שהתירוץ שלנו הוא מה שכבר חטאנו מנעורינו, וזהו ג"כ מה שאומרים בסליחות שאין אנחנו עזי פנים לומר צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, אמר שאין אנו מעיזים להצטדק לומר שלא חטאנו אבל בזה אנחנו מצטדקים כי אנחנו ואבותינו חטאנו וכעת אנחנו כאנוסים ומוטעים וכאמרם כי ברוב אולתנו שגינו:

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. פירוש הפשוט דראה שחטאו בשנים, הן במעשה וזהו רבה רעת האדם בארץ שהוא במעשה, וגם כי כל יצר מחשבות לבו רק רע דחטאו גם במחשבתם, אמנם יש להבין אריכות הפסוק וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום לאיזו ענין נתכוין, ובאונקלוס תרגם לחוד ביש כל יומיא, תרגם כל היום על ימים מרובים. ונקדים לבאר מאמר אחד בגמרא מס' ע"ז (דף י"ז) אמרו שם כל זונה שנשכרת לסוף היא שוכרת שנאמר ובתתך אתנן ואתנן לא נתן לך. ולכאורה לא ידענו הכוונה בזה המאמר ומה משמיענו, ולמה לנו לידע דרכן של הזונות והיאך מנהגן לבסוף. והנראה דבאו להורות לנו דרכיו של היצה"ר ופיתויו וכחו של עבירה עד כמה היא מטמטמת לבו של אדם, ותפסו למשל חטא של זנות (וכן הוא בכל החטאים)

אשר הוא חטא מנוול וכל אדם מכיר גנותו. והדבר הזה בעצמו הוא מגונה ומאוס לא יכחישהו שום אדם. וגם הזונה בעצמה אם ישאלו לה על המעשה בעצמה תודה ותאמר כי הוא דבר משוקץ ומתועב רק כל כוונתה בזה הוא הרווחת ממון לפרנסתה ואלולא זאת גם היא לא היתה מרוצת לזה. והלא השתדלות והשגת הפרנסה והממון בעצמו אינו דבר רע כי כן הוא מנהגו של עולם אם יהיה בהשתדלות באופנים וממוצעים הנאותים רק היא בחרה באופן בזוי כזה, אבל עיקר תכליתה בזה הוא לדבר הראוי לאנשים להשתדל בו. אמנם כל זה הוא בהתחלה שלא נטמטם הלב עדיין ואז צריך היצה"ר לבא אל האדם לפתהו בטעמים אחרים. אבל אח"כ כשנתרגלה בהעבירה אזי העבירה מטמטם הלב ונעשית קשורה בו ככלב עד שלבסוף עצם של מעשה העבירה זו הוא לה לתכלית המבוקש לה. ועוד אדרבה תפזר גם כל ממונה רק למען תשיג את התיעוב שבעצמה היתה בו מואסת בו מקודם ורק תפסה אותו לממוצע להשיג בו רצונה ואח"כ נהפוך הוא שזהו תכליתה המבוקש לה. וזהו שאמרו כל זונה שנשכרת ובלאו השכר לא היה מרוצת לזה ולבסוף אדרבה היא שוכרת ומרוצת גם להפסיד ממון כדי להשיג תאותה. וכן הוא דרכו של היצה"ר בכל החטאים, דבהתחלה אם היה מפתה להאדם רק להחטא הברור בודאי דשום אדם לא היה מתרצה לו. רק מראה לו דמיונות אשר על ידי זה החטא ישיג איזו תכלית המבוקש לו כהרווחת ממון וכדומה, וזה התכלית בעצמו אינו מאוס מצד עצמו וראוי לאדם לעשותו באשר הוא אדם, ואח"כ נתוסף להאדם טומאה על טומאתו ותשוקה לעצם החטא. עד שיתרצה לפזר ולהפסיד הרבה מהדברים שהיה בהתחלה התכלית המבוקש לו רק להשיג זה החטא, כי את זה לעומת זה עשה האלהים וכמו דבדבר מצוה אמרו דמתוך שלא לשמה בא לשמה דמתוסף לו אהבה להמצוה עד דקיום המצוה הוא לו התכלית וכמו כן הוא להיפך בעבירה חלילה: ועל ענין זה אמר הכתוב נמשל כבהמות נדמו. ולכאורה הוא כפל ענין במילות שונות רק לפי הנ"ל מובן דהאדם מובדל מן הבהמה במעשיו, גם אם לפעמים יעשה כמעשה בהמה חלילה אבל מ"מ במחשבתו הוא לתכלית אחר המעולה יותר מן עצם המעשה והגם דהמעשה הוא כמעשה בהמה מ"מ תכליתו במחשבתו הוא אדם שמבקש להשיג דבר שראוי לאדם, אבל הבהמה בכל מעשיה אין לה תכלית אחר רק זאת המעשה בעצם היא מבוקשתה לא דבר אחר. והנה בהתחלה כשהאדם עושה מעשה בהמה וכוונתו לתכלית אחר הוא רק נמשל כבהמות שעושה דבר הראוי לבהמה לעשותו, ואחר כך נדמו, דומה ממש לבהמה בלא שום יתרון שאין לו תכלית אחר רק מעשה הבהמית הלזו. וא"כ לבסוף נעשה זה האדם בהמה ממש. ומה תגדל הבושה להאדם שהחליף בעצמו צורה האנושית שלו

לצורת הבהמה והוא גרוע יותר מן הבהמה שהיא בעצם תולדתה בהמה ולא הפשיטה צורתה שהיה לה ללבוש צורה אחרת הגרועה ממנה:

והנה כל זמן שהאדם לא נתקשר לעצם החטא רק כוונתו לתכלית אחר אזי בנקל לו לשוב בתשובה כשיתבונן מעט ויראה בעיניו כי שקר בימינו וכל מה שחשב להשיג בעבירה לא ישיגו ולא יצמח לו שום טובה תכליתית מהחטאים רק הרה עמל וילד שקר, ישוב ממעשיו הקודמים. ועוד כי כל עוד שהשכל בעצם אינו מקולקל מצד עצמו והוא מכיר ברע שהוא רע רק בוחר בו גם כי הוא רע למען השיג בו דבר אחר נמצא הקלקול תלוי בהגוף והחומר דתשוקתו לאותו דבר מכריעו גם לבחור ברוע המעשה ואז יקרא האדם שהחומר שלו גובר על שכלו עד דגם בשכלו מסכים אל החומר לעשותו אבל השכל בעצם הרי אינו מקולקל ויודע להבדיל בין רע לטוב ואינו אומר לרע טוב. ואז יתכן לו שישוב בתשובה ולהגביר שכלו על החומר ושכלו יעוררו לשוב. אבל אח"כ שהרע בעצם הוא תכליתו והענין המבוקש לו הרי כבר נתקלקל שכלו בעצם ואומר לרע טוב הרי אין לו בעצמו מי שיעוררו לשוב וע"כ הוא רחוק מתשובה. ונוכל להמליץ על זה מאמר הגמרא במס' ע"ז (דף י"ז) אשרי איש ירא את ה' אשרי איש ולא אשרי אשה אלא אשרי המתגבר על יצרו כשהוא איש, פי' שהתגבר על יצרו כשהוא איש בצורה האנושית ולא נעשה עדיין כבהמה דאז בנקל לו לשוב אבל אח"כ רחוק ממנו התקוה שישוב [*) אשרי איש ירא את ה' במצותיו חפץ מאד גבור בארץ יהיה זרעו דור ישרים יבורך. ובמס' איתא אשרי איש ולא אשרי אשה אלא אשרי המתגבר על יצרו כשהוא איש, הפסוק בא ליתן ההבדל בין זה ההולך בדרך התורה בנערותו ובין זה השב בתשובה בזקנותו, דאע"ג דגם הוא מועיל לו וכמו שאה"כ תשב אניש עד דכא ותאמר שובו בני אדם ודרשו עד דכדוכה של נפש דגם אז מועיל התשובה מ"מ אינו דומה זה הכובש את יצרו בבחרותו בזמן שהיצה"ר בתוקפו וזה מתגבר עליו וכובשו, ונוכל לומר עליו מה שאמרו באבות איזהו גבור הכובש את יצרו, וזה ששב בזקנותו שכבר כלו כחותיו והלך לו חוזק התאוה ממנו ואין לקרותו להאדם גבור. שנית נ"מ גדולה בהבנים שנולדו לו, דזה שהלך בדרך הטוב בבחרותו הרי הדריך בניו בדרכי התורה והיראה וגם בניו למדו דרכיו ממנו, אבל אם בבחרותו לא הלך בדרך הטוב ולא הדריך בניו לטובה הגם כי בזקנותו שב וניחם על רעתו אבל מי יחזיר בניו לטובה דהא אין בידו להחזירם למוטב. וזהו שאמר הכתוב אשרי איש ירא את ה', ודרשו המתגבר על יצרו דהיינו בבחרותו ומסיים הפסיק, גבור בארץ יהיה, דזהו נקרא גבור שכובש את יצרו. ועוד זרעו דור ישרים יבורך דאז ידו על כתפיה דבנו להדריכו בדרך התורה.]:

ובזה נפרש מה דאיתא בגמרא מסכת מנחות (דף נ"ג) דאברהם אבינו שאל להקב"ה בעת החורבן שמא אילו המתנת להם היו עושים תשובה אמר לו כי רעתיכי אז תעלוזי. והכוונה דכל זמן שהאדם אינו מקושר להחטא ומכיר בעצמו שהוא רע רק בוחר בו לתכלית אחר הרי זה האדם לא ישמח בעת החטא כיון דגם בעיניו הוא דבר רע ואינו מרוצה בו. רק אח"כ כשישיג תכליתו יכול לשמוח בו יען כי זה הוא רצונו, ואמר הכתוב דכל כך נשתרשו בחטא והוא עצמו המבוקש להם עד כי בעת רעתיכי אז תעלוזי, כי כבר השיג כל המבוקש לו. וע"כ אין להמתין להם שיעשו תשובה ורחוק הוא מהם ואין להם תקנה רק להתייסר ביסורי הגלות ועל ידו ישובו:

וזהו ביאור הכתוב (משלי ב׳:י"ד) השמחים לעשות רע יגילו בתהפוכות רע. ולכאורה הוא כפל ענין ולפי הנ"ל מבואר דמי שמואס בעצם בהרע רק בוחר בו לאיזו תכלית שידמה בדעתו שישיג על ידו הרי לא יתרצה בהמעשה רק כשיהיה באופן הזה שעל ידו יגיע לרצונו המבוקש אבל לא יתרצה בהפכו, וגם לא ישמח בהמעשה רק בעצבון יעשהו, אבל אחר שכבר הגיע להמדרגה שכבר הוא שמח בעשותו הרע שהרע בעצם הוא לו לתכלית, איש הזה ישמח בו גם אם נהפך ממה שהיה בהתחלתו וגם אם יגיע לו הפסד ממנו ישמח בו וכמו הזונה שבתחילתה היה עבור ממון לסוף מפזרת הממון להשיג הזנות וזהו שאמר הכתוב יגילו בתהפוכות רע:

וע"ז צווח הכתוב ואמר הוי מושכי עון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה, דבהתחלה הם מושכים על עצמם העון בחבלי שוא ע"י דמיונות כוזבות ושקר דסוברים דבזה יגיעו לאיזו ריוח, והוא שקר כי לא יחרוך רמיה צידו, ולבסוף רואה בעצמו כי היה לו דמיון שוא ושקר ורק דאח"כ כבר וכעבות העגלה חטאה דכבר מקושר הוא אל החטא בעצמו וכאמרם קשורה בו ככלב ומרוצה בו גם בלא שום ריוח. וזהו מה שאמר בדור המבול וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, דהיינו המעשה שעושים בפועל הוא רע בדברים שאינם מהוגנים. והוסיף עוד וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום פי' דהתכלית דהיה להם מחשבתם על מעשיהם הוא רק הרע לא לתכלית אחר, וזהו שתרגם התרגום לחוד ביש כל יומיא, דפירושו לעולם דכיון דאין להם תכלית אחר לא ישובו לעולם, וזהו מה שאמר וירא ה' פירוש כי ראה סוף דעת האדם כי לא ישובו לעולם יען נתקלקלו לגמרי במעשה וברצון ובשכל ואומרים לרע טוב. ואפשר דזהו כוונת הכתוב לא ידון רוחי באדם לעולם, פירוש דלעולם לא ישובו בתשובה לעשות רצוני וכמו שנתבאר:

נח

וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. אמרו במס' סנהדרין (דף ק"ח) מלמד שהרביעו בהמה על חיה וחי' על בהמה וכולם על אדם ואדם על כולם, ובמדרש רבה פרשת בראשית אמר דכלם קלקלו מעשיהם הכלב הולך אצל זאב והתרנגול אל הטווס הה"ד כי השחית כל בשר את דרכו. ומדברי המדרש משמע שמאליהם עשו כן ועי' במהרש"א בסנהדרין שם, ויש להבין דבשלמא האדם הוא בעל בחירה אבל הבהמה הרי אין לה יצה"ר לעניינים כאלו ועשייתה הוא רק בטבעה והיאך תעשה כדברים הללו. והגם דמצינו מעשה כאלו בפרט וכדאי' בגמרא ורבעה כלב כופרי זהו ע"פ מקרה והזדמנות וגם כי היה מלומד אבל שכל המינים יעשו כן הוא דבר קשה לכאורה. וגם יש להבין דבגמרא בסנהדרין שם באותו עמוד איתא וימח את כל היקום אם אדם חטא בהמה מה חטאת כו' וע"ש במהרש"א שהביא דברי המזרחי שכתב דבזה פליג על המימרא דלעיל דכולם קלקלו מעשיהם, ועיין בזוה"ק וז"ל אי בני נשא חטאן בעירי ועופא שמיא ושאר בריין מה חטו א"ל בגין דכתיב כי השחית כל בשר כולהו הוו מחבלי אורחייהו שבקו זינייהו ודבקו בזיני אחרי. הרי דבאמת תירץ כן דמש"ה השחית גם להבהמה. אמנם עיין במהרש"א שכתב דקשה לעשות פלוגתא בין הני שני מימרות שהובא בגמרא סמוכים זה לזה יעו"ש. רק הענין דכמו דהאדם פועל בעצמו ע"י הרגילו במעשיו הרעים ועושה בעצמו טבע שניה להיות טבעו משתוקק ונמשך לעשות כמעשיו הקודמים וגם אם בשכלו מכיר כי לא טובים הם וכמו שאמר הכתוב לא יתנום מעלליהם לשוב דגם אם בשכלו רוצה לשוב עכ"ז מעלליהם הקודמים אינם מניחים אותו לשוב כי הם השרישו בגופו טבע שניה להרע. וכמו כן הוא פועל במעשיו בכל העולם התחתון בכלל, ולא מבעי אם חטא בפרהסיא הרי ודאי דגורם לאחרים הרואים שילמדו ממנו. אלא אפי' אם חוטא בצינעא בינו לבין עצמו מ"מ ע"י המשכו אחר איזו תאוה הוא מגביר כחה של התאוה הלזו עד שמשריש זה בטבע של כל הברואים ובהעולם להיות טבעם נמשך לזה יותר ממה שהיה מקודם, כי כן יסד מלכו של עולם בהטביעו טבע לכל בריותיו להיות טבעם נשתנה ונמשך אחר מעשה האדם והרגלו. וכפי רוב עשיית האדם כן ישתנה טבע של כולם אם מעט ואם הרבה. ולא לבד בבריות החיים אלא גם בדוממים נעשה טבע חדשה הגורמים להשוכן בתוכם להיות להם נטיה לזה. וכמו שאמר הכתוב ותבא ותטמאו את ארצי דע"י מעשיהם טמאו לגוף הארץ כי טבע המדינות חלוקים ג"כ וכמו שאמרו בגמרא עשרה קבין זנות ירדו לעולם תשעה נטלה כו' וכן בכל המדות, וענין זה הגם כי לא נוכל להשיגו בשכל מ"מ כל אדם יוכל להרגישו בחוש ממש בבואו לאיזה

מדינה אחרת חדשה שהיא פרוצה באיזו פרט מן הפרטים ימצא גם בעצמו איזו נטיה והמשכה לזה הפרט יותר ממה שהיה לו כשהיה במדינה אחרת:

וזהו שאמר הכתוב כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה ואמרו בגמרא דאבניו וקורות ביתו מעידים על האדם בשעת הדין דמכל פרטי מעשיו נעשה איזו שינוי בהעצים הגם דאינם נרגשים לעיני בשר בזה העולם וממילא כשיביט עליהם לע"ל יתברר על ידיהם כל מעשיו בכל פרט. ובכל מקום אשר יפנה להביט ימצא כתובים וחרותים מעשיו. וכן היה בדור המבול שהגבירו כל כך התאוה להזדקק לשאינם מינם עד שנעשה כן בטבע ונתחדשה זאת הטבע גם להבהמה לעשות כן. וזהו שאמר הכתוב וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי טבע הארץ בעצם נשחת עד כי השחית כל בשר את דרכו גם הבהמה. וז"ל הזוה"ק ותשחת הארץ אי בני נשא חטאן ארעא במאי א"ל בגין דכתיב כי השחית כל בשר את דרכו כמה דאיתמר כגוונא דא ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה כו' אלא עיקרא דארעא בני נשא אינון כו'. עוד בזוהר על פסוק ויאמר ה' לנח. וז"ל ת"ח אינון חייבי עלמא גרמו לכל בריין לחבלא אורחייהו כמה דאינון מחבלין כו'. ומ"מ שאלה הגמרא שפיר אם אדם חטא בהמה מה חטאה דכל מעשיו גרם האדם לה לא מעצמה והיא עשתה כטבעה:

ובזה יתבאר היטב מה דאיתא במס' חגיגה (דף ט"ו) זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן נתחייב רשע נוטל חלקו וחלק חבירו בגיהנם. ולכאורה אינו מובן הסברא מדוע יהיה זה שהצדיק יזכה בחלק חבירו מה שהוא לא עמל בו וכן להיפוך מדוע יתחייב הרשע במה שלא חטא בו, ולדברים הנ"ל מובן היטב בסברא כיון דכל אדם עושה במעשיו טבע שניה לזולתו להיות גם חבירו טבעו נמשך קצת למעשיו ונמצא לכל אחד יש ג"כ חלק במעשה חבירו, דהרשע בחטאו מגביר התשוקה להרע עד שמגיע קצת ממנו גם להצדיק וכשהצדיק נכשל לפעמים באיזו חטא הרי יש להרשע חלק גדול בזה החטא והוא היה בעוכריו יען כי הוא הגביר בו התשוקה ויכול להיות לפעמים שיהיה לו חלק גדול בהחטא יותר מהצדיק שעשה. ולהצדיק הרי מענישים על חטאו בעולם הזה כדי שיהיה נשאר נקי לעוה"ב ולהרשע הרי אין מענישים לו בעוה"ז כלל הרי נשאר על הרשע חלקו בחטאו של הצדיק בגיהנם. וכן להיפך הצדיק יש לו חלק גדול במעשים טובים של הרשע דע"י שהצדיק הגביר התשוקה להטוב נמשך ממנו זו התשוקה קצת גם להרשע ועושה לפעמים טוב, ולהרשע הרי משלמים לו עבור הטוב שעשה בעוה"ז וכמאמר הכתוב ומשלם לשונאיו אל פניו ולהצדיק הרי שמור הטוב לעוה"ב, וזהו שאמרו זכה צדיק נוטל חלקו וחלק חבירו בגן עדן ובהרשע הוא להיפך:

ובזה יתפרש המשנה באבות וע"כ אתה עתיד ליתן דין וחשבון וכבר חקרו מהו דין ומהו חשבון ולמה חלקו המשנה לשנים, רק דהם שתי בחינות דדין הוא על מעשים שעשה בעצמו וחשבון הוא שמחשבין עמו בחשבון כמה מהחלקים יש לו במעשיו של חבירו וכמו שנתבאר:

ובזה יש מקום לפרש דברי המדרש בפרשה זו. תאבד דוברי כזב איש דמים ומרמה יתעב ה' ואני ברוב חסדך אבא ביתך כו', וז"ל המדרש תאבד דוברי כזב מדבר בדור המבול הן כזב ודבוריהם כזב כו' ואני כאשר עשו כן עשיתי ומה ביני לבינם אלא שגמלתני טובה ואמרת לי בא אתה וכל ביתך אל התיבה. אמר כי בדור המבול בכל אחד מהם היה הרע אשר עשה הכל מצד עצמו ולא היו צריכים להגברת הרע מצד חבירו וכל אחד היה קשור להרע מצד עצמו ובחירתו וזהו הן ודבורם כזב דדבוריהם הכזב היה מהם עצמם ולא מזולתו מש"ה נאבדו. וזהו שאמר הכתוב תאבד דוברי כזב איש דמים ומרמה יתעב ה' דמי שהרע מעצמו נקרא איש דמים ומרמה שהוא הבעלים והאדון של המרמה דאיש נקרא האדון וכמו איש האדמה איש נעמי דלא בא מזולתו, אבל מי שחטא ע"י זולתו הרי הוא לא יקרא איש של הרע ומש"ה נאבדו. אבל על נח אמרו אני כאשר עשו כן עשיתי דמצד עצמו היה בוחר בטוב ומה שחסר לו לפעמים מלהשלים מדרגתו היה רק מצד עשייתם שהם גרמו לו ומצדם נמשך קצת מן הקצת לו, ועל כן גמלו טובה ואמר לו בא אתה וכל ביתך אל התיבה דאחר שנפרד מהם ונכנס אל התיבה ישאר הוא צדיק גמור. דהתיבה היה בבחינת עולם אחר והקב"ה שמרו להתיבה ולהאויר שבה שלא יכנס לה הרע הנמשך בהטבע ממעשיהם הרעים וע"כ נשאר צדיק גמור, וזהו שאמר הכתוב ואני ברוב חסדך אבא ביתך זו התיבה קרא להתיבה ביתך שהיתה בקדושתה ולא נכנס בה הקלקול של מעשה הדור, וזהו שאמרו בזוהר על תיבת נח הפסוק מגדל עוז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב, דכיון שנכנס לתוכה נשאר צדיק גמור. וזהו שדרשו במדרש פרשה זו על נח הכתוב בעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם דאחרי שנמחו הרשעים נשאר נח בצדקו יסוד עולם:

ואפשר לומר דבזה היה החילוק בין נח לאברהם אבינו דבמדרש רבה אמר דהחילוק הוא דבאברהם כתיב התהלך לפני דלא היה צריך לסיוע מן השמים ומעצמו בחר בטוב ובנח כתיב את האלהים התהלך נח דהיה צריך לסיוע, ולפי הנ"ל יש לומר דגם נח מעצמו היה צדיק תמים ורק להתגבר נגד היצה"ר שהגבירו דורו היה צריך שיסייעו לו מן השמים, וזהו שאמר הכתוב נח איש צדיק תמים בדורותיו את האלהים התהלך נח דלהיות צדיק בדורו ולבל להכשל ברשת זו אשר טמנו לו הם היה צריך לסיוע והוקשה

לו הדבר בעצמו. ומש"ה לא הגין זכותו על דורו שלא יכלו גם הם כיון דבמעשיהם היו יכולים להכשיל גם אותו אם לא שיסייעו לו ולכך הוצרך להיות נפרד ונבדל מהם בתיבה ונשאר צדיק תמים גמור. אבל אברהם לא היה צריך סיוע והתגבר בעצמו גם נגד יצה"ר של אחרים דגם בדורו נמצאו רשעים גדולים כנמרוד וחביריו והוא התגבר גם כנגדם. ונמצא דכל מה שהרבו הרשעים שבדורו לחטוא נתוסף לאברהם זכות ושכר טוב בעמלו יען כי בחטאם הכבידו על אברהם עבודתו ועכ"ז נשאר בצדקתו. וזהו שאמרו באבות עשרה דורות מאדם ועד נח כו שכל הדורות כו' עד שהביא עליהם המבול, עשרה דורות מנח ועד אברהם כו' להודיע חיבתו של אברהם אבינו שכל הדורות היו מכעיסין עד שבא אברהם וקיבל שכר כולם, דבכל מה שחטאו העשרה דורות נגדל בזה השכר לאברהם דבחטאם נתוסף זכות לאברהם וע"כ לא נדונו בכליה ועונש כמו בימי נח, דכמו דהקב"ה ברא ליצה"ר כדי שיזכו בו הצדיקים כשכובשים אותו ומתגברים עליו כמו כן באותו בחינה ממש היו הרשעים שבדורו של אברהם אבינו ע"ה והחזיקם בעולם כדי שיוגדל זכותו של אברהם אבינו, וזהו שאמרו וקיבל שכר כולם דהכוונה שכר כנגד כולם דכל מה שהוסיפו לחטא נתוסף לו שכר, וכן איזו מצות שעשו המכעיסין קיבל אברהם שכרו דזכה צדיק נוטל חלק חבירו בג"ע וכמו שפירשנו דלאברהם היה לו חלק בהטוב שעשו הם. וכמו שהם במעשיהם הרעים הכבידו עליו העבודה להנצל מהיצה"ר שלהם הרי כמו כן מגיע לו עבור זה השכר מהטוב שלהם. אבל נח שהיה צריך לסיוע מן השמים שלא יקלקלו אותו אנשי דורו הרי לא נגדל זכותו בחטאים שלהם וע"כ לא הגין עליהם רק הי"ת הפריש אותו מהם ואז נשאר הוא צדיק גמור והם נאבדו. ואפשר דהא דפליגא אמוראי במסכת סנהדרין (דף ק"ח) על הא דאמר הכתוב נח איש צדיק תמים היה בדורותיו דר' יוחנן אמר בדורותיו ולא בדורות אחרים ור"ל אמר בדורותיו כ"ש בדורות אחרים הובא ברש"י על חומש. י"ל דלא פליגי רק בפירושא דקרא דאמר בדורותיו איזו דיוק קמ"ל אבל בעיקר הדבר לא פליגי כלל דבזה היה אברהם גדול דכתיב בו התהלך לפני בלא סיוע גם לגבי היצה"ר שהגבירו אחרים ונח היה צריך לזה סיוע. וע"כ אמר ר"י דבדורותיו קמ"ל דאברהם גדול ממנו. אבל הרי כל החסרון שהיה לו היה רק מצד הדור וא"כ אם היה בדור של צדיקים כ"ש שהיה צדיק וכר"ל, ור"ל מפרש הך דיוקא של בדורותיו דהפסוק משמיע לנו שבחו אבל בעיקר הדבר לא פליגי כלל.

ובדברים המבוארים לעיל נבין המשך הכתובים (הושע ד') אך איש אל ירב ואל יוכח איש ועמך כמריבי כהן וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה. הכתוב בא לבאר סכלות האנשים מבקרי מומים של זולתם ומבזים אותם אם ימצאו שום פגם עליהם אז נכשל

חלילה במעשה אשר אין נכון ואיש באחיו ידבר ובפרט אם ימצאו איזו פגם וחסרון על אחד אשר הוא מתופסי התורה עוד יותר יפערו פיהם לבלי חוק יותר מאלו מצאו זאת על אחד שאיננו מתופסי התורה ויפרסמו בשוק הן גם הרב או הלמדן חומד ממון או עשה שלא כהוגן או מצא עליו שעשה דבר מעורב בפניות עצמו. ובאמת הוא סכלות גדולה דמלבד דת"ח אסור לבזותו ואמרו חכמים כסהו כלילה ואל תהרהר אחריו ביום דודאי עשה תשובה. עוד זאת דהרי יכול להיות דזה האדם המבזה ומלגלג עליו הוא פוסל במומו ויש לו חלק בהחטא שעשה זה יותר מהחלק שיש להעושה אותה דע"י שזה הגביר זאת התשוקה והיצה"ר לזה הענין על כן לא יכול חבירו לעמוד בנסיונו נגד כח התאוה שהגביר זה עליו נוסף על יצה"ר של עצמו ונוסף גם הוא על שונאיו ויכלו לו. ולדמיון אחרי שהבע"ב יומם ולילה ירדפו אחר הבצע נמשך קצת תאוה להממון גם להת"ח וכן הוא בכל המדות, והגם דלזה שעשה זה החטא בודאי יגיע לו עונש על מעשיו ואין זה התנצלות לומר שחבירו הגביר היצה"ר עליו עד שלא היה יכולת בידו לעמוד כנגדו, דזה אינו דודאי אם היה מתחזק ומתגבר על יצרו כל מה שבכחו לעשות בודאי דהיה ניצול ממנה ומן השמים היו מסייעין לו וכמו שאמר הכתוב ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. עם כל זה הרי אין לו לזה לשחוק ממנו ולבזותו אחרי שהוא היה הגורם לו בזה וק"ו שאין לו לשמוח בתקלת חבירו דאדרבה גם לו יגיע העונש ממעשה חבירו ואפשר עוד יותר ממנו וכמו שנתבאר דזהו ענין חשבון שהאדם נותן לע"ל. וזהו שאמר הכתוב אך איש אל ירב ואל יוכח איש ועמך כמריבי כהן אמר דאחד לא יריב עם חבירו על מעשיו ואמר ועמך כמריבי כהן דכהן בכל מקום נקרא הת"ח ומחזיקי הדת ושומריה וכמשאה"כ כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, אמר דכשיודעים על איש פשוט איזו פגם שותקים ואינם מריבים עמו כלל רק מכסים ומחפים עליו ורק אם ימצא פגם וחסרון על הכהן והת"ח אזי מפרסמין ומריבים ומבזים אותו. והוסיף הפסוק לומר וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה, כלומר דע"י דאתה הולך ונכשל ביום נמשך מזה דגם הנביא [תפס להבחינה הגדולה שבצדיקים שהוא נביא] יהיה נכשל עמך לכל הפחות בלילה שהוא זמן חושך וראוי להיות נכשל, כלומר דעל ידי דאתה עשית חטאים גדולים וידועים לעין כל שהוא חטא נמשך ממעשיך שגם הצדיק והנביא נכשל עמך בלילה כלומר בחטאים קטנים ונעלמים ויכול האדם להיות טועה בהם, ונמצא הרי אתה הגורם לו בזה:

גם יבואר בזה מה דאיתא במסכת יומא (דף פ"ו) גדולה תשובה שבשביל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו שנאמר ארפא משובתם כי שב אפי ממנו מהם לא נאמר

אלא ממנו. והטעם לזה מובן היטב כמו שנתבאר דמי שחטא ועל ידו נגבר היצה"ר בכל העולם וגם לאחרים גרם שיחטאו בזה וא"כ הרי מגיע לו חלק מהעונש גם מהחטאים של האחרים וכששב על מעשיו ותיקן אותם הרי מ"מ מגיע לו עונש על אותם החטאים שהוא היה הגורם להם והם הרי לא עשו תשובה וע"כ מוחלים גם להם כדי שלא יגיע לו שום עונש ממעשיהם. וזהו ארפא משובתם כי שב אפי ממנו דעל ידי דשב האף ממנו על כן ירפא גם משובתם של האחרים:

הנה עם אחד ושפה אחת לכולם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, ויש להבין דברי הכתוב וזה החלם לעשות. והנראה דבא להגדיל חטאם דבמסכת סנהדרין (דף ק"ט) איתא תני ר' נתן אומר כולם לשם ע"ג נתכוונו כתיב הכא ונעשה לנו שם וכתיב התם ושם אלהים אחרים לא תזכירו הרי דעיקר כוונתם בבנין המגדל דרצו לבנותו ולהעמיד עבודת גלולים. והנה במסכת סנהדרין (דף ס"א) איתא דמסית שאמר אלך ואעבוד פטור דמימלך ולא עביד. ושם (בדף ס') איתא דהשוחט את הבהמה על מנת לזרוק דמה לע"ג דלר"ל הבהמה מותרת דלא נעשית בזה תקרובת לע"ג כיון דלא נתכוין לעבדה בשחיטה עצמה רק אמר שיזרוק הדם לע"ג ומ"מ מודה ר"ל דהשוחט בסייף מידי דהוה אמשתחוה להר דהר מותר ועובדו בסייף וכתבו התוס' בחולין (דף ל"ט) דלר"ל דס"ל דהשחיטה עצמה אינה עבודה ע"כ הא דנהרג הוא רק משום אמירתו שיזרוק לע"ג ואמאי לא נימא דמימלך ולא עביד ותירצו כיון דכבר עשה מעשה והכנה למה שאמר דשחטה ע"מ לזרוק בודאי שוב לא מימלך הרי דגם במקום דבדיבור אמרינן דמימלך וכגון בישראל מ"מ אם עשה מעשה שוב לא יחזור בו, וזהו שבא הכתוב להפליג בחטאם אע"ג דלהלכה בע"ג גם בדיבור לא מימלך כיון דכבר התחילו לבנות המגדל להכנה להעמיד שם ע"ג בודאי לא יחזרו ויגמרו מחשבתם, וזהו שאה"כ וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות דהא בודאי יגמרו מחשבתם אם לא יעכבם וע"כ ונבלה שם שפתם. ומה שהקשו המפרשים על מאמר של הגמרא כיון דמחשבתם היה לע"ג מפני מה לא נענשו בעונש הגוף לא קשה כלל דהרי הכתוב אומר משגיא לגוים ויאבדם וכמה רשעים היו בעולם שעבדו ע"ג והניחם עד שנתמלא סאתם והבא לטמא פותחין לו. ועיקר הקפידא כאן היה מה דרצו להיות בכנופיא אחת כל העולם כולו וא"כ הרי ממילא יהיו הכל עובדין ע"ג כיון דלא יניחו לאחרים להתפרד מהם. וע"כ בלבל שפתם ונתפזרו למקומות מפורדים וגם אם מבני מדינה אחת יחטאו הלא בני מדינה אחרת אינם כפופים להם ויעשו כרצונם וימצא בעולם גם טובים שלא

יעבדו. וזהו שאה"כ הנה עם אחד ושפה אחת וזה החלם ועתה לא יבצר מהם כי לא יהיה באפשרי לאחרים להבדל ממעשיהם וע"כ בלבל שפתם:

לך לך

התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני ובינך. הנה בעיקר מצות מילה חקרו הראשונים ז"ל אם הוא בגדר הסרת החסרון דהערלה הוא מום באדם הישראלי ובמילה מפרידים את החסרון ממנו, או אם הוא הוספת מעלה וקדושה וכמו כל מצות עשה שהם בקום ועשה שהם להוסיף מעלה וקדושה לאומה הישראלית. ובאמת דיש בה הני שני ענינים אלו יחד וכמו שכתב בעל העקידה ז"ל בפרשה זו וראייתו ברורה מהא דאיתא במשנה מסכת נדרים (דף ל"א) מאוסה היא הערלה כו' שנתגנו בה הכותים שנאמר כי כל הגוים ערלים. הרי דהיא מום ודבר המאוס עד דמגנים בה לכותים, עוד איתא שם במשנה גדולה היא מילה שנכרתו עליו י"ג בריתות כו' הרי דהוא עוד הוספת מעלה לישראל וגדולה היא. וזהו שאמר הכתוב התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי, א"ל שני דברים. דמשמעותו של תמים הוא בלא מום ואמר לו שבמילה יוסר ממנו המום של הערלה וטומאתה ויהיה תמים. ואמר עוד ואתנה בריתי ביני וביניכם דעל ידה יתוסף להם עוד קדושה ומעלה דבה יהיה כריתת ברית בין האומה ובין ה' יתברך שמו, והוא הוספת קדושה, וזהו דאיתא במסכת מנחות (דף נ"ג) דאברהם אבינו אמר היה לך לזכור להם ברית מילה והשיב לו ובשר קודש יעברון הרי דהמל נקרא דיש לו בשר קודש והמבטלה הוא בבחינת מעביר מעצמו הקודש ההוא, ומוכרח להדיא דהיא הוספת מעלה וקדושה: **והנראה** דנוכל לומר דהני שני בחינות הם בחיתוך ופריעה. דהחיתוך הוא הסרת מעליו הערלה ובזה מוציא עצמו מכלל הכותים שנקראו ערלים כי כל הגוים ערלים ובחיתוך הוא מבדיל עצמו מהם. ואח"כ באה הפריעה והוא לאות ברית קודש להתקשר ולהתקדש בקדושת ישראל להיות עם אחד. ועל זה אנחנו מברכים בברכות המילה וצאצאיו חתם באות ברית קודש דהחותם של הברית באה ע"י הפריעה. וז"ל הזוה"ק פ' בשלח על פסוק ויבן משה מזבח לכפרה כו' על דאיתפרעו ישראל ואיתגליא בהו אות רשימא קדישא. הרי להדיא דאות הברית הוא ע"י הפריעה. וז"ל הרעיא מהימנא פרשת תזריע ולאעברא ההוא ערלה מקמי ברית דהא בההוא זימנא דאיתכנשא עמא קדישא לאעברא ההוא ערלה מקמי ברית קוב"ה כנש כל פמליא של מעלה כו' ובההוא זימנא אתדחיא ההיא ערלה מכל עמא קדישא לעילא ולההוא ערלה מתקנא מנא חדא בעפרא לאשראה ההוא ערלה בגוה. הרי להדיא דהחיתוך הוא הסרת הערלה והפריעה הוא התגלות אות הברית.

וזהו כוונת המדרש רבה פרשה זו דא"ל הקב"ה לאברהם אבינו דיה לערלה עד כאן ודיה למילה שתהא עגומה עד כאן. הרי דאמר לו שני דברים דדי לערלה שהיא השורה על האדם בעודו ערל שתהיה בעולם ע"כ שהיו ערלים, וכן דיה למצות מילה שתהא עגומה עד כאן. והוא המעלה והקדושה שמגיע להאדם על ידה:

ובזה יבואר היטב דברי המדרש בשיר השירים מה יפית ומה נעמת, מה יפית בכלאים ומה נעמת בציצית, מה יפית בערלה ומה נעמת בנטע רבעי, מה יפית במילה ומה נעמת בפריעה, (כן הוא הגירסא ובמדרש נדפס קצת בטעות, והמעיין בדברי המדרש יראה דנדפס בטעות דמוכח יעו"ש). אמר המדרש שני דברים מה יפית בכלאים דהזהירות משעטנז הוא סור מרע והבדל מהמגונה, ואמר עוד ומה נעמת בציצית דסדין בציצית יש בזה עוד מצות עשה בקום ועשה והוספת מעלה וקדושה. ואמר עוד מה יפית בערלה דשלש שנים הוא אסור באכילה והוא סור מרע ומה נעמת בנטע רבעי דיש בזה עוד מצוה דבשנה הרביעית פריו קודש הלולים, מה יפית במילה והוא החיתוך דבזה אתה מסיר המום ונעשית יפה בלא מום ומה נעמת בפריעה דבזה אתה מוסיף מעלה וקדושה יתירה. ועיין עוד בזוה"ק פרשה אמור פסוק ובארבעה עשר משמע ג"כ דחיתוך ופריעה הם שני בחינות, החיתוך בחינת השבתת שאור והפריעה היא בחינת אכילת מצה יעו"ש:

ובזה יש לפרש הפסוק התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני וביניכם. התחילה הכתוב בלשון ציווי והיה תמים וסיים הפסוק בלשון להבא ואתנה בריתי ביני כו', דביבמות (ד' ע"א) רצה הגמרא לומר דאברהם אבינו לא נתחייב בפריעה עד משה רבינו, וזהו שאמר בלשון ציווי והיה תמים דהיינו בלא מום והוא החיתוך דהתחיל החיוב מעכשיו, ואמר לו עוד ואתנה בריתי ביני וביניכם הבטיחו דאחר זמן שיגאלו ממצרים עוד יוסיף לו בה מעלה ויצטוו על הפריעה ויתן להם גם הברית:

ובזה יבואר דגם לדעת הרמב"ם בפרק י' מהלכות מלכים דגם בני קטורה חייבים במילה והקשה המל"מ מהא דנדרים (דף ל"א) הנודר מן הערלים אסור במולי כותים ומותר בערלי ישראל והנודר מן המולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי כותים שאין הערלה נקראת אלא על שמם שנאמר כי כל הגוים ערלים ומדוע לא הוציאה המשנה מן הכלל גם בני קטורה דנצטוו על המילה ודינם בזה כישראל. ולפ"ז ניחא דבני קטורה הגם דחייבים במילה מ"מ בהם אין המילה להתקדש על ידה כלל, דלא מבעי למ"ד ביבמות דלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו אלא אפילו אם ניתנה ונתחייבו גם אז מ"מ שתהיה לאות ברית בודאי לא ניתנה רק לישראל וכמו שאה"כ ואתנה בריתי ביני וביניכם לשון עתיד וקאי על זמן מתן תורה, ובבני קטורה אין המילה רק להבדילם מכותים שהם מזרע אברהם

ויצאו מכלל כותים אבל מעולם לא נכנסו כלל בכללו של זרעו של אברהם אבינו דהא מקרא מלא אמר הכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע וע"כ עדיין הם בלשון הכתוב ערלים וכמו שכללם הכתוב [כי כל הגוים וגם בני קטורה בכלל] ערלים ומש"ה גם לענין נדרים כך דינם ככותים:

ובזה יבואר לנו דברי המדרש רבה פרשת שמות בה' בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש חלקיהם כשמת יוסף הצדיק הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצריים מיד הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבים אותם לשנאה שנאמר הפך לבם לשנוא עמו כו' לקיים מה שנאמר עתה יאכלם חדש את חלקיהם זה מלך חדש שמחדש עליהם גזירות עכ"ל המדרש, ובילקוט הושע מסיים עוד חלקיהם שנחלקו מאחרי הקב"ה. ויש להבין מה שאמר הכתוב חלקיהם ותאר חטאם בלשון זה שנחלקו מאחרי הקב"ה ולא מצינו תואר זה במקום אחר. גם יש להבין למה אמר חלקיהם בלשון רבים וה"ל לומר חלקם ולשון חלקיהם משמעו שני חלקים. גם עיקר הדבר קשה להאמר דתיכף יבטלו מהם מצות מילה דרק היא היה מצוה מיוחדת להם יותר משארי בני נח והיאך יבטלו אותה, ועוד דדרש הפסוק דהפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו שהיה אחרי שביטלו מצות מילה דהיאך קראם הפסוק עמו ועבדיו והלא לא נשאר להם גם מצוה אחת יותר מהמצריים. רק הענין דכשמת יוסף הצדיק הבינו כולם דמעתה יותחל השיעבוד בהם דכולם ידעו מה שנאמר עליהם בברית בין הבתרים כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה והתחילו לטכס עצה להקל השעבוד והשנאה מעליהם ועלה בדעתם להתקרב להמצריים ולמעט ההבדל שביניהם כדי למעט ריחוק הלבבות דלפי שכל האנושי נראה דריחוק הגוף גורם לריחוק הלבבות וכשיתמעט ההבדל שבגוף ביניהם יתמעט גם שנאת הלב מהם, ואז היה עיקר ההבדל בין ישראל למצרים רק מצות מילה לא יותר ולפי מה דרוצה הגמרא לומר דלא נצטווה על הפריעה ומ"מ הרי קיים אותה וכמו שקיים אברהם אבינו כל התורה וכן נהגו אחריו האבות והשבטים ובניהם ואח"כ נתייעצו להניח מלפרוע אחרי שבעצם אינם מחויבים בה כלל ולא היו נזהרים בה רק בחיתוך לחודא שהיו מחוייבים בודאי דנזהרו בו. והגם דגם החיתוך גורם הבדל בינם להמצריים דאינם נימולים כלל ורק הפריעה שהוא זהירות יתירה לפנים משוה"ד אמרו להניחה כדי למעט ההבדל שביניהם. וזהו שדקדק המדרש בלשונו ואמר הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצריים, דהחיתוך הוא הסרת הערלה מקמי ברית והברית היא הפריעה כמבואר למעלה בזוה"ק. ונמצא דהיו מובדלים במקצת מהמצריים ע"י החיתוך ולהתקדש לגמרי לא הגיעו במניעת הפריעה. והנה איתא במדרש פרשה זו

שאמר אברהם עד שלא מלתי היו באים הכותים ומזדווגים לי תאמר משמלתי יהיו באים ומזדווגים לי א"ל הקב"ה די שאני פטרונך. הרי מבואר כמש"כ דהמילה נותנת הבדל גדול בין ישראל לכותים והיא גורמת שנאה ביניהם והשיב לו הקב"ה די לך שאני פטרונך ולא ועילו ולא יפסידו לך לא בקרבתם ולא בשנאתם אחרי שאני אוהבך וברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו בעל כרחם. אבל כשהניחו מלפרוע וע"י החיתוך היו מובדלים מהמצריים וגרמה להם שנאה ומהקב"ה נחלקו במה שלא פרעו, וזהו שאה"כ עתה יאכל חדש חלקיהם וע"כ אמר הכתוב בלשון רבים, שנחלקו משני הצדדים וע"כ נתחדש עליהם השיעבוד. ומ"מ שפיר קראם הכתוב עמו ועבדיו אחרי שלא עשו שום איסור גמור בזה כיון דלא נצטוו רק על החיתוך:

התהלך לפני והיה תמים. ענין התמימות הוא שיעשה רצון הבורא ולא יחקור למה ציוהו כן ואע"פ שהאדם רשאי לחקור אחרי טעמי המצות זה בכלל לימוד תורה שמצוה ללומדה ולידע אותה וגם הלימוד הזה יעשה אותו מפני שמצוה כן הוא ללמוד. אבל בעיקר העשיה שלו וכן בהלימוד יעשה רק מפני שכן הוא רצון הבורא יתברך ולא מפני שהוא רוצה לחקור אמאי ציוהו כן. ובמדרש תהלים על פסוק אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה' תמימים וחסידים היו דור המדבר כו' בתמימות קבלו ישראל את התורה אמר להם כל חלב שור וכשב לא תאכלו, לא א"ל למה אלא קבלו עליהם. אמר להם כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו ולא אמרו למה אלא קבלו עליהם ואע"פ שקיבלו עליהם לא אמרו לו למה נעשה אותם לכך נאמר אשרי תמימי דרך עכ"ד. הרי דגדר תמים הוא שיקבל על עצמו לעשות גם מבלי שידע הטעם. והנה הכתוב אומר אדם ובהמה תושיע ה', ואיתא במדרש אע"פ שאדם אנחנו נמשכנו אחריך כבהמה, ועיין במס' חולין (דף ה') איתא אלו בני אדם שהם ערומין בדעת ומשימין עצמם כבהמה. והענין דהאדם העושה רצון חבירו ועושה כל מה שחבירו מצוהו מ"מ עיקר העשיה הוא אדעתיה דנפשיה דהרי עיקר מה ששומע לדברי חבירו ועושה כציוויו הוא משום דמכיר בשכלו שהוא צריך לעשות רצון חבירו אם מצד יראה אם מצד אהבה או משום קבלת איזו טובה או סיבה אחרת. ועכ"פ הוא עושה מה ששכלו מחייב אותו שהוא צריך לעשות מעשה זו ונמצא עושה רצון עצמו ג"כ בזה שעושה רצון חבירו. ומש"ה איתא במס' קידושין (דף כ"ב) דבהמה גס' הנקנית במשיכה דקוראה והיא באה. אבל עבד גדול אינו נקנה בזה דקוראו והוא בא אם לא שהאדון תקפו אצלו, ומפרש הטעם דאדם אדעתיה דנפשיה קעביד אבל בהמה אדעתיה דמרה קעבדה, דאדם אע"פ שהאדון קוראו ושומע לו העבד ובא מ"מ לא נקרא הליכתו משיכתו של האדון משום דהליכתו הוא

משום שיודע העבד בעצמו שצריך לעשותו כמו שרבו מצוהו ונקרא אדעתיה דנפשיה אבל בהמה הליכתה רק מצד האדון בלא שום צירוף דעת עצמה. וזהו שאמרו אע"פ שאדם אנחנו נמשכין אחריך כבהמה, פירוש אע"ג שמכירים אנחנו מה חובתנו ומה יפה וטוב לנו לעשות רצונו יתברך אעפ"כ נמשכנו אחריך כבהמה בלא שום צירוף דעת עצמינו רק בשביל ציוויך ואדעתא דידך קעבידנא, ופירוש זה המדרש ראיתי זה כמה בספר זרע ברך רק הוספתי בו ביאור הדברים והסברן בסברא. וזהו שאמר לו התהלך לפני והיה תמים, דבתמימות יהיה ההליכה בדרכי התורה והמצוה לפני:

ובזה יבואר דברי המדרש רבה ריש פרשה חיי שרה יודע ה' ימי תמימים זו שרה שהיתה תמימה במעשיה א"ר יוחנן סהדא עגלתא תמימתא. וכבר נתחבטו רבים לפרשו ופירושו כמו שכתבנו דזהו הבחינה הגדולה שבתמימות והוא ביטול רצון עצמו לגמרי רק מקושר לרצונו יתברך. וזהו ג"כ הענין דבפרשת פקודי כתיב על כל פרט ופרט ממעשה המשכן כאשר צוה ה' את משה דקמ"ל דאע"ג דידעו ישראל כמה חביב עליהם המשכן ורוב ההצלחה שישיגו על ידו עכ"ז לא עשוהו רק משום הציווי לחודא:

במדרש רבה פרשה וירא איתא. אמר אברהם אבינו אחרי שמלתי עצמי הרבה גרים יבאו להדבק בזאת הברית. ולכאורה אינו מובן דמשמעות דבריו הוא דמצות מילה תהיה הגרם להרבות גרים בישראל, ולא ידענו היאך תגרום זאת ואדרבה לפום רהיטא היא מרחקת העו"ג מלהתגייר דכמה מהם שהיו רוצים להתגייר רק נפחדים מצער המילה. ולהסביר זה נבאר כוונת הכתוב שאמר אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. והנראה ביאור הפסוק דהנה הגם דהבחירה ניתן לכל האדם אשר על פני האדמה להיות בוחר בטוב ומואס ברע וגם מן הכותים יכול להיות צדיק גדול וחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב וכמו שהיה קודם מתן תורה שהיו כמה צדיקים וכמה נביאים. ועם כל זה הבדל גדול יש ביניהם, דאחד מן הכותים גם אם יהיה צדיק גמור מ"מ לא נתקדש בקדושת ישראל גם לזרעו אחריו, אבל קדושת ישראל היא קדושה שאינה נפסקת לעולם מעת אשר כרת הקב"ה ברית עם אברהם בעת שנצטווה על המילה אמר הכתוב והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך. הרי דכרת עמו ברית עולם שיהיה עמו עד עולם ואע"פ שחטא ישראל הוא. משא"כ בכותים, דאחד היה אברהם לזכות במעשיו אשר הקב"ה כביכול בעצמו יכרות עמו ברית לו ולזרעו אחריו ומי גבר אשר יגיע למדרגה זו לגילוי שכינה ולכרות עמו הברית. ורק דבעת שמל א"א אמר לו הקב"ה אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים, גילה לו דמעתה מי שירצה להכנס עמי בברית תהיה אתה המורשה והבעל כח העומד מצדי

ואתה תכרות הברית עם הגר הבא להתגייר מדת עבודת הכוכבים, וזהו שאמר אני הנה בריתי אתך, דאתה תהיה העומד מצדי והיית לאב המון גוים לכרות עמהם ברית עבורי. וזהו דאיתא בגמרא דאינו גר עד שיתגייר בפני שלשה מישראל שנאמר וכי יגור אתך גר דכל כריתת ברית צריך שיהיו שני הצדדים ביחד ואם נתגייר בפני עצמו הרי אין כאן כריתות ברית ורק בפני שלשה ישראל העומדים מצד הקב"ה כביכול יהיה הברית כרותה לעולם. וזהו שאמר אברהם אחרי שמלתי הרבה גרים יבאו להדבק בזאת הברית אחרי שניתן לי ההרשאה והכח לכרות עמם ברית. וזהו ביאור הכתוב הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול. אמר דאפילו אם יתגיירו מדת עבודת כוכבים יהיו אפס מאותי, דלא אשרה עליהם קדושתי ולא יתקדשו בקדושת ישראל. ורק מי גר אתך דהיינו שיתגיירו אתך בפני ג' מישראל עליך יפול, דיתקדש בקדושת ישראל להיות כמוך:

במס' עירובין (דף י"ט) דאברהם אבינו יושב על פתח גיהנם ואינו מניח לנימול להכנס חוץ מהבא על הכותית דנמשכה ערלתו. מבואר דהבא על הכותית נסתלק ממנו אות הברית. והנראה דמאמרם נסמך על הפסוק בפרשת מילה והקימותי את בריתי ביני ובינך כו' להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך. ואיתא ביבמות (דף ק) על פסוק זה דהכי קאמר ליה הקב"ה לאברהם לא תיסב כותית דלא ליזיל זרעה בתרה. הרי דאמר לו בפסוק זה שני דברים. אחד שיקים בריתו בינו ובין זרעו. שנית שלא ישא כותית, ומזה יצא לרז"ל דהבא על הכותית אין לו הברית דנמשכה ערלתו ואינו מכירו, דמדאמר הפסוק להני שני דברים ביחד מוכח דהם תלוים זה בזה דמקים לו בריתו אם לא ישא כותית:

אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים, והדרש שאמרתי לעולמי די. ויש להבין מדוע אמר לו זה השם בעת ציויו על המילה. ובמדרש אמרו כמה טעמים על זה די לערלה שתהא בעולם עד כאן ודי למילה שתהא עגומה ע"כ. ולפי הדרש שאמרתי לעולמי די הנראה דיש לומר הכוונה דהנה אמירה לעולם די נתפרש בשני אופנים בכמות ובאיכות, א' דהיה העולם הולך ונתרחב יותר ויותר עד שאמר לו די. גם קאי על אופני המציאות. וכדרך משל בזרעים רואים אנחנו שהולך ונתתקן דבהתחלה יוצא מן השדה קש ואח"כ מהמעולה שבזרע נעשה למעלה שבולת ואח"כ נעשה בה המוץ שמונח בו הקמח ואח"כ קרוב להגמרו נגדל בו הקמח ואלמלא אמר די היה הולך ונתתקן עוד דמהחטה היה יוצא גלוסקא הראוי לאכילה ואמר לו די שיותר לא יתוקן, יען כי כן גזרה חכמתו יתברך דסוף של התיקון וגמרו יהיה ע"י מעשה האדם וכן יהיה עד לבסוף, שלעתיד בימי התיקון אמרו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת אבל עד לעתיד הניח להאדם שיהיה עמל לגמרו. וזהו עתה כשצוה אותו למול וכדי שלא יהיה קשה לאברהם אבינו

כמו שהקשה טורנסרופוס הרשע לר' עקיבא אם רצונו במולים מפני מה אין האדם נולד מהול, וזהו שאמר לו אני שאמרתי לעולמי די וכל הבריאה הנחתי להאדם שיגמרנה וכמו כן בריאת האדם והשלמה שלו הנחתי על האדם שימול את עצמו. שוב מצאתיו בספר תפארת יהונתן:

וילך אתו לוט כו' ויקח אברהם את שרה אשתו ואת לוט בן אחיו. הא דהזכיר הכתוב שנית ללוט משום דאברהם נהג בלוט כמו שהוא הדין בגר דמי שבא להתגייר לא היו מקבלין אותו רק דוחין אותו ורק אם מתחזק שוב מקבלין אותו וכמו שנהגה נעמי בתחילה אמרה להם שובנה בנותי ואחר כך כשראתה כי מתאמצת ללכת אתה קבלה אותה. וכן כאן בתחילה לא לקחו אברהם עמו רק לוט הלך מעצמו ואחר כך ויקח אברם כו' ואת לוט:

ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו אמרי נא אחותי את. להסביר הדברים דהרי עכשיו מי שירצה ליקח אותה הלא בעוד שיש לה בעל אין שום מקום שתתרצה לו לאשה וע"כ קודם לכל דבר יהרגו לאברהם בחשבם שאח"כ כשתהיה פנויה בלא בעל תתרצה להנשא לו וע"כ אמר שתאמר אחי הוא. והיא עצה נכונה דהרי הגם שהיא פנויה הרי בידה שלא להתרצות להנשא למי שיבקשנה, ובע"כ הא אי אפשר לו ליקח אותה, וזה לא עלה בדעתו שהמלך אשר בידו ליקח אותה שלא מדעתה ירצה בה, ואח"כ ויהללו אותה לפרעה ותוקח לפרעה בעל כרחה שלא בטובתה:

במה אדע כי אירשנה. בסוף מסכת מגילה איתא אמר אברהם רבש"ע שמא ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כדור המבול, א"ל לא, אמר לפניו רבש"ע במה אדע א"ל קחה לי עגלה משולשת. פירוש דיש להם כפרה בקרבנות. א"ל רבש"ע תינח בזמן שבהמ"ק קיים בזמן שאין בהמ"ק מה תהא עליהם א"ל כבר תקנתי להם סדר הקרבנות. לכאורה יש להבין דיראת אברהם שמא יעשה להם כדור המבול, הרי ע"כ נתיירא שמא יחטאו במזיד דעבור שגגות הא ודאי לא יענשו כדור המבול, ומאי השיב לו מהקרבנות דאינם רק על שוגגים. והנראה דבודאי רחוק שישראל יתחילו לחטוא במזיד ורק אם התחלה בשוגג נעשה העון קל בעיניו ויכול להכשל אח"כ במזיד, וכמו דאיתא בתנחומא לא ידאג על מה שחטא בשוגג אלא שסופו לעבור במזיד. וזהו כשלא עשה תשובה על השוגג, וזהו שהשיב לו שיש להם כפרה בקרבנות שיתכפרו השוגגים ושוב ממילא לא יגיע למזידים. גם י"ל דזה ששאל אברהם אבינו במה אדע, לא שנסתפק חלילה על ההבטחה רק דידוע אמרם אין הבטחה לצדיקים בעוה"ז וגם יעקב אבינו נתיירא שמא גרם חטא. וזהו ששאל אברהם במה אדע כי אירשנו דלמא יחטאו בניו ולא יזכו לירש

אותה, ובאה לו התשובה ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. אמר לו הנהגה חדשה שיתנהג עם ישראל שלא כמו שנוהג עם הכנענים דמאריך שלוותם עד שתתמלא סאתם ואח"כ מאבדם. רק יעניש בגלות ושיעבוד על חטאם תיכף כדי שלבסוף תתקיים ההבטחה, דבפסוק זה נרמזו כל הגליות ושעבודים. שיהיו לישראל עד ביאת משיח כמבואר במדרש אימה זו בבל וכו' יעו"ש:

וירא

זעקת סדום ועמורה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה. ופירש"י הכצעקתה הבאה עשו כלה, אם עומדים במרדם כלה אני עושה בהם ואם לא יעמדו במרדם אדעה מה אעשה להפרע מהם ביסורין ולא אכלה אותם, אמר הכתוב דהתרעומת והצעקה של הנעשקים רבה כי צועקים הרבה. וגם חטאתם דהיינו המעשה שלהם של שני הכתות העושקים והעשוקים כבדה דגם הצועק הוא חוטא גדול, ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו חייבים כליה ואם לא אדעה, והרבה פירושים נאמרו על פסוק זה. ובמדרש איתא ואם לא אודיע בהם מדת הדין בעולם. וגם דברי המדרש הללו צריכין ביאור להבין הכוונה. והנראה דהנה בכל העונשים שקצבה התורה לכל עבירה בפרט וחלקה ביניהם יש שחייבים עליהם מיתה ב"ד ויש קלות מהם שאין בהם רק מלקות, ובאמת עצם העונש שהיה מגיע גם על החטא הקל הוא גדול וחמור הרבה יותר ויותר לאין ערך מהמלקות, דהעונש המגיע להאדם ע"פ מדת המשפט גם על חטא הקל שבקלות אי אפשר לשום נברא להשיג גדלו אחר שהמרה ועבר על התורה וציווי של השם ברוך הוא, רק דכל העונשים הכתובים בתורה אינם בגדר עונש ונקמה חלילה רק המה בגדר תיקון, דבזה שעושין בהעובר דינו של תורה מלקות או מיתות ב"ד הרי רבים מהרואים ישובו מעון וגם יזהרו מלעשות כמעשיו, וכמו שאה"כ וכל ישראל ישמעו ויראו, ונמצא דבהריגת גופו של החוטא הוא מתקן ומזהיר לרבים שלא יעשו כמעשיו, וזהו גופא התיקון להעבירה, ושניהם כאחד דהיינו היסורים שסובל ומה שנגדר גדר על ידו זהו התיקון להחוטא. אבל העונש שהיה מגיע להאדם עבור עצם החטא בלא תיקון לא ידע אנוש ערכה, וכמו כן כשמגיע להחוטא עונש בידי שמים אחרי שהחטא הוא מפורסם לרבים וכשרואין העונש שהגיע לו הרי נעשה בזה ג"כ גדר לרבים שלא יחטאו עוד וכמו שאמר הכתוב (ישעיהו כ"ו:ט') כי כאשר משפטיך לארץ צדק למדו יושבי תבל. וזהו עיקר כפרת החטא ועי"ז נתמעט העונש. וזהו שאה"כ

הכצעקתה הבאה אלי עשו ואין עושין תשובה, כלה חייבים הם כליה, ואם לא היינו אם לא חטאו כל כך כהצעקה שצועקים עליהם או שיעשו תשובה, אדעה אודיע בהם מדת הדין לעולם, פירוש שינהג עמהם בחסד זה ולא יענשם כערך המשפט רק יענש אותם באופן שיתפרסם ויתודע בהם מדת הדין בעולם דאחר שמפורסם בעולם חטאם וכמו שאמר זעקת סדום כי רבה הלא אם לא יתפרסם העונש הלא יפסידו בשנים כי יוכבד העונש דאחרי שמפורסם בעולם חטאם הרי יהיה על ידם חיה"ש חלילה. וע"כ אפרסם מדת הדין ועי"ז שיתפרסם על ידם מדת הדין יתוקן חטאם וירויחו הרבה שלא יכלו לגמרי ויוקל מהם עונשם:

ואפשר דעל זה הענין התפלל הנביא ואמר הכתוב (תהלים ק"ט) תחי נפשי ותהללך ומשפטיך יעזרוני, אמר שלא ידין אותו לגמרי שיכלה חלילה רק תחי נפשי שתשאר בחיים ומשפטיך יעזרוני, דהמשפט והיסורים שיבאו עליו יהיה לו לעזר, דעל ידי יתוקנו אחרים וממילא יהיה זה לו לעזר:

וזהו כוונת הגמרא במסכת שבת (דף פ"ט) דאמר לו הקב"ה לאברהם בניך חטאו אמר לפניו רבש"ע יכלו על קדושת שמך אמר הקב"ה לא בסבי טעמא כו' עד שבא ליצחק והתפלל עליהם. ולפי הנראה אברהם ויעקב לא התפללו על כלל ישראל רק קצבו דינם שיכלו חלילה. אמנם לשונם שאמרו רבש"ע יכלו על קדושת שמך משמע שהוא תפלה ובקשה, וגם עיקר הדבר קשה דאבות העולם יפסקו הדין על ישראל לכליה חלילה ולא יבקשו רחמים עליהם כלל. רק הכוונה כמש"כ דביקש שלא יענשם בגדר עונש הראוי על החטא רק שיהיה בגדר תיקון שיהיה בהעונש קידוש השם ועי"ז יוקל הרבה מהעונש. והקב"ה לא רצה גם בזה ואמר ליצחק שיתפלל שלא להענישם כלל:

וגם עונשי גיהנם אינם רק עונש לחודא כי אז לא היה לו גבול ותכלית כמשפט מורד במלכות של עולם דאין העונש שיעור וגבול, רק גם הוא בגדר תיקון וכמו דאיתא במדרש פרשת וארא כשם שקילוסו עולה מגן עדן כך קילוסו עולה מגיהנם דבאותו עולם דנראה העונש לעוברי רצונו ועי"ז ניכר כבודו וזהו התיקון להנדונים שם ועבורו זוכין לעלות משם ככלות משך זמן דינם. ורק כל זה הוא להחוטאים ע"י תאוה וחמדה וכדומה דנידונים שם כפי חטאם ומעונשם עולה קילוס, וזהו תיקונם ועבור זה עולים משם. אבל החוטאים מחמת כפירה ח"ו אמרי' במס' ר"ה (דף י"ז) דנידונים בו לעולם וגיהנם כלה והם אינם כלים ואין הגיהנם להם לתיקון ואפשר לומר דלכוונה זו הפליגו חז"ל בעונש המלעיג על דברי חכמים וכוונתם דכל המלגלג אפי' אינו רק על דברי חכמים דהוא רק איסור דרבנן וכ"ש מלגלג על דברי תורה עונשו הוא בבזיון ולא יקובל ממנו שום

קילוס שיהיה לו איזו תיקון, וע"כ נידון הוא בגיהנם לעולמים אבל על שארי חטאים אמר הכתוב פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים וידוע דרשת חז"ל דקאי על הנידונים בגיהנם שעולים ע"י שיאמרו שם אמן ודרשו שומר אמונים שאומרים אמן. והוא משום דהם מזדככים שם ואחר שנגמר דינם קראם הכתוב גוי צדיק שומר אמונים וזכו לזה ע"י שהיו שומרי אמונים פירוש דלא חטאו באמונה כלל והיו חזקים באמונתם וכל חטאם היה רק על ידי תאוה וחמדה וע"כ עתה שנתתקנו הם גוי צדיק ויזכו לענות שם אמן ויבאו תוך השערים לשמוח בשמחתו של הצדיקים. וע"ז אמר הכתוב וצדיק באמונתו יחיה ואמרו בגמרא דמכות (כ"ח) דבא חבקוק והעמידו על אחת דכל שהוא שלם עכ"פ באמונתו הגם שחטא יחיה לבסוף כשיתוקן ע"י הגיהנם ויהיה נקרא צדיק:

ובזה נפרש המשך הכתובים (ישעיהו ס"ו:ד') שוחט השור מכה איש כו' גם אני אבחר בתעלוליהם ומגורתם אביא להם גו' שמעו דבר ה' החרדים אל דברו אמרו אחיכם שונאיכם מנדיכם למען שמי יכבד ה' ונראה בשמחתכם והם יבושו. ואיתא בגמרא ב"מ (דף ל"ג) והם יבושו עובדי גלולים יבושו ולא ישראל יבושו. והמשך הכתובים וביאורם קשים, והנראה בדרך דמיון מלך בו"ד מפרנס לעבדיו אנשי החיל ושריו, וגם להפושעים בו יושבי בית האסורים ג"כ מפרנס ומספיק כל צרכם וכשבא יום גנוסיא של מלך ומחלק לאנשי החיל מאכל ומשתה גם להיושבים בבית הסוהר ג"כ נותנים להם חלקם. ולכאורה אמאי ינתן לפני אשר שולחו ביד פשעם לבית הסהר על אשר עשו נגד רצון המלך. ורק הטעם דגם הם עבודת המלך על שכמם וכשם שניכר כבוד המלך ותוקפו בהטיבו לעבדיו הנאמנים כמו כן ניכר כבודו וגדלו מהעונש המגיע להמורדים בו וגם על ידי עונשם מגיע כבוד להמלך וע"כ גם להם מגיע חלקם ובעת הטיבו לעבדיו הנאמנים מגיע קצת חלק גם להיושבים בבית האסורים. וכענין זה הוא ג"כ ברשעים וכמו דאיתא במדרש כשם שקילוסו עולה מן הצדיקים כן קילוסו עולה מן הרשעים. והוא כמש"כ דמהעונש אשר להרשעים נתקדש שמו. וזה שאמר הכתוב דבתחילה אמר שישלם להם כגמולם ואח"כ אמר הנביא שמעו דבר ה' החרדים אל דברו. אתם הצדיקים שמעו את הדבר. אמרו אחיכם שונאיכם מנדיכם למען שמי יכבד ה', דאחיכם היינו מבני ישראל אשר לא טובים והם שונאיכם מנדיכם דעד עתה היו שונאים לכם אומרים למען שמי יכבד ה', דהרי גם על ידינו ניכר כבוד ה' במה שהעניש אותנו וכשמזכירים שמי ניכר כבוד ה' כשם שניכר כבודו על ידכם, וע"כ ונראה בשמחתכם דגם אנחנו נזכה לראות בשמחה שלכם כיון דגם על ידינו נתפרסם כבודו. והם יבושו עו"ג יבושו לגמרי אבל ישראל לא יבושו דגם החוטאים מישראל יזכו לקבל חלק בשמחת הצדיקים:

ועל פי המבואר לעיל יתבאר הא דאיתא בסוטה (דף ח') חציף עלי מאן דמפרש חטאיה. ופירש"י דמראה דאינו נכלם בדבר. והטעם דהרי עי"ז שנתפרסם מעשיו הרעים נעשה החטא קל בעיני אחרים ולמידים ממעשיו. ומ"מ י"ל דזהו רק קודם שמגיע לו העונש ומש"ה כשמפרסם החטא ולא הגיע לו העונש נעשה החטא קל. אבל מי שכבר הגיע לו העונש אז אדרבה יותר טוב לו שיפרסם חטאו להגיד לבריות כי הכל בא עליו במשפט וביושר, והלא אז לא יקל החטא בעיני השומעים רק אדרבה עוד יתוסף להם יראה מלעשות כמעשיו וכמאה"כ נודע ה' משפט עשה, דכשעושה משפט מתפרסם ידיעת ה' והכל מתייראין ממנו, וירויח זה החוטא שיוקל עונשו הרבה שיתוקן חטאו במה שגורם יראה לאחרים. וזהו ביאור הכתוב (תהילים ל"ח:י"ח-י"ט) כי אני לצלע נכון ומכאובי נגדי תמיד, כי עוני אגיד אדאג מחטאתי. פירוש דאחרי שכבר נענש ומקבל עונש עצה היעוצה לו להגיד עונו. וכמו שנתבאר [*] עוד ביאור על הפסוק כי עוני אגיד אדאג מחטאתי. דביומא שם משני דהא דכתיב מכסה פשעיו לא יצליח אייריי בחטא מפורסם וכסוי חטאה אייריי באינו מפורסם. וכתב המהרש"א דאינו מפורסם נקרא רק חטא, דהוא קל יותר. ונמצא דהמפורסם יכול להגידו ושאינו מפורסם אסור להגידו רק ידאג עליו בפנימיות הלב, וזהו שאה"כ כי עוני אגיד, דהעון אספר, דלשון הגדה בלה"ק הוא לספר לאחרים, אדאג מחטאתי דעל החטא הנני דואג בפנימיות לבי ולא אוציאנו מן השפה ולחוץ לבל ישמע לזולתי:]:

ובזה יש לפרש מאמר הכתוב בתהלים (ל"ב) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה גו' כי החרשתי בלו עצמי בשאגתי כל היום כו' אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת עון חטאתי סלה. והמשך הכתובים יבואר. דבמס' יומא (דף פ"ו) איתא כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח. ומשני שם כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בבין אדם למקום דהני אסור לפרסם. וזהו שאה"כ אשרי נשוי פשע כסוי חטאה ואייריי בבין אדם למקום דצריך לכסות אותן. כי החרשתי [אמר דגם הוא שתק ולא הגיד אותם לאחרים] בלו עצמי גו' כל היום תכבד עלי ידך, דאחר שכבר הגיע לו העונש אמרתי אודה על פשעי לה' דעתה מצא נכון לפניו לפרסם גם הפשעים אשר לה', ועי"ז ואתה נשאת עון חטאתי סלה, דעי"ז יתוקן העון וכמו שנתבאר:

ואנכי עפר ואפר. השפיל עצמו בשני הקצוות, דעפר מעולם לא היה בו צורה חשובה רק יכול לקבל צורה חשובה דיכולין לזרוע בו ויגדל כל הצמחים או לעשות ממנו כלי חשוב. ואפר מקודם היה בו צורה רק שעתה אינו יכול לעשות ממנו מאומה דאינו בר גיבול וגם אינו מגדל צמחים. וזהו שאמר על עצמו דמעולם לא היה דבר חשוב וגם אינו

עומד להיות יוצא ממנו דבר חשוב. וזהו שאמרו במסכת חולין (דף צ"ח) דבשכר שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר זכה לעפר סוטה ואפר פרה. דאפר פרה הוא לטהר להטמא מכאן ולהבא. ועפר סוטה הוא לברר שהיתה מקודם טהורה עד עתה. ושניהם הם מדה כנגד מדה:

שבו לכם פה עם החמור ודרשו במסכת קידושין (דף ס"ח) עם הדומה לחמור דבן ישראל הבא מן השפחה אינו מיוחס אחריו ואינו בנו. ולכאורה למה רמז דין זה כאן. רק הענין דהקב"ה אמר לו מכבר כי ביצחק יקרא לך זרע וא"כ אמר לו דישמעאל אינו מיוחס אחריו ולא נחשב לו כבן ואברהם אבינו קיים את זאת ולא חשבו בלבו לבן כלל. והן עתה כשהלך לשחוט את יצחק נתייירא אברהם אולי עתה שלא יהיה לו בן אחר יתחדש בלבו איזו אהבה וקורבה לישמעאל אחרי שאין לו בן אחר. ואז יפסיד בשני דברים, אחד דנסיון של העקידה יקטן הרבה דאינו דומה מי שאין לו רק בן אחד ושוחטו למי שיש לו שני בנים ושוחט לאחד ונשאר לו השני והקב"ה אמר לו קח נא את בנך את יחידך אמר לו בשעת הנסיון דיצחק הוא לו בן יחיד. שנית דהרי נצטווה שלא יחשוב את ישמעאל לבן. ומש"ה בעת שהלך לשחוט את יצחק התחיל להחזיק ולהשריש הדבר בלבו אשר ישמעאל אינו בנו ואמר לחזק הדבר בלבו עם הדומה לחמור שאינו בנו ואינו מיוחס אחריו:

הנה בפסוק נזכר עיקר נסיון העקידה על אברהם ולא על יצחק. ובתפלה אנחנו אומרים ועקידת יצחק לזרעו ברחמים תזכור. והענין דהנסיון של אברהם היה שישחוט בנו יחידו שנולד לו למאה שנה. וביצחק היה הנסיון להיות נשחט. והנה אנחנו רואים בחוש אשר דוחק הפרנסה ואהבת הבנים מביאים את האדם לכמה מכשולים. ומ"מ בודאי דגם אלו האנשים העוברים על חוקי התורה למען אהבת הבנים וכדומה, דהיה מניח עצמו להיות נהרג על קידוש השם. ומוכרח דיותר בנקל הנסיון להיות נהרג ולהאבד מכל וכל מלהיות נשאר בעולם בכל חושיו ורק יחסר לו פרט אחד מהאהוב אצלו. וע"כ נסיון של אברהם אבינו שהיה בפרט אחד וזה הפרט היה אצלו היותר גדול ואהוב אצלו, גדול יותר מנסיונו של יצחק וע"כ נזכר הנסיון העיקר על אברהם. והנה מה דאנחנו מזכירים זכות אבות בתפלה ולכאורה מה יועיל מעשה אבות להבן והלא אמרו לא הציל אברהם את ישמעאל, ורק משום דגם לנו נשאר קצת ממעשיהם הטובים בירושה מהמדות הטובות שלהם, וכמו שאומרים בתפלה מה יפה ירושתנו וע"כ ראוי שיזכור לנו זכותם. והרי אצלינו נשאר בירושה חלק גדול מהנסיון של יצחק יותר ממה שנשאר לנו מהנסיון של

אברהם, וע"כ אנחנו מבקשים שיזכור לנו עקידת יצחק כי מעשיו הטובים הוריש גם לנו קצת:

חיי שרה

ויתן לי את מערת המכפלה אשר בקצה שדהו גו', השדה נתתי לך והמערה אשר בו לך נתתיה. הנה אברהם לא ביקש רק המערה כי רק היא לבד נצרכה לו אז ואמר לו אשר בקצה שדהו כאומר כי לא יתקלקל השדה ע"י מכירת המערה יען כי המערה היא בקצה השדה, ועפרון השיב לו במרמה כי נותן לו במתנה השדה והמערה ובזה הראה לדעת דע"י לקיחת המערה גם השדה תקולקל ע"י דריסת הרגל וע"כ אמר כי נותן לו במתנה גם את השדה. ואברהם הבין כוונתו ואמר לו אם אתה שמעני נתתי כסף השדה. דישלם לו דמי כל השדה ובה הרי נכלל גם המערה אשר בקצהו:

והיה הנערה אשר אומר אליה הגמיאיני נא מעט מים כו' וגם גמליך אשקה אותה הוכחת. י"ל דאע"ג דהכל היה בדרך ניחוש וסימן עכ"ז היה בדרך חכמה קצת. כי רצה לנסות אותה בכל המדות שלה אם טובות הנה ואם הם בהשכלה. ראשונה אם טובה היא במזגה ליתן לשתות לאיש שאינה מכרת אותו ובפרט כי לא היה שם צלוחית לשאוב מן הכד רק שתה מהכד בעצמו וכמו שאמר הגמיאיני נא מעט מים מכדך ואם איננה טובת המזג לא תתן, ובפרט מי יודע אם לא ימאס המים ברוק שבפיו ואם יש לו פה נקי מחולאת וכדומה, ואחר כך יראה מה תעשה במים שנתותרו אם תשאם להבית אינה בהשכלה כי אולי באמת פיו אינו נקי והטיל רוק בהכד. ואם היא משכלת אין לה לישא מותר המים לביתה. ואם תשפוך אותם הרי היא מבזה אותו כי בזיון גדול הוא לו ששופכת המים יען שתה הוא מהם, וע"כ עצה היעוצה שתאמר לו גם גמליך אשקה וידע בזה כי טובת המזג היא וגם בעלת שכל וגם בעלת דרך ארץ שלא לפגוע בכבוד של אדם. (וכמדומני שראיתי כתיב זה על ספר שכחתי שמו ואפשר כתוב שם בשינוי או בקיצור). וגם אם יש לה שלש מדות הללו עכ"ז אין זה ראיה שראויה היא לבית אברהם ליצחק ולזה התפלל לה' שיעלו לו הסימנים הללו שעושה לאותה שהוכיח ה' ליצחק. וזהו שהשיבה לו רבקה וגם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות, (לא כמו שאמר העבד שתאמר וגם לגמלך אשקה) שחסתה על כבודו פן יסבור ששפיכת המים אל השוקת הוא רק משום דאיננה רוצה לישא המים להבית, ולזה אמרה לו כי גם תשאב עוד מים אחרים עבור הגמלים עד כי כלו לשתות ובזה הניחה דעתו בכבוד:

וישביעני אדוני גו' ולקחת אשה לבני. הנה אברהם אמר לו ולקחת אשה לבני ליצחק והעבד אמר להם רק לבני ולא סיים ליצחק כאשר נאמר לו. רק הענין דאמר לו לבני ליצחק הכוונה שיבחר אשה שתהיה הגונה לבני דהיינו שתהיה כלתו של אברהם, ותהיה הגונה להיות אשת ליצחק לפי מעלתו. והנה נסביר לדמיון אחד, מנהג קצת מהגבירים שיש לו בת ומשדך אותה עם בן רב גאון אחד ומפזר להחתן עבור יחוסו עשרת אלפים רו"כ. ובא אליו שדכן אחר וא"ל הן אתה רוצה ליתן עבור זה שיש להחתן אב גאון עשרת אלפים רו"כ הן אני אתן לך עלם מהולל אשר הוא בעצמו יהיה גאון גדול וקח אותו לחתן. ולא רצה הגביר ואמר לו אין בדעתי לעשות בתי שתהיה רבנית. ומובן מדבריו כי התורה אצלו למעלה גדולה תחשב אבל אינה מענגת וע"כ עבור אב גאון יפזר הרבה אבל את הגאון בעצמו לא יתרצה ליקח לחתן כי אינו רוצה שבתו תהיה מיושבות אוהל רק תהיה אשת גביר סוחר ותהנה מעוה"ז במרכבה וכדומה. וכן היה אז כשבא אליעזר וראה בני הבית והכיר את לבן ומדרגתו נתיירא כי אם יהלל את יצחק כי הוא צדיק גדול אפשר יקולקל עי"ז כל השידוך וע"כ הסתיר ולא דבר כלל מיצחק רק דבר ממעלות אברהם ובזה ודאי יסכימו כי גם להם מרוצה שיהיה להחתן אב צדיק, גם זה ראיתי קצת מזה בחיבור הנ"ל ושכחתי שמו והוספתי בו דברים:

תולדות

אברהם הוליד את יצחק. רש"י הביא דברי רז"ל דליצני הדור היו אומרים מאבימלך נתעברה שרה וע"כ צר הקב"ה קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם ואמרו הכל אברהם הוליד את יצחק. לכאורה למה קרא אותם ליצני הדור והלא הם רשעי הדור. והנראה דודאי לא היו אומרים כלל דמאבימלך נתעברה דמאי ירויחו בזה דבשלמא אם שרה היתה אז בת בנים ורק אברהם היה זקן היה מקום לאותם שאין מאמינים בהנס לומר כן. אבל הרי אדרבה אברהם לא היה עקר דכבר נולד לו ישמעאל ושרה היתה העקרה ועוד בת תשעים שנה ולא יוקטן הנס כלל באומרם דמאבימלך נתעברה. ועוד וכי יעשה הקב"ה נס לאבימלך שלקחה באיסור ואדרבה הכל ראו כי אבימלך נענש עבורה בעצירת כל רחם והכל ידעו דמאברהם נתעברה. רק אמרו כן בדרך ליצנות שראו דעד כאן לא הולידה שרה הגם שהיתה צדיקת ועכשיו נתעברה ואמרו כי הועיל לה הזכות והצער שהיה לה מלקיחת אבימלך בעל כרחה וניצולה ממנו ויצאת טהורה ולא נגע בה זה הועיל לה כי ראה ה' בצערה ונתן לה הריון כמו שמצינו באשה שנסתרה וטהורה ונקתה ונזרעה זרע. וזהו שאמרו בדרך ליצנות מאבימלך נתעברה שרה וכמו הליצנות שאומרים

פלוני בנה בית מחמאה, והכוונה שע"י שעשה סחורה בחמאה והרויח ממון בנה הבית, וע"כ קראם ליצני הדור. ורק היה מקום לחוש דברבות הימים יהיה נשכח שהוא רק בגדר ליצנות והדברי ליצנות יהיו נזכרים ויהיה לעז חלילה וע"כ צר קלסתר פניו כשל אברהם. שוב אמרו לי שכן נמצא כתוב על ספר:

ויצא הראשון אדמוני כו'. ואחרי כן יצא אחיו. איתא במדרש למה יצא עשו תחילה כדי שיצא הוא וסרייתו עמו. א"ר אבהו כהדין פרביטא שהוא משטף את המרחץ ואח"כ מרחץ בנו של מלך. ויש להבין הכוונה בזה המאמר וכוונת המשל אשר אמר ר' אבהו ומה ביאור הוסיף בהמשל. והנראה דבכל הדברים שבעולם הראשון הוא העיקר והיסוד להבא אחריו. והראשון הוא ג"כ גדול במעלה מן השני. וזהו מעלת הבכור בכל מקום, אמנם יעויין בפסחים (דף ה') דמחלק הגמרא בין היכא דכתיב ראשון ובין היכא דכתיב הראשון בה', דראשון בלא ה' פירושו ראשון ממש ומה שבא אחריו הוא שני לו וכמו יום ראשון של יו"ט שהוא העיקר והבאים אחריו הם שניים לו, אבל היכא דכתיב הראשון בה' פירושו המוקדם. וע"ש דהפסוק דאך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מוקמינן ליה על עיו"ט ולא על יום ראשון של יו"ט דהראשון מעיקרא משמע וכמו הראשון אדם תולד. דיומו של עיו"ט הרי אין שייך לומר דהוא יום ראשון ושני לו הוא יו"ט רק הוא קודם ליו"ט ואח"כ בא יום ראשון של יו"ט. ולמשל כשהמלך הולך ברחוב דהמלך הולך ראשון ואחריו השני למלך והמלך נקרא ראשון הגם דידוע דקודם הליכתו של מלך הולכים עבדיו לפניו לפנות הרחוב וחמשים איש רצים לפניו מ"מ לא שייך לומר דהם הולכים ראשונים ואחריהם הולך המלך שני להם דהם לא נקראו ראשונים אלא מוקדמים והם נקראו הראשונים בה' ואח"כ הולך המלך ראשון ונמצא לפי זה דלא שייך לומר דאחריהם הולך המלך רק אחרי פעולתם בהליכתם דהיינו שפינו הרחוב או שחלקו כבוד להמלך בריצתם, הולך המלך. וזהו שדקדק הכתוב ואמר גבי עשו דלא כתיב בו ראשון רק ויצא הראשון בה' דאינו נקרא ראשון ויעקב שני לו רק נקרא הראשון דפירושו המוקדם, וכן לא כתיב ואחריו יצא אחיו דאז היה פירושו אחר עשו רק כתיב ואחרי כן יצא אחיו דפירושו אחרי הפעולה דהיינו אחר יציאתו של עשו ופעולתו ביציאתו יצא יעקב, וזהו ששאל המדרש מהו הפעולה שפעל עשו ביציאתו והשיב לפנות הדרך שיהיה נקי ביציאתו ויצא עשו וסרייתו עמו, ואמר ר' אבהו משל כהדין פרביטא שהוא נכנס בתחילה להמרחץ לשוטפו ואח"כ רוחץ בן המלך דלא שייך לומר דאחריו רוחץ בן המלך רק אחרי פעולתו ושטיפתו להמרחץ. וקצת מזה ראיתי זה כמה בספר בית דוד יעו"ש. ובהתחלת לידתם נתקיים בהם נבואתו של שם ועבר שאמרו לרבקה ורב

יעבוד צעיר דבהתחלת יציאתם עשה עשו עבודה ליעקב, וע"כ לא אמרו לה והבכור יעבוד צעיר וכלשון המקרא בכל מקום הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו, דבאמת לא היה עשו בכור כלל דהרי יעקב היה הבכור להריון וכמו דאיתא במדרש משל לנותן שני מרגליות לצלוחית זה שנכנס אחרון יוצא ראשון ועשו נקרא רב דהוא נולד קודם והוא יעבוד להצעיר שהוא הבכור:

ובדברים האלה נוכל לפרש דברי הכתוב כשניבא על הבית השני אמר גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון ומפרש בגמרא משום דעמד עשר שנים יותר מן הראשון. וכבר חקרו אמאי קרי ליה אחרון והלא הוא רק אמצעי ואחריו הרי ג"כ יהיה בית שלישי, ובתוספת יו"ט (מסכת) כתב דגם על השני שייך לומר אחרון וכמו שאה"כ וישם את השפחות וילדיהן ראשונה ואת לאה וילדיה אחרונים ויוסף ורחל אחרונים ובפרט אז בעת בנין בית שני ודאי דשייך לומר בו אחרון כיון דעדיין לא נבנה השלישי. אבל הנראה לומר יותר דודאי עיקר בית המקדש הניתן לישראל הוא הבית השלישי שיבנה בקרוב בימינו אמן. שהוא יהיה קיים לעולם ועיקר ההבטחה של ושכנתי בתוכם הוא עליו ועליו התפללו בשירת הים ואמרו תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך דזהו הבית השלישי שאין בניינו בידי בשר ודם כראשונים רק ירד מן השמים בנוי ומשוכלל. והבית הראשון וכן השני וכל מה שהיה לישראל היו רק הכנה להשלישי דעל ידיהם יזכו להשלישי. וגם על גאולת ישראל ממצרים כתבו המפרשים שהיה רק הכנה לגאולה העתידה יעויין בדבריהם. ונמצא דעיקר בהמ"ק הוא השלישי ומקדושתו נצמחו השני בתי מקדשים הקודמים וניתנו להם כדי שיהיו מוכנים על ידיהם לזכות להשלישי ובעצם השלישי הוא ראשון והם נקראים מוקדמים, וע"כ בית המקדש הראשון קראו הכתוב הראשון בה' וזהו שאמר הכתוב על השני גדול יהיה כבוד הבית האחרון דהוא נקרא אחרון, מן הראשון דהיינו המוקדם, אבל בית שלעתיד הוא ראשון, ונמצא דהאמצעי הוא אחרון ממש. וזהו שאמרו בפסחים (דף ה) אני נגלה לכם ראשון ובונה לכם ראשון, דראשון עדיין לא נבנה ורק לע"ל יבנה הקב"ה בעצמו כביכול לבית ראשון:

שוב מצאתי בזוה"ק פרשת פנחס הביא שם פסוק זה דגדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון והקשה שם אמאי קרי ליה אחרון וז"ל, כד נפקו ישראל ממצרים כו' ובעי למבני לון ביתא קדישא ולנחתי ליה מגו רקיעא כו' ומדארגיזו קמיה כו' וביתא איתבני ע"י דבר נש כו' ועד כען בניינא קדמאה לא הוה בעלמא כו' בית ראשון ובית שני יחות לן כחדא מלעילא כו' ע"כ. והגם כי לא באנו בסודו להבין הדברים הנאמרים שם עכ"פ

זה חזינן מדבריו מפורש דבית ראשון עדיין לא נבנה כלל והוא יהיה הבית דלעיל. ועיין במדרש הנעלם דדרש האי פרשתא לרמז על גוף האדם ואיבריו ותאוותיו וז"ל. ויצא ראשון אדמוני אמר רב כהנא הכבד הוא ראשון והוא אדמוני כו' למה נקרא שמו ראשון על שהוא ראשון לבלוע הדם מכל מאכל והוא ראשון לדם אבל לא ליצירה ורב יעבוד צעיר על שהוא גדול מן הלב והוא עובד ללב כו' כי כן דרכו לבלוע הדם ולשגרו לשאר איברים כו'. ודברים אלו הולכים ג"כ להמבואר, דהלב נוצר ראשון כדאיתא במס' נדה רק הכבד בולע הדם ראשון לכל האיברים ומבשל להדם ומתקנו ומשגרו ללב וע"כ נקרא הוא הראשון וכמשל של המדרש הנ"ל:

הלעיטני נא מן האדום האדום הזה. לפי פשוטו הוא דהתבשיל היה של עדשים, ואז היה זה מאכל מיוחד לאבילות וכמו שכתב רש"י דמש"ה בשל עדשים דבאותו יום מת אברהם, ונתבייש עשו בעצמו אחר שרואה בבית אבילות והוא להוט אחר אכילה ושתיה כדרך הזוללים ושכורים ועשה עצמו כאינו מכיר כלל בהתבשיל מהו וכי הוא עדשים וע"כ קראו בשם התואר האדום האדום הזה כאילו אינו יודע כלל מה הוא רק שרואה שהוא תבשיל אדום, וע"כ גם כן לא רצה לאוכלו כדרך האנשים אוכלים דמיד שיפשוט ידו בקערה ליקח ממנו כף אחת הרי יראה בעיניו שהוא עדשים, ונתייעץ שהוא יפתח פיו ויעקב ישפכם מן הקדירה לפיו בלא ראות. וע"כ אמר הלעיטני נא ונתן טעם כי עיף אנכי ואין בי כח לפשוט ידי לפי, וכל דבריו היו במרמה:

איתא במדרש על פסוק ויזד יעקב נזיד אמר לו עשו מה טיבו של אותו תבשיל א"ל שמת אותו זקן. א"ל אף באותו זקן פגע מדת הדין לית דין ולית דיין. ויש להבין מדוע פקר עשו אז וכי היה סבור בדעתו שאברהם אבינו יחיה לעולם והרי בעת כריתת ברית בין הבתרים א"ל הקב"ה ואתה תבא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה הרי דאמר לו שימות והרי נתקיים בו שהיה זקן ושבע ימים. רק י"ל הכוונה דבין הבתרים א"ל הקב"ה כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם, ואיתא במדרש רבה דאברהם שאל אף אני בשיעבוד א"ל לא אלא ואתה תבא אל אבותיך בשלום. הרי דכל זמן שהיה אברהם אבינו קיים היו בטוחים דודאי לא יתחיל השיעבוד ורק ביום שמת בו הגיע הזמן שלא היה להם הבטחה והיה יכול להתחיל השיעבוד תיכף. ומש"ה נתייירא עשו שלא ישתעבד מעתה. וכבר ידוע שלא על כל זרעו של אברהם היה הגזירה מהגלות רק על מקצת בניו וכמו שאמר הכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו חז"ל ביצחק ולא כל יצחק, ויצחק היו לו שני בנים ורק על אחד חל החיוב דרק אחד נקרא זרע אברהם והוא מי שילך בדרכיו של אברהם ודתו הוא הנקרא זרעו ועליו הוא דחל השיעבוד אבל מי שאינו הולך

בדרכיו אינו נקרא זרעו כלל. ומש"ה כששמע שמת אברהם נתחכם עשו לסלק מעצמו החוב הלז לעזוב דרכו של אברהם. ומש"ה מיראתו מן השיעבוד פקר ואמר לית דין ולית דיין והוציא את עצמו מן הכלל ולהיות בן חורין מחוב הלז. ועצתו זאת הוא ממש כעצת הפוקרים. ובזה יומשך היטב מה שראיתי בספר זרע ברך על הא דאמר לו יעקב מכרה כיום את בכורתך לי, דע"פ השכל חיוב הגלות חל על הבכור יותר מעל הפשוט דהוא יקום על שם אביו, ואמר לו יעקב דכיום הזה שיכול להתחיל השיעבוד מכור לי בכורתך ואהיה תחתיך בכל הדברים הן בבכורה והן בפרעון חוב השיעבוד, ולפי הנ"ל יומתקו מאד הדברים דאחרי שראה יעקב דעשו נתפחד מהשיעבוד א"ל מכרה בכורתך לי ויהיה חל השיעבוד עלי ולא עליך ותהיה בן חורין גם אם לא תכפור בדתו של אברהם:

בפרקי דר"א פרק ל"ח אמר עשו ליעקב נחלק כל אשר הניח אבא לשני חלקים ואני בורר שאני בכור. הנה לפי הנראה שעשו ערער אז על עיקר מכירת הבכורה וא"כ יש להבין למה אמר שיחלקו לשני חלקים הרי צריכין לחלוק הנכסים לשלשה חלקים ויעקב לא יטול רק שליש. רק כשנדקדק בלשון הפסוק דיעקב אמר לו מכרה כיום בכורתך לי ועשו השיב לו כי הולך למות ולמה זה לי בכורה. דיעקב אמר לו דבר ברור ולשון ברור מפורש, רצונו שימכור לו את הבכורה ויעקב יהיה הבכור, דהרי כל עיקר כוונת יעקב כדי שיזכה בברכות אברהם ויצחק דהיינו הקרבת הקרבנות וירושת ארץ ישראל וע"כ ביקש ממנו שימכור לו הבכורה והוא יהיה הבכור במקומו, ועשו הסכים ליעקב רק אמר לו תשובתו ברמאות ואמר בלשון אשר יעקב יסבור עתה שמסכים הוא לדבריו לגמרי, ואחר זמן כשירצה יערער עליו, כי עשו כן היה דרכו לרמות באמרי פיו וכמו שהעיד עליו הכתוב כי ציד בפיו והיה כחו בפה לרמות בדבריו אנשים ההולכים בתמימות. ולכן השיב לו ולמה זה לי בכורה. דבלשון זה יוכל לערער אח"כ ולטעון דכוונתו היה רק שמכר לו שהוא לא יהיה בכור ולא יהיה לו מעלה על יעקב אבל יעקב ג"כ לא יהיה בכור ויהיו שניהם שוים כשני פשוטים. וכן איתא להדיא בסוטה (דף י"ג) דעשו עירער אח"כ נהי דזבני בכירותא פשיטותא מי זבני אמרו לו אין א"ל הבו איגרתא כו, וכתב רש"י וז"ל נהי דזבני בכירותא שלא אטול פי שנים אלא אהיה כמוהו. ומש"ה כשבאו לחלוק הנכסים לא עירער לגמרי על המכירה רק טען טענתו השקרנית ומש"ה אמר נחלוק לשני חלקים שוים כשני אחים פשוטים החולקים, וכיון דשניהם שוים הרי ממילא יש לו קצת מעלה על יעקב שהוא נולד מקודם והיה לכל הפחות בכור איזו זמן ויעקב מעולם לא היה בכור. וע"כ אמר שמהראוי שהוא יברור ראשון יען שהוא בכור. והגם דמחל זכותו מ"מ כיון דשניהם שוים ממילא יש לו מעלה עליו בזה, וזה היה הרמאות שלו דיעקב יסבור

שנעשה בכור ויזכה בקרבנות וארץ ישראל והוא יאמר ששניהם אינם בכורים. וזה זמן כמה אשר ראיתי בספר זרע ברך כתב לפרש הא דאיתא במדרש על פסוק ויאכל וישת הכניס עמו כת של פריצים אמרו ניכול מדידיה וניחוך עליה ורוח הקודש אומרת ערוך השולחן סדר פתורתא צפה הצפית סדר מנרתא קומו שרים זה מיכאל וגבריאל משחו מגן כתבו שהבכורה ליעקב. וכתב בספר הנ"ל לפרש דברי המדרש כמ"ש דהפריצים סברו שיערערו על יעקב שאינו בכור רק שניהם פשוטים וכמבואר בגמרא דסוטה הנ"ל, ועל זה אמרה רוה"ק קומו שרים משחו מגן כתבו שהבכורה ליעקב, כלומר שיכתבו מפורש כמו כוונת יעקב בהמשא ומתן הלז שיהיה מפורש בהשטר דברים מפורשים שיעקב הוא הבכור ולא לכתוב בשטר דברים כדבריו של עשו דבאו סתומים ולא אהני ליה לעשו ברמיותיה:

מכרה כיום את בכורתך לי. הנה כבר חקרו היאך נכון לפתות לאחיו למכור הבכורה ובפרט בעד עדשים. והענין דודאי לא על ממון ירושה היה הכוונה וגם מי יודע אם גם אז קודם מתן תורה היה נוהג שהבכור נוטל פי שנים. וענין הבכור לפי הנראה היה אז רק לענין מעלה ולקום על שם אביו. והנה הכתוב אמר כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו ביצחק ולא כל יצחק, וזהו האוחז מעשיו יהיה מיוחס להקרא בנו. ואחרי כי עשו יצא לתרבות רעה באותו יום וא"כ אין שום נ"מ לעשו בבכורה כי איך יקרא בכור אחרי שאינו נקרא גם בן. וכל בכורתו של עשו אינו רק להחסיר ליעקב שהוא לא יהיה בכור אבל לעשו אינו מעלה כלל, וזהו שביקש יעקב ממנו שימכור אותה לו דהרי הוא זה נהנה וזה לא חסר, וזהו ג"כ שהשיב לו עשו ולמה זה לי בכורה, אמר דלו אין שום נ"מ בהבכורה כלל אחרי שאין ברצונו להיות בנו כלל. וזהו שאמר הכתוב במעלות ישראל בני בכורי ישראל, ולכאורה במלת בכורי הרי כלול ג"כ שהוא בנו רק בא לשלול לעשו ואמר דלישראל יש שני המעלות דהם בני וגם בכורי, ובא לשלול לעשו דלא די שאינו בכור רק אינו גם בן כלל:

אתה עתה ברוך ה'. דיבר עמו בחכמת הפאליטיק. דבתחילה כתוב ויקנאו אותו פלשתים, דהיינו המון העם מאנשי המדינה ואמר לו אבימלך דהוא המלך לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד. ועתה כשבא אליו אמר לו שכל כוונתו בשלחו אותו היה רק לטובתו של יצחק שלא יקנאו בו המון העם ויגזלו ממנו כל אשר לו, וזהו שאמר וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום כי השילוח היה רק לטובתך. אתה עתה ברוך ה', כאומר כעת אשר אתה מרוחק מהפלשתים ההמוניים אתה ברוך ה' כלומר איש מוצלח בברכות ה' ואם היית בתוכם מי יודע מה שהיו עושים לך בקנאתם שהיו שודדים ושוללים כל

אשר לך. גם יש לומר דבתחילה אמר לו אבימלך לך מעמנו כי עצמת ממנו מאד, אמר לו שכל העשירות שלך הכל הוא ממנו כלומר מהפלשתים, וז"ל המדרש כל העצמות הוא ממנו וכוונתו למה שכתבנו. ומעשה אבות סימן לבנים דבגלות יטענו המצריים על הישראל כי כל הממון שיש לישראל הכל הוא משלהם. וזהו שאמר לו אתה עתה ברוך ה', דכעת שאתה רחוק מהפלשתים ורחוק מאדם העיר והצלחתך הולך וגדול רואים כולם שאתה ברוך ה' וה' מצליח אותך וכל אשר לך מברכות ה' המה ולא הגיעו לך חלילה במרמה מן הפלשתים כאשר סברנו מקודם וכעת אנחנו מודים:

קח לי שני גדיי עזים טובים. איתא במדרש רבה טובים לך וטובים לבניך טובים לך שעל ידן אתה נוטל הברכות וטובים לבניך שעל ידן מתכפר להם ביום הכפורים אחד לה' ואחד לעזאזל. ויש להבין כוונת המדרש בזה ולאיזו ענין וכוונה רמזה לו כאן מעשה של שני שעירי יוה"כ. גם יש להבין עיקר יסוד הדבר שהשתדלה רבקה אמנו שיגיעו הברכות ליעקב ועשתה כמה סיבובים לזה במאכלים ומטעמים ועורות גדיי העזים. וגם מן השמים סייעו הרבה ליעקב בזה, ויש להבין, אחד על עיקר הדבר דהרי כל הברכות הם רק ענייני עוה"ז משמני הארץ ודגן ותירוש ולא מצינו לצדיקי עולם שירבו להשתדל כל כך בטובתו של עוה"ז. שנית עוד יותר קשה דהרי אנחנו רואים דגם עתה דנתברך יעקב מ"מ הרי רוב ברכות וטובות עוה"ז הם רק לעשו ולמצער היה ביד בני יעקב שנים מועטים וא"כ לכאורה היה כל היגיעה לחנם ורק יעקב סבל הרבה מזה כי הוצרך לברוח ולירא מעשו:

והנראה דהנה יעקב אבינו מיאן מלילך לקבל הברכות וכמו דמבואר בפסוק שהקשה לאמו אולי ימושני אבי, ובמדרש רבה מבואר ויקח ויבא לאמו אנוס וכפוף ובוכה. וכן הא דאמר הן עשו אחיו איש שעיר ואנכי איש חלק ואיתא במדרש הן עשו אחי איש שעיר גבר שדיין ואנכי איש חלק כדכתיב כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, ולכאורה אינו מובן מאי שייך טענה זו שלא לילך לקבל הברכות, רק הפי' הברור דיעקב ידע שהברכות יהיה מענייני עוה"ז והם שייכים רק לעשו ולא ליעקב וזהו עיקר טעמו של יצחק שרצה לברך דוקא לעשו, שברצונו היה שעוה"ז ינתן לעשו דיצחק ידע דיעקב צדיק גמור וכמו שאמר הקול קול יעקב ופירש"י כיון דשמע כי הקרה ה' הבין שהוא יעקב דשם שמים שגור על פיו ועל כן לא רצה ליתן לו ברכות עוה"ז דעל ידו יתכן שיקלקלו בניו מעשיהם וכמאה"כ ורם לבבך ושכחת. וראיה ברורה לזה דבהברכה ראשונה שסבר שמברך לעשו אין בהם רק ענייני עוה"ז ולא הזכיר בה שום הצלחה האמיתית ואח"כ כששלח ליעקב לפדן ארם וידע שמברך ליעקב אמר לו אל שדי יברך אותך ויפרך וירבך

גו' ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתן לרשתך את ארץ מגוריך. לא אמר לו לא יין ותירוש ולא דגן רק ברכות אברהם וארץ ישראל שהוא חלקו של יעקב. ומש"ה סירב גם יעקב לקבל הברכה הראשונה השייך לעשו ואמר הן עשו אחי איש שעיר גבר שדיין ולו נאה יין ותירוש ואנכי איש חלק חלק ה' והיאך שייך לי הברכות שברצון אבי ליתן לעשו והם שני הפכים, ואדרבה אמרו בחגיגה (דף ט) יאה עניותא לברתא דיעקב כברזא סומקא לסוסיא חיורא. ודרשוהו מן הפסוק צרפתיך בכור עוני מלמד שחזר הקב"ה על כל הטובות ליתן לישראל ולא מצא אלא עניות, דזאת הדוחק הוא הצירוף שמצרף לבן של ישראל ומבדילן מכל סיג ופסולת ומקרבן לעבודתו של מקום ברוך הוא. והנה גם רבקה אמנו ידעה מזה רק השיבה לו תשובה נצחת ורמזה לו עומק כוונתה דגם היא אין עיקר כוונתה דהעוה"ז יהיה ליעקב ובני יעקב יתעדנו בטובתו של עוה"ז למשוך ביין בשרם ולהתענג באכילה ושתיה כי לא זו הדרך להתקרב לעבודת ה' רק עיקר כוונתה היה דרצתה דהעולם הזה יהיה הכל של יעקב ולעולם ההנאה מטובת של עולם הזה יהיה לעשו והוא יאכל וישתה את של יעקב וכל מה שעשו אוכל בעוה"ז לא יהיה של עצמו רק יטלם מיעקב וכמו דאיתא במדרש רבה הקול קול יעקב והידים ידי עשו קלא יעקב מסגלין וידי דעשו מרמזין ליה והוא אתי, פירוש דיעקב פועל כל טובות שבעולם ומרבה ע"י קולו בתורה ותפלה ומסגל בקולו שיהיה כל הטוב בעולם וידים של עשו נוטלין ממנו כל הטוב ברמיזה קלה. זה היה רצון רבקה שיעקב יקבל הברכות. ויהיו שלו ועשו יטלם ממנו. וכוונתה בזה דאם היה עשו נתברך והיה כל טוב העולם של עשו עצמו הרי לא היה בזה שום נכיון לישראל מעונותיהם מה שאין להם העוה"ז ועשו יש לו, כיון דאינו שלהם ועשו אוכל משל עצמו, משא"כ עתה דכל הטוב הוא בעצם של יעקב ועשו נוטל ממנו בזרוע ובחזקה וישראל נשארים ריקנים מכל טוב ושורם טבוח לעיניהם ושונאיהם מלאים מכל טובם של ישראל הרי זה החסרון שנחסר להם הוא להם נכיון גדול על עונותיהם, וכמו שאמר הכתוב ונוגשיך צדקה ודרשו במסכת ב"ב (דף י') דגם מה שעכו"ם נוטלים מהם בזרוע מכפר עליהם כצדקה ואילו היה עשו נתברך לא היה לישראל כפרה זו:

ועוד דבר אחד יש בזה, דהנה מי שיש לו נכסים ונדר עצמו מהם שאסר על עצמו שלא יהנה מהם כלל. ולכאורה נראה דמעתה אין לו בהנכסים שלו שום זכות כלל והרי זה דומה כמו שלא היו לו הנכסים מעולם. אמנם באמת אינו כן דאע"ג דהוא לא יהנה בהם מ"מ מקרי שלו עדיין. אחת דיכול לעשות בהם דברי מצוה וכמו דאיתא בר"ה (דף כ"ח) המודר הנאה משופר מותר לתקוע תקיעה של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו. שנית

מבואר במסכת ב"ק (דף כ"ט) דלוה ובע"ח באים ונפרעין מהם, דאע"ג דהוא בעצמו אינו רשאי ליהנות מהם מ"מ נקראין שלו לענין זה דאם הבע"ח שלו נוטלן נפטר הוא מחובו על ידיהם. ודוגמא לזה ממש הוא טובות העוה"ז דאע"ג דאין לישראל להיות נהנים מהם מ"מ עתה דיעקב נתברך בהם והם של ישראל יכולים להשתמש בהם הני שני דברים. אחת להשתמש בהם לעניני מצוה כמו צדקה והחזקת תלמוד תורה וכדומה להוציאם בדברים המסייעים לעבודת ה'. שנית דמה דהכותים נוטלים אותו מהם הוא להם לנכיון ופרעון חוב מעונותיהם, משא"כ אם היה העוה"ז מעיקרו של עשו לא היה מגיע לישראל גם הני שני פעולות. והני שני דברים תלוים בזה, דאם ישראל עושין רצונו של מקום היו משתמשים בטובת עוה"ז לעניינים המסייעים לדבר מצוה ועבודתו של מקום, ועכשיו בגלות ג"כ משתמשים בו שהרשעים נוטלים כל הטוב ההוא והוא לכפרת עונותיהם, וזהו שרמזה לו דישתמש בהם אחד לה' והוא דברי מצוה, ואחד לעזאזל והוא מה שעשו יטול ממנו, ונמצא דמה שסיבבה רבקה ומן השמים סייעו למעשה הוא דבר קיים ונצחי וגם עתה בגלות נתמלא כוונתה הרצויה בזה:

והנה ענין שעיר של עזאזל שהיה מכפר על ישראל ביוה"כ, הגם כי לא לנו לעמוד גם על קצת ממקצת סודו והוא מחוקי התורה הנעלמים. עכ"ז קצת הסבר בדרך הנגלה יש לומר בו. והוא דהיו משלחים אותו המדברה אל ארץ גזירה דורון להם וממנו יונקים כל הרשעים פרנסתם כל השנה. דבר"ה ויוה"כ מסגלים במעשיהם הטובים ובתפלתם כל הטוב והברכה שיהיה בזה השנה וכמו שאמרו ועל המדינות בו יאמר איזו לרעב ואיזו לשובע. וביוה"כ בשעת הגמר משלחים השעיר לעזאזל. וציותה התורה לשלח השעיר ביוה"כ והוא שיוגרע טוב עוה"ז משלנו ויותן להם ובזה מכפר לישראל עונותיהם, וזהו שרמזה רבקה דאין כוונתה שיאכלו ישראל העוה"ז רק ישתמשו בו הני שני תשמישים או לה' או לעזאזל, וזהו שאמרה לו שעל ידן מתכפר להם ביוה"כ, ופעולתה לא היה לריק חלילה רק היא העומדת לנו גם עתה בגלותנו. ובזה יתפרש הפסוק (בישעיהו נ"ח:ז') הלא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית ואיתא במסכת ב"ב (דף י"א) זכה הלא פרס לרעב לחמך, פי' יתן לעניי ישראל, לא זכה ועניים מרודים תביא בית, פי' שיצטרך ליתן לרשעים, דהפסוק אמר בהני שני אופנים ישתמש איש הישראלי בממונו, או ליתן לרשעים או שיפרנס מהם עניים בצדקה והוא לה', וזה תלוי בזכותו של הבעלים באיזו אופן ישתמש בממונו:

ובזה מבואר היטב הפסוקים שבפרשה דבתחילה אמר יצחק לעשו בא אחיך במרמה ויקח את ברכתך ואח"כ כשאמר לו עשו הברכה אחת היא לך אבי וישא קולו ויבך כתיב

ויען יצחק ויאמר לעשו הן משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל, ולכאורה הרי אמר לעשו ממש הני ברכות שאמר ליעקב מטל השמים ומשמני הארץ. ומהו ההבדל שיש ביניהם. ולפי הנ"ל מבואר היטב דברצון יצחק היה לברך את עשו שיהיו כל הטובות בהתחלתן ועיקרם שלו, ואח"כ סיבבה רבקה דעיקרם יהיו של יעקב ועשו יהיה נוטלם משל יעקב, וזהו שבתחילה אמר ויתן לך האלהים מטל השמים דהנתינה מה' יהיו לך, ואח"כ כשראה שהסכימו מן השמים דהברכה יהיה של יעקב אמר לעשו הן משמני הארץ יהיה מושבך, לא אמר לו שה' יתן לו, דהנתינה מה' יהיה ליעקב אבל אתה תטלם ותהנה ומשמני הארץ יהיה מושבך, ולא היה בזה ברכה לעשו שלא ברכו כלל רק אמר לו בדרך נבואה דהרי אתה תאכל כל הטוב ההוא, ויש מקום לפרש דהך ויען יצחק הוא לשון צעקה וכמו שאמרו בסוטה (דף ל"ג) דעניה הוא בקול רם דיצחק צעק על עשו כאומר מה אתה בוכה ומרעיש העולם על שנטל יעקב הברכות והרי אתה תטלם ותהנה מהם, וז"ל הזוה"ק א"ר חזקיה והא חמינן דמשמני הארץ ומטל השמים אינון בירכאן נטל עשו לבתר כד"א הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל, א"ר שמעון לא האי כהאי ולא דא כדא כמה איפרשין דרגין ביעקב כתיב ויתן לך האלהים בדא כתיב יהיה כו' וזה מסכים להמבואר למעלה:

במדרש רבה פרשת וישלח למה חזר וברכו שנאמר ויקרא יצחק את יעקב ויברך אותו אלא שראה יצחק ברוה"ק שעתידין בניו להגלות א"ל בא ואברכך ברכה של גלות שיחזור עליך הקב"ה ויקבצך מגלות, ומה הן הברכות בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך רע, בשוט לשון תחבא ולא תירא משוד כי יבא, לשוד ולכפן תשחק ומחית הארץ אל תירא. מבואר מדברים הללו דברכות הללו צריכין ישראל בהיותם בגלות וגם הם גורמים לגאולה. והנה בשוט לשון תחבא צריכין ישראל בהיותם בארץ אחרת שלא ילשינו עליהם בשקר, דבהיותם בארץ ישראל לא שייך להתיירא מהלשנת שקר וכאשר רואין בחוש מבעלי הלשון כה"ע המשטינים אשר כל מגמתם ויסודם רק לגרום רעה לישראל חלילה, והברכה השניה לא תירא משוד כי יבא, דעיקר הגלות אינו רע כל כך דכל מקום שגלו שכינה עמהם לשמרם ולגאלם וכמאה"כ (עזרא ט':ט') כי עבדים אנחנו ובעבדותנו לא עזבנו אלהינו ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס, וכל זה כל זמן שאין ישראל מתחילים להפחד מהעתידות לבקש תחבולות ועצות היאך להתנהג בעצמם למצא חן בעיני שכניהם, וכן היה במצריים כדאיתא במדרש רבה פרשת שמות כשמת יוסף הצדיק הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצריים מיד הפך הקב"ה את האהבה שהיו מצריים אוהבים אותם לשנאה, ועי' מ"ש פרשת לך דישראל לא עשו בזה שום איסור רק

עברו על מנהג אבותיהם כדי למצא חן בעיני המצריים מפחדם על העתידות ואז נתחדש עליהם השיעבוד וכן הוא בכל זמן והמבין יבין. וזהו שברכו לא תירא משוד כי יבא שלא יתייראו מן העתידות ואז יעזרך ה' שלא ישנאך, ברכה שלישית, לשוד ולכפן תשחק גם היא שייך לגלות דהנה גם בכותים ימצאו גולים ומ"מ להם אינו כלום וכדאיתא במדרש איכה גלתה יהודה וכי כותים אינם גולים אלא כותים על שאוכלין ושותן עמהם כו' אין גלותם גלות, דעיקר כובד הגלות הוא רק לישראל דהגלות והעוני ודוחק הפרנסה ושמירת הדת יהודית דשניהם ביחד הוא קשה למאד, ואיש הישראלי צריך לסבול ולקבל על עצמו הסבלנות לבל יתפעל מהכובד רק לקבל את הדבר בשמחה, רק תלוי איזו צד יבטל אם כובד העוני הדוחק המגיע לו עבור שמירת דת יהודית או חלילה להיפוך יבטל מעצמו שמירת הדת, וזהו שאמר לו לשוד ולכפן תשחק, דמשוד וכפן כאשר יגיע לך תשחק ממנו ולא יפעול אצלך שינוי בשמירת הדת. ומחית הארץ אל תירא זהו גליות. ועי' במדרש פרשה שמיני דחשיב שם ארבע חיות דרומזות על הגליות יעו"ש:

הקול קול יעקב והידים ידי עשו ולא הכירו ויברך אותו. לכאורה יש להבין כיון דההכרה של הקול היה נגד ההכרה של הידים במאי הכריע שהוא עשו וברכו. ולולא דמסתפינא היה אפשר לומר דהרי יצחק הרבה לבודקו אם הוא באמת עשו או הוא מטעה אותו. וי"ל דגם בתחילה נתייירא עשו מזה וקודם שהלך מיצחק אמר לאביו סימן שיוודע שהוא עשו שישנה קולו כקולו של יעקב ולדבר בנחת כיעקב ולהזכיר שם שמים וזהו סימן שהוא עשו דאם יבא יעקב להטעות הרי מסתמא ישנה הוא קולו שידמה כקול עשו. ועיין ברמב"ן שכתב על הא דאמר יעקב אולי ימושני אבי והא דלא נתיירא יותר שיכירו ע"י הקול משום דיכול לשנותו כקולו של עשו. וזהו שאמר הקול קול יעקב והידים ידי עשו הרי שני הסימנים מתאימים ולא הכירו וע"כ ויברך אותו. וי"ל עוד דיעקב בשכלו הבין גם את סוד זה ומש"ה לא שינה קולו ודבר כדרכו. וזהו שאמר הכתוב בא אחיך במרמה ותרגם אונקלוס בא אחוך בחוכמא, ולכאורה מרמה וחכמה הם שני עניינים רק לפי הנ"ל הכל אחד דהמרמה הוא מה שלא עשה מרמה ודיבר כדרכו ולמרמה כזה לא יקרא מרמה רק חכמה שהבין כל זה שאין צריך לו לעשות מרמה רק ידבר כדרכו ועשו נלכד ע"י ערמתו:

ויצא

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. וכתב רש"י דלא היה צריך לכתוב רק וילך חרנה רק ללמדך שהיה יציאתו ניכר דיציאת צדיק עשה רושם. עוד י"ל דבכל אדם היוצא ממקום

למקום יש בזה אופנים או דעיקר תכליתו היא היציאה ממקום הראשון משום איזו סיבה וע"כ מוכרח הוא לילך למקום אחר אבל עיקר כוונתו ורצונו היא היציאה. או משום דצריך להיות במקום השני. וזהו עיקר תכלית כוונתו בההליכה. וביעקב נתלכדו שתי הכוונות. דעיקר כוונתו בהליכתו לקיים מצות כיבוד אב ואם. דרבקה אמרה לו הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך ועתה כו' קום ברח לך אל לבן, דעיקר כוונתה היה שלא יהיה בבאר שבע מקום שעשו שם והעיקר בזה הוא היציאה. וליצחק לא אמרה כל זאת רק שלא יקח אשה מבנות כנען וצוה לו קום לך פדנה ארם וקח לך אשה מבנות לבן ותכלית ציויו היה ההליכה לחרן. ויעקב קיים דברי שניהם שהוא היציאה וגם ההליכה לחרן ושניהם היה אצלו לעיקר ותכלית, וזהו שאה"כ בפרשה שלמעלה וישמע יעקב אל אביו ואמו וילך פדנה ארם שנתכוין לקיים דברי שניהם. ומצאתי באוהל יעקב שכתב כעין זה:

ובמדרש רבה איתא ריב"ל פתר קרא בגליות ויצא יעקב מבאר שבע, הד"א שלח מעל פני ויצאו, וילך חרנה כמד"א כי ה' הוגה ביום חרון אפו, הרי דמפרש חרנה לשון חרון. וכוונת המדרש דמפרש דכל מה שכתוב ביעקב הוא סימן לבניו בגלותם. דגם בהם היו שני דברים הנ"ל. היציאה והגירוש מארץ ישראל, וההגעה לארץ נכריה לא להם. ושניהם הם בהם לתכלית וכדמפרש ויצא יעקב כמד"א שלח מעל פני ויצאו, דמשמעות הכתוב דעיקר כוונת הגלות הוא היציאה מארץ ישראל. וזהו שאמר ויצאו שלא יהיו כאן. והכוונה בזה דארץ ישראל בקדושתה אינה סובלת עליה עוברי עבירה והיא ארץ אשר ה' דורש אותה מראשית שנה עד אחרית שנה וע"כ כשחטאו שלחם ממנה, וזה לא היה לעונש על חטאם דהרי היה יכול להענישם בעודם יושבים עליה רק היה לטובתם דאם היו עונשים באים לא היה להם תקומה חלילה וע"כ שלחם לחו"ל אשר שם גם אם אינם צדיקים יוכלו להתקיים, ועיין ברמב"ן פרשת בחקותי שכתב דכל הקללות שבתוכה נאמרה רק בהיותם בארץ ישראל ולא בהיותם בחו"ל. ועכ"פ העיקר הוא היציאה. ואמר עוד וילך חרנה ומפרש המדרש לשון חרון אף דגם ההגעה של החרון הוא ג"כ התכלית בזה. וכמו שכתבנו בספר בית הלוי על הפסוק (בירמיה ט"ו) כה אמר ה' שלח מעל פני ויצאו והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת להם אשר לחרב לחרב, וביאור הפסוק דבמסכת חגיגה איתא דאחוי ליה ההוא צדוקי לריב"ח עמא דאהדרינהו מריה לאנפיה מיניה אחוי ליה עוד ידו נטויה עלינו, והקשה שם המהרש"א דהרי הך קרא כתיב גבי פורעניות בכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה. דהטור כתב בחושן משפט דאבידה מדעת הוא הפקר ואם הניח כיסו ברה"ר נעשה הפקר וכל מי שירצה יכול לזכות בו. וכתבנו

לחלק בין מניח כיסו ברה"ר לבעה"ב הזורק כלי מראש גגו דמבואר להדיא במסכת ב"ק (דף כ"ו) דלא נעשה הפקר מדשקיל וטרי שם בבא אחר ושברו אם חייב או לא. והחילוק הוא דבמניח כיסו ברה"ר ולא איכפת ליה כלל מה שיהיה בו הוא דס"ל להטור דהוא הפקר אבל בזורק כליו לשוברם דיש לו בזה כוונה ורצון לשוברו כל זמן שלא נשברו הם שלו עדיין. וזהו דהצדוקי אמר לו עמא דאהדרינהו מריה לאנפיה מיניה דכבר סילק השי"ת רשותו מהם ואינם עוד שלו כלל. רק זה היה אם הקב"ה משלחם מא"י ולא איכפת ליה במה שיעשו הכשדים בהם, והראה לו ריב"ח עוד ידו נטויה עלינו דשלחם לשם בכוונה מיוחדת שיסבלו שם יסורים והוי כמו זורק כליו לשברם דהם שלו עדיין. וזהו שאה"כ שלח מעל פני ויצאו והיה כי יאמרו אליך אנה נצא פי' באיזו בחינה תהיה היציאה ואמרת להם אשר לחרב לחרב שלא תהיו סבורים שאני משלח אתכם ויהיה כפי שיזדמן אם לטוב או למוטב רק שילוחי אתכם לשם הוא לתכלית ורצון לחרב ולרעב דוקא. וזהו שדרש כאן וילך דהליכה לחרון אפו היא ג"כ התכלית בגלות ועל כוונה זו הולך הפסוק (בירמיה י"ד) המאוס מאסת את יהודה אם בציון גאלה נפשך מדוע הכיתנו ואין מרפא, דמהא דהכיתנו מוכח דאינו מאיסה ועדיין הם ברשותו:

והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו. אמר במדרש יורדים ועולים אין כתיב אלא עולים ויורדים עליה יש להם אלא שכל אחד ירוד מחבירו, והענין דהראהו סידורן של ד' גליות וכשאמר במדרש ראה שרה של בבל עולה שבעים מעלות. והנה בכל האומות כשנתגדל אומה חדשה על הישנה הרי הולכת ומתעלה מעט מעט מדרגה לדרגה עד שעולה האחרונה עד הראשונה ומתגברת עליה ומשפילה תחתיה ונמצא דירידתה של הראשונה הוא ע"י עלייתה של השניה, וזהו שאה"כ עולים ויורדים דכשהשניה עולה עד שמתגברת על הראשונה ומש"ה כתיב עולים ואח"כ ויורדים. וזהו שאמרו במדרש אלא שכל אחד ירוד מחבירו. פירוש דירידתו ע"י חבירו. והנה איתא במדרש פרשת תולדות דשאל הגמון מי תופס המלכות אחרינו נטל קולמוס וכתב לו ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו. אמר ראו דברים ישנים מפי זקן חדש. ויש לפרש הכוונה מה דשאלו מי תופס המלכות אחרינו דהרי לא נביא הוא שיאמר לו העתידות בנבואה רק שאלו שיאמר לו כפי השערתו וחכמתו וכפי שרואה כעת איזה היא האומה שהולכת ומתגדלת מעט עד שלבסוף תתגבר עלינו. והוא השיב לו דאין לו לחקור בזה בהיסטאריא ולראות מי ההולכת ומתגדלת, דגדולתו של יעקב לא יהיה כסדר הזה דלא ילך לאט רק דבסופו של עשו אז יולד יעקב בעולם וכמו שאה"כ ואח"כ יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו, רמזו לו דבסופו של עשו אז יולד יעקב ועד סופו של עשו יהיה יעקב בתכלית השפלות

כמי שאינו כלל בעולם וא"כ לא שייך לומר מי הוא התופס אחריו דאיננו כלל בעולם ורק בכתיבה הראהו מה שכתוב בפסוק, וזהו ע"ד מאמר הכתוב אם יולד גוי פעם אחת כי הרה גם ילדה ציון. דבציון יהיה ההריון והלידה והגידול הכל ביחד. ולפי שישרו דבריו בעיניו השיב לו דרך צחות מעין תשובתו ואמר ראו דברים ישנים מפי זקן חדש, דכמו שהסביר לו דבישראל יהיה הלידה והגידול כאחת ונמצאו יהיה זקנים חדשים וע"כ קראו זקן חדש. וזהו שאמר לו הקב"ה בחלומו והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה, אמר דלא יעלו בהדרגה רק כשיהיה בשפלות המדרגה כעפר הארץ ואז ופרצת ימה וקדמה. דכמו דבחורבנה היה נפילתה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא וכמו שאה"כ השליך משמים ארץ תפארת ישראל כן יהיה עלייתם ממדרגה התחתונה לרום המעלה:

במדרש רבה אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי. אמר אליעזר כשהלך ליקח לרבקה מה כתיב ביה ויקח העבר עשרה גמלים כו' ואני לא נזם אחד ולא צמיד אחד ואמר מה אנא מוביד סברי מבריי עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ. דרש המדרש לתיבת עזרי לענין אשה כמו אעשה לו עזר כנגדו. וביאור דברי המדרש דמלמדנו גודל הבטחון של יעקב. דהנה זה בטבע האדם גם אם יהיה בוטח שיחקור בשכלו באיזו אופן ישיג הדבר הנצרך לו. וכיון שנצרך לאיזו דבר ואין בידן מעות הגם כי לבו חזק בבטחון שבודאי יעזור לו ה' עכ"ז לבו חושב באיזו אופן ישיג הדבר אם הקב"ה יזמין לו ריוח או ימצא מציאה וכדומה לזה. ולכאורה אין בזה חסרון בטחון אחר שגם להסיבה אין לו שום דרך ומבוא שתהיה רק ה' יזמין לו. ורק דאח"כ חזר בו וחשב גם זאת לחסרון דלמה לי לבטוח שיזמין הסיבה שבזה אשיג העזר ואמר עזרי מעם ה' וגם בלא שום סיבה אשיג העזר:

לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה, קינטר אותו ברמז כאומר אפשר במקומכם המנהג כן להקדים הצעיר לפני הבכור אבל במקומנו לא יעשה כן:

וישלח

הצילני נא מיד אחי מיד עשו. יש להבין אחרי כי לא היה לו רק אח אחד למה הוצרך לומר מיד עשו ובאמרו מיד אחי כבר מבואר בקשתו. ועיין בזוהר על פסוק וז"ל מכאן מאן דצלי צלותא דבעי לפרשא מיליה כדקא יאות כו' מיד אחי ואי תימא קרבין אוחרנין סתם אחין איקרון מיד עשו בגין לפרשא מיליה כדקא יאות. אמנם אכתי יש להבין אמרו שני פעמים מיד אחי מיד עשו והיו סגי לומר באומרו מיד אחי עשו. ויש לפרש הכוונה דיעקב בהודעו דעשו בא לקראתו הבין דלא ימלט מאחד משני האופנים, או דעשו ילחם עמו וירצה להורגו, או דיתרצה עמו וישוב מאפו וישב עמו בשלוה ואחוה כשני אחים.

ומשני האופנים הללו נתיירא יעקב, דגם טובתו ואהבתו של עשו רעה היתה אצל יעקב, ועל אלו שני האופנים אמר הכתוב ויירא יעקב מאד ויצר לו דאמר ויירא על ספק שמא יהרגנו וייצר לו על הספק שמא יתקרב לו. וזהו שביקש על הני שני אופנים הצילני נא מיד אחי מיד עשו שאיננו רוצה בו לא לאח ולא לעשו וביקש שיצילו משני ידים הללו. ונתקבלה תפלתו, דבתחילה היה בדעת עשו להרגו והקב"ה הצילו מידו ואח"כ כשנתרצה לו ביקש להיות עמו ביחד ואמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך ויהיו שניהם ביחד והוא דחה אותו בדברים וניצל גם בזה ממנו וכמו שאמר הכתוב וישב עשו ביום ההוא לדרכו שעירה, השמיענו הכתוב דבאותו יום עצמו נפרד עשו ממנו והלך לדרכו ולא נתעכב אפילו יום אחד עמו וכבקשתו. וכבר ראיתי במפרשים שנתקשו על דברי הכתוב וישב עשו ביום ההוא לדרכו דמאי אשמועינן הפסוק דבאותו יום שב לדרכו ולפי הנ"ל מבואר היטב:

והנה כל מעשי אבות הם סימן לבנים. דגם בגלותו של עשו יתנהג כן עם ישראל בשני האופנים כאשר רצה לעשות עם יעקב, דבהתחלת הגלות יהיה גוזר גזירות רעות בשמדות ויסורים וילחם בהם וירצה לאבדם וה' ברחמיו לא יעזבם. ולבסוף יאמר כי רוצה לישב בשלוה עם יעקב וכוונתו דבזה ירחיק את ישראל מעבודת ה' וידיחם מאמונתם. וכמו דעשו אמר נסעה ונלכה ואלכה לנגדך ואיתא במדרש דעשו אמר לו שישתתף עמו בשני העולמות עוה"ב ועוה"ז. וביאור הדברים שאמר לו נסעה ונלכה ואלכה לנגדך דהיינו ששניהם יתקרבו זה אצל זה וכל אחד יוותר קצת ממנהגו הקדום עד שיתקרבו זה אצל זה. והכוונה של המדרש מבואר דהוא שלבסוף גם הם יקבלו עיקרים טובים מאמונת ישראל שיהיו גם הם מאמינים בבורא יחיד ובתורה מן השמים וגמול ועונש וירצו דגם יעקב יוותר קצת מאת אשר לו ויניח קצת מעבודות הנוגע רק לעוה"ב רק יקח לו קצת מדרכי העולם וחלק בעוה"ז להתעסק בדרכים ודברים חיצונים ולא שישקדו רק על התורה. וז"ל תנא דבי אליהו זוטא פרק י"ד טול אתה העוה"ז והעוה"ב חצי ואני אטול עוה"ז ועוה"ב חצי. והכוונה שלא תהיה אתה עוסק רק בתורה ומצוה רק תמעיט עבודתך ותניח ידך מאיזו מהמצות הגורמים פירוד בין שנינו ועי"ז תנחל עוה"ז וגם חצי עוה"ב כאומר די לך רק חצי עוה"ב ולא כולו, וזהו ממש כמאמר הלצים אנכי מסתפק בחתיכה קטנה של לויתן ולא אטריח להשיג חתיכה גדולה. וגם אני אתנהג כן ואקבל קצת מן המצות ויהי גם לי חצי עוה"ב. ועל עוה"ז לא אמר חצי דידע דאם יחסר גם אחת מן המצות כבר ישיג כל העוה"ז, וזהו נסעה ונלכה ואלכה לנגדך פירוש כמוך והדברים נוקבים ויורדים כו'. וזה הגלות השני שיהיה בסוף הגליות הוא נקרא בפרך בפה רך. ומזה

הגלות נתיירא יעקב אבינו יותר מיראתו מן הראשון, כי טבע האדם עלול להכשל בו יותר מן הראשון וע"כ הקדימו בתפלתו ואמר הצילני נא מיד אחי ואח"כ אמר מיד עשו. יען כי בראשון אין בו רק שיעבוד גופני והשני הוא שיעבוד בשניהם ברוחני וגם בגופני, דהרי כל הטוב שיתן הוא רק להמוותר מהמצות ונמצא מאבד נפשו ומי שלא יחפוץ בהטובה ההיא ולא ירצה להתקרב ישאר במצב דוחקו כאשר מקודם ונמצא משתעבדים בשניהם. וזה הענין יהיה נמשך עד ביאת משיח בב"א:

ואפשר דעל כוונה זו רמזו חז"ל על פסוק (עובדיה א':ד') אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך. ואמרו במדרש לע"ל עשו מתעטף בטליתו ובא ויושב לו אצל יעקב ואומר לו אחי אתה וזהו ואם בין כוכבים שים קנך ואין כוכבים אלא צדיקים שנא' דרך כוכב מיעקב ויאמר לו יעקב אחי לא תהא כיוצא בי אהי דברך מות אהי קטבך שאול. גזירות שהיתה גוזר עלי אם הייתי עושה אותם אני מתחייב לשמים ואם לא אעשה אותם אתה הורג אותי, ודברי המדרש סתומים וחתומים. ואפשר דכוונתם דבסוף הגלות גם עשו יתעטף בטליתו ויהיה לובש לבוש אמונה ובא ויושב לו אצל יעקב שיתקרב ליעקב בכמה פרטים ואומר לו אתי שיתנהג עמו בטוב ואהבה ובטענה זו ירצה עשו לזכות בדינו לעתיד לבא יען התנהג עמו בטוב ואחוה. ויעקב מברר לו דכל הטובות שעשה עמו הרי לא היו רק בתנאים מיוחדים שאם היה עושה אותם היה מתחייב לשמים ואם לא יעשה מה שהוא מצוהו היה מייסר אותו דמי שאינו מקבל הטובות החדשות סובל יסורים חלילה. וע"ז אמר אם בין כוכבים שים קנך שירצה להתחבר קצת עם ישראל משם אורידך:

ואפשר דלכוונת אלו שני השיעבודים אמר הכתוב בתהלים מה שיאמרו ישראל אחר גאולתם, רבות צררוני מנעורי יאמר נא ישראל רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לו. דלכאורה אינו מובן למה חזר וכפל שני פעמים רבת צררוני רק קאי על הני שני אופנים שיעבוד. ואמר דבשני אופנים צררוני רבות וחזר הכתוב ומפרש בפרט שני האופנים ואמר דבתחלה על גבי חרשו חורשים האריכו למעניתם, דהכבידו והאריכו שיעבודם על גבי ורק לבסוף ה' צדיק קצץ עבות רשעים ונתבטלו אופני הגזירות הללו, ואמר עוד יבושו ויסוגו אחור כל שונאי ציון דאח"כ יבושו מדרכם ויבינו כי בושה וחרפה הוא להרע לזולתו וע"כ יסוגו אחור מדרכם הקדומה ויאחזו ההיפך להטיב לישראל ולשעבדם בפה רך שכתבנו וגם הם יקבלו עיקרים טובים בענין הדת והאמונה, וסיים הפסוק עליהם יהיו כחציר גגות שקדמת שלף יבש, דימה טובתם וצדקתם לזריעה שעל הגג שאותו צמח בל יעשה קמח ורק הבל המה כל טובתם, דמעשה הטוב מכונה בשם

זריעה וכמשאה"כ אשריכם זורעי על כל מים ודרשו בגמרא דקאי על תורה וגמ"ח, ועל ישראל אה"כ הזורעים בדמעה ברנה יקצורו בא יבא ברנה נושא אלומותיו שיקבלו שכר טוב עבור זריעתם אבל זריעת הכשדים יהיה כחציר גגות שקדמת שלף יבש:

כי ירא אנכי אותו פן יבא והכני אם על בנים ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים. לכאורה אחרי אשר כבר הבטיח לו א"כ למה נתיירא. ורק כבר אמרו בגמרא אין הבטחה לצדיקים א"כ למה הזכירו אחרי שאין זה טענה. רק דהך ואתה אמרת קאי על כי ירא אנכי אותו. פי' דעיקר יראתו ודאגתו לא היה על מה שנוגע לעצמו ולבניו בעצמם דעשו יעשה עמהם רעה רק עיקר יראתו על כבוד ה' שמא גרם החטא ויהרגם עשו ולא יקויים רצון הבורא יתברך שאמר שייטיב לו ולזרעו ועל זה היה מצטער. וכן הוא כוונת הכתוב בפרשה לך באברהם כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות משפט וצדקה למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו. דאברהם יצוה בניו לעשות צדקה ומשפט למען יקויים רצונו יתברך להטיב לבניו. ובזה מובן בפשיטות מאמר חז"ל ששכר עבירה עבירה ושכר מצוה מצוה, דהעונש המגיע להאדם עבור העבירה הוא בעצמו ג"כ עבירה בפני עצמו, דאחר שרצון הבורא להטיב לישראל וזה גרם במעשיו שיענשו ויעשה עמו ההיפוך מרצונו ונמצא מגיע לו עונש עבור העונש. וכמאה"כ יסרתני ואוסר דעבור היסורים הגיעו לו עוד יסורים. [*) ירמיה ל"א. שמוע שמעתי אפרים מתנודד יסרתני ואוסר כעגל לא לומד השיבני ואשובה כי אתה ה' אלהי. ביאור הכתוב כי מבקשים השיבני ואשובה דהקב"ה יתחיל לסייעם לתשובה כי הם בעצמם אינם יודעים היאך ומה לשוב. ונתנו למשל דהבהמה המלומדה כבר למשוך בקרון כאשר תטה קצת מן הדרך ויכה אותה הבעלים מבינה כוונתו ותבא אל הדרך, אבל הבהמה שאינה מלומדה עדיין אם תט מן הדרך ויכה אותה הבעלים תרוץ עוד יותר בעקמימות יען כי אינה יודעת עוד הדרך וע"כ יוסיף עוד להכותה יותר, ונמצא דהכאה הראשונה גרם לה עוד מכות יותר. ויותר טוב היו אם הבעלים יקחוהו באפסר ויוליכה להדרך, וזהו שאמר יסרתני ואוסר כעגל לא לומד דהיסורים הראשונים הביאוני לידי יסורים אחרים יען כי אינני יודעת היאך לשוב וכשאני סובר אחר היסורים לשוב ולעשות טוב עוד אני מוסיף להרע וכמאה"כ על מה תוכו עוד תוסיפו סרה, וע"כ מבקשת השיבני ואשובה שתלמדני היאך ומה לשוב.] וזהו מאה"כ כי נרצה עונה כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתה דרק אז נרצה עונה. וכן הוא להיפוך במצוה אמרו ששכר מצוה מצוה, דהגמול הטוב שמגיע לאדם עבור מעשיו הטובים הוא מצוה בפני עצמו יען כי כן הוא רצונו ית' להטיב לו ומקבל על זה שכר בפני עצמו:

ויאבק איש עמו עד עלות השחר. גם בזה הוא סימן לבנים דלא ינצלו ממלחמתו של עשו [דהאיש היה שרו של עשו] וקטרוגו עד שיעלה השחר והוא ביאת המשיח. וז"ל הזוה"ק ובגין כך ויאבק איש עמו כו' בגין לקטרגא ליעקב עד עלות השחר דאיתעבר שלטנותיה ואתחליף, וכך הוא לזימנא דאתי בגין דגלותא השתא כלילא דמיא דאיהו לילא, ושלטא ההוא אבק על ישראל ואינון שכיבין לעפרא עד דיסתלק נהורא ויתנהר יממא וכדין ישלטון ישראל כו'. הרי מבואר להדיא דזה היה סימן לבנים שלא ינצלו מעשו עד ביאת המשיח והוא זמן עלות השחר. והענין דאף ע"ג דכבר היו כמה גאולות ממצרים ומבבל מ"מ היצה"ר והמקטרג מרקד ביניהם והחריב המקדש ולא יפטרו ממנו לגמרי עד שיהיה הגאולה האחרונה שתהיה בזמן השחר. והענין דאיתא במדרש פרשת בא בעוה"ז עשה להם נסים בלילה על שם שהוא נס עובר. אבל לעתיד לבא יעשה להם נסים ביום על שם שהוא נס קיים. והכוונה בזה דלילה רומז לגלות וכמו שאה"כ שומר מה מליל, והיום רומז לגאולה וכמאה"כ וכאור בוקר יזרח שמש וע"כ כל הגאולות וההצלות שהיו לישראל עד עתה היה כולם בלילה וזהו למופת דעדיין הם עומדים באמצע הגלות ויש עליהם עדיין חובת השיעבוד והגאולה הוא רק פקידה בעלמא ונס עובר. אבל גאולה העתידה יהיה כאור בוקר שמראה שכבר הלך לו הלילה כולה וחלף והלך לו כל השיעבוד. ובמדרש תהלים (ל"ו) אמר וז"ל עובדא הוה בחד בר נש היה מדליק את הנר וכבה אדלקה וכבה אמר עד אימתי אהיה מתייגע והולך ממתין אני עד שתזרח השמש כך ישראל כו' וזהו כמש"כ. וזהו מה שביקשה כנס"י ואמרה שומר מה מליל שומר מליל. התפללה על אורך הגלות ואמרה שני פעמים מה מליל, דגם כשנגאלו בראשונה ממצרים אח"כ חזרו לגלות. ובאה להם התשובה אמר שומר אתא בוקר וגם לילה, דיגיע זמן הגאולה שתהיה בבוקר ויהיה גם לילה למחריבים ואור לישראל:

ובזה פירשנו מאמה"כ (בתהלים צ) שבענו בבוקר חסדך ונרננה ונשמחה בכל ימינו, התפללו שתהיה הגאולה ביום לא כמו שהיו עד עתה בלילה ואז תהיה השמחה קיים לעולם:

ועל דרך החידוד קצת נוכל לפרש הפסוק שומר מה מליל, דבילקוט בלק על פסוק הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב וז"ל אינו דנם עם הכותים שדנם בלילה בשעה שהם ישנים ובטלים מן העבירות וישראל דנם ביום בשעה שהם חייבים במצות. וזה שייך במשפט שיש לכל אומה בפני עצמה שייך לחלקם בשני זמנים אבל משפט של ישראל ביחד עם המחריבים וכמו שיהיה לע"ל דהצלחתן של ישראל ומפלתן של מחריבים אגודים ושלובים ביחד ותלוים זה בזה וכמאה"כ ולאום מלאום יאמץ כשזה

קם זה נופל. וכן אה"כ אמלאה החרבה והיאך יתלכדו בזמן אחד, רק הא קיי"ל כל מצות הנוהגות ביום אם עשאן משעלה עמוד השחר יצא דכיון שעלה עה"ש הוא זמן חיוב כל המצות. ומ"מ הוא עדיין זמן שינה וכמו דאיתא במסכת ברכות (דף ט') פעמים שאדם קורא ק"ש שני פעמים ביום אחד קודם נה"ח ואחד לאחר נה"ח ויוצא בו משום לילה ומשום יום דמעה"ש עד נה"ח הוא זמן שינה עדיין וקרינן בו ובשכבך ואז יכול לדון לשניהם ביחד. וזהו שאמר שומר מה מליל שומר מה מליל. אמר מה יהיה הסוף שנגאלים וחוזרין ומשתעבדים. ובאה להם התשובה אמר שומר אתא בוקר וגם לילה, דיבא בוקר וגם הוא עדיין לילה ואז יהיה זמן גאולתכם שלמה וישועה קיימת לעולם:

כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה פירש"י דאחר המבול גדרו עצמן להיות נפרשין מן הערוה, וכבר מפורסם מה שחקרו בזה דהרי דינה פנויה היתה ולא היתה ערוה כלל והאיסור שעשה שכם היה ענין גזל שלקחה בעל כרחה וכמש"כ הרמב"ם סוף פ"ט מהלכות מלכים. ועיין בסנהדרין (דף נ"ח) דר"ח ס"ל דבן נח גם על אשתו אסור שלא כדרכה שנאמר ודבק ולא שלא כדרכה. וכ"ש בפנויה ולדידיה היה בשכם עריות דכתיב ויענה ודרשו שלא כדרכה אבל לרבא דחולק שם ואמר מי איכא מידי דלישראל שרי כו'. ואפשר דגם לרבא לא הותר רק אחר מתן תורה אבל קודם מתן תורה היה אסור להם שלא כדרכה:

גם עוד י"ל דהכתוב בא לתאר ולספר גודל העולה והנבלה שעשה שכם, וזהו שאמר כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב, שהוא מגודל המעלה הן מצד אבותיו והן מצד עצמו בחיר שבאבות ומדרגתו גדולה היא ושכם הלך וטמא את בתו. אמנם בודאי דשכם לא ידע כלל ולא הגיע להכיר גודל מעלתו של יעקב עד כמה מגיע ואם כי בודאי היה יודע שחשוב הוא למאד וכמו שאמר הפסוק כי חפץ הוא בבת יעקב דמרמז שחפץ ביחוסו של יעקב. אמנם ודאי דעיקר מעלתו של יעקב לא השיג, ואם גם אנחנו בני ישראל אין אתי יודע עד מה לידע בחינתו ומדרגתו ואף כי גס השכל כשכם שלא ידע, וא"כ הוא בעצמו לא ידע כמה גדלה הנבלה שעשה בזה וא"כ לכאורה יאמר האומר אשר ע"פ שורת הדין לא יגיע לו עונש גדול כיון דלא ידע כמה הרע במעשיו. רק זהו אם נניח אשר בתו של אדם פשוט יש לו רשות לשכם לטמא אותה בע"כ וא"כ בעצם המעשה לפי הבנתו אין בו חטא וכל החטא הוא מה שהיא בת יעקב היה לו ההתנצלות שלא ידע מעלתו של יעקב ונחשב כשוגג גמור, אבל כיון דגם בת אדם פשוט אסור לו לטמאה אם משום גדר או משום דהיה בעל כרחה וכל המעשה הוא בעצמו עון אשר חטא בה ממילא מגיע לו העונש כפי ערך הנבלה אשר עשה דזה לא נקרא שוגג דמה לו

להכנס לרשות שאינו שלו, ועיין בב"ק (דף ס"ב) דהנותן לאשה דינר של זהב ואמר לה שהיא של כסף ופשעה בו ונאבד בפשיעתה שלא שמרתו כראוי אין צריכה לשלם רק של כסף, אבל אי הזיקתה חייבת לשלם של זהב דאמר לה מאי הוה לך גבי דאזקתיה, הרי דאע"ג דבשמירתו אינה חייבת רק בשל כסף מ"מ אם הזיקתו בידים כיון דגם של כסף אין לה להזיקו ועברה והזיקה חייבת לשלם כשל זהב כל ההיזק גם מה שלא ידעה בו, וזהו שאמר הכתוב כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה, פירוש דגם לבת של אדם פשוט לא יעשה כן וכוונתו היה לעול וע"כ מגיע לו התשלום כפי ערך הנבלה אשר עשה:

ועל זה הענין אמר ישעיה הנביא הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה. ולכאורה אינו מובן דעון הוא מזיד וחמור הוא הרבה מחטא דהוא שוגג ועל העון אמר חבלי השוא ועל החטא אמר וכעבות העגלה. רק המשך הפסוק הולך לכוונה זו. אמר הוי לשון צעקה ודאגה. מושכי העון בחבלי השוא דהוא מכוין לחטא במזיד רק עון קל וקטן כחוט השערה וזהו בחבלי השוא דסובר שאין במעשה זו רק עבירה קלה אבל באמת יש באותו מעשה עצמו דבר חטא חמור וגדול אשר הוא כעבות העגלה הנעלם מהאדם והוא שוגג בה והוי ואבוי לזה האדם דאלהים יביא במשפט גם על כל נעלם כיון דהוא מ"מ נתכוין לעשות דבר האסור לעשותו. וכמו למשל חלב שחלבו כותי אשר אסרוהו רבנן משום חשש שמא נתערב בו חלב מבהמה טמאה. ומי שהקיל לעצמו לעבור איסורא דרבנן הלז ולא חשש לו ואכלו הרי אם במקרה וסיבה נזדמן לו פעם אחת שהיה בו תערובות חלב טמא הרי כבר נכשל באיסור דאורייתא ובאמת היה שוגג בזה דאם היה יודע מזה לא היה אוכלו כי אין בדעתו לעבור על איסור דאורייתא מ"מ לדידיה אינו נחשב זה לשוגג יען עכ"פ נתכוין לדבר האסור, ואע"ג דגם לאדם כשר יוכל להזדמן שיתערב במקרה בלא ידיעה דבר איסור במאכלו מ"מ לדידיה הוא שוגג גמור כיון דנתכוין לעשות מה שרשאי לעשותו אבל זה שנתכוין לדבר האסור נידון גם על הנעלם, וזהו שאמר וכעבות העגלה חטאה. והאדם בעצמו יוכל להתבונן במעשיו אשר כמה פעמים סבר שאינו עובר רק על מנהג ישראל שנהגו מצד החסידות וחומרא בעלמא ובאמת יש באותו דבר איסור דאורייתא מהחמורים רק הוא לא ידע שורש הדברים והלכותיו. או דגורם במעשיו חיה"ש חלילה שאחרים למדים ממנו שהוא מן החמורות כמבואר במסכת יומא (דף פ"ו):

וזהו שאמר הכתוב כי האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע, ואמרו במס' חגיגה זה ההורג כינה בפני חבירו ונמאס בה. ביאור דבריהם הוא דאע"ג דהוא לא נתכוין

כלל לצער את חבירו. ולא נתכוין רק לדבר קטן וקל היוצא מגדר הדרך ארץ והיקל בכבוד חבירו להרוג כינה בפניו ונזדמן שחבירו הוא איסטיס ונמאס בה והגיע לו צער הרבה וגם חולי הגם דהוא לא נתכוין לזה מ"מ יביאנו אלהים במשפט, וזהו שאה"כ יביא במשפט על כל נעלם, דהגם דזה היה נעלם ממנו שלא ידע כלל טבעו של חבירו שיצטער בזה הרבה עכ"ז יביאנו במשפט. וזהו ג"כ ביאור הכתוב (ירמיה ל') על רוב עונך עצמו חטאתיך, דבעצם היה החטא קל אבל על ידי עונך שנתכוונת לאיסור במזיד עבור זה נתחזקו גם השגגות הכרוכים במעשיך:

ועל כוונה זו יתבאר המשך הפסוק (הושע י"ד) שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, הנביא עורר אזנם למוסר שימהרו לשוב מדרכם שהלכו בה עד כה ונתן טעם לדבריו כי כשלת בעונך, והענין דמכשול נקרא מה שנעשה שלא בכוונה ורצון, ואמר דגם מי שחטא במזיד ובכוונה ועשה מה שרצונו לעשות מ"מ אם יתבונן האדם במעשיו ימצא שבכל מעשיו עשה הכל מה שהוא בעצמו אינו מרוצה בו כלל, וכדומה אם נתבונן דלפעמים העשיר כועס על העני יען שנדמה לו שהעני עשה שלא כהוגן וכדומה או פגע בכבודו קצת ובעבור זה גוער בהעני בנזיפה וכל כוונתו של העשיר הוא לצערו בעבור זה והרי עכ"פ אין העשיר רוצה לצערו רק כפי השיעור שהסכימה דעתו לצערו לא יותר מכפי השיעור שרוצה ואם יזדמן שיגיע להעני הצער יותר מכפי שהסכים בדעתו הלא גם הוא יתחרט ויאמר שבזה לא חפץ. אמנם הרי באמת אי אפשר לו להעשיר לירד לסוף דעתו של העני ושפלות לבו בעצם נגד העשיר ובפרט אם זה העני מקבל לפעמים קצת טובה או איזו פרנסה מהעשיר ואי אפשר לו לידע כמה מהצער מגיע להעני כשמוע נערת העשיר ונמצא מצערו באמת הרבה יותר ויותר מכפי מה שרצה. וכן לפעמים אדם מדבר איזו לה"ר על חבירו ולא עלה על לבו כלל להפסידו ולגרום לו היזק כי לא שונא הוא לו בעצם ואפשר חפץ גם בטובתו רק רצה להקטין מעט מעלתו בפני חבירו ונתרחש שדיבר עליו בפני מי שעי"ז נגרם לחבירו היזק גדול בקלקול פרנסתו או קלקל לו שידוך וכדומה אשר הוא בעצמו לא רצה להפסידו כל כך, וכן הוא בכל החטאים. וכן בעצם משקל החטא הגם כי החליט בדעתו לעשותה עבור איזו תאוה וחמדה עכ"ז אם היה האדם יודע גודל העבירה וחומר האיסור שיש בזה גם הוא בעצמו לא היה מרוצה לעשותו, ורק שהוא סבור שאינו רק איסור קל או איזו מנהג וכדומה. וזהו שאמר להם הנביא שובה ישראל עד ה' אלהיך, שישובו גם מחטאים הקלים ולא יהיה במעשיהם שום פגם וחסרון קל עד שיהיו יכולין לומר כי שב עד ה' ממש, וזהו התשובה הגדולה. ונתן טעם לדבריו כי כשלת בעונך דגם בדברים הנראים קלים בעיניך נכשלת בהם בחמורים. והוא

ממש כאדם האומר לחבירו אינני מוכיח אותך על המעשים שלך שעשית במזיד אחר שעשית מה שרצית לעשותה, אבל התבונן בעצמך כי הלא עשית מה שאתה בעצמך אינך מרוצה בו. והיאך יוכשר בעיני שום בר דעת לעשות מה שהוא בעצמו אינו מרוצה בו, וזהו ודאי שגעון רב ותמהון לבב. וע"כ הזדרז לשוב מדרכך לבל לעשות החטאים הקלים ותהיה התשובה עד ה' אלהיך. וזהו שהשיבה כנס"י על דברי התוכחה הלזו אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, דיניחו גם החטאים הקלים ולא יבטחו על אשור ועל סוס לא נרכב וע"כ נהיה ניצולים מהחמורים מעון ע"ז הטמון בהקלים, וכדומה:

וישב

וישב יעקב בארץ מגורי אביו. איתא במדרש בזעקך יצילוך קבוציך ואת כולם ישא רוח. בזעקך יצילוך קיבוציך קיבוצו וקיבוץ בניו הצילו מיד עשו. ואת כולם ישא רוח זה עשו ואלופיו. דרש בזעקך לשון אסיפה וקיבוץ וכמו ויזעק סיסרא. ולבאר כוונת דברי המדרש דדרך הנלחמים בהכינם עצמם למלחמה לאסוף לאנשי חיל הרבה ומי שמחנהו גדולה יותר קרוב הוא שהוא יהיה המנצח את חבירו. והנה התועלת מריבוי החיל הוא דעל ידי הריבוי יוכל להתחזק במקומות הרבה וכן יוכל להזיק לכשנגדו במקומות מרובים עד שחבירו יהיה פרוץ מרובה על העומד ויפול. אבל אם יקבץ כל ריבוי החיל שלו כולם למקום אחד וכן המורים בקשתותם יצמצמו בעת המלחמה לירות בקשתותם כולם למקום ולנקודה אחת ממש הרי יהיה כל הריבוי ללא תועלת, וכל עיקר תכלית והתועלת מהריבוי הוא שכל אחד מהם יכוין לירות חציו במקום מיוחד בפני עצמו ועי"ז יפילו מהשונא הרבה. ונמצא כל תועלת הריבוי הוא מה שיש לו נפרדים הרבה יותר משכנגדו והפירוד של הריבוי הוא חוזקו של המחנה. וע"כ אסיפת החיל למלחמה יוכל להקרא רק ריבוי ולא קיבוץ. אבל בישראל הוא ממש להיפוך דכל חיזוקם של ישראל אינו מצד הריבוי רק מצד הקיבוץ, דאם כל הנאספים לבית הכנסת לתפלה יכוונו לבם כולם לנקודה אחת לאביהם שבשמים ולבקש ממנו על דבר אחד הנוגע לכולם מתחזקים. אבל הריבוי מאנשים מופרדים בלבותם בלא קיבוץ אין בו מעלה מצד הריבוי כלל, ומה דאמרו בגמרא אינו דומה מועטים העושים מצוה למרובים העושים מצוה, אין המעלה מצד הריבוי בעצמו רק משום דבריבוי אזי הקיבוץ מהריבוי הוא יותר גדול במעלה דאם הם מרובים וכולם נקבצים לנקודה אחת הלא זכותם יותר גדול מן מועטים הנקבצים. אבל עיקר הזכות אשר בשבילה יגיעו לישועה הוא הקיבוץ, וזהו שדרשו בזעקך יצילוך

קבוציך, כלומר כשאתם נאספים הרבה אנשים לתפלה אין התועלת מהריבוי רק הקיבוץ שלך הוא יצילוך. דמה שהנאספים נעשים כולם אגודה אחת באהבה ואחוה בלב שלם זהו המציל אותך. (וזהו המבואר בספרי המוסר אשר קודם התפלה יתבונן כל אדם במצות ואהבת לרעך כמוך כדי לקשור לב כולם כאחד). ודרשוהו על יעקב אבינו ע"ה דבסך הכל היו הוא ושנים עשר בנים ועם עשו היו ארבע מאות איש ראשי גייסות ומה זה נחשב י"ב אנשים נגדם, רק כינוסו וכינוס בניו הצילו מיד עשו. ואת כולם ישא רוח זה עשו ואלופיו, אמר בהם כולם לשון רבים דבהם ליכא קיבוץ שיהיו נקראים אחד רק הם ריבוי וע"כ הם נקראים בלשון רבים כולם, דאינם מיוחדים באגודה אחת ישא הרוח וכמו שרוח נושא ומטלטל את נוצה ואבק דכיון דכל אחד נפרד מחבירו קל הוא לפני רוח:

ויקנאו בו אחיו. הנה בחלום הראשון כתיב ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו. נאמר בו שנאה שנתוסף להם עליו שנאה, ובחלום השני נאמר ויקנאו בו אחיו, חלקם הכתוב, דבראשון היה שנאה ובשני היה קנאה. והענין דבחלום הראשון נאמר לו שיהיה גדול מאחיו בעושר ובהצלחת עוה"ז ואחיו יהיו נצרכים לו ללחם ולפרנסה וע"כ הראו לו החלום בתבואה שהיו מאלמים אלומים ואלומתו קמה ואלומתם השתחוו לאלומתו. דזה מורה על פרנסה ומזונות שיהיו נצרכים לו. אבל בחלום השני הראו לו יתרונו עליהם בעניני רוחניות וכמו שאמר והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי, אשר השנים עשר כוכבים רומזים על סדר הנהגת העולם המונהג בסדרן של י"ב מזלות אשר הוא יהיה המרכז לכל י"ב כוכבים וצדיק יסוד עולם. והנה מעלת העושר והצלחות הגופניות אינן מעלות נוספות בעצם האדם כי לא נתוסף על ידם שום מעלה בעצם אל העשיר יותר מהעני ואינם רק מעלה שכנית אבל בעצמותם העשיר והעני שוים, וכבר ידוע מאמר העולם שאומרים על חבריהם אשר הוא עשיר יותר ממנו, תתבייש תיבתי מפני תיבתו וכיסי מפני כיסו אבל אני לא אתבייש ממנו. אבל במעלות הרוחניות והם תורה ועבודה כל מי שהוא גדול מחבירו נתוסף העילוי בעצם האדם דהצדיק נתעלה בעצמו יותר ונעשה בעצם בחינה אחרת מזולתו. וע"כ בחלום הראשון אמר תסובינה אלומותיכם ותשתחוינה לאלומתי, לא אמר שהם משתחוים לו דבזה לא נתוסף בו מעלה עליהם רק שהאלומה שלהם השתחוו לאלומה שלו, וזהו ממש כמאמר העולם הנ"ל. אבל בחלום השני המורה על יתרונו ברוחניות אמר ואחד עשר כוכבים משתחוים לי, שהוא בעצמו נתעלה עליהם. וע"כ בחלום הראשון לא נאמר בו קנאה כלל כי הם לא רצו למלוך אחד על חבירו וצדיקים כמוהם לא יקנאו בעושר ובהצלחת

עוה"ז. רק שנאו אותו על שחושב שהם יצטרכו למזון והוא ימשול בהם. אבל בחלום השני שמורה על יתרונו ברוחניות לא נאמר בו שנאה כי לא שייך בזה שנאה רק קנאה על יתרונו עליהם דהיא קנאה המותרת וכמו שאמר הכתוב אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה':

ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו. דידוע אמרו חכמינו ז"ל כל החלומות הולכין אחרי הפה. והם גערו בו ואמרו לו המלוך תמלוך עלינו, והרי ממילא פתרו לו החלום ומש"ה אח"כ התבוננו מה שעשו, וע"כ הוסיפו השנאה על חלומותיו ועל דבריו על מה שסיפר להם כלל. ומש"ה בחלום השני כתיב ויחלום חלום אחר ויספר לאחיו כו' ולא כתיב שם שום מענה לדבריו דשתקו ולא ענו לו מאומה, ואח"כ אמר ויספר אל אביו ואל אחיו ויגער בו אביו גו' הבא נבא גו' להשתחוות לך ארצה וממילא שוב פתר לו אביו החלום. ומש"ה כשראו אחיו כן ויקנאו בו אחיו כי נתייראו שיקויימו הדברים:

ראה את שלום אחיך גו' והשיבני דבר. דאע"ג דשלוחי מצוה אינם ניזוקין אפילו בחזירתן עכ"ז עשה עמו ליתרון והוספת שמירה וצווהו גם על החזרה שישיב לו דבר כדי שיהיה שליח מצוה ממש גם בחזרתו, ורק באשר לא מצא אותן בשכם והלך אחריהם לדותן ולהלוך לדותן הא לא נצטווה מאביו ושם קרהו מה שקרהו:

ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אותו להמיתו. איתא במדרש ששיסו בו הכלבים. כוונת המדרש דמפרש להפסוק שהתנכלו להמיתו בטרם יקרב אליהם רק בעודו מרחוק ששיסו בו הכלבים. והא דתפס המדרש הכלבים הוא משום דהם דנו אותו כמוציא דיבה ומדבר לה"ר ואיתא בפסחים (דף קי"ד) כל המספר לה"ר כו' ראוי להשליכו לכלבים שנאמר לכלב תשליכון אותו וסמיך ליה לא תשא שמע שוא, וע"כ דנוהו כן:

מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו. הענין דהנה גדר העונש על איזו מעשה שיבא על שני אופנים, או בגדר נקמה למה שעשה לו רעה מקודם וזה יכול להעשות גם בסתר וצינעא דהא מ"מ לוקח נקמתו ממנו. ואופן השני הוא לגדור גדר בפני עושי עולה לבל יזידון אחרים לעשות כמעשיו וכמאמר הכתוב והנשארים ישמעו וייראו ולא יזידון עוד. ואם הוא באופן זה צריך להעשות דוקא בפרהסיא ובפומבי למען ידעו הכל מהעונש שהגיע לו על מעשיו. והלה גדר נקמה אינו ראוי לעשות איש באחיו, דאפילו אם אחיו חטא נגדו מ"מ ראוי למחול לו ועל כל פשעים תכסה אהבה. אבל אם יבא בגדר סייג וגדר יתכן גם באחיו אחרי שהוא תיקון העולם, ואדרבה עוד יתחזק הגדר והסייג יותר אם יראו האחרים דגם לאחיו לא נשא פנים בעשותו עולה וילמדו אחרים ק"ו בעצמן. וזהו שאמר להם יהודה מה בצע כי נהרוג את אחינו וכסינו את דמו, אמר

דשני האופנים לא שייך כאן, אחר שאחינו בשרנו הוא ולא שייך להענישו בגדר נקמה, וגם כיון שנצטרך בע"כ לכסות הדבר ולהעלימו שלא יודע לאחרים הרי אין בזה שום סייג וגדר כלל וא"כ הוא פועל ריק מכל הצדדים ומה נרווח בזה:

וישב ראובן אל הבור והנה אין יוסף בבור ויאמר הילד איננו ואני אנה אני בא. איתא במדרש וישב ראובן אל הבור והיכן היה ר"א אומר עסוק היה בשקו ותעניתו, א"ל הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ועתה פתחת בתשובה תחלה חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה זה הושע שאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך. וכן כתב רש"י עסוק היה בשקו ותעניתו על שבלבל יצועי אביו. ויש להבין אריכות הדברים שכתב רש"י על שבלבל יצועי אביו שהם נראים כמיותרים כאן. והענין דלכאורה יש להבין מדוע רמזה התורה כאן אצל מעשה יוסף תשובתו של ראובן (דכתיב וישב דדרשו המדרש לשון תשובה) דמאי שייך זה לזה. גם אמרו הילד איננו ואני אנה בא ופירש"י אנה אברח משום צערו של אבא. דלמה נוגע הדבר הזה לראובן יותר מעל כל האחים. רק הענין דראובן בלבל יצועי אביו ולא היה בעצם הדבר בעצמו שום חטא וכמו שאמרו חז"ל עלבון אמו תבע והוא גם עוד מצוה דאורייתא של כיבוד אם, ובודאי שקל הדבר בעיונו הרבה קודם עשותו זאת עד שהסכימה דעתו שהוא צריך לעשות כן ע"פ התורה והיושר. ורק דעם הצדיקים מדקדק כחוט השערה. וזהו שהוכיחו יעקב אבינו ע"ה ואמר לו פחז כמים אל תותר. לא הוכיחו על עיקר הדבר שעשה ולא הזכיר לו כלל, משום דעשייתו היה כפי שהסכימה דעתו אשר כן הוא היושר והנכון שזה הכבוד מגיע לאמו רק הוכיחו על שעשה הדבר במהירות, ולפי ערך ראובן נחשב זה לחטא כי היה צריך להיות מתון בדין זה ואז היה יורד לעומק כוונת יעקב והיה מבין כי אין לו לבלבל יצועי אביו ומש"ה אמר לו פחז כמים שעשית במהירות, ובודאי דגם על חטא זה הקל כבר עשה תיכף תשובה כדרך מרי דחושבנא ותיקן המעשה:

והנה גם אם לא היה מבלבל יצועי אביו לא היה יעקב אבינו מוליד עוד בנים כי כבר נולדו לו כל הי"ב שבטים וזה היה ידוע להם שלא יוליד רק י"ב שבטים דהא מש"ה התפללה לאה שהיתה מעוברת שיהיה הולד נקבה וילדה לדינה כדי שיגיע לרחל שני בנים. כדאי' כל זה במסכת ברכות (דף ס') והביאו רש"י בפירוש החומש. וא"כ כל הענין לא היה נוגע רק לענין כבוד באיזו אהל יהיה היצוע ומש"ה תבע ראובן עלבון אמו. אמנם עתה כשראה ראובן שהאחים רוצים להרוג ליוסף וכל הצלתו מידם הוא בהשליך אותו לבור שיש בו נחשים ועקרבים הרי ודאי דכבר היה בגדר ספק סכנה וא"כ הרי כשימות חלילה הרי יחסר מנין השבטים המוכרחים להיות י"ב אשר כל בית ישראל וקדושתו

תלוי במנין הזה כאשר מבואר כל זה במדרשים שהם נגד י"ב מזלות וי"ב כוכבים. ומש"ה עתה חזר ראובן להוסיף שק ותענית על שבלבל יצועי אביו דנתיירא דלמא מעשיו גרמו שיחסרו ממנין השבטים, דאלמלא לא בלבל היצוע היה יעקב מוליד אז בן אחר להשלים המנין, ומש"ה נרמז כאן תשובתו דעתה הוסיף להתענות. וזהו ג"כ שאמר ראובן לאחיו הילד איננו ואני אנה אני בא, תלה הדבר בו דמעשה זו מגיע לו יותר מלכולם:

ובזה מבואר ג"כ סיום דברי המדרש א"ל הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ועתה פתחת בתשובה תחלה חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה זה הושע שאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך. דלכאורה קשה וכי הושע היה הנביא הראשון שהזהיר על התשובה והרי כל הנביאים הזהירו על התשובה ומשה רבינו בתורה הזהיר עליה ואמר ושבת עד ה' אלהיך כו'. רק הענין דראובן הרי עשה תשובה על חטא שלא עשאו כלל ולא נתכוין לו רק נתפחד על המכשול שבא אחר זמן כמה שנים ונתיירא שאם מקודם לא היה עושה המעשה לא היה אח"כ זה המכשול, ואין לך שוגג גדול מזה כי הוא בעצמו לא עשה עתה המכשול רק אחיו ורק דנתיירא דאם לא היה עושה לא היה יוצא המכשול מאחיו. ועוד יותר מזה דהרי עדיין היה יוסף חי ולא היה כלל עדיין המכשול שנתיירא ממנו רק נתיירא שמא אחר כך יהיה, ונמצא דהתשובה שלו היה קודם ביאת המכשול, וזהו שדקדק המדרש ואמר מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה, דעד עתה לא היה מי שיעשה תשובה הגונה בלא פחד מהעונש גם אחר שכבר חטא מקודם ואתה פתחת בתשובה תחלה פירוש שפתחת בתשובה גם קודם שנולד החטא. ומש"ה יצא ממנו הושע שאמר שובה ישראל, פי' דהושע אמר ג"כ תוכחה על החטאים שלא נתכוין האדם להם רק הם מכשולים היוצאים אחר כך ע"י מעשיו הקודמים וכמו שאמר בנבואתו שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, דע"י העון יצא לך כמה מכשולים וזה דומה להך מעשה דראובן. וזהו ג"כ מה שאמר (יחזקאל י"ח:ל') שובו מכל פשעיכם ולא יהיה לכם למכשול עון, דישובו מהקודמים ויצילם ה' שלא יצמח שום מכשול מעונותיהם הקודמים וכמש"כ:

ולהסביר המשך הפסוקים שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך אמרו אליו כו' אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, נסביר קצת באופן אחר מהנ"ל, והוא שהנביא מזהירם שמיהרו לשוב ולא ידחו אותה מזמן לזמן אחר דעבירה גוררת עבירה ומהקל יבא אל החמור אם ברצון אם באונס, לדמיון דהעובר על הגנבה יוכל להלכד אחר כן בעון שבועת שקר כשיתבעו אותו לפני השופט ואע"ג דבתחילה לא נתפקר לישבע לשקר כלל ואם היה היצה"ר מתחיל לפתותו בעון זה לא

היה שומע לו רק דאיסור הגנבה הביאו לאיסור שבועה באונס אם מפני הבושה אם מפני יראת המשפט. וכן יביאנו אח"כ לידי חילול שבת וכדומה. וכמו כן הוא בכל החטאים דממחלוקת יבא למלשינות ולידי ש"ד ולפעמים הרבה יהיה אח"כ כמעט מוכרח, ואע"ג דאח"כ הוא באונס מ"מ הרי ההתחלה של הדבר היה בפשיעה ובמזיד ומהפשיעה בא סופו לאונס וכפשיעה יחשב. וזהו שאמר הכתוב שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך כי הרי אתה רואה בעצמך לכמה מכשולים הביאך העון שעשית בכוונה ונלכדת אח"כ ביד היצה"ר לעשות חטאים גדולים שאין אתה רוצה בעשייתם ומי יודע עוד לאיזו מדרגה מהחטאים יביאך היצר אם לא תמהר להמלט ממנו, וזהו שמסיים הכתוב דברי כנסת ישראל בתשובתם אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו, התחילו להתוודות ג"כ בהתחלת קלקולם ושורש חטאם הגם דבעצם אינו חמור כל כך שנתנו בטחונם באשור שיעזרם וע"כ חפצו בקרבתם ולהדמות לאשור זה הביאם ללמוד ממעשיהם ולהשתחוות לאלהיהם, וזהו שאמרו עיקר ההתחלה אשור לא יושיע לו דלא נשים בו בטחוננו וממילא לא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו. וזהו שאנו אומרים בסליחות אל תזכור לנו עונות ראשונים, דימחול ההתחלה והפשיעה של החטא דאז ממילא כל הנגררים אחריהם הרי הם באונס:

וישם שק במתניו. במדרש איכה על פסוק ישבו לארץ הביא המעשה בסנהדרין שהתירו לצדקיהו על מה שהשביעו נבוכדנצר וגזר נבוכדנצר והורידן לארץ מיד העלו עפר על ראשם, הזכירו זכותו של אברהם שאמר ואנכי עפר ואפר, חגרו שקים התחילו להזכיר זכותו של יעקב שנאמר וישם שק במתניו. ולכאורה אינו מובן וכי לא מצאו זכות אחר ביעקב להזכירו רק הא דוישם שק במתניו והתאבל עבור יוסף. רק יובן דהנה עתה כשהגיע להם עונש עבור שהתירו לצדקיהו הנדר התבוננו שנחשב להם זה לחטא הגם דהתירו לו משום דבר מצוה וכמו שכתב הר"ן במסכת נדרים (דף ס"ה) או משום דהיה עליהם מצות צדקיהו ומ"מ הגיע להם מה שהגיע, וע"כ או משום דגם לדבר מצוה אין מתירין אלא בפניו או אפשר דשאני שם דהיה שם חילול השם לגבי נבוכדנצר שסבר שצדקיהו עבר על השבועה, ועכ"פ יהיה מאיזו טעם שיהיה הרי הגיע להם לבסוף צער ע"י התרתם. ועל כן התחילו להזכיר זכותו של יעקב. דהנה כל ריבוי הצער שנצטער יעקב אבינו על יוסף לכאורה אינו מובן כלל, ועיין במדרש דמטרונא אחת שאלה על זה דביהודה כתיב ויתנחם וזה אביהם של כולם כתיב בו וימאן להתנחם, רק עיקר צערו היה על שחסר לו מנין י"ב שבטים דמנין זה הוא עיקר היסוד מכלליות אומה הישראלית, וז"ל המדרש פרשת ויצא נטל יעקב י"ב אבנים אמר גזר הקב"ה שהוא מעמיד י"ב שבטים

אברהם לא העמידן יצחק לא העמידן אני אם מתאחות שנים עשר אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד שנים עשר שבטים, וזהו היה כל תשוקתו ויגיעתו כל חייו לבנות בית ישראל ועבור זה עבד בבית לבן עשרים שנה. וכל הצער שסבל מעשו היה רק עבור שיזכה בברכות אברהם ובארץ ישראל ובקרבנות והכל תלוי במנין הזה. ועכשיו כשראה שנטרף יוסף והיה סבור שנחסר לו המנין הרי נתקלקל כל מה שיגע כל חייו. וע"כ התאבל עליו כל הכ"ב שנים. וע"כ אמר כי ארד אל בני אבל שאולה כי בזה נתקלקל כל שעשה בחייו. רק אכתי יקשה דמה כל הצער הזה דנהי דהאמהות כבר עמדו מלדת ולא היה ראויות לילד עוד בן מ"מ היה לו לישא אשה אחרת ואפשר עוד יוליד בן אחר תחת יוסף ויתוקן הכל כבתחלה. רק דלא היה יכול לעשות כן מפני השבועה שהשביעו לבן אם תקח נשים על בנותי וכל זמן שהיה אחת מהאמהות קיימת לא היה יכול לישא אשה אחרת. שוב מצאתי בילקוט פרשה זו וז"ל אמר יעקב הרי נפרצה ברית השבטים כמה יגיעות יגעתי להעמיד י"ב שבטים י"ב מזלות י"ב שעות ביום י"ב שעות בלילה י"ב חדשים י"ב אבנים באפוד הרי נפרצה ברית השבטים ולא רצה יעקב לישא אשה ולהוליד בן מפני שבועתו של לבן אם תקח נשים כו' הרי מבואר להדיא ככל דברינו. ועכ"פ הרי סבל צער הרבה שנים ולא רצה להתיר לו השבועה שהיה ירא שיהיה חילול השם ללבן. וכשנתבונן על זה הוא נסיון גדול אפשר גדול כהנסיון של עקידה, שהיה סבור שאבד כל הבטחותיו וכל יגיעותיו, נצטער בזה כ"ב שנים ולא רצה להתיר הנדר וסבל כל כך הרבה עבור זה, וזהו שהזכירו הסנהדרין אז זכותו של יעקב דלבש שק:

מקץ

במדרש רבה פרשת מקץ. אשרי הגבר אשר שם מבטחו זה יוסף. ולא פנה אל רהבים שעל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני והזכרתי נתוסף לו שתי שנים. ורבים חקרו על המדרש מה שאמר בתחילה זה יוסף וביאורו הפשוט, דהנה באמת התורה התירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו וכמשאה"כ וברכך בכל אשר תעשה. וכן כתיב ואספת דגנך ותירושך ואמר ר' ישמעאל במסכת ברכות (דף ל"ה) הנהג בהם מנהג דרך ארץ, ועיקר הענין יש לומר דזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובוטח בה' והא דהתירה התורה להשתדלות הוא משום דלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור וע"כ הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיגיע למדריגת הבוטח וצריך כל אדם לחדש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה'. וכמו דמצינו בכל התורה שהתירה לפעמים כדי שיהיה לו סיוע לבא להמדרגה המבוקשת, וכמו שאמרו

לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הותרה שלא לשמה כדי שיהיה סיוע לבא לבחי' לשמה. וא"כ שיעור ההשתדלות הנרצה אינו שוה בכל אדם רק כל אחד לפי ערכו, דמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו לזה השיעור כבר יחשב לו לחטא נגד מדת הבטחון כי הרבה להלוך אחרי ההשתדלות ולא בטח. ומי שבטחונו עדיין קטן משל חבירו יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו עד שגם הוא יהיה יכול להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה' דעיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו. ומי שמרבה בהשתדלות יותר מכפי הנצרך עונשו שמן השמים יוסיפו על הצטרכותו להשתדלות ולא יוזמן לו פרנסתו רק ע"י יגיעת בשר הדרך שבחר לו. והנה השתדלותו של יוסף שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני אל פרעה הוא השתדלות קטנה ופחותה שנוכל לשער דהרי אין בו רק דיבור אחד ובפרט כי ראה יוסף כי מן השמים הוא בא, דהרי יוסף הבין דכל מה שהובא השר המשקים לבית הסוהר וכן כל חלומו הוא רק כדי שמזה תצמח גאולה ליוסף. [ובאמת דזה לשון הפסוק שאמר לו יוסף בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך וגו' כי אם זכרתני אתך וגו' ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה. ולכאורה בפסוק זה הוא כפל ענין ואריכת דברים ללא צורך, וי"ל דלא אמרו יוסף בלשון בקשה רק אמר לו בגדר מגיד עתידות שאמר לו מה שיהיה לעתיד והשיבך על כנך והיית במדרגה גדולה כמקדם אשר רק כי אם זכרתני אל פרעה יפעלו דבריך אצלו ועשית נא עמדי חסד, ושוב אמר לו והזכרתני אל פרעה שכן יהיה לעתיד שאתה תזכירני לפרעה והוצאתני מן הבית], וכיון שרואין אנחנו שיוסף נענש גם על זה הא מוכח מזה דכל כך היה בטחונו גדול עד כי גם זה המועט למותר נחשבה לו ומזה העונש ניכר גודל בטחונו מה שאין לשער ממש. וזהו שאמרו אשר שם ה' מבטחו זה יוסף ולא פנה אל רהבים דלפי גודל בטחונו לא היה לו לפנות כלל אל רהבים ואפילו בדיבור קל:

ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם. אמר במדרש הה"ד קץ שם לחושך, קץ שם ליוסף כמה יהיה בבית האסורים כיון שהגיע הקץ ופרעה חולם. ביאור דברי המדרש דבכל דבר שבעולם יש סיבה ומסובב וכמו אחד קנה סחורה אחת והרויח סך גדול בזה ולפי שכל האנושי קניית הסחורה היה הסיבה שנסתבב מזה שהרויח סך ממון, אבל באמת הוא טעות דלא הסיבה גרמה לו הריוח רק מן השמים נגזר עליו שירויח וע"כ נסתבב שיקנה סחורה זו, ונמצא הריוח הוא הסיבה וקניית הסחורה הוא המסובב כדי שעל ידה יהיה התכלית הנרצה. וכן כאן אשר לפי השכל היה דהחלום של פרעה הוא הסיבה שיצאה

ממנו זה המסובב שיצא יוסף מתפיסה, ובאמת אינו כן והדבר הוא להיפוך דעיקר הדבר היה שהגיע הזמן ליוסף שיצא מבית האסורים ומזה נסתבב שחלם פרעה חלום, יציאתו של יוסף הוא הסיבה וחלום פרעה היה המסובב, וזהו שאמר ויהי מקץ שנתים ימים [שנשלם זמן של יוסף] ופרעה חולם, דזה סיבבה שחלם פרעה. וזהו שמביא המדרש הפסוק קץ שם לחושך וכיון שהגיע הקץ מיד ופרעה חולם:

והנה שבע פרות אחרות עולות אחריהם דלות ורעות תואר מאד ורקות בשר. הנה תואר דלות לא נזכר בחלום כלל ורק פרעה הוסיף כן מדעתו לבחון את יוסף אם יודע הוא או לא וע"כ כשהחזיר יוסף לפרעה ואמר לו שבע פרות הרקות והרעות לא הזכיר לו דלות יען כי לא ראה זאת בחלום ומזה הבין פרעה כי רוח אלהים דובר ביוסף. אמנם יוסף ידע כי גם זה שרצה פרעה להטעותו הוא גם כן מן השמים כדי שמזה יבין הפתרון. דכל החרטומים פתרו אותו על שבע מדינות כי כן דרך החלום שלא יהיה מפורש רק יבא בדרך חידה ומשל וע"כ פתרו לו על שבע מדינות. ויוסף פתר לו דהחלום מראה על ענייני תבואה, והבין זה מדאמר לו דלות ולשון דל בלה"ק הוא על ענייני תבואה, וכמ"ש במס' ב"מ (נ"ט) לא נקראו ישראל דלים אלא על עסקי תבואה שנאמר וידל ישראל מאד. והגם כי דבר בלשון מצרי מ"מ בודאי אמר בלשון המורה בלשון כהוראת דל בלה"ק. ומזה יבין כל אדם כמה צריך לשום בטחונו בה' עד כי גם אם יראה שחבירו רוצה לעשות לו רעה יבין כי גם זאת מה' הוא והוא רק לטובתו:

ועל השנות החלום לפרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשותו. ביאור הדברים דבמסכת סוכה (דף כ"ט) אמרו חמה לוקה סימן כו' לקה בשחרית פורעניות ממהרת לבא לקה בכניסתו מאחרת לבא וי"א חילוף הדברים. ופירש"י דכשהסימן מיהר לבא בהתחלת היום מורה שהענין ממהר לבא וכשהסימן נתאחר מורה שהענין יתאחר זמן הרבה, וכן הוא בחלום כשחלם בהתחלת הלילה מורה שהדבר יבא במהרה וכשחלם בסוף הלילה מורה שיתאחר זמן הרבה. אמנם אמרו בברכות (דף נ"ה) שלשה חלומות מתקיימים כו' ושל שחרית, דהחלום של תחילת הלילה י"ל בו שהוא הבל לגמרי כי בא מהאדים העולים אל הראש ורק בסוף הלילה שאז הרעיונות שקטים יוכל להיות שהוא חלום שמראים לו דבר שיהיה. וזהו שאמר לו יוסף ועל השנות החלום לפרעה פעמים הוא שרצו להגיד לו כי הוא חלום אמת וגם כי יבא הרעב מהר ועל כן הוצרכו להראות לו שני פעמים בתחילת השינה וגם בסוף, וזהו שאמר כי נכון הדבר מעם האלהים [שהוא נכון ואמת] וממהר האלהים לעשותו שיבא מהר, וע"כ היה שני פעמים:

ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך. המשך הפסוק דפרעה אמר מעיקרא ליוסף ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתור אותו, דאתה בחכמתך יודע להבין הפתרון של החלום, ויוסף השיב לו בלעדי אלהים יענה את שלום פרעה, אמר לו אינני חכם. רק האלהים יגיד לי הפתרון להשיב שלום פרעה. וזהו שאמר לו פרעה יהיה כדבריך שאינך חכם רק ה' הגיד לך עכ"ז אחרי שה' הגיד לך כל זה אין נבון וחכם כמוך, דכל מעלות של החכם הוא להיות יודע ורואה את הנולד וכמאה"כ החכם עיניו בראשו והכסיל בחושך הולך, ואחרי שה' מגיד לך הרי אתה חכם יותר מכל החכמים:

מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם. ויאמרו אליו לא אדוניו עבדיך באו לשבר אוכל, כלנו בני איש אחד נחנו לא היו עבדיך מרגלים, ויאמר אליהם לא כי ערות הארץ באתם לראות ויאמרו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו. ויאמר אליהם יוסף הוא אשר דברתי אליכם מרגלים אתם. המשך הפסוקים וביאורם קשים. וגם מה דבתחלה אמר להם שני דברים מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם. ואח"כ אמר להם לא כי ערות הארץ באתם לראות ודלג לו מרגלים ותפס לו רק אחת. ואח"כ אמר הוא אשר דברתי מרגלים אתם הניח ערות הארץ ותפס מרגלים, והלא דבר הוא. וגם יש להבין מה דאמר להם הוא אשר דברתי מרגלים אתם דמשמע דמדבריהם יצא לו ראיה והוכחה שהם מרגלים. ויש להבין מהו ההוכחה שהוכיח מדבריהם. ויובן כל זה דהנה כבר מפורסם מה שכתבו המפרשים דעלילת יוסף לאמר להם מרגלים אתם והרי היה צריך ליתן איזו אמתלא לדבריו והוא ע"י שטען עליהם שהשיבו לו דברים יתרים על מה שלא נשאלו שהוא שאל להם מאין באתם והם השיבו לו מארץ כנען לשבר אוכל, והוא לא שאל מהם למה באתם ובזה העליל עליהם כי מרגלים הם ומיראתם שלא יודע ע"י חקירה כוונת ביאתם הקדימו לומר לשבר אוכל ונעשו כאומר תירוץ קודם הקושיא כן כתבו המפרשים. ומה דבאמת אמרו השבטים כן הוא משום דיוסף בחכמתו הטעה אותם להשיב כן ואח"כ התהפך עליהם יען כי הוא השלטון ומי ילחם עמו. דהנה מדרך הלשון כשאחד בארץ נכריה ויפגע להשני שאינו מכירו וישאל לו מאין אתה, הדרך להשיב מעיר פלוני. אבל אם יפגע בדרך לאחד שהוא מכירו לא ישאל לו מאין אתה רק ישאל מאין באת אתה לכאן, וכוונת השאלה סובל דאיזו ענין וסיבה הביאך לכאן ואז שייך שישיב לו עסק והצטרכות ביאתו לכאן לעסק פלוני או לראות חתן וכדומה. ויוסף לא שאל להם מאין אתם רק אמר להם מאין באתם. [והטעם לזה כי ירא לשאול להם מאין אתם, כי הרי לא ידע בתחילה דלמא גם הם מכירים

אותו כשם שהוא מכיר אותם ואם יאמר מאין אתם יהיה לשחוק בעיניהם. וע"כ התחכם לומר מאין באתם. דזה השאלה נופל גם אם מכירים זה את זה], והם אחרי שלא הכירו אותו, אמרו לו שתי תשובות מארץ כנען וגם אמרו לו לשבר אוכל, ושוב העליל עליהם, אחרי שלא שאל להם הסיבה שבאו לכאן והם השיבו ולא נשאלו מסתמא מרגלים הם: **והנה** להיות מרגל לא כל הרוצה להיות יהיה רק צריך לזה אנשים מיוחדים מלומדים ומוכשרים לאומנות זו והמה מוכנים ועומדים לעת הצורך לשלחם לרגל הארץ שרוצים לעשות עמה מלחמה. וגם כי מי שזה אומנתו לרגל בעת הצורך לא בכל פעם ובכל יום הולך לרגל דלפעמים גם הוא נוסע לרגל מסחר וכדומה וזהו שאמר להם יוסף מרגלים אתם פירוש דזהו אומנתכם הקבוע לכם ורגילים אתם בזה ואתם אומנים בה. ועוד הוסיף להם לומר את ערות הארץ באתם לראות דגם עתה ביאתכם לכאן הוא רק עבור עסק זה לא לסחורה (כן פי' האברבנאל). והם השיבו לו על הדברים לא אדוני ועבדיך באו לשבר אוכל, השיבו לו מקודם על טענה השניה כי היא עיקר העלילה דלא באו כאן רק לשבר אוכל, דאפילו אם הם מרגלים באומנות עכ"ז אם אינם עוסקים במלאכה זו אין עליהם שום חטא וטענה. ושוב הוסיפו ואמרו כנים אנחנו לא היו עבדיך מרגלים כי מעולם לא למדנו אומנות זו ומעולם לא עסקנו בה, ועל זה השיב להם להכחיש דבריהם, לא כי ערות הארץ באתם לראות, כאומר אינני יורד להתוכח עמכם אם אומנתכם להיות מרגלים ואם מוכשרים אתם לאומנות זו כי אין שום נ"מ בזה אבל בעיקר הדבר כי באתם לראות ערות הארץ, דעתה סיבת ביאתכם הוא רק בעבור זה. וע"כ לא הזכיר להם כאן מרגלים. והם חזרו והשיבו לו שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד וזהו הוכחה דבודאי לא יסכן אדם עשרה בנים לילך בעסק מסוכן כזה, ועוד הוסיפו לו והנה האחד את אבינו היום והאחד איננו, וכל אלה הם דברים יתרים ומיותרים אינם שייכים כלל לעיקר הויכוח ובפרט בדברם עם מושל הארץ בודאי דאינו נכון להרבות בדברים שאינם נצרכים. רק הם התחכמו בזה אחרי שראו דכל עיקר יסודם לחושדם במה שדיברו דברים יתרים ללא צורך ועל זה בנה כל הבנין. וע"כ התחכמו לדבר עוד יותר דברים שאינם נצרכים כלל דבזה הרי יפול כל יסודו אחר שכן דרכם וטבעם להרבות בדברים שלא מהענין וממילא הרי אין לו שום יסוד לבנות הבנין על תשובתם הראשונה. וע"ז השיב להם הוא אשר דברתי מרגלים אתם. דעתה נוכחתי שכדברי הראשונים כן הוא שאתם מלומדים היטב באומנות זו ובקיאים בה דאתם עושים עצמכם כתמימים שאין להם הבנה כדי לסתור כל הוכחה שלי. וע"כ לא נזכר כאן ערות הארץ באתם לראות, דרק על זה יש לו הוכחה שהם מלומדים בזה:

הלא זה הוא אשר ישתה אדוני בו והוא נחש ינחש בו הרעותם אשר עשיתם. לכאורה אינו מובן אמרו הרעותם אשר עשיתם וכוונת ביאורו. ולפי פשוטו נראה דהך אשר עשיתם קאי על הגניבה שעשו מעשה הגניבה מקולקל דאין אתם יודעים היאך ומה לגנוב. דהדרך לגנוב משולחן בעה"ב או דבר שאינו משתמש בו רק לפרקים ולא יודע להבעלים שנגנב עד לעת רחוק ובין כך שיתודע שנגנב לא יודע מי גנבו. או דבר שאינו חשוב כל כך לבעה"ב וגם אם יתודע לו תיכף לא יקפיד לרדוף אחרי הגנב. וזהו שאמר להם הלא זה הוא אשר ישתה אדוני בו וא"כ משתמש בו בכל עת, והוא נחש ינחש וע"כ הוא יקר אצלו מאד, והיה לכם להבין כי חפץ כזה אין לכם לגנוב:

עוד יש לפרש דהך הרעותם אשר עשיתם קאי על כל המעשים והויכוחים שעברו להם עד עתה עמו ובזו הגניבה קלקלו להם הכל. דהנה באמת על גניבת הגביע אין שום מקום לחושדם כלל דכמה היה שוה הגביע מול ערך שיווי הכסף של התבואה בעת הרעב שהחזירו לו ביושר לבם, וכמו שהשיבו לו למה ידבר אדוני כדברים האלה הן הכסף הנמצא באמתחותינו השיבונו לו ואיך נגנב מבית אדוניך כסף או זהב, ואין שום מקום לומר שהם גנבוהו, וגם אם ימצא באמתחותם הגביע ע"כ אחר שמהו שם כדי להעליל עליהם, ורק כיון דכל מה שאמר עליהם עד עתה מרגלים אתם לראות ערות הארץ באתם הרי אמר להם שיודע הכל ע"י הגביע שמגיד לו כל הנסתרות וכן הוא להדיא בתנחומא שהקיש הגביע ואמר רואה אני שמרגלים אתם. וחפץ כזה שמגלה כל הנסתרות הרי הוא יקר המציאות ולא יסולא בזהב אופיר ושוב אין הוכחה מהשבת הכסף שלא יגנבו חפץ יקר הערך כזה. אבל אם הגביע אינו מודיע מאומה ואין יודעין ממנו מאומה הרי אין מקום לחשדם כלל. וזהו שאמר להם הרעותם אשר עשיתם דכל הפעולות והויכוחים שעשיתם עד עתה להוכיח מזה אשר כנים אתם קלקלתם בגניבה זו, דאתם בעצמיכם הראיתם להודיע לכל כי כל דברי הגביע הם אמת, דמי כהחכם היודע אם הגביע חפץ יקר או לא כמוכם. וזה היה חכמת יוסף להניח בשקם הגביע, דבזה נסתרו כל דברי ויכוחם והתנצלותם, והם השיבו לו כדבריהם הן כסף הנמצא כו' ואיך נגנוב כסף או זהב. אמרו דאין שום מעלה כלל בהגביע ואינו רק חומר כסף או זהב. ואמרו כסף או זהב, דהא ודאי הרבה גביעים היה על השולחן מהם של כסף מהם של זהב כיד המלך ואמרו לו כאומר כי לא נתנו לב להחשיב הגביע והניחוש ואינם יודעים כלל מאיזו גביע הוא מדבר עמם אם של כסף או של זהב:

ויאמר יהודה מה נאמר לאדוני מה נדבר ומה נצטדק האלהים מצא עון עבדיך הננו עבדים לאדוני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו. יש להבין אמרו שני פעמים גם

ומלשון דאמר גם אשר נמצא הגביע בידו משמעו דאע"ג דחטאו קל משלנו עכ"ז גם הוא יהיה עבד. גם יש להבין דאחר שמקודם כבר אמר להם האיש דרק מי אשר נמצא אצלו יהיה עבד והנשארים יהיו נקיים ולמה אמר יהודה אח"כ שכולם יהיו עבדים דמה ירויח בהוסיפו עונש על האחרים. במדרש רבה איתא כיון שנמצא הגביע אמרו האחים הא גנבא בר גנבתא, ואמר להם בנימן גברא דיוסף יש כאן שעירים יש כאן. אחים שמכרו אחיהם יש כאן. ודברי המדרש הללו צריכים ביאור. והנראה הכוונה דכאשר נמצא הגביע וסברו השבטים דבאמת בנימין גנבו והתחילו לחרפו ואמרו הא גנבא, ובנימין השיב להם שהוא יודע בעצמו שלא גנבו רק הוא חושד אותם שהם גנבוהו ושמוהו בשקו כדי להעליל עליו וכדי שישאר הוא במצרים עבד וכשם שמכרו את יוסף לעבד ואח"כ עשו תחבולה בשעיר עזים כדי לנקות עצמם כן עשו עתה לו. וזהו שאמר להם גברא דיוסף יש כאן, שעירים יש כאן, כלומר כבר יש לכם השעיר כלומר ההתנצלות לפני אביכם כי גנבתי הגביע. אחים שמכרו אחיהם יש כאן:

ועל זה הדרך אמר יהודה ליוסף דגם אם נניח שגנבנו הגביע כי חמדנו לו עכ"ז לא רק על בנימין בעצמו התלונה רק כולנו בחשד הזה אשר אחד מאחיו גנבו ומיראתו שמא ירדפו אחריהם וימצא בידו הטמינו באמתחת בנימין בלא ידיעתו ואם יעלה בידו הגניבה שלא ירדפו אחריהם יקחנו מהאמתחת בלא ידיעתו כאשר יהיה רחוקים מן העיר. אחרי שהם בצוותא חדא ומבית אב אחד. ומעתה כולם נכנסו בספק מי הוא הגנב וע"כ יהיו כולם עבדים, והוסיף עוד כי גם אשר נמצא הגביע בידו דע"פ השכל יותר קרוב לומר שהוא לא גנבו דהוא הרי היה מניחו בשק של אחר עכ"ז גם הוא יהיה עבד. וכל כוונת יהודה היה רק להטיל הספק ולסתור הבירור הנראה לכאורה דודאי בנימין גנבו מדנמצא באמתחתו והוא הפך הסברא להיפוך דאדרבה החשד שעליו הוא יותר קטן משעליהם. וכוונתו היה כי מעתה יהיה מקום לבקשתו שיבקש אח"כ ועתה ישב נא עבדך עבד תחת הנער, דלכאורה אין מקום כלל לדברים אלו דאם נמצא אחד שגנב ישב אחר תחתיו והוא יהיה נקי והלא פועל אדם ישולם לו. ורק אחר שהסב הספק על כולם שוב יש מקום שיבחר אותו לעבד תחת בנימין כי באמת זה היה ידוע להם מקודם שאין ברצונו ליקח כולם לעבדים כאשר הבטיח להם האיש ואתם תהיו נקיים. וכל דבריו בחכמה גדולה. וזהו שאמר במדרש עליו תפוחי זהב גו' דבר דבור על אפניו, מה אופן זה מראה פנים לכל צד כך היו דבריו של יהודה נראים לכל צד בשעה שדיבר עם יוסף. והכוונה כמו שכתבנו דהיו ראים כאילו מרבה האשמה על כולם ומתוכם הוטל ספק על בנימין ונקטן האשמה

מכולם ממילא שאין על כל אחד רק ספק ולא בירור ודאי, וניחא בזה מה דלכאורה נראים דברי יהודה סותרים זה את זה תוך כדי דיבור דבתחילה אמר בעצמו שכולם יהיו עבדים: **עוד** יש לפרש הא דאמר גם אשר נמצא הגביע בידו, דטענות יהודה היה כי עיקר מעשה זו אינה גניבה פשוטה רק יש בזה הענין איזו מרמה הנכרת וע"כ יפול החשד על כל מי שעסק בהאמתחת, כן להם וכמו כן יש לחשוד לזה האיש אשר על ביתו כי הוא שם הגביע בעת אשר שם התבואה בהאמתחת והוא בעצמו האיש אשר רדף אחריהם ומצא להגביע. וזהו שאמר הננו עבדים לאדוני גם אנחנו דהיינו כולם וגם בנימין בכלל אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו והוא האיש אשר הוציא הגביע מאמתחת, דבשעה זו הרי היה מציאת הגביע, אחרי כי הם לא ידעו מזה עד הוציאו מהאמתחת ויראהו וברגע זו היה מציאת הגביע בידו של האיש ואנחנו כולנו נחשדים הן אנחנו וגם זה אשר על ביתך יען רצה להעליל עלינו. ומעתה גם הוא לא יהיה בן חורין וממונה על ביתו של מלך רק יהיה עבד נמכר ומשועבד. ובזה יבואר דברי המדרש רבה מה נאמר לאדוני בכסף ראשון ומה נדבר בכסף שני ומה נצטדק בגביע, דלכאורה אינו מובן דמה לו להזכיר חטאים הראשונים שכבר הלכו להם ואמר להם כספכם בא אלי. רק על זה הוא דאמרו דבר דבור על אפניו, שהיה דבריו של יהודה מראים פנים לכל צד שדיבר בהכנעה והזכיר על עצמם עוד חטאים ואמר שאינו יודע האיך לתרצם והרי מ"מ בהצטרף כל המעשים כולם ניכר המרמה שבזה המעשה וכי יד אחד המבקש עלילה עליהם עשו כל זאת והוא האיש הנותן התבואה בהשקים, ויוסף השיב להם חלילה לי מעשות זאת, פירוש להרבות בעלילות ולהוסיף חשד על אחרים הן עליכם והן לזה אשר על ביתו ורק האיש אשר נמצא הגביע בידו דהיינו בנימין יהיה לי עבד, והוסיף לומר האיש דפירושו בכל מקום לשון חשיבות ואמר זה החשוב אשר נמצא בידו הגביע, כי ראה שבנימין הוא היקר שבכולם וכולם חרדים על שמירתו וכאומר זה החשוב שלכם נמצא הגביע בידו ואין לי לסור אחרי חקירות ושכליות רק בידו וברשותו הוא דנמצא הוא יהיה עבד:

ויגש

כי כמוך כפרעה. איתא במדרש מה פרעה מלך ואתה שני לו אף אבא מלך ואני שני לו. הוקשה למדרש הני שני כ"ף הדמיון כמוך כפרעה דאם בא להמשילו לפרעה הו"ל לומר כי אתה כפרעה. ואם בא להמשיל פרעה לו הו"ל לומר כמוך פרעה, וע"כ מפרש המדרש שאמר לו שני דמיונות אבא כפרעה ואני כמוך. גם יש לומר למשל אדם גדול ונכבד היה לו סכסוך בתביעת ממון עם פחות ממנו בערכו ואמר לו העני אני אסדר לפני

עצמך טענותינו ואני סומך עליך כמו על הרב והדיין דשניכם שוים אצלי. והגם כי דבריו באו בכבוד עכ"ז כבר נגלה בזה עומק מחשבתו אשר כבר מהרהר ועולה בדעתו לתבוע את הנכבד לפני הדיין ואם לא ישיב לו גם עתה כהוגן סוף כל סוף יתבענו לדין. וכן אמר לו יהודה ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני כי כמוך כפרעה, כלומר אני רוצה לסדר דברי טענות לפניך שניכם שוים אצלי ואני סומך עליו כעל פרעה. ובזה רמז לו אשר אם גם עתה לא יענה לו כהוגן בדעתו להגיש ריבו לפני פרעה:

גם י"ל דהנה בכל דברי יהודה כאן לא מצינו לו לא בקשה ולא טענה חדשה רק חזרת הדברים בקוצר מה שהיה ביניהם מהתחלה ועד עכשיו. והענין בזה דכל תהלוכות העסק הלז היה נראה בעיני יהודה מוזר ומוקשה, דכשאמרו לו כי באו לשבר אוכל אמר להם מרגלים אתם וכשהשיבו לו כי כנים אנחנו אמר להם הוא אשר דברתי מרגלים כאומר עתה הרי יש הוכחה כי מרגלים אתם, וכל תהלוכות הענין לא היה התשובה מעין הטענה והכל בעלילה בלא שום סמך לדבריו ועלה בדעת יהודה דאולי המליץ אשר ביניהם הוא המעוות ומקלקל בזה ואומר ליוסף דברים אחרים מלבו אשר לא אמרו הם. וזהו שביקש יהודה לחזר כל דבריו הויכוח אשר היה ביניהם בקצרה ואמר לו ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני, פירוש בלא מליץ בינינו, כי כמוך כפרעה פירוש כמו שפרעה מבין גם לשוננו כן גם אתה מבין, ובאו דבריו ברמז דאם תאמר דאתה אינו מבין יהיה ההכרח לומר דגם פרעה אינו מבין וזהו דבר שאסור להוציא על פיו לדבר סרה על פרעה שאינו מבין לה"ק ובא ברמיזות דבריו בשני כפי"ן הדמיון:

ונאמר אל אדוני לא יוכל הנער לעזוב את אביו גו' אתם ידעתם כי שנים ילדה גו' ולקחתם גם את זה גו', הנה כל מה שהרבה לספר מהסירוב של אביו שלא רצה להניחו לילך למצרים לכאורה למותר הם. וגם אשר תאר לפניו צערו של אביו ג"כ לא שמענו טענות כאלו במקום המשפט. רק הענין דכשמענשים לגנב על מעשיו הרי מגיע גם צער לאביו ולמשפחתו, ולכאורה מה חטאו הם שיענשו עבור מעשיו של הגנב. רק דגם להם מהנכון שיגיע להם מהצער עבור מעשיו על זה אשר לא השגיחו עליו מנעוריו ואשר לא שמרו אותו שלא יגנוב וכמו דמצינו הנערה המאורסה שנסקלת על פתח בית אביה כלומר ראו גידולכם. אמנם זה יתכן בנער משולח להפקר לעשות כל אשר רוצה אבל בכאן אשר אביו לא הניחו לצאת מקיר העיר וחוצה וממילא בודאי לא היה גונב רק אתה הכרחת אותו בע"כ שישלחנו לכאן וא"כ גם אם נאמר שהאמת כדבריך עכ"ז הרי אביו חף מפשע ועשה כל המוטל על האב לעשותו לבנו. ורק אתה הכרחתו והבאתו לידי כך וא"כ אין לו לאביו לסבול כלל וע"כ איך אעלה אל אבי וגו':

והיה כראותו כי אין הנער ומת והורידו גו', אמר זה דלכאורה יאמר לו יוסף אחרי שאביכם צדיק וישר הגם כי נפשו קשורה בנפש בנו הלא אם תגידו לו מעשיו שגנב הוא הלא גם הוא יסכים לזה העונש שיהיה עבד, וע"כ אמר לו כי לא יהיה לו פנאי להגיד לו המעשה כי תיכף בראותו שאין הנער ומת:

אני יוסף העוד אבי חי ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו. הנה בפסוק זה יש להתבונן בו הרבה. אחד דהרי כל דברי יהודה אליו בויכוחו עם יוסף עתה היה רק שחושש לצערו של אביו וכמו שאמר לו כי איך אעלה אל אבי גו' והנער יעל אל אביו ותוך כדי דיבור שואל ממנו העוד אבי חי. וגם דהרי תיכף בעת ביאתם פעם שני למצרים שאל להם השלום אביכם הזקן אשר אמרתם העודנו חי והם השיבו לו כי הוא חי והלא מאז בואם למצרים עוד לא נסעו מזה ומה מקום יש לשואלם עכשיו שנית. ועוד יותר כי אם תתכן השאלה מדוע לא נאמר התשובה על זאת השאלה מה ענו לו אחיו על זאת השאלה:

במדרש רבה איתא על פסוק זה אמר אבא כהן ברדלא אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה יוסף קטנן של שבטים לא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו לכשיבא הקב"ה ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא שנאמר אוכיחך ואערכה לעיניך על אחת כמה וכמה. וכבר דברו רבים לבאר זה המדרש וכוונתו, גם יש להבין מה תוכחה שהיה כאן להשבטים. רק נבהלו מההודעה הפתאומית שלא עלה על דעתם כלל שזהו יוסף. וגם יש להבין מה שחלק המדרש לשנים ואמר אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה מהו דין ומהו תוכחה. וגם שארי דברי המדרש שהאריך בלשונו ואמר לכשיבא הקב"ה ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא שנאמר אוכיחך ואערכה לעיניך. ויש להבין אומרו לפי מה שהוא וגם מהו הראיה מן הפסוק:

ואת אשר נראה בזה דהמדרש מפרש דפסוק זה לא אמרו יוסף בגדר פיוס לאחיו כלל. ותדע דאח"כ בהפסוק השני אחר שנבהלו מפניו אמר להם שנית אני יוסף אחיכם הזכיר להם אחוה שהוא הוראה להם שאוהב אותם ומחשבם לאחים. ובפסוק ראשון לא אמר להם רק אני יוסף ולא הזכיר להם אחוה ואהבה כלל. ובהודע להם שהוא יוסף לא היה להם שום פיוס רק אדרבה עוד נתוסף להם יראה ופחד בהודע להם שזה האיש הנלחם עמהם עד עתה ומבקש עליהם עלילה בחנם הרי הוא יוסף שגמלו לו רעה והן עתה נפלו בידו וביכולתו לעשות בהם כרצונו ובודאי לפי השכל נקם ינקם והרי גם אח"כ כשכבר ראו טוב לבו עליהם ומ"מ כשמת יעקב חזרו להפחד ממנו ואמרו אולי ישטמנו יוסף והשב ישיב גו' ואף כי עתה בודאי דנפל הפחד עליהם וע"כ נתייראו ונבהלו מפניו ולא

יכלו לענות אותו. וגם מה שאמר להם העוד אבי חי ג"כ מפרש המדרש דלא היה בגדר שאלה כלל וכמו שכתבנו למעלה דלא היה מקום לשאלה כזו כלל עתה. רק המדרש מפרש ליה שהוא בגדר תמיה ופליאה ה' התימה, ואמר להם בלשון תמיה אני יוסף העוד אבי חי כמתמיה ואומר איני מבין היאך יכול אבי לחיות עד עתה מרוב צערו שאינו יודע ממני עד עתה. ובדברים אלו נטמן ברמז שאלה גדולה להם וגם סתירה על כל טענותיו של יהודה בויכוחו, דכל טענותיו של יהודה היה מצערו של יעקב שיגרום לו בלקיחתו את בנימין וא"כ הרי קשה עליהם מדוע לא חששו הם לצערו של אביהם ומכרו ליוסף. וגם דאם יכול לחיות בלא יוסף כן יהיה יכול לחיות בלא בנימן, וזהו אחרי שהגדילו לפניו גודל הרחמנות של אביהם כשיקח ממנו בנו אהובו סידר להם מעשה עצמם ונבהלו מתוכחתו ולא יכלו אחיו לענות לו על תוכחתו כי הוא סתירה וקושיא עליהם מעצמם על עצמם, וזהו שסיים המדרש לכשיבא הקב"ה ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא, דקדק ואמר לפי מה שהוא דגם ביום הדין יהיה התוכחה לכל אחד ממעשיו על מעשיו ויהיו מעשיו נתפסים ממעשיו היאך הם סותרים זה את זה דעל כל עון וחטא בפני עצמו סובר האדם שיש לו קצת תירוץ דהרי כל דרך איש ישר בעיניו, ולמשל מי שאינו נותן צדקה סובר בדעתו שיש לו תירוץ כובד ודוחק הפרנסה וריבוי ההצטרכות של הכרחיות מבני ביתו עד שאין בכחו לפזר על אחרים, והגם דאין זה תירוץ מספיק כלל וכמו שאמרו במסכת גיטין (דף ז) אם רואה אדם שמזונות מצומצמין יעשה מהם צדקה ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה. מ"מ קצת תירוץ ודיחוי הוא דהרי אינו לדמות עונש העשיר הקופץ ידו מצדקה לעונש המגיע לעני שאינו נותן צדקה. וא"כ בתירוץ זה הרי יוקל עונשו הרבה. אמנם מראים לו ממעשיו אשר במקום אחר פיזר הרבה ממון עבור דבר שאינו הגון כמו להשיג איזו תאוה האסורה או כבוד או עבור מחלוקת וכמה ממון מפזר ללמד לבנו דברים שאינם הגונים ומדוע בעסק העבירה לא עצרוהו כובד הפרנסה ונסתר בזה התירוץ ויוגדל עונשם כפלים, וזהו שאמר במדרש ויוכיח לכל אחד לפי מה שהוא דהתוכחה יהיה לכל אחד ממעשיו. וזהו שאמר הכתוב (ירמיה ב') תיסרך רעתך ומשובותיך יוכיחוך דהרע שעשה היא עצמה היא מוסר ותוכחה לעבירה אחרת שעשית. וזהו שחלקם המדרש לשנים יום הדין ויום התוכחה דדין הוא על עצם העבירה והתוכחה הוא הויכוח שמראים לו ממעשה אחרת על זו ויוגדל העונש עליהם עד שאין לו גם קצת התירוץ שהיה דומה לו להנצל על ידו וכמו שנבאר:

והא שמסיים המדרש לראיה על דבריו מהפסוק שנאמר אוכיחך ואערכה לעיניך. הוא משום דהמשך פסוקים הללו הולכים ג"כ על כוונה זו היאך מעשיו סותרים זה את זה

ושניהם הם נוטים רק לצד ואופן הרע שבשניהם דזהו מאמר הכתובים אם ראית גנב ותרץ עמו ועם מנאפים חלקך. פיך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי, אלה עשית והחרשתי דמית היות אהיה כמוך אוכיחך ואערכה לעיניך. המשך הכתוב אמר אם ראית גנב ותרץ עמו דעם הגנב כשיבא לידך אתה ברצון ומקבלו בסבר פנים יפות וגם לא תדבר עליו רעה ודופי, וכן עם מנאפים תהיה ברצון ותשתתף עמו בעסקך, וזהו היפך התורה שאה"כ הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט. ואתה לא עשית כן רק אתה ברצון ובאהבה עמו. והגם כי הוא חטא גדול עם כל זה יש קצת אמתלא ותירוץ כאמרם לעולם יהיה דעתו של אדם מעורבת עם הבריות וכן אמרו והוה מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות וכן אה"כ בקש שלום ורדפהו ואמרו במדרש בקש שלום במקומו ורדפהו שלא במקומו, ויהיה פירושו דהגם לפי ערך הענין והמקום אין שם מקום לשלום עם כל זה יהיה גם שם רודף שלום. וכדומה טענות שיוכל האדם לרמות את עצמו שיש לו קצת תירוצים על זה. והוסיף הפסוק ואמר תשב באחיך תדבר בבן אמך תתן דופי דלהיפך אם ראית ת"ח תחפש עליו אולי תמצא בו איזו דבר שאינו הגון במעשה הת"ח והאדם כשר תדבר עליו בקביעות ובישיבה ותתן עליו דופי ואז לא יעצרך טענה זו של לעולם יהיה דעתו של אדם וכדומה מהטענות, וא"כ שני המעשיות שלך הם סותרים זה את זה. והוסיף הכתוב ואמר אלה עשית והחרשתי דעשית שני ההפכים הללו והחרשתי לך עד עתה דמית היות אהיה כמוך. דכל דרך איש ישר בעיניו וגם כשהולך בדרך עקלתון יוכל היצה"ר להטעותו כי כן הוא דרך הישר והתורה וכן הוא רצון ה', וכמו שנתבאר דעל כל אחד יש לו תירוץ דהנכון לעשות כן ומביא לו עוד ראיות מהפסוקים שכן הנכון להעשות. וכל זה שייך רק במי שכל מעשיו הולכים כולם בדרך אחד וכולם הם על אופן אחד וגם אם אינה ישרה עכ"ז בעיני עצמו נראית ישרה. אבל ההולך בדרך תהפוכות היום עושה כך ולמחר עושה ההיפך ממש והכל נוטים לצד הרע והאיסור וכמו שנתבאר הרי בע"כ אתה סובר בדעתך שברצון הבורא יתברך הוא רק כפי מה שתתרצה אתה בו וכל רצונו הוא רק כפי מה שתרצה אתה. היום אתה רוצה כך תסבור שבזה יתרצה ה' וזהו דרך הישרה, ולמחר אתה עושה ההיפך ויהיה רצונו ג"כ ההיפך. וזהו שאמר הכתוב דמית היות אהיה כמוך ואין לי רצון בעצמו חלילה רק כפי מה שאתה תרצה כן ארצה גם אנכי, אוכיחך ואערכך לעיניך דהנני מסדר לפניך הני שני אופני מעשיך ונמצאת נלכד על מעשיך ממעשיך וכו':

וזהו ביאור הכתוב (משלי י"ז:ט"ו) מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם, אמר גם שניהם ובכל מקום גם הוא ריבוי רק אמר הכתוב דכל אחד בפני עצמו הוא חטא

ועבירה גדולה אם יהיה מצדיק להרשע או להיפך מרשיע להצדיק וק"ו בן בנו של ק"ו אם אחד עושה שניהם וכמו שנתבאר דבכל דבר תופס לעשות ההיפך מדרך התורה. וכן הוא כוונת הפסוק דור עקש ופתלתול, דגם ההולך בדרך עקום רק לעולם בדרך אחד ולעולם לא יעקם עצמו לצד ההיפוך ומנגד לזה נקרא הולך בדרך עקום שלא בדרך הישר והוא דרך עקש ופתלתול פירושו שזור שנתעקב בשני הצדדים היום עקום לצד זה ואח"כ הוא עקום לצד שכנגדו ההיפך מהקודם ושני הצדדים הוא רק בעקמימות ולצד החטא: **וכן** הוא בענין האמונה וכמו שאמר הכתוב (עמוס ב':ד') וחקיו לא שמרו ויתעום כזביהם. דבתורה יש חוקים ומצות, והחוקים הם דברים שאין להם מבוא בהשכל להשיגם וע"כ שמירת החוקים הם קשים קצת יותר משמירת המצות והמשפטים אחר שאין שכל האנושי מחייבן ומשיג אותם ולהחוקים צריך חיזוק יותר באמונה וע"כ עונש העובר עליהם לכאורה נראה דיהיה קטן מהעונש העובר על המצות המובנים בשכל האנושי כי בחוקים היצה"ר מתחזק יותר וכאמרם במדרש דעל החוקים היצה"ר ורשעים מונים לישראל. אמנם רואים אנחנו בחוש אשר כל אפקורסי הזמן, הכפירה והכחשת האמונה לא בא להם מחמת רוע מזגם שקשה להם להאמין דבר שאינם משיגים בשכלם רק אדרבה כל המינות שלהם בא להם ע"י אמונה, שראה באיזו ספר דברי מינות הגם שהכותב היה בור ריק גם משכל האנושי, והוא מאמין לכל דבריו וסומך עליו כסומא בארובה לכפור בתוה"ק ונמצא הכפירה באה להם ע"י אמונתם וכפתי מאמין לכל דבריו הכוזבים, [עד כי בטח נוכל לומר על משכילי זמננו כי הם אבערגלויבער] וזהו שהתאונן הנביא וחוקיו לא שמרו, דלא רצו להאמין בחוקים. ויתעום כזביהם דלהכזב ששמע משקרן אחד האמין בהם לתעות מהתוה"ק. וכן הוא בענייני למוד התורה אשר הרבה מהאנשים פוטרים עצמם מחיוב הלמוד יען כי שכלו אינו מוכשר להשיג לימוד התורה יען כי הוא בטבע גס השכל. אבל כשנתבונן רב השכל נמצא בו בעסקיו בענייני עולם הזה לרמות ולהשיג פרנסתו וכמו דאיתא בתנא דבי אליהו זוטא פרק י"ד וז"ל פעם אחת הייתי מהלך ממקום למקום ומצאני אחד שלא היה בו לא מקרא ולא משנה והיה מתלוצץ כנגדי ואמרתי לו בני מה אתה משיב לאביך שבשמים ליום הדין אמר לי רבי יש לי דברים שאני משיב, בינה ודעת לא נתנו לי מן השמים שאקרא ואשנה. אמרתי לו מה מלאכתך וא"ל צייד כו' אמרתי ומה להביא פשתן ולארוג מצודות ולהשליך לים נתנו לך דעת ולדברי תורה שכתוב כי קרוב אליך הדבר מאד לא נתנו לך דעת מיד היה מרים קולו ובוכה אמרתי לו אל ירע לך שכל באי עולם הם משיבין תשובה זו על אותו ענין שהם עוסקים בו אבל מעשיהם מוכיחין עליהם כו' עכ"ל. וכל זה מבואר כדברים הנ"ל:

אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול וגו' ואנכי אעלך גם עלה. יש להבין כפל הדברים אעלך גם עלה. וי"ל דיעקב הבין וידע דירידתו למצרים זו היא ההתחלה של הגלות שנגזר על בניו בברית בין הבתרים ויהיו זרעו נצרכים להיות במצרים ארבע מאות שנה בשיעבוד וע"כ נתיירא מאד מירידתו, דאע"ג דעיקר ענין של הגלות היה מוכרח ויעקב קבלו על עצמו באהבה בעת שקנה הבכורה מעשו להיות הוא העומד במקומו שהוא יהיה הבכור ויחול עליו כל חוב השיעבוד והגלות כדי שעי"כ יזכה אח"כ בברכות אברהם ובארץ ישראל ובבית המקדש, מ"מ סבור היה שיהיה הגלות במדינה אחרת לא במצרים רבת הטומאה ומלאה גלולים עד שקראה הכתוב ערות הארץ. וכיון שנתודע לו שיהיה הגלות במצרים נתיירא שמא לא יוכלו בניו להיות במצרים כל כך שנים בשיעבוד וישארו בקדושתן ואולי חלילה ישתקעו בטומאתן של מצריים עד ששוב לא יהיו ראוים להגאל כלל לעולם. וז"ש לו הקב"ה אל תירא מרדה מצרימה, דלשון יראה נופל על דבר שהוא בספק אבל דבר שהוא בהכרח אינו נופל בו לשון יראה רק לשון דאגה, ועל עיקר הגלות לא שייך יראה ורק על המקום שיהיה הגלות דיכול להיות גם במדינה אחרת שייך לשון יראה. ואמר לו אל תירא גו' אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה. הבטיחו שלא יניחם להתקלקל לגמרי, ואם יצטרכו יוציאם גם קודם שישלם הזמן דנגאלו תוך הזמן, שאם היו שם עוד זמן מה היו משוקעים בטומאה ולא היו ראויים להגאל לעולם והוציאם באמצע הזמן כדי שיוכלו להגאל בביאת משיח כשישלימו כל החשבון. וזהו אעלך גם עלה:

גם עוד ביאור בכוונת הכתוב דכאן באה לו ההבטחה הגדולה שבכל ההבטחות, שיהיה נקרא שמו על ישראל. והכוונה בזה דלעולם לא יפרסם שם כבודו בעולם ע"י מעשה היוצא חוץ מדרך הטבע רק באמצעות צורך ישועתן של ישראל. וע"י ישועת ישראל יתפרסם שם כבודו בכל העולם. ובכל מעשה ובכל זמן שיהיו ישראל בשפלות חלילה ממילא יהיה גם כבודו בהסתר ובהעלם, וז"ש לו אנכי ארד עמך מצרימה, דכל זמן שאתה תהיה בירידה גם כבודי אינו נגלה בעולם וזהו שנקרא בדרך משל שירד עמו למצרים, ע"ד מאה"כ עמו אנכי בצרה, ואנכי אעלך גם עלה, כשאהיה מעלה אותך אז ע"י עלייתך יתפרסם גם שמי בכל הגוים ויהיה עליה לכבודי. וזהו ג"כ כוונת חז"ל שאמרו שהקב"ה שיתף שמו עם ישראל ונתנו משל ע"ז למפתח שחשש בעליו שלא יהיה נאבד וקשר לו שלשלת כך הקב"ה שיתף שמו עם ישראל שלא יהיו נאבדים חלילה. והכוונה דפרסום שם כבודו שיתף שיהיה רק ע"י ישועה של ישראל, וזהו בטחון גמור שלא יאבדו חלילה. וזהו הכוונה במה דאמר הכתוב פרשת בשלח וישובו ויחנו לפני פי החירות גו' וחזקתי

את לב מצרים ורדפו אחריהם ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'. והענין יבואר ג"כ מה דנתקשו כמה על הא דבחמש מכות האחרונות כבר רצה פרעה לשלחם רק הי"ת חיזק לבו כדי להביא עליו עוד מכות והלא אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו וכ"ש שלא יעשה שום עול במשפט חלילה. רק הענין דפרעה ומצרים הרבו לחטא בעניני ע"ג וכפירה ומעשים רעים וכל העונשים שהגיעם היה מגיע להם עבור מעשיהם הרעים וגם אחר שכבר שלחו את ישראל מ"מ לא נטהרו מחטאים אחרים ומכפירתם רק בזה הוכרחו לציית דבריו ולשלחם. ותדע דהרי בעת קריעת ים סוף אמר הכתוב ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' ומוכרח דעד עתה לא ידעו עדין את ה' ולא נתנו לב לשוב והיה מגיע להם עונש עבור שארי מעשיהם, ורק אם היה מענישם על מעשיהם לחוד היה צריך העונש לבא מעוטף בלבוש הטבע שלא יתפרסם כבודו יתברך ע"י העונש והיה אז העונש רק בגדר נקמה ואז היה גדול מאד. וע"כ הכביד את לבו שלא יתרצה לשלוח את ישראל ושוב נצרך העונש שלהם לבא לישועתן של ישראל ועל כן היה באופן שיתפרסם שם כבודו בעולם, והכבדת לבו היה ג"כ טובת המצריים דבזה הוקל עונשם יען כי מעונשם יצא תיקון גדול בעולם וגם המצריים עצמם באו ע"י המכות לכלל הכרת כבודו יתברך. וכן הטביעה בים הגיע להם ע"פ המשפט עבור מה שהטביעו ילדי בני ישראל ביאור ורק היה צריך להיות באופן שלא יתפרסם עי"ז כבודו ומעוטף בלבוש הטבע וע"כ אמר הקב"ה לישראל שישובו ויחנו לפני פי החירות וחיזק לב פרעה לרדוף אחריהם והיה ישראל נתונים אז בתכלית הדוחק וכמו שאמר הכתוב על אותו שעה יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה, ועיין ברש"י למה היו דומין באותה שעה ליונה שבורחת מפני הנץ ונכנסה לנקיקי הסלעים והיה הנחש נושף בה תכנס לפנים הרי הנחש תצא לחוץ הרי הנץ וכו' וכיון שישראל נצרכו אז לישועה באה הטביעה על מצריים בפרסום הנס הגדול, וזהו שאמר הכתוב ויושע ה' את ישראל מיד מצרים כו' וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, הקדים הכתוב דמעשה היד נצרך להושיע לישראל וע"כ היה ביד הגדולה ובפרסום הנס עד כי ראו את היד הגדולה אשר עשה, ומיושב הא דהכביד לבו דבזה היה גם טובת פרעה ומצריים:

חנוכה

אמר המחבר יען כי במדינות אלו ראיתי נוהגין ללמוד בימים אלו בשלשה דפין שבפרק במה מדליקין המדברים בהלכות חנוכה, וגם אנכי למדתי בעזה"י אמרתי לכתוב כאן איזה הערות שנתחדש לי בעזהי"ת בזה:

שבת (דף כ') בתוס' ד"ה בעמרניתא. וי"ל דאין למדין מן הכללות. ולפי"ז צ"ל דלכש טוב לפתילה יותר מן קנבוס וצמר גפן לפירש"י דס"ל דכל היוצא מן העץ ממעט קנבוס וצמר גפן, א"כ הא חזינן דעל צמר גפן סמכה המשנה על הכלל, ולכש ואידן הוצרכה למתני במפורש. וצ"ע דלפי הסברא נראה דלכש ואידן גריעי לפתילה יותר מצמר גפן. ולרש"י צ"ל כמו שכתב הרשב"א בחידושיו דיוצא מן העץ לא מקרי רק הבא ע"י כתישה ולכש ואידן איננו בכלל זה. ואי דהרי לר' יצחק דמפרש דשמן קיק היינו משחא דקאזא ופירש"י דהוא שמן הנעשה מגרעיני צמר גפן, ולפירש"י דצמר גפן הוא בכלל עץ א"כ הרי תקשה דלמה צריך למתני שמן קיק. וצ"ל כתירוץ התוס' דאין למדין מן הכללות וס"ל לרש"י שני התירוצים. או נאמר דהמשנה דכל היוצא מן העץ לא איירי רק לענין פסול פתילות ולא לענין שמנים, ועיין בתו' לקמן (ד' כ"ו) בד"ה ר' ישמעאל:

שם בגמרא, אבע"א שירא לחוד ושירא פרנדא לחוד. ומהרש"ל גורם ואבע"א פרושי קמפרש. והנה לפי תירוץ השני לא חשבה הברייתא רק שני דברים שיראים וסיריקין. ועיין במס' מנחות (דף ל"ט) דאיתא שם הך ברייתא ותני בה כולם חייבין בציצית וא"כ מוכרח דלשון כולם שייך גם על שני דברים בלחוד. וזהו דלא כמש"כ התיו"ט סוף מסכת פרה דלשון כולם לא שייך על פחות משלשה. ובזה אפשר לישב קושית הגליון הש"ס שהקשה מדוע לא פריך טפי מהמשנה דסוף מסכת כלאים השיראים והכלך אין בהם משום כלאים, די"ל דידע המקשה די"ל פירושי קמפרש וכוונת המשנה דאין בהם משום כלאים ושרי לערבם עם צמר ועם פשתן ורק בברייתא דתני כולם לא ניחא ליה להמקשה לומר פירושי קמפרש, והמתרץ השיב פירושי קמפרש דגם על שני דברים שייך למתני לשון כולם:

שם מהו דתימא לפתילה נמי לא חזיא. הנה דעת היש אומרים הובא בראש"ש דס"ל דבין פסולי פתילות ובין פסולי שמנים שרי כשעושה מהן נר וגם בשניהם פסולים מ"מ כשמדובקים יחד שרי, ודעת ר"ת הובא בראש"ש כאן וכן הוא בתוס' לקמן (דף כ"ז) דרק בפסולי שמנים שרי כשעשה מהם נר אבל בפסולי פתילות אסור גם בכה"ג. והנראה סברת ר"ת דרק בשמנים דהפסול שלהם הוא משום דאין נמשכין מש"ה שרי כשדבוק דכיון שדבוק השמן להפתילה נמשך שפיר, אבל בפסולי פתילות דהפסול שלהם הוא משום שהאור מסכסך בהם ס"ל לר"ת דהוא פסול מצד עצמו שאין האור נאחז בו היטב מש"ה לא מהני מה שהשמן דבוק בו. אבל רש"י כתב בד"ה כיתנא דדייק ולא נפיץ דכיון דלא נפיץ אין השמן נמשך אחריו דס"ל דהפסול של פתילות הוא ג"כ משום שאינו מושך היטב השמן וכן הוא דעת התוס' בד"ה ותנא, ולדידהו נראה דבדבוק שרי כמו

דשרי בשמנים כיון דבכולם חד טעמא להו ומנ"ל לחלק ביניהם. והנה התוס' הקשו מאי הוסיפה הברייתא בצמר ושער כיון דהמשנה ג"כ פסלם, ותירצו דהוסיפו היינו הטעם מפני שאין מושכין יפה ולתנא דידן פסיל להו משום דכויץ. ולכאורה אכתי קשה מאי הוסיפו דמאי נ"מ אם פסול מטעם זה או מטעם זה. גם עיקר לשון התוס' אינו מובן שכתבו דהוסיפו היינו הטעם שאין מושכין השמן יפה דלמה שינו התוס' מלשון הגמרא דנקט גבי פתילות שהאור מסכסך בהם, דנהי דס"ל להתוס' כפירש"י מ"מ למה שינו מלשון הגמרא. ולפי הנ"ל מובן דזהו עיקר תירוצם של התוס' דבכל הפסולים דנקטה המשנה דהטעם בהם משום דאין מושכין יפה שרי בדבוק השמן עם הפתילה ומש"ה לא חשבה המשנה צמר ושער עמהם דהם פסולים מצד עצמם דמכויץ כויץ ומש"ה אסור גם בדבוק ומש"ה לא תני לה המשנה ביחד דחלוקים הם. ותנא דברייתא ס"ל דגם בצמר ושער הפסול משום שאין מושכין ושרי בדבוק. ולדעת ר"ת הנראה לישב הך הוסיפו דלקמן מסיק דכרך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין אין מדליקין משום גזירה דלמא אתי לאדלוקי בעינייהו, וס"ל לר"ת דהמשנה ס"ל דלא גזרינן רק בדבר דראוי לפתילה בעצמו רק דחכמי' אסרוהו אבל דבר דלא חזי כלל בעצמו לא שייך למגזר, ומש"ה לא חשבה המשנה לצמר ושער דלא דמי להנך דבמשנה דבהו שרי בכרך, והברייתא ס"ל דגם בצמר ושער אסור בכרך דשייך בהו הגזירה או דגם הם ראוים קצת, או משום דס"ל להברייתא דגם באינו ראוי כלל אסור גם בכרך וכמו שיבואר אי"ה בסמוך:

בתוס' ד"ה עד כאן. הנה לשיטת בני נרבונא דלא שרי בשעוה רק כשעושה אותה נר ומניחה תוך שמן כשר א"כ הא מוכח מדקאמר עד כאן פסול שמנים דאם הניח השעוה בנר ולא עשאה כפתילה אסור גם כשיש שמן כשר, ובסמוך הא מבעי ליה לאביי בפסולי שמנים אם שרי ע"י תערובת שמן או לא והיה יכול למידק מהך ברייתא דאסור, וצ"ל דרק לפי המסקנא דפסולי שמנים אסור גם בתערובת שמן כשר מש"ה מפרשים בני נרבונא דלא שרי בשעוה רק כשעושה כפתילה ונותנו לתוך שמן אבל אם היה שרי כל הפסולים בתערובת כשר א"כ הפסול דשעוה דנקטה המשנה בע"כ אירי בלא שמן כלל, באמת היינו מפרשים דשעוה כשירה לפתילה גם בלא שמן כלל:

שם (דף כ"א) כרך דבר שמדליקין כו' מ"ט לפי שאין מדליקין. ופירש"י דגזרינן הא אטו הא. והר"ן כתב פירוש אחר לפי שאין דולקין היטב. והנראה דזה הפירוש של הר"ן הוא כפי הגירסא השניה שנדפס על הגליון לפי שאין נדלקין. ולכאורה קשה קצת דהרי עיקר ספיקו של אביי הוא מי גזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעיניה או לא גזרינן ומוכרח דזה

היה פשוט לאביי דאם לא הך גזירה אין מקום לאוסרו דשפיר נמשך היטב ורבה השיב לו דאסור משום דגם בתערובת אינו נמשך, ובודאי דחוק קצת דהשיב לו להיפוך ממה דהיה פשוט לאביי גם קשה מאי דפריך אביי מהא דמתיר רשב"ג גבי פסולי פתילות בכרך דבר שמדליקין ע"ג דבר שאין מדליקין, דבשלמא לפירש"י דהטעם הוא משום גזירה מקשה שפיר דאם גזרינן בשמנים ודאי דגם בפתילות גזרינן אבל להר"ן מאי ראיה מזה לזה דכי משום דהשיב לו דגם בתערובת שמן אינו דולק יפה מוכרח להיות כן בפתילות דהא י"ל דפתילות שאני דדולק יפה בכרך דהרי בע"כ כן הוא לרשב"ג דאל"כ למה באמת מתירו דבאינו דולק יפה הרי כ"ע מודים דאסור ובע"כ ס"ל לרשב"ג דדולק יפה משא"כ בפסולי שמנים דגם ע"י תערובת אינו דולק יפה:

שוב ראיתי במאירי שכתב וז"ל אפילו בתערובת שמן אסור ואע"פ שע"י תערובת נמשך אחר הפתילה גזירה שמא ידליק בהם בלא תערובת וגדולי המחברים פירשו שאף ע"י תערובת אין נמשכין ותראה דהכי א"ל מ"ט לפי שאין דולקים ולדעת הראשון גרסינן לפי שאין מדליקין. וכן שיטת הסוגיא מוכחת עכ"ד. הרי דכתב דהסוגיא מוכחת כפירש"י דהוא משום גזירה ונראה דכוונתו למש"כ. ולכאורה היה נראה לומר דגם פירוש הר"ן מודה דע"י תערובת ליכא חשש דשמא יטה דאף ע"ג דס"ל דאינו דולק היטב מ"מ א"צ לתקנו. ובפרט לפמש"כ התוס' לקמן (דף כ"ד) בד"ה גזירה דבפסולי שמנים אינו שמא יטה רק ודאי יטה פירוש קרוב לודאי דיטה יעו"ש, ובתערובת שמן אינו כן ואדרבה רחוק הוא שיבא להטות ולא היה לנו לאוסרו ולא אסרו בתערובת רק משום גזירה דלמא אתי לאדלוקי בעינייהו. ורק דאם ע"י תערובת היה דולק שפיר ממש כשמן כשר לא היה מקום לגזור בו אטו בעיניה. וזהו דקאמר מ"ט פירוש מ"ט גזרינן בו ומשני לפי שאין נדלקין פירוש דכיון דגם עתה אינו נדלק היטב כשמן כשר ושפיר אתי לאחלופי בו ולומר דגם בשמן פסול בעיניה שרי אבל עיקר האיסור הוא משום גזירה ופריך ליה שפיר מהא דשרי בפתילה דגם בפתילה גם בכרך ודאי דאינו יפה כמו פתילה כשירה לגמרי ומ"מ לא גזר בו רשב"ג. כן היה מקום לומר. אמנם עיין ברמב"ם פרק ה' כתב וז"ל אבל שמנים שאין מדליקין בהם אפילו עירבן בשמנים שמדליקין בהם לא ידלק בהן מפני שאין נמשכין. וכתב המ"מ דגירסת הרמב"ם הוא לפי שאין נדלקין. ואף לגירסא שאין מדליקין ראיתי לגאון שפירש לפי שאין מדליקין בהם בעצמן וכשישלם השמן הכשר שבתוכן שוב אין מדליקין לפי שאינו נמשך אחר הפתילה, הרי דלא ס"ל הטעם דגזירה כלל, וכבר כתבנו דקשה דמאי מקשה מפתילות אשמנים. ולדברי המ"מ קשה יותר מאי פריך דבשלמא בשמנים אסור דהכשר אינו ממשיך להפסול וכשנשלם הכשר

נשאר הפסול לבדו ומש"ה אסור משא"כ בפתילה הרי לעולם לא ישאר הפסול לבדו ולעולם דולקים יחד וצ"ע:

ולכאורה קשה לפירש"י דהאיסור הוא משום גזירה א"כ מאי הקשה מעובדא דרשב"ג שהיו כורכים ע"ג אגוז והרי י"ל דלא גזרינן רק בדבר דבעצמו ראוי לפתילה אלא שחכמים אסרוהו ושפיר גזרינן בו גם בכרך דלמא אתי לאדלוקי בו בעיניה אבל דבר דאינו ראוי כלל מצד עצמו לפתילה וכמו אגוז לא שייך לגזור בו כלל. ואע"ג דלפי הס"ד דרשב"ג חולק על ת"ק ומכשיר בכל הפסולים בכרך מ"מ הרי מרשב"ג עצמו לא קשה כלל וכדאמר ליה רבא אדמקשית ליה מרשב"ג תסייעי מת"ק וכל הקושיא של אביי הוא משום דמעשה רב והרי המעשה היה רק באגוז ודלמא גם ת"ק מודה דאגוז שאני וס"ל לת"ק דבשארי פסולים דשייך למגזר בו אסור. ולכאורה נראה מוכרח לומר לפירש"י דאגוז ראוי הוא לפתילה ויכולין להדליק בו בעצמו ורק דמתקנת חכמים אסור להדליק בו ומקשה אביי שפיר. אמנם לפום הסברא נראה דאגוז אינו ראוי כלל. וכן משמע קצת לשון רש"י שכתב וז"ל קתני מיהא בדרשב"ג מדליקין ואע"ג דאגוז לא חזי לפתילה מ"מ ע"י תערובת שרי, ומדכתב לא חזי ולא כתב דפסול לפתילה משמע דמצד עצמו לא חזי, וההכרח לומר דס"ל להגמרא לדבר פשוט דאין לחלק בזה ואם אסרו חכמים גם בכרך משום גזירה שוב לא חלקו בתקנתם וגם בהני דאינם ראויים כלל אסרוהו. ותדע דהא לעיל תניא הוסיפו עליהם של צמר ושל שער וכיון דהברייתא כללינהו לצמר ושער בהדי שארי הפסולים הא ודאי דחד דינא להו ואם בכל הפסולים אסור גם בכרך ה"ה דצמר ושער אסור גם בכרך אף ע"ג דבעינייהו לא חזי כלל דמכויץ כויץ. ועוד ראיה לזה דכן הוא דעת רש"י דבסמוך דפריך מהא דבלאי מכנסי כהנים והמייניהם היו מדליקין וכתב רש"י וז"ל והמייניהם של כלאים הם ותניא לעיל הוסיפו עליהם של צמר ושער לפסול. ובודאי דיש לדקדק דלמה הביא רש"י להך ברייתא והלא כ"ע מודים דאסור להדליק בצמר ואדרבה תנא דמתניתין פסיל בהו יותר וס"ל דלא צריך למתניא כלל. והברור דס"ל לרש"י דכיון דהיה של כלאים הרי הוא כרך דבר שמדליקין בו עם דבר שאין מדליקין בו ולא ס"ל מש"כ התוס' דכיון דפשתן היה מיעוט בטל בצמר המרובה. וכל הקושיא של הגמרא הוא דהיאך הדליקו במקדש והרי מסקינן דבשבת אסור גם בכרך, ועיין במאירי שכתב וז"ל והרי אבנט של כלאים היה של צמר ופשתן וכבר ביארנו שכל שכרך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין אסור כו' הרי מפרש להדיא דקושית הגמרא הוא משום דגם בכרך אסור וכן ס"ל לרש"י, ומש"ה הביא רש"י להברייתא דמהמשנה אין לנו ראיה דגם בצמר אסור בכרך כיון דצמר לא חזי כלל ורק מהברייתא מוכח דחד דינא

להו וגם בצמר אסור בכרך, וס"ל להגמרא דהמשנה והברייתא אינו חולקין לדינא כלל. ועכ"פ ניחא הא דפריך דמדשרי באגוז דה"ה בכל הפסולים שרי. ועכ"פ נתברר לנו מכל הנ"ל דלפי מה דמסיק דגם בכרך אסור אפילו אם יכרוך על דבר שאינו ראוי כלל אסור לכ"ע דלא מבעי לפי' הר"ן והרמב"ם דהאיסור משום דאינו דולק יפה הרי ודאי דאין שום מקום לחלק ביניהם ואדרבה כשאינו ראוי כלל עוד גרע יותר. אלא אפילו לדעת רש"י דהטעם משום גזירה מ"מ מוכח מהא דפריך מאגוז דגם באינו ראוי כלל אסור. וכן מוכח מדברי המאירי הנ"ל שכתב דקושיית הגמרא אמאי שרי בבגדי כהונה דהא גם בכרך אסור הרי דס"ל דגם בצמר אסור אע"ג דהתנא דמשנה ס"ל דצמר אינו ראוי כלל:

והנה בהא דמשני כאן להקפות שרי ופירש"י דאיירי שאינו מדליק להאגוז כלל רק סומך עליו ראש הפתילה שלא תשקע בהשמן. אבל אם יכרוך עליו וסביביו ממש וידלקו ביחד אסור. אבל הרי"ף מפרש דגם להקפות נותנו תוך אמצע הפתילה ודולקין יחד רק תלוי בכוונתו דאם מכוין להדליק אסור ואם כוונתו בשביל להקפות שרי. וכתב הרא"ש בטעמו דכיון דאין האיסור רק משום גזירה מש"ה תלוי בכוונתו, וכל זה ניחא לפירש"י אבל לפירוש הר"ן דאינו דולק יפה הרי אין נ"מ בכוונתו כלל ואם מונח תוך הפתילה לעולם אסור. ובע"כ דהר"ן מפרש כפירש"י דלא שרי רק כשסומך עליו ראש הפתילה לחוד וכ"כ הלחם משנה בפ"ד מהלכות שבת דלהמפרשים מפני שאינו דולק יפה מוכרח לפרש כפרש"י ונתבאר לנו דגם דעת הרי"ף הוא משום גזירה וכפירש"י:

והנה ז"ל הטור כרך דבר כו' אם נתכוין להעבות הפתילה להוסיף אורה אסור ואם נתכוין להקשות הפתילה שלא תשלשל ותרד מותר, ומטעם זה מותר לכרוך דבר שמדליקין בו ע"ג גמי וקש וליתן בעשישיות. וכתב ע"ז הב"י דזה בלא"ה שרי כיון דגמי וקש לא חזו לפתילה לא שייך למגזר בהו ואפילו נתכוין להוסיף אורה שרי וזהו דלא כמש"כ. ולהב"י יהיה מוכרח לומר דאגוז חזי לפתילה בעצמו דהרי באגוז מסיק דלהדליק אסור. שוב ראיתי בחידושי הרשב"א וז"ל לא להקפות וקיי"ל כרבה, ואני תמה על מה סמכו לכרוך צמר גפן על גמי, (פירוש דס"ל כפירש"י דלהקפות אינו דולק ביחד רק סומך הפתילה עליו אבל לדלוק ביחד זהו להדליק ואסור ואינו תלוי בכוונתו), ואפשר דלא אסרו אלא אותם שמנו חכמים שראוים להדליק בפני עצמם אלא שהאור מסכסך בהם כאגוז של ר"ג לפיכך גזרו בהם אבל דבר דאינו ראוי להדליק בפני עצמו כגמי וקש כורכים עליו כו'. הרי דכתב להדיא כהב"י וגם כתב דאגוז ראוי לפתילה. אמנם כל זה דחקו בשביל המנהג ולפי שיטתו דחולק על הרי"ף וס"ל דאינו תלוי בהכוונה וכשדולקים יחד בכל גווני אסור והוצרך לדחוק לישב המנהג דבדבר שאינו ראוי לא גזרו וגם כתבו בלשון

ספק דאפשר לומר כן. אבל הטור דפוסק כהרי"ף דאם מכוין להקפות שרי גם כשדולק יחד ושפיר ניחא המנהג ושוב ס"ל הכל כפשטיה דגם בהני דאינם ראויים אסור אם מכוין להדליק וכפי הנראה לפום רהיטא דאגוז הוא אינו ראוי כלל ומ"מ אסור להדליק: **הרי** נתברר לנו מחלוקת הראשונים בזה דלהרשב"א הני דאינם ראוים כלל שרי בכל גווני בכרך, [ובראויים רק דחכמים פסלוהו אסור בכרך אפילו אם כוונתו רק להקפות אבל אם אינו רק סומך עליו ראש הפתילה שרי ובזה גם רש"י ס"ל כן] והטור ס"ל דאם כוונתו רק להקפות שרי בכל גווני ואפילו דולק יחד ואפי' בראוים ואם כוונתו להוסיף אורה אסור אפי' בהני דאינם ראוים כגמי ולפירוש הר"ן והרמב"ם בדולקין יחד אסור בכולם בין ראוים בין אינם ראוים ואדרבה אינם ראויים מפסלי ביותר. ולא שרי רק לסמוך:

והנה בהא דאסרינן בכרך משום גזירה הרי יש לנו לומר בו ב' פירושים או דגזרינן משום אחר דהרואה אותו דולק יבא להתיר גם להדליק בפסול בעצמו, וגם יש לגזור בו משום זה האדם המדליק דאם נתיר לו להדליק בכרך יבא להתיר בעיניה, והנה להרי"ף דס"ל דתלוי בכוונתו ע"כ ס"ל דאין הגזירה משום אדם אחר הרואה דא"כ אמאי שרי במכוין להקפות דהרי הרואה אינו יודע מהו כוונתו של זה המדליק בעשייתו. והנראה דזהו טעם של רש"י דפירש דלהקפות אינו מדליק להפסול כלל דס"ל דבלא"ה אסור משום חשש הרואה שאינו יודע מה כוונתו. ולפי"ז יש להסתפק דהרי ודאי דיש מקום לומר דגם הרי"ף אינו מתיר רק בכרך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין דהפסול אינו נראה מבחוץ וס"ל להרי"ף דמש"ה אין מקום לגזור בשביל אחר הרואה דהרי מבחוץ אינו נראה רק פתילה כשירה ורק דהמדליק בעצמו יודע דבתוכו יש דבר פסול ומש"ה שרי כשאינו מכוין להדליק אבל להיפוך היכא דכרך דבר, שאינו מדליקין ע"ג דבר שמדליקין דהפסול נראה לכל אפשר דגם הרי"ף יודה דאינו תלוי כלל בכוונתו דהרואה הרי אינו יודע הכוונה ויבא להתיר בעיניה, ולפי"ז בהא דנהגו לכרוך על גמי צריך ליזהר שלא יהיה הגמי נראה מבחוץ דאז אסור גם להרי"ף לדעת הטור דגם באינם ראויין גזרינן. ולהרשב"א באינם ראוים שרי בכל גווני:

שם בגמרא. היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה הקשה בתוס' ישנים דהשתא נמי איכא גזירה לגזירה נתן לתוכן שמן אטו לא נתן ושמא יטה. ועיין לקמן (דף כ"ד) בתוס' ד"ה גזירה. ותירצו בשם הריב"ן דאין הטעם משום שמא יטה אלא שמא יכבה וליכא שלום בית. ולכאורה קשה על זה דא"כ לקמן דקאמר דמדליקין בהם בחנוכה בחול אבל לא בשבת משום דקסבר כבתה אין זקוק לה מותר להשתמש לאורה והרי שם לא חיישינן לשמא יכבה מדשרי בחול ואמאי אוסר בשבת דבנר חנוכה הא לא שייך למיסר

משום שלום בית דהרי מצותה הוא להדליקה מבחוץ וגם למ"ד מותר להשתמש לאורה הרי בע"כ יש לו נר אחר לשבת דאפילו בשעת הסכנה דמניחה על שולחנו מ"מ צריך נר אחר להשתמש לאורה להיכרא ובפרט שלא בשעת הסכנה דמקומה לגמרי בחוץ, ועוד קשה דהא לטעם של הריב"ן אין איסור רק ביש לו שמן כשר אבל אם אין לו שמן כשר הרי ודאי דלהריב"א שרי להדליק גם בפסולים דמה ירויח אם לא ידליק כלל והרי קשה בדף כ"ו איתא מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין ומוכח דגם באין לו שמן כשר אסור להדליק בפסול ובע"כ האיסור משום שמא יטה. והנראה דגם הריב"ן מודה לטעמא דשמא יטה והא דכתב אין הטעם משום שמא יטה פירוש דלא משום שמא יטה לחודא רק גם משום שמא יכבה וליכא שלום בית ומש"ה אסור גם בנותן לתוכן שמן, ובחנוכה האיסור משום שמא יטה, ובאמת אינו אסור דחנוכה רק בעיניה אבל בנתן לתוכו שמן כו' דליכא למיסר משום שמא יטה להריב"ן באמת מותר בחנוכה בשבת. ואין להקשות דהרי ר"ח נתן כלל דשמנים שאסור להדליק בשבת אסור להדליק בחנוכה ומשמע דשוים הם לגמרי והא איכא נתן לתוכו שמן דאסור בשבת ושרי בחנוכה, זה אינו דהרי להריב"ן גם בשבת שרי להדליק בהם בנתן לתוכו שמן אם אין לו שמן כשר דמשום שמא יטה ליכא למיסר דהוי גל"ג ור"ח לא קאמר רק מה דאסרו חכמים בשבת לגמרי ואפילו באין לו שמן כשר דהם אסורים גם בחנוכה:

ועוד יותר נראה דהך כללא דר"ח לא קאי רק על המין וה"ק דאותו מין שמן הפסול בשבת פסול בחנוכה אבל לא בא להשוותם לגמרי בדיניהם ובתערובת של שמן פס' ושמן כשר לא איירי בו כלל. ותדע דהרי בשמן שריפה דמפרש לקמן (דף כ"ג) הטעם דמתוך שמצוה עליו לשורפו שמא יטה וכבר עמדו המפרשים דאמאי יהיה אסור להדליק בו בחנוכה בחול, והברור כמש"כ דלא איירי רק במין הפסול לשבת פסול לחנוכה אבל שמן שריפה הרי הוא מין הכשר בשבת ומה דנתחדש בו על ידי זה שהיא תרומה ונטמאה הוא דאסור בשבת ובזה לא איירי ר"ה כלל. אמנם עדיין צ"ע לי דברי פירוש המשנה להרמב"ם שכתב וז"ל וטעם איסור הדלקה כו' אינם נמשכין ובכן יהיה אור הנר חשוך וחלוש ויניחנו ויצא וזה אסור שהעיקר אצלנו הדלקת נר בשבת מצוה, ומדבריו נראה דס"ל דזהו כל טעם האיסור דהרי לא הזכיר בכל דבריו חששא דשמא יטה וא"כ קשה מדוע אסור לר"ח בחנוכה בשבת וצ"ע. גם קשה להרמב"ם דלקמן (דף כ"ה) קאמר רבא הטעם דאין מדליקין בעטרן מתוך שריחו רע שמא יניחנו ויצא והקשה ליה אביי ויצא א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה. ולהרמב"ם מאי הוקשה לאביי על עטרן יותר מעל כל פסולי שמנים דהם משום טעם זה, ומוכרח דעליהם איכא טעם אחר לפוסלם

מה שאינו בעטרן, וההכרח לומר דגם הרמב"ם כוונתו לשני הטעמים וע"י טעות הדפוס נשמט הטעם דשמא יטה. והרמב"ם בפ"ה כתב הטעם דשמא יטה:

והנראה עוד ראיה להריב"ן והרמב"ם דאיכא עוד טעם לאיסורו לבד הטעם דשמא יטה דהרי לקמן קאמר רב דמדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת ומפרש ר' ירמיה משום דקסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה ואמרו רבנן קמי דאביי משמיה דר' ירמיה ולא קיבלה עד דאמרה משמיה דר' יוחנן. ובודאי קשה אמאי לא קיבלה דר' ירמיה לא משמיה דנפשיה אמרה רק דכן הוא מוכרח מדברי רב מדמתיר להדליק בהן בשבת מכלל דאסור להשתמש לאורה דאל"כ הא יש לחוש לשמא יטה, ומוכרח דאביי היה ס"ל מעיקרא דגם בשבת אין האיסור משום שמא יטה רק משום שמא יכבה ומש"ה מתיר רב בחנוכה כיון דסבר כבתה אין זקוק לה. ולעולם י"ל דמותר להשתמש לאורה, ואח"כ קיבלה אביי משמיה דר' יוחנן דבשבת אסור גם משום שמא יטה. ובחנוכה דמותר להדליק הוא משום דאסור להשתמש לאורה:

שם כבתה זקוק לה. וכתב רש"י וז"ל זקוק לה לתקנה הלכך צריך לכתחילה לעשותה יפה דלמא פשע ולא מתקן. דקדוק לשון רש"י צע"ק דלמה כתב ולא מתקן והו"ל שלא יחזור להדליקה. והנראה דס"ל לרש"י דאם יכבה לגמרי ליכא למיחש דיפשע בו דהא אין לו מקום טעות וסברא להקל בו. ואם בשאט נפש יפשע ולא ידליק הרי גם מעיקרא לא ידליק כלל. רק ס"ל לרש"י דגם כשעודו דולק עדיין רק שכבר הוא חשוך והולך וכבה שוב אין מקיים בו המצוה דאז אין בו שום הידור והכר למצוה וככבה לגמרי חשיב ולר"ה דס"ל דבכבה לגמרי זקוק גם בעודו חשוך צריך לתקנו וחיישינן דיפשע בו כיון דעדיין הוא דולק יסבור שדיו בכך. ועיין לקמן (דף מ"ד) דאיתא שם מסתפק מן הנר שכבה וכתב רש"י דכיון שכבה והולך שוב אין בו משום מכבה. הרי דאע"ג דבגמרא נקט כבה מ"מ ס"ל לרש"י דפירושו כבה והולך. ועיין מש"כ לקמן שם:

והנה לכאורה קשה להך מ"ד דס"ל כבתה אין זקוק לה דמ"ש מהא דאמרינן חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות משום חשדא דזימנין דחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק בההיא נמי לא אדליק וא"כ גם בכבה לגמרי יצטרך להדליק משום חשדא. ובודאי דאין מקום לומר דהך כבתה אין זקוק לה איירי רק בהיה הנר חשוך לחודא אבל עדיין ניכר שהיה דלוק מקודם דודאי דכבתה כולל גם נכבה לגמרי ואפ"ה ס"ל לר"ח דאין זקוק. ולכאורה היה נראה דבאמת כ"ע מודים דצריך להדליקה משום חשדא ולא פליגא הכא רק בעיקר חיוב המצוה דר"ה ס"ל דמצד המצוה מחוייב לחזור להדליקה דס"ל דכן היה התקנה שיהיה דלוק כל משך הזמן כולו

דוקא, ולדידיה גם בעוד הנר דלוק רק שהוא חשוך מוכרח לתקנו דאע"ג דאז ליכא חשדא דכל העובר רואהו ומכיר בו שהיה דלוק מכבר מ"מ מחוייב לתקנו משום עיקר המצוה וחיישינן שמא יפשע אז ור"ח ס"ל דמשום עיקר המצוה אין זקוק לה וממילא כל זמן שהוא דלוק א"צ לתקנו דהא ליכא חשדא דמינכר דמקודם היה דלוק כהוגן אבל כשכבר כבה מודה דצריך להדליקה משום חשדא. והא דלא חייש רב חסדא דלמא יכבה לגמרי ויפשע בו ויותר קשה לרב דס"ל דגם בשבת מדליק בהם וניחוש שמא יכבה לגמרי ויהיה מחוייב להדליקו משום חשדא והרי לא יהיה יכול להדליקו בשבת, גם זה ניחא כיון דלדידהו ליכא חיובא משום עיקר המצוה רק משום חשדא לחודא לא חיישינן בו שמא יפשע כיון דגם אם יפשע לא עביד איסורא דהרי אינו ודאי שיכבה והוא רק חששא בעלמא שמא יכבה וכמו דמבואר לקמן. ועוד יותר י"ל דגם בשמנים הפסולים ליכא למיחש שיכבה לגמרי ואפשר דגם הם אינם כבים לגמרי רק שנעשה אח"כ אורם חשוך וכקרוב לכבות. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה הטעם של פסולי שמנים שיהיה אור הנר חשוך וחלוש, הרי דלא כתב כלל החשש דיכבה לגמרי. ומש"ה מאן דס"ל כבתה אין זקוק לה משום המצוה כשנעשה חשוך א"צ לתקנו כלל. אמנם צ"ע דברי הפוסקים. שסתמו דבריהם וכתבו דאין זקוק לה ולא כתבו דבכבה לגמרי יצטרך להדליקה משום חשדא:

הנה בהא דחשש ר"ה ואסר בחול שמא יפשע יש להסתפק אם חשש זה הוא רק בעיקר המצוה אבל למיחש שמא ע"י פשיעתו יחסר ההידור לא איכפת לן או דלמא לכולהו חשש. ונ"מ בזה אם רשאי להדליק לר"ה נר אחד משמן כשר והנרות הנוספים בשביל ההידור בפסולים. ובודאי דלפי הסברא נראה דזה מותר גם לר"ה כיון דבידו שלא לעשות כלל ההידור ואינו מחויב בו מצד עיקר החיוב מהיכי תיתי נימא דניחוש בה לשמא יפשע. אמנם א"כ קשה דהרי ר"ה אמר סתמא דאין מדליקין בהם בין בחול ובין בשבת ומשמע דחול ושבת שוים הם בדיניהם דאע"ג דבחול האיסור משום שמא יפשע וא"כ אינו איסור רק ביש לו שמן כשר אבל באין לו רק פסול הא ודאי דמיחייב להדליקה ובשבת האיסור שמא יטה וא"כ הוא איסור גמור וגם באין לו כשר אסור להדליק בפסול, מ"מ בפרטי דיניהם בודאי מוכרח דשוים הם וכל מה דבשבת אסור גם באין לו אסור בחול אם יש לו שמן כשר דהא כיילינהו לחול ושבת ביחד. והנה הטור כתב בסי' רס"ד אין עושין פתילה בין נר שעל השולחן בין נר שדולק בבית בדבר שהאור מסכסך בהם. וכתב הב"ח שם דדעת הטור דאפילו אם נר כשר דולק אצל נר פסול על השולחן אסור והמג"א שם כתב דבכה"ג לכ"ע שרי יעו"ש. וא"כ להמג"א האיסור דנקט ר"ה בשבת גם

באין לו כשר אינו רק אם יהיו כל הנרות מהפסולים דבאחד כשר ליכא חששא דשמא יטה וא"כ הא באין לו כשר להנוספים יכול להדליקם בפסול וכה"ג הוא הא דאוסר ר"ה בחול אם יש לו כשר משום שמא יפשע וע"כ ג"כ אינו רק בכה"ג אבל אם אחד כשר יכול להדליק לכתחילה ההידור מהפסולים. אבל להב"ח הא מוכרח להיפוך דכיון דבשבת גם בכה"ג בע"כ אסור משום שמא יטה גם אם איכא נר אחד מכשרים א"כ ע"כ דבחול אסור גם בכה"ג דחיישינן שיפשע בו ויחסר ההידור. וכבר כתבנו דלפי הסברא קשה לומר כן, ונסתייעו מזה דברי המג"א:

בגמרא מ"ט דרב קסבר כבתה אין זקוק לה. לכאורה קשה דהא גם למ"ד דאין זקוק לה מ"מ מודה דעיקר המצוה לכתחילה הוא שידלק כל משך הזמן וכדתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ולהך מ"ד מפרשינן דהברייתא קאי לשיעורא שצריך ליתן בו שמן כשיעור הזה וא"כ היאך רשאי להדליק בהני פסולים בשבת והרי שמא יכבה ונמצא שלא דלק השיעור, וצ"ל דהך סברא דשמא יכבה אינו רק חששא בעלמא ומש"ה לא חיישינן ליה רק אם נאמר דכשיכבה יש עליו חיוב להדליקה אבל למ"ד דאין זקוק לה לא חיישינן ליה כלל. שוב מצאתי כן במאירי:

קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. והקשו התוס' דלמא גם בשבת האיסור משום דכבתה זקוק לה, ותירצו דא"כ הו"ל לומר סתמא אין מדליקין בהם בחנוכה ומדאמר בין בחול בין בשבת מוכח דבשבת איכא טעם לאסור מה שאינו בחול. ביאור דבריהם דאם כל האיסור הוא רק מטעם אחד דכבתה זקוק לה הו"ל לומר סתמא כיון דאין שום נ"מ בין חול לשבת ומדאמר בין בחול בין בשבת מוכח דבשבת איכא טעם נוסף לאסור מה שאינו בחול וחלוקים הם בדיניהם. והוא דבחול דכל האיסור משום שמא יפשע ולא יחזור להדליק א"כ הא אינו רק אם יש לו שמן כשר אבל אם אין לו שמן אחר הא פשיטא דמחוייב להדליק אבל בשבת דהאיסור משום שמא יטה א"כ גם באין לו שמן כשר אסור. וכן מבואר להדיא בלשון רש"י שכתב וז"ל כבתה זקוק לה הלכך צריך לכתחילה לעשותו יפה דלמא פשע ולא מתקן ומותר להשתמש לאורה הלכך בשבת אסורה. דקדק רש"י בלשונו וכתב דבחול צריך לעשותו יפה וזהו רק באם יש לו שמן יפה אבל באין לו מה שייך לומר עליו צריך לעשותו כיון דאין לו מה לעשות. ובשבת כתב אסור דגם באין לו אחר אסור:

אמנם צ"ע דברי הטור שכתב בסי' תרע"ג כל השמנים והפתילות כשרים לה בין בחול בין בשבת כו'. ולא חיישינן שמא תכבה ויחזור וידליקנה דאף בחול אם כבתה אין זקוק לה עכ"ל. מוכח מדבריו דאי הוי ס"ל דזקוק היה צריך להיות אסור בשבת דשמא ע"י

טירדא דחיובא ישכח וידליקנה. ולדידיה הא תשאר קושית התוס' דלמא גם בשבת הטעם משום דכבתה זקוק לה ומש"ה אסור בשבת גם באין לו כשר, והנראה בדעתו דס"ל דעיקר הך סברא דיש לחוש דע"י טירדא דחיובא ישכח שהוא שבת וידליקנה תלוי בפלוגתא דאמוראי דלקמן (דף כ"ג) גבי שמן שרפה דרבה קאמר דבכל שבת אסור דמתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה, ולדידיה כמו כן הכא היה מקום לאסור בשבת אם נאמר דזקוק לה. אבל לר"ח דחולק לקמן על רבה וס"ל דבכל שבת שרי להדליק בשמן שרפה ולא ס"ל הך חששא דרבה ורק ביו"ט שחל בער"ש אסור משום דאין שורפין קדשים ביו"ט ולדידיה גם הכא אין לאוסרו בשבת גם אם נאמר דזקוק לה ונאמר דרבא דמפרש הכא טעם דר"ה ס"ל כר"ח ומש"ה קאמר דר"ה דאוסרו בשבת גם באין לו ע"כ ס"ל מותר להשתמש לאורה. ועוד יותר י"ל דמדברי ר"ה עצמן הוכיח רבא דס"ל כר"ח דלקמן מדקאמר סתמא דשמנים שאסור להדליק בהם בשבת אסור להדליק בהם בחנוכה בחול. וכבר מפורסם הקושיא דבשמן שרפה דאסור להדליק בשבת משום שמא יטה לרבה ובחנוכה בחול הא צריך להיות שרי דהרי דולק יפה, ומזה הוכיח רבא דס"ל כר"ח דשמן שריפה מותר בכל שבת לבד ביו"ט שבער"ש ולא ס"ל חששא דרבה. ומדאוסר בשבת בפסולי שמנים גם באין לו אחרים מוכח דס"ל מותר להשתמש לאורה. אמנם עיקר הקושיא משמן שרפה לא קשה כל כך וכמו שכתבנו למעלה דר"ה לא קאי רק על המינים הפסולים ושמן שרפה הוא ממין הכשר:

והנה עיקר הסברא דבנר חנוכה חיישינן לשמא יכבה, ולכאורה יש לעיין דבנר שבת כתבו רש"י והתוס' דפסולי שמנים משום שמא יטה ואמאי לא חששו לשמא יכבה וליכא שלום בית וכמו שחששו לו בנר חנוכה והרי נר שבת חמיר משל חנוכה דנר ביתו ונר חנוכה נר ביתו קודם. הן אמת דבתוס' ישנים לעיל כתב בשם הריב"ן דגם בשבת הטעם משום שמא יכבה אבל מדברי רש"י ותוס' מוכח דלא ס"ל כן. וע"כ נראה דהא עיקר החשש דשמא יכבה אינו רק חששא בעלמא ותדע דהא למ"ד כבתה אין זקוק לה מותר להדליק בהפסולים והרי מבואר בש"ע שאם העמידו במקום הרוח לא יצא וצ"ל דבהו אינו רק חששא בעלמא ולא דמי למקום הרוח דקרוב לודאי שיכבה. שוב ראיתי במאירי שהקשה דאף ע"ג דאין זקוק לה מ"מ הרי לכתחילה צריך להיות דלוק כל השיעור ואמאי שרי לכתחילה להדליק בפסולי שמנים ותירץ דסתם הדברים לא יכבה תוך השיעור. וא"כ הא י"ל דגבי שבת דבסתמא מדליקין כמה נרות לכבוד שבת לא חששו לו שיכבו כולם ורק בשל חנוכה דהמצוה רק נר אחד חששו לו שיכבה. ואע"ג דר"ה סתמא קאמר דאין מדליקין בהם בחנוכה בחול ובודאי דקאי על המהדרין שמוסיפין בכל יום וגם

כשמדליק בליל שמיני ח' נרות אוסר ר"ה להדליקם בהני פסולים משום שמא יכבה והרי זה ודאי קשה להאמר דהאיסור שמא יכבה אחד מהם ויחסר לו ההידור שצריך להיות כמנין הימים, דהא ודאי נראה דבשביל חסרון ההידור לא היה אוסרו כיון דאינו מחויב כלל לעשות ההידור ורק משום דאם יכבה יחסר לו המצוה אסור ומוכח דגם בשמונה נרות חששו שלא יכבו כולם ולא ישאר גם נר אחד דלוק. גם זה ניחא דהא תיכף כשמדליק נר הראשון כבר קיים המצוה והנוספים אח"כ הם רק להידור ואי אפשר כלל לומר על אחד מן האחרונים שיהיה נחשב ג"כ לעיקר המצוה כיון שכבר נסתלק מההוא גברא החיוב העיקר וקיים כבר עיקר המצוה וממילא כשיכבה זה נר הראשון ויפשע ולא ידליקנה נתבטל עיקר המצוה דאין לומר דאז נחשב להנשארים מעיקר המצוה דהרי אין כאן לא הדלקה ולא הנחה ולענין עיקר החיוב נחשבים כמו נר שהודלק לרשות לא לשם חנוכה דאי אפשר לו להיות למצוה רק שיכבה וידליקנה. ומש"ה שפיר חששו לו לשמא יכבה הראשון. וכל זה ניחא בחול דההדלקה הוא בשעת החיוב ושפיר שייך לומר דבראשון נסתלק החיוב אבל בשבת דההדלקה קודם זמן החיוב והתחלת המצוה הוא אח"כ בשקיעת החמה וא"כ כל הנרות שוים בהן ולא שייך לחלק בהם בין עיקר לנוסף וגם כשיכבה מהם כל זמן שיהיה אחד מהם דלוק יקויים עיקר המצוה ולשמא יכבו כולם לא חיישינן כלל וא"כ הא מיושב קושית התוס' דמדאוסר ר"ה גם בשבת ואפי' כשמדליק שמנה נרות וכדומה ע"כ אין הטעם משום דכבתה זקוק לה רק ע"כ טעמו דמותר להשתמש לאורה. וצ"ל דס"ל להתוס' כמש"כ בש"ע סי' תרע"ג סעיף ב' דגם בכבתה בער"ש קודם קבלת שבת שעדיין הוא יום אין זקוק לה דסבירא ליה דבשבת דמוכרח להדליקה מבעו"י הוא אז עיקר זמן ומקיים אז המצוה ונמצא שבת וחול שוין בזה דהראשון העיקר והאחרונים הם רק הידור והקשו שפיר:

כבתה זקוק לה, יש להסתפק להך מ"ד אם רק בכבתה הוא דזקוק לה אבל היכא דנשפך השמן ונאבדה הפתילה לגמרי אם צריך להדליק בשמן ופתילה אחרת להשלים שיעורו הנחסר. ובודאי דיש מקום לומר דרק בכבתה הוא דזקוק לה דכשמדליקה חשיבא הכל אחת וכראשונה שברך עליו דמיא. אבל אם נשפך לגמרי לא חייבוהו כלל להדליק אחרת דרק נר אחד ופעם אחד תיקנו ולא שני פעמים. ודוגמא לזה מצינו במסכת סוכה (דף כ"ז) דס"ל לר"א דאין עושין סוכה בחוש"מ דבעינן סוכה לשבעה ימים ומודה ר"א שאם נפלה שחוזר ובונה אותה ופריך פשיטא ומשני מהו דתימא הא אחריתא היא קמ"ל. וכתב שם התוס' דיש גורסים קמ"ל כיון דבדידיה קעביד היא היא, הא אם בונה אותה מעצים אחרים אחריתא היא. וכמו כן כשחוזר ומדליק את הראשונה עצמה אחת היא

אבל להדליק שמן אחר אפשר דגם להך מ"ד א"צ. ונ"מ בזה גם לדידן היכא דכיבה במזיד או לדעת מהרש"ל דבכיבה בידים גם בשוגג זקוק לה אם יכול להדליק גם בשמן אחר או צריך להדליק הראשונה דוקא. ואם נאמר כן יש לנו להבין סברת מ"ד דכבתה אין זקוק לה וכיון דלכתחילה צריך להיות דלוק כל השיעור א"כ מאי טירחא הוא לחזור ולהדליקה. וי"ל דהא עיקר נר חנוכה הוא זכר לנס נרות דמנורה והרי במסכת מנחות (דף פ"ח) איתא נר שכבתה נדשן השמן נדשנה הפתילה כיצד עושה מטיבה ונותן בו שמן כמידה ראשונה, ופירש"י דפתילה שכבתה אין לה תקנה שהרי הוא כדשן כיצד הוא עושה מטיבה שמשליך כל מה שבנר לחוץ כו', הרי דכיון שכבה נפסל השמן והפתילה למנורה ומש"ה ס"ל להך מ"ד דגם בחנוכה אם כבתה אין זקוק להדליקה שנית. דאע"ג דלענין פסול שמנים לא עשו חנוכה כמנורה דהרי במנורה צריך דוקא שמן זית ובחנוכה כל השמנים כשרים לה, וגם בהאי דינא גופה לא עשו חנוכה כמנורה וכדאמרינן לקמן עששית שהיתה דולקת למו"ש מכבה ומדליקה הרי דשרי להדליק בשמן ופתילה שכבר דלקו לחנוכה וכבו, מ"מ ס"ל דזהו רק לענין עיקר הפסול שנפסול שמן שכבר הודלק בזה לא החמירו בחנוכה ולא עשוהו כמנורה אבל בהך דכבתה תוך השיעור אם נאמר דבשמן אחר בודאי א"צ להדליק דרק הדלקה אחת חייבו חכמים ורק נצריכו להדליקו שנית משום דזה השמן עצמו כבר דלק ונחשב כאחת והלא סברא זו גורמת פסול במנורה והיאך יגרום זו הסברא עצמה עוד חיובא בחנוכה והוא כמו דבר הסותר את עצמו. והך מ"ד דס"ל כבתה זקוק לה לא ס"ל הך סברא:

ועיין בד"מ שהביא דברי הכל בו שכתב דיכול להדליק בשמן ופתילה שנשאר מאתמול והעולם נהגו לעשות חדשים. והנראה ברור טעם המנהג משום הא דכתבנו דבמנורה נפסל השמן שדלק כבר ואע"ג דאמרינן להדיא בעששית שהיתה דולקת למו"ש מכבה ומדליקה, י"ל דזה תלוי בפלוגתא דרש"י והתוס' דרש"י פירש שהודלקה מאתמול לחנוכה ומוכח דלמחר כשירה אבל התוס' כתבו דהודלקה לשבת ולא לחנוכה ולדידהו הא ודאי דכשר לחנוכה דלא גריע כלל משארי שמנים אע"ג דפסולים למנורה כשרים לחנוכה, אבל בשכבר הודלק לחנוכה י"ל דבפסול זה עשוהו כמנורה ולכך נהגו להחמיר בזה כנ"ל:

בגמרא ואסור להשתמש לאורה. פירש"י שיהיה ניכר שהוא של מצוה וליכא למיחש להטיה, והר"ן כתב הטעם דכיון שהוא זכר למנורה עשוהו כמנורה דאסור להשתמש בו, והנה לפירש"י יש מקום קצת לומר דליכא איסורא רק לבני הבית דהנר הוא שלהם וכשישתמשו בו ליכא היכר דיאמרו הרואים דלצרכו הדליקו אבל אחרים ההולכים

ברחוב אפשר דשרי להשתמש דרך הילוכם דלא יבאו לומר דבשביל תשמיש של זה הדליקו הבעה"ב, וא"ל דא"כ אמאי שרי בשבת ניחוש להטיה דאחרים, ז"א דכי בשביל שהנר אינו מאיר לו כל צרכו יטה נר של אחרים והרי הוא גזילה גמורה דע"י הטיתו יהיה כלה מהר וכל חשש הטיה הוא רק לבני הבית והם אסורים להשתמש משום היכר מצוה. ואם נאמר כן הרי ניחא דאמר לקמן דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה משום ביזוי מצוה והקשו הראשונים דהרי כל תשמיש ואפי' אינו בזיון אסור מדשרי בשבת להדליק בפסולי שמנים. וי"ל דלקמן איירי באחרים ההולכים ברחוב דלהם שרי שפיר להשתמש דרך הילוכם ומ"מ תשמיש גנאי שפיר אסור משום ביזוי מצוה. ועיין ברא"ש שכתב דהא דאמר אסור להשתמש לאורה הוא דוקא תשמיש קבוע ולקמן קמ"ל דגם להרצות מעות דהוא תשמיש עראי מ"מ כיון שהוא של גנאי אסור. ולדבריו תשמיש עראי ואינו של גנאי שרי. וכל זה הוא לשיטת רש"י דבעראי לא יאמרו שהדליקה בשביל זה. אבל להר"ן דהטעם דעשוהו כמנורה הא אין לחלק כלל ובכל גווני אסור. אמנם התוס' בד"ה שמחת הביאו לדברי הירושלמי דמפרש בו בוררת ממש משום דמראה אין בו משום מעילה:

אמרוה רבנן קמי דאביי משמיה דרבי ירמיה ולא קיבלה כו'. וכתבו התוספות דהלכה דאסור להשתמש לאורה כרב ור' יוחנן ואביי נמי קיבלה לבסוף. ובעל המאור פסק דמותר להשתמש לאורה והקשה עליו הרמב"ן מהא דרב ור"י ואביי והנראה דהנה רש"י כתב וז"ל, ולא קיבלה שלא חשבו לסמוך על דבריו. ובודאי דלשון זה לסמוך על דבריו. משמע על קולא ולא על חומרא דלחומרא הו"ל לומר לחוש לדבריו דמה סמיכה יש אם מחמיר. וע"כ נראה דרש"י ובעל המאור לא מפרשים כהתוס' דהך אמרו משמיה דר' ירמיה היינו הא דאמר דאסור להשתמש לאורה רק קאי על דין הראשון מה דאמר ר' ירמיה כבתה אין זקוק לה וזהו דלא קיבלה אביי מעיקרא ולא רצה לסמוך על דבריו להקל בזה. וכן משמע קצת מהא דאמר אי זכאי גמירנא לשמעתי מעיקרא ופריך והא גמרה ומשני נ"מ לגירסא דינקותא. ולפי התוס' והרמב"ן דלא קיבל החומרא שאמר ר' ירמיה דאסור להשתמש לאורה מאי הקשה והא גמיר לה דלמא עד השתא הורה בו להקל ומש"ה פירש"י דקאי על הקולא דאין זקוק לה ומקשה שפיר והא גמיר לה ומאי שייך לומר אי זכאי גמירנא מעיקרא דמה הפסיד בזה דלא נהג בו עד עכשיו הקולא. וזהו ג"כ שיטת המאור. וא"כ גם הא דאח"כ אמרוה משמיה דר' יוחנן וקיבלה קאי ג"כ רק על הא דאין זקוק לה ולא איירי אביי ור' יוחנן כלל בדינא דלהשתמש לאורה וא"כ לא אשכחן מאן דאסר רק רב לחודא וכיון דר"ה ורב חסדא ס"ל מותר להשתמש לאורה

מש"ה פסק המאור כן. ולכאורה קשה מעיקרא אמאי לא קיבלה אביי והרי ר' ירמיה לא אמרה משמיה דנפשיה רק הכל מוכרח מדברי רב דמדמתיר להדליק בהם בין בחול בין בשבת הא מוכרח שני הדינים דאין זקוק לה ודאסור להשתמש לאורה. ובשלמא לפירש"י י"ל דמעיקרא הוי ס"ל לאביי דטעמו דרב דס"ל דלא חיישינן כלל לשמא יכבה וגם השמנים הפסולים אין רגילים להכבות, אבל להתוס' דקאי על איסור תשמיש קשה דזה ודאי מוכרח מדברי רב דאסור להשתמש דאל"כ הא יש לחוש לשמא יטה דהא ודאי אין מקום לומר דאביי הוה ס"ל דגם במותר להשתמש לא חייש רב לשמא יטה דהרי כל עיקר מה דפסלינן הני שמנים ופתילות בכל שבת הוא רק משום שמא יטה לדעת רוב המפרשים לבד מדברי הריב"ן שהביאו התוס' ישנים לעיל שכתב דאין הטעם משום שמא יטה רק משום שמא יכבה וליכא שלום בית אבל כל הראשונים לא כתבו כן. והנראה בדעת התוס' דס"ל דגם מעיקרא דס"ל לאביי דמותר להשתמש לא התיר רק בתשמיש עראי אבל להשתמש בה דרך קבע גם הוא מודה דאסור דהרי לא יהיה היכר כלל למצוה דיאמרו לצורכו אדלקה והיה ס"ל לאביי דבעראי לא חיישינן שמא יטה ורק בנר שבת דמשתמש בו בקביעות באכילה וכדומה חששו לשמא יטה ובסמוך יבואר עוד תירוץ לזה. או נאמר דס"ל לרב דרק לשבת דעיקר הדלקה הוא להשתמש בו חששו לשמא יטה משא"כ בחנוכה דההדלקה אינו להשתמש בו. ואפילו למ"ד מותר להשתמש ס"ל לרב דלא חיישינן שמא ישתמש ושמא יטה:

בגמרא. אי נמי לשיעורא. פירש"י שצריך ליתן בו לכתחילה שמן כשיעור הזה ומיהו אם כבתה אין זקוק לה. הנה לפ"ז מוכרח דודאי מצותו לכתחילה שידלק כל השיעור הזה רק דאם כבה אין בו מצוה להדליקה וא"כ הדר קשה דאמאי שרי בהני שמנים היה לו למיחוש דלמא יכבה ונמצא דלא יקויים המצוה כתיקונה, וי"ל דהך חששא שמא יכבה הוא רק חששא בעלמא ומש"ה לא חיישינן ליה רק אם נאמר דאם כבתה יש עליו חיוב להדליקה ואם אינו מדליקה לא קיים המצוה כלל וחיישינן שמא יכבה ויפשע אבל למ"ד אין זקוק לה לא חיישינן לשמא יכבה כלל ואע"ג דלדידיה אם יכבה הרי בודאי לא ידליקה דהא אין זקוק לה וכן בשבת ואפ"ה לא חיישינן לה. אמנם עיין באלפס דכתב פירוש אחר לשיעורא דאחר שדלק זה השיעור ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו, ולפי זה אין לנו ראיה והכרח גמור דאיכא מצוה לכתחילה שידלק זה השיעור ואפשר דלכתחילה יכול להדליק גם בפחות מכן ורק דאם נתן הרבה שמן והרי הקצה הוא אותו למצוה ומ"מ אחר זה השיעור כבר פסקה המצוה ויכול לכבותו או להשתמש בו. וא"כ ניחא קושיא הנ"ל בפשיטות. אמנם בודאי דלפי הסברא קשה לומר

דלהאלפס לא יהיה שום שיעור להדלקתה וכי נאמר בשמן כל שהוא ודלקה כרגע סגי לכתחילה, דמאי היכר לנס איכא בהדלקה כל שהוא ובודאי נראה דגם האלפס ס"ל כפירש"י רק דכתב עוד פירוש מוסיף על הפירוש הפשוט ובפרט לגירסא דידן באלפס דכתב גם כפירש"י וראיה לזה דנ"ח ונר ביתו נר ביתו עדיף משום שלום בית הא מוכרח דלא סגי במשהו שמן דאל"כ יקח משהו וידליק ויקיים שניהם א"ו דלכתחילה בעי שיעור וצ"ל כמש"כ דמ"מ לא חיישינן שיכבה. אמנם עדיין יש לעיין קצת בזה דהנה בהא דאמרינן מ"ט דרב קסבר כבתה אין זקוק לה הרי ודאי האי דינא דאין זקוק לה מוכרח גם מהא דהתיר רב בחול דאם היה זקוק לה פשיטא דגם בחול היה אסור, ותדע דהרי רב חסדא אינו מתיר רק בחול ומ"מ דייקינן מיניה דס"ל אין זקוק לה. והאלפסי כתב וז"ל ותו מדמדליקין בהם בחנוכה בשבת מכלל דאי כבית לא מזדקיק לה, ובודאי צ"ע דלמה דקדק להוכיח כן מהא דשרי בשבת. והנראה דס"ל דמהא דשרי בחול אין ראיה רק דאין זקוק לה לענין עיקר קיום המצוה אבל מ"מ י"ל דלכתחילה איכא מצוה להדליקה ומ"מ לא חיישינן לשמא יפשע כיון דגם אם יפשע יצא. [ועיין בשו"ע סי' תרע"ג דפסק דאין זקוק לה וכתב המג"א בס"ק י"ב בשם מהרי"ל וב"ח דמ"מ ראוי להחמיר ולהדליקה]. ומש"ה הוכיח האלפס מהא דשרי בשבת ואם היה שום מצוה אע"ג דלא מעכב המצוה היה צ"ל אסור בשבת דהרי אם יכבה לא יהיה יכול להדליקה וא"כ הא מוכרח דהאלפס לא ס"ל סברא כנ"ל וס"ל דאם היה שום מצוה היה צ"ל אסור בשבת משום שמא יכבה, וא"כ הא ודאי קשה דהרי ודאי דבלא כבה עיקר מצותו הוא שיהיה דלוק כל משך הזמן וזהו שיעורו וא"כ צ"ל אסור בשבת. ויישוב לזה למדנו מדברי הטור שכתב בסי' תרע"ג כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה בין בחול בין בשבת כו' דלא חיישינן שמא תכבה ויחזור וידליקה שאף בחול אם כבתה א"צ לחזור להדליקה. וא"כ י"ל דגם האלפס נתכוין לזה ואם היה שום מצוה היה לחוש בשבת שמא ישכח שהוא שבת וידליקה. א"כ י"ל כמש"כ דכל דיצא עיקר החיוב לא חיישינן שמא יכבה ומש"ה לא הוכיח האלפס מהא דשרי בחול.

שם והמהדרין מן המהדרין כו'. הנה הא דמצינו במצוה זו הידור ויותר הידור. הנראה משום דעיקר הנס תכליתו היה רק משום הידור מצוה לחודא ולא משום עיקר המצוה דהרי היה בפך שמן להדליק בו לילה אחת והרי היו יכולים לעשות פתילות דקות ביותר שתהיה הפתילה חלק שמינית מן מה שהיה רגיל להיות בכל יום מקודם והיה מספיק לשמונה ימים והיה מקיים עיקר המצוה דהרי אין שיעור לעובי הפתילות. וכל הנס היה

רק משום הידור מצוה שיהיו הנרות יפים כמו שהיו מקודם וע"כ תיקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מבכל מצוה:

בגמרא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין כו' וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש, ואין מורידין. לכאורה מאי נ"מ בפלוגתא זו. ולכאורה יש לומר באין לו נרות לכל הצורך וכגון בליל שלישי ואין לו רק שני נרות דאי טעמם דב"ה כנגד ימים היוצאין א"צ להדליק רק נר אחד עיקר החיוב דמאי הידור יהיה אם ידליק בליל שלישי שני נרות כיון דאינו כנגד מספר הימים אבל לטעם דמעלין בקודש צריך להדליק שנים דאע"ג דאי אפשר לו להיות מעלין מ"מ אין לו להיות מוריד ואין לו להדליק היום פחות מאתמול כיון שיש לו שנים. והנה ראיתי בביאורי הגר"א שכתב בדעת הרמב"ם דס"ל דמהדרין מן המהדרין קאי על מהדרין וכל אחד מוסיף והולך. והתו' הקשו על זה דא"כ הא ליכא היכרא דימים הנכנסין ויוצאין דיסברו שכך בני אדם בביתו מש"ה כתב דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו. וכתב הגר"א לתרץ דעת הרמב"ם דס"ל דלהך מ"ד דמפרש טעם דב"ש כנגד פרי החג ודב"ה משום מעלין בקודש לא איכפת ליה כלל שיהיו הנרות כמספר הימים והרי קיי"ל כהך מ"ד כדמסיק בגמרא מהני שני זקנים שבצידון ומש"ה פסק הרמב"ם כן ועכ"פ לדבריו נתבאר דנ"מ טובא בהך פלוגתא. ולהתוס' ההכרח לומר דס"ל דבזה כ"ע מודים דעיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס דאל"כ למה לו להוסיף או לפחות רק דבהא פליגא דלטעם הראשון ס"ל לב"ש דכן היה התקנה של ההידור שיהיה דוקא כנגד ימים הנכנסין וב"ה ס"ל שההידור הוא דוקא כנגד היוצאין ואידך מ"ד ס"ל דלא פליגי בהא וכ"ע מודים דהיו יכולים לעשות ההידור או כנגד הנכנסין או כנגד יוצאין רק ב"ש ס"ל דתיקנו זה ההידור של כנגד הנכנסין וכמו שהיה בפרי החג וב"ה ס"ל דעשו ההידור כנגד היוצאין משום דמעלין בקודש. אבל מ"מ עיקר ההידור הוא לכ"ע מה דהנרות הם כמו מספר הימים ומש"ה הקשו התוס' שפיר והוכיחו דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו. וגם להתוס' נ"מ לדינא בהך פלוגתא באין לו כל הצורך מיום החמישי ולמעלה ואין לו רק ד' נרות דלטעם הראשון לא ידליק לב"ה רק נר אחד דבארבע ליכא הידור כלל אבל לטעם השני דגם ב"ה מודים דהיו יכולין לעשות הידור של הנכנסין ורק משום מעלין בקודש א"כ כשאין לו רק ארבע ידליק ד' ויהיה ההידור כנגד ימים הנכנסין:

בגמרא כנגד ימים היוצאין. פירש"י והיום שעומד בו בכלל היוצאין. לכאורה צ"ע דלמה הוצרך רש"י לזה והרי בפשיטות ניחא די"ל דזה הטעם קאי רק על הנוספים דהם באים משום הידור דנר אחד הוא עיקר החיוב של המצוה ובו א"צ טעם ורק על הנוספים אמרו

טעמים מה דמוסיפין נרות לבד עיקר החיוב הם כנגד ימים היוצאין שיצאו כבר ומש"ה בליל שני מוסיף נר אחד כנגד יום ראשון שיצא וכן בכולן. ובזכרוני שכן שמעתי מכבר שהעירו בזה על פירש"י:

בתוס' ד"ה מצוה להניחה כו' מצוה להניחה על פתח חצר. ורש"י הא חולק על זה. וצ"ע דהא לקמן (דף מ"ה) מהו לטלטולי שרגי דחנוכתא מקמי חברי מוכח להדיא דליכא איסורא רק משום מוקצה ולר"ש דלא ס"ל מוקצה שרי ומוכרח דמונח בחצר ולא בר"ה וצ"ע. והנראה מוכרח דלהתוס' כשיש חצר היה מניח על פתח החצר מבפנים ולא מבחוץ דרק כשאין חצר מניחה מבחוץ דאם היה מניחה מבפנים לא היה היכר כלל. אבל כשמניחה על פתח חצר איכא היכרא גם כשמונחת מבפנים דרבים ההולכים בחצר וגם ההולכים ברה"ר רואין את הנר הדולק בחצר סמוך לפתח:

נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי. בטור סי' תרע"א הביא בשם רבינו יואל שכתב דדוקא כשמדליקה מבחוץ אבל כשמדליקה בפנים גם למעלה מעשרים כשר כדאמרינן בסוכה דאם דפנות מגיעות לסכך שלטא ביה עינא. והטור כתב דלא דמי דבסוכה בעינן דישלוט העין בגג וכיון דהדופן מגיע לגג ע"י המחיצה שולט העין בגג אבל הכא צריך לשלוט העין בנר מה יועיל הגג שהוא עוד למעלה יותר. והנראה בדעת רבינו יואל דס"ל דגג זה אינו לא מעלה ולא מוריד ורק כיון דהדופן מגיע להסכך שליט בו עינא דרך הדופן הכא נמי הכא כיון דהנר דבוק לכותל ע"י הדופן רואה להנר. והא דמחלק בין מדליק בפנים למבחוץ הנראה דהתוס' בסוכה (דף ב') הקשו על הא דפסלינן במבוי ונר חנוכה הרי הם דבוקים לדופן ותירצו דשאני סוכה דרחבה הרבה. [ומדברי התוספות מוכח ג"כ דלא כסברת הטור]. ורבינו יואל ס"ל לחלק בתירוץ אחר דבריש עירובין עביד הגמרא צריכותא למה תני בסוכה ובמבוי דאי תני במבוי ה"א משום דלהילוך עבידא, [פי' דאין דרך המהלך להסתכל למעלה] אבל סוכה דלישיבה עבידא אימא לא קמ"ל, וס"ל לרבינו יואל לתרץ כן דבסוכה דלישיבה עבידא הוא דמהני בדפנות המגיעות לסכך אבל במבוי דלהילוך עבידא לא מהני. ומש"ה פסל בגמרא בנר חנוכה דאיירי במדליק מבחוץ וההיכר להולכים בר"ה ודמי למבוי דלא מהני מה דדבוק לדופן אבל במדליק מבפנים דההיכר הוא לבני הבית היושבים בבית ומהני מה דדבוק לדופן. ובזה מיושב הא דאמר נ"ח שהניחה למעלה מכ' פסולה כסוכה וכמבוי דלמה נקט הני תרתי. ולפי"ז ניחא דלא ה"מ למתני כסוכה לחודא דא"כ בדבוק לדופן היינו מכשירים מש"ה נקט כמבוי דאם מדליק מבחוץ דומה למבוי ולא מהני מה דדבוק לדופן ואי הוי

נקט רק כמבוי לא היינו יודעין לפסול כשמדליק מבפנים מש"ה נקט כסוכה דאם אינו דבוק לדופן וכגון שדבקו לכלונס ארוך או תלאו בחבל פסול גם במדליק מבפנים כסוכה:

שבת (דף כ"ב) רב אמר אין מדליקין מנר לנר. יש כאן מקום להסתפק דלמא לא אמר רב רק בשני בני אדם שכל אחד מדליק בפני עצמו ואסור לכל אחד להדליק משל חבירו אבל באדם אחד המדליק כמהדרין מן המהדרין נהי דודאי דגם הוא אסור להדליק נר השני מן הראשון דהראשון הוא עיקר המצוה והשני הוא רק מן ההידור, אבל השלישי מן השני אפשר דשרי דהרי כל עיקר ההידור של הנוספים הוא כנגד ימים הנכנסין או כנגד ימים היוצאים א"כ כל זמן שלא הדליק כמנין הימים עדיין לא נגמר ההידור כלל והרי בודאי דאם בליל שלישי אין לו רק שני נרות דא"צ להדליק רק נר אחד עיקר החיוב והשני א"צ להדליק כלל דמאי הידור איכא בליל שלישי בשני נרות כיון דאינו לפי מנין הימים ונמצא דכל ההידור נשלם רק כשמדליק השלישי וכל מצותו של השני הוא רק כשמשלים להדליק השלישי ומקודם אין בו שום מצוה וגם לרב שרי להדליק זה מזה. אמנם א"כ קשה מאי פריך מהך דמנורה דממנה היה מדליק ובה היה מסיים והרי שבעת הנרות מעכבין זה את זה כדאיתא במנחות (דף כ"ח) וא"כ אין מצוה בנר שהדליק עד שמשלים כולם ומש"ה לא חיישינן לאכחושי מצוה, אבל בנר חנוכה על שני בני אדם דאין הראשון תלוי בהשני שפיר איכא אכחושי מצוה, ומוכרח דס"ל להגמרא דמדאמר רב סתמא אין מדליקין מנר לנר דאוסר להדליק הנוספין זה מזה וא"כ הא דומה ממש למנורה. ועיין בד"מ סי' תרע"ד שכתב בשם הג"מ שאם כבה אחד מן הנרות דאין להדליקו מן האחרים דאין בהדלקה זו מצוה דקיי"ל כבתה אין זקוק לה. ומדבריו מבואר להדיא דמכל האחרים אוסר להדליקו דודאי אין לומר דרק מנר הראשון דהוא עיקר המצוה ואינו תלוי בהאחרים אוסר דהרי נקט מן האחרים בלשון רבים והרי כיון שכבה אחד מהם שוב אין בהנוספים ההידור של ימים הנכנסים והיוצאים ולכאורה דומה כאילו כבו כל הנוספים ואמאי אוסר. ומוכרח דס"ל דגם כשאינו מקיים לפי מנין הימים מ"מ שייך גם בהנוספים סברא דאכחושי מצוה וביזוי מצוה וכמו שהוכחנו מדפריך הגמרא לרב מהך דמנורה:

אמנם עיין בחגיגה (דף כ"ו) דאמרינן שולחן כתיב בו תמיד מנורה לא כתיב בה תמיד. וכתב רש"י דתמיד דכתיב במנורה לא תמיד יום ולילה קאמר אלא תמיד בכל לילה ולילה קאמר וכתמיד האמור בעולת התמיד ובחביתין אבל ביום לא היה דולק דמערב עד בוקר כתיב. וכתב התוס' דהר"א הקשה דנר מערבי היה דולק כל היום וממנה היה מדליק ובה היה מסיים ומסתמא דמקרא דתמיד נפקא וכ"כ התוס' במנחות (דף פ"ו)

דנר מערבי היה מצותו שיהיה דולק תמיד יום ולילה דמפרשינן הקרא יערוך אותו לפני ה' תמיד דקאי רק על נר אחד ומערב עד בוקר קאי על שארי הנרות וכן כתב להדיא הרשב"א בתשובה סי' ע"ט וסי' ש"ט. וזהו דהיה הנס שהיה נותן בו שמן כמו באחרות והיה דולק כל היום משום דהמצוה כן הוא שיהיה דולק ואם לא היה הנס היה הכהן חוזר ומדליקו בשחר. ולהתוס' פריך שפיר לרב דהיאך היה מדליק לכולם מן הנר מערבי כיון דהדלקתו היא מצוה גם קודם שהדליק שארי הנרות ולעולם י"ל דרב לא אסר אלא בשני בני אדם לחודא. ואדרבה בזה יתיישב היטב הא דפריך מהך ברייתא דממנה היה מדליק ואמאי לא הקשה טפי ממשנה דפ"ו דמסכת תמיד דתנן מי שזכה בדישון המנורה כו' ומניח נר מערבי דולק שממנו היה מדליק הנרות בין הערבים. ורק לפי הנ"ל ניחא דמהמשנה לא קשה דהא י"ל דגם בנר מערבי אין המצוה שיהיה דולק תמיד רק הוא כשארי נרות מערב עד בוקר וא"כ גם מצותו תלוי בהדלקת שארי הנרות דמעכבין זא"ז ולא היה קשה לרב וע"כ מביא מהך ברייתא דמחוץ לפרוכת העדות דהיה בו נס שהיה דולק כל היום ובודאי לא היה הנס אם לא היה מצוה להיות כן ופריך מיניה שפיר לרב.

אבל לדעת רש"י בחגיגה מוכח דגם בהנוספים אוסר רב להדליק זה מזה וכמש"נ:

אמנם גם לפירש"י אינו הכרח גמור ואדרבה יש מקום לומר דבאמת זהו דקאמר בגמרא מאי הוה עלה, ועיין ברא"ש שכתב לפרש דהגמרא נסתפק אי הקושיא דפריך ממנורה היא קושי' גמורה למ"ד משום אכחושי מצוה או לא ומסיק דאינו תיובתא ופליגא באכחושי אבל בביזוי גם שמואל מודה דאסור והלכך אי הנחה עושה מצוה גם מנר לנר הוא כקינסא ואסור גם לשמואל. ולכאורה אינו מובן אמאי לא יהיה תיובתא גמורה. אבל לפי הנ"ל י"ל דהמקשה היה סובר. מדחזינן דהיה נס במערבי שהיה דולק כל היום מכלל דכן הוא המצוה דאל"כ מאי מקום להיות נס בזה כיון דאין צריך לזה ומש"ה פריך, אבל במסקנא ס"ל דגם בנר מערבית אין המצוה להיות דולק כל היום וכדאמר בחגיגה דבמנורה לא כתיב תמיד והא דהיה הנס הוא משום דצריך להיות המערבי דולק כדי שיהיה ממה להדליק בערב. וכן כתב התוס' בחגיגה שם בסוף דבריהם דהנס היה רק משום כך שידליקו ממנו בערב וע"ש במהרש"א ושוב לא קשה גם למ"ד אכחושי דשאני מנורה דמעכבין זא"ז. וגם לפירש"י י"ל דרב לא קאי רק על שני בני אדם. ועכ"פ אין מהך סוגיא ראיה להג"מ הנ"ל דס"ל דגם בהנוספים שייך אכחושי מצוה גם אם אינו כמנין הימים שכבר כבה אחד מהם:

ולכאורה היה נראה ראיה להג"מ דידוע מחלוקת הפוסקים לדידן דקיי"ל דאסור להשתמש לאורה אי שרי בהנאה לאחר שכבה או לא. ועיין בחידושי הרמב"ן לשבת

שכתב דשרי, וכתב עוד דלדידן דקיי"ל כבתה אין זקוק לה גם בכבה תוך שיעורו ג"כ שרי בהנאה, והסביר דבריו דגם בעוד שהוא דולק לא לא נאסר רק משום ביזוי מצוה וכיון שכבה בדין שיהיה מותר כיון דכבר נשלמה מצותו. וא"כ אם נאמר דבהנוספין ליכא שום מצוה רק אם הם כמנין הימים אבל כיון דנכבה אחד מהם וכבר אינו כמנין הימים שוב ליכא בהנוספין ההידור א"כ להרמב"ן מיד שכבה אחד מהם יהיה צריך להיות מותר להשתמש כנגד שארי הנוספים דהרי הרשות בידו לכבות בידים הנוספים כיון דעתה ליכא ההידור ורק בנר הראשון דהוא עיקר המצוה שפיר אסור אבל לא באינך, א"כ היאך קאמר רב סתמא דמותר להדליק בחנוכה בשבת משום דאסור להשתמש לאורה והרי מדאמר סתמא מוכרח דגם במהדרין מן המהדרין שמוסיפין והולכין שרי והרי יש לחוש שמא יכבה אחד מהם ואז מותר להשתמש בכל הנוספים ושמא יטה, ומוכרח בע"כ כהג"מ דגם אם אינו לפי מנין הימים כל זמן שהם דולקים הם בכלל המצוה. אמנם גם בזה יש לפקפק עדיין דבשלמא בחול יש מקום לחלק בין הנרות ולומר שמה שהדליק בראשונה הוא עיקר החיוב ומצותו אינו תלוי כלל באחרים ומה שמדליק אח"כ שאינם רק משום הידור מצותן תלוים זה בזה דאם חסר אחד מהם נפקע מכולם ההידור, אבל בשבת שההדלקה הוא קודם זמן חיובם דמוכרח להדליקם מבעוד יום והמצוה מתחלת אח"כ בעת שקיעת החמה ובעת חלות המצוה הרי כולם דולקים ואין לנו שום מקום לחלק ביניהם לומר על אחד שזהו עיקר החיוב וזהו הוא מהנוספים משום ההידור וממילא כולם אסורים אפילו אם כבה אחד מהם דכל אחד לא גרע מעיקר החיוב, ושפיר ניחא הא דמתיר רב להדליק בהם בשבת. וגם דבלא"ה רוב הפוסקים ס"ל דבכבה באמצע השיעור אסור בהנאה ולדידהו הא ניחא בלא"ה:

שבת (דף כ"ג) אר"ז מריש הוי משתתפנא בפריטי כו' דקמדלקי עלי בגו ביתאי. צ"ע וכי ר"ז לא היה מן המהדרין מן המהדרין. והניחא לפי' התוס' שמהדרין מן המהדרין קאי אאיש וביתו מש"ה שפיר השתתף אבל להרמב"ם דקאי על מהדרין וכל אחד מוסיף והולך קשה. והפשוט דהא דאמרינן לעיל דמהדרין עושין נר לכל אחד, אין פירושו שיהיה כל אחד מבני הבית מדליק נר אחד רק פירושו דהבעה"ב מדליק בכל לילה נרות כמנין בני הבית שיש לו אבל לעולם אין מדליקן אלא אדם אחד לכולם. וכן במהדרין מן המהדרין להרמב"ם הכי פירושו דהבעה"ב מדליק לפי מספר האנשים נר עבור כל אחד בלילה הראשון ובשני מדליק עבור כל אחד שני נרות, וז"ל הרמב"ם והמהדר את המצות מדליק נרות כמנין בני הבית כו' והמהדר יותר מדליק נר לכל אחד ומוסיף כו' כיצד הרי שהיו בני הבית עשרה בליל ראשון מדליק עשרה ובשני ך' ובשלישי שלשים.

הרי להדיא כמש"כ. וז"ל השלטי גבורים והמהדרין נר לכל אחד בין אנשים בין נשים אבל על הקטנים שאינם מחוייבים נראה שאין מדליק. הרי ג"כ להדיא דכולם אדם אחד מדליק. וגם מדברי התוס' מוכרח כן שכתבו דמהדרין מן המהדרין קאי אאיש וביתו ולא אמהדרין דיסברו שכך בני אדם בבית ומאי הקשו דלמא לא בעינן היכרא של מספר הימים רק בעת ההדלקה ולא הרואה אותם אח"כ ושפיר איכא היכרא דרואין דכל אחד מדליק כמספר הימים, ומוכרח דס"ל כמש"כ דבכל האופנים אדם אחד מדליק כולם. ובזה מבוארים דברי התוס' כפשוטן ולא קשה כלל מה שמפורסם הקושיא בפי העולם דגם לשיטתם יטעו דהוא רק מן המהדרין ורק כך בני אדם יש בבית, וזה אינו דמהיכי תיתי יאמרו כן אחר שרואין שמדליק כמנין הימים בודאי הוא מן המהדרין, ורק אם נאמר דקאי על מהדרין ונמצא דבליל שלישי מדליק שלשים או ארבעים ביחד ואין הנרות כמספר הימים כלל יטעו דהוא מן המהדרין. ועכ"פ מדברי כולם נלמד דבזמן הגמרא לא היה שום סברא דכל אחד מבני הבית ידליק בפני עצמו ולאפושי בברכות. ומש"ה השתתף ר' זירא בפריטי והבעה"ב הדליק גם עבורו נרות כמספר הימים ביחד עם נרותיו, והא דאח"כ אמר דקמדלקי עלי בנו ביתאי ג"כ ה"פ דבביתו שהדליקו נרות כמנין בני הבית הדליקו גם נרות שלו. וכל זה ברור. ועיין בשו"ע סי' תרע"ז דאכסנאי צריך ליתן פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של חנוכה וכתב המג"א בשם אגודה דצריך להוסיף מעט שמן בשבילו, בע"כ דברי האגודה קאי או על עיקר החיוב דסגי בנר איש וביתו ולכולם סגי בנר אחד או על המהדרין מן המהדרין ובמקום שנהגו כשיטת התוס' דלכל הבית מדליק נר אחד ומוסיף והולך. אבל להרמב"ם ודאי אם הוא מן המהדרין מן המהדרים לא שייך לומר בו שיוסיף מעט שמן עבורו דהרי מוכרח להדליק עבורו נרות כמספר הימים. ובזה יתבאר מה דאיתא בשו"ע סי' תרע"א שכתב המחבר כמה נרות ידליק בליל ראשון אחד מכאן ואילך מוסיף והולך ואפי' אם רבים בני הבית לא יוסיפו יותר [וזהו כהתוס'] וכתב הרמ"א וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג ויזהרו ליתן כל אחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהיה היכר. ובודאי דלכאורה צע"ג דהרי דעת הרמב"ם להדיא אינו כן רק בעה"ב מדליק לכולם ביחד, וצ"ל דהרמ"א ס"ל דכל זה היה בזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ דשיעורו בטפח הסמוך לפתח ובודאי דלא היו יכולים להדליק כל אחד בפני עצמו ובמקום מיוחד והיה אחד מדליק עבור כולם ביחד, אבל עכשיו דמדליק מבפנים להנוהגים כהרמב"ם יותר טוב שכל אחד ידליק בעצמו נרותיו ובמקום מיוחד לא בערבוביא וכדי לצאת ידי קושית התוס' גם להנוהגים בעיקר הדבר כהרמב"ם:

שם (דף כ"ג ע"ב) מתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה. ופירש"י מצוה לבערו משום תקלה, עיין לקמן (דף כ"ה) דאיתא כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאה ופירש"י משום תקלה. אי נמי דאקרי קודש. והתוס' שם הסכימו לפירושו השני דמן התורה מצוה לשורפו. וצע"ק מדוע כאן כתב רש"י רק לטעם דתקלה לחודא ולא כתב גם לטעם השני ומשמע קצת דס"ל לרש"י לעיקר כטעם זה:

והנה בתוס' בד"ה גזירה הקשה הרשב"א לרבה דלא ס"ל הך דאין שורפין קדשים ביו"ט מהא דתנן בביצה בחלה שנטמאה דלא יזיזנה ממקומה והלא ראוי היא להסיקה תחת תבשילו. ביאור דבריו דאע"ג דבקדשים ודאי גם רבה מודה דאין שורפין ביו"ט וכדתנן להדיא במשנה בפסחים (דף פ"ג) דהנותר ישרף בששה עשר ונפיק ליה שם מקראי טובא. מ"מ בתרומה הא חזינן הכא לרבה דס"ל דשרי לשורפו ביו"ט אי לאו טעמא דגזירה יו"ט אטו שבת ובשבת האיסור שמא יטה וגבי עיסה הא לא שייך זה ואמאי לא יזיזנה ממקומה. ולכאורה נראה דגם רבה מודה לכל הני אמוראי דלקמן (דף כ"ד ע"ב) דגם תרומה טמאה אין שורפין ביו"ט כמו קדשים רק ס"ל לרבה דגם בקדשים אין האיסור רק כשמדליקה ביו"ט עצמו אבל כשמדליקה מבעיו"ט והיא דולקת והולכת ביו"ט גם בקדשים שרי. והרי להדיא מצינו בזה מחלוקת בירושלמי ריש פירקין, ומש"ה במתני' דאיירי בשבת דע"כ מדליקה מבע"י בערב שבת הוכרח רבה לומר הטעם משום שמצוה לבערו גזירה שמא יטה דלא ניחא ליה לאוקמי המשנה רק ביו"ט שחל בער"ש. אבל בביצה בהא דחלה שנטמאה דאיירי ביו"ט שפיר מודה רבה דבלא"ה אסור לשורפה ביו"ט כמו דמצינו דאסור בקדשים. והא דהקשה ליה אביי אלא מעתה ביו"ט לשתרי היינו נמי היכא שמדליקה מבעיו"ט דומיא דמשנה דאסרה בשבת כשמדליקה מבעוד יום ובכה"ג לשתרי ביו"ט לדידך דבכה"ג ליכא איסור דשריפת קדשים ביו"ט ותשתרי. והא דהקשה ליה מהא דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט ולא משני ליה דהמשנה איירי במדליקה ביו"ט עצמו ומשום איסורא דשריפת קדשים ביו"ט, הוא משום דא"כ הא לא שייך כלל הך סיפא הכא כיון דאינו דומיא דרישא דאוסר בשבת, דהאיסור דבסיפא הוא מטעם אחר, ומאי שייך זה לכאן והרי בלא"ה כתבו התוס' בשם הרשב"א דכל הקושיא של אביי הוא כן דלדידך הא אין מקום לומר דטעם של הסיפא משום אין שורפין קדשים ביו"ט דמאי שייך הכא. ועל זה משני ליה רבה שפיר גזירה יו"ט אטו שבת, פי' דגם הסיפא איירי גם במדליק מבעיו"ט דלא שייך איסור של שריפת קדשים ורק איסור גזירה אטו שבת ובשבת גזירה שמא יטה ומש"ה תני ליה הכא. ועכ"פ הא מיושב היטב קושית הרשב"א מהך דביצה דאיירי ביו"ט מודה רבה דאסור משום שריפת קדשים:

והנראה בטעמו של הרשב"א שהוקשה לו דלרבה דס"ל הך חששא דמתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה א"כ במדליק בעיו"ט ג"כ ליתסר מש"ה דשמא יטה דנהי דביו"ט ליכא איסור הבערה מ"מ איכא איסור דשורף קדשים ביו"ט ואמאי הקשה לו אביי ביו"ט לשתרי, ושייך שפיר למתני הכא אע"ג דעיקר האיסור משום איסורא אחרינא מ"מ הכל מטעם סברא אחת דמשום דמצוה עליו לבערו חיישינן בו שמא יטה והוא דומיא דרישא ומש"ה תני ליה שפיר הכא. ולמה הוצרך לומר גזירה יו"ט אטו שבת אלא ודאי מוכרח דלא ס"ל הך איסורא בתרומה גם אם מדליקה ביו"ט עצמו דס"ל דרק קדשים אינם נשרפים ביו"ט אבל בתרומה ליכא הך איסורא ומש"ה הקשה הרשב"א שפיר מהך דביצה אמאי לא יזיזנה ממקומה. אמנם זה תלוי בהא דלקמן הקשו התוס' מאי מדמה הגמרא תרומה לקדשים דקדשים אסור ליהנות בשעת הבערתן ומש"ה אסור לשורפן ביו"ט אבל בתרומה דשרי בהנאה לשתרי כמו נר של חול דשרי ביום טוב. ותירצו התוס' דגזרינן תרומה אטו קדשים. והריב"א תירץ דהוא כמו נדרים ונדבות דעיקר ההדלקה הוא משום מצוה, ואם כן להריב"א דבשריפת תרומה ביום טוב איכא איסור דאורייתא הרי שפיר הוה מצי לתרץ דביו"ט אסור משום שמא יטה ומקשה הרשב"א שפיר. אבל לתירוץ התוס' דבתרומה ליכא איסורא רק משום גזירה אטו קדשים א"כ הרי לא היה יכול לתרץ דלהדליק בעיו"ט אסור משום שמא יטה ביו"ט דהא גם אם יטה ליכא איסור דאורייתא ומש"ה אמר גזירה יו"ט אטו שבת ובשבת אסור שמא יטה ואיכא איסורא דאורייתא ולא הויא גזירה לגזירה דשבת ויו"ט חדא גזירה היא וכמש"כ התוס'. וי"ל דהרשב"א ס"ל כהריב"א ומש"ה הקשה שפיר. אבל להתוספות ניחא שפיר:

והנה בביצה שם הקשה רש"י לקושית התוס' דאמאי אסור לשרוף תרומה ביו"ט והלא יכול ליהנות מהן. ותירץ רש"י דכיון דאיכא מצוה בשריפה ה"ה מלאכה דרחמנא אחשבה להבערתה והויא מלאכה וגם להאכילה לכלבו ביו"ט אסור ולדבריו איכא איסורא דאורייתא כשמדליקה ביו"ט ואפי' אם מדליקה להנאתו וקשה כנ"ל דהו"ל לרבה לתרץ דגם ביו"ט אסור משום שמא יטה. ורק דלרש"י תלוי זה בהני שתי לשונות שכתב רש"י לקמן, דלפי' הב' שכתב רש"י לקמן דתרומה טמאה צריך שריפה מן התורה דאקרי קודש וממילא איכא סברת רש"י בביצה דרחמנא אחשבה להבערתה ואקרי מלאכה. אבל אם נאמר כפירוש הראשון שכתב רש"י לקמן דעיקר מה שצריך לשורפה הוא משום תקלה וא"כ ליכא איסור דאורייתא כשישרפנה כיון דמה"ת אינו מצווה לשורפה ולא שייך סבר דאחשבה מה"ת וליכא רק איסור דרבנן. וא"כ הא ניחא דבדוקא נקט רש"י הכא רק לטעמא דתקלה לחודא דהוקשה ליה לרש"י קושית הרשב"א מהך דביצה וס"ל

לתרץ כמש"כ דכשמדליקה ביו"ט מודה רבה דאסור וכל קושית אביי הוא כשמדליק מעיו"ט יהיה שרי וא"כ הא מוכרח דרבה ואביי לא ס"ל הסברא דאקרי קודש דא"כ הא גם בערב יו"ט צ"ל אסור משום שמא יטה ובע"כ דס"ל הטעם משום תקלה וגם אם יטה ליכא רק איסור דרבנן ולא שייך לאוסרו בעיו"ט משום שמא יטה והוכרח לומר גזרה יו"ט אטו שבת ודו"ק:

בתוס' ד"ה הדר פשטה. ועוד נראה לרשב"א דע"כ הקדימו לשל ר"ח כדי שהמפטיר יקרא של חנוכה, הנה לפי האי תירוצא ס"ל להרשב"א דאי לאו האי סברא היה להקדים של חנוכה על של ר"ח משום פרסומי ניסא. וקשה דמאי יתרץ בר"ח טבת שחל בחול דאמאי מקדימין לשל ר"ח ולא של חנוכה, ועיין במס' מגילה (דף כ"ט) דאמרינן ר"ח טבת שחל בחול קורין ג' בר"ח וא' בחנוכה ולא ג' בחנוכה וא' בר"ח משום דתדיר קודם הרי מוכח כתירוץ הראשון של התוס' דלענין להקדים תדיר קודם וצ"ע. שוב מצאתי בשו"ת מהרי"ט ח"א בחידושיו שם שהקשה כן רק לא הביא בדבריו דבחול הוא סוגיא מפורש דמקדימין לשל ר"ח משום דתדיר קודם. ומדוחק הקושיא ההכרח לומר דס"ל להתוס' דהרביעי הוא חשיבות בעצמו דהרי ביום שאין בו מוסף קורין שלשה וביום שיש בו מוסף קורין ד' ונמצא דבקריאת הרביעי ניכר שנתוסף בו קדושה באותו היום. ומש"ה בחול ניחא להו דמקדימין לר"ח משום דתדיר קודם דחשיבות דתדיר הוא בכל מקום ונגד זה יש לחנוכה החשיבות מה דהוא רביעי שניכר בו התוספת הכא משום קדושת היום, ולא הוקשה להתוס' רק בשבת דלא שייך האי סברא והיה לו להקדים דחנוכה משום פרסומי ניסא ושפיר תירצו כי היכא דיהיה מפטיר בחנוכה:

שם בשו"ע סי' תרע"ז איתא דשמן הנותר מנר חנוכה ואין בו ס' לבטלו יש מי שאומר שאין להוסיף עליו לבטלו. ועיין במג"א שהקשה דביו"ד סי' צ"ט הביא שתי דעות די"א דאיסור דרבנן שנתערב בהיתר שרי להוסיף עליו כדי לבטלו, וכן הקשה שם הש"ך יעו"ש. ולכאורה היה נראה דשאני שם דהם איסור אכילה וא"כ בשעת הביטול ליכא איסורא ושרי בדרבנן כשנתערב כבר ובשעת האכילה הא כבר נתבטל מקודם אבל נ"ח דאסור בהנאה א"כ כשמערבו לבטלו הרי אז איכא הנאה ממה שנתוסף לו שמן היתר וה"ה כמוכר איסורי הנאה דאסור ונמצא נהנה ממנו ולא נתבטל מקודם ומש"ה כל זמן דלא נתבטל בס' ואסור באכילה הרי ג"כ יש בו איסור הנאה ג"כ ואסור להוסיף עליו דאע"ג דחנוכה לא דמי לשארי איסורי הנאה דהרי שארי הנאות שאינו מבטל להמוקצה משום מצוה דידיה מותר דהרי רשאי למוכרו מ"מ זהו כשאינו מבערו אבל כשמתירו ע"י ביטולו הרי ביטולו הוא ביעורו וכמו דאסור להדליקו להנאתו כן אסור לבטלו להנאתו.

ויצא לנו מזה דהא דמבואר ביורה דעה סי' צ"ט דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק דרבנן זהו רק באיסור אכילה אבל באיסור הנאה הוא דאורייתא דבעת הביטול נהנה ממנו וכמו דאסור למכור כל איסורי הנאה מדאורייתא אף על גב דאינו תופס את דמיו. אמנם דברי הג"מ אינם מיושבים בזה שכתב דאסור להוסיף עליו שמן ולא דמו לעצים שנשרו מן הדקל שרשאי להוסיף עליהן דשם ההנאה אחר ביעורה אבל הכא נהנה ממנו בשעה שהנר דולק. הרי דלא כתב טעם הנ"ל משום דבשעת הביטול הוא ההנאה הרי דלא ס"ל סברא הנ"ל וס"ל דכל איסור דרבנן אסור להוסיף היכא דלא מקלא קלי איסורא. אבל דברי השו"ע שלא יהיו סותרים אפשר לישב טעמו כמש"כ דבחנוכה אסור גם להמתירין באיסורי אכילה:

דף כ"ט בתוס' ד"ה רבא. דבחנם נהגו הנשים להדליק הפתילה ולכבותה. עיין בשלטי הגבורים כתב דבה"ג משמע להלכה דאין מדליקין באינה מחורכת דז"ל ת"ר אין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת ולא הביא כלל דר"ע חולק ע"ז ומוכח דס"ל דהלכה כן. גם ראיתי בפירוש המשנה להרמב"ם כתב וז"ל דיש לנו עיקר כי הדלקת נר בשבת ויו"ט צריך להבהב ואח"כ ידליקה כי בזה ההבהוב יאירו הנרות יותר. והנה מדבריהם נראה דהם מפרשים דבזה ליכא פלוגתא כלל וגם ר"ע מודה בזה. ובאמת דגם לשון הגמרא משמע כן דקאמר טעמא דר"א משום דאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת ולא קאמר משום דס"ל לר"א דאין מדליקין באינו מחורכת ומשמע פירושו דזה כלל דכ"ע מודים בו. ולפ"ז צריך לפרש דרבא ה"ק דר"א דאוסר לטעמו דס"ל קיפול אינו מועיל ועדין הוא כלי ולפיכך כשמהבבה קודם הדלקה נעשית שבר כלי דהבהוב מבטלה בודאי ואין מסיקין בשברי כלים וגם לרבא מירי רק ביו"ט שחל להיות בערב שבת וכמו באוקימתא קמייתא ור"ע דס"ל קיפול מועיל והא בע"כ קיפלה מעיו"ט שוב ה"ל עץ בעלמא וממילא שרי להבהבה ולהדליקה ביו"ט ולא הוסיף רבא על אוקימתא קמייתא רק דלא צריכינן לומר דכ"ע ס"ל כעולא דצריך שידליק ברוב היוצא דגם בלא"ה בע"כ נעשית שברי כלי כיון דמוכרח להבהבה בעת ההדלקה. וגם לא צריכינן לאוקמא בג' על ג' מצומצם דגם ביותר מגע"ג נעשית שברי כלי ע"י ההבהוב ואפילו לר"ע דקיפול אינו מועיל מ"מ קיפול והבהוב ודאי דמועיל. ועיין בפי' המשנה להרמב"ם דכמעט מבואר להדיא ומוכרח בדבריו דמפרש כן יעו"ש. ואי קשה דהרי בביצה (דף ל"ב) איתא ג' דברים נאמרו בפתילה אין גודלין אותה ביו"ט ואין מהבהבין אותה באור. וא"כ הא דאמר ר"ע דמדליקין אם נפרש דאיירי ביו"ט שחל בער"ש הרי בע"כ מוכרח לומר דס"ל דמדליקין גם בלא הבהוב דהרי אסור להבהב ביו"ט. גם זה ניחא דבביצה מיירי במהבהב

כל הפתילה באור דזהו דאסור דמחזי כמתקן כלי, והכא איירי בהבהוב רק קצת מן הפתילה היוצא מן הנר כדי שיהיה יכול להדליקה וזה לא מחזי כמתקן כלי, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה ויש לנו עיקר כו' להבהב קצת מן הפתילה ולפיכך יתחייב ר"א האומר שהוא מקודם כלי שלם כשישרוף קצתה יהיה שבר כלי ואין מדליקין בשברי כלים הרי דבהבהב קצת ממנה סגי וזה דשרי ביו"ט ועכ"פ הא מבואר להדיא בדבריו דמפרש כמו שכתבנו. ובודאי דכן מפרש גם הה"ג. והנה לפירש"י והתוס' קשה הא דפריך בגמרא לרבא אלא הא דתני רב יוסף גע"ג מצומצם למאי הלכתא. ומאי פריך והרי אע"ג דר"א מוקי המשנה דפליגא ר"א ור"ע אי מדליקין בפתילה שלא הבהבה מ"מ הרי דינו דר"א ב"מ אמת הוא דבגע"ג מצומצם אסור להדליק ביו"ט שחל בערב שבת לכ"ע כיון דכ"ע ס"ל דצריך להדליק ברוב היוצא ורבא לא אמר רק דהך משנה לא איירי בזה אבל מ"מ הלכה כן הוא. ונאמר דבזה איירי הברייתא דתני בה דגע"ג מצומצם אסור להדליק ביו"ט. ובשלמא להרמב"ם ניחא כיון דרבא קאמר דלכ"ע צריך הבהוב דוקא וגם ר"ע מודה בה א"כ הא לא משכחת ליה להאי דינא דבלא הבהוב בלא"ה אסור וגם בלא גע"ג מצומצם ואם הבהבה מקודם הרי כבר בטלה מתורת כלי מקודם. אבל לרש"י ותוס' דלר"ע לא צריך הבהוב כלל א"כ הרי הוא דין אמת דבגע"ג אסור להדליק ביו"ט כשלא הבהבה ונאמר דבזה איירי הברייתא. וההכרח לומר לדידהו דס"ל דר"ע אינו חולק רק על מה דאסרה הברייתא בפתילה שאינו מחורך וזהו דמתיר ר"ע במשנה אבל הא דמסיק בברייתא ולא בסמרטוטין שאינם מחורכין גם ר"ע מודה בו דהא לא אשכחן במשנה דפליג רק בפתילה ושוב לא משכחת לה האי דינא כלל. ובזה מיושב היטב דברי השו"ע בסי' (רס"ד) שכתב דמדליקין גם בפתילה שאינו מהובהב ובסעיף שאחר זה כתב דבסמרטוט אפי' מחורך אסור להדליק. ועיין בקרבן נתנאל שהקשה על זה דמנ"ל לשו"ע לחלק ביניהם ואם רישא דברייתא דפתילה הוא רק כר"א א"כ גם הסיפא הוא רק לר"א. ובאמת דהוא מוכרח דבסמרטוט גם ר"ע מודה מקושית הגמרא אלא דתני ר"י כו'. וא"כ גם בזה נסתייע טובא דעת בה"ג והרמב"ם דודאי מלשון הברייתא נראה דחד דינא הוא לפתילה וסמרטוט מדכללם יחד, וכיון שבסמרטוט הא מוכרח דגם ר"ע מודה מש"ה מפרשים דגם בפתילה מודה ומש"ה נהגו להבהב לצאת הבה"ג ורמב"ם:

מה שאמר חכם אחד בברכות כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושארי הכהנים ישמעו ושומע כעונה. הנה אם היה מקום לומר כן בודאי דהיינו מרויחין בזה לפרש לשון המשנה במסכת מגילה (דף כ"ד המפטיר בנביא כו' והוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו, דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות דהא כל כהן נושא כפיו. ולפ"ז ניחא

דהוא יאמר הפסוקים להוציא שארי הכהנים. אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא. אבל ברכות כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו וכמו דנפקא לן בסוטה (דף ל"ח) מקרא דאמור להם ובזה לא שייך שומע כעונה דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק רק בלחש דלא יצא. ועיין במג"א סי' קכ"ח ס"ק י"ז שכתב בשם מהרי"ט דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני הטירוף, וזה לא קאי רק על הברכה שמקודם דבה מהני שומע אבל הפסוקים ודאי נראה דלא מהני:

גם מה שהורה אותו חכם לכהן אחד שהיה קשה לו לפשוט הבתי רגלים שיעלה בהם לדוכן. גם זה אינו, דנהי דנאמר דבבתי רגלים שלנו לא שייך חששא דתפסוק ליה רצועה מ"מ הרי זה תלוי בהפלוגתא שבסי' קכ"ח סעיף ה' בבתי שוקיים של עור דלהאוסרים שמה כיון דהם של עור הם בכלל התקנה ודאי דאסור. ועוד דאפי' להמקילים שמה היינו שיהיו כל הכהנים נוהגים לעלות בהם. אבל עכשיו כיון דכל הכהנים יחפים והוא לבדו יהיה בבתי רגלים פשיטא דאסור דזהו הוי שינוי והרי בהיו מומים ברגליו אינו עולה במקום שהמנהג לעלות יחף ממש משום דהעם יסתכלו בהם ולא מהני שהוא ילבש בתי שוקיים של בגד משום דהעם יסתכלו בשינוי זה ועדיפא מזה כתב המג"א בהיו בידיו מומים דלא מהני מה דכל הכהנים יכסו פניהם וידיהם בטלית משום דיהיה שינוי ממה שנהגו. ורק לדעת הט"ז בס"ק כ"ח דלעניין חשש דהעם יסתכלו מהני מה שנוהגים עכשיו שהקהל מכסים פניהם, לדידיה יש מקום קצת לומר כן אמנם הרי האחרונים חולקים על הט"ז בזה ועיין בפמ"ג שם:

ואשר נסתפקתי בשינוי יין באמצע הסעודה אם צריך לברך הטוב והמטיב ולא אמרו מקום הספק. באמת דלכאורה יש מקום להסתפק בזה אחר דבלא"ה כבר יש עליו חיוב של ברכה של הטוב והמטיב משום הפת שאכל. דנהי דבפת היה התקנה לאומרו אחר המזון בברכות המזון וביין התקנה לאומרו קודם השתיה מ"מ בכה"ג כיון דכבר מחוייב בברכה זו ויאמר אותה בודאי אחר הסעודה אפשר דבכה"ג א"צ לאומרו קודם היין ויסמוך על שיאמרו אח"כ, אמנם עיין בפסחים (דף ק"א) בתוס' ד"ה שינוי יין שכתבו דצריך לברך בין בתוך הסעודה ובין שלא בשעת סעודה. וכוונת התוס' באריכות דבריהם שם הוא להוציא מהך סברא הנ"ל יעו"ש. ועיין בב"י סי' קס"ה שהביא בשם רבינו קלונימוס הזקן שכתב דעל יין יכול לברך הטוב והמטיב גם אחר השתיה וא"צ להיות

דוקא קודם השתיה. ולדידיה ודאי נראה שבתוך המזון א"צ לברך על היין דשפיר מהני מה דמברך אח"כ בבהמ"ז ועולה גם ליין:

ובלובש שני בגדים של ציצית אם צריך לבדוק שניהם. דע דבש"ע (סי' ח') איתא בז"ל קודם שיברך על הציצית צריך לבודקם כדי שלא יברך ברכה לבטלה. ועיין בט"ז שהקשה אמאי לא קאמר משום ביטול מצות ציצית. ותירץ דאוקמינהו אחזקתם ורק משום חומר לא תשא החמירו לבודקם. ולפ"ז אם לובש שני בגדים ביחד דסגיא בברכה אחת א"צ לבדוק רק א' מהם. והנראה דהמשך דברי השו"ע כך הוא דביבמות (דף צ) איתא דסדין בציצית הוא שב ואל תעשה וכתבו התוס' דלא מקרי קום ועשה במה שלובש בגד בלא ציצית דלא אסרה התורה ללבוש בגד בלא ציצית רק כשלבוש בגד בת ד' כנפות חייבתו התורה להטיל בו ציצית. וא"כ חיובא דציצית באה אחר הלבישה וא"כ היה סגי ללובשו בלא בדיקה ואחר הלבישה יבדוק אם יש בו ציצית ואז היה עושה ממש כדרך החיוב שחייבתו התורה ורק כיון דע"כ צריך לברך קודם הלבישה שיהיה הברכה עובר לעשייתו וזהו שכתב בשו"ע קודם שיברך צריך לבודקם כדי שלא יברך לבטלה. ובלובש שני בגדים סגי שיבדוק רק אחד קודם הברכה אבל אחר הלבישה יש לומר דצריך לבדוק גם בבגד השני משום חיובא דציצית:

שמות

יחזקאל (ט"ו) ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרת שרך ובמים לא רוחצת למשעי והמלח לא הומלחת והחתל לא חותלת ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי. הנה פשטות פירוש הפסוקים וכן פירש"י וכל המפרשים דהוא משל על ישראל שהיו מאוסים ומלוכלכים בעת שיעבודם במצרים וממשילם כתינוק המלוכלך בדם הלידה ולא נרחץ, וזהו שאמר ואראך מתבוססת בדמיך. והא דמסיים הפסוק ואומר לך בדמיך חיי, בע"כ פירושו לרבותא, דגם בדמיך המאוסים הללו תחיי, וכן כתב רש"י שם, אף בניוולך זה לא תמותי, ועיין במס' כריתות (דף ט') דאמר דאבותינו נכנסו בברית בדם מילה, ודרש ליה מהך קרא ואראך מתבוססת בדמיך, ודרש ליה על דם פסח ודם מילה, ולפי"ז יהיה הפירוש ואומר לך בדמיך חיי, דבעבור זכות דמיך תחיי, דמצות אלו יגינו עליך להגאל משיעבודם של מצרים, וזהו היפוך פירושו לפי הפשוט. גם יש להבין למה אה"כ שני פעמים ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי, ולאיזו ענין רמז כפילת הדברים, דגם לפי הדרש דקאי על דם פסח ומילה

דהם שני מצות, מ"מ הרי בכלל דמיך משמע ג"כ שני דברים דהוא לשון רבים, ולמה כפל הכתוב דבריו:

בתהלים (ק"ה) הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו שירו לו זמרו לו גו', ויפר את עמו מאד ויעצימהו מצריו, הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו, שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו. לכאורה יש להבין דכל המזמור הולך ומספר חסדי ה' שעשה לישראל מאז היו לגוי, ולמה הזכיר כאן מה שהפך לב מצרים שישנאו אותם, והרי אין זה בכלל הטובות, והרי לכאורה אדרבה בזה הוא מקטין עיקר טובת הגאולה ממצרים, כיון שבהתחלה לא היו משתעבדים בם מצד עצמם רק הקב"ה הפך לבם שישנאו אותם. גם יש להבין עיקר הדבר דלמה הפך לבם שישנאו אותם, ובעבור איזו חטא הגיע להם כן. וכל זה לא נזכר במזמור זה:

במדרש רבה על פסוק ויקם מלך חדש על מצרים וז"ל, רבנן פתחי לה פתחא בהאי קרא, בה' בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש חלקיהם, כשמת יוסף הצדיק הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצרים, מכאן אתה למד שמשה מלן בצאתן ממצרים, וכיון שעשו כן הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבין אותם לשנאה שנאמר הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו, לקיים מה שנאמר עתה יאכל חדש את חלקיהם, מלך חדש שעמד במצרים וחידש עליהם גזירות. ובילקוט הושע על פסוק זה בה' בגדו כי בנים זרים ילדו מביא ג"כ זה הדרש רק בשינוי לשון קצת, ואמר ג"כ דבטלו מצות מילה, ומסיים, וז"ל אמר הקב"ה אתם חידשתם עליכם עבודה אף אני מעמיד מי שמחדש עליכם גזירות, את חלקיהם שנחלקו מאחר הקב"ה. ויש להבין מה שאמר אתם חידשתם עליכם עבודה, דמהו העבודה שחידשו עליהם, והרי מי שאינו מל את בנו עובר בשב ואל תעשה ואין בזה קום ועשה. גם יש להבין אחרי דהמדרש מפרש הפסוק דהפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו, דזה היה אחר שבטלו מעליהם מילה, א"כ היאך קרי להו הפסוק עמו ועבדיו דמשמעו צדיקים, והרי כן מדקדק הגמרא בסנהדרין (דף מ"ז) על פסוק נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים מאי עבדיך הני דמיחייבי מעיקרא כיון דאיקטול קרי להו עבדיך, הרי דלשון זה משמע צדיקים שאין בהם חטא, וכיון דביטלו מילה שהיא המצוה המיוחדת שהיתה בידם יותר משאר בני נח הלא ערלים המה והיאך קרי להו הפסוק עמו ועבדיו. גם עיקר הדבר תמוה על דור קדוש כמוהו אשר היה רק דור אחד אחר השבטים שיבטלו מעליהם מצות מילה שנכרתו עליו י"ג בריתות, ואע"ג דנמצא במדרשים דבמצרים היו קצת מישראל עוברי עבירה, זה היה במשך רב אח"כ דכובד השיעבוד קלקל אותם, וכמו דאיתא בילקוט על פסוק והמים להם חומה, דקטרגו עליהם

והרי עבדו ע"ז במצרים, ובאה התשובה הללו עבדו מתוך השיעבוד מתוך טירוף הדעת. הרי להדיא דקודם השיעבוד היו צדיקים גמורים. והוא סתירה למאמר המדרש הנ"ל שעוד קודם התחלת השיעבוד בטלו מילה:

וע"כ נראה דודאי גם אחר השיעבוד היו צדיקים גמורים. ועוד יותר דגם אחר ששיעבדו בהם לא הניחו מלמול בניהם וכדאיתא להדיא בילקוט סוף פרשת בשלח וז"ל, כשהיו מלין את בניהם אמרו להם המצריים למה אתם מלין אותם יהיו כבני מצריים ויקל השיעבוד הקשה מעליכם, אמרו להם כלום שכחו אבותינו אברהם יצחק ויעקב את אביהם שבשמים שישכחו בניהם אחריהם. הרי דגם אח"כ היו מלין בניהם. רק הענין יובן דהנה מסורת היה בידם שצריכים שישתעבדו במצרים ארבע מאות שנה, ואחר שמת יוסף הבינו כולם אשר ימי השיעבוד ממשמשים ובאים, ומעתה יתחיל הגלות, והתחילו לפחוד ממנו ולדאוג על העתיד. כי מי יודע היאך ומה יתנהגו המצריים עמהם ועם בניהם אחריהם זמן ארוך כזה. וביקשו עצה לזה והסכימו בעצה להתקרב להמצריים ולא להיות מובדלים מהם הרבה, ושלא יהיו ניכרים ביניהם כגרים ונכרים, יען בהתקרבות הגופים יתקרבו הלבבות ותתמעט השנאה. ובודאי אשר ע"פ שכל האנושי כן הוא הנכון. והנה עיקר ההבדל שהיה בין ישראל למצרים היא המילה שהיא בגופו לאות עולם, וכמו דאיתא בסנהדרין (דף ל"ט) דא"ל לר"ת תא נהוי לעמא חד א"ל לחיי מיהו אנן דמהילינן לא מצינן מיהוון כוותייכו. ובפרט אז במצרים קודם מתן תורה לא היה שום מצוה אחרת בישראל מה שאין בבן נח רק מילה לחוד שניתנה לזרעו של אברהם. ונתחכמו אז אשר תיכף אחרי המילה ימשכו ערלתן עד שישאר מקום החתך והמילה מכוסה כמו שהיה ולא יהיה ניכר שהם מהולים, ונמצא יצאו ידי שתיהם, דהמצוה קיימו כד"ת וגם אינו ניכר. וזהו שדקדק במדרש ואמרו הפירו ברית מילה אמרו נהיה כמצריים. גילה המדרש כוונתם בזה דלא מאסו במצוה זו רק הכוונה שלהם היתה כדי שיהיו נראים כמצריים. וגם דקדק המדרש ונקט לשון הפירו ברית מילה ולא נקט ביטלו, דהרי לא ביטלו המצוה רק הפירו, דלשון הפרה משמעו עקירת הדבר מכאן ולהבא אחר שמקודם היה אותו דבר במציאות, וכמו דאיתא בנדרים (דף ע"ז) דחכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם לא אמר כלום, דחכם שעוקר את הנדר מעיקרו צריך שיאמר מותר לך ובעל דמיגז גייז צריך שיאמר מופר לך, וכתב הרא"ש דהפרה משמעו מכאן ולהבא כמו את בריתי הפר, וזהו ג"כ דאיתא ביבמות (דף ע"ב) את בריתי הפר לרבות המשוך אסמכוהו רבנן למשוך על קרא דנקט לשון הפרה, וזהו כמו שכתבנו. והגם דבילקוט הושע איתא ביטלו אפשר הוא ט"ס. ועיין במדרש קהלת

על פסוק עיר קטנה כו' ובא עליה מלך זה פרעה שגזר גזירות רעות שמנען מתה"מ ומשך להם הערלה וגדל להם בלורית, פי' דע"י גזירותיו גרם להם שעשו זאת, ועכ"פ מבואר להדיא כמש"כ. וזהו דאמר בילקוט א"ל הקב"ה אתם חידשתם עליכם עבודה אני מעמיד עליכם מלך שמחדש עליכם שיעבוד, דודאי חידשו עליהם עבודה גדולה ויגיעה רבה להמשיך אח"כ הערלה, ומעשיהם היה בקום ועשה לא בשוא"ת:

והנה ישראל לא עשו בזה אז שום איסור, ועיין במס' יבמות (דף ע"ב) דאמרינן דבר תורה משוך אוכל בתרומה ורק מדרבנן אסור משום דנראה כערל, ובודאי דגם לענין קיום המצוה אין במשוך רק איסור דרבנן, דהרי מקשה הגמרא שם מהא דתניא את בריתי הפר לרבות המשוך ומשני מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, והרי הך קרא דאת בריתי הפר לא איירי לענין אכילת תרומה רק לענין מצות מילה, ומוכרח דגם לענין קיום המצוה אין במשוך רק איסור דרבנן משום דנראה כערל. והא דאיתא במס' אבות פ"ג ר' אליעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים והמיפר בריתו של א"א אין לו חלק לעוה"ב, והרי הא דנקט מיפר בריתו של א"א הא ודאי דאין פירושו שמבטל לגמרי המצוה רק פירושו שמושך לו ערלה וכמו דמוכח מדברי הרמב"ם בפרק (ג') מהלכות תשובה שכתב דמשוך אין לו חלק לעוה"ב ובודאי דיצא ליה מהך משנה. וכן הוא מפורש להדיא בירושלמי דמס' פיאה פ"א וז"ל, תמן תנינן אלו שאין להם חלק לעוה"ב הוסיפו עליהם הפורק עול והמיפר ברית והמגלה פנים בתורה, הפורק עול זה שאומר יש תורה ואיני סופנה, והמיפר ברית זה המושך לו ערלה. הרי מבואר להדיא כהרמב"ם. וכיון דאין לו חלק לעוה"ב הרי ודאי משמע דהוא דאורייתא, גם זו אינו קושיא דשם איירי במושך לו ערלה מפני שממאס במצות מילה ואינו רוצה להיות מהול וא"כ הרי הוא בועט במצוה זו ומואס בה, וזהו ודאי איסורא דאורייתא, וכמו כל אינך דחשבה המשנה באבות, המחלל הקדשים והמבזה מועדות דאינם רק כשיעשה מלאכה בחוה"מ בחנם בלא שום תועלת יען נקלה בעיניו כבוד של חוה"מ ובועט במצוה זו, אבל ודאי העושה מלאכה בחוה"מ משום תאות ממון שמרויח ואלולא זאת לא היה עושה המלאכה, הגם דנקרא חוטא אבל מ"מ מבזה לא נקרא ובודאי דיש לו חלק לעוה"ב. וכמו כן הוא במשוך דכיון שבועט בהמצוה ומכוין להעבירה ממנו נקרא מומר לערלות, ובכל המצות אסור לעשות כן. וזהו אדרבה עוד יותר חמור ממי שלא מל עצמו מעיקרא, דשם יש לומר דמשום הצער והכאב אינו מל א"ע, אבל המושך הערלה בודאי שהוא מומר, ומש"ה לא נקטה המשנה רק משוך. אבל במצרים לא היו בועטין בה רק אדרבה היה מקיימין אותה ומלין בניהם ואח"כ היו מסתירין אותה מן

המצריים, ובודאי דאין בזה רק איסור דרבנן משום שנראה כערל, ואז לא היה להם שום תקנה דרבנן וא"כ לא עשו שום איסור בזה, ומש"ה שפיר קרי להו הכתוב עמו ועבדיו: **אמנם** הגם דבעצם המעשה לא היה איסור כלל עם כל זה כבר היו עלולים בזה להתערב במשך הזמן בתוך המצריים וגם להשתקע בטומאתם, אחרי שאין הבדל ניכר ביניהם, וזהו ממש להיפוך מעיקר כוונת המצוה, דהוא כדי שישראל יהיו מובדלים מן המצריים. ובמדרש רבה על פסוק לריח שמניך טובים מה שמן אינו מתערב עם המשקין אף ישראל אין מתערבין עם בני נח (ולעולם נשאר ההבדל על מקומו וקיומו) דהקב"ה נתן התורה והמצוה לישראל כדי שיהיו מובדלין מן בני נח וכמו שאה"כ ואבדיל אתכם מן העמים. ואם ישראל היו מקרבים עצמם חלילה להם אז הקב"ה היה מחדש ההבדל עי"ז שמחדש שנאה בלבם, וכל זה היה לטובתן של ישראל כדי שלא יתערבו ביניהם, ומשו"ה אחרי שעשו ישראל מעשה ותחבולה להסתיר ההבדל שנתן הקב"ה ביניהם ובין המצריים ורצו להתקרב להם, אזי הבדילם הקב"ה עי"ז שחידש והוסיף שנאה בלב המצריים עליהם וכמאמר הכתוב ויקוצו מפני בני ישראל שפירושו הפשוט דכל כך היו הישראלים מאוסים בעיני המצריים עד שכשהיה המצרי רואה אותן היה קץ בעצמו כדרך מי שרואה דבר מאוס שקץ בו, והקב"ה הטיל שנאה ונתן מיאוס על ישראל כדי שלא יתערבו עמהם. וכל זה לא היה בגדר עונש כלל, כי לא חטאו אז ולא היה מגיע להם שום עונש רק היה בגדר שמירה שלא יתערבו עמהם וכל זה היה לטובתן. וז"ל הילקוט ישעיה ג' ושפח ה' קדקוד בנות ציון וה' פתהן יערה שמר משפחותיהם שלא יתערבו זרע קודש בכשדים כו' מה עשה וה' פתהן יערה, רמז למעיינותיהם והיו שופעות דם והם אומרים אלו לאלו סורו מהם טמאות הם. הרי דגם בעת החורבן מאסם בעיני הבבליים כדי שלא יתערבו. וכן היה אז במצרים. ועי' בזוה"ק פרשת שמות שנתן טעם על שהיה הגלות במצרים וז"ל, אמר דלמא ח"ו יתערבון בשאר עממין וישתאר פגימותא בכולי עלמין מה עביד קוב"ה טלטל להו מהכא להכא עד דנחתו למצרים למידר דיוריהון בעם קשה קדל דמבזין נימוסיהון ומבזין לאתחתנא בהון ולא יתערבו בהדייהו וחשיבו להו עבדין. גוברין געלו בהון נוקבין געלו בהון עד דאשתכללו כולהו בזרעא קדישא. הרי להדיא דזה שחידש השנאה היה לטובתן שישארו עם קדוש ומובדל בפני עצמם כדי שיהיו ראויים להגאל לבסוף. וזהו שאמר במדרש כיון שהפירו ברית מילה הפך האהבה שהיו אוהבים אותם לשנאה שנאמר הפך לבם לשנוא עמו, דמקודם שהיו הם מבדילין עצמם מן המצריים היו המצריים אוהבין אותם דאין בזה שום חשש נזק כיון דהישראל היה מרחיק עצמו, ואח"כ הבדיל הקב"ה את המצריים מהם ע"י השנאה. ושפיר חשיב

הכתוב זה בתוך הטובות דזה היה עיקר הצלחתן של ישראל שישארו עם קדוש ומובדל בפני עצמן, ומזה צמחה כל הגאולה אח"כ:

ובזה יש לפרש הפסוקים ביחזקאל שהתחלנו ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואומר לך בדמיך חיי. כפל הכתוב למען ירמוז לנו שני העניינים האלו, הן דרך הפשט דקאי על היותם מאוסים, והן לפי הדרש דקאי על דם מילה ושניהם מבוארים כאן בפסוק. והמשך ביאורו ואראך מתבוססת בדמיך כו' שהיה שורה עליהם מיאוס כתינוק שלא נרחץ מלכלוכו. ואומר לך בדמיך חיי וכמו שפירש"י דאמר לה שאל יפול לבך מזה דאדרבה עי"ז שאת מאוס תחיי וכל הצלחתך תלוי בזה, דבלא"ה היו עלולים להשתקע בהם וכל הצלחתך היא רק מה שאתה מאוס בעיניהם והם בדלין ממך. והנה לא הוצרכו ישראל לטובה זו רק אחר שהפירו ברית מילה אבל אם היו שומרים המצוה כתיקונה והיו הם מובדלין מהם לא היו צריכים להיות מאוסים בעיניהם וכמו שהיה קודם לכן שהיו המצריים אוהבין אותם, וזהו שכפל הפסוק דבריו ואומר לך בדמיך חיי, פירוש אמרתי לך הלא יש לך עצה טובה יותר מן עצה הקדומה דלמה לך להיות חיותך על ידי היסורים ובזיונך בעיניהם הלא יותר טוב לך אם תזהרי במצות מילה ואתה תבדיל עצמך מהם בדם פסח ומילה ועי"ז תחיי ולא תצטרך לסבול המיאוס והבזיון, וכמו שהיה בעת הגאולה כשהבדילו ישראל עצמן ע"י פסח ומילה כתיב וה' נתן את חן העם בעיני מצרים, דמעתה יוכל ליתן להם חן שיאהבום המצריים. וזהו מה שאנו רואין בחוש אשר בגלות הארוך הזה במדינת הגר ומדינת ראמניע אשר בכל יום מתרבית השנאה ונתוספת יותר משלפניו, אשר לפי דרך השכל והטבע צריך להיות השנאה הולכת ומתמעטת תמיד כדרך כל דבר שבתחילה היא בתוקפה ואח"כ הולכת ודלה כן הגלות בהתחלתו היה צריך להיות השנאה יותר גדולה מאח"כ. והסיבה האמיתית לזה הוא כמו שנתבאר, דכל מה שישראל ממעטים בהבדילם שנתנה להם התוה"ק ע"י קיום התורה והמצוה הקב"ה מוסיף שנאה בלבם לפי ערך תכלית המבוקש כדי שישארו ישראל מובדלים. וב"ה אשר נתן בלב הממשלה יר"ה במדינתנו לתת לנו רשיון לשמור תוה"ק באין מוחה וע"י קיום התורה והמצוה יתוסף חן של ישראל בעיניהם:

ובזה יבואר המשך הפסוק (ירמיהו ד':ל') ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי מאסו בך עוגבים נפשך יבקשו. המשך הכתוב כי כל הני לבושים היקרים זהב ושני וקשוט הפוך אינו ראוי לישראל בגלותם, וזהו שאמר ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כו' דמה לו לגולה לדברים כאלה, וכל כוונתך למצא חן בעיני האזרחים, אבל לשוא תתיפי מאסו בך עוגבים, דכל מה שתרבי

להתיפות יתרבה עליך המיאוס, נפשך יבקשו היפוך אמרם על האשה כי כלי זיינה עליו ואיננה בסכנה גם בזמן מלחמה, אבל אתה נפשך יבקשו:

ובזה יתפרש היטב כוונת מאמרם בפסחים (דקי"ח) בזר עמים קרבות יחפצו, מי גרם להם לישראל שיתפזרו בין האומות קריבות שהיו חפצים בהם. ויובן דבפסחים (דף פ"ז) איתא צדקת פרזונו בישראל צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן בין האומות דא"ל ההוא מינא לר"ח אנן מעלינן מנייכו בדידכו כתיב כי ששה חדשים ישב יואב עד הכרית כל זכר באדום ואתון גבן כמה שנין ולא עבדינן לכו מידי. והשיב דלכלות לכולם חלילה אין אתם יכולים דליכא לכולהן גבייכון ואותם שאצלכם א"א דיקראו לכם מלכותא קטיעא. הרי דכדי שלא יוכלו לעשות כליה חלילה נצרך להיות פיזור. ולפי מה שנתבאר דע"י מה שרוצים להתקרב להם מתרבה השנאה וכל מה שנתרבה השנאה יש חשש יותר שלא יעשו להם רע חלילה, ונצרך להיות פיזור יותר, וזהו שאמרו בזר עמים מי גרם להם שיתפזרו כו' קריבות שהיו חפיצים בהם, דע"י הקריבות מוכרח להיות שנאה וע"י השנאה מוכרח להיות פיזור יותר:

והנה במדרש רבה פרשת שמות על פסוק ומשה היה רועה הה"ד יודיע דרכיו למשה שהודיע דרך הקץ למשה. רחום וחנון ה' ארך אפים ורב חסד, רחום שריחם על ישראל ולא נגעו בהם המכות, וחנון שנתן חן העם בעיני מצרים וישאילום. ולכאורה יש להבין מאי שייך הני ב' דברים להדדי. מה שריחם עליהם שלא נגעו בהם המכות ומה שנתן חן העם. גם יש להבין מהיכי תיתי יגעו בהם המכות, והלא כל עיקרן של המכות באו לטובתן של ישראל כדי שיתרצו המצריים לשלחם, והיאך ס"ד שיגעו גם בהם חלילה. רק יובן לפי מה שביארנו. דמזכיר החסד שעשה עמהם אע"ג שמצד מעשיהם לא היה זוכים לזה רק ברחמיו המרובים, דכבר נתבאר דכשממעטים בהבדל של המצות ניתוסף בהם שנאה ואח"כ בזמן הגאולה נתן להם חן בעיני המצריים כאילו היו ישראל מובדלים מהם, וזכו לזה ע"י דם פסח ומילה שקיימו אז. והנה עוד תועלת הגיע לישראל בהבדלם מהמצריים דהכתוב אומר הן עם לבדד ישכון וגו'. ואיתא במדרש על פסוק זה מובדלים היו מן המצריים בכל דבר בלבושיהם ובמאכלם בגופם ובפתחיהם, ולא דנם כאחד, המצריים דנם בלילה וישראל דן ביום. הרי דע"י זכות שהיו מובדלין מהם בכל דבר זכו דגם בעת הדין לא דנם ביחד ולא בזמן אחד. והענין משום דלפעמים אפי' מי שלפי מעשיו לא היה מגיע לו זה העונש, מ"מ זהו בזמן ששלום בעולם אבל בזמן שרשעים בעולם חלילה כשדן את הרשעים על מעשיהם אז צריכין ישראל לזכות יותר גדול להיות ניצולים מזה העונש, וכמו דאיתא במס' ע"ז (דף ב') דלישראל דן תחילה מקמי דליפוש

חרון אף, והזכות לזה להנצל מהעונש המגיע לרשעי ארץ היא מצות הבדלה מה שישראל מובדלים מהם ומרוחקים מהם זוכים שלא להיות נדונים עמהם. וזהו שאמר במדרש הן עם לבדד ישכון וגו' שאין דנם ביחד, וזהו ביאור הכתוב (בתהלים כ"ו) לדוד שפטני גו' לא ישבתי עם מתי שוא גו' שנאתי קהל מרעים ועם רשעים לא אשב גו' אל תאסוף עם חטאים נפשי ועם אנשי דמים חיי גו', אמר אחרי שאנכי הרחקתי עצמי מרשעי ארץ בתכלית הריחוק לא תדון אותי עמהם. וגם דלפעמים מגיע עונש לרשעים במכה אשר בטבעה היא מהלכת ומתדבקת מגוף לגוף, ואז צריכין לזכות לעמוד נגד הטבע. וזהו ביאור דברי המדרש פרשת וארא, ושמתי פדות בין עמי ובין עמך מלמד שהיו ישראל ראויין ללקות בזו המכה ונתן הקב"ה פדיונם המצריים. דפסוק זה נאמר במכת ערוב וחיה רעה היא מהלכת וכדאיתא במס' תענית דעל חיה רעה מתריעין בכל מקום, ומש"ה הוצרכו לפדיון ממנה, ועל הני שני דברים, היינו שלא להיות נדונים עם המצריים וגם להנצל ממנה גם אם בטבעה היא מתדבקת, הכל הוא בזכות שהיו ישראל מובדלים מהם. וזהו שאמר במדרש חנון שנתן חן העם בעיני מצריים ורחום שריחם עליהם שלא נגעו בהם המכות, כי התנהג עם ישראל כאילו היה מבדילים עצמם מהם. והכל היה בזכות פסח ומילה:

ובזה יש לפרש דרך דרוש הפסוק ונתתי את חן העם בעיני מצריים ושאלה משכנתה כלי כסף גו' ושמלות ושמתם על בניכם ועל בנותיכם. אה"כ ג"כ הני שני עניינים שאמר במדרש הנ"ל. אחד נתתי חן העם. שנית דידוע בספרי הרפואה להתרחק מאדם נגוף חלילה וממוכה שחין, ויותר צריך ליזהר מכליו ועוד יותר ממלבושיו שבהם מתדבקת החולאת יותר ר"ל. וגם מבואר בספרי הרופאים שהילדים הרכים עלולים יותר שיתדבק בהם וצריכים שמירה יתירה מהגדולים. וכל זה הוא הבדלה ע"ד הרפואה אבל במצרים ניתן להם ההבדל של פסח ומילה, והגם דכולם היו מנוגעים ומוכי שחין מן המכות ולבסוף לא היה בית אשר אין שם מת וע"פ הטבע היה להתדבק גם באחרים, דהגם דהגזירה היה רק על הבכורים מ"מ עי"ז נתחדש שם עיפוש גם במצריים הפשוטים. וזהו ביאור הכתוב והיה הדם לכם לאות על הבתים גו' ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים, וכבר הקשו המפרשים דהרי לא היה כלל ע"י משחית וכמו שדרשו חז"ל ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך. ולפ"ז ניחא דעיקר המכה לא היה ע"י שליח, ורק שעי"ז נעשה מגפה גדולה בכל המצריים וזה היה ע"י שליח, ולזה הוצרכו ישראל לדם פסח לאות שלא יתן המשחית, וזהו ביאור הכתוב ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי כל בכור, דתהיו נצולים ולא יהיה בכם הנגף. וזהו שאמר למשה ונתתי חן העם בעיני

מצריים, לא כמו שהיו עד עתה מאוסים בעיניהם ושאלה אשה משכנתה גו' ושמלות ושמתם על בניכם, שלא תתייראו מלהשתמש בבגדיהם וגם להלבישם תיכף להקטנים דאנכי מבדיל ביניכם ובין המצריים בזכות דם פסח ומילה. וזהו מה דאיתא במ"ר פרשת בא כשאמר הקב"ה למשה שישחטו הפסח והשיב משה הן נזבח את תועבת מצרים ולא יסקלונו א"ל הקב"ה חייך אין ישראל יוצאין מכאן עד שנשחטו אלהיהם של מצרים לעיניהם. והענין דהנה איתא במדרש דשר של מצרים טען הללו עבדו ע"ז והללו עבדו ע"ז, והשיב לו הקב"ה דישראל עבדו מתוך שיעבוד ומתוך טירוף הדעת שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון, הרי דעל זה שחטאו ישראל במצרים יש להם תירוץ מספיק דהיו אנוסים מתוך כובד השיעבוד. ורק דעיקר השיעבוד בא עליהם על שהתחילו להיות יראים מן המצריים וחפשו עצות למצא חן בעיניהם ואלולי זה לא בא עליהם השנאה וממילא לא היה כובד השיעבוד, ונמצא דהם בעצמם הביאו עליהם האונס, ועל כן אמר להם שלא יצאו ממצרים עד שיתקנו לכל הפחות זה החטא הראשון דבסיבתו באו כל החטאים אח"כ. וע"כ היו צריכין ישראל למסור נפשם ושחטו אלהיהם של מצרים לעיניהם, ובזה יתוקן עיקר החטא שלהם ובזכות זה יגאלם, דהשאר היו בגדר אונס. ועיין מש"כ בסוף פרשת תולדות דזהו הברכה של גלות. שברך יצחק ליעקב שלא לירא על העתיד ולא להתחכם עבור מה שעתיד:

ויאמר מלך מצרים לעמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו, הבה נתחכמה לו פן ירבה גו' וישימו עליו שרי מסים. הנה כשעלה בדעתו להרע לישראל והוא בושה גדולה להרע לעם חנם על לא דבר ע"כ התחכם להציע לפני השרים יועצי המלוכה רשעת בני ישראל וכי תכונת לבם לא טוב וכי אין אמון בהם לא בענייני כלל המדינה ולא בענייני הנוגע להמצריים בפרט. וזהו שהציע לפניהם הן עם ב"י רב ועצום ממנו. עצום נאמר על קניית נכסים וממון וכמו כי עצמת ממנו מאד. ואמר להם שהעשירות של ישראל הוא ממנו כלומר מהמצריים ע"י שחומסין וגוזלין מן המצרים ונוטלים רבית וכדומה. וע"כ הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו, כי לבם לא נאמנה את הארץ והם מתנגדים להמדינה בכללה. וזהו שאמר וישימו עליו שרי מסים, דהשרים יעצו ושמו עליהם שרי מסים. כמו זה ראיתי במפרשים שפירשו מה דאיתא בהגדה של פסח. וירעו אותו המצרים כמו שנאמר הבה נתחכמה, דפירושו וירעו אותנו שפירסמו אותנו לרעים כמו שנאמר הבה נתחכמה ואח"כ ויענונו:

ובזה פירשנו מה דאה"כ (תהלים ס"ט) חרפה שברי לבי ואנושה. דעל חרפה לא שייך לשון שברה לבי רק נתביישו פניו, ושברון לב שייך על היראה מן היסורין, ובא"ע תיקן

זה וכתב שברה השפיל לבי. ולפי הנ"ל הוא כפשוטו דאחר ששמעו מהשונאים דברי בוז וחרפה עליהם התחילו לירא מפני היסורין, כי ידעו שזה הוא הקדמה על איזו גזירה חדשה שרוצים לגזור עליהם, וזהו שאמר חרפה שברה לבי, ואנושה שנתקיים לבסוף כן שסבלו הרבה יסורים, וכמאה"כ פחד פחדת ויאתיני:

ועל סדר זה ממש הולך הכתוב (בתהלים נ"ה) הקשיבה לי ועניני אריד בשיחי ואהימה מקול אויב מפני עקת רשע כי ימיטו עלי און ובאף ישטמוני, לבי יחיל בקרבי ואימות מות נפלו עלי, יראה ורעד יבא בי גו' מי יתן לי אבר כיונה גו'. אמר בתחילה כי ימיטו עלי און, הם מטים ונותנים עלי איזה און שעשיתי און ומעלילים עלי שאני גנב וכדומה דבר שלא היה מעולם רק ובאף ישטמוני, ועל כן יראה ורעד יבא בי ואימות מות נפלו. דלשון יראה נופל על דבר שהוא בספק אם יגיע לו דבר ההוא שהוא ירא ממנו אבל דבר שהוא בודאי לא שייך לשון יראה כלל רק נופל עליו לשון דאגה, וכמו מי שנתפס עבור גניבה וכבר ידוע בספר החוקים אשר במדינה איזו עונש מגיע לגנב ויודע הוא שלא ימלט בשום אופן מהעונש ההוא, לא שייך בו לשון יראה. דמזה העונש אי אפשר לו להמלט ויותר מזה בודאי לא יענשוהו ולא שייך להתייראַ שמא ימיתנו אחרי שידוע דעבור גניבה אין מגיע לו עונש מיתה וכדומה, וכל זה שייך כשהשופט אין כוונתו לבא בעלילה רק דזה גנב באמת והוא דנו באמת רק בשביל הגניבה. אבל אחרי שבמצריים חיפשו רק עלילות לכסות עינים והעיקר היה משנאה וע"כ יראה ורעד יבא בי וגם אימות מות נפלו, דלשנאת חנם אין גבול לומר עד פה תבא ולא תוסיף אחר שההתחלה היתה בחנם. וע"כ לא מצא לו עצה ואומר מי יתן לי אבר כיונה גו'. וזהו גם כן כוונת הפסוק ישעיה אל תיראי מחרפת אנוש ומגדופם אל תחתו, דמעתה לא יהיה כימים שעברו באשר שמעת חרפתך התחלת להיות ירא מהעתיד לבא, ומעתה שוב לא תתירא:

וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים, ולכאורה אינו מובן כוונת של סיום הפסוק וידע אל. רק יש לומר דבילקוט איתא דקיטרג שר של מצרים על ישראל שעבדו ע"ז ובאה לו התשובה הללו עבדו מתוך שיעבוד ומתוך טירוף הדעת שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון. והנה טענת אונס לא שייך רק היכא דאם לא היה האונס לא היה עושה אותו דבר והאונס הביאו לעשות ואז נחשב כאילו לא עשאו. אבל היכא דגם אם לא היה האונס היה עושהו הגם דעתה הוא אונס. בכה"ג לא מקרי אנוס כלל. וכמו דמבואר בהפלאה, בהא דקיי"ל דבשהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה דע"פ דינא דגמרא כופין אותו להוציא, וכתבו הפוסקים דבחוץ לארץ אין כופין דדלמא עון ישיבתו בחו"ל גרם לו שלא ילדה אשתו. וכתב בהפלאה אע"ג דאנן פסקינן כרבינו חיים כהן שהביאו התוס'

בסוף כתובות, דבזה"ז אין מחוייב לעלות לארץ ישראל משום כובד הישיבה והדוחק שבא"י, וא"כ הא לא שייך לומר דעון ישיבתו בחו"ל גרם לו. מ"מ שפיר כתבו הפוסקים דבחו"ל אין כופין דדלמא גם אם לא היה האונס ג"כ לא היה עולה ומש"ה מגיע לו עונש על שאינו עולה, אע"ג דהשתא הוא אנוס. ומזה יצא דמי שהוא פרוץ באחת ממצות ה', אע"ג דלפעמים נתרחש לו אונס שלא יכול לקיימה מ"מ לא מקרי אונס, וכמו בשמירת שבת וכדומה דלפעמים אנוס הוא לעשות מלאכה או עבור חולה ר"ל וכדומה מ"מ לא מקרי אונס רק לאותם שהיו שומרים אותו אם לא היה האונס, אבל המחלל שבת כשאינו אנוס, גם במלאכה שהוא אנוס מקרי מחלל, וכן הוא בכל האיסורים. וכן גדר השוגג אינו רק באופן שאם לא היה שוגג לא היו עושהו, אבל מי דגם אם היה ידוע לו זה החטא מ"מ היה עושה אותו אע"ג דהשתא שגג בו לא מקרי שוגג, וזהו הטעם דרק השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו אבל מי שאינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו. דגם שגגתו לא מקרי שוגג גמור ולא ניתנה שגגה שלו להתכפר בקרבן. וזהו ביאור הכתוב (בירמיה ל') על רוב עונך עצמו חטאתיך, דעון הוא מזיד וחטא הוא שוגג. אמר הכתוב דע"י זה שאתה עובר במזיד גם השוגג שלך חזק, דכיון דאינו שב מידיעתו גם שגגתו לא ניתנה להתכפר. והנה ידיעה זאת היא נעלמה מעין כל בריה לירד לסוף דעת האדם החוטא באונס או בשוגג לידע מה היה עושה אלולא זה האונם שמביאו לידי כך רק גלוי לפניו יתברך. וז"ש הכתוב וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. פירוש דראה מעשיהם של ישראל מה שעושים עתה בשיעבודם וידע היאך היו הם עושים אם לא היה להם זה השיעבוד והאונס של מצרים. וזהו שהשיב לו הללו עבדו מתוך השיעבוד ומתוך טירוף הדעת שמא אתה דן על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון, דהם שוגגים ואנוסים ואילולא זה לא היו עושים כן. וזהו ביאור הכתוב (בתהלים מ"ד) לא נסוג אחור לבנו ותט אשורינו מני ארחך כי דכיתנו במקום תנים. אמר דבפנימיות הלב אנחנו טובים ומה שלפעמים נטה אשורינו מן ארחך הסיבה הוא יען דכיתנו וגו'. והוא הגלות. וכדאיתא בגמרא ברכות (דף י"ז) רצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושיעבוד גלות. ואמר עוד אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר הלא אלהים יחקר זאת כי הוא יודע תעלומות לב, דהוא יודע שאם לא השיעבוד לא היו נכשלים בזה. ונקרא אונס גמור: **ראה ראיתי את עני עמי גו'**, **כי ידעתי את מכאוביו**. הענין דגם האדם בעצמו לא יוכל לידע מכאובי עצמו, וכמו עשיר גדול שירד מנכסיו ונעשה עני גדול, והוא בין כך וכך הורגל מעט, וגם נשכח ממנו גודל מעלתו שהיה לו מקדם ומעלת אביו בודאי יהא נשכח ממנו וע"כ איננו מכיר רק צערו מדחקו של עכשיו ואינו מבחין בעצמו היאך גדלה

נפילתו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. וכן ישראל במצרים רובם לא ידעו כלל מעלתם הגדולה בכל הפרטים, הן בשלימות הנפש והן בענייני גופני בימי אברהם יצחק ויעקב ולא הרגישו רק דוחק של עכשיו שסובלים עתה. וזהו שאמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו, דהם בעצמם אינם יודעים מכאובם ונפילתם כמה גדלה ואינם צועקים רק מפני נוגשיו שסובלים ממנו כעת אבל אנכי ידעתי את מכאוביו וזהו ג"כ מה שאה"כ פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים. אמר שאני פוקד שתי הבחינות, מעלתכם ומדרגתכם מאז, וגם מה שנעשה לכם עתה במצרים. ועל כוונה זו נתכוונו במדרש איכה בפתיחתא ר' יוחנן פתח אמר הקב"ה אני דומה היום לאדם שיש לו בן יחידי ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו שאין לך כאב לא עלי ולא על בני לך וקרא לאברהם יצחק ויעקב ומשה מקבריהם שהם יודעים לבכות. כוונת המאמר כמש"כ, דבשר ודם נעשה לו הרגל מעט מעט ושוכח מעלתו שהיה לו מקודם ובפרט מעלת אביו, וכל זה לא שייך בהקב"ה, ומש"ה הגם דישראל בעת החורבן ירדו מטה מטה בהדרגה הן בהצלחה הרוחנית בקדושתם אשר כמה דורות קודם החורבן הותחל לירד, והן בענייני הגוף שהרי לא גלו כולם כאחד רק כמה גליות וכמאה"כ כעת הקל ארצה זבולן. אבל הקב"ה משגיח בישראל ורואה היאך היו בזמן הקודם ברום המעלה בכל הפרטים והיאך הם עתה בכל הפרטים, וזהו שאמר לו אני דומה היום לאדם שהיה לו בן יחידי ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו, דהיינו מרום ההצלחה ומאיגרא רמא לבירא עמיקתא. ואין לך כאב לא עלי ולא על בני, דירמיה אחר שלא ראה אותם בעת שהיה מדרגתם גדולה א"א לו לשער כל כך גודל הצער. והעצה היעוצה לזה להעמיד לאברהם יצחק ויעקב ומשה, אשר הם היו בעת מדרגתם העליונה והאבות היו מרכבה לשכינה וגם משה בעת קבלת התורה וברום הצלחת ישראל, והם כשיראו אותם היאך הם עתה ידעו עד כמה יש לבכות עליהם. וזהו שאמר כאן כי ידעתי את מכאוביו:

מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים. ופירש"י מי אנכי מה אני חשוב לדבר עם המלכים, וכי אוציא את ב"י ואף אם אני חשוב מה זכו ישראל להעשות להם נס. והשיב לו השי"ת כי אהיה עמך, וששאלת מה זכות בידם עתידין לקבל התורה כו'. יש להבין מאי שייך הני שתי שאלות זה לזה מי אנכי ומפני מה זכו ישראל. גם עוד יש להבין מאי איכפת ליה אם הקב"ה רוצה לגאלם גם בלא זכות. והענין יבואר דהנה במה דלא היו רק רד"ו שנה הרבה תירוצים נאמרו במדרשים, יש אומרים שהתחיל מלידת יצחק, ויש מדרשים אומרים דבאמת הגאולה היה באמצע הזמן. ובמכילתא איתא

דישראל שאלו למשה והלא אין בידינו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל וחפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים מדלג על הקצים והעבורים והחשבונות. הרי מבואר דהיה באמצע הזמן. והזמן החסר להם ישלימו בהיותם בלא"ה בגלות אחר אז יצורף גם מה שנחסר מהם אז, והרבה דברו בזה בספרי הדרוש. והנה משה רבינו סירב הרבה בשליחותו זאת, ובודאי יש להבין מדוע לא רצה לילך לטובתן של ישראל והלא הרבה פעמים מסר נפשו בעבור ישראל. רק יובן במה דמבואר במדרש (תהלים ל"ו) על פסוק באורך נראה אור וז"ל, עובדא הוה בחד בר נש היה מדליק את הנר בלילה וכבתה הדליקה וכבתה אמר עד אימתי אהיה מתיגע והולך אלא ממתין אני עד שתזרח השמש כך ישראל נשתעבדו במצרים עמדו משה ואהרן וגאלום חזרו ונשתעבדו בבבל ונגאלו ע"י חנניה מישאל ועזריה חזרו ונשתעבדו ליון ונגאלו על ידי מתתי' ובניו חזרו ונשתעבדו בגלות האחרון אמרו ישראל נתיגענו נגאלים וחוזרין ומשתעבדין אין אנו מבקשים שיאיר לנו בו"ד מלמטה אלא הקב"ה שנאמר אל ה' ויאר לנו. הרי דהגאולה אם היא ע"י בו"ד הוא סימן שאינה גאולה קיימת ועדיין לא נשלם חשבון הגלות, ולעתיד יגאלם הקב"ה כביכול וכמאה"כ כי הולך לפניכם ה', ולא יהיה שום שיעבוד אח"כ כלל, ומש"ה סירב משה רבינו בשליחותו כי רצה שהקב"ה בעצמו יגאלם ותהיה גאולה קיימת. ומהא דשלח אותו הבין הכוונה שיהיה עוד שיעבוד וסירב לטובתן של ישראל כדי שתהיה גאולה קיימת, וז"ל המדרש רבה פרשת שמות. כך אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע כשירד יעקב למצרים לא כך אמרת לו אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ועכשיו אתה אומר לי לכה ואשלחך אל פרעה לא אנכי הוא שאמרת לו ואנכי אעלך גם עלה. הרי להדיא כמש"כ דסירובו היה שרצה שבעצמו יגאלם. רק זה תלוי בהני שני סברות דלעיל. דאם כבר נשלם כל החשבון יכול להיות גאולה קיימת ויש מקום לבקש שיגאלם בעצמו וממילא היו בטוחים שלא תתבטל הגאולה לעולם דבודאי לא יחודש להם חטאים שיגרום להם עוד שיעבוד, וכמו שאנחנו מקוים בגאולה העתידה. אבל אם לא השלימו עדיין החשבון שנגזר עליהם בבין הבתרים ועליהם להשלימו בגלות אחר, הרי צריך להיות ע"י שליח. וזהו ששאל משה שתי שאלות שהם אחת. מי אנכי וכמו דמפרש המדרש דהלא אתה אמרת אנכי אעלך. והוסיף בטענתו דאם תאמר דעדיין הוא באמצע. א"כ הא גופא קשה לי באיזו זכות זכו להגאל קודם כלות הזמן. ואם זוכים הם ע"י איזו זכות, גאלם בעצמך. והכל הולך למבוקש אחד שלא יהיה ע"י שליח, והשיב לו בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, ובזכות זה אני גואלם תוך הזמן:

במדרש רבה פרשת בא על פסוק החודש הזה גו' וז"ל. קול דודי הנה זה בא בשעה שבא משה ואמר לישראל כך אמר לי הקב"ה היום אתם יוצאין בחודש האביב אמרו לו היכן הוא אמר להם הרי הוא עומד גו', קול דודי הנה זה בא, אר"י מהו מדלג על ההרים אמר הקב"ה אם אני מסתכל במעשיהם של ישראל אינם נגאלים לעולם אלא למי אני מסתכל לאבותיהם הקדושים כו'. ולכאורה אינו מובן. רק יבואר דישראל שאלו היכן הוא בעצמו דכך באה ההבטחה ואנכי אעלך ולמה הוא עתה ע"י שליח. רק זה תלוי במעשיהם של ישראל. דבמכילתא פרשת בא איתא כתוב אחד אומר וענו אותם ארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר ודור רביעי ישובו הנה אמר הקב"ה אם הם עושים תשובה אני גואלם לדורות, ואם אין עושים תשובה הריני גואלם לשנים. הרי דאם היו זכאים אז היה הקץ של דורות וקץ זה כבר הגיע זמנו וכמו שכתב רש"י בחומש שיהודה מיורדי מצרים פרץ חצרון וכלב שהיה מיוצאי מצרים ובא לארץ, והיה אז גאולה קיימת ולא היתה ע"י שליח. אבל כיון שלא עשו תשובה והיה הקץ של ת' שנה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוצרך להיות ע"י שליח. וזהו כששאלו היכן הוא היתה התשובה אם אני בא להביט במעשיהם אינם נגאלים דלא עשו תשובה ולא הגיע הזמן, וע"כ הוא ע"י שליח. ויתפרש הפסוק לפי הדרש קול דודי הנה זה בא, דבעת הגאולה לא היה רק קול דודי, על דרך מאמר חז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ולא נגלה לנו רק קולו ע"י נביאו ולא דודי בעצמו, ונתן לזה טעם מדלג על ההרים, שמדלג על הקצים מהחשבון בזכות ההרים דהיינו אבות. וכמו שנתבאר. ומה שאמר במדרש אם אני מסתכל במעשיהם אינם נגאלים לעולם, כוונתו למה דמבואר בספרים דאם לא היו נגאלים אז היו מקולקלים כל כך עד דשוב לא היו נגאלים לעולם גם בהגיע הזמן:

בתהלים ק"ג. יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו. ובמדרש פרשת בא יודיע דרכיו למשה שהודיע דרך הקץ למשה. והכוונה יבואר דמשה שאל ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם ואמר לו אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם. וידוע פירוש אהיה עמהם בגלות זה אשר אהיה עמהם בגלות אחר. ויש להבין מדוע אמר לו זה השם דוקא. רק דידוע דלפי פעולותיו הוא נקרא, כשמנהיג העולם ברחמים נקרא רחום ואם בחנינה נקרא חנון וכן בכל המידות, וזהו ששאל משה ואמרו לי מה שמו, פירוש דישאלוני באיזו בחינה היא הגאולה אם מגיע להם ע"פ הדין מברית בין הבתרים או בבחינה אחרת. וכן ישאלו באיזו אופן וסדר תהיה הגאולה, דלפי אופן של הגאולה שמו עתה. וזה לשון הרמב"ן כלומר באיזו מידה הוא שלוח להם. וכיון דהגאולה היה באמצע הזמן על סמך שישלימו בגלות אחר והגאולה דכעת היא רק הכנה כדי שיוכלו

להגאל אח"כ לעתיד וכמו שכתבנו דאם לא היה אז הגאולה לא היו נגאלים לעולם. א"כ היה נקרא אז אהיה אשר אהיה דפירושו אהיה עמהם בגלות זה אשר אהיה עמהם בגלות אחר. דעתה הכנה לגאולה השניה, וזהו יודיע דרכיו למשה שהודיע דרך הקץ למשה שהודיעו באיזו אופן גואלם עתה, ורק לבני ישראל משום דדי לצרה בשעתה לא הודיע להם רק אהיה, וזהו שאמר לבני ישראל עלילותיו, דלהם לא הודיע רק המעשה והפעולה שפועל להם עתה שיגאלם:

בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנני גו'. איתא במדרש כאן חתם הקב"ה על הבכורה. ויש להבין מדוע הוזכר כאן קניית הבכורה שקנה יעקב. רק יובן, דבמדרש איתא למה נתן יעקב נפשו על הבכורה משום דהעבודה בבכורות אמר יעקב אינו בדין שיהיה רשע זה עומד ומקריב. והענין דלפי השכל הבכור הוא העיקר והוא יקום על שם אביו, והשי"ת אמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו ביצחק ולא כל יצחק. הרי דמקצת זרעו של יצחק נקראים זרע אברהם ולא השני, וע"כ קנה יעקב הבכורה שיהיו כל הדברים הנבטחים לאברהם יהיו לו ולזרעו. ונמצא דבעת קניית הבכורה נתחייב יעקב גם בהגלות שאמר לאברהם כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם. וכן זכה בעבודת ה' ובהקרבת הקרבנות ולנחול את ארץ ישראל. ומעתה אל ידמה הדומה כי רק בעד לחם ונזיד עדשים קנה ממנו הבכורה, רק נכנס תחתיו גם בכל השיעבודים שהיה על זרע אברהם מהגלות, וכל זה עשה משום אהבתו להתקרב לעבודת ה' שזכה בהקניה. וא"כ הרי היא טענה גדולה דכיון דאלולא זאת היה כל שיעבוד הגלות על עשו ולא על יעקב ויעקב קנה הבכורה ונכנס תחתיו בגלות, כדי שעל ידה יזכה ג"כ בהקרבת קרבנות ובעבודתו, וא"כ הרי אין לך לעכבו מעבודתו, וזהו שאה"כ בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו ואתה מעכבו מעבודתי והרי א"כ אין לו להיות בשיעבוד כלל, וע"כ אנכי הורג את בנך בכורך. [ואין אני אומר שכל זה הויכוח הסבירו לפרעה הרשע, רק דהתורה נתכוונה לזה]:

בילקוט פרשת שמות וז"ל. ולמה הראה לו הקב"ה למשה בנחש מה נחש נושך וממית לבני אדם כך היה פרעה ועמו נושכים וממיתים לישראל, וחוזר ונעשה כעץ יבש כך היה פרעה ועמו כעץ יבש, ולמה הראה לו בדבר טמא אלא מה מצורע טמא ומטמא כך היה פרעה ומצרים טמאים ומטמאים וחזר ונטהר כך יהיו ישראל נטהרים מטומאת מצרים. והענין דהנה המצריים שתים רעות עשו לישראל. אחת רעת הגוף במה ששיעבדו בהם בפרך, שנית הוא רעת הנפש שהחטיאו וקלקלו אותם הרבה, וכמו דאיתא במדרש דבים סוף קטרגו על ישראל הללו עבדו ע"ז והללו עבדו ע"ז והשיב להם הקב"ה הללו עבדו

מתוך שיעבוד ומתוך טירוף הדעת, וזהו השני מופתים שהראה למשה, דפרעה נמשל לנחש דנושך, והוא על שיעבודם הקשה בעבודתם. והשני בצרעת, דמצרים מטמאים אותם בנפשם:

ואך יש להבין למה בחר לו נחש והרי כמה חיות שנושכים וטורפים והם עוד יותר מסוכנים ולמה הראה לו בנחש דוקא. רק הענין דגם בשיעבוד הגוף שעשה להם לא היה עיקר מחשבתו ותכלית כוונתו בזה על השיעבוד עצמו והרווחת הממון שיגיע לו מעבודתם כדרך כל האדונים בעבדיהם. רק עיקר תכלית מבוקשו היה להחטיאם ולהעבירם מדתם, והשיעבוד היה התחכמות להוציא על ידו מחשבתו הרעה, וסבר דעי"ז שיוסיפו עליהם השיעבוד יביאם ההכרח לעזוב דתם כדי שיקל מעליהם העבודה. וכמו דמבואר בילקוט סוף בשלח כשהיו ישראל מלין את בניהם היו המצרים אומרים להם למה אתם מלין אותם היו כמצריים ותקל העבודה מעליכם. דזה היה תכלית רצונם. וזהו הטעם שהעבידום בפרך ומדרשו שהחליפו מלאכת אנשים לנשים, דודאי מי שכוונתו הרווחת הממון יברור בעבד שיעשה מלאכה שרגיל בה, ואז תצא מלאכתו לפעולתה כראוי, אבל כשיחליף מלאכת אנשים לנשים הרי תהיה המלאכה מקולקלת כי איננה רגילה בה, אבל כיון דתכליתו בעצם היה רק הקושי לישראל. וע"כ לא שם לבו למלאכה אם תהיה כראוי לטובה והחליף אותה כדי שיהיה נוסף עליהם הקשוי והכבידות, כדרך מי שאינו רגיל במלאכה ומוכרח לעשותה הוא מתייגע ביותר:

ובזה יבואר המדרש רבה בראשית פרק כ"ז מביא שם הפסוק כי כל ימיו מכאובים וכעס ענינו, וז"ל כי כל ימיו מכאובים אלו המצריים שהכאיבו לישראל במעשיהם. וכעס ענינו שהכעיסו להקב"ה במעשיהם הרעים, רמזו להני שני ענינים הנ"ל, כי כל ימיו מכאובים שהכאיבו לישראל בשיעבודם. והוסיף עוד ואמר וכעס ענינו דהענין והתכלית המבוקש שהיה להם להמצריים בהשיעבוד היה רק להכעיס להקב"ה כדי שע"י השיעבוד יהיו מוכרחים לעזוב דתם. ורק שפרעה לא היה יכול לעשות כמחשבתו בגלוי להכריחם לעבור על דתם בפומבי בלא שום טענה, כי כן לא יעשה, כי מה לו להתערב בדתם, וע"כ עשה מעשהו זר מעשהו וכיסה מחשבתו במסוה השיעבוד, דסבור היה דבזה תצא מחשבתו הרעה לפועל מעצמו וממילא. והוא על דרך הכתוב (משלי י') ופי רשעים יכסה חמס, פירושו דהחמס שהרשע עושהו מכסהו בפיו ואומר שאין כוונתו להחמס כלל רק רצונו לדבר אחר וכן התנהג עמהם פרעה, ולזה הראה הקב"ה למשה האות הראשון הרומז לשיעבוד הגוף כמו שכתבנו למעלה בנחש דוקא. דכל החיות המזיקים וטורפים עושים כן להנאתם כדי שיאכלו את טרפם, והנחש אין לו שום הנאה בנשיכתו וכל

כוונתו הוא רק ההיזק, וכמו דאיתא בריש מס' תענית דשאלו להנחש ארי דורס ואוכל זאב טורף ואוכל אתה מה הנאה יש לך בהזיקך. וזהו שגילה לו הקב"ה למשה ברמז זה עיקר עומק כוונת פרעה, דגם השיעבוד הגוף אין כוונתו להנאת עצמו רק הוא כנחש דכוונתו רק ההיזק כדי להרע להם ולקלקלם וכמו שנתבאר:

והנה מחשבתו הרעה אשר הצפין בקרב לבו היא בעצמה גרמה לו כובד לב, ועי"ז נתוסף לו מכות ונתקיים בו תיסרך רעתך ומשובותיך תוכיחך. דהשי"ת צוה למשה לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם פקד פקדתי אתכם וגו', ואומר אעלה אתכם אל ארץ הכנעני גו', הרי דצוהו דלישראל יאמר האמת שיגאלם גאולה שלימה לגמרי ממצרים ולא ישתעבדו למצריים עוד. וכתוב עוד ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו ה' אלהי העברים נקרא עלינו ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה'. ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה, ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים וגו'. הרי דלפרעה ציווהו שיבקש ממנו דרך בקשה ובמענה רך, דאין נא אלא בקשה, וכאדם המבקש מחבירו דבר קטן שאינו חשוב להנותן ובודאי יתן לו. וביקש ממנו שיניחם לילך רק דרך שלשת ימים, ומשמעותן של הדברים דאח"כ ישובו שנית למצרים, והוסיף לו עוד לומר לו המקום שילכו והוא להמדבר, שאין מקום לחוש שיברחו למרחק מחוסר מזונות וחיות ונחשים ועקרבים, דהמדבר הוא מסגרת, דיהיו מוכרחים לשוב, וכמאה"כ סגר עליהם המדבר, ואין רצונם רק לילך לשם ולהתמהמה איזו ימים לעבוד את ה' בזבחים וקרבנות, ונתקיים בפרעה עם עקש תתפל, דדיבור המפורש שיצא מפי משה הוא כמבקש ממנו דבר קטן, לפי מה שפרעה מסתיר מחשבתו העיקרית ואומר בפיו כי רק להנאת מלאכתם מגמתו ואין דעתו על דתם כלל, וא"כ בודאי מה נחשב חסרון של מלאכה איזו ימי מספר אצל פרעה, ואנחנו רואים דכמה פעמים יתן האדון הנחה לעבדיו שינוחו איזו ימים ממלאכתם, וגם משה רבינו מקודם ביקש מפרעה שיתן להם הנחה יום אחד בשבוע ונתן לו, וכמבואר במפרשים על מאמר ישמח משה במתנת חלקו. ובאמת דאילו היה כוונתו כמו שאמר בפיו, שהיה מסכים תיכף לזה דאינו כדאי לסבול עבור זה אפילו מכה אחת וכ"ש עשר. רק שהטיל קוץ בעיני פרעה, במה שאמר לו שיזבחו שם ויעבדו את ה', דזהו כמו שער בנפשו ונגד עיקר כל עומק כוונתו, שהם מבקשים ממנו להרוס את כל הבנין שפעל ועשה בימים שעברו להעבירם מדתם והם מבקשים עתה להרסו עד היסוד. ומבקשת משה ואהרן בעצמו הוכבד לבו, דהם עושים עצמם כמבקשים ממנו דבר קטן שיניחם רק לעבוד את ה' והוא בעצמו יודע דזהו עיקר הקפידא שלו וכל מגמתו בהשיעבוד הוא למנוע אותם

מזה והמלאכה לא לעיקר אצלו יחשב, ומזה שפט דמשה ואהרן אינם יודעים את הטמון בלבו ועיקר מחשבתו, וע"כ סירב מלקבל דבריהם, יען נוכח מדבריהם שאינם עומדים על עיקר רצונו ומחשבתו. ועי"ז הכביד לבו ביותר וסבל עוד מכות, וזהו שאמר הכתוב ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה. כלומר הגם כי בקשתכם מאתו קטנה היא מאד, עכ"ז יודע אני כי גם זה המעט לא יתן לכם, יען כי נראית היא קטנה לאינם יודעים כוונתו אבל גדולה היא אצל פרעה עצמו, ולא ביד חזקה כלומר שמניעתו לא יהיה ביד חזקה ובפרסום, כי יבוש לומר בגלוי שמקפיד על עבודתם את ה', רק אח"כ ג"כ יסתיר מחשבתו ויאמר שמקפיד על חסרון המלאכה באלו הימים, וכמו שאמר פרעה להם הן רבים עתה עם הארץ והשבתם אותם מסבלותם:

לכאורה יש להבין הא דהקב"ה חיזק לב פרעה והרי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ומה חטא פרעה אחרי כי השי"ת חזק לבו לבל ישלח. וכבר נתקשו רבים בזה. והנכון בזה דפרעה בעצם רצונו היה חפץ לבל לשלחם, ורק המכה הכריחתו לעשות נגד רצונו, ומה דנעשה בהכרח אין בו ממש, וכמאמר המפורסם ההכרח לא ישובח ולא יגונה, ומש"ה חיזק ה' את לבו, ולא שנתן בלבו שלא ירצה לשלח, רק חיזק לבו עד כדי שיסור ממנו יראת המכה ונשאר כמקדם על רצונו העצמי ושוב לא רצה לשלח מדעת עצמו, דהרי גם אם היה משלח ע"י הכרח המכה אינו רק אנוס ולא נחשב למאומה. וזהו שאה"כ כי אם מאן אתה לשלח, פירוש שמה שתשלח ע"י הכרח של המכה לא יועיל לך להסיר המכות מעליך כל זמן שלא תרצה ברצונך העצמי לשלח. והא דמהני תשובה ע"י יסורין היינו שהיסורין יעוררו האדם מתרדמת הסכלות ויבין בשכלו את אשר העוה ויתחרט על מה שעשה חרטה גמורה, עד כי גם אם היה סר מעתה חרדת היסורין ממנו ג"כ לא ישוב לכסלה, ומש"ה מהני שפיר. ובחינה זו מצינו בישראל. והטעם משום דברצון הפנימי המה לטוב ורק דע"י סיבות חיצוניות או פיתוי של יצה"ר מביאם לחטא, מש"ה מהני תשובה גם ע"י גלות ויסורים, דהיסורים אינם באים רק להתגבר על הסיבות ומסיר מהם הסיבה שהביאם לחטוא ונשארים על רצונם הפנימי בעצם. וזהו דאיתא במס' מנחות (דף נ"ג) דבשעת על החורבן אמר הכתוב על ישראל כי רעתיכי אז תעלוזי אמר אברהם שמא מעתה אין להם תקנה. פירוש דגם אם ישובו ע"י יסורי הגלות הרי הוא הכרח ואינו מועיל, יצאה ב"ק ואמרה זית רענן יפה פרי תואר, מה זית מוציא שמנו ע"י כתישה אף ישראל חוזרין בתשובה ע"י יסורים, דימה אותם לזית שמוציא שמנו ע"י כתישה, דהמכתשת אינו מוסיף בו שמן כלל רק מוציאה שמן של הזית בעצמו, דמקודם היה השמן מבלע בליע תוך הזית ולא נראה החוצה, והכתישה הביאו לידי גילוי, שיצא לגילוי

הדבר הנבלע בפנימיות של הזית, כן ישראל ע"י היסורין נגלה רצונם הפנימי שהיה בלוע בהם עד כה. וי"ל עוד דדומה לזית, דהזית בעצמו הוא מר וכמו שאמרו חז"ל יהיה מזונותי מרורין כזית, והוא נמתק ע"י האור, והרי האור אינו מוסיף בו מתיקות כלל, ומוכרח דבזית יש בו בעצמו מתיקות רק שנבלע בו מרירות מן העץ והאור מוציא מרירות שנבלע בו, ונשאר על עצם מתיקות שלו, כן ישראל חוזרין בתשובה ע"י יסורים. משא"כ המצריים אם חוזרים בתשובה ע"י יסורים הרי הוא כממתיק דבר מר שהוא מר בעצם ע"י שנותן בו דבר מתוק, דהמרירות שבעצמו הוא אינו נמתק כלל, והוא בו בפנימיותו, רק שהמתיקות שנתן בו מבחוץ גבר על המרירות שלו ואינו נרגש, והמתיקות של עתה אינו של אותו דבר בעצמו. כן במצריים התשובה שע"י יסורים אינו מעצמם והטוב של עכשיו אינו שלהם כלל רק של אותו דבר המכריחו וגובר על הרע של עצמם שלא יוודע, ומש"ה לא היה מהני בהו:

תבן אין נתן לכם כו' קחו לכם תבן כו' לקושש קש לתבן. בר"פ כירה פירש"י דקש היינו מה שנקצר עם השבולת וגבבא היינו הנשאר בשדה. והתוס' כתבו דקש הוא הנשאר בשדה ותבן הוא הנקצר עם השבולת והביאו ראיה לזה מהא דאמרינן בשלמא חש משכחת לה במחובר אלא תבן היכא משכחת לה במחובר:

והנראה בדעת רש"י דאיהו מפרש דתבן וקש אחד הם, ושניהם הם הנקצר מן השדה והא דאמר בשלמא קש משכחת לה במחובר הוא דמה שדרכו להקצר נקרא קש גם בהיותו מחובר ותבן נקרא אחר שנחתך לחתיכות. ועיין בשבת (דף ק"מ) אין כוברין התבן בכברא ופירש"י וז"ל תבן שעושין מן הקש מחתכין אותו במוריגין ועושין מזנב השבולת תבן. הרי להדיא כמש"כ ומש"ה קאמר דלא משכחת במחובר. ויש לפרש בזה הפסוק דבזמנם שהיו נותנים אותו תוך הלבנים היה מחתכין הקש כצורך תשמישו כפי אורך הלבנים וכשנתן להם פרעה היה נותן להם מתוקן ומחותך כצרכו וזהו שאמר להם תבן אין נתן לכם. והם כשהלכו ללקוט בודאי לא ימצאו מתוקן רק ימצאו קשים שלמים והם יחתכו ויתקנו אותו, וזהו שאמר הכתוב לקושש קש לתבן פירוש לעשות ממנו תבן:

בא

ויאמרו עבדי פרעה אליו עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים ויעבדו כו', **ויושב כו' ויגרש כו'**. ביאור הפסוקים דפרעה לא רצה כלל לשלח, רק עבדיו אמרו לו עד מתי כו' שלח האנשים. פי' לזכרים הגדולים, דאנשים נקראים רק גדולים בלה"ק ויעבדו את ה', ושוב לא יכול פרעה לסרב והוכרח לעשות רצון עמו, וזהו ויושב את משה, פי'

בע"כ של פרעה שלא בטובתו רק ברצון עמו והם שלחו אחרי משה ואהרן, וכשבאו אמר להם פרעה מי ומי ההולכים ומשה השיב לו בנערינו בטפינו אמר להם לא כן לכו נא הגברים, ובזה עשה רצון עמו. ויגרש אותם ולא עשה כן בשארי המכות לפי שהיה ירא להמתין כי חשב אולי יתרצה משה בהגדולים ויהיה מוכרח לשלחם כרצון עמו, ומש"ה כיון ששמע ממנו שרוצה גם בטף כבר יצא ידי עבדיו וגירשם מפניו. ומצאתי כן בספר תפארת יהונתן:

יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם לא כן לכו נא הגברים גו' כי אותה אתם מבקשים. ובמדרש איתא שאמר להם ראו כי הראה להם מזל דם עולה כנגדם במדבר והקב"ה הפכו לדם מילה. הנה פרעה אחז כאן דרכו אשר בהתחלה היה כוונתו רק להעבירם מדעת קונם על ידי קושי השיעבוד. ועתה כאשר כשל כחו ונשבר מטה הרשע התחיל להדיחם בעצות רעות ולהניא את לבבם מעבודתו יתברך בפה רך שלא ירצו הם לילך במדבר כי הכוכב עולה כנגדם:

והנה בתרגום אונקלוס איתא חזו ארי בישא דאתון סבירין למעביד לקבל אפיכון לאסתחרא. ודבריו צריכין ביאור, ואפשר לומר דפרעה סבר להדיחם ואמר להם שאינו כדאי להם לקבל עבודתו של מקום במדבר דהרי כל האותות שהראיתם לי שבה אתם מכריחים אותי לעשות כרצונכם המה רק ריבוי עונשים ומכות גדולות על המצריים על שמסרבים לעשות רצונו והרי מזה תבינו כי גם אתם תסבלו לבסוף אחר זה כאשר לא תקיימו כל מצותיו ואדם אין צדיק בארץ אשר לא יחטא, וע"כ יותר נכון הפרישה. והוא על דרך מאה"כ (ביהושע כ"ד:י"ט) לא תוכלו לעבוד את ה' גו' כי תעזבו גו' וכלה אתכם, וזהו שאמר להם ראו כי רעה נגד פניכם במה שאתם מקבלים עליכם אלהותו:

והנה מסכת כתובות (דף י"א) איתא קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד דזכות הוא לו. לימא מסייע לי הגיורת שנתגיירה פחותה מג' שנים כו' ומשני בגר שנתגיירו בניו עמו דניחא להו במאי דעביד אבוהון. והנה כל זה שייך בדבר שיש בו צד זכות וצד חובה ואז אמדינן דעתו של הקטן דבודאי ניחא ליה במה דעביד האב וזכות הוא לו, אבל דבר שהוא ודאי חובה הרי גם האב אין ברשותו לחוב לבניו הקטנים אע"ג דעושה כן גם לעצמו דבשלו רשאי לחבול ולא בבניו הקטנים, וזהו שאמר להם יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם, התלבש בלבוש צדיק ורחמן, שאינו מן היושר ואינו כראוי לשלח עמהם הטף יען כי החוב בזה גלוי ומורגש בראיה חושית, לא כן לכו נא הגברים כי אותה אתם מבקשים אתם הגדולים לכו עבדו הגם כי רעה היא עכ"ז אין בידי

למנוע אתכם יען אתם מבקשים את הרעה הנראית ורשאים אתם לחבול בעצמכם אבל בטף אין לכם רשות לחוב להם שלא מדעתם:

נטה ידך ויהי חושך על ארץ מצרים. איתא במדרש שלח חושך ויחשיך ולא מרו את דברו אמר אמר הקב"ה למלאכים ראויים הם המצריים ללקות בחושך מיד הסכימו כולם ולא המרה אחד מהם את דברו. מהו שלח חושך ויחשיך למה הדבר דומה למלך שסרח עליו עבדו אמר לאחד לך והכהו חמשים מגלבין הלך והכהו מאה וכו' והוסיף החושך משלו הה"ד שלח חושך ויחשיך, ולכאורה אינו מובן הן המשל והן הנמשל. המשל בעצמו מוקשה דהיאך יכול להיות כן שיוסיף עבד המלך על ציויו של מלך ויכה יותר מדעת עצמו ונמצא מחייב גם הוא ראשו למלך. עוד קשה לפי זה המשך הכתוב שלח חושך ויחשיך ולא מרו את דברו, דאחרי דהחושך הוסיף מדעתו יותר מהציווי היאך יאמר ולא מרו את דברו ואין לך מעביר על דעתו יותר מזה. ועיין במסכת כתובות (דף צ"ח) דחקרה הגמרא באומר לשלוחו זבין לי ליתכא וזבין ליה כורא אם הוא מעביר על דבריו או מוסיף על דבריו. ואין זה שייך לכאן דהתם איבעי לן אם מקרי מעביר על דבריו ובטל מכירתו גם הלתך או נקרא רק מוסיף ומכירת הלתך הויא מכירה דבו לא עבר על דעת משלחו, אבל ההוספה הרי ודאי דהוא מעביר ואינה מכירה כלל, והיאך יאמר הכתוב ולא מרו את דברו. ומקודם נבאר את המשל וממילא יובן הנמשל. והענין דבכל מלוכה של בשר ודם יש להם חוקים ומשפטים והעובר על חוקי המלוכה מגיע לו עונש לכל חטא וחטא לפי גדלו וערכו והכל כתוב בספר החוקים מפורש בו על כל חטא כמה מהמכות והעונשים מגיע. ועל זה יש שרים ממונים הבקיאים ויודעים אותם החוקים על בורים, והם המענשים לכל עובר ועובר שיתרחש בהמדינה לפי מעשיהם. ואין צריכים לציווי של מלך על כל עובר בפרט בשעת מעשה יען כי הוא חוק כתוב בספר כמה מהעונש מגיע לו על זה החטא והם השרים כבר מצווים מתחילתן מפי המלך לשמור אלה החוקים ולקיימם בשעת מעשה. והנה נזדמן פעם אחד באחד שעבר על חוק המלך אשר לפי המשפט הקצוב עליו בספר יש להממונה להלקותו חמשים מגלבין ואמר המלך לאותו הממונה לענוש את החוטאים לך והכהו חמשים מכות. והממונה השכיל מדעתו להבין כוונתו של המלך דלהחמשים הקצובים לו לפי החוק הרי לא היה צריך ציווי של מלך כעת, והבין מזה דכוונת המלך במה שאמר לו להכותו חמשים דהם לבד מה שמגיע לו בהחוק הקצוב והלך והכהו מאה, חמשים מה שצוה המלך והוסיף לו עוד חמשים המגיע לו. וזהו שאמר במדרש והוסיף לו חמשים משלו, פי' מה שהוא מצווה מכבר להלקותו לפי התמנותו על זה מכבר, ונמצא דזה העבד לא עבר על

דעתו של מלך רק השכיל בהשכלה להבין כוונתו ודעתו. וכמו כן היה במצריים, דהנה איתא במדרש מהיכן הביא עליהם חושך רבנן אמרי מחושך של גהינם, ר' יהודה אומר במה הרשעים מתכסים בשאול בחשך, חזקיה אומר הגיגית הזה במה מכסין אותו בכלי חרס כך הרשעים מה כתיב בהם והיה במחשך מעשיהם לפיכך הקב"ה מכסה עליהם את התהום שהוא חושך שנאמר וחושך על פני תהום, דבגהינם הרי ממונה החושך לענוש הרשעים כל אחד לפי חטאו, והקב"ה העלה על המצריים את החושך שבגיהנם שידונם בזה העולם בעודם חיים. והרי המצריים היה להם לכל אחד חשבון גדול בחושך הגיהנם על חטאם שעברו ומש"ה הלקם החושך שני פעמים, מה שנצטווה כעת, שנית מה שמגיע להם על פי מעשיהם במשפט של גיהנם. וזהו שאה"כ שלח חושך ויחשיך שהוסיף משלו לפי המגיע להם לפי פקודתו שהוא ממונה לענוש את הרשעים, וזהו ולא מרו את דברו דבהך הוספה לא מרו דברו של הקב"ה רק אדרבה קיים דברי הקב"ה בכל הפרטים. ועיין במסכת ב"ב (דף קל"ח) באחד שאמר תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי נוטלן בחובו, פירוש שנותנין לו מאתים זוז ונסתלק החוב, אבל אם אמר תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי כראוי לו נוטלן ונוטל את חובו דכיון דאמר כראוי לו לטפויי אתי שיתנו לו המאתים זוז לבד מהחוב המגיע לו מכבר וכן כאן אמר להמלאכים ראויים הם המצריים ללקות בחושך, וזהו כראוי לו. ומש"ה הלקם שני פעמים דהציווי הוא לבד המגיע להם:

והנה גם התחלת המדרש צריך ביאור קצת שאמר דהקב"ה אמר למלאכים ראויים הם המצריים ללקות בחושך והסכימו כולם ולא המרה אחד מהם את דברו. דמהיכי תיתי לא יאמרו כן. רק הכוונה דבשעת קריעת ים סוף מבואר במדרש דהשרים של מצריים קיטרגו על ישראל ואמרו הללו עבדו ע"ז והללו עבדו ע"ז מפני מה אלו נטבעים ואלו נצולים והקב"ה לימד זכות דבישראל היה הכל באונס. ואמר הכתוב דבמצריים לא היה קיטרוג כלל ולא המרה אחד מהם את דברו. וגם השר של מצריים שתק ולא מצא מענה. והטעם לזה דבים סוף היה עיקר הנס לישועתם של ישראל לקרוע לפניהם את הים והיה מקום לקטרג עליהם דאינם ראויים לנס כזה. אבל המכות של מצריים היה עיקר הנס העונש על המצריים על מעשיהם ומש"ה לא היה שום קיטרוג בזה דגם ישראל חטאו. דאין זה הצלה וסניגורא על המצריים דכי בשביל זה לא יגיע להמצריים עונש על חטאם, וזהו שאמר להמלאכים ראויים הם המצריים ללקות בחושך והסכימו כולם דהמצריים הרי ודאי דהם ראויים לזה:

רק צאנכם ובקרכם יוצג גם טפכם ילך עמכם. איתא במדרש הדא הוא דכתיב שלח חושך ויחשיך ולא מרו את דברו, רבותינו אמרו שלא קיבלו במרות דברו של הקב"ה עליהם, הרי דהמפרש הך ולא מרו את דברו דקאי על המצריים שלא קבלו במרות דברו של הקב"ה. ויש להבין הכוונה בזה והרי לא קיבלו דבריו של הקב"ה כלל ומהו הכוונה אמרם שלא קיבלו במרות, והענין דהנה אחר מכת חושך כתיב ויקרא פרעה ויאמר למשה לכו עבדו את ה' רק צאנכם ובקרכם יוצג גם טפכם ילך עמכם וכבר מבואר דבמכת חושך נכנע פרעה יותר מבכל המכות דבכולם לא היה נכנע רק בהיות המכה עליו ובסור ממנו המכה חזר בו מהבטחתו, אבל בחושך גם אח"כ רצה לשלחם וגם טפם רק הצאן והבקר יוצג. ובאמת די"ל דבזה לא היה חטאו של פרעה גדול כל כך כמו שהיה מקודם דהרי בהתחלת דיבורו של משה רבינו לפרעה אמר לו בשם ה' שלח עמי ויעבדוני ובמאמר זה אין במשמעו רק האנשים ולא הצאן והבקר, ואם אמר לו ונזבחה לה' הרי לזה לא צריך להוציא עמהם כל צאן ובקר שלהם עד כי לא ישאר פרסה דהרי לא ישחטו כל הבהמות שלהם. רק משה אמר לו בדרך סברא כי ממנו נקח לעבוד את ה' ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' עד בואנו שמה. והבין פרעה בכוונת דבריו שאומר כן מרצונו ומסברתו ולא ה' צוה לו שישלח גם צאנם, וא"כ פרעה בסירובו לא סירב לפי דעתו נגד ה' רק נגד נביאו משה רבינו ע"ה. וא"כ לכאורה חטאו נקל מהקדום, אמנם באמת גם בשילוח האנשים שאמר לו משה בשמו של ה' ובשליחותו וגם פרעה כבר נתרצה לזה אחר מכת חושך מ"מ גם בזה הראה זדון לבו הרעה וגאוותו כי גדלה. והראה לדעת כי גם מה שרוצה עתה לשלחם אינו כמוכרח לקבל עליו גזירת מלכו של עולם לבלי יטה ממנו ימין ושמאל דהרי אמר לכו עבדו את ה' כדברכם רק צאנכם ובקרכם יוצג גם טפכם ילך עמכם. דלכאורה דבריו אלו נאמרו שלא על הסדר דהיה לו לומר לכו עבדו את ה' גם טפכם ילך עמכם רק צאנכם ובקרכם יוצג דאז יהיה משמעות דבריו דהאנשים שאמרת לי בשם השם אני שולחם אבל הצאן איני רוצה לשלח כיון דגם אתה לא אמרת לי כן בשם ה' רק כפי סברתך, אבל הוא היפך דבריו והקדים הצגת הצאן קודם לשילוח הטף. וכוונת דבריו דאמר בדרך תנאי רק צאנכם ובקרכם יוצג גם טפכם ילך עמכם משמעות דבריו דהוא תנאי דאם תציגו כאן הצאן ויהיה משכון שתשובו שנית למצריים אז אניח לכם הטף. ומכלל הן נשמע לאו דבלא הצגת הצאן לא יניח לילך הטף. וזהו שדרש שלח חושך ויחשיך ולא מרו את דברו שלא קבלו במרות דברו של הקב"ה. אמר הכתוב דגם אחר החושך דכבר נכנע ונתרצה לקיים דברו של הקב"ה עכ"ז לא קיבל

דברו במרות כמקיים גזרת מלך רק גם עתה תלה הדבר בדעת עצמו רק על זה האופן ובאם לא אינו רוצה לשלחם:

ליל שמורים הוא גו' ודרשו ליל המשומר ובא מן המזיקין. ואיתא בשו"ע דמש"ה נהגו לפתוח הדלת בליל פסח להראות שהוא ליל שמורים. ולכאורה יש להבין דהרי סימן זה לכאורה היה נכון יותר לעשותו בהתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול ולא עתה אחר בהמ"ז שכבר אכלו כולם. רק הענין דהוא בא ברמיזה להראות לתינוק דבר חכמה דבפסחים (דף ק"ט) פריך על הא דלא יפחתו לו מארבעה כוסות היכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה דהרי הוא זוגות. ואחד מן התירוצים שאמר בגמרא הוא משום דהוא ליל שמורים, וזהו כשמוזגין כוס רביעי והרי יקשה להמסובין שהוא זוגות ופותחין הדלת להראות שהוא ליל שמורים וכתירוץ של הגמרא:

וראיתי את הדם ופסחתי גו' ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים, וכן לקמן אמר הכתוב ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף. והנה ידוע דרשת חז"ל ועברתי אני ולא המלאך והכיתי אני ולא השליח. והכא אמר המשחית, רק הבטיחם על שני דברים, אחד ופסחתי עליכם היינו לענין עיקר מכות בכורות דהיה ע"י הקב"ה בעצמו וע"ז אמר ופסחתי עליכם. שנית דע"י הכאת בכורים נעשה שם מגפה גדולה מהסרחון ומעיפוש האויר ע"י הבכורים שמתו ובמגפה זו מתו גם כמה הפשוטים מצריים ועל זה אמר כי אין בית אשר אין שם מת, וזה היה על ידי המשחית, וזהו שהבטיחם שנית ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי כל בכור דהנגף שיהיה על ידי הכאת הבכורים לא ישלוט בכם. וזהו שאמר הכתוב למכה מצרים בבכוריהם, דמיתת הבכורים היה מכה על המצריים הפשוטים כמכת צפרדעים, וזהו ג"כ שאומרים בהגדה מכת בכורות דהבכורות היתה מכה על המצריים הפשוטים. וזהו ג"כ כוונת הפסוק ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי ב"י במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, דהך ואת בתינו הציל נראה מיותר לגמרי דכבר אמר אשר פסח על בתי ב"י. רק דקאי על הני שני מכות אשר פסח על בתי ב"י בנגפו הוא. בעיקר המכה שפסח על בתיהם שלא להכות בהם הבכורים ואת בתינו הציל שלא ישלוט בהם הנגף שבא אח"כ. וע"כ בתחילה אמר בלשון נסתר בתי בני ישראל דהפסיחה הרי לא היה צריך רק על הבית שיש בו בכור ישראל. אבל הרי כמה בתים שלא היה בכור בהם כלל וע"ז אמר ואת בתינו הציל כמדבר בעדו דזה ההצלה מהנגף היה לכולם גם למי שאינו בכור:

על מצות ומרורים יאכלו, איתא במדרש השביעני במרורים הרוני לענה מה שהשביעני במרורים בלילי פסח הרוני לענה בליל תשעה באב. דליל ט"ב חל לעולם בלילה שחל

בו פסח. ולכאורה אין שום נ"מ במה שהני שני לילות חלים בלילה אחד בשבוע ובע"כ עיקר עומק כוונת חכמינו ז"ל הוא דהני שני לילות תלוים ומקושרים זה בזה והאחד גרם לחבירו. וזהו כמו שכתבנו למעלה דעי"ז שיצאו קודם שנשלם זמן הגלות הוכרחו להיות עוד פעם שני בגלות ונמצאו דליל פסח גרם ליל ט"ב:

והנה עיקר דברי המדרש צריכין ביאור. דבשלמא לפי פירושו הפשוט דהשביעני במרורים קאי על יסורי הגלות ניחא, אבל לפי מה שדרש המדרש קאי על מצות אכילת מרור בליל פסח קשה לכאורה דהיאך אמר הכתוב על אכילה זו לשון השביעני והרי במס' ברכות (דף מ"ט) אמר עד כמה מזמנין עד כזית דר"מ ר"י אומר עד כביצה ומפרש"י שם דפליגא בקרא דאמרו ואכלת ושבעת וברכת דמ"ס ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה ואכילה בכזית ומ"ס ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה וזהו כביצה, הרי דלשון שביעה של אכילה לא שייך רק בכביצה ולא בפחות והיאך נוכל לפרש השביעני במרורים על מצות אכילת מרור שאינו רק בכזית. ובדרך הדרוש אפשר לומר דפסח דינו להיות נאכל על השובע ומבואר בפסחים (דף קי"ט) דהוא כדי שישאר טעם פסח בפיו. וי"ל הכוונה בזה דבלילה זו עושים זכרון לשני דברים מהופכים, יש בו דברים זכר לחירות וכמו פסח ומצה. ויש דברים זכר לשיעבוד וכמו מרור וחרוסת, והוא משום דבלילה זו היו משועבדים וגם נגאלו בלילה זו משיעבודם וצריך להיות טעם פסח נשאר בפיו להורות שמכאן ואילך התחיל החירות. וכל זה ניחא לרבנן דהיו אוכלים מצה ומרור ואח"כ הפסח לחודא, אבל להלל דהיה כורך פסח מצה ומרור, ונמצא דלדידיה היה כולם נאכלים על השובע. והרי לכאורה מאי שייך במרור להיות נאכל על השובע דלמה לו להיות נשאר טעמו בפיו והרי מרירות של השיעבוד כבר חלף ועבר לו ואיננו עוד מעתה. רק כיון דהיה אז באמצע הזמן וכל הגאולה היה על סמך זה שיהיו עוד בגלות אחר מש"ה צריך שיהיה נשאר טעמו בפיו, וזהו שדרשו מה שהשביעני במרורים בלילי פסח דמה שנעשה שבע במרורים זהו לסימן שיהיה עוד תשעה באב:

ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור. ודרשו חז"ל ועברתי אני ולא המלאך והכיתי כו' ולא שרף כו' אני ה' ולא אחר. הנה להסביר הכוונה בזה דידוע דגבוה מעל גבוה וגבוה עליהם, וכן העולמות נבראו קשורים יחד זה בזה והנהגת כל א' תלוי בשלמעלה ממנו לא יפרדו וכמאה"כ ובהנשא החיות ינשאו האופנים כו'. וכל א' נמשך הנהגתו משלמעלה ממנו ובכל עולם נשתנו הפעולות לפי טבעו של אותו עולם הקבוע לו בעת הבריאה. בעוה"ז האש שורף ועיקר כחו של האש נמשך משרשו בעולם של מעלה ממנו, ושרשו שם אינו אש ממש רק היא בחינה ומציאות שממנו נשתלשל

בעוה"ז כח האש אבל בשרשו הוא בחי' אחרת, ואש הגיהנם נמשך מאש התאוה וכמו דמבואר בזוה"ק דאש של גהינם הוא מהחימום של הרשעים בעוה"ז וכשכבשו אנשי כנה"ג להיצה"ר נכבה אש של גיהנם. וזהו ההבדל שבין נס מצריים להנסים שנעשו לשארי צדיקים. דכשהשליכו לא"א לכבשן וניצול. הגם כי הוא נס גדול עכ"ז לא היה הנס רק בעולם התחתון דכאן טבע האש להיות שורף אבל לפי טבע של עולם העליון דמשם נמשך כחו של האש שבכאן לא היה נס כלל כי ע"פ הנהגת עולם ההוא אין לו להיות נשרף כי חף היה מכל פגם. והנס היה יכול להיות עי"ז שיתחדש בזה העולם טבע והנהגת עולם העליון שעליו. וזהו שאמרו בפסחים (קי"ח) כשירד א"א לכבשן אמר גבריאל ארד ואצילו וגבריאל הוא שר של אש כמבואר שם והכוונה דכשירד גבריאל ויהיה ההנהגה כאן כהטבע של מעלה וממילא ינצל דכח האש בשרשו אין לו מקום לשלוט באברהם רק הקב"ה הצילו בעצמו כמבואר שם אבל ההצלה היה יכולה להיות ע"י המלאך, וכן הוא בכל הנסים שנעשו להצדיקים דאע"ג דהיו נסים גדולים מ"מ לא היה הנס רק בזה העולם אבל בעולם העליון היה כטבעו וע"כ לא נאמר בהן יד חזקה אבל ביציאת מצרים יען כי נתקלקלו כל כך עד כי גם בעולמות העליונים היה מגיע להם השיעבוד במצריים ושלא לצאת ונמצא כי הנס היה למעלה ג"כ כמו בעולם התחתון וז"ש בזוה"ק תבר תרעין דכל הפתחים היו נעולים בעדם וה' ברחמיו שידד גם הנהגת העולם העליון למען ישראל וזהו שנקרא ביד חזקה, וע"כ לא היה אפשר לא ע"י מלאך לא ע"י שרף. כי היה גם נגד טבעם והנס היה בכל העולמות דגם עולם המלאכים יש להם גבול וכמו שאמר המשורר בשיר היחוד ליום ג' כל היצורים בגבול שמתם. והנה במצרים היו שם שני דברים העונש למצריים והגאולה לישראל, והעונש למצריים היה אפשר להיות ע"י שליח כי היה מגיע להם אלו היסורין ע"פ טבע והנהגת עולם העליון, וזהו שאמרו במדרש שלח חושך ויחשיך ולא מרו את דברו אמר הקב"ה למלאכים ראוים הם המצריים ללקות בחושך מיד הסכימו כולם ולא מרו אחד מהם את דברו. לא שצריך להסכמתם חלילה וגם אין ביכולתם למרות דברו חלילה רק הכוונה כמש"כ כי בכל מקום לפי הנהגתו וטבעו היה ראוי להיות נמשך להם העונש, וזהו כוונת המדרש שאמר שכל המלאכים הסכימו לזה לבד במכת בכורות שהיה אז הגאולה לישראל אמרו לא ע"י מלאך, וכן בים דעיקר הנס של קריעת ים סוף היה להצלתן של ישראל דהא מה שהמצריים טבעו אינו נס דכל מי שישקע במים יהיה נטבע ועיקר הנס היה שישראל יעברו בים וינצלו ומש"ה אמרו במדרש דהמלאכים היו תמהים ואמרו אנשים עובדי ע"ז הולכים בים, וזהו כמש"כ:

והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים והיה לך לאות על ידך. ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה. לבאר המשך הפסוקים הללו. וכתב רש"י דפסוק זה הוא תשובה לבן הרשע. וכן הוא בהגדה של פסח רשע מה אומר מה העבודה הזאת לכם, לכם ולא לו ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה לי בצאתי ממצרים לי ולא לו אלו היה שם לא היה נגאל. והנה אע"ג דמצוה להקהות את שניו ולרמז שהוא לא היה נגאל מ"מ הרי תירוץ על שאלתו צריך לומר גם לו, וזה החירוף אינו תירוץ לשאלתו ועיקר התשובה הוא שבעבור זה יצאנו ממצרים, וא"כ לפום רהיטא נראה דקאי בבן קטן שאינו יודע מאומה ממעשה שהיה יציאת מצרים דהרי חזינן דהתשובה הוא רק זה דיצאנו ממצרים. וא"כ לכאורה יש להבין מפני מה קורהו רשע אחרי שאינו יודע מאומה מענין יצ"מ, ואם יש להאשימו על זה גופא אמאי אינו יודע מזה לכאורה יש לתלות האשם באביו על שלא למדו יותר מעל הבן. ולכאורה נראה בפשיטות דזהו. גופא רשעתו במה שאומר לכם דמשמעו ולא לו ואינו רוצה לקיים המצוה כל זמן שאינו יודע סיבתה וטעמה למה צוה ה' כן כבר נכנס בגדר רשע. דלחכם יספיק מה שמקבל מאביו שכן המצוה לעשות והגם דרשאי לשאול על הטעם ג"כ וכמו דשואל בן החכם מ"מ אין זה שייך לעיין עיקר חיובא של העשיה דגם קודם שיודע טעם של המצוה צריך שיוסכם בדעתו החיוב לעשותה בכל הפרטים כמו ששומע מאביו דמסתמא הדברים נכונים ומיושבים, וכמו שאה"כ שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך. ואם אביו יודע הטעם ומגיד לו מה טוב. אבל הרשע כל זמן שאינו יודע הטעם והסיבה של המצוה אינו רוצה לעשותה ואומר לכם ולא לו ובעבור זה נקרא רשע:

אמנם יותר נראה דהפרשה איירי בבן גדול ומלומד היודע ענין יצ"מ והנסים שנעשו אז. רק לבו נטה לצד המינים והאפיקורסים המתחכמים ואומרים טעמים למצות ואחרי שימציאו איזו טעם שאינו שייך בזמנים אלו יאמרו שכבר נתבטלה המצוה וחיובה חלילה, וכמו כת הרעפארעם המשובשים בדעתם הנותנים זמן להמצוה ואומרים מצוה זו היתה שייכת אז באותו זמן מסיבות שבודים מלבם לא בזמן הזה או רק באותו מקום ואותו מדינה לא במדינה אחרת וכיוצא בזה מדבריהם הנלוזים, אין רצוני להאריך בזה ולהביא דבריהם הנלוזים. והנה מצות פסח לכאורה אין לקרותה חוקה רק יש בה טעם גלוי ומפורסם. וכמבואר בילקוט ובזוה"ק שבזה הראו ישראל ביטול לע"ז של המצריים, שהיו המצריים עובדים לטלה וכמבואר בפסוק הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם. ומש"ה נצטוו ישראל לשוחטו ולבל לשבור בו עצם למען יהיו העצמות שלו מושלכים

בחוצות, וכן לצלותו כשהוא שלם שיהיה ניכר מהותו שהוא שה למען יראו המצריים וכל אדם מה שעשו ישראל לע"ז שלהם וידעו הכל שאין בה ממש. ובמדרש פרשת בא כתב אמר הקב"ה למשה שישחטו הפסח א"ל הן נזבח תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו א"ל חייך אין ישראל יוצאין מכאן עד שישחטו ע"ז שלהם לעיניהם. ובודאי דהיא מצוה שכליית ולא חוקה וכל אדם אפי הרשע מודה בה שכן החיוב לעשותה אחרי שהמצריים הכבידו שיעבוד קשה כל כך על ישראל בחומר ובלבנים וקלקלו אותם בנפשותם עד שגרמו ע"י שיעבודם הקשה שכמה מישראל הוכרחו מתוך אונסם לעבוד ע"ז שלהם וכמו דאיתא במדרש הללו עבדו ע"ז והללו ע"ז. והשי"ת נקם נקמת עמו ועשה במצריים שפטים ובע"ז שלהם והוציא ישראל לחירות וביד חזקה הסיר מהם טומאתן ומשכם מהע"ז של מצרים והכניסם תחת כנפיו להיות לו לעם סגולה דודאי דהיה חוב מוטל על ישראל אז בשעת מעשה לבטל הע"ז של מצריים, וכמו שאמר הכתוב משכו וקחו לכם איש שה. ואיתא במדרש משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם שה כו' וכן בכל שנה ושנה כשמגיע זמן גאולתם על ישראל היה החוב הקדוש להקריב הפסח להראות ביטול ע"ז של מצריים למען ידעו הכל כי לה' המלוכה ואין בלתו. רק הרשע בא כמתחכם ואומר מה העבודה הזאת לכם, כאומר דגם אני מודה במצוה זו רק היא היתה נאותה בזמנים הקודמים שהיו נמצאים בעולם אנשים סכלים מאמינים בענייני עבודה זרה ודאי שהיתה עבודה חשובה לישראל לעשות פסח, אבל בזמנינו אלה אשר כולנו חכמים ומאמינים באחדות הבורא ואין בעולם שום זכרון לע"ז וגם אחד לא ימצא בעולם שיעבוד לשה וכבר בטל הטעם כולו ועכשיו שוב אין מקום לעבודה זו ואין בה כבוד לה', וזהו שדקדק ואמר מה העבודה הזאת לכם הקרבת הפסח אין זו חשובה עבודה לה' כלל, וכאומר דבזמן הזה צריך לעבוד את ה' באופן אחר שיהיה נאות לפי הזמן והמקום. ומראה בטלפיו סימני טהרה דבעיקרו גם הוא מודה דצריך לעבוד את הבורא רק באופנים אחרים שיאמר הוא, וכאשר נמצאים עתה כמה מהמינים הבודים מלבם היאך לעבוד את ה' ובאופנים שמסדרים לפי גסות שכלם. וזהו שבפסוק אחר אמירת הרשע מה העבודה הזאת לכם כתיב ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי ב"י בנגפו את מצרים, ואין זה התשובה להרשע דהרי התשובה לרשע הוא בעבור זה כו' רק התורה ציותה כאשר האדם שומע דברי מינות כאלה יחזק לבו באמונה כדי שלא יכנסו הדברים בלבו, וע"כ ציוה תיכף אחר שמעו דברי הרשע ואמרתם זבח כו' לא כתיב ואמרתם להם דזו האמירה היא לעצמו ולחזק לבו שלא יפעלו דברי הרשע מאומה בלבו:

ועל דבריו אלו באה התשובה ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ויש בדברים אלו תשובה וסתירה גדולה לכל דברי האפיקורסות שלו. והוא דאע"ג דטעם זה אמת דפסח שעשו ישראל במצרים בשעת מעשה היתה הוראה לביטול ע"ז שלהם. מ"מ עוד חידש להרשע חידוש דברים שלא ידע מהם, והוא דגם בהמצות שאנו יודעין בהם הטעם וכמו במצה שאמרו בה טעם על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שגאלם. וכן מרור שבא לזכר שמררו המצריים חייהם ופסח על שפסח על בתי אבותינו. מ"מ בודאי דאין זה עיקר יסודה של המצוה ולא מטעם זה נתחדשה המצוה, והטעם אינו רק דבשביל זה מוטל עלינו החוב לקיים ולעשות מצוה זו ולא נהיה כפויי טובה, וכן דקדקו רבותינו ואמרו מצה זו שאנו אוכלין כו על שום שלא הספיק בצקם כו' דהוא רק טעם דמש"ה אנחנו מקיימים מצוה זו. אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה איננו בשביל זה מה שהיה במצרים דהרי התורה קדמה לעולם וגם קודם העולם היתה התורה והיה כתיב בה מצות מצה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא ניתנה וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים. ועל כרחך מצות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים רק הוא להיפוך דמזכות מצות פסח ומצה ומרור שיש בלילה הזאת נצמחה גאולתן ממצרים בלילה זו, וזהו דמשיב להרשע על חקירותיו והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לא אמר לו בעבור שיצאתי ממצרים אני עושה המצוה רק להיפוך בעבור מצות אלו נתחדש לנו יצ"מ, וזהו בכלל בכל טעמי המצות דלא בשביל הטעם נעשה המצוה רק להיפוך דבעבור המצוה בא הטעם. וכמו דראינו דבזכות פסח ומצה ומרור שיש בלילה זו זכו להגאל ושלא הספיק בצקם להחמיץ. וכן זכינו לבטל ע"ז של המצריים בפומבי לעין כל ולא יחרץ כלב לשונו וכן הוא בכל המצות, ובזה נסתרו כל חקירותיו של הרשע דאין לו מקום לערער לומר דבהבטל הטעם בטל המצוה חלילה, ונמצא דהמצוה בעצמה בעצם יסודה היא חוקה לא נודע לנו עיקר טעמה והיא קיימת לעולמים בלא הפסק:

ויבואר בזה המשך של הפסוק והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים גו' ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה. דאע"ג דהם מצות שכליות אחר שחידש לו דהטעם בא מן המצוה א"כ המצוה בעצמה היא חוקה וקיים לעולם מימים ימימה בלא הפסק גם כשיתחדש איזו זמן שלא יהיה שייך הטעמים הנודעים. והיא תשובה מספקת להרשע וחביריו:

ובזה נוכל לבאר דברי המדרש ריש חוקת וז"ל כתיב כי אקח מועד אני מישרים אשפוט וכתיב והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון יקפאון כתיב דברים המכוסים מכם בעוה"ז עתידים להיות צפוים בעוה"ב, כהדן סמיא דנפא דכתיב והולכתי עורים בדרך לא ידעו. עכ"ל המדרש. ומבואר מדבריו דדורש דלעתיד לבא יתגלו טעמים של פרה אדומה וכל החוקים שבתורה, ולכאורה דרשה זו רחוקה היא הרבה מן פירושו הפשוט של הפסוק דהך והולכתי עורים בדרך לא ידעו קאי על יציאתן מן הגלות וילכו בדרך לא ידעו עד עתה מאותה הדרך וחכמינו ז"ל דרשוהו על טעמי המצות של פרה ושארי חוקים. ולפי הנ"ל יבואר היטב והפשט הפשוט וגם הדרש הכל אחד ואל מקום אחד יסובו:

דכבר נתבאר דהמצוה איננה בשביל הטעם הנודע לנו, וא"כ נתבונן אם היה נתינת התורה קודם גלות מצרים הרי גם אז היה המצוה לאכול בליל ט"ו בניסן מצה ומרור ובודאי דאז היו נחשבין מצות אלו לחוקה גמורה כמו שארי החוקים ממש כמו פרה אדומה בלא שום מבוא בשכל להבין בה קצת טעם למה ירמזון דברים הללו. ורק עתה שראינו בעינינו התועלת והפעולה שיצאה לנו מן מצות הללו. ורואין אנו אשר באותו עת ממש של המצוה זכינו להגאל וגם כל פרטים שהיה במצרים ופרטי וסדר הגאולה הם ממש מכוונים להפרטים שיש בהמצות, אזי מן הפעולה שיצאה לנו יש מבוא קצת להתבונן ולחקור מן המאוחר אל המוקדם ולידע קצת מן סודה של המצוה, וכמו דקצת מן הקצת כתבו המקובלים בכתבי קודש שלהם ענייני מצות אלו ורמיזותיהם ונתגלה רק קצת וכולה גם עתה נשאר נעלם מעין כל חי, ושארי המצות שלא הגיע עדיין הזמן שיהיה פעולתם נגלית ונראית בזה העולם ושמורים הם דאז יתגלה לעין כל וכמאה"כ והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני עמים רבים לעתיד, נשארים חוקים בלא שום מבוא לידע ולהתבונן בהם וכמו פרה אדומה וכדומה, אבל לע"ל כשתהיה הגאולה העתידה וכל הישועות ונחמות לישראל והכל יהיה בזכות כל התורה והמצוה ויתבער כח הטומאה והרע מישראל וכמאה"כ וזרקתי עליכם מים טהורים וכן יבוער הטומאה מכל העולם בכללו וכמאה"כ ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. וכל פרטי הגאולה העתידה הן החירות מן שיעבוד גלות והן החירות מן היצה"ר ויהיו כל פרטי הגאולה מכוונים כמו פרטי המצות והחוקים דהכל יהיה בזכות האמונה והמצות אז יבינו מן המאוחר אל המוקדם ויבינו סודה של פרה ושארי החוקים והמצות שבתורה וזהו שדרשו והולכתי עורים בדרך לא ידעו שיתגלו טעמי המצות ושל פרה, דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו דקאי על אופני סידורים ופרטים של הגאולה והליכתן מן הגלות שיהיה באופן שלא ידעו ולא עלה על לבם דכמו דאין לנו מבוא ונעלם מכל טעמי החוקים ופרטיהם כמו כן

נעלם עתה סדרי הגאולה ורק דע"י שיראו פרטי ואופני גאולתן שלא ידעו מהם עד עתה ממילא ידעו ג"כ ענייני החוקים שבפרה והמצות שבכל התורה כולה וכמו שנתבאר, ונקטו דרשתם על פרה דפרה רומזת על גאולה העתידה וכמו דאיתא בילקוט פרשת חוקת פרה זו מצריים אדומה זו בבל כו' ושחט אותה לפניו כי זבח לה' בבצרה. הרי דרומזת על הגאולה השלימה מכל השיעבודים שהיו בעולם ושפיר דרשו יהיו נגלים טעמים שלה וסודיה:

איתא במדרש פרשת חוקת על מצות פרה תבא אמו ותקנח צואת בנה. ועיין ברמב"ן על חומש דפרה היא תורה שבעל פה וכ"כ רבינו בחיי. והגם כי לא באנו בסודו להבין הדברים אבל הרי ודאי כן המה הדברים בעומקן, וז"ל הזוה"ק פרשת בחקותי אם בחקותי תלכו דא הוא אתר דגזירין דאורייתא תליין בהו, ואת משפטי תשמרו דא הוא אתר אחרא עילאה דההיא חוקת אחידת בה ומתחברין דא בדא כו' בגין דהאי תורה שבכתב והאי תורה שבע"פ כו' תורה שבע"פ חוקה כו' אם בחקותי תלכו דא תורה שבע"פ ואת משפטי תשמרו דא תורה שבכתב. והנה במדרש רבה פרשה כי תשא איתא דנסתכל משה בלוחות וראה שפרח מהם הכתב ועמד ושיברן, וכבר הסברנו הדברים לקמן פרשה כי תשא דבלוחות הראשונים היה כתוב בהם גם התורה שבע"פ ובחטא העגל פרח מהם הך דבע"פ וא"כ הוא מובן שפיר מה דרמזו דפרה מקנחת צואת בנה לתקן מה שהפסידו ע"י העגל, וע"ד שכתבנו דבזה היה מעלתו משה רבינו שאצלו היה רק שבע"פ כמקודם יעו"ש, ומש"ה אמרו דפרה של משה קיים לעולם, וזהו ג"כ שרמזו במדרש בפרשה פרה הגאולה כמו דמבואר במדרש פרשת חוקת דהגלות בא ע"י העגל ואמרו בגמרא אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשנה שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם, הרי דקיבוץ גליות יהיה בזכות תורה שבע"פ וכמש"כ:

ליל שמורים הוא לה' הוא הלילה הזה לה' שמורים לבני ישראל. איתא במדרש בפרשה זו בעוה"ז עשה להם נסים בלילה על שם שהוא נס עובר אבל לע"ל יעשה להם נסים ביום על שם שהוא נס קיים, וכבר מבואר לעיל בפרשה וישלח דהגלות נמשל ללילה ומש"ה כשהגאולה באמצע הלילה הוא סימן דעדיין הם באמצע הגלות ויצטרכו עוד להשלים החשבון אבל לע"ל יהיה הגאולה ביום שהוא סימן שכבר נשלם הלילה והגלות, והענין דכבר כתבנו על הא דלא היו במצריים רק רד"ו שנה דגאלם באמצע הזמן והזמן שחסר אז הניח הקב"ה שישלימו אותו ישראל לסוף בגלות האחרון ויציאת מצרים היה רק פקידה באמצע הזמן והיה הכנה לגאולה העתידה כדי שיוכלו להגאל אח"כ כשישלימו הזמן, וכבר מבואר ענין זה בכמה מספרי הדרוש. והנה לפי"ז נמצא דעיקר ההבטחה

שהיה בברית בין הבתרים שיגאלם בסוף הזמן כמו שאה"כ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא נתקיימה עדיין ויתקיים אח"כ כשישלם הזמן, וזהו שאמר במדרש איכה השביעני במרורים הרוני לענה מה שהשביעני במרורים בלילי פסח הרוני לענה בליל ט"ב, דליל ט"ב לעולם חל בליל שחל בו פסח העבר, והוא לכוונה זו דע"י שגאולת פסח היה באמצע הזמן והוצרכו להשלים החשבון בגלות אחר ויצא מזה ליל ט' באב, ובאמת הוא חיזוק הלב שאנחנו בטוחים להגאל דכל ברית בין הבתרים עיקרו לא נתקיים עדיין, ובזה נבין הא דאיתא בברכות (דף י"ב) כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות, ולכאורה הרי הני שני ברכות הם ענין אחד והם ברכות הגאולה ולמה באמת נחלקו בשתי לשונות הללו, ולפי מ"ש מובן היטב דגאולה שהיא בשחר היא קיימת וגאולה של לילה היא עוברת רק מביאה לידי אמונה ובטחון לגאולה העתידה ומש"ה בברכות גאולה של שחרית תיקנו אמת ויציב דפירושו שהוא קיים ובשל ערבית תיקנו אמת ואמונה דהיא עוברת רק אנחנו נאמין דבודאי יהיה גאולה העתידה דגאולה הזאת מביאה לאמונה על העתיד וכמו שנתבאר. וזהו הטעם שאוכלין ביצים בליל פסח, ואיתא בש"ע שהוא זכר לאבילות של תשעה באב והקשה הגר"א למה להזכיר האבילות בליל פסח. ולפ"ז ניחא דמראין דמגאולה זו שהיתה באמצע הזמן צמח ליל ט"ב ובא לחזק לב האדם שכל ההבטחות נאמרו על ביאת המשיח ועדיין לא נתקיימו לגמרי:

ובזה יתבארו המשך הפסוקים (בתהילים ע"ז:ד') אזכרה אלקים ואהמיה אשיחה ותתעטף רוחי סלה, אמר כשהתבונן על רוב היסורים ומדת הדין ואורך הגלות שישראל סובלים ואהמיה מרוב הצער, ואמר עוד אשיחה ותתעטף רוחי סלה. דכשרוצה לשוח ולדבר כדי שיופג צערו ע"י הדיבור כמאה"כ דאגה בלב איש ישיחנה, והנה נתעטף הרוח בו ונשאר בלא רוח ואשתקל מלוליה מניה מרוב צערו, ואמר עוד אחזת שמורות עיני נפעמתי ולא אדבר והכל מרוב הצער, ואמר עוד חשבתי ימים מקדם שנות עולמים אזכרה נגינתי בלילה עם לבבי אשיחה ויחפש רוחי, אמר דאח"כ כשחשב שנות עולמים ונזכר הנגינות בלילה והתחיל הרוח להמצא בקרבו שהתחזק והתנחם הלעולמים יזנח ה' ולא יוסיף לרצות עוד בתמיה האפס לנצח חסדו גמר אומר לדור ודור, ובודאי דלכאורה יש להבין במה נתנחם מצערו במה שחשב שנות עולמים ואיזו דברי תנחומים מצא בהם. ולפי הנ"ל מובן היטב דעיין בילקוט על פסוק זה איתא אזכרה נגינתי בלילה מזכרת אני שירה ששרתי לפניך בלילן של גליות לילו של פרעה לילו של גדעון כו' לילו של סנחריב כו', והכל הולך על הדרך שכתבנו למעלה שכשהגאולה הוא בבוקר רומז שהגלות שעבר

כבר נגמר וכשהגאולה היא בלילה רומז שעדיין הם באמצע הגלות והגאולה אינו רק פקידה בעלמא ועיקר הגאולה שהבטיחנו תהיה לע"ל. וזהו שאמר הכתוב דבהתחלה כשהתבונן ארכו ותוקפו של הגלות נתעטף רוחו בקרבו מצערו שסבר דלמא חלילה אבד נצחו ותוחלתו. ואמר שכאשר חשב שנות עולמים ואזכרה נגינתי בלילה שכל הנגינות והגאולות שהיו לי עד עתה היה כולם בלילה ואין אחד שהיה ביום, עם לבבי אשיחה ויחפש רוחו דנתחזק באמונתו כיון דכל הגאולות היו באמצע הזמן, ואמר הלעולמים יזנח ה' האפס לנצח חסדו הגמר אומר לדור ודור בתמיה, והרי אמירתו והבטחתו עדיין קיימת על העתיד ונתחזק לבו ונתנחם בגאולה העתידה:

בהגדה של פסח מעשה בר"א ור' יהושע וראב"ע ור"ט ור"ע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם כו. ואח"כ מובא הא דראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. והנה הך מימרא דראב"ע הוא משנה סוף פ"א דברכות ולא קאי כלל על לילה ראשונה של פסח דבזה כ"ע מודים דהמצוה היא רק בלילה דכתיב בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. רק קאי על לילות של כל השנה שנחלקו ראב"ע וחכמים אם צריך להזכיר יצ"מ בלילה כמו ביום. ולכאורה לא ידענו מאי שייך להביאו כאן בהגדה של פסח ומאי שייטיה הכא. עוד יותר קשה הא דקאמר ראב"ע שלא נצח לחכמים בדבריו דצריך להזכיר עד שדרשה בן זומא מריבויא דכל והרי הא גופא קשה קודם שדרשה בן זומא אמאי הוא היה סובר כן ואם גם הוא דרש ריבוי דכל א"כ מאי הוסיף בן זומא בזה ובמה נצח הוא יותר מראב"ע. רק י"ל דבמס' ברכות (דף ט') נחלקו ראב"ע ור"ע במצות אכילת פסח אם הוא כל הלילה או עד חצות דראב"ע סבר עד חצות ור"ע ס"ל כל הלילה. ואמרינן שם דהכל מודים דנגאלו בלילה, פי' דרשות ניתן להם מפרעה לצאת בלילה ויצאו ביום לא נחלקו אלא על שעת חפזון דראב"ע סבר חפזון דמצרים והוא היה בלילה ור"ע סבר חפזון דישראל והוא היה ביום. ולפי הנראה פליגי בעיקר הנס אימתי היה העיקר אם העיקר היה חפזון דמצרים כשאמר להם פרעה קומו צאו מתוך עמי. ובמדרש איתא שאמר להם פרעה בלילה הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדים של הקב"ה, או עיקר הגאולה הוא ביום שעת יציאת ישראל ממצרים, וא"כ הא י"ל דראב"ע לשיטתו דס"ל דעיקר הגאולה היה בלילה מש"ה לשיטתו ס"ל דצריך להזכיר יצ"מ בלילה גם בלא ריבויא דכל דהרי ודאי דגם לרבנן החולקים על ראב"ע מ"מ ס"ל דהפסוק דכתיב בו למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך רק כל ימי, גם אינו מיעוט

למעט לילות דהרי כמה פעמים מצינו בפסוק לשון יום וקאי על לילה והרי הא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לכ"ע לא קאי רק על לילה לחודא וכדנפקא לן מדרשה דבעבור זה. רק דעת חכמים הוא דאע"ג דאינו מיעוט כיון דכתיב רק ימי אין לנו להביא גם לילה בכלל זה בלא ריבויא דקרא. וראב"ע לשיטתו ס"ל כיון דכתיב ימי ידעינן מיניה כ"ש לילה דהיה אז עיקר הגאולה, ונקט הפסוק לשון יום להביא גם הימים בכלל זה. ור"ע ור"י לשיטתם דס"ל דעיקר הגאולה היה ביום לדידהו לא ידענו לחייבו גם בלילה אם לא ע"י ריבויא דקרא, ובזה מבואר המשך של בעל האגדה דבתחילה הביא הך מעשה דכל החכמים אלו היה מספרים ביצ"מ כל הלילה עד זמן ק"ש של שחרית, והרי חיוב סיפור יצ"מ בליל פסח תלוי בזמן אכילת פסח וכמו שדרשו בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש פסח מצה ומרור מונחים לפניך, וא"כ הם שהיו מספרים כל הלילה הרי קבעו אז ההלכה דאכילת פסח הוא כל הלילה, ואע"ג דגם ראב"ע היה שם באותה מסיבה מ"מ הרי רבו עליו וקבעו הלכה כר"ע וממילא נסתרה סברתו שהיה סובר דצריך להזכיר יצ"מ בלילה, וזהו שאמר ראב"ע אחר מעשה זו דלא נצח לחכמים עד שדרשה בן זומא מריבויא דכל וא"כ גם לדעתם צריך להזכיר. וזהו שסמך בעל האגדה הני שני דברים זה לזה:

ואפשר לומר דעיקר פלוגתתם תלוי במחלוקת של המדרשים בזה דלא היו ישראל במצרים רק רד"ו שנה דלהסוברים דהחשבון התחיל מלידת יצחק אם כן היה הגאולה בזמנה דנשלם כל הזמן. ולדבריו ס"ל דעיקר הגאולה היה ביום וכמו שכתבנו בפנים דאם הגאולה ביום הוא סימן דזה הגלות כבר נשלם והלך לו. אבל לדעת המדרש דהגאולה היה באמצע הזמן ועל תנאי שישלמו אותו כשיהיה עוד גלות ולדידהו היה עיקר הגאולה בלילה שהוא סימן שעומדים באמצע הגלות ולא נשלם והגאולה היא גאולה עוברת. ובזה י"ל דהרי בברית בין הבתרים נאמר כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וא"כ ר' אליעזר דאמר (בב"ב דף ק') המהלך בשדה לארכה ולרחבה קנאה שנאמר קום התהלך בארץ לארכה וגו ורבנן אמרי דלא קנה והתם קאמר רחמנא לאברהם צא וכבוש הדרך לפני בניך, וא"כ לר"א דאברהם קנה קנין גמור את ארץ ישראל לא מצי ס"ל דחשבון הגלות התחיל מלידת יצחק דיצחק הרי כל ימיו היה בארץ ישראל והגזירה היה בארץ לא להם וס"ל ע"כ דבאמת לא נשלם הזמן ומש"ה ס"ל בברכות (דף ז') דפסח נאכל רק עד חצות. ולרבנן דס"ל דלא היה קנין גמור לאברהם מצי סבר דהתחיל מלידת יצחק:

לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרפו. איתא במכילתא עד בוקר למה נאמר מגיד שאינו נשרף עד אור ששה עשר, [ודרשה זו הובא ג"כ בגמרא

בכמה דוכתא ליתן לו בוקר שני לשריפתו שאין שריפתו דוחה יו"ט], ר' ישמעאל אומר אינו צריך הרי הוא אומר וכל מלאכה לא יעשה ושרפה מעין מלאכה ומה ת"ל עד בוקר שאם חל ששה עשר (הוא יום ראשון דחוה"מ) להיות בשבת שאינו נשרף עד אור שבעה עשר, וכבר חקרו רבים לפרש דברי ר' ישמעאל שאומר דעל הא דאינו דוחה יו"ט א"צ קרא רק בא ללמד שאינו דוחה שבת והרי דברים ק"ו הם דשבת חמור מיו"ט, ועי' בזית רענן מה שכתב בזה. והנראה כמו שכתבנו בספר בית הלוי ח"א דהרי מהך דרשה דליתן לו בוקר שני לשריפתו למדנו שני דברים אחד שאינו נשרף בבוקר ראשון דאינו דוחה יו"ט. שנית דצריך להמתין עד בוקר שני ומוכרח מזה דגם בלילה שהוא מוצאי יו"ט אינו נשרף. וא"כ הא יש להבין מה דאמר ר' ישמעאל דא"צ דשרפה מלאכה היא דלמא עיקר קרא אתיא לאשמעינן דאינו נשרף בליל מוצאי יו"ט וצ"ל דס"ל לר' ישמעאל דלזה א"צ קרא כלל דהרי נותר אינו נשרף בלילה וכמו דנפקא לן בפסחים (דף ג') מקרא דביום השלישי ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה וא"כ א"צ הפסוק רק להא דאינו נשרף ביו"ט ושפיר קאמר דא"צ דשריפה מלאכה היא. אמנם עיין ביבמות (דף ע"ב) דס"ל לר' יוחנן דנותר שלא בזמנו נשרף גם בלילה והקשו שם התוס' דא"כ נותר דפסח אמאי אינו נשרף בליל מוצאי יו"ט ותירצו כיון דאי אפשר לשורפו ביו"ט קבע זמנו במוצאי יו"ט והוי נותר בזמנו ואינו נשרף בלילה, ולפי הנתבאר צ"ל דגם זה הוא סברא פשוטה לר' ישמעאל עד דלא צריך קרא למעטו, וא"כ הרי י"ל דרק על מוצאי יו"ט ס"ל לר ישמעאל דהוא סברא פשוטה כיון דלעולם נותר של פסח אי אפשר להיות נשרף מקודם דהרי לעולם בקרבן פסח הזמן שנעשה בו נותר הוא ביו"ט ונמצא דמוצאי יו"ט זמנו להשרף הוא ומש"ה פשיטא ליה גם בלא הפסוק דאינו נשרף בלילה ומוקים להפסוק בחל ששה עשר בשבת וקמ"ל הפסוק דאינו נשרף במוצאי שבת אע"ג דלעולם בכל השנים זמן נותר דפסח נשרף בבוקר של ששה עשר ונמצא דליל שבעה עשר הוי שלא בזמנו והוה ס"ד דיכולין לשורפו בליל מוצאי שבת ולזה בא הפסוק דצריך להמתין עד בוקר של שבעה עשר, או משום דבשנה זו כיון דחל בשבת מקרי גם מוצאי שבת זמנו. או דקמ"ל דגם שלא בזמנו אינו נשרף בלילה. ועיין בירושלמי ריש במה מדליקין דר' ישמעאל ס"ל דשלא בזמנו נשרף בלילה וצ"ל דמוצאי שבת נקרא זמנו. ועיין בבית הלוי שהארכנו בזה עוד:

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר זאת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו. ודרשו חז"ל דמי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים אסור לאכול ממנו. ויש לחקור מדוע כשבא לפרש חוקת הפסח פתח במצוה זו דבן נכר אסור לאכול בו. והנה זה לשון המדרש רבה

פסוק זה, יהי לבי תמים בחוקיך זה חוקות הפסח וחוקות פרה אדומה למד ששניהם שקולים בזה נאמר זאת חוקת הפסח ובזה נאמר זאת חוקת התורה ואי אתה יודע איזו חוקה גדולה זו מזו. משל לשני מטרונות דומות מהלכות כאחת נראית שוות מי גדולה מזו אותה שחברתה מלוה אותה עד ביתה והולכת אחריה, כך בפסח נאמר חוקה ובפרה נאמר חוקה ומי גדולה הפרה שאוכלי פסח צריכין לה שנאמר ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת הוה כל בן נכר לא יאכל בו עכ"ל המדרש. והנה מבואר מדברי המדרש דבלא דבריו הקודמים שהסביר והוכיח דפרה גדולה מפסח הוקשה לו איזו דבר בזה הפסוק. דכל בן נכר לא יאכל בו ובמה שהקדים נתיישב לו הפסוק ולא ידענו מה היא הקושיא שבזה הפסוק בלא זה ומהו שנתיישב בזה ומאי שייך זה הפסוק לדברי המשל שהביא. ועי' בידי משה מה שמגיה בדברי המדרש. וגם עיקר דברי המדרש צריכין ביאור מה שמחבר מצות פסח ופרה להדדי ואמר שהם שניהם שוים רק דפרה גדולה ובודאי דצריך להבין מהו ההשתוות שביניהם ואם משום דבשניהם נאמר חוקה הרי בכמה מצות נאמר חוקה ובמצות הגעלת כלים נאמר ג"כ זאת חוקת התורה. וגם עוד הרבה מצות מצינו נאמרו בלשון אחד ולא אמרו שהם שוות זו לזו:

ואשר נראה בכוונתו, דיעויין במדרש פרשה חוקת ומבואר שם להדיא דמצות פרה יסודה סובבת הכל כנגד גאולת משיח שיהיה קץ וסוף לכל השיעבודים וגם חירות מן יצה"ר ויבואר רוח הטומאה מן הארץ וכמו שבאה ההבטחה בפסוק וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאתיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם אשר דברים אלו דומים ממש לזריקת מי פרה. וז"ל הילקוט פרשה חוקת, פרה זו מצרים אדומה זו בבל תמימה זו מדי אשר אין בה מום זו מוקדון אשר לא עלה עליה עול כו' יעו"ש. עוד אמר שם ואסף איש טהור זה הקדוש ברוך הוא דכתיב ה' איש מלחמה וכתיב טהור עינים, את אפר הפרה אלו גליותיהם של ירושלים והניח אל מחוץ למחנה אל מקום טהור זו ירושלים כו' הרי דרשו לכל הפרשה דרומזת ברמיזתה כל הגליות והגאולה האחרונה. ומה מאד יתבררו דברים אלו מהא דכתב הרמב"ן פרשה חוקת וז"ל זאת חוקת התורה כלומר הנחקקת מן התורה והיא תורה שבעל פה וע"כ היא אדומה. וכ"כ רבינו בחיי. וז"ל הזוה"ק פרשת בחקותי אם בחקותי תלכו דא הוא אתר דגזירין דאורייתא תליין בהו ואת משפטי תשמרו דא הוא אתר אחרא עילאה דההיא חוקה אחידת ביה ומתחברן דא בדא כו' בגין דהא תורה שבכתב והא תורה שבע"פ כו' תורה שבע"פ חוקה ואת משפטי תשמרו בא תורה שבכתב כו', והגם כי לא זכינו לעמוד בסודן של דברים להבינם עכ"ז הא חזינן מבואר להדיא דמצות פרה יסודה ורומזת לתורה שבע"פ. והרי כבר ידוע

דגאולה העתידה תהיה רק בזכות התורה שבע"פ וכמו שדרשו חז"ל מהפסוק גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם וכמבואר כל זה בילקוט (הושע ח':י') אין הגליות מתקבצים אלא בזכות המשנה שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם. ובמס' ב"ב (דף ח') אמרו פסוק זה בלשון ארמי נאמר אי תנו כולם אקבצם כו', דבזכות העסק והאמונה בהך דבעל פה יזכו לגאולה, ועכ"פ הא מבואר היטב הא דמצות פרה יסודה רומזת לגאולה העתידה דהכל אחד הוא וכמש"נ:

והטעם לזה הוא דידוע דבית ראשון נחרב בחטא ע"ז ובבית שני לא היה זה החטא כלל רק שנתחדשו אז בישראל כת הצדוקים שכחשו באמונה ובקבלת חכמינו ז"ל בתורה שבע"פ ופירשו התורה כפי שכלם הטבעי ועי"ז נחלקו ישראל לכתות ונעשה פירוד בין הלבבות ורבתה השנאה והמחלוקת וזהו שגרם החורבן. ועל כן צריכים ישראל קודם הגאולה לתקן אותו החטא שגרם להם החורבן והוא הכפירה בתורה שבע"פ וע"כ אינם נגאלים רק בזכות עסק של המשנה דהוא כלל תורה שבע"פ. וכמו דהיה בגלות בבל דהחורבן הראשון היה בשביל ע"ז ומש"ה קודם גאולתם עמד עליהם המן שעשה עצמו ע"ז וגם גזרו אז להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים דהיינו מי שמחזיק בדתו ולא יעזוב דתו ולא ישתחוה לע"ז יען כי הם היו צריכים לתקן זה שגרם החורבן שלהם ומש"ה נתגבר זה החטא שנית קודם גאולתם וכשקיבלו ישראל על עצמם בימי מרדכי ואסתר למסור גופם על קדושת שמו יתברך תיכף אחר זה נבנה להם בית השני ונגאלו. וכמו כן תהיה בגאולה העתידה דלבסוף יתעורר ויהיה עיקר התגברות של היצה"ר באותו החטא והוא הכפירה בתורה שבע"פ. וכמו שאמרו בסנהדרין (דף צ"ו) אין בן דוד בא כו' שנאמר כולו הפך לבן טהור הוא, ועי"ז שיתחזקו ישראל באמונתם וירבו לעסוק בהך דבע"פ יזכו לגאולה אותם שנשארו באמונתם וכמו שאמר הכתוב וצדיק באמונתו יחיה. ועיקר הנסיון יהיה באמונה בתורה שבע"פ היפך דברי הצדוקים שהיו בזמן החורבן, וכל החזיון הזה כמעט הוא נראה ברור בחוש עד כי אין צריך לראיה לדברים הללו:

ועכ"פ נתבאר לנו דכמו דמצות פסח עמדה לאבותינו במצרים להגאל גאולה הראשונה כן מצות פרה עומדת לישראל לזכות למשיח וא"כ שניהם ענינם שוה כאחד. פסח עמדה לגאולה ראשונה לכל הגאולות ופרה עומדת לגאולה האחרונה שבכל הגאולות, ומבואר היטב מה דהמשילם המדרש לשתי מטרונות שמהלכות כאחת ונראות שוות:

והנה בהגדה של פסח אמרו ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וכבר ידוע ומפורסם הפירוש בזה דאם היו שוהין עוד איזו זמן במצרים לא היה להם מקום להגאל עוד לעולם. ולהסביר

הכוונה בזה דהמצריים בשיעבודם החטיאו אותם באונס עד שישראל נשתקעו בעבירות ובטומאתן של מצרים ואם היו שם עוד היה נשקעים כל כך בטומאה עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה ממה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב והיו מושרשים בטומאתן בלא שום הבדל ושוב לא היה להם שום יחוס לאבותינו ולא היה מקום להבטחת כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול דההבטחה הרי היה לגאול זרעו של אברהם ולא למי שאינו נקרא זרעו וכמו דעשו וישמעאל לא נקראו זרעו כמשאה"כ כי ביצחק יקרא לך זרע ודרשו ביצחק ולא כל יצחק. זהו מה שנוכל להסביר ע"פ פשוט מה שהובא בשם קדוש ה' האר"י ז"ל דאם היו שוהין במצרים היו נכנסים בשער החמשים של טומאה ולא היו נגאלים לעולם. והגם כי דברים בגו בכוונת הדברים האלה רק ע"פ ההסבר הפשוט הוא כן. ועכ"פ נתבאר דאלמלי לא היה אז באותו זמן גאולת מצרים לא היה מקום כלל לגאולה העתידה. וא"כ שתי הגאולות צמודים ומדובקים יחד כל אחת בחברתה. והנה כבר ידוע דהגזירה בבין הבתרים היה על ארבע מאות שנה והם לא היו רק רד"ו שנים, ומבואר במדרשים טעמים על זה או דהחשבון התחיל מלידת יצחק ואם נאמר כן היה גאולת פסח בזמנה ומצד עצמה, וכיון שהגיע הזמן קודם שנשתקעו בטומאתם ונגאלו אז וקיבלו אח"כ התורה והמצוה ועי"ז יהיו יכולים להגאל גם בגאולה העתידה כיון שנשתרשו בקדושת התורה. ונמצא דפסח גרם לנו גם הגאולה העתידה. עוד יש במדרש דבאמת נגאלו ממצרים תוך הזמן. וז"ל הילקוט על פסוק החודש הזה לכם קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים בשעה שבא משה ואמר להם בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו לא כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו כי גר יהיה זרעך כו' ארבע מאות שנה והלא אין בידינו אלא ר"י שנה אמר להם הואיל והוא חפץ בגאולתכם אינו מביט בחשבונכם אלא מדלג על ההרים על הקצים והחשבונות. הרי אומר להדיא דגאלם תוך הזמן. וכבר כתבו המפרשים דגאלם תוך הזמן וכשיתחייבו עוד לגלות ישלימו גם זה הזמן החסר להם אז. והטעם לזה הוא כמו שנתבאר כיון דלא יכלו להתמהמה שם עוד ואם היו שוהים לא היה נגאלים לעולם ונגאלו תוך הזמן כדי שיהיה מקום לגואלם לעתיד, וא"כ גאולה העתידה המוכרחת להיות היא גרמה לגאולה הראשונה הגם דלא הגיע זמנה כלל והעתידה היא העיקרית והיא הכריחה להראשונה להיות. וא"כ הרי אינו ידוע איזה עיקרית אשר היא הגורם לחברתה להיות. ובמסכת ברכות (דף י"ב) אמרו לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שיעבוד בבל עיקר ויציאת מצרים טפל וכו' יעו"ש. ועל כוונה זו אמר במדרש דמשל לשני מטרונות שוות שמהלכות כאחת ואינו ידוע איזו גדולה מזו. ורק מדחזינן דאוכלי פסח צריכין להזות

עליהם מקודם מאפר פרה וכמו שנאמר ולקחו לטמא מעפר שרפת החטאת מוכרח דפרה העיקרית דגם מצות פסח נזקקה שיהיה מקודם לה מצות פרה ש"מ דפרה גרמה לפסח, וזהו שאמר במדרש דאותה שחברתה מלווה אותה עד ביתה ומהלכת אחריה היא הגדולה, דאותה שמהלכת ראשונה והשניה הולכת אחריה הראשונה הגדולה, וכמו כן פרה הרי צריכה להיות קודם עשיית הפסח והפסח הוא המלוה לפרה עד ביתה דאלמלא הפסח לא היה הגאולה העתידה וזהו שממשיל לפסח שמלוה לפרה עד ביתה [והוא זמן המשיח] וגם הולכת אחריה, ומוכח דפרה היא הגדולה:

ובזה יבואר היטב הפסוק (בירמיהו כ"ג:ז') לכן הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הודחתם שם וישבו על אדמתם. ובמסכת ברכות אמרו על פסוק זה שיהיה שיעבוד בבל עיקר ושיעבוד מצרים טפל. דכבר נתבאר דהגאולה במצרים היה תוך הזמן רק הוכרחו להגאל עד שלא ישקעו בטומאתם של מצריים וא"כ עיקר התכלית והכוונה של הגאולה הוא רק היציאה ממצרים וממילא נמשך שעלו לארץ ישראל אבל העליה לא"י הרי אינה עיקרית כיון דהיו צריכים להיות עוד בגולה. אבל גאולה העתידה שיהיה סוף כל הגלות יהיו שניהם התכלית הנרצה בהם. וזהו שאה"כ ולא יאמרו חי ה' אשר העלה את בנ"י מארץ מצרים, דבמצרים היה היסוד רק ההעלאה והיציאה ממנה, רק יאמרו חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע ישראל מכל הארצות וישבו על אדמתם, אמר במצרים רק העלה ובעתיד אמר העלה והביא דהיציאה מגלות והביאה לארץ ישראל שניהם הם עיקר הכוונה בהעתידה, וזהו מה דאמר הכתוב (שמות ג':ח') וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה. אמר דתכלית כוונתו הוא להציל את ישראל משיעבוד הקשה של מצריים שהוסיפו בקושי השיעבוד יותר מכפי הגזירה. וגם להעלותו מארץ מצרים המקלקלת יושביה ועי"ז ממילא יעלם מארץ ישראל. וז"ל תרגם יונתן ואתגליתי כו' לשזבותהון מידא דמצראי ולאסקותהון מן ארעא מסאבתא ההיא לארעא טבתא ופתיא. הוסיף ביאור דהיציאה ממצרים היה משום דהיא ארעא מסאבתא כמו שנתבאר:

והא דמסיים המדרש הוה כל בן נכר לא יאכל בו הולך ג"כ על כוונה זו. דהמדרש בא ליתן לנו טעם על מצוה זו דפסוק זה בא אזהרה דכל מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים אסור לו לאכול בפסח. ולכאורה אינו מובן הטעם בזה דמצוה זו משונה מכל מצות שבתורה דבכל התורה קיי"ל אע"פ שחטא ישראל וחייב בכל המצות שבתורה ולבד מהבאת הקרבן דדרשינן במסכת חולין (דף פ') מכם ולא כולכם כו'. אבל שארי מצות

שאינם הבאת קרבן גם הוא חייב בהם ואכילת פסח דהיא ג"כ מצוה בפני עצמה ולא שייך להקרבה כלל באה עוד אזהרה ואיסור שלא יאכל בו אע"ג שבתחילה היה ישראל והרי גם הוא נגאל ממצרים. ורק אחר שהסביר המדרש דחוקת פרה גדולה מפסח ושל פרה היא העיקר והיא גרמה לשל פסח ומש"ה בן נכר דאין לו חלק בגאולה העתידה הגם דהיה בכלל הנגאלים אז מ"מ כיון שאין לו חלק בהעיקר ממילא גם בהנצמח מהעיקר לא יהיה לו חלק בו כיון דפסח נצמח מפרה ומש"ה אמר הכתוב כל בן נכר לא יאכל בו. וגם להיפוך אמר הכתוב וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' כחוקת הפסח יעשו כו' ואע"ג דהוא לא היה מן הנגאלים ממצרים כלל מ"מ כיון דיש לו חלק בהעיקר והוא העתיד מחויב גם בפסח כישראל. זהו הנראה בביאור המדרש והוא ביאור נכון בעזהי"ת. וזהו ג"כ שאמר הכתוב זאת חוקת הפסח כל בן נכר לא יאכל בו, אמר תחילה דפסח הוא חוקה והוא בחינה אחת כפרה והם שוים וכפי הדרשה של המדרש וע"כ סמך לו ענין דבן נכר לא יאכל בו:

ובזה נוכל לפרש הא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים וכתב רש"י דכאן רמז תשובה לבן הרשע לומר עשה ה' לי ולא לך שאילו היה שם לא היה נגאל. וכן הוא להדיא בסדר הגדה של פסח. רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם. ביאור הדברים דגבי שאלות הרשע כתיב והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח לה' אשר פסח על בתי בני ישראל, ע"מ הך ואמרתם בע"כ אינו תשובה לבן הרשע על שאלתו מדלא כתיב ואמרתם להם וכמו בפרשה והיה כי יביאך בשאלות התם כתיב והיה כי ישאלך בנך מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד כו' וע"כ הפירוש של ואמרתם זבח פסח דהוא ציווי בפני עצמו להאב שיאמר לעצמו או לשארי בניו הנשארים תיכף כשמעם דברי מינות של הרשע יאמר לעצמו ולבניו רק זבח פסח היא לה' אשר פסח כדי שלא יעשו דברי הרשע איזו שורש בלבם ושלא יכנסו הדברים בלבם כלל. אבל התשובה להרשע בעצמו הוא בהך קרא דבעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים ונרמז בו ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל. והנה כבר כתבנו למעלה מה דלכאורה יש להבין דבשלמא בשאלות התם מה זאת שאינו יודע מאומה מהמצות מספיק לו התירוץ בחוזק יד הוציאנו ממצרים אחרי דבתחילה לא ידע מאומה לא משיעבוד מצרים ולא מהיציאה אבל הבן הרשע בע"כ איירי בבן גדול שיודע כבר כל מה שנעשה במצרים דאל"כ לא שייך לקרותו רשע כלל. וא"כ מאי חידש לו אביו באמרו בעבור זה עשה ה' לי כו' ובמה נסתרה שאלתו ודבריו ואם רמז לו לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל הרי זה אינו רק חירוף וגידוף. אבל הרי עכ"פ

צריך להשיב לו תשובה על ויכוחו ודבריו. ועיין מש"כ למעלה לפרשו היטב. אבל לפי המבואר כאן לפרש דזה החירוף של לי ולא לו הוא בעצמו תירוץ על קושייתו. דהנה נסביר בדמיון כשהאב מיסב על הסדר עם כל בני ביתו ובתוך הבנים יש לו גם בן אחד רשע מלא מינות. ועכ"ז הרי בכלל בניו הוא וכולם מסובים על השולחן ואביו נותן לכל אחד חלקו בד' כוסות ומצה ומרור וכמו שדרשו חז"ל בפסחים (דף כ"ח) כל ערל וכל בן נכר לא יאכל בו בו אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור ובסוף הסעודה כשמגיע זמן אכילת פסח שהוא על השובע נותן לכל אחד חלקו מבשר הפסח ולהרשע דולג ואינו נותן לו יען כי מוזהר הוא שלא להאכילו למי שנתנכרו מעשיו ואז הרשע שואל וצועק ככרוכיא מה העבודה הזאת לכם, וזה הדיוק של לכם ולא לו הרשע בעצמו צועק כן מדוע מצוה זו אתם בעצמכם עושים ולי אין נותנים חלק בה וכי אינני יהודי כמותכם. וגם אנכי יצאתי ממצרים כמוכם ואתם מבדילים עצמכם ומרחיקים אותי. [והמבין יבין כי שאלה זו מורגלה היא בפי כמה מהמשכילים]. ועל זה באה לו התשובה בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים אילו היה שם לא היה נגאל וכמו שנתבאר לעיל דהעיקר הוא של פרה והוא העתידה וממנה צמחה גאולת פסח וממילא מי שאין לו חלק בגאולת פרה ומשיח אין לו חלק בגאולת פסח ואילו היית שם לא היית נגאל כלל וכמש"נ:

הנה במדרש איכה בפתיחה ר' יצחק פתח, איתא דבר אחר בושנו כי שמענו חרפה זה שבעה עשר בתמוז כסתה כלימה פנינו זה תשעה באב כי באו זרים על מקדשי ה' זה חורבן ראשון וחורבן שני. ודברי המדרש הללו צריכין ביאור להבין כוונתו דמאי שייכות להני שני ענינים של שבעה עשר בתמוז וט"ב להדדי וגם למה חלקם המדרש לשנים. ואשר נראה בביאורו דהנה בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות עבור חטא העגל ובט"ב היה החטא של מרגלים ובכו באותו לילה בכיה של חנם והוקבע להם בכיה לדורות שנחרבו באותו יום בית ראשון וגם בית שני. ועיין בזוהר פרשה כי תשא דעיקר העגל לא עשוהו ישראל רק הערב רב לחודייהו וגם זה לשון הילקוט על (ישעיה מ"ג) מוצלים היו ישראל מאותו מעשה שאילו עשו ישראל את העגל היה להם לומר אלה אלהינו ישראל אלא הערב רב שעלו ממצרים עשו אותו והם אמרו לישראל אלה אלהיך ישראל עכ"ל. ונמצא דעיקר חטאם של ישראל היה מה ששמעו שהערב רב מדברים דברים רעים ומגונים כאלה ולא מיחו בידם ולא עמדו עליהם להורגם. וזהו שדרש המדרש בושנו כי שמענו חרפה זה שבעה עשר בתמוז יען כי אז היה חטאם מה ששמעו דברי חירופים מהערב רב ולא מיחו בהם כראוי וזהו שמענו חרפה. כסתה כלימה פנינו זה תשעה באב שאז היה החטא לישראל בעצמם ובכו בכיה של חנם וזהו שקורא הפסוק כסתה כלימה פנינו

שהורידו דמעות של כלימה על פניהם ע"ד מאה"כ כסות דמעה את מזבח, וזה היה בט"ב. כי באו זרים על מקדשי ה' זה חרבן ראשון וחורבן שני דעבור הני שני מיני חטאים של י"ז בתמוז ושל ט"ב נחרבו שני בתי המקדשים וכמו שמבואר להלן:

דהנה ידוע ומבואר בספרים מרבותינו דעשרת הדברות המה כלל כל התורה כולה דכל התורה כולה נרמזה ונכללה בהם. והגם דאין אנחנו יודעים עתה היאך למצא כל הפרטים שבתורה בעשרת הדברות עכ"ז דבריהם נאמנים ובודאי דהוא כן. והנה עוד כולם נכללו בשני דברות הראשונים שהם אנכי ולא יהיה לך שנאמרו בדיבור אחד מפי הגבורה והמה כלל של כל הדברים. ובכללם הם סור מרע ועשה טוב עשה ול"ת. אנכי עשה ועשה טוב, ולא יהיה לך הוא ל"ת וסור מרע. והנה אנכי הוא מצות עשה וציוי להאמין שכל מה שהוא בכל העולם והמציאות בכללו ופרטיו ופרטי פרטיו את הכל הבורא יתברך שמו מהוה אותו וממציא בכל עת וזמן. ובזה נכלל חיוב כל המצות עשה דעל כן מחויבים כל ישראל לעבדו ולהודות לו ולקיים כל מה שציוה עלינו מהמצות עשה ובכללם הוא ציווי של ועשה טוב. ולא יהיה לך הוא הכלל של סור מרע והוא אזהרה ול"ת שלא נאמין חלילה בדבר שוא ושקר ושום כו"ם בעולם ולא לעבוד לשום נברא שבעולם כאשר עשו העמים הקדמונים דהגם שהיו מאמינים בהבורא יתברך ובאחדותו עכ"ז האמינו שיש כח להממוצעים להרע למי שירצו מהברואים שתחת ממשלתם או להיטיב למי שירצו וע"כ יצא להם לכבד את השמש והירח והכוכבים ודומיהם כדי להפיק רצון מהם (ועיין ברמב"ם ריש הלכות ע"ז). ודיבור זה של לא יהיה לך הוא ראש ויסוד לכל האיסורים והלא תעשה שבתורה ובכללם הוא סור מרע. ושוב הענינים האלו יכללו בפסוק ראשון של קריאת שמע ישראל. ה' אלהינו, ה' אחד. דה' אלהינו הוא קבלות המצות עשה של אנכי והכולל בו. וה' אחד הוא קבלות שמירות הל"ת של לא יהיה לך, כי באומרו ה' אחד הרי פירושו האמנה שבלתו אפס ותוהו ואין לו שני לעבדו, וה' הוא אחד ואין בלתו וכמו שאמר הכתוב לא תעשון אתי אלהי כסף כו'. ונתבאר דכמו דאנכי ולא יהיה לך כלול בהם כל התורה כמו כן הוא בפסוק ראשון של קריאת שמע:

והנה היצר הרע מתהפך הוא לכמה גוונין וכל האופנים מטרתם להחטיא האדם פעם כה ופעם כה כפי מה שיעלה בידו. ואם לא יעלה בידו באופן אחד יתהפך ממש להיפוך באופן אחר המנגד ממש לראשון אולי יעלה בידו והוא דלפעמים יחטיאו בחטא ע"ג או אביזרי דידיה והוא להוסיף להאדם אמונה האסורה וכמו להאמין בסיבות הממוצעים שיש בכחם להרע או להטיב ויפתנו לעבוד להם, וזהו העובר על לא יהיה לך והאדם המקבל דברי היצר הוא בכלל פתי המאמין לכל דבר ריק וכזב. ואם רואה היצה"ר שאינו

יכול לפתות את האדם בזה האופן והאדם מתחזק בשכלו לנגדו יתהפך היצה"ר להיפוכו ממש להתלבש בלבוש חכם ופילוסוף למעט בלב האדם האמנה המחוייבת ולהטיל לו בה ספיקות עד שיביאנו חלילה לידי כפירה גמורה ושלא להאמין כלל ולומר עזב ה' את הארץ ועולם כמנהגו נוהג וכפי הטבע אשר הוטבע בו בעת הבריאה. וכמו שאמר הכתוב על פרעה שאמר לי יאורי ואני עשיתני דפרעה אמר שהוא עשה את עצמו. ודברים אלו הרי הם בדרך מליצה ומשל דכפשוטו הרי אי אפשר להאמר שהוא בעצמו יעשה את עצמו והרי קודם שנולד בעולם לא היה נמצא כלל והיאך יעשה את עצמו דפשיטא דלא אמר על עצמו שהוא נצחי מקודם דהרי ידוע זמן התחלת מציאתו, רק הכוונה שהוא נעשה ונולד מעצמו ולא זולתו עשאו רק נעשה בטבע הקבוע בהעולם בעת נברא העולם. ועוד יוליכוהו שולל מכפירה לכפירה עד כי יכפור לבסוף גם בהבריאה וכדומה לזה. וכל ענין זה הוא לעבור על העשה של אנכי ה' אלהיך, ועל אלו הדברים נתכוונו חז"ל ואמרו במסכת קידושין (דף ל') יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו. עוד אמרו שם יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום. דמתגבר פירושו באותן אופן ודרך הפתויים שהתחיל לפתותו מקודם ובכל יום מתגבר עליו להוסיף לו פיתוי על פיתוי. ומתחדש פירושו דכשרואה שאינו יכול להאדם באופן הקדום מתחדש באופן אחר להכשילו אשר הוא ההיפוך ממש מן הקדום. וזהו מתחדש שהוא חדש ממש לא כהקדום:

והנה הני שני אופני חטאים היו בעגל ובמרגלים וחלוקים הוו ממש מהיפוך להיפוך, דבעגל היה החטא בעניני ע"ג לומר להעגל אלה אלהיך ישראל ולהאמין בהעגל או במזל שור שיש בו איזו כח לפעול בעולם השפל ועברו על אזהרת לא יהיה לך. אבל במרגלים לא היה בו שום סרך ע"ז רק אדרבה שם היה החטא להיפוך ממש בחסרון אמונה ואמרו כי חזק הוא ממנו כביכול גם בעה"ב אינו יכול להוציא משם כליו. דשפטו ע"פ משפטי השכל ודרכי הטבע אחרי שראו שם ערים בצורות ויושביה בני ענק אמרו דלא יוכלו ישראל לכובשם, וענין חטאם אז היה נגד העשה של אנכי וכמבואר. ובזה הוא דנחלק ט"ב משבעה עשר בתמוז. וגם בשני החורבנות מצינו ג"כ שהיו חלוקים בהני שני מיני חטאים, דבבית ראשון היה חטא ע"ז וכמו דאיתא בפרק ראשון דיומא, וזהו בחי' חטא העגל של י"ז בתמוז ובבית שני לא היה חטא ע"ז כלל ועיקר יסוד חורבנו היה ע"י שאז נתחדשו כת הצדוקים שכפרו באמונה ובקבלת חכמינו ז"ל לפרש התורה שבכתב ע"י קבלתם בתורה שבע"פ והצדוקים הלכו בהתורה לפרשו ע"פ שכלם הטבעי ומזה נצמח לבסוף החורבן וכמו שכתב ביערות דבש דעיקר חורבנו עי"ז שנתחדשה כת הצדוקים.

וכן נתחדש ונתרבו אז בעולם כת הפילוסופין תלמידי אריסטו בלימודם החכמה שאחרי הטבע, ומה דאמרו בגמרא דיומא בבית שני נחרב עבור שנאת חנם כתבנו במק"א פירושו דעיקר מה שנתחדשו הכופרים אז היה יסודו ע"י שנאת חנם דעל ידי השנאה נתפרדו אלו מן החכמים מקבלי תורה שבע"פ ולבסוף נתפקרו עבור זה לגמרי, ועכ"פ החטא היה בענין ובחינה ניצוץ מחטא מרגלים שיסודו הכפירה בהאמת וחסרון האמונה במה שמחויבין להאמין. וזהו כוונתו של המדרש שהתחלנו, כי שמענו חרפה זה י"ז בתמוז שנעשה העגל, כסתה כלמה פנינו זה תשעה באב ששבו המרגלים, כי באו זרים מקדשי ה' זה חורבן ראשון וחורבן שני דהני שני חורבנות היו משרשי שני החטאים האלו, בית ראשון היה מניצוץ חטא העגל ובית שני היה מבחינת חטא מרגלים וכמו שנתבאר. והנה רואים אנחנו שהשני קשה מהראשון הרבה מאד דבהעגל לא היה עונשם גדול כך דלא מתו מהם רק כשלשת אלפי איש. ועוד דהרי תיכף אחר זה נתרצה השי"ת עמהם וציום על מלאכת המשכן להשרות שכינתו בתוכם משא"כ במרגלים שמתו כל היותר מעשרים שנה ונתעכבו במדבר ארבעים שנה והם בעצמם לא נכנסו לארץ כלל ורק בניהם נכנסו, והטעם לזה מוכרח דחטא המינות וחסרון אמונה קשה הרבה יותר מן החטא של ע"ז. וכן בשני הגליות האחרון קשה וארוך יותר מן הראשון דבראשון לא מצינו דבעודם יושבים בבבל נשתעבדו בשיעבודים קשים אצל הבבלים וגם כי אחר עברו שבעים שנה נגאלו וחורבן השני שהיה עבור קלקול האמונה הוא ארוך הרבה כו'. והוא מטעם הנ"ל דקלקול באמונה גרוע מע"ז. ועוד טעם לזה דחטאם היו שעבדו ע"ז תיכף כשנחרבו ובאה עליהם היסורים והגלות הכירו עי"ז גופא שאין בהע"ז שעבדו שום ממש ולא יכלו להושיעם וע"כ בנקל היה להם לשוב בתשובה משא"כ בגלות האחרון שהיה עבור חסרון האמונה הרי כל מה שנשתהו בגלות הרי בכל יום נתוסף ההסתר פנים ועי"ז נתרבה יותר המכשול והטעות לתלות הכל בטבע באמרם איה אלהינו צור חסיו בו. וגם עוד כי מי אשר נתקלקלה אצלו האמונה חלילה קשה לו לשוב ולקבוע האמונה בלבו אם לא במסירת נפש ממש וכמו שאמר הכתוב כל באיה לא ישובון ולא ישיג ארחות חיים. וע"כ חורבן שני נמשך הרבה יותר מן הראשון. היוצא מכל האמור למעלה דפרה רומזת על משיח והוא קץ וסוף לכל הגליות. וגם נתברר דשני שרשי חטאים הם. אחת ענין ע"ג והיא הוספה בעצמו אמונה האסורה. והשניה הוא חטא חסרון אמונה. הראשונה היה בבית ראשון והשני היה בבית שני. ומש"ה נחרבו שניהם. ומש"ה קודם הגאולה יתגבר שנית היצה"ר של הכפירה ובפרט בתורה שבע"פ ובדברי החכמים ויסבלו ממנו ישראל הרבה והיא כדי לתקן אותו החטא דעבורו נחרב הבית ומי אשר ישאר שלם באמונתו

יזכה לגאולה. וזהו מה דאמרו בסוף מכות בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה, דנבואת חבקוק קאי על ביאת משיח וכמו שאמר שם בפסוק כי עוד חזון למועד ויפיח לקץ ולא יכזב ואם יתמהמה חכה לו, דדברים אלו נאמרו על ביאת משיח ועל זה אמר ואם יתמהמה חכה לו דגלות בבל היה זמנו קבוע שבעים שנה. ומסיים הפסוק וצדיק באמונתו יחיה דכל מי שישאר חזק ושלם באמונתו אז צדיק יקרא לו ויחיה:

ובזה נוכל לפרש הא דבילקוט סוף פרשת כי תשא דריש הפסוק זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם וז"ל אמר הקב"ה לישראל בני הוו זהירין בשני זכרונות שכתבתי עליכם בתורה תמחה את זכר עמלק וכי מחה אמחה את זכר עמלק אם זכיתם הרי אתם בניו של אברהם אבינו שאמר ואנכי עפר ואפר ואם לאו התקינו עצמכם לשיעבודם של מצרים בחומר ובלבנים, ובתנחומא הגירסא התקינו עצמכם לשיעבודם של מדינות שנאמר על גבי חרשו חורשים. ויש להבין מה דדרש המדרש לשון זכרוניכם דנקט הפסוק דאמר להם הוו זהירים בשתי זכירות שכתבתי והרי הכל אחד הוא ומצוה אחת הוא למחות זכרון של עמלק ולמה חלקו לשנים. וגם מה שאמר להם הרי אתם בניו של אברהם שאמר ואנכי עפר ואפר וכי לא מצא זכות אחר לתאר בו את אברהם רק זה שאמר ואנכי עפר ואפר וכי מעלה זו יחידית היא לו או היא הגדולה שבכל המצות שעשה. עוד זאת למה אמר הכתוב רק משלי אפר והרי אברהם אמר על עצמו עפר ואפר דקרא עצמו עפר ג"כ ולמה לא הזכיר גם עפר. אבל לפי המבואר יש מקום לפרשו דידוע דשרו של עמלק הוא הס"ם הוא היצה"ר וכל התגברותו של עמלק הוא מחטאם של ישראל דבחטאם נתוסף לו כח וגדולה וכל זה מבואר בכמה מקומות בספרי רבותינו יעו"ש. וזהו הטעם מה דאיתא במסכת מגילה (דף ו') קיסרי וירושלים אם יאמר לך אדם ישבו שתיהם אל תאמין חרבו שתיהם אל תאמין כו' שנאמר אמלאה החרבה אם מלאה זו חרבה זו. עוד מביא שם הפסוק ולאום מלאום יאמץ. ולכאורה למה נצטיין אדום בזה משארי אומות שאי אפשר לו להיות מיושב כאחד עם ישראל. רק הטעם הוא כמו שנתבאר שכשישבה ירושלים וזהו משום דהטיבו ישראל מעשיהם ובע"כ תחרב קיסרי ונופלת, ואם חלילה חרבה ירושלים ובע"כ חטאיה גרמו לה וא"כ זהו גופא הנותן כח לעמלק ואז בע"כ ישבה קיסרי, וכיון דנתבאר דשני שרשי חטאים הם א"כ בשני אופנים נותנים כח לעמלק:

ובזה נבין שתי הלשונות שנאמרו במצות מחיית עמלק. דבפסוק אחד אמר תמחה את זכר עמלק דהוא ציווי לישראל שהם ימחו זכרו של עמלק דע"י שייטיבו הם מעשיהם

יתן להם הכח שהם ימחו זכרו, וזה קאי על ענין חטא ע"ג דבזה ניתן כח ביד האדם להתחזק ולעמוד נגד יצרא דע"ג ולבטלו וכמו שמצינו באנשי כנה"ג שהתפללו כשעלו מבבל וניתן להם יצרא דע"ג. וגם כל אחד ואחד מישראל היה מצווה בעת שישבו על אדמתן לאבדה ולשרש אחרה מכשתגיע לידו וכמו שאמר הכתוב אבד תאבדון כו'. וגם דאם חלילה רואה לחבירו שנכשל ונוטה לבו לע"ג מחוייב להתווכח עמו ולהוכיחו בשכלו שאין בהע"ג ממש עד שיעקר הרעיון הרע הזה מלבו. וע"ז אמר הכתוב תמחה את זכר עמלק שהוא ציווי לישראל על זה. וז"ל הילקוט ראובני על פסוק לא יהיה לך אלהים אחרים ומיד קבלו עליהם לאבד ע"ז ומשמשיה ואנשי עיר הנדחת כו' ובכלל דיבור זה הוא ג"כ זכירת מעשה עמלק, הרי להדיא כמו שכתבנו דמצות מחיית עמלק הוא מגדרי ע"ג ומעשה עמלק יסוד ושורש אחד להם והיסוד הוא להעביר מלבו יצרא דע"ג, אמנם בפסוק שני נאמר כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים הבטיח הקב"ה לישראל אשר הוא ימחה אותו וזהו על בחינה השניה יצרא דמינות ועל זה לא בא הציווי לישראל כי בזה לא ניתן כח להאדם הישר שיהיה יוכל לבערו מן זולתו. דמי שפג לבו מלהאמין אין לו רפואה בידי אדם דכל מה שירבה חבירו להתווכח עמו להחזירו לאמונה לא יועיל כלל דהרי כל סוף ההוכחות והראיות מוכרח לבא לאמונה, וכל מה שמצינו לרבותינו שהתווכחו והשיבו תשובה להמינים היה רק לתרץ קושיותיהם ולסתור ראיותיהם שדימו להוכיח היפוך האמונה והצדיקים בויכוחם הראום לדעת כי אין בראיותיהם ממש. אבל הראיה וההוכחה לאמונה הוא רק אמונה. ועל כן אסרו חכמים הויכוח עמהם ואמרו דבאפיקורס ישראל אל תען כסיל דכ"ש דפקר טפי. ואם פגע באחד מן המינים ושמע ממנו דברים הרעים אם מישראל הוא אסור להתווכח עמו רק העצה לברוח ממנו ולשוב לחזק את עצמו ולבו באמונה לבל יפעלו בלבו מאומה דברים הרעים ששמע ממנו, וכמו שכתבנו בראשית הדרוש דבשאלת התם כתיב ואמרת אליו וכן בשאלת החכם בפרשה ואתחנן כתיב ואמרת לבנך ובשאלת הרשע כתיב ואמרתם זבח פסח הוא כו' ולא כתיב ואמרתם אליו, דלו אין להשיב כלל רק הוא ציווי להאב אחרי ששמע דברי הרשע שיאמר לעצמו זבח פסח הוא לה' כדי לחזק לבו ביראת ה' ותורתו:

ועוד טעם לזה דהרי עיקר מצות אמונה הוא שנאמין בכל דברי התורה וכפי הקבלה מרבותינו גם מה שאי אפשר לנו לבררו על ידי מופת חותך. דהרי כל מה שנתברר להאדם במופת זה נקרא ידיעה ואינו בכלל אמונה עדיין ואנחנו מצוים להאמין וזהו בדברים שאין השכל משיג אותם במופת, וכל זמן שלא יאמין רק במה שנתברר לו במופת אין

לו חלק במצות אמונה כלל, דכמו דנצטווה האדם לכוף כל כחותיו לעבודת ה' ולבטל אותם לעבודתו באיברי גופו וכמו שבירת התאוה והחמדה לעניני עוה"ז ותענוגיו הלא כמו כן החיוב לכוף ולבטל שכלו לעבודתו יתברך והוא בהאמינו בדברי התורה את אשר לא ישיג בשכלו. וע"כ מי שנתקלקל דעתו חלילה ופג לבו מלהאמין הרי אין כח ביד חבירו לרפאות מחלהו ולהחזירו למוטב, רק לבקש מאת ה' שיתן בלבו אמונתו ויטהר לבו לעבודתו יתברך. וע"כ תיקון כל העולם בכללו וביעורו של היצה"ר בענין אמונה מקוים אנחנו לה' כי ישקיף ממרום ויבער הרע מן העולם ויאמינו כולם בו יתברך ויטו שכם אחד לעבדו, ועל ענין ביעור של זה היצה"ר הבטיח הקב"ה ואמר כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, שהי"ת יבטלו. וראיה ברורה לכל הדברים הנאמרים הוא דברי הילקוט פרשת בשלח וז"ל כתוב אחד אומר תמחה את זכר עמלק וכתיב אחד אומר כי מחה אמחה עד שלא פשט ידו בכסא תמחה משפשט ידו בכסא אמחה. [כוונת הילקוט הוא דכן כתיב בפרשת בשלח כי יד על כס ה' מלחמה לה' בעמלק וכי אפשר לבשר ודם לפשוט ידו בכסא אלא ע"י שהוא עתיד להחריב את ירושלים מחה אמחה כו'. הרי להדיא דדרש הפסוק הזה דזהו אחר שהחריב את בהמ"ק ונגעה ידו בכסא אז מלחמה לה' בו. והרי חורבן הראשון היה רק ע"י בבליים לא ע"י אדום ורק חורבן שני היה ע"י אדום ומוכרח דרק עבור חורבן שני אה"כ מחה אמחה. וזהו הכל כמו שכתבנו משום דאז נתגבר יצרא דמינות ונתחדשו הצדוקים בישראל ועבור זה נסתבב החורבן ומש"ה אמר מחה אמחה:

וזהו כוונת המדרש הנ"ל זכרוניכם משלי אפר לגבי חומר גביכם. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני הוו זהירין בשני זכירות שכתבתי לכם בתורה תמחה את זכר עמלק כי מחה אמחה את זכר עמלק, והכוונה שיהיה זהירין בעצמם מלהלכד ולהשמר לבל יהיו נכשלים חלילה באחד מהני שני עיקרי ושרשי החטאים של ע"ג ומינות ואז לא יאונה להם כל רע. הרי אתם בניו של אברהם אבינו שאמר ואנכי עפר ואפר ובפסוק זה לא נזכר רק משלי אפר ולא הזכיר כאן מה שקרא עצמו גם עפר. והכוונה דבמס' חולין (דף פ"ח) אמרו דבזכות שאמר ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות עפר סוטה ואפר פרה, הרי דבשכר שאמר אפר זכו למצות פרה אדומה שתנתן לישראל וכבר כתבנו דממצוה זו תצמח הגאולה הקיימת חירות מיצה"ר וחירות משיעבוד ומצוה זו מגינה עליהם לבל ישלטו בהם. וזהו שאמר להם דאם יהיו זהירים בשני הזכירות יעמוד להם זכות אברהם שקרא עצמו אפר וזהו בחינת מצות פרה להגן עליהם אשר לא ישלוט בהם כל רע. ואם

לאו התקינו עצמכם לשיעבוד שנאמר על גבי חרשו חורשים פירוש שיהיו בגלות עד ביאת משיח שיגאלו ג"כ בזכות מצות פרה וכמו שנתבאר:

בשלח

ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר גו'. ואיתא בילקוט ויהי בשלח מי צווח וי הקב"ה קרא וי. למה הדבר דומה למלך שנשבה בנו לבש לבוש נקמה והלך להביאו נטל את השבאי ותלאו בגרדום כו' עם שהוא מצערו התחיל להודות אמר המלך וי שהודה זה הייתי סבור לצערו הרבה והודה עכ"ל. ויש להבין פנימיות הכוונה שבזה המאמר. וגם יש להבין דלפי דרשה זו לא ידענו מאי שייך זה לעיקר מאמרו וסיום הפסוק דלא נחם דרך פלשתים פן ינחם העם ושבו מצרימה. גם יש להבין אמרם שאמר וי על שהודה ושוב לא יצערו יותר, דהיאך שייך על זה לשון וי והרי ורחמיו על כל מעשיו כתיב. ועיין במס' ב"ב (דף ע"ד) בעובדא דרבה בב"ח ששמע ב"ק שאמרה אוי כי נשבעתי וסבר רבה דלמא קאי על שבועת המבול וחכמים השיבו לו דודאי קאי על שבועת הגלות דאי על שבועת המבול לא הוי אמר אוי, הרי דעל זה דאינו מעניש להחייבים כגמולם לא שייך זה הלשון:

והנראה דהנה המצריים בשיעבודם שתי רעות עשו לישראל. אחת רעות הגוף במה ששיעבדו בהם בחומר ובלבנים. עוד עשו להם רעות הנפש שהחטיאו וקלקלו אותם ע"י שיעבודם הקשה. וכמו דמצינו במדרש רבה על פסוק והמים להם חומה שהיה בעת קריעת ים סוף קיטרוג ואמרה הללו עבדו ע"ז והללו עבדו ע"ז מפני מה הללו נטבעין והללו ניצולין ובאה התשובה הללו עבדו מתוך שיעבוד מתוך טירוף הדעת שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון. הרי דאנסו אותם לע"ז וקלקלו והחטיאו אותם בנפשותם. וזהו הטעם של ריבוי המכות והיסורים ששלח לפרעה וריבוי המופתים שהיו בהמכות, דכיון דעיקר חטא פרעה היה במה דקלקלם והשריש בלבם הרע וע"כ באו עליו כל העונשים מדה כנגד מדה. ותכליתם היה כדי להשריש בלבם של ישראל יראת ה' ולעקור מלבם כל נטע ושורש הרע שהשריש הוא בלבם, על דרך הכתוב הכרתי גוים נשמו פנותם אמרתי אך תיראי תקחי מוסר. ומש"ה בחמש מכות האחרונות הכביד ה' את לב פרעה כדי להוסיף בו מכות, והא לכאורה אינו מובן אחרי שהוא כבר נתרצה לשלחם מדוע יעשה לו כן להכביד לבו כדי ליסרו עוד ביסורים, והטעם הוא כיון דהם החטיאו את ישראל הוצרכו ג"כ לסבול עוד עונשים כדי שיתוסף יראת ה' בלב ישראל במה שיראו בעיניהם משפטם ועונשם של מצריים, ובחמש מכות הראשונות עדיין לא

נעקר מלבם כל הרע שהשרישו בהם המצריים ולכך הוצרכו לסבול עוד מכות כדי שיתוקן מה שהם קלקלו את ישראל:

והנה כשעשו העגל אמר משה רבינו למה יחרה אפך בעמך אשר הוצאת ממצרים. ואיתא במדרש רבה דטענת משה היה דמשום שהיו בשיעבוד מצריים שהיו כולם עובדי ע"ז ולכך גם הם נכשלו במעשה העגל, הרי דגם ביציאתם מ"מ נשאר עדיין אצל ישראל קצת רושם מטומאתן של מצריים עד שזה גרם להם שנית להכשילם בהעגל. וכל זה נמשך מחמת שלוחם אז, ואם לא היה משלחם אז והיה מוסיף לו עוד הרבה מכות ועונשים עד שלא היה נשאר בלב ישראל שום רושם מחטאם והיו נעשים כמו שהיו קודם ירידתן למצרים שהיו כולו זרע קודש בלא שום סיג ופסולת שבטי י"י עדות לישראל ושוב לא היו נלכדים עוד בשום חטא בעולם היה אז התיקון הגמור שאנחנו מקוים שיהיה במהרה בימינו בביאת משיח וזהו שנתכוין המדרש דאמר וי ששלח פרעה משל למלך בו"ד שנשבה בנו כו' התחיל להודות אמר וי שהודה זה הייתי סבור לצערו הרבה. אמר וי על שהקדים לשלחם עתה ולא הוסיף לו עוד מכות והיתה תשועה קיימת לישראל, ומובן עתה גם סיום הפסוק לפי הנחת הדרוש הלז. ויהי בשלח פרעה ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים גו' פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו דהיה צער על ששלחם אז דעל ידי זה ששלחם אז לא נחם דרך פלשתים והיה עדיין החשש פן ירצו לשוב שנית למצרים בראותם מלחמה. ואם לא היה שולחם אז והיה מעכבם עוד זמן לא היה מקום לחשש זה דאז היו נעשו נקיים לגמרי מטומאת מצריים ובודאי דלא היה שום מקום להיות נופל שום סברא בלבם לשוב מצרימה גם בראותם מלחמה. והא דבאמת לא הכביד הקב"ה את לב פרעה גם אחרי מכת בכורות אין לנו לבקש טעם על זה לדרכי ה' למה לא היה אז גאולה קיימת והניח זה על גאולה האחרונה והוא מכבשי דרחמנא אשר אין לשום בריה להרהר בו:

ובזה נעמוד ג"כ על דברי המדרש רבה ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, משל למלך שנשבה בנו והלך המלך והציל את בנו והרג ללסטים. והיה הבן אומר כך וכך הכו לי אף ע"פ שהרגן לא היה מתנחם. כך מצרים שיעבדו את ישראל והביא עליהם עשר מכות ואעפ"כ היה אומר איני מתנחם עד שאהרוג את כולם שנאמר וינער ה' כו' סוס ורוכבו רמה בים. ונאמר מצריים לשמה תהיה ואדום למדבר שממה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם עכ"ל. הרי מבואר במדרש דמלבד דלא נתנחם בעשר מכות עד שהרגם וטבעם בים מ"מ גם אחר שטבעם ג"כ עדיין לא נתנחם, דהרי הפסוק שהביא מצרים לשמה תהיה מדבר בזמן גאולה העתידה. וכן הוא מבואר להדיא בילקוט על

פסוק ולא נחם וז"ל, לפי שנאמר (ביחזקאל ל"ב:ל"א) בן אדם נהה על מצריים והורידהו כו' רדה והשכבה גו אותם יראה פרעה ונחם. אמר לו הקב"ה אתה מתנחם אני אינני מתנחם ממה שעשית לבני. הרי דדרש הך קרא דולא נחם דגם לעתיד אחרי מפלת עמלק עדיין לא נתנחם על גלות מצרים. ולכאורה צריך ביאור אחר שכבר עשה להם כפעלם ושתו כוסם ונטבעו אמאי אינו מתנחם עוד. ולפי הנ"ל יבואר היטב. ומקודם נבאר דברי המשל שהביא המדרש, דהנה בטבע מי שהוכה במכות רצח ופצעים אע"פ שאח"כ נתרפא מהם ואינו ניכר בו שום רושם מהם מ"מ גם אחר זמן רב יכול להתעורר שירגיש קצת כאב לפרקים מיוחדים ומרגיש קצת צער והסיבה היא מה שמקודם היה לו באותו מקום המכה הגדולה וגם ע"י איזו סבה קטנה וקלה כקור וחום שתעבור עליו יוכל לפעול בו ולחדש בו היסורים והחולאת שעברה אשר אם לא החולי הראשון לא היה בכח סבה קטנה כזו לפעול בבריאותו מאומה. וזהו הכוונה בהמשל למלך שנשבה בנו דאע"פ שכבר הרג ללסטים מ"מ הרי זה עשה להלסטים גמול על מה שעבר ועשה מקודם לבנו של המלך. אבל אח"כ כל זמן שהבן מזכיר את אשר עשה לו הלסטים פי' כששוב נתעורר להבן איזו הרגשת צער על זה שעשו לו מקודם הרי שוב נתעורר שנית כעס על הלסטים ממה שהבן סובל על ידי גרמתם, ומש"ה אינו מתנחם גם אחר שהרגם כבר. וכמו כן ממש היה במצריים דכשירדו לשם היו כולם זרע קודש בלא שום סיג ופסולת ופרעה החטיאם וקלקלם ואע"פ שנהרגו ונטבעו בים על מה שעשו מכבר לישראל מ"מ הרי עדיין קצת רושם נשאר מפעולתם עד שהיה גרם לעשות העגל ומן חטא העגל נתחדש היצה"ר ונתחדשו אח"כ כל החטאים וכמו כן כל היסורים וגלות שישראל סובלים עיקר יסודם יצא מן חטא העגל ומי הם הגורמים לכל זה הלא המצריים הראשונים והם היסוד לכל הרעות שסובלים ישראל הן רעות הגוף חלילה והן רעות הנפש חלילה, ומש"ה בכל זמן שנתרחש בישראל איזו חטא חלילה וכן אח"כ כשסובלים עונש על חטאם נתעורר שנית הכעס על המצריים יען כי המה היו בעוכריהם. וזהו שאמר במדרש דגם לע"ל יאמר הקב"ה דעדיין לא נתנחם במצריים ממה שעשו לבניו, ומביא ראיה מהפסוק מצרים לשמה תהיה ואדום למדבר שממה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם ופירוש הפסוק הוא דגם עבור החמס שעשו בני יהודה בארצם גם עבור זה תהיה מצרים לשמה כי המה הגורמים לזה:

ובזה יבואר דברי המדרש רבה פרשה שמות על פסוק פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים וז"ל פקוד להבא פקדתי לשעבר. אתכם ואת העשוי לכם במצרים כלומר אני פוקד על מצרים כו'. ולכאורה אינו מובן אמרו פקוד להבא דעל איזו ענין דלהבא

קאי. גם סיום דברי המדרש מה דאמר כלומר אני פוקד על מצריים, הרי דבא לשלול איזו פירוש אחר בפסוק זה. והכוונה דלפי הפשט הנראה לכאורה דהך במצרים קאי על העשוי לכם דפקדתי מה שנעשה לכם במצרים. ולפי זה הא לא שייך לומר להבא דמה שעשו להם המצרים הרי כבר עבר והלך לו. ומפרש המדרש דהך במצריים קאי על פקוד. ופירושו דאמר להם דהן מה שעבר והן מה שיהיה אחר כך ולהבא והן מה שאתם עושים שלא כדת התורה וכן העשוי לכם דהיינו מה שתסבלו יסורים חלילה עבור עונותיכם, את הכל אני פוקד על המצריים. וזהו פקוד להבא פקדתי לשעבר, אתכם וגם העשוי לכם, אני פוקד על המצריים יען כי המה הגורמים לכל זה. וכמאה"כ ונשא השעיר כו'. וכן התפלל דוד המלך ע"ה על רשעים ואמר תנה עון על עונם ואל יבאו בצדקתך, פירוש שביקש שגם עון של ישראל יגולגל על עונם של רשעים כי המה הגורמים לכל זה. וכמו שנתבאר:

(נחום א׳:ב׳) **נוקם ה' ובעל חמה, נוקם לצריו ונוטר לאויביו**. ביאור המשך הפסוק. דהנה החילוק שבין צר לאויב, דצר נקרא מי שכבר מיצר ועושה רע לחבירו במעשה ידיו, ואויב נקרא השונאו ומבקש רעתו וגם מי שלא עשה עדיין רע רק שונאו בלבו ומבקש רעתו נקרא אויב. והנה לפי הסברא מי שעשה שום רע אם ישוב הוא וישיב לו כגמולו הרי מדרך הטבע תשכך חמתו וכעסו ממנו יען כי כבר עשה בו נקם על אשר עשה לו בתחילה. וזהו שאה"כ דאצל המצריים אינו כן. וגם אחר שישלם ה' להם כמעשה ידיהם שעשו לישראל וינקום מהם נקמת עמו עכ"ז עדיין הוא כביכול בכעס עליהם. וזהו שאמר נוקם ה' ובעל חמה, דגם אחר הנקמה עדיין יכעוס עליהם, ובא לפרש הטעם שכועס עליהם גם אחר הנקמה ואמר נוקם לצריו ונוטר לאויביו, דהנה מי שעשה איזו רעה לחבירו חנם על לא דבר הרי זהו מופת חותך על שנאתו שבלבו עליו ומצד השנאה פעל כל אלה, משא"כ כשאח"כ חוזר השני ומשיב לו ממש כמעשה ידיו הרי אין בזה שום שנאה דהרי כל זה מגיע לו בשביל מעשיו ואינו רק פרעון חוב המגיע לו ואין בזה שום הוראה לשנאה משא"כ הראשון שהרע לו בחנם בע"כ הוא בשביל השנאה, וכן הוא במצריים דאחר שהרעו לישראל בחנם מצד שנאה וע"כ לע"ל גם אחר שישלם להם כמעשיהם עוד יגיע להם עונש עבור שנאתם ויוסיף עוד להענישם אח"כ דכמו שהם הרעו לישראל בחנם רק משנאה כמו כן יענישם ג"כ בחנם אחר שכבר קבלו גמולם מצד שנאה. וזהו שאמר נוקם ה' לצריו, דמשלם להם עבור הרע שעשו לישראל שהוא בבחינת צר, ונוטר לאויביו דעדיין הוא נוטר להם שנאה עבור שנאתם, וזהו שאמר הכתוב אם שנותי ברק חרבי ותאחז במשפט ידי אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם, דגם

אחר שישיב נקם להצרים עוד ישלם שנית להשונאים. וכמאה"כ ואיבתי את אויביך וצרתי את צורריך, שיעשה בהם שני הגמולים:

ובזה יבואר המדרש פרשת בשלח ולא נחם אלהים אע"פ ששלחם פרעה לא נתנחם הקב"ה משל למלך שנשבה בנו כו' אע"פ שהרגם לא נתנחם אלא היה אומר כך וכך עשו לבני. כך מצריים שיעבדו את ישראל הביא עליהם עשר מכות אע"פ אמר איני מתנחם עד שאהרוג את כולם שנאמר וינער ה' את מצרים וכתיב מצרים לשמה תהיה, והנה זה הפסוק כתיב (ביואל ד':י"ט) מצרים לשמה תהיה ואדום למדבר שממה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם וזה הפסוק קאי על זמן הבא לע"ל ודרש ליה המדרש דגם לע"ל אחר אשר כבר קבלו המחריבים גמולם עוד יענוש גם למצריים על שיעבודם בישראל ויהיו לשמה ונתן טעם לזה דאף על גב דכבר שתו המצריים כוסם אז בעת יצאו ישראל מהם מ"מ עוד ישלם להם עבור חמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי דיענשו על החמם ששפכו דם נקי פי' שהרעו לישראל בחנם ורק משנאתם דעבור גמולם כבר שילם אבל מה שעשו להם בחינם נוטר להם על לע"ל וכמו שנתבאר:

במדרש (שיר השירים) אני חבצלת השרון שושנת העמקים. אני היא וחביבה אני, אני היא שהייתי חבויה בצילן של מצריים לשעה קלה הכניסני הקב"ה לרעמסס הרטבתי לפניו מצות ומעשים טובים כשושנה ואמרתי לפניו שירה. יש לומר דכוונת המדרש הוא דהנה דבר שהאדם עושה אותו בטבעו מצד עצמו קשה לו להפרד ממנו דההרגל נעשה לו טבע שניה וצריך אח"כ להרבות בהרגל לעשות ההיפוך ממה שעשה, וכמו בשור המועד דכיון דהוחזק לנגחן אינו חוזר לתמותו עד שיחזור בו שלש פעמים, וכן באשה שקבעה לה וסת אינו עוקרתו עד שלש פעמים. וכל זה הוא בוסת הגוף שהוא בטבעה בלא שום סיבה. אבל וסת הנקבע ע"י סיבה שמבחוץ לגופה וכמו אכלה שום וראתה מבואר בשו"ע יו"ד (סי' קפ"ט) דדינו כוסת שאינו קבוע דלחוש חוששת ועוקרתו בפעם אחת, וכמו כן הוא הדמיון בישראל לענין תשובה דגם אם הרבו חלילה לחטא בזמנים מרובים מ"מ נעקר מהם בפעם אחת וביום אחד כשיעשו תשובה. וכמו שאמר הכתוב (יחזקאל ל"ג:י"ב) ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו אמר הכתוב דא"צ לתשובה לא זמנים מרובים כפי החטא וגם לא שלשה ימים רק באותו יום ששב בו שוב לא תזכרנה לו. והטעם לזה הוא כמו שנתבאר דישראל ברצונם הפנימי המה טובים ורק ע"י סיבות חיצוניות שהם חוץ לגופם נכשלים ובאים לידי חטא וכמו שאמר ר' אלכסנדרי גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך ומי מעכב שאור שבעיסה ושיעבוד גליות ה"ל כאכלה שום וראתה דנעקר בפעם אחת. וזהו דכנס"י אמרה אני היא וחביבה אני דגם

כשאני מלוכלך בחטאים חלילה מ"מ חביבה אני בפנימיות הלב. וזהו ע"ד מאמר הכתוב שחורה אני ונאוה כו' כאהלי קדר כיריעות שלמה, דגם אם מבחוץ אני כאהלי קדר שהם שחורים מ"מ מבפנים אנכי כיריעות שלמה. ונתן מופת לזה אני שהייתי חביוה בצלן של מצרים דהייתי חביוה ומכוסה מצלן שלא הייתי נראית מובדל ממעשיהם הרעים רק עשיתי כמעשיהם, וכמו דאיתא במדרש הללו עבדו ע"ז והללו עבדו ע"ז לשעה קלה כנסני הקב"ה לרעמסס והרטבתי לפניו מצות ומע"ט כשושנה דבשעה קלה נהפכתי מרע לטוב גמור ושמחתי ע"ז ואמרתי לפניו שירה, והוא משום דגם מקודם הייתי טובה בעצם רק המצרים ושיעבודם גרמו לי לחטוא וכשנסתלק האונס חזרתי לטוב בחירתי ורצוני הטוב:

ויראו העם את ה'. איתא במדרש עד כאן לא היו יראים את ה' מכאן ואילך היו יראים את ה'. לכאורה אינו מובן והרי גם במצרים ראו כמה מופתים וריבוי העונשים והמכות שבאו על המצריים על שסירבו על דברי ה' והיאך לא נתקבלה יראתו עד בואם להים. ועיין בפרשה בראשית כתבנו ביאור נכון על זה המדרש. גם י"ל הענין דכשנתבונן בהנסים שנעשו במצרים והנסים שנעשו על הים הם מחולקים זה מזה הרבה ובאו בשני אופנים דבמצרים עיקר הנס היה ביאת המכה והעונש על המצריים שבאו עליהם המכות שלא כדרך הטבע ומזה צמח ישועתן של ישראל. והטעם לזה כי לא היה בידם של ישראל זכות להגאל על ידו וכמאמר הכתוב ואת עירום ועריה פירוש בלא זכות להגאל. וגם זמן הגאולה לא הגיע עדיין דבברית בין הבתרים נאמר ת' שנה והם לא היו אלא רד"ו וכן מבואר במכילתא פרשת בא בשעה שבא משה ואמר לישראל בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו היכן הוא אמר להם אם בא להביט במעשיכם אין אתם נגאלים אלא מדלג על ההרים מדלג על הקצים והחשבונות כו'. וע"כ העיקר היה לדון את מצריים על רשעתם ועולם הקשה שהכבידו על ישראל יותר מדי. ומכח מדת הדין ששלטה על המצריים צמח ישועה לישראל. וז"ל המדרש רבה על פסוק החודש הזה לכם משל למלך שאמר לבניו הוו יודעין שאני דן דיני נפשות ומחייב הקריבו לי דורון שאם תעלו לפני לבימה אעבור אילוגין שלכם לאחרי. כך הקב"ה אמר לישראל בדיני נפשות אני עוסק ומודיע אני לכם היאך אני חס עליכם ברחמים בדם פסח ובדם מילה ומכפר על נפשותיכם עכ"ל הרי דהעיקר וההתחלה היה העונש למצריים על רשעתם ומזה יצאה ממילא ישועה לישראל, וע"כ הזהיר אותם באותו הלילה ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר דהוצרכו ישראל לשמירה שלא ישלוט בהם המשחית ולעסוק באותו לילה במצות מילה ופסח וכמאה"כ והיה הדם לכם לזכרון ולא יתן המשחית כו'. דכל הנסים והמופתים

שבמצריים היו מצד מדת הדין. ובזה נבין קצת טעם על שאמר לפרעה דרך שלשת ימים נלך במדבר ונעבוד את ה' דמשמעו לכאורה מובן מהדברים דאח"כ ישובו שנית למצרים לשיעבודם. גם כל דברי משה רבינו היו לפרעה בדרך בקשה נלכה נא דרך כו' ולכאורה אינו מובן למה הוצרך לבקש ממנו רשות, ולפי הנ"ל ניחא דעיקר היציאה לא היה בזכותם והעיקר היה המשפט למצרים ומש"ה נתקיים בפרעה מאמר הכתוב אם ללצים הוא יליץ והבא לטמא פותחין לו וביקש ממנו רק דרך שלשת ימים ולעבוד את ה' למען הרבות פשעיו במרדו שלא יניח להם גם זאת המעט כדי שתוגמר בהמראתו חטאיו ותמלא סאתו ליפרע ממנו. ובזה מבואר היטב הפסוק שאמר משה למה הרעות לעם הזה ומאז באתי לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך והשיב לו עתה תראה אשר אעשה לפרעה ותיבות עתה תראה אינו מובן לפי המשך פשטות הפסוק. רק הענין דמשה התפלא דהקב"ה שלחו למען הצילם ועוד נתוסף עליהם עי"ז שיעבוד יותר היפוך כוונת השליחות והקב"ה השיב לו דזהו עיקר יסודו של הגאולה דכל מה שירבה פרעה לחטא ולהעיז נגד דיבורו של הקב"ה ולהכביד עוד שיעבודו בזה יהיה הגאולה. וזהו שאמר לו עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם, כלומר עתה שהוא מוסיף מרד על פשעיו תראה אשר אעשה לו ומזה יהיה כי ביד חזקה ישלחם לבסוף מארצו:

אבל בשביעי של פסח היה הכל להיפוך דעיקר הנס היה מה שנקרע הים לפני ישראל ונמצא דעיקר הנס היה לישועתן של ישראל, ומזה יצאה נקמה למצריים שרדפו אחריהם ונטבעו, והטביעה שלהם הרי לא היה בנס דכל מי שיהיה בתוך הים יטבע בו. רק הנס היה מצד החסד על ישראל ומזה יצאה נקמה למצריים וכמאה"כ ובחסדך תצמית אויבי. דבהחסד שתרבה עלי תהרוג לאויבי. והטעם דאז כבר היה בידם של ישראל זכות פסח ודם מילה. גם איתא במכילתא על פסוק דבר אל ב"י ויסעו רבי אומר כדאי היא האמונה שהאמינו בי שאקרע להם הים שנאמר וישובו ויחנו לפני פי החירות כו' כדאי היא האמונה שלא אמרו למשה היאך אנו יוצאין למדבר אלא האמינו כו', וכמו שאה"כ זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. והיה בידם זכות שיזכו לעשות להם נסים לישועתן ונמצא דמצד מדת הרחמים שעל ישראל יצא עונש למצריים. ובזה יבואר הפסוק ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב. דימין בכל מקום רומז להנהגה במדת הרחמים וכן שם ה' רומז לזה. וקאמר דע"י מדת הרחמים שעשית עמדי להאדיר אותי בכח זהו בעצמו ששיבר להאויב, דהעונש למצרים הגיע ע"י ריבוי

הרחמים שהיה על ישראל. הרי נתבאר הני שני חילוקים דבמצרים יצאה ישועה לישראל ע"י מה"ד שעל מצרים ועל הים יצא העונש למצרים ע"י מדת הרחמים שעל ישראל:

והנה לפי המושכל הראשון היה נראה אשר אם יתבונן האדם במדת הדין יש לפול עליו יראה. אבל בהתבוננו במדת הרחמים והחסד של הקב"ה יתעורר בלבו לאהבה לו יתברך שמו אבל יראה לכאורה לא שייך אז. אבל בים ראו גודל העונש שהגיע למצרים על ידי מדת והנהגת הרחמים והתבוננו שלא כמדת בשר ודם מדתו יתברך ואצלו הכל אחד ופועל רחמים בדין ודין ברחמים, והבינו אשר גם בהתבונן במדת רחמים שייך יראה וכמאה"כ וגילו ברעדה ודרשו חז"ל במקום גילה שם תהא רעדה, וזהו המשך הפסוק ויושע ה' את ישראל התחיל הפסוק לספר הכל כסדר. דבההתחלה היה העיקר הישועה לישראל ושוב וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצריים דמישועתן יצאה עונש גדול שעשה ה' (הרומז לרחמים) למצריים וייראו העם את ה' דעד עכשיו במצרים לא ידעו מזה אבל מכאן ואילך היו יראים את ה':

בילקוט פרשת בשלח על פסוק ויושע ה'. בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוזא כו' אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי דין עליה כו' אתה גזרת על אומה זו שיהיו משועבדין תחת אומה שלי ארבע מאות שנה ועדיין לא עברו אלא שמנים וששה שנה תן לי רשות ואחזירם תחת יד אומה שלי עד ת' שנה כשם שאתה קיים כך שבועתך קיימת, א"ל הקב"ה כלום אמרתי כי גר יהיה זרעך בארץ מצרים בארץ לא להם אמרתי וגלוי וידוע לפני שמשנולד יצחק כבר נעשו גרים וכבר שלמו ת' שנה אין לך לשעבד על בני כלום. ויש להבין אריכות הלשון והקדמת הדברים שטען השר של מצרים כך שבועתך קיימת לאיזו כוונה היה. גם יש להבין עיקר טענתו על ישראל דנהי שלא ידע זה דהחשבון התחיל מלידת יצחק והיה סבור דקושי השיעבוד צריך להיות ת' שנה מ"מ במאי טעה שיהיה הוא התובע והרי הגזירה נאמרה סתם בארץ לא להם וא"כ אין למצריים טענה עליהם יותר מאחרים. ואם כבר היו אצלו פ"ו שנה הרי יוכלו להשלים הזמן אצל מלכות אחרת ומה זכות יש לו בהם לתובעם יותר מאחרים, והרי אדרבה כיון דבשעת הגזירה לא באה מפורש תחת איזה אומה יהיה השיעבוד הרי לכאורה דינם כממון שאין לו תובעים דלכל אחד יכול לדחות לא אתן לך רק לחברך ועכ"פ מאי עדיפות היה לשר של מצריים לתובעם יותר מאחרים. והפשוט הוא דטעותו היה כיון שכבר הם תחת ידו והתחיל להשתעבד בהם. זכה בהם עד כלות כל החשבון של ת' שנה, והרי זה דומה למפקיר ביתו על שנה אחת דכל הקודם ומחזיק בה זכה בה על כל השנה ולבסוף שנה חוזרת לבעלים וכמו כן הכא דהגזירה היה בסתם ונעשו ישראל הפקר למצריים ולשאר העמים

לכל הקודם ומש"ה סבר שהוא זכה בהם לכל הת' שנה. רק דהרי הפקר אינו חל כלל על דבר שלא בא לעולם וכיון דבעת הגזירה עדיין לא נולד יצחק א"כ לא חל על ישראל כלל דין ותורת הפקר ולא שייך לומר עליהם זכיה כלל, ורק שהקב"ה בודאי שיקיים דברו, והדר קשה דהרי הדיבור יכול להתקיים אצל אומה אחרת. רק דעיקר הדבר דקנין לא חל על דבר שלא בא לעולם ואמאי לא נימא נהי דבעת הקנין לא חל כיון שלא היה הדבר הנקנה עדיין מ"מ יחול הקנין בעת בא אותו דבר לעולם ורק דאח"כ הרי כבר הדר סודר למריה ואז ליכא קנין וכן בהפקר הרי אח"כ ליכא לדיבורא של המפקיר. וזה הכל שייך בדיבורו של בשר ודם דהוא רוח הולך אבל דיבורו של הקב"ה נאמר ודבריו חיים וקיימים דהדיבור ממש קיים לעולם, ובמדרש תהלים על פסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים איתא דהדיבור שאמר בעת הבריאה יהי רקיע עומד ומהוה הרקיע, וזהו שטען השר כך שבועתך קיימת ומש"ה כשבאו לעולם חל עליהם תורת הפקר וממילא זכו בהם המצריים על כל הת' שנה ובאה לו התשובה שכבר התחיל מלידת יצחק וכבר נשלם כל הת' שנה כולו:

אז ישיר משה. איתא במדרש אמר משה באז חטאתי שאמרתי ומאז באתי לדבר אל פרעה הרע לעם הזה באז אני אומר שירה. ולהסביר קצת הכוונה בזה המאמר דמה תיקון הוא זה דהשירה נאמרה באותו תיבה ולשון שאמר מקודם. רק הענין דהנה מי שהוא בצער חלילה והקב"ה עוזרו ומצילו ונותן להקב"ה שבח והודיה על הטובה שעשה לו, יש בזה שני אופנים וחלוקים הם הרבה. אם עיקר שמחתו של האדם ומה שמשבח לשמו יתברך הוא רק עבור טובתו שקיבל והצלתו מהצער הרי לא יוגדל שמחתו יותר מאלו לא היה לו צער מקודם ועיקר שמחתו הוא רק על ההצלה ולא על הצער שמקודם דבו לא ישמח כלל. אבל השירה שאמרו משה וישראל אז לא היה עיקר שמחתם על זה שניצולו מיד המצריים רק עיקר שמחתם היה ע"ז שזכו להיותם הכלי חפץ אשר על ידם נתגדל כבודו יתברך ועל ידי הצלתם ממצריים נתפרסם שמו וכמו שאמרו בהתחלת השירה אשירה לה' כי גאה גאה. וא"כ הרי השירה נאמרה גם על השיעבוד הקדום כמו על הגאולה דאלמלא השיעבוד לא היה מקום להגאולה ושמחו בהשיעבוד הקדום כמו בהגאולה של עתה. וזהו שאמר באז חטאתי דמקודם התרעם על כובד השיעבוד ועכשיו אני אומר שירה באז פירושו דאני אומר השירה גם על אז דהיינו על השיעבוד הקדום כמו על הגאולה של עכשיו, וזהו שאה"כ בתהלים אודך כי עניתני ותהי לי לישועה כי אני נותן לך הודיה על העינוי הקודם דעי"ז באה לי הישועה ונתקדש שמך ברבים על ידי ועל שניהם כאחד אני מודה לך ושניהם כאחד טובים:

תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, אמרו במכילתא תביאנו לא אמרו אלא תביאמו ניבאו ולא ידעו מה ניבאו, פי' שנזרקה נבואה בפיהם שלא במתכוין דבניהם יבאו ולא הם בעצמם. אמנם יש להבין מה סברו הם באמרם לשון זה והנראה דהם נתכוונו בזה לכוונה אחרת ולא נתקיימה כוונתם רק נתקיימה לנבואה זו שלא נתכוונו הם לה. דבמסכת פסחים (דף פ"ז) איתא לא גלו ישראל אלא בשביל שיתוספו עליהם שנאמר וזרעת לי בארץ כלום אדם זורע כור אלא להכניס כמה כורים. כוונת הגמרא דאע"ג דודאי הגלות הגיע להם עבור חטאם רק דהיה יכול להעניש אותם בארצם ולא גלו מארצם רק בשביל שיתוספו עליהם כו'. והנה אלמלא לא חטאו ולא היה מקום לגלות בע"כ שהיה אלו הצריכים להתחבר להם באים מעצמם לארץ ישראל וכמו דאיתא במדרש המשל למלך שנטע כרם יפה בעירו בכל מקום שהיה רואה נטיעה יפה היה נוטלו ושותלו בתוך כרמו. אבל אחר שחטאו וצריכים להענש ונעשו שפלים בעיני כל ורחוק הדבר שיבאו אליהם הוכרחו ישראל להגלות וילכו הם אחרי הגרים לקבצם ולזה הוא שנתכוונו עולי הים בשירתם ואמרו שמעו עמים ירגזון כו' אז נבהלו כו' תפול עליהם אימתה ופחד כו' שמדבר באומות שכני א"י ואמרו אח"כ תביאמו ותטעמו בהר נחלתך אמרו בלשון נסתר דהטובים שבהם שראוים להתוסף עלינו תביאמו ותטעמו בהר נחלתך דהם יבאו אצלינו ולא נצטרך לילך אחריהם. ולא נתקיימה כוונתם זאת והך תביאמו קאי על הבנים שלהם שיבאו ולא הם עצמם וזהו ניבאו ולא ידעו מה ניבאו. ובדרך זה נוכל לבאר דברי המדרש רבה בפרשה עמלק דמשה רבינו התפלל ואמר אומה זו שאתה עתיד לפזרן בין האומות רשע זה רוצה לכלותם. והדברים מופלאים ומחוסרים ביאור. רק הכוונה דתיכף אחר קריעת י"ס שנאמר עליו שמעו עמים ירגזון נתחדש גם אצל שכניהם התשוקה להדבק עמהם וכמו שכתב רש"י בשיר השירים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך דכשנתפרסם הנסים שעשית באו כמה להתגייר בא יתרו באה רחב ורק בביאת עמלק הקר אותם וכמו שאה"כ אשר קרך בדרך וידוע המשל שאמרו חז"ל משל לאמבטי רותחת בא אחד וקפץ לתוכה אע"פ שנכווה מכל מקום כבר הקר אותה לאחרים. ותיכף בבואו הבין משה רבינו דמעתה בע"כ יהיו ישראל מוכרחים לילך לקבץ את הנספחים אליהם וזהו שאמר אומה זו שאתה עתיד לפזרן בארבעה רוחות רשע זו עוד רוצה לכלותם לגמרי חלילה:

ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים. הך ברפידים דכתיב לכאורה מיותר הוא דכבר כתיב מקודם שהיו ישראל אז ברפידים. וע"כ דרשו חז"ל במסכת בכורות (דף ה') ברפידים כיון שרפו ידיהם מן התורה מיד ויבא עמלק דרשו דהפסוק בא להודיע הסיבה ששלט בהם משום דהיו ברפידים דהיינו שרפו ידיהם מן התורה. עוד אמרו חז"ל במדרש

רבה שאמרו היש ה' בקרבנו מיד ויבא עמלק דרשו כן מסמיכות הפסוקים ועכ"פ למדנו דמשום הני שני חטאים בא עליהם. ובזה יבואר היטב המדרש באסתר על פסוק ותקרא אסתר להתך כו' לדעת מה זה ועל מה זה וז"ל אמרה לו מעולם לא באו ישראל לידי צרה כזו שמא עברו ישראל על זה אלי ואנוהו ועל הלוחות דכתיב בהם מזה ומזה הם כתובים. ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו אמר לו בן בנו של קרהו בא עלינו דכתיב אשר קרך בדרך. ולכאורה אינו מובן דברי תשובתו על שאלתה, ולפי הנ"ל מבואר היטב דאמר לו דבן בנו של עמלק בא דעמלק בא ג"כ על הני שני חטאים:

והנה בפרשה כי תצא אמר הכתוב זכור אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים. ופירש"י ויזנב בך הכם מכת זנב שחתך מילותיהם של ישראל וזרק כו'. כל הנחשלים פירש"י חסרי כח מחמת חטאם שפלטם הענן. ויש להבין הענין בזה, גם יש להבין אריכות לשון רש"י שכתב חסירי כח מחמת חטאם שפלטם הענן והגם כי ודאי ראה רש"י ז"ל לשון זה במדרש חז"ל אמנם הרי יש כאן אריכות דברים הצריכים ביאור. עוד זאת כי אחרי שרואים אנחנו דעמלק שלט בהם לעשות להם כזאת הרי ודאי מוכרח דבזה עצמו היינו במצות מילה מצאה הקפידה לדקדק אחריהם באיזו פרט אשר עבור זה נענשו דהרי ידוע דלעולם בא העונש מדה כנגד מדה שהאדם מודד בה וכמו שאמר הכתוב ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. וביאור הכתוב דלעולם בא התשלומין מעין מעשה החטא והוא חסד גדול דאז יודע האדם עבור מה הגיע לו זה העונש ומתקן מעשיו ע"י תשובה. והרי לפי מה דמשמע מסמיכות הפסוקים וכפי דרשות חז"ל עיקר חטאם היה עבור מה שאמרו היש ה' בקרבנו אם אין ולכאורה אין בזה שום שייכות למצות מילה:

והנה בזוה"ק פרשה בשלח איתא נטל אינון דהוון גזירין ולא איתפרעו וגזר להון ושדי להו, הרי מבואר להדיא דהקיטרוג היה עליהם על זה דעשו רק החיתוך ולא הפריעה, והנה מלבד דקשה מה שכתבנו דמלשון הפסוק משמע דהיה חטא אחר. עוד זאת דעיקר הדבר יפלא לומר כן דישראל בימי משה רבינו ע"ה יחטאו חטא גדול כזה לבטל מהם מצות מילה דמל ולא פרע כאלו לא מל. ולכאורה י"ל דדברי הזוה"ק אתיין כמו דרוצה הגמרא לומר ביבמות (דף ע"א) דלא ניתנה מצות פריעה לאברהם אבינו וכתבו שם התוס' דמ"מ קיים אברהם אבינו גם מצות פריעה דהרי קיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה וא"כ מצות פריעה ניתנה למשה בעל פה הלכה מסיני, וא"כ הא י"ל דהך הלכה לא נאמרה עד מעמד הר סיני וביאת עמלק הרי היה קודם מעמד הר סיני וא"כ לא נצטוו עדיין על הפריעה ורק הכשרים שבהם היה פורעים גם קודם וכמו שקיבלו שעשה

אברהם ואחריו כל האבות וקצת מישראל היו שלא פרעו ולא חטאו בזה כלל רק לא הוסיפו בזכות לעשות לפנים משוה"ד וגם זה נחשב להם לחטא לפי מעלתם וע"כ שלט בהם בזה. אמנם יעו"ש בגמרא דלפי הגירסא השני שהובא שם ברש"י לפי המסקנא דחה הגמרא הך הוכחה שהוכיח מינה דלא ניתנה פריעה לאברהם. וגם עוד דלפי הסברא נראה דבמצרים בעת עשיית הפסח ונאמר אז כל ערל לא יאכל בו דנצטוו אז על המילה בכל הפרטים גם על פריעה, (אמנם עיין בזוה"ק פרשת בא מבואר דבעת עשיית פסח מצריים לא איתפרעו יעו"ש):

והנראה דבמס' יבמות שם איתא דבמדבר לא מלו. והקשו שם התוס' מהא דאיתא בפרקי דר"א מי מנה עפר יעקב שראה בלעם המדבר מלא מערלותיהם וע"ז אמר מי מנה המצות שעושים בעפר, ותירצו בשם רבינו ניסים דהיו מוהלין ולא פורעין. ובגמרא אמר שם מ"ט לא מלו במדבר ומשני משום חולשא דאורחא ואי בעית אימא משום דלא נשיב להו רוח צפונית ומ"ט לא נשיב להו כי היכא דלא לבדרו ענני כבוד ואיבע"א משום דניזופים היו. ולדעת רבינו ניסים הנ"ל ההכרח דהך חולשא דאורחא וגם חסרון של רוח צפונית לא עיכבם רק מפריעה ולא מחיתוך דהחיתוך עשו ורק אם היו גם פורעים היה המכה יותר גדול ואז היה החשש דחולשא דאורחא או חסרון רוח צפונית. והנה הרי ודאי י"ל דכולהו הני טעמא דגמרא לא פליגא כלל אהדדי וכולהו איתנייהו והך איבעיא דאמרה הגמרא אין פירושו דהוא לשון אחר דלא ס"ל תירוץ הראשון רק פירושו או משום הא או משום הא וכל הטעמים היה להם אז וכמו שנבאר. דהנה על טעם דחולשא דאורחא הרי הכתוב אומר ואשא אתכם על כנפי נשרים וגם כתוב מפורש הוא המוליכך במדבר זה ארבעים שנה רגלך לא בצקה. ובפירש"י מבואר דהיה להם שבעה עננים ארבע מארבעה רוחות ואחד מלמטה ואחד מלמעלה ואחד שהיו הולך לפניהם הרי דהענן היה נושא אותם מוקפים מכל צד ולא היה להם שום חולשא דאורחא, ורק לאותם שפלטם הענן הם היו הולכים ברגליהם אחורי הענן והם היה להם חולשא דאורחא אבל לא אותם שבפנים ומ"מ גם אותם שבפנים לא פרעו משום טעם השני דלא נשיב להו רוח צפונית והא דלא היה להם רוח צפונית הרי אמר בגמרא שני טעמים או משום דניזופים היו או משום דלא נבדרו ענני כבוד והרי טעם דניזופים לא התחיל עד אחרי המרגלים או אחר מעשה העגל והרי ביאת עמלק היה קודם לשניהם ואז עדיין לא היו ניזופים ומ"מ גם אז לא נשיב רוח צפנית משום דלא לבדרי ענני כבוד. והנה התוס' שם הקשו מהא דאמרינן דארבע רוחות מנשבות בכל יום ואלמלא רוח צפונית שמנשבת עם כל אחת ואחת אין העולם מתקיים. ולכאורה נראה לישב קושית התוס' דבכל העולם באמת היה

רוח צפונית ורק תוך מחנה ישראל לא נשב הרוח וכן משמע לשון הגמרא דקאמרה לא נשיב להו רוח צפונית דמשמעו דרק להם לא היה הרוח אבל בכל העולם היה דכשהגיע הרוח עד המחנה והענן נפסק ולא נכנס תוך המחנה כי היכא דלא לבדר להענן, וכן משמע כמעט לשונו של רש"י שם דמפרש כן דרק במחנה לא היה הרוח. וא"כ הרי כולם לא היו יכולים לפרוע דאותם שהיו בתוך הענן הגם דלא היה להם חולשא דאורחא מ"מ הרי לא היה להם רוח צפונית ואותם שהיו חוץ לענן הרי היה להם רוח צפונית מ"מ הרי הם היה להם חולשא דאורחא והנה על אותם שבתוך הענן הרי לא היה שום מקום קפידא להקפיד עליהם על שלא פרעו דהרי אנוסים היו כיון דלא היה להם רוח צפונית ואסורים היו לפרוע ואם היו פורעים היו עושים איסור דפיקוח נפש הרי דוחה למצות מילה וגם מי שמתו אחיו מחמת מילה הרי אסור לו למול עד שיגדל רק על אותם שהיו חוץ לענן מצא הקפידה מקום לקטרג עליהם דהרי היה להם רוח צפונית אלא שאי אפשר לכם משום חולשא דאורחא והרי עיקר הדבר דהיה להם חולשא דאורחא היה עבור איזו חטא דבעבורו פלטם הענן דבלא זה הרי גם הוא היה תוך הענן ולא היה לו חולשא דאורחא כלל, והגם דאם היה כן הרי מ"מ לא היו פורעים משום חסרון הרוח מ"מ דקדק עמהם כחוט השערה וזה הדבר גופא שלא פרעו היה להם למזכרת חטאם אשר בעבורו פלטם הענן. וזהו שאמר הכתוב ויזנב בך כל הנחשלים אחריך שהכה מכת זנב להחלשים שהולכים אחריך פי' אחורי המחנה לא תוך המחנה וכמו שכתב רש"י בלשונו חסירי כח מחמת חטאם שפלטם הענן, פירוש דכיון דזה שלא פרעו היה מחמת שהיו חסרי כח וזה היה מחמת חטאם שפלטם הענן מש"ה שלט בהם עמלק, ומדוקדק היטב כל דברי רש"י:

והנה ידוע מה שחקרו הראשונים במצות מילה אם הוא רק הסרת החסרון וסילוק המום של הערלה או היא גם הוספת מעלה וקדושה יתירה וכמו כל מצות עשה שהם בקום ועשה שבאו להוסיף מעלה וקדושה לישראל על ידי זה שמקיימים את המצוה ועיין מש"כ באריכות בפרשת לך לך דשתי הבחינות הללו יש במצות מילה דהחיתוך מסיר הערלה והמום, ובחיתוך הוא מבדיל עצמן מן העכו"ם, והפריעה הוא האות ברית קודש לאות וסימן שנתקדש בקדושת ישראל להיות עם אחד משועבדים לעבוד את ה' אחד ויעו"ש שכתבנו דבזה הוא החילוק שבין מצות מילה של ישראל למצות מילה של בני קטורה גם לדעת הרמב"ם דס"ל דגם בני קטורה מחוייבים הם במילה דבבני קטורה המילה הוא רק להבדילם שהם מזרע אברהם אבל לא נתקדשו בקדושת ישראל שיהיה שורה שכינת קדשו עליהם דהרי לא ניתנה מצות פריעה לאברהם אבינו אבל ישראל

נתקדשו ונצטוו גם בפריעה והוא להוספת קדושה ולהיות קדושתו שורה ביניהם, ומש"ה ברפידים כשראו בעצמם שאין יכולים לפרוע מהטעמים המבוארים למעלה נפל אצל קצת מהם הספק ואמרו היש ה' בקרבנו אם אין שנסתפקו בעצמם אם יש להם המעלה היתירה להיותם עם אחד מיוחדים לחלקו או לא ומילה שלהם הוא רק כבחינת מילת בני קטורה דהוא בא רק להבדילם ממצרים אבל לא שתשרה עליהם שכינת כבודו ונכנסו לחלקו יתברך ועבור זה נענשו דישראל כיון דמצווה למול אע"ג דאינו מל את עצמו מחמת איזו אונס נקרא מהול וכדאמרינן במסכת נדרים (דף ל"א) הנודר מן המוהלים אסור בערלי ישראל והנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל דישראל נקרא מהול אע"ג דלא נימול מחמת אונס. ועכ"פ נתבאר דדברי המדרש האומר שחטאם היה על שאמרו היש ה' בקרבנו ודברי הזוה"ק הכל הולך לכוונה אחת:

והנה בתחילה אמר הכתוב ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין. הנה בקריאת שם המקום קרא מסה ומריבה ומפרש הטעם על ריב בנ"י ועל נסותם נקט תחילה הריב ואח"כ המסה וכן אמר להם משה מקודם למה תריבון ולמה תנסון. וא"כ לכאורה גם שם המקום היה צריך להיות מריבה ומסה. רק הענין יבואר, דישראל במעשיהם הנגלות עשו מריבה וכמשאה"כ וירב העם ורק משה הבין מהריב שלהם מה שנסתר בלבם והוא לנסות את ה' וזהו שאמר להם מה תריבון עמדי ומה תנסון את ה'. וז"ל הילקוט ויאמר להם משה מה תריבון עמדי אמר להם כל זה שאתם מדיינים עמדי אתם מנסין למקום שנאמר מה תנסון את ה', אבל בשם המקום קראו להיפוך מסה ומריבה דעיקר המריבה יצא מכח המסה וע"י המסה באה המריבה דהנה ידוע מאה"כ יצב גבולות עמים למספר בנ"י שהקב"ה חלק כל העולם לשבעים חלקים ומסרם לשבעים שרים ובני אברהם יצחק יעקב נפלו לחלקו כמשה"כ יעקב חבל נחלתו והם משופעים ומונהגים ממנו יתברך בלא שום ממוצע נברא, ועל כן סגולת האחדות האמיתי והשלום ניתן להם וכמ"ש לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר ה' יברך את עמו בשלום. והענין דהנה כל נמצא מחודש הלא בע"כ הוא בעצמו מורכב מכמה בחינות מחולקים. וגם בעלי יסודות הפשוטים הגם כי הרכבתם משונה ואינה כהרכבת היסודות אשר בעולם השפל מ"מ הרי בע"כ הוא בעצמו מורכב מעצמו, דהרי כל נברא יש לו התחלה וממילא בע"כ יש לו סוף וההתחלה שבו הוא ממש ההיפוך מהסוף וכל המציאות. שבו מראשו ועד סופו, הרי בע"כ הוא מורכב משניהם מהתחלתו ומסופו וכל מה שהוא מרוחק מראשו וקרוב לסופו הרי בע"כ יש בו איזו שינוי מה באיזו בחינה מהקדום לו. וכמו כשנתבונן באדם השפל בכל פרטי

איבריו מראשו ועד רגלו אין בו שום דבר שלא יהיה בו שינוי מה מהשני וכמו כן בע"כ הוא בכל הנמצאים המחודשים. וממילא גם הדברים הנמשכים מאותו נמצא ומושפעים ממנו אי אפשר להם בשום אופן להיות לאחדים ממש כי כל אחד חלוק בע"כ מחבירו לפי בחינת שרשו ואחיזתו באותו הנמצא שמשפיע עליהם והסגולה של אחדות האמיתי והשלמות האמיתית נמצאים בשלמותם בישראל כשהם זוכים במעשיהם הטובים, יען כי בהם בחר ה' לחלקו ואינם מושפעים משום ממוצע רק מה' אחד הפשוט בכל מיני אחדות והוא האחד האמיתי יען כי אין ראשית לראשיתו ואין סוף לאחדותו דרק מי שאין לו ראשית וסוף הוא אחד האמיתי וממילא גם ישראל יוכלו לזכות שיגיעו שיהיו כולם באחדות גמור ליחד לבם לאביהם שבשמים כולם כאחד בלא שינוי וע"כ כשנפל ספק בלבם ואמרו היש ה' בקרבנו אם אין ונסתפקו בזה אם הנהגתם הוא על ידו יתברך או ג"כ ע"י מלאך ושר נברא הממוצע ביניהם, וז"ל הילקוט על ריב בנ"י ר' יהושע אומר אמרו ישראל אם הוא רבון כל העולמים כשם שהוא רבון עלינו נעבדנו, הרי דנסתפקו בעצמם אם הנהגתם הוא מה' אחד אשר הוא רבון הכל או אם גם הם תחת שר מיוחד אשר רק הם תחת ממשלתו, ומכח חטא זה יצא להם מציאות הריב ומניעת השלום וע"כ קרא שם המקום מסה ומריבה דהמסה גרם להם המריבה, והנה הסגולה הזו המיוחדת להיות כולם כאחד, זוכים לה ע"י המילה, ועם כי אין אתנו יודע עד מה עכ"ז הפסוקים מורים לזה. וכן בשכם כשאמרו בני יעקב לו שימולו כולם אמרו להם והיינו לעם אחד וע"כ כשחטאו קצת בזה ע"כ בא עליהם עמלק ישלט בהם במה שחתך מילותיהם:

איתא במדרש תהלים בחמשה מקומות דוד מקים להקב"ה, פי' דחמשה פעמים כתיב בתהלים קומה ה' אמר לו הקב"ה דוד אפי' אתה מקימני כמה פעמים איני קם ואימתי אני קם כשאני רואה עניים נשדדים ואביונים נאנקים שנאמר משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה'. ויש להבין כוונת הדברים ואל מה ירמזון. והנראה לומר בזה. דידוע דמפלתה של מלכות הרביעית הוא עמלק וישועתן של ישראל הם שני דברים שהם אחד, וכל אחד תלוי בחבירו וכמו שאמר הכתוב ולאום מלאום יאמץ. ואמרו במסכת מגילה (דף ו') קיסרי וירושלים אם יאמר לך אדם ישבו שתיהן אל תאמין חרבו שתיהם אל תאמין ישבה ירושלים חרבה קיסרי תאמין כו' שנאמר אמלאה החרבה אם מלאה זו חרבה זו, וא"כ ישועתן של ישראל יכול להיות בשני אופנים, או בזמן שיעשו תשובה יזכו במעשיהם להטיב להם ומישועתן של ישראל תצמח העונש לעמלק המשעבד בהם ועל ידי מדת החסד והרחמים שיהיה על ישראל יצמח העונש והנקמה על עמלק וכמו שאמר הכתוב (תהלים ק"ג) ובצדקתך תוציא מצרה נפשי ובחסדך תצמית אויבי וקמי

והאבדת כל צוררי נפשי כי אני עבדך, אמר שע"י החסד שהיה עלי תצמית האויבים וכן יכול להיות להיפוך דגם אם ישראל לא יהיו זכאין חלילה עכ"ז כשיתמלא סאתן של זרע עמלק ויגיע זמן חורבנם להענישם על עונם מזה יהיה נצמח ישועה לישראל ועל ידי מדת הדין שיהיה על עמלק תצמח ישועה לישראל. ובזה פירשנו הפסוק (ישעיה ס"ג) כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה ואביט ואין עוזר ואשתומם ואין סומך ותושע לי זרוע וחמתי היא סמכתני ואבוס עמים באפי וארמסם בחמתי. המשך הפסוקים אמר כי שנת גאולי באה שהגיע זמן הקץ של גאולת ישראל ואביט ואין עוזר ואשתומם כי אין סומך דהתבוננתי במעשיהם של ישראל ואין להם זכות במעשיהם להגאל וזהו ואין עוזר שאין דבר שיושיע לי לעשות להם טובה ותושע לי זרועי וחמתי היא סמכתני ואבוס עמים באפי, דהחמה שיש לי על המצריים ועמלק זהו המושיע לי לגאול את ישראל. וכבר נתבאר ענין זה באריכות קצת בספר בית הלוי דרוש יע"ש שהסברנו בזה כמה מאמרי חז"ל יעו"ש. ועל כוונה זו אמר במדרש הנ"ל בחמשה מקומות דוד מקים להקב"ה, פירוש דבחמשה מקומות התפלל דוד ואמר קומה ה' באפך הנשא בעברות צוררי, התפלל דאפילו אם אין ישראל זכאין להוושע עכ"ז יקום ה' להושיעם ע"י האף שעל המצריים וכשדיים. והנשא בעברות צוררי שיתנשא ויתגלה כבודך ע"י העברה שעל צוררי ועי"ז תהיה הגאולה לישראל. ועל זה באה לו התשובה אפילו אתה מקימני איני קם רק מצפה אנכי לתשובתן של ישראל וכמשאה"כ שובו אלי ואשובה אליכם, דיהיה ע"י אתערותא דלתתא שיתעוררו ישראל בתשובה ורק אימתי אני קם כשאראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים שנאמר משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום ואז אעשה כתפלתך:

והענין בזה דהכתוב אומר מפי עליון לא תצא הרעות, דגם להרשעים הכשדיים אין עיקר רצונו יתברך להענישן וכשמענישן אין עיקר הרצון והתכלית להעונש רק להטובה הנצמחה מהעונש והוא על כמה אופנים. או לכפר בזה להרשע על מעשיו אשר לא טובים. או כדי שלא ילמדו אחרים ממעשיהם ולהשריש יראת ה' בלב הרואה ע"ד מאמר הכתוב הכרתי גוים נשמו פנותם אמרתי אך תיראי תקחי מוסר. או שעי"ז תצמח ישועה לאומה אחרת והגיע זמנה של השניה להתגדל אז נופלת הראשונה כדי ליתן מקום לשניה הבאה אח"כ, וזהו מה דאיתא במסכת מגילה (דף י') דאין הקב"ה חדי במפלתן של רשעים, פירוש דאין זה עיקר רצונו יעו"ש במהרש"א, ופריך מהא דכתיב והיה כאשר שש להטיב אתכם כן ישיש להרע כו' ומשני הוא אינו שש אבל אחרים משש דיקא נמי דכתיב ישיש ולא כתיב ישוש, וזהו כמו שנתבאר דעיקר הרצון והתכלית מהפעולה אינו מפלת הנופל רק הטובה שתצמח לאחרים ממנו הוא עיקר הרצון ומש"ה

כתיב ישיש שמשמח לאחרים ולא כתיב ישוש ומש"ה אע"ג דדוד המלך ע"ה התפלל דגם אם לא יהיה זכות לישראל יקום ה' ויתנשא בהחימה שעל מעשה הכשדיים ומזה תצא ישועה לישראל וא"כ הרי יהיה עיקר תכליתו של הפעולה רק העונש ורק המסובב ממנה יהיה הישועה לישראל, והשיב לו הקב"ה אפילו אתה מקימני כמה פעמים איני קם דעיקר הדבר צריך להיות הישועה לישראל ומזה הוא דיצמח העונש לרשעים וכמו שאמר הכתוב ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב, דימין האמור בכל מקום מורה על מדת הרחמים וכמו שדרשו על פסוק וצבא השמים עומדים על ימינו ועל שמאלו מיימינים ומשמאילים. ואמר הכתוב דעי"ז דימינך ה' דברחמים שלך נאדרי בכח עי"ז ימינך ה' תרעץ אויב עבור זה שברת האויב שלי והכל הוא במדת ימין ורחמים, וכיון דהעיקר הוא הישועה צריכים ישראל להיות זוכים לזה ע"י מעשיהם הטובים. ואימתי אני קם כשאני רואה עניים נשדדים. והביאור לזה הוא דידוע דדרכו לשלם מדה כנגד מדה ובמדה שאדם מודד בה מודדין לו. ובשיעבודם של המצריים וכשדיים בישראל הרי נמצאו ע"פ שני אופנים מחולפים בכוונתם אחד דעיקר הכוונה הוא לטובת והנאת עצמן לגזול ולחמוס מישראל כדי שיתרבה טובתן ואינן מכוונין בעצם להרע לישראל וההיזק לישראל הוא בגדר מקרה ומסובב מעיקר כוונתם דעיקר סיבת פעולתם הוא טובת עצמם ומש"ה גם העונש המגיע להם הוא ג"כ מדה כנגד מדה כמו כן בהעונש יהיה בגדר מקרה ומסובב ועיקר הרצון יהיה ישועת אחרים. אבל אם שיעבודם בישראל לא יהיה הכוונה לטובת עצמם רק תכלית הכוונה יהיה להרע לישראל אזי גם העונש שלהם יהיה מדה כנגד מדה שיהיה עיקר הרצון העונש ואז יכול להיות גם כשלא ישראל זכאין וכמאמר הכתוב שהבאנו ותושע לי זרוע כו'. והנה אם נרצה להתבונן ולחקור מהו עיקר כוונתם ורצונם העיקרי נוכל להבין זאת ע"פ מעשיהם דהגוזל ושודד לאחרים אם עיקר כוונתו הוא טובת עצמו לא להרע בעצם הרי יהדר לגזול אצל העשיר דמה ימצא בבית העני מכיתת חרס ובלואי סחבות ובבית העשיר הלא ימצא הון רב, וידוע מאמר העולם דהעני א"צ להעמיד שומרים בביתו משודדי לילה דהעניות משמרתו וכמו שאמר הכתוב כופר נפש איש עשרו ורש לא שמע געורה. אבל אם עיקר כוונתם הוא עשיית הצער וההפסד לישראל הרי לא יבקר בין עשיר לעני ואדרבה עוד יהדר אחר עני דהמעט שמפסיד ומזיק להעני הוא מצערו יותר ומגיע עד נפשו יותר מאילו יזיק הרבה להעשיר אחר שלא נשאר להעני מאומה בידו ובלואי הסחבות הם כסותו לעורו. וזהו שאמר לו ואימתי אני קם כשאראה עניים נשדדים, דאם יהיה לעמלק חטא זה של שוד

עניים דיהיה כוונתם רק להרע לישראל לא לתכלית אחר אז יהיה עונש להם ג"כ במדה זו ואקום להענישם גם כשלא יהיו ישראל זכאין רק אקום באפי כבקשתך:

ובזה נוכל להסביר קצת החילוק דבכל מלחמות שנלחמו ישראל עם האויבים נאמר בהו ואכלת את שלל אויביך ובעמלק נצטוו להחרים הכל עד שלא ישאר מהם מאומה וכמו שמבואר בספר שמואל, דעמלק במלחמתו לא היה לו שום כוונה ושום תועלת שיצא לו מהמלחמה רק מה שעשה רע לישראל וכמו שהסביר זה בעל העקדה פרשה בשלח דזהו שרמז הפסוק אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע, דהפסוק מרמז שלא היה לו שום צד טובת הנאה ללכוד מדינה ולא לנחול במלחמתו שם גבור אחרי שאתם הייתם חלושים ויעפים וכל כוונתו היה רק הרע. וע"כ הנקמה בו הוא ג"כ התכלית ואסרה התורה ההנאה מהשלל כדי שיהיה ניכר שהמלחמה שעושים בו ישראל העיקר הוא הנקמה וזהו שאמר הכתוב מלחמה לה' דכל עיקר התכלית היוצא מן המלחמה היא המלחמה עצמה לא דבר אחר. וכן בפורים שהרגו ישראל בעמלק נאמר ובביזה לא שלחו את ידם גילו בזה דעיקר עשייתם בזה הוא רק הנקמה משונאיהם ומבקשי רעתם, והראו אז בזה גם חכמה גדולה שלא יבאו שארי העמים שבמלכות אחשורוש לומר היום שללו את עמלק ולמחר יבאו וישללו אותנו וע"כ לא שלחו ידם בביזה להראות כי לא נתנו עיניהם בממון שאינו שלהם ורק נגד מבקשי רעתם קמו:

וזהו שאמר הכתוב מלחמה לה' בעמלק מדור דור אמר כאן שני דברים מחודשים דידוע מה שאחז"ל במס' תענית (דף ג') בתוס' שם דאין הקב"ה מיחד שמו על הרעה ולפי המבואר לעיל מובן הטעם דכיון דהרעה בעצמה איננה עיקר הרצון והעיקר של הרצון הוא הטובה היוצא ממנה וע"כ אינו מיחד שמו על הרעה. גם עוד מובן הדבר אשר כל פעולה שאינה בעצמה תכליתי רק היא נפעלת משום תכלית אחר היוצא ממנה הרי לעולם לא תתרבה אותה פעולה על התכלית המבוקש ממנה יען כי כל מסובב לעולם לא יתרבה על הסיבה הגורם אותו וכמו העונש הבא על האדם כדי להביאו לידי תשובה הרי יש לו גבול להעונש שיהיה בכחו די לכוף יצרו וערפו. וכן הוא בכל הדברים. אבל דבר שהוא בעצמו הוא התכלית המבוקש הרי אין לו דבר שיתן בו שיעור וגבול וע"כ הוא בלא שיעור עד גמרו. וכן הוא בעמלק אחר שהמלחמה והנקמה בעצמו הוא המבוקש בהמלחמה ועל כן הקדוש ברוך הוא מיחד שמו עליו וגם הוא לעולם בלא גבול עד שלא ישאר שום זכר לעמלק בעולם, וזהו שאמר הכתוב מלחמה לה' בעמלק וכמו דאיתא בילקוט (עובדי') אוי להרשעים שהקדוש ב"ה נוקם בעצמו מהם במצרים על ידי שליח וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים באשור ויצא מלאך ויך כו' במדי ע"י מרדכי ואסתר ביון

ע"י מתתי' ובניו אבל בהם אינו פורע מהם אלא הוא בעצמו, וגם הוא מדור לדור בלא הפסק כלל רק לעולם וכמו שנתבאר:

[**בילקוט** ישעיה איתא טעם על שזכה ישעיה לנבואות נחמות יותר מכל הנביאים משום דכששמע את קול ה' אומר את מי אשלח ומי ילך למי אמר הנני שלחני אמר לו הקב"ה אהבת צדק ותשנא רשע אהבת לצדק את בניי ותשנא מלחייבם ע"כ משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריך שתתנבא נחמות יותר מן כל הנביאים. ויש להבין ביאור המאמר וגם מה שייך פסוק זה של אהבת צדק לצדק את בניי לתשובתו של ישעיה. רק יובן דהנביא הרי עומד לשני אופנים או להנבא בשורות טובות ונחמות או להיפוך חלילה, והנה דעת רש"י בפ"ק דב"מ דהא דקיי"ל דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה אינו רק באם לא עשאו זה הבע"ח לשליח שיתפוס עבורו אבל אם עשאו הבע"ח לשליח שיהיה תופס עבורו שפיר קנה. וסברתו בזה דכיון דנעשה שליח הרי זה התופס כמו הבע"ח בעצמו דידו כידו והרי הוא דומה כאלו תפסו הבע"ח בעצמו דשלוחו של אדם כמוהו הוא. והתוס' שם חלקו על רש"י בזה וכתבו דגם שליחות לא מהני בזה, והסביר הרא"ש סברתם דלא וכל כמיניה דבע"ח לשויה לזה לשליח לחוב לאחרינא ונמצא דהוא רק כהליכה מעצמו בלא שליחות ולא קנה. הרי דגדר השליחות שיהיה השליח כהמשלח עצמו לא שייך אם המעשה הוא לחוב לאיזו אדם בעולם. ובפרט לפי מה שהביאו התוס' בתענית דאין הקב"ה מיחד שמו על הרעה חלילה יעו"ש. וז"ל הילקוט ירמיה כשאמר נחמה אמר כה אמר ה' זכרתי לך וכשאמר תוכחה אמר דברי ירמיהו וכן משה כן כשאמר תוכחה אמר אלה הדברים אשר דבר משה. ועוד שם אלה הדברים אשר דבר משה וכי לא נתנבא אל אלו בלבד והלא כל התורה כולה כתבה משה אלא שהיו דברי תוכחות מש"ה כשהנביא אומר איזו עונש הלילה אזי אותה נבואה לא נקרא בבחינת שליחות שיהיה שם משלחו על הנביא שיקרא שלוחו של הקב"ה ונקראת הליכה לחודא. וזהו שאמר כאן הקול שני דברים את מי אשלח ומי ילך לנו, אמר דצריך כעת נביא לשני דברים שיהיה אצלי בגדר שלוחי דהיינו לומר טובות וניחומים על ישראל וגם ומי ילך לנו דהיינו לומר להם ההיפוך חלילה דאז הוא בגדר הולך למעני ועבורי לא שלוחי, ועל זה השיב ישעיה הנביא הנני שלחני, התפלל דלטובה יהיה הוא השליח וע"כ לא אמר הנני אלך דהליכה לא רצה. וזהו שאמר לו הקב"ה אהבת צדק לצדק את בניי ותשנא מלחייבם ע"כ משחך גו' שמן ששון מחבריך שהתנבא נחמות יותר מכל הנביאים. שוב מצאתי הובא כן בשם כתבי הר"י שכתב דשלימות הוא לטובה

והליכה הוא לרעה וע"כ אמר ישעיה רק שלחני. וב"ה שכיונתי האמת ומבוארים דברי הילקוט היטב:

והנה עוד כיונה באמרם שאינו מיחד שמו על הרעה, היינו דהרע כשמביאו הוא בא מעוטף בלבושו הטבעי דהיינו ההנהגה הנהוגה בעולם בלא ראות בה חדשות ואז לא שייך שיהיה נקרא שמו על זה המעשה ביחוד יותר מעל כל העולם, דהרי גם ההנהגה הנהוגה בכל הימים הוא יתברך ממציאה ומהוה אותה בכל רגע אבל גמול הטוב והישועה מביאו גם בחידוש הטבע ועל דרך הנס והפלא ואז על מעשה זו ביחוד נקרא שמו עליה. וזהו שאמרו דאלהים בגמטריא הטבע. דמדה"ד נעשה בטבע וכאמור. וכשנראה איזו דבר שנעשה בעולם על דרך הנס מוכרח דהיא בעצם טובה גדולה ולכך נקרא שמו על המעשה ההיא. וזהו שאמר הכתוב המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא קוה לשלום ואין טוב ולעת מרפא והנה בעתה, והכוונה דהיסורים שסובלים ישראל אינם באים בגדר עונש רק בגדר רפואה לרפאות חולי נפשם ולהחזירם למוטב והם אהבה גמורה, וזהו שנתן הכתוב הוכחה לזה המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך דאינו מצד האהבה רק מצד המיאוס, [ועיין במדרש איכה אמר אם מאוסה לית סבר] מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא, מדוע הם בחוזק כל כך היוצאים מגדרי הטבע, ולעת מרפא והנה בעתה דגם בעת אשר לפי הטבע היה להמצא מרפא בכנפיה וזהו אות גמור דהם באים מצד האהבה והחנינה:]

עוד הסבר אחר כתבנו בספר בית הלוי על מה שהשיב לו אפי' אתה מקימני אינני קם. והטעם לזה הא דאינו עושה כתפלת דוד להתחיל המשפט מהחטאים של הכשדים והוא דכל זמן דהקב"ה רואה דגם בישראל יש קצת מאותן עבירות הרי יגיע גם להם עונש חלילה וגם הם לא יזכו לפניו בדין וע"כ אינו קם לשפוט את הכשדים ג"כ. ובזה מבואר המשך הכתוב (מלאכי ב') הוגעתם ה' בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה' או איה אלהי המשפט. הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא אמר ה' צבאות. ומי מכלכל את יום בואו ומי העומד בהראותו כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים. והמשך הכתובים זה לזה צריכים ביאור. רק יבואר דהם התרעמו על אורך גלותם ואמר הוגעתם את ה' בדבריכם שאמרתם כל עושה רע טוב בעיני ה' או איה אלהי המשפט, פי' דאחרי שראי דרך רשעים צלחה וע"כ אמרו דלא ימלט אחד מהני שני דברים, או דכל עושה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ דחפץ יותר במעשיהם ומה שאנחנו אומרים שהוא רע הוא טוב בעיני ה' או איה אלהי המשפט פי' או דעזב ה'

את הארץ ולא איכפת ליה גם אם עושים הרע דאינו משגיח כלל על מעשי התחתונים דאם אין אחד מאלה השניים מדוע אינו קם לשפוט להכשדים על מעשיהם ויצילנו מידם. ובאה להם התשובה על שאלתם הנני שולח מלאכי כו' ופתאום יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים הנה בא, פי' כאומר הנה אעשה כבקשתכם ואבא לשפוט הארץ כאשר אתם חפצים. אבל ומי מכלכל את יום בואו ומי העומד בהראותו כי הוא כאש מצרף, כלומר התבוננו אתם בעצמכם אם אתם תוכלו לעמוד ולזכות במשפט יען כי הוא כאש מצרף. וכל זמן שגם אתם אינם נקיים לגמרי מאותו עון עצמו שאקום לשפוט אותם הרי אין תועלת לכם בזה, והנה אם נתבונן במעמדנו אשר בעונות הרבים אשר כמעט כל המצות אין ביכולתנו לקיימם כדת בכל הפרטים, ומלבד שרוב המצות הם מהנוהגים רק בארץ עוד גם בהני שנוהגים בחוץ לארץ יחסרו לנו כמה מפרטיהם וכמו בציצית אין לנו תכלת וכדומה, ומצות שבת אשר היא הגדולה והיחידית שנשארה לנו, גם בה יחסרו כמה פרטים וכמו הקרבת המוספין שלה וגם כי רבו המכשולים אשר מטרדת הזמן והדוחק קשה להזהר בהם. ורק מצוה יחידית נשארה בידינו אשר לא חסר ממנה מאומה גם בגלות והיא מצות צדקה דהרי אין לה קצבה כמה ליתן וכל אחד לפי כחו מחויב בה ומקיימה ולפום גמלא שיחנא, וא"כ מיעוט הפרנסה ודוחק העתים אינו מונע למצוה זו ועוד אדרבה כי יותר נתחזקה מצוה זו יותר מבעת היינו בארץ ישראל דאז לא היו עניים מצוים כל כך משא"כ עתה אשר ממש בפרוטה אחת יוכל לקיים פקוח נפשות בנתנו לעני חסר לחם. וזה מהשגחת הבורא וטובו עלינו יען כי במצוה זו נזכה להגאל בימי המשיח וכמו שאמר הכתוב ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, וכן אמר הכתוב שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, וע"כ לא נטלה מאחיו גם היום ואדרבה עוד יותר מצויה היא כעת לקיימה למען שבזכותה נזכה להגאל. וע"כ מצות צדקה היא אצלנו גם עתה בשלמות וע"כ אמר לו ואימתי אני קם כשאראה עניים נשדדים שנאמר משוד עניים עתה אקום, יען כי מחטא זה ישראל נקיים הם ויוכלו לזכות בדין כשיבוא במשפט על זה. ועיין בבית הלוי שהארכנו בדרוש זה עוד בדברים נעימים יעו"ש וינעם לך:

(תהלים ס"ט) **חרפה שברה לבי ואנושה גו' ואקוה לנוד ואין גו' ויתנו בברותי ראש ולצמאי ישקוני חומץ גו' תהי טירתם נשמה גו' כי אתה אשר הכית רדפו ואל מכאוב חלליך יספרו תנה עון על עונם כו'**. המשך הכתובים אמר כי בעת אשר צר לו והיה מצפה שיבא מי לנחמו ולא באו. ולא די בזה שלא השיג מי שיקל לו צערו רק עוד הוסיפו לו צער על צערו הקדום ויתנו בברותי ראש להוסיף לי מרירות ולצמאי ישקוני חומץ

להוסיף ולחזק עליו הצמאון. ואמר עוד כי אתה אשר הכית רדפו, תנה עון על עונם, ולכאורה יש להבין היאך שייך לומר שיוסיף להם עון על עונם והלא תלקה שורת הדין להוסיף עליהם מה שלא עשו. רק הענין נוכל לבאר היטב. דהנה עיקר הגלות הלא הוא רצון הבורא יתברך כי בפשעינו שולחנו והוא מסר את ישראל ביד הכשדים שיקבלו מידם עונש ויסורים עבור חטאתם וכדי שישובו ממעשיהם הלא טובים וכמו שאמר הכתוב או אז יכנע לבבם הערל. ולכאורה נראה דא"כ אין מגיע להכשדים שום עונש על שיעבודם בישראל ואין בידם חטא בזה כלל יען כי כן היה רצונו יתברך. ועיקר העונש שיגיע להם על שנשתעבדו בישראל יותר מדי ובשנאתם הוסיפו בשיעבוד. וכמו שאמר הכתוב (בזכריה י"ד) וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה. וכן אמר הכתוב (ישעי' מ"ז) קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך לא שמת עליהם רחמים על זקן הכבדת עולך מאד. אמר שהוסיפו ושיעבדו יותר מן הכוונה. ובזו ההוספה יש בהם עון אשר חטא. ולכאורה נראה אשר לעתיד לא יגיע להם עונש רק כפי ערך היסורים שהוסיפו מדעתם. אבל אותו שיעור השיעבוד שהיה ברצונו יתברך אין בהם עון אשר חטא כלל. רק הענין יובן דבמס' מכות (דף ה') תנן משלשין בממון ואין משלשין במכות כיצד העידוהו שחייב מאתים זוז ונמצאו זוממין משלשין ביניהם. אבל אם העידוהו שחייב מלקות ארבעים ונמצאו זוממין כל אחד מהם לוקה ארבעים ומפרש שם רבא הטעם משום דבעינן כאשר זמם לעשות לאחיו ופריך א"ה ממון נמי ומשני ממון מצטרף מלקות לא מצטרף. וכבר שמעתי לאחד מגדולי החכמים שנדחק להבין החילוק שביניהם בסברא. ובאמת החילוק פשוט דבממון מאה זוזים הם ממש החצי מן מאתים וכשמשלמין ביחד הוא ממש כאשר זמם דב' פעמים מנה הם מאתים. אבל מלקות ההכאה השניה מכאבת יותר הרבה מן הראשונה וכן השלישית קשה הרבה יותר משתים הראשונות וכן כולם יען כי באים על בשר המוכה ונכאב כבר מן הראשונות והכאה אחת איננה החצי מן שתי הכאות דהשניה היא כפלי כפלים מן הראשונה, וכיון דהעדים רצו לחייבו בשקר ל"ט מלקות לא מהני מה שילקו זה החצי מן ל"ט וזה החצי דבשני חצאים אינו מגיע להיסורים כפי אשר הם ביחיד ואי אפשר לטעום הכאב מן המכה האחרונה השלשים ותשיעית אם לא ילקוהו מקודם כל הראשונות, ומש"ה אע"ג דכשדים לא חטאו רק בהוספתם אבל כיון דהוספתם באה על ישראל המוכים כבר הגם שהיסורים הקודמים הגיע לישראל עבור חטאם מ"מ הרי אי אפשר להכשדים להרגיש הכאה היתירה וכובדה אם לא יתנו להם גם הקודמים ולעשות בשרם מוכה ונכאב כשל ישראל ואח"כ ישלמו להם גמולם ואז יהיה ממש מדה כנגד

מדה. וזהו שאמר הכתוב אחר שאמר ויתנו בברותי ראש, שבעת סבל צער על חטאיו הוסיפו לו עוד יסורים בשנאתם יותר מכפי המגיע לו ולצמאי ישקוני חומץ וע"כ יהי שולחנם לפניהם לפח כו', ונתן טעם למה שמקלל אותם בהרבה קללות כאילו, כי אתה אשר הכית רדפו ואל מכאוב חלליך יספרו דהלא רדיפתם והכאתם היה לאדם שכבר בשרו מוכה ולאותו אדם שכבר הכית אתה אותו הוסיפו הם להכותו וע"כ תנה עון על עונם כו', דאין די אם תשלם להם רק כפי עונם אשר חטאו המה דהיינו ההוספה שלהם רק תוסיף עון על עונם:

זכור את אשר עשה לך עמלק ואתה עיף ויגע ולא ירא גו'. ופירש"י עיף צמא למים. והכוונה דברפידים כתיב ואין מים לשתות העם, אמנם אינו מובן דנהי דהמעשה היה כן דברפידים לא היה להם מים מ"מ מאי שייך זה להזכירו כאן במעשה עמלק. ובודאי מוכרח מזה דזה שייך להך דעמלק, והנראה דעיקר תוקפו של עמלק היה ע"י מעשה כשפים וכמו שפירש"י בחר לנו אנשים שיודעים לבטל הכשוף מש"ה העמיד משה רבינו אז את החמה כדי לבטל כשופו של עמלק, דכיון שעמדה החמה ולא הלכו המזלות בטל מעשה הכשוף שלו שהוא ע"י השבעת המשרתים. וזהו שיסד הפייטן ביוצר לפרשת זכור בכשפיו חיללו יום העמיד וזלזלו. והנה עיקר תגבורת הכשוף הוא במקום שאין מים, וכמו דאיתא במס' סנהדרין (דף ס"ז) זעירא איקלע לאלכסנדריא זבין חמרא כי מטא לאשקויה מיא פשר וקם גמלא כו' מי איכא דזבין הכא מידי ולא בדק ליה אמיא. ופירש"י דכל דבר כשוף נמחה על מים חיים, דהמים מבטלין כח הכשוף, וזהו שהזכיר כאן שבאותו מקום לא היה מים לבטל הכשוף:

ובזה יבואר מה דבמופת של המטה שנהפך לנחש כתיב ויעשו החרטומים כן בלהטיהם ובמכת דם כתיב ויעשו החרטומים בלטיהם כן. ובמס' סנהדרין שם איתא בלטיהם זה מעשה שדים בלהטיהם זה מעשה כשפים וכן הוא אומר להט החרב המתהפכת, ועיין שם ברש"י מה שמפרש מהו הראיה מן זה הפסוק. וי"ל דאיתא שם בגמרא דאין השד שולט בדבר הפחות מכשעורה דביותר מכשעורה מכניף ליה ובפחות לא מכניף ליה, הרי דמעשה שדים אינו דמיון להפך איזו דבר שיהיה נראה לעין הרואה כדבר אחר רק הוא מביא אותו דבר אחר ממש ממרחקים לכאן, אבל מעשה כשפים הוא ענין דמיון שמהפך זה הדבר עצמו שבכאן שיהיה נראה כדבר אחר, ומביא שפיר ראיה מקרא דלהט החרב המתהפכת דהחרב בעצמו מתהפכת אבל מעשה שדים אין הדבר מתהפך לתמונה אחרת רק מביא אותו דבר ממש לכאן, וא"כ מעשה שדים לא יתבטל על המים דכיון דזה הדבר אינו דבר מהופך רק הוא כמו שנראה, ורק מעשה כשפים דבאמת הוא דבר אחר

ונתהפך לדבר הנראה לעינים וכשבא על המים חוזר למה שהיה. ומש"ה במטה שלא היה על המים אמר הכתוב בלהטיהם שהספיק להם מעשה כשפים. אבל במכת דם שהיה על המים לא יכלו לעשות במעשה כשפים וע"כ אה"כ בלטיהם שהוצרכו למעשה שדים להביא דם ממקום אחר ולהחליפו על המים שהיו באותו מקום:

יתרו

כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל. ודרשו חז"ל הביאו בפירש"י תאמר לבית יעקב בלשון רכה ותגיד לבני ישראל דברים הקשים כגידין. והכוונה בזה י"ל דציוה לו שבתחילה יאמר להם מתן שכרן של המצות והטובה היוצא מקיומם כדי להמשיך לבם לקבלם. ואח"כ יציע לפניהם העונשים שיענש העובר עליהם. וזה היה מאהבתו לישראל. ויבואר ג"כ מה דאיתא במדרש איכה על פסוק אני הגבר שאמרו ישראל להקב"ה רבש"ע כך יפה לנו וכך הגון לנו שלא קבלה אומה תורתך אלא אני, אומר להם הקב"ה אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם, א"ל א"כ למה החזרת תורתך על כל אומה ולא קבלוה דתניא בתחילה נגלה על בני עשו ולא קבלוה. ולכאורה יש להבין היאך שייך הכחשה בזה, רק הכוונה (דבחבקוק ג') אמר אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה, לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו. עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ובריש מסכת ע"ז דרשו להאי פסוק על מתן תורה דבתחילה הלך לשעיר ופארן שיקבלו התורה אמרו לו מה כתיב בה לא תרצח כו' לא תנאף כו' ולא קבלוה. הרי דעמהם התנהג ההיפוך מישראל דלהם היה התחלת הסיפור שהציע לפניהם האיסורים שבה והעונשים, והם דברים המפחידים לב האדם מלקבלם. ועיין בזוהר פרשה בלק הובא משל על זה לאסיא דה"ל חד מנא מליא סמא דחייא ונטר לה לבריה בעי למיתב ליה לבריה האי מנא דסמא דחייא, אסיא הוה חכים אמר עבדין בישין אית בביתי אי ידעין דאנא יהיב לברי נבזבז דא ביש בעינייהו ויבעון לקטלא ליה מה עבד נטיל זעיר מסמא דמותא ושויא אפיתחא דמנא קרא לעבדוהי אמר לון תבעון להאי סמא אמרי נחמי מאי היא נטלו למיטעם עד דלא ארחי בעי למימת אמרי אי האי סמא יהיב לבריה ימות ואנן נירת לריבונן אמריה ליה סמא דא לא איתחזי אלא לברך והא אגרא דפלחנא קמך שבקנא והב לברך שוחדא דיקח סמא דא יעו"ש באריכות. הרי להדיא דלהם הראה רק העונשים הקשים שבתורה כדי שלא יקבלו אותה ותנתן לישראל. וזהו שאמר הכתוב אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה יקבלו אותה ותנתן לישראל. וזהו שאמר הכתוב אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה לפניו ילך דבר ויצא רשף לרגליו, דההתחלה היה דבר שהציע לפניהם הסמא דמותא, ויצא רשף לרגליו זהו מדת הדין הקשה של חש, ובזה עמד וימודד ארץ ראה

ויתר גוים שנתפרדו מהתורה אבל לישראל התחיל בתחילה במתן שכרה של התורה. וזהו שהשיב להם הקב"ה אני הוא שפסלתי כל האומות בשבילכם שעשיתי סיבה שלא ירצו לקבלה ופסלתי אותם בשבילכם:

עוד דרשו כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים ותגיד לבני ישראל אלו האנשים, הקדים נשים תחילה לאנשים דהלכה היא לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל דאמרה נחת רוח עשיתי לבעלי. פירוש דגם אם ברצונה הפנימית איננה מסכמת להמכירה מ"מ עשתה והסכימה לרצון בעלה ולכן נהגו בקניינים לעשות קנין אשה והדר בעלה. וכן בעת מתן תורה היה רצונו יתברך דגם הנשים יגלו דעתן אם רוצין לקבלה ברצונן הטוב בלא שום הכרח ואונס כלל וע"כ צוה שיאמר תחילה להנשים ולשמוע דעתן ואח"כ להאנשים:

ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים. איתא במכילתא והייתם לי סגולה שתהיו קנויים לי ועוסקין בתורה. ויש להבין כוונת המכילתא מה שאמר תהיו קנוין לי. וי"ל דהנה הכתוב אומר כאן שני דברים אחד תשמעו בקולי שנית ושמרתם את בריתי, ולכאורה י"ל דקאי על תורה שבכתב ותורה שבעל פה דשמוע תשמעו בקולי היינו על תורה שבכתב ושמרתם את בריתי קאי על תורה שבע"פ דהוא קרוי ברית וכמו דאיתא במס' גיטין (דף ס') לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. דהך שבע"פ ניתנה רק לישראל לחודא דשבכתב גם הם מאמינים בה, וע"כ נקרא הך שבע"פ ברית וזהו שאמר הכתוב ושמרתם את בריתי ואז והייתם לי סגולה מכל העמים, דבזה הם מובדלים לעצמם. והנה הך דבכתב הרי היא כפי מה שניתנה בסיני ועליה אין להוסיף מאומה וס"ת אם יתירה היא אות אחת פסולה כמו אם היתה חסירה דהיא ניתנה קצובה עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. אבל תורה שבע"פ הרי אין לה סוף וקצבה ובכל דור ודור מתחדשים חדושי דינים והלכות וכל זמן שהאדם ממשמש בהם ימצא בה טעם חדש שלא ידעו מקודם, וכמאמר הכתוב כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, לא אמר הכתוב כי ה' נתן חכמה רק אמר יתן דבכל שעה שהאדם לומד ומייגע עצמו בה ה' מוסיף לו חכמה ועליה אמר הכתוב ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים, ועל כוונה זו אמרו ישראל אז נעשה ונשמע, דנעשה קאי שקיבלו עליהם לעשות כל האמור להם אז, ונשמע קאי על להבא דקיבלו על עצמם לשמוע עוד לדברי החכמים שבכל דור ודור כל מה שיתגלה אח"כ בחידושי התורה:

והנה ידוע דעת הרמב"ם דהמחייב עצמו בדבר שאינו קצוב לא חל עליו החיוב והשיעבוד כלל ואם יקבל בקנא"ס שהוא יהיה מחוייב לעשות כל מה שיצוה עליו חבירו לא חל עליו החיוב כיון דבעת הקבלה לא ידע מה שיאמר לו פלוני. וא"כ ישראל שקיבלו על עצמם החיוב קודם שידעו הפרטים לכאורה היאך חל עליהם החיוב (וכבר ראיתי שהעיר בזה בחיבור אחד ושכחתי שמו) ובפרט על תושבע"פ שהיא בלא סוף וכמבואר היאך יחול החיוב. והתירוץ לזה כבר בארנו בספר בית הלוי דאע"ג דהמקבל עליו לעשות כל מה שיאמר פלוני לא חל החיוב מ"מ הרי יכול כל אחד למכור את עצמו לעבד לחבירו או לפועל והרי הוא מחייב עצמו לעשות כל מה שיאמר לו אדונו, רק החילוק בזה הוא פשוט דהמחייב עצמו הרי עיקר הקבלה הוא החיוב אבל עצם גופו לא הקנה לחבירו והחיוב הרי הוא אינו ידוע לו ואינו קצוב. אבל המוכר עצמו לעבד אינו מקבל עליו שום חיוב רק מקנה גופו לרבו ובזה שפיר חל הקנין, וכיון דהגוף נעשה של הרב הרי ממילא מחויב לעשות כל מה שיאמר הרב וזה פשוט, ומש"ה חל הקבלה על ישראל דהם לא קיבלו על עצמם התורה בגדר חיוב ושיעבוד רק הקנו גופם להתורה ולעבודתו יתברך, וזהו שאמר הכתוב ושמרתם את בריתי דזה קאי על שבע"פ והיא אין לה קצבה וע"כ אמר והייתם לי סגולה מכל העמים, שתהיו קנויים לי ועוסקים בתורה שיהיה לי בכם קנין הגוף לא חיוב גרידא. וזה הוא ההבדל שיש בין ישראל ובין בני נח דבבני נח גם בהני שבע מצות שמחויבים בהם אינם עליהם רק בגדר חיוב שהם חייבים לקיימם ולא שגופם קנוי להמצות. אבל ישראל הקנו גופם להתורה וזהו שמסיים הכתוב והייתם לי סגולה מכל העמים, דבבחינה זו יהיה הבדל ביניכם ובין בני נח גם בהדברים שגם הם חייבים בהם, דהני שתי בחינות שהם אחת דהיינו הך שבע"פ ושהקנו גופם להתורה היא הנותנת הבדל ביניכם:

וגם עוד ביאור הדברים מה שאמר כאן בפסוק שני דברים אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, המשיל הדבר לאחד שנתן לו המלך מתנה לבוש יקר ונכבד אשר בעת הראותו להמלך ילבש את הבגד היקר הלז, ובודאי דמוטל על האדם להחזיקו בכבוד ובמקום מכובד שלא יפול עליו אבק ולא יתלכלך בדבר המאוס, וכמו כן הוזהרו על המצות לשמרם בטהרה שלא יפול עליהם האבק מיצר הרע ולא יתלכלכו בכתמים. וזהו שאמר להם ושמרתם את בריתי, שיהיה הברית משומר אצליכם בקדושתו וטהרתו נקי מכל סיג ופסולת בלא תערובות שום פגם מנדנוד איסור:

ושמרתם את בריתי. הנה בכמה מקומות מצינו דנאמר אצל התורה לשון שמירה, כאן נאמר ושמרתם את בריתי וכן כתוב שמר לך את הדברים האלה, בא הכתוב לומר דדברי

תורה צריכין שימור. וכמו דמצינו דחולין אינן נפסלין רק אם ידוע שנטמאו וכל זמן דלא ידוע בהם שנטמאו הרי הם בחזקת טהרה דאין צריכין שימור בטהרה. משא"כ תרומה וקודש נפסלין בהסח הדעת ואע"פ שאין יודע להם שום טומאה מ"מ כיון דלא שמרם והסיח דעתו משמירתם נפסלין בהסה"ד ונפקא לן מקרא דכתיב משמרת תרומותי דלענין קדושת תרומה צריך שיהיה משומר דוקא ולא מהני מה דאינו יודע בהם קלקול רק צריך שיהיה יודע שהם טהורים. וכן בתורה מוכרח האדם לשומרם בטהרה ומיד שיסיח דעתו מעבודתו ומשמירתו נפסל ואע"ג שאינו יודע בעצמו שום קלקול כל שלא נזהר להשמר בטהרה וקדושה נפסל. ובזה יבואר הפסוק שמח זבולון בצאתך וישכר באהליך, והוא דלכאורה היאך אפשר להאדם לבל יסיח דעתו מתורתו והרי מוכרח ליצא לשוק ולעסוק בפרנסה וכמו שאמרו במס' ברכות (דף ל"ה) הנהג בהם מנהג דרך ארץ, רק דאיתא בפסחים (דף ק"א) בני חבורה שהיו מסובין לשתות ויצאו לקראת חתן כשהם חוזרים טעונים ברכה, דהיציאה חשיבא הסה"ד, בד"א שלא הניחו שם מקצת חברים אבל הניחו מקצת חברים כשהם חוזרים אין טעונים ברכה, דכיון דמקצתן נשארו במקומן גם לגבי היוצא לא מקרי הסה"ד דלקיבעא קמא הדר, וכן הוא בעסק התורה אם עוסקים בכנופיא ובקיבוץ אז גם כשמקצתן יוצאין לפרנסתן הרי הניח מקצת חברים בבהמ"ד, ובפרט אם העוסק הוא מהמחזיקין ידי העוסקים בתורה כמו זבולון וישכר גם לגבי היוצאין לא מקרי יציאתן הסה"ד, וזהו שאה"כ שמח זבולון בצאתך אחרי שישכר באוהליך כיון דהוא נשאר בעבודתו בבהמ"ד:

וזאת תורת האדם המעולה הקובע עתים לתורה לבל יסיח דעתו מתורתו וגם בעת עסקו בצורך פרנסתו יהיה דעתו למען יוכל לעסוק בתורה תיכף אחר העסק ולחזור ללימודו, וגם בעת עסקו בהפרנסה יתבונן תדיר בכל מה שהוא עושה אם הוא ע"פ תורה אם אין בו איסור גזל או אונאה וכדומה נמצא דגם אז דעתו על תורתו, ובזה יבואר הכתוב (ירמי' ט') מי האיש החכם ויבין את זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה כו' ויאמר ה' על עזבם תורתי אשר נתתי לפניהם ולא הלכו בה, ואיתא במס' ב"מ (דף מ"ה) דבר זה שאלו לחכמים ולא פירשוהו ולנביאים ולא פירשוהו עד אשר פירשו הקב"ה בעצמו. ולכאורה קשה אם היו חוטאים בפועל בחטאים גלויים למה לא ידעו מזה החכמים והנביאים. רק הכוונה שהם היו עוסקים בתורה וגם בדרך ארץ אשר זה הוא דרך המעולה לרוב עובדי ה' וכמו שאמר בברכות הרבה עשו כר"י ועלתה בידם וע"כ אח"כ כשראו החכמים מה שהגיע להם אח"כ מהעונש לא ידעו טעם למה הגיעם כה, עד שפירשו הקב"ה ואמר על עזבם תורתי ולא הלכו בה. פי' דבעת שהלכו לעסקם הסיחו דעתם מהתורה ולא

היה דעתם עליה וזהו פירושו של עזבם תורתי, וזהו דבר התלוי בעומקא דליבא שאינו ידוע רק להיודע תעלומות ברוך הוא. והנה בגמרא מסיים על עזבם תורתי שלא ברכו בתורה. ולכאורה יש לכוין להנאמר למעלה, דהרא"ש כתב בברכות דמש"ה סגי בברכת התורה פעם אחת ביום ולא אמרינן דכשמפסיק לילך לעסקו וחוזר אח"כ ללמוד יברך שנית כמו בסוכה ותירץ משום דאינו מסיח דעתו ממנה ודעתו לחזור ללמוד, אבל שכיון שהם הסיחו דעתם ממנה בשעת עסקם הרי מה שלמדו אח"כ היה בלא ברכה. וזהו דרך חידוד קצת:

עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם ואף סוררים לשכון יה אלהים. יש להבין המשך הכתובים וביאורם. גם יש להבין דשבי ומתנה הם שני ענינים נפרדים ומנגדים לגמרי, דשבי הוא בע"כ ובשנאה ומתנה הוא ברצון ובאהבה והיאך אמר הכתוב שהיה לו שניהם ביחד גם יש להבין אמרו לקחת מתנות דלפי דרך לשון הנהוג לא שייך לומר שלקח מתנה רק קיבל או נתנו לו מתנה דמתנה עיקרה נקראת על שם הנותן יען כי בו תלוי עיקר הנתינה ובכל מקום דנמצא בפסוק לשון לקיחה הוא במקח וממכר וכדאיתא בריש קידושין אין קיחה אלא בכסף או כשנוטלו בכחו בע"כ וכמו אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי. אבל במתנה לא נמצא לשון לקיחה. ועיין במדרש רבה פרשה יתרו על פסוק ומשה עלה וז"ל שבית שבי יכול מפני ששבה אותה נטלה חנם ת"ל לקחת בלקיחה נתנה לו יכול יהיה חייב ליתן דמים ת"ל מתנות, הרי דדרש האי לקחת לשון מקח וממכר:

והנראה דאמר כאן שלש בחינות שמצינו בלמוד התורה והתחיל ממדרגה הקטנה והפחותה והיאך האדם מתחיל ללמוד והיאך מגיע ממדרגה למדרגה העליונה. דבמסכת מגילה (דף ו') איתא לא יגעתי ומצאתי אל תאמין יגעתי ולא מצאתי אל תאמין וה"מ לחדודי אבל לאוקמא גירסא סייעתא דשמיא הוא. הרי דלענין להשיג החידוד והפלפול של התורה תלוי רק ביגיעת האדם לחודא דכל מי מישראל שיהיה יגע לידע אותה ישיגנה ואפי' אם אינו הגון וגם אם לומד שלא לשמה דכלל גדול אמרו יגעתי ולא מצאתי אל תאמין. ואם היה נצרך להצטרף עוד איזו ענין להיגיעה א"כ היאך אמרו אל תאמין. אלא ודאי דהתורה ניתנה במדבר במקום הפקר וכל מי שירצה לזכות בה ע"י יגיעתו יהיה זוכה בה. וזהו בבחינת שבי דשבי עיקר הזכיה הוא מצד התופס שנוטל החפץ בכחו ובעל החפץ אינו מקנה לו ומ"מ הוא זוכה בה. וזהו ביאור הכתוב בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר, אמר דכל מי שלומד ויהיה יגע בתורה הוא בטוח אשר ישיג השלל וא"צ לזה שום תנאי ואע"ג דאין בו מע"ט וגם עוסק בה שלא לשמה דבעת נתינת

התורה לישראל נתנה להם על זה האופן. אמנם כל זה הוא רק לידע הפלפול של התורה הנקרא שלל. אבל לאוקמא הגירסא שיהיה יודע ההלכה על בוריה ולא תשתכח ממנו צריך סייעתא דשמיא, דלזה צריך שיסכימו מן השמים וא"כ הרי צריך שיהיה לאדם זכות ע"י מע"ט ולימוד לשמה שיסכימו לו. וגם בזה צריך יגיעתו של האדם דבמע"ט לחודא בלא יגיעה ג"כ לא ישיגנה דזהו כלל לא יגעתי ומצאתי אל תאמין. ובחינה זו היא בחינת לקיחה דבמקח וממכר הזכיה תלוי בדעת שניהם, בהמקנה שירצה להקנות לו החפץ ובהקונה שיתן עבורו התמורה. ויש בחינה שלישית דאחר שכבר הגיעה ללמוד לשמה אמרו במסכת אבות דאח"כ נעשה כמעין המתגבר ומגלין לו רזי תורה, דמגלין לו סודות גם מה שלא עמל בה דלידע סודות התורה לא שייך שיהיה אדם עמל להשיגם אחרי שאין לנו מבוא והתחלה בזה ורק כשאדם עמל בתורה הנגלית עי"ז זוכה ומגלין לו הסודות, וזהו שאה"כ כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, דתורת ה' נקרא הפנימיות, ותורתו היא הנגלה להאדם. ואמר דאם חפצו בתורת ה' והוא להשיג הסודות והפנימיות אזי ובתורתו יהגה יומם ולילה שילמוד תמיד הנגלות ויגלו לו גם הסודות. וזהו בבחינת מתנה דעיקרו תלוי רק בנותן והמקנה לחודא. וזהו שסידר כאן הפסוק היאך הולך האדם בתורה ממדרגה למדרגה. דבתחילה צריך האדם לעסוק בה גם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ומשיג אז רק החידוד. ואח"כ יתעלה ויזכה לעסוק בה לשמה ויזכה גם לאוקמא גירסא שלא תשתכח ממנו, ואח"כ יזכה עוד לכל המעלות שמנו חכמים בלומדים לשמה ונעשה כמעין המתגבר וכו'. וזהו שאה"כ עלית למרום לקבל התורה. ומסדר והולך המדרגות שבה. בתחילה שבית שבי בחינת שבי, ואח"כ לקחת בחינת מקח וממכר, ואח"כ מתנות. וחוזר הפסוק לפרש ונותן כלל לדבריו הקודמים ואף סוררים לשכון יה אלהים, דבלימוד התוה"ק יוכל האדם להיות הולך וגדול ממדרגה למדרגה עד כי גם הסוררים יוכל להגיע למדרגה היותר גדולה שבאדם לזכות להשראת שכינה עליו ולרוה"ק:

ובזה יש לפרש היטב דברי הירושלמי (תענית פ"ד) הלוחות ארכן ששה טפחים שני טפחים בידו של משה ושני טפחים ביד הקב"ה וטפחיים ריוח באמצע. דבידו של משה הוא מה שבבחי' שבי, והשני טפחים שביד הקב"ה הוא מה שבבחינת מתנה והשני טפחים שבאמצע הוא מה שבבחינת לקיחה וכנ"ל דתלוי בשניהם בהנותן והמקבל:

ובהנאמר למעלה פירשנו הפסוק מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. דידוע דהכשרים והגדולים נקראו ישראל והפחותים נקראים בשם יעקב וכמו דמבואר כן בכמה מקומות, וזהו שאמה"כ מגיד דבריו ליעקב,

דהחידוד והפלפול מגיד גם ליעקב גם באין לו זכות במע"ט אם רק ייגע עצמו בהם. חוקיו ומשפטיו לישראל דלאוקמי גירסא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא זהו רק לישראל דהיינו הכשרים הזוכים לזה ע"י מע"ט, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, דלהם לא הודיע כלל מן התורה דגם אותה ההבטחה דכל מי שיהיה מייגע עצמו בה ימצאנה לא היה רק לישראל אבל למצריים ולכשדים לא ניתנה כלל וגם אם יהיו יגעים בה בל ישיגוה כלל. ובזה נפרש הפסוק (משלי ב׳:א׳) בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך, ופירש"י אימתי אתה בני כשתקח אמרי, וז"ל המדרש רבה פרשה כי תבא אימתי אתה בני כשתקח אמרי כשיהיה לכם זכות, ואינו מובן כוונת המדרש מה דמסיים כשיהיה לכם זכות, ולפי הנ"ל מבואר היטב דבתחילה כשלומד שלא לשמה והוא בבחי' שבי אינו נקרא בן ואח"כ כשזוכה למע"ט וללימוד לשמה הוא בבחי' לקיחה ואז הוא דנקרא בן וזוכה גם לאוקמי גירסא שלא תשכח ממנו וזהו שאה"כ אימתי אתה נקרא בני כשתקח אמרי שיהיה לכם זכות ויהיה בבחי' לקיחה ומצותי תצפון אתך שלא תשכח אותם ואז הוא דנקראת בני. וכמבואר בגמרא דלאוקמי גירסא שלא תשתכח ממנו בעי סייעתא דשמיא ומע"ט דהוא בחי' לקיחה ואז לא תשכח:

איתא במסכת ב"ב (דף כ"ה) הרוצה שיחכים ידרים הרוצה שיעשיר יצפין וסמנך שולחן בצפון מנורה בדרום. והכוונה דמנורה רומזת לחכמה חכמת אדם תאיר פניו ושולחן רומז לפרנסה ומזונות וע"כ מנורה עמדה במקדש בימין לב חכם לימינו דהחכמה נקרא ימין, והשולחן עמד בשמאל. אמנם זה היה עמידתם בעצמם בבית המקדש. אבל האדם הנכנס לבהמ"ק הרי אצלו היתה המנורה בשמאלו והשולחן בימינו דהרי הפתח היה במזרח והנכנס בו הרי ימינו לצד צפון. והוא משום דבהתחלת האדם כשנכנס לקודש לעבודת ה' בלימוד התורה התירו גם ללמוד שלא לשמה משום כבוד וכדומה וכמו שאמרו לעולם ילמוד אדם שלא לשמה שמתוך שלא לשמה הוא בא לשמה. אבל אם האדם עוסק בפרנסתו והרי גם בזה צריך כוונה לשם שמים כדי שיהיה יכולת בידו לקיים התורה והמצוה, ואם יעסוק בעניני עוה"ז לשם תאוות עוה"ז הרי לעולם לא יגיע בה למדרגה דלשם שמים וישאר קשור לתאוות עוה"ז דרק בתורה באה ההבטחה דמתוך שלא לשמה בא לשמה וע"כ העוסק בפרנסה גם בהתחלה צריך להיות נזהר בה לשתף לה כוונה טובה. ומש"ה האדם הנכנס למקדש המנורה היא לשמאלו לרמז דהחכמה והתורה יוכל להתחיל בה שלא לשמה שנקראת שמאל, דימין נקרא לשמה ושמאל שלא לשמה וכמו שאמרו למיימינים בה למשמאילים בה עושר וכבוד. והשולחן לימינו דצריך לצרף לו כוונה טובה גם בהתחלתה:

ואמרתי להעתיק כאן מה שכתבתי בספר בית הלוי בזה כי שייך להאמור כאן. (בקהלת א׳:י״ג) ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמים הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו, ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל הבל ורעות רוח מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות. ויש להבין המשך הכתובים וביאורם, דלכאורה הוא כפל ענין במלות שונות. והנה במסכת שבת (דף ל"א) איתא שביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת ולא גנזוהו מפני שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה, תחילתו מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, תחת השמש הוא דאין לו יתרון פי׳ אם יעמול בעניני עוה"ז אין לו יתרון הא למעלה מן השמש דהיינו תורה ומצות יש לו יתרון. וגם מאמר זה צריך להבין דנותן חילוק בין דברי תורה לעניני עוה"ז והרי הם שני דברים מהופכים ומנגדים זה לזה והרי הוא כאומר לענה הוא מר אבל דבש מתוק, דלא שייך לומר חילוק רק בין שני דברים שיש להם קצת השתוות. וגם לשון דלמעלה מן השמש יש לו יתרון דלשון זה שייך על דבר שאינו טוב גמור אבל ישיג בו איזו יתרון וטובה, אבל דבר דהוא כולו טוב גמור לא שייך לומר דיגיע בו יתרון. רק הענין דהנה מעשה עוה"ז נקראו במגילה זו תחת השמש, וכמו שהסביר המהרש"א שם יען כי המה תחת המזל והנהגה הטבעית דהשמש הוא ראש להמזלות והטבע שבעולם השפל. אבל תורה ומצות הם למעלה מן השמש שאינם תחת הטבע. אמנם איתא במסכת פסחים (דף ס׳) כתיב עד שמים חסדך וכתיב מעל שמים חסדך כאן בעושין לשמה כאן בעושין שלא לשמה, הרי דגם תורה אם היא שלא לשמה היא תחת השמים. וזהו שהשמיענו שלמה ע"ה דלכאורה יעלה על הדעת דהעוסק בתורה שלא לשמה להשיג ממון וכבוד וכדומה הרי תכלית כוונתו הוא משום צרכי עוה"ז וא"כ הרי הוא ממש כבעל מלאכה אחרת וכעוסק בפרנסה וסחורה אחרת דזה משתדל להשיג פרנסה באומנתו וזה משתדל להשיגה בלימודו וא"כ שניהם שוים לגמרי, וקאמר דאינו כן דהרי אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וזהו שאמרו בגמרא דתחילתו ד"ת שאמר מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, דבעסקו בענייני עוה"ז תחת השמש לא יגיע לו שום יתרון וריוח הא אם עוסק למעלה מן השמש והוא תורה ומצוה הגם דעדיין הוא תחת השמים והוא שלא לשמה יש לו יתרון דיגיע לו לבסוף ריוח שיבא לשמה. והענין דמתוך שלא לשמה בא לשמה יובן ע"פ מש"כ הרמב"ם על הא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני משום דבפנימיות השכל והלב שבישראל רוצה הוא בקיום המצות רק דכח התאוה מונע אותו ומכריחו לעבור על רצונו הפנימי מש"ה מהני בו הכפיה לסלק ממנו כח התאוה המעבירו מדעתו וממילא נשאר על רצונו הטוב.

וכן הוא הענין בשלא לשמה דהרי מה שכופה בעצמו את יצרו בהתבוננו ביראתו מן העונש או גם בבזיון מן בני אדם ועבור זה מקיים המצוה הרי לא גריעי מאילו ב"ד היו מכים אותו בשוטים לקיים דמהני, וכן שלא לשמה הרי ג"כ מועיל להכניע כח התאוה שלו. וזהו שאמה"כ ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה, היא תורה, על כל אשר נעשה תחת השמים פי' החכמה שנעשה תחת השמים והיא התורה שלא לשמה. הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו, פי' דאע"ג דבעצמו הוא ענין רע מ"מ נתנו ה' להאדם לענות בו, פי' להכניע הכח התאוה והחומר שלו בו, אבל ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש דהיינו עוסק של עוה"ז ממש והנה הכל הבל ורעות רוח מעוות לא יוכל לתקון דזה העוסק בעניני עוה"ז ישאר לעולם בקלקולו ולא יתוקן. אבל העוסק בתורה הגם דהוא שלא לשמה מ"מ הרי יתוקן לבסוף שיבא לשמה:>

(בשה"ש) **ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין**. ופירש"י שכנסת ישראל מבקשת לה' שיגלה לה מצפונות התורה וסתרה. ובמדרש רבה איתא כי טובים דודיך מיי"ן משבעים אומות. ויש להבין הביאור וההמשך בזה, והכוונה דהנה תורה שבכתב הרי כתובה ומונחת מסורה ביד ישראל גלויה לכל. ורק דישראל מבקשים שיגלה להם חידושי תורה שבע"פ הצפונה ורמוזה בהתורה שבכתב. וזהו שאמרה ישקני מנשיקות פיהו המשילה זאת לנשיקה שהיא מפה אל פה, דמלת פיהו פירושו פי שלי ופיו שלו דפיהו כולל שני תיבות פי הוא. ואמרו חז"ל היושב ושונה הקב"ה יושב ושונה כנגדו, דכביכול יושב אצלו ומלמדו דעת ותבונה להבין אמרי בינה וכמו דאמר הכתוב כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. לא אמר הכתוב נתן לשון עבר רק אמר יתן לשון הוה ועתיד דבכל זמן שהאדם עוסק בתוה"ק אז נותן לו חכמה. וכן אה"כ ה' עוז לעמו יתן, דעוז הוא תורה. ובלא יגיעה ולימוד של האדם לא יתן לו דלא יגעתי ומצאתי אל תאמין ורק כשהאדם יגע ולומד אז הוא מלמדו וזהו שאה"כ ואשים דברי בפיך. וזהו שממשל דבר זה לנשיקה מפה אל פה. והנה במ"ר פרשה כי תשא על פסוק כתב לך את הדברים האלה כי ע"פ הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל. בשעה שנגלה הקב"ה בסיני אמר למשה על הסדר מקרא ומשנה הלכה ואגדה אמר לפניו רבש"ע אכתוב אותה להם אמר לו איני מבקש ליתנה להם בכתב שגלוי לפני שעתידין המחריבים לשלוט בהם וליטול אותה מהם אלא המקרא אני נותן להם בכתב והמשנה וההלכה בע"פ שאם יבאו וישתעבדו בהם יהיו מובדלים מהם, וזהו שאמר הכתוב אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו, אלא כתב לך זה מקרא כי ע"פ הדברים האלה זה משנה והלכה, כרתי אתך ברית ואת ישראל שהם מבדילין בין ישראל ובינם. הובא קצת דברי המדרש הללו בתוספות

גיטין (דף ס') למדנו דעיקר ההבדל היא הך דבעל פה. דשבכתב גם הם העתיקוה ומאמינים בה ורק שבעל פה הוא לישראל לבדם והם אינם יודעים ממנה ואין מאמינים בה. ועיקר השנאה ששונאים השונאים לישראל הוא רק משום הך דבע"פ. ובזה מובן מה דאיתא בריש מסכת ע"ז דלע"ל מניח הקב"ה ס"ת בחיקו ויאמר מי שעסק בה יבא ויטול שכרו מיד מתקבצין עובדי גלולים ובאין בערבוביא כו' ולבסוף יאמר להם כלום יש בכם מגיד זאת ואין זאת אלא תורה שנאמר וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל. דבתחילה כשרואין דמניח ספר תורה בחיקו סבורין דרק הך דבכתב סגי ומתקבצין גם הם דיש מהם שעסקו בה וישיב להם כלום יש בכם מגיד זאת את דזאת נקראת תושבע"פ וכמו דאיתא בספר שערי אורה שער א' יעו"ש. וזהו שאה"כ ואני זאת בריתי דברית הוא תורה שבע"פ וכמו שאמרו חז"ל לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא ע"י תושבע"פ. ומש"ה כתיב בה אשר שם משה לפני בני ישראל דניתנה לישראל לבד והיא בהסתר שלא בכתב. ובזה מבואר דברי המדרש איכה בפתיחה של א"ב השני כי מאסו את תורת ה' צבאות זו תורה שבכתב ואת אמרת קדוש ישראל נאצו זו תורה שבע"פ. דשבכתב נקרא תורת ה' צבאות דהרבה צבאות ברא בעולמו כמה מיני אנשים וכולם יודעים אותה ולא הסתירה מהם והרי אדרבה נצטוו לכותבה בעבר הירדן על האבנים בשבעים לשון כדי שידעו ממנה כל העמים. ואמרת קדוש ישראל נקרא הך דבע"פ דהיא בהסתר שלא בכתב ונתנה לישראל לבד ואין לזר אתם ובה נתקדשו ישראל בקדושתם. וזהו שמבקשים ישראל ישקני מנשיקות פיהו שילמד לה הך דבעל פה והגם דעי"ז תהיה מובדלת ויגרום לה הרבה שנאה עם כל זה רצוני בזה כי טובים דודיך מיין דאהבתך ודברי דודיך דהיינו דברי סופרים חביבים וטובים לי מאהבה של אחרים וכדברי המדרש הנ"ל:

ואמר עוד לריח שמניך טובים ואיתא במדרש על זה דשתי תורות הם תורה שבכתב ושבע"פ דשניהם כאחד טובים. והולך הפסוק ומפרש לכל אחד בפני עצמו בפרט. שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך זה קאי על שבכתב דהתורה כולה שבכתב היא שמותיו של הקב"ה וכדאיתא בזוה"ק. וגם הוא דבר הגלוי לכל כשמן המורק מכלי אלא כלי דהשמן יצא לחוץ ואינו מוצנע בתוך הכלי ועי"ז הולך ריחו הטוב למרחוק על כן עלמות אהבוך דעל ידה הכירו כבודך גם העלמות והם הכשדים ובאים כמה מהם להתגייר וכמו שפירש"י עלמות אהבוך שמע יתרו ונתגייר כו'. ושוב מפרש הפסוק הך שבע"פ ואמר משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו. ופירש"י משכני כיון שהתחיל למשכני אמרתי אחריך נרוצה ועבור זה הביאני המלך חדריו זהו חדרי תורה הנסתרים וע"כ אמר הביאני דרק לה הביא לחדריו ביחידות מקום מוצנע ואין זר אתי. ואמרה לשון הביאני

דהיינו שהוא הביא אותה לחדריו דבקבלת התורה כפה עליהם הר כגיגית. והקשו התוס' במסכת שבת (דף פ"ח) דהרי מקודם אמרו נעשה ונשמע. ומבואר במפרשים דעיקר הכפיה היה על דבע"פ, וזהו המשך הכתוב משכני אחריך נרוצה דהשבתי אחריך נרוצה ואמרנו נעשה ונשמע וזהו קבלה על שבכתב ואחר כך הביאני המלך חדריו דהיינו לבע"פ הביאני ולא נכנסתי בעצמי נגילה ונשמחה בך דהגם דההתחלה היה בכפיה עכ"ז אנחנו שמחים בזה, וכמש"כ הרמב"ם על הא דמהני בישראל כפיה עד שיאמר רוצה אני משום דברצון הפנימי רוצה בטוב רק היצה"ר מבלבלו וע"י הכפיה מסלק כח היצה"ר ונשאר על רצון הפנימי שלו והגם דבתחילה היה ע"י כפיה מ"מ לבסוף רוצה הוא בזה. וזהו שאמרו נגילה ונשמחה בך דהגם דהיה ע"י כפיה מ"מ נהיה שמחים בכפיה הלזו ומישרים אהבוך שהיא לנו אהבה מיושרה ולא אונס חלילה:

(משלי ג') **בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך**. במדרש פרשה כי תבא משל למלך שאמר לו בנו סיימני במדינה שאני בנך א"ל מבקש אתה שידעו הכל שאתה בני לבוש פורפירא שלי ותן עטרה שלי בראשך. ביאור הדברים דבנו של מלך ניכר במה שלובש פורפיפין של מלך שאין אחר שאינו בן רשאי לעשות כן, וכן ישראל ניכרים שהם ישראל בתורה שבכתב ושבע"פ, וזהו שאה"כ בני אם תקח אמרי זה שבכתב ומצותי תצפון אתך דמצוה הוא שבע"פ וכמו דאיתא במס' ברכות (דף ה') תורה זה מקרא והמצוה זו משנה, ובזה תהיה ניכר לכל שאתה בני. ואמר תצפון אתך דשבע"פ הוא לישראל דעל שבעל פה אמרו במסכת חגיגה (דף י"ג) ומשפטים בל ידעום יעוי"ש היטב ובתוס' שם וע"כ אמר לשון תצפון, וזהו שאה"כ כי ע"פ הדברים האלה כרתי אתך ברית דעי"ז ניכר שהוא ישראל:

במדרש אסתר. בימים ההם זה אחד מן המקומות שהיו מה"ש מדדין פיתקין לפני הקב"ה שהיו אומרים רבש"ע בהמ"ק חרב ורשע זה עושה מרזיחין אמר להם תנו ימים כנגד ימים הה"ד בימים ההם ראיתי ביהודה דורכים גתות ביום השבת. והנה שטחיות דברי המדרש דהשיב להם הקב"ה דזהו עבור החטא שחיללו ישראל בהיותם בארץ ישראל את השבת. וע"כ בהמ"ק חרב וניתן שלוה לפרסיים. אמנם אמרם מדדין פיתקין יש להבין הכוונה. מה כיוונו בלשון זה. רק דידוע מה שכתבו המפרשים דבשבת לא הלכו ישראל להסעודה. ועוד ראיה לזה דהרי עיקר חטאם היה שנהנו מסעודתו של אותו רשע. והרי חזינן דעיקר יסודו של הנס והצלתן היה ג"כ ע"י הסעודה של יום השביעי שנהרגה ושתי ובע"כ מוכרח דבאותו היום שהיה שבת כדאיתא במדרש דיום השביעי היה שבת ניצולו הם מאותו העון וע"כ נצמח אז הצלתן. והטעם בזה דבכל יום נכשלו באיסור בישולי

כותים שהוא איסור דרבנן אבל בשבת הרי היה בו עוד איסור אחר של מעשה שבת מה שנתבשל בשבת וע"כ לא רצו ישראל לבא אז וזכות זה עמד להם אז והתחיל ממנו יסוד הצלתם. וזהו מה דאיתא בשבת (דף פ"ח) מכאן מודעה רבה לאורייתא פירוש שהיה ע"י כפיה ואעפ"כ הדר קיבלוה בימי אחשורוש שנאמר קימו וקיבלו קימו מה שקיבלו כבר. ועיין בתוס' שם שהקשו דלמה הוצרכו לכפיה והלא מקודם אמרו נעשה ונשמע וכבר כתבו המפרשים דעיקר הכפיה היה על תורה שבע"פ שיקבלו עליהם לעשות כל מה שיורו להם חכמי התורה שבכל דור דבתחילה אמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע ובאה הכפיה שיקבלו גם מה שיורו חכמי התורה. ובמעשה דאחשורוש ראו בעיניהם גודל העונש שהגיע להם עבור שעברו על איסור דרבנן של בישולי כותים ונתחייבו כמעט כליה ולבסוף ראו דהצלתם היה בזכות ששמרו איסור דרבנן שלא אכלו מה שנתבשל בשבת וע"כ קיימו עליהם מה שקבלו כבר שראו בעיניהם גודל מעלת של איסור דרבנן. ועיין במסכת שבועות (דף ל"ט) מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה ת"ל קיימו מה שקבלו כבר, הרי להדיא דדרש להך קרא שקיימו עתה מה שקבלו כבר בסיני ע"י כפיה וקאי על זה שקיבלו להזהר בדברים שיחדשו סופרים. והנה המלאכים יראים לקטרג מפורש על ישראל שאין הקב"ה רוצה שיקטרגו על ישראל וכמו דמבואר בכמה מדרשים. ועל כן התחילו המלאכים לקטרג מפורש על אחשורוש בהמ"ק חרב ורשע זה עושה מרזיחין. ובאמת דיש בזה קיטרוג גדול יותר ויותר על ישראל ברמיזה מה שנהנו מהסעודה אחרי שבהמ"ק חרב ומי יחוש ויתאונן על חורבנו יותר מישראל. וזהו שאמרו מדדין פיתקין והוא כמו מה שקורין בלשון אשכנז פסקוויל שאמרו מפורש על אחשורוש וברמיזה הלך הכוונה על ישראל. והשיב להם הקב"ה תשובה תנו ימים כנגד ימים שינכו ימים של עכשיו כנגד ימים שעברו, וזה היה להם תשובה ג"כ על שני הקיטרוגים, על שמאריך שלות אחשורוש באה התשובה מפורש שהוא עבור שחיללו מקודם השבת, וגם על ישראל למד זכות גדול שיום השבת של עכשיו שנזהרים בו מכפר להם על העון שחיללוהו מקודם וע"כ באה הצלתם ביום זה. ומזה יתבונן האדם כמה יש לו להזהר במה שאסרו מדרבנן ובפרט באיסורי שבת. דעיקר מה שנתחייבו בימי אחשורוש היה על שעברו על איסור דרבנן והצלתן היה על שנזהרו באיסור דרבנן. ובמסכת עירובין אמרו חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה והביאו ראיה לזה מדכתיב חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך. ופירושו הוא פשוט דלפי משפט הלשון היה לו לומר ישנים גם חדשים דהחדשים הא נתוספו על הישנים הקודמים ורק משום שהם חביבים והם העיקר והישנים טפלים להם אמר חדשים גם ישנים:

(בפסחים דף ס"ח) **הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה לישראל**. לכאורה אינו מובן הטעם דגם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים. וגם דעיקר הטעם אינו מובן דכי בשביל שניתנה בו תורה יהיו החיוב לאכול ולכאורה אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה הך דלה'. רק הענין דביו"ט יש בו שתי מצות אחד לה' ואחד הוא לכם ור' יהושע ס"ל דצריך לקיים בו שניהם חציו לה' וחציו לכם ור' אליעזר ס"ל דהברירה ביד האדם איזו מצוה לברור או כולו לה' או כולו לכם. והנה המלאכים ביקשו שיתנו להם התורה ואמרו אשר תנה הודך על השמים מה אנוש כי תזכרנו ומשה רבינו נצחם ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים מצות שבגוף ומש"ה בעצרת צריך לקיים המצוה דלכם מה שאין המלאכים יכולים לקיימה דהך דלה' הרי הם יכולים לקיים עוד יותר מבני אדם, ומעלה זו שיש באדם שיוכל לקיים מצוה שבגוף הועיל לו הרבה זה היום דעי"ז נתן התורה לישראל. וזהו הענין שנוהגין בעצרת לאכול מאכל חלב, ועיקר הכוונה בזה דביו"ט מצות לאכול בשר דאין שמחה אלא בבשר ובעצרת אוכלין גם חלב מקודם כדי לקיים ההבדל והזריזות שיש בין אוכל חלב לבשר והוא הקינוח והדחת הפה כדי לקיים מצוה שבאכילה, ועיין במדרש תהלים על פסוק מפי עוללים ויונקים יסדת עוז וע"ש שמסדר הויכוח של המלאכים על נתינת התורה ולבסוף אמר וז"ל. אמר הקב"ה והלא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב שנאמר ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ותינוק שלהם כשבא מבית הספר ואמו נותנת לו פת ובשר וחלב ואומר היום לימדני רבי לא תבשל גדי בחלב אמו. הרי דבזריזות זו שזהירים מתערובת של בשר בחלב זכו לקבל התורה. ומכאן יצא המנהג לאכול חלב כדי להראות הזריזות וההרחקה שבין אכילה זו לאכילת הבשר ולא כמו שעשו המלאכים שאכלו תיכף זה אחר זה וזהו כוונת הילקוט פרשת ראה בג' מקומות כתיב לא תבשל גדי אחד לענייננו ואחד לענין תורה כו' לענין תורה מה כתיב לא תבשל גדי מה כתיב בתריה ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה. א"ל הקב"ה למשה עד דסנדלך ברגלך דרוך כובי כך מלא תבשל גדי כתב לך את הדברים האלה, ולכאורה דברי הילקוט אינו מובן כוונתו כלל, רק הכוונה מבואר דהולך על דברי המדרש תהלים דמלא תבשל זכו להתורה ונצחו להמלאכים:

להבין הענין דהמלאכים ביקשו שיתן להם התורה וכי ס"ד שהם יקיימו המצות שבה והרי רובם הם תלויים בגוף, רק הענין דהתורה נחלקת לשנים שבכתב ושבע"פ, ועיקר השבע"פ הוא הכללים והמדות שהתורה נדרשת בהן וע"י הכללים והמידות מתפרשת התורה שבכתב ונתחדש בה חידושי דינים ופרטים לאין סוף, וארוכה מארץ מידה, וזהו

שאמה"כ ה' יתן אומר המבשרות צבא רב, דמאמירה אחת שבתורה שבכתב יוצא כמה דרשות וכמה פרטים ומקרא אחד יוצא לכמה טעמים וזהו המבשרות צבא רב, והתורה ניתנה לישראל שיהיו הם דורשים אותה וכפי שהם מסכימים ע"פ הכללים כן הוא האמת וכמו שאמרו בב"מ לא בשמים היא. רק היא כמו שמסכימים ב"ד שבזה העולם, וזהו שרצו המלאכים וביקשו שיתן להם התורה ולא להאדם ויהיה האמת כמו שהם ידרשוה. וזהו שאמרו מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, אמרו שאין האדם כדאי שתזכור אותו כלל אף כי למנותו לפקיד וממונה, תמשילהו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו שעשית אותו גם למושל וכמו שכתבנו, ובזה יש לישב מה שהקשה המג"א היאך אומרים בשבועות זמן מתן תורתנו והרי קיי"ל דבשבעה לחודש ניתנה התורה, רק הענין דהכתוב אומר וקדשתם היום ומחר ומשה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו דדרש היום כמחר כדאיתא במס' שבת והסכים הקב"ה על ידו דלא ירדה שכינה עד למחר. ונמצא דזאת המתנה שהתורה ניתנה לישראל וכפי שידרשו כן יהיה האמת היה בששי בסיון מה דלא ירדה עדין באותו יום השכינה וזהו שנקרא מתן תורה שניתנה להם התורה במתנה, ובשביעי היה קבלת התורה שקיבלו אותה ישראל ומתן תורה היה בששי. וזהו שאומרים מתן תורתנו ולא מתן תורה דתורתנו הפירוש שנעשית שלנו, והיא התורה שבע"פ והדרשות שנקראת על שם ישראל, וכמו דאיתא במדרש איכה בפתיחה כי מאסו את תורת ה' זה תורה שבכתב ואמרת קדוש ישראל כו' זו תורה שבע"פ. וזהו ביאור הכתוב ה' יתן אומר המבשרות צבא רב דממקרא אחד נדרש הרבה חידושים והלכות, מלכי צבאות ידודון דעל זה הענין קיטרגו המלאכים דרצו דכח החידוש על פי הדרש ינתן להם, ונות בית תחלק שלל דישראל נצחו להם וזכו הם בהתורה שבע"פ:

ועל ענין זה תיקנו חכמים שתי ברכות על התורה בעת קריאת התורה ברבים, אחת קודם שקורא בספר תורה והיא אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, והוא על תורה שבכתב, ואחר שמסיים קריאתו בכתב תיקנו לומר אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו והיא הברכה על תורה שבע"פ שמסרה לנו שיהיה האמת בהתורה כפי אשר יאמרו החכמים, וזהו אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו כי היא לנו כנטיעה שמוספת והולכת חידושי תורה עד אין סוף וכמו שדרשו במסכת חגיגה (דף ג') על פסוק דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים שפרה ורבה יעו"ש:

לא תחמוד, הנה רבים תמהו היאך שייך אזהרה על זה ומה יעשה האדם אם הלב חומד, וכבר הסביר האבן עזרא שהכתוב מזהיר שכל כך יהיה של חבירו רחוק אצלו בלא שום אופן וס"ד עד שממילא לא יחמדנה הלב וכמו שלא יחמוד הכפרי את בת המלך דלעולם

לא יחמוד הלב רק לדבר שסובר שיכול להיות במציאות אופן שישיגו. והוא הסבר יפה גם נעים. אמנם גם בלא"ה ניחא דהנה כל אדם יוכל לשער בעצמו וברור הוא דאם יתאוה האדם לאיזו דבר תאוה היותר גדולה אצלו כל אחד לפי טבעו ויהיה גם קרוב להשיג תאותו וילך אחריה ואז היצה"ר בוער בו כאש, ורק דרך הילוכו הוא על גב הנהר הקפוי מקרח ובדרך ריצתו נחלקה רגלו על הכפור וחשב ליפול, הרי באותו רגע שנחלקה רגלו ולטה לפול הרי אז יבטל ממנו כל אותו התאוה דהפחד שנתפחד מהנפילה העביר ממנו כל רצונו דכן יסד הבורא יתברך בטבע כל הברואים דגם מעט פחד שיעלה על לב האדם מעביר ממנו כל כחות התאוה והחמדה, וא"כ אחרי שהזהירה התורה בלאו דלא תחמוד ואסרה לחמוד אם היה להאדם יראה מן האיסור אפי' יראה קטנה כיראת הנפילה גם כן שוב לא יחמוד כלל. ובזה יבואר טעות האדם מה דסובר דיש לו תירוץ על המעשים רעים שלו כי בא לו ע"י תגבורת היצה"ר, ואין זה תירוץ דבמעט יראת ה' אם היה מעלה על לבו לא היה היצר יכול לו כלל. דהיצה"ר אינו חזק כלל דבמעט יראה נתבטל כל הכח שלו ועיקר שליטתו הוא רק במה שמשכח מקודם היראה מלב האדם, וזהו שאמר הכתוב מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה כו' וללכת בדרכיו דרק אם יהיה לך יראה ממילא תקיים הכל. וזהו ביאור הכתוב ולבעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו דע"י היראה ינצל מן היצה"ר ולא יחטאו כלל:

וזהו מה שאמר הכתוב (משלי ב') בחסד ואמת יכופר עון וביראת ה' סור מרע, ואיתא במס' ברכות (דף ה') דבחסד ואמת היינו תורה וגמילות חסדים, וכוונת הפסוק דהבעל תשובה צריך לשני דברים. אחד לתקן מה שעברו עליו מן החטאים שימחול לו. שנית להיות נזהר לבל יחטא עוד להבא. וזהו שאמר בחסד ואמת יכופר עון דלתקן מה שעבר עליו מהחטאים צריך חסד ואמת דהוא תורה וגמ"ח. ולהיות בטוח שלא יחטא להבא איכא עצה וביראת ה' סור מרע שאם יהיה ירא לא יחטא, כן הוא בפירוש הגר"א על משלי שם. ולא בהאדם בלבד הטביע הבורא יתברך טבע זו רק דכל הנבראים שבעולם בראם בטבע זו אשר ביראה יתבטלו כל הכחות שלהם דהרי ידוע דכל הנמצאים בעולם השפל הם מורכבים מארבעה יסודות אש רוח מים ועפר אשר ארבעתן המה מתנגדים זה לזה בתכלית ההיפוך וכמו אש ומים וכל קיומם של הנמצאים הוא מהרכבתן והתמזגותן שלא יפרדו והרי כל אחד מתגבר על חבירו וניזון ממנו ומכלה קצת ממנו האש מהמים והמים מהאש, והיראה החופף עליהם בשרשם למעלה הוא המבטל הכחות שלהם לבל יתגבר אחד על חבירו יותר מכפי הצורך להרכבה הנצרכה ובזה העולם מתקיים, וכן בעולמות העליונים אמר הכתוב עושה שלום במרומיו ודרשו חז"ל שהמלאכים בלולים

מאש ומים ואין המים מכבין את האש, וזהו ג"כ ע"י היראה השורה עליהם. וכבר שמעתי זה כמה שנים דזהו פירוש הפסוק (איוב כ"ה:ב') המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו דהפחד השורה שם עושה השלום ביניהם, וזהו ג"כ שיסדו מסדרי התפלה בברכות יוצר כולם גבורים וכולם עושים באימה וביראה רצון קונם, אמר דכולם גבורים ומ"מ אינו נפסד החיבור וההרכבה היוצא שאין אחד מהם מתגבר על חבירו רק כולם עושים באימה וביראה רצון קונם להיות עומדים ברום עולם והעולם על מכונו יקום:

ובזה ביארנו דברי הפסוקים (תהלים פ"ה) נשאת עון עמך כסית כל חטאתם סלה, אספת כל עברתך השיבות מחרון אפך, שובנו אלהי ישענו והפר כעסך עמנו, הלעולם תאנף בנו תמשוך אפך לדור ודור, הלא אתה תשוב תחיינו ועמך ישמחו בך, אשמעה מה ידבר האל ה' כי ידבר שלום אל עמו ואל ישובו לכסלה. אך קרוב ליראיו ישעו גו' ויש להבין המשך הפסוקים, גם עוד זאת קשה ביאור הכתובים דבתחילה אמר נשאת עון עמך כסית כל חטאתם אספת כל עברתך בלשון עבר דכבר מחל להם וכבר הסיר מעליהם העברה והכעס ושוב חוזר לבקש ואמר שובנו אלהי ישענו והפר כעסך עמנו, הלעולם תאנף בנו תמשוך אפך לדור דור. והלא כבר אמר שכבר מחל להם והשיב כעסו מהם ומה מקום להבקשה עוד. רק הענין דבמדרש דרש זה הפסוק על יוה"כ דבו הקב"ה מכסה פשעי ישראל ומוחל להם עונותיהם. וזהו שאמר דכל החטאים שעברו נשאת אותם דכסית אותם ולא יזכרו לעולם עוד והרי הם כקטן שנולד ועי"ז אספת כל עברתך דשוב אינך בכעס עליהם. רק בא לבקש עוד על להבא שלא ילכדו בפח של היצה"ר ולא יחטאו עוד, ועל זה ביקש ואמר שובנו אלהי ישענו שנשוב אליך לעבדך והפר כעסך עמנו דמכאן ולהבא לא תכעוס עלינו בימים הבאים. והנה גם בלשון העולם יש חילוק גדול בלשון בין אם אדם אומר על חבירו אנכי ברוגז עליו ובין אם אומר אנכי עמו ברוגז, דכשאומר שהוא ברוגז עליו יש במשמע שהכל תלוי רק בו דחבירו כבר חטא כנגדו ועבור זה הוא בכעס עליו ונמצא דהרוגז תלוי רק בו דהוא כועס עליו על העבר מה שכבר עשהו, אבל כשאומר שהוא ברוגז עמו הכוונה דהרוגז תלוי עתה בשניהם דגם עתה חבירו עושה נגד רצונו ואם חבירו יתרצה לו גם הוא יתרצה עמו. וכן הוא במעשה האדם דעל החטאים שכבר עבר ועשה הרי מעתה אין ביד האדם לעשות מאומה ולהשיבם לאחור כיון דכבר עשהו והוא כמים המוגרים ארצה שאין בידו לאוספם ושייך לומר הלשון דהשי"ת חלילה ברוגז עליו, וזהו שאה"כ דביוה"כ השי"ת מוחל לנו העבר ושוב אינו בכעס עלינו וזהו שאמר השיבות מחרון אפך. ושוב חזר להתפלל על להבא שלא נחטא עוד ואמר שובנו אלהי ישענו והפר כעסך עמנו, שלא תהיה ברוגז עמנו פי' שלא נחטא עוד. ואמר אשמעה

מה ידבר האל ה', רצה לשמוע מה השיב לו הקב"ה על בקשתו ואמר כי ידבר שלום אל עמו ואל ישובו לכסלה באה ההבטחה שיסייעם שלא יחטאו עוד להבא וכמאה"כ והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר, וסיים עוד הפסוק ואמר אך קרוב ליראיו ישעו, אמר דבקשתם זאת היא קרובה מאד ליראיו ישעו דביראה יושעו שלא יחטאו על להבא דהיראה תצילם מיד היה"ר שלא ישלוט בהם:

ולבעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, עיין מש"כ למעלה על פסוק זה. עוד יש לומר דהנה הרמב"ן כתב הא דהראה להם אש הגדולה הוא למען השרש בלבם יראת העונש, והנה רבים כתבו דיראת העונש הרי הוא בגדר הכרח אשר אמרו עליו ההכרח לא ישובח ולא יגונה, רק דטענת אונס שייך לומר דמה שעשה באונס לא נחשב מעשה וה"ה כאילו לא עשה וכמאה"כ ולנערה לא תעשה דבר, אבל מי שלא עשה הגם דהמניעה היה באונס מ"מ הרי אין מקום לומר דיחשב לו כאלו עשה דהרי מ"מ לא עשה יהיה מחמת מה שיהיה ועיין ש"ך חו"מ סי' כ"א. לבד גבי מצוה אמרו דחשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו כאלו עשה, דזהו שכר המחשבה טובה שהיה לו וכדנפקא ליה מקרא דולחושבי שמו אבל לא במקום אחר, וא"כ גם אם נניח דיראת העונש אינו מועיל לענין קיום המצות דהעשיה הוא בגדר אונס אבל מ"מ הרי מועיל הרבה לענין למנוע עצמו מן העבירה דלא שייך לומר דיחשב כאלו חטא, וזהו שאה"כ למען תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו, דלמניעה מן החטא גם זה טוב:

משפטים

ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. מסכת שבת (פ"ח) דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס' ריבוא של מה"ש וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע ומוכח דרק ע"י ההקדמה זכו להני שני כתרים ויש להבין היאך תלוי בההקדמה. והנראה לי ויובן ג"כ למה אמרו ישראל נעשה ונשמע ולא נשמע ונעשה. דהנה איתא בזוה"ק נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא, הרי דנעשה הוי קבלה על קיום המצות ונשמע הוי קבלת לימוד התוה"ק. והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, אחד כדי לידע היאך ומה לעשות ואם לא ילמוד היאך יקיים ולא ע"ה חסיד וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מ"מ מחוייבות ללמוד במצות הנוהגות בהן וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמש"ה מברכות בה"ת. אמנם באנשים יש עוד מעלה א' על הנשים דנשים

בלימודם אינם מקיימות שום מ"ע רק הוי מבוא לקיום המצות ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיים המצות ולא הוי תכלית בעצמו אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע לעצמו וכמו הנחת תפילין וכדומה ונמצא הוו ב' בחינות מבוא להמצות וגם תכלית בפני עצמו. וזהו דאיתא במנחות דף צ"ט שאל ב"ד ב"א של ר"י את ר"י כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, דהחיוב דהוי משום קיום המצות הא כבר יצא בו כיון שיודע כל התורה כולה היאך לעשות דבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש ורק מ"מ חייב מצד עצם המצוה של הלימוד תורה. והנה אם היו אומרים ישראל נשמע ונעשה לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצות אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות והיה נשמע נמשך ומבוא לנעשה ונעשה הוי התכלית והיה רק קבלה אחת ומש"ה אמרו נעשה ומובן מאליו שמוכרחין ללמוד מקודם ואח"כ אמרו נשמע ונמצא דהוי נשמע תכלית מצד עצמו ג"כ דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג"כ ילמדו מצד עצמה ונמצא ע"י ההקדמה נעשה ב' קבלות של ב' תכליתים עול מצות ועול תורה וזהו שאמרו בשעה שהקדימו והוו ב' קבלות עול מצות ועול תורה ירדו ס"ר מה"ש וקשרו לכל א' מישראל ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע דע"י ההקדמה זכו לב' כתרים:

והנה בנדרים (דף פ"א) איתא על עזבם את תורתי שלא היו מברכין בתורה תחילה. וכן אמר שם מפני מה אין ת"ח מצויין יוצאין מבניהם ת"ח שאין מברכים בתורה תחילה. וכתב שם הר"ן שלא היה התורה חשובה בעיניהם שתהא ראויה לברך עליה שלא היו עוסקין בה לשמה. ולפי המבואר לעיל י"ל דהם היו סוברים דלימוד התורה אינו מצוה מצד עצמה רק עיקר מה שצריך ללמוד הוא כדי לידע היאך ומה לעשות והעיקר הוא העשיה, והא אמרינן במנחות (דף מ"ב) דכל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה מברכין עליה וכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוה אין מברכין עליה ומש"ה לפי דעתם לא היו מברכין ברכות התורה כיון דאינו גמר מצוה. והנה העונש הוא מדה כנגד מדה דהרי ידוע דאי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי וכן אי אפשר בלא ת"ח ובלא העוסקים באומנתם. ואם נימא דעיקר הלימוד הוא רק משום דלידע היאך לעשות הרי שוין הם אם הוא לומד בעצמו או אחר לומד והוא עוסק בפרנסה והאחר יגיד לו היאך לעשות דלדבריהם הלימוד הוא כמו עשיית התפילין דאינו צריך לעשותן בעצמו ויכול לשכור לו אומן לזה. וכן הוא בלימוד. משא"כ אם הלימוד הוא עצם המצוה הא לא שייך לומר שיהיה סגי בלימוד של אחרים דהחיוב הוא מוטל על כל אחד ואחד. וע"כ יען שלא

היו מברכים בתורה תחילה באה להם העונש שהתורה אינה מוחזקת אצלם רק הולכת מאדם לאדם אחר כיון דלדעתו אין שום נ"מ אם הוא או אחר לומד:

ועיין במדרש תנחומא פ' תצוה על פסוק וזה הדבר אשר תעשה איתא א"ר אבא ב"ר כהנא כשעמדו ישראל על הר סיני ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע מיד חבבן הקב"ה ושלח לכל אחד מהן שני מלאכים והיה אחד חוגר לו זיינו ואחד נותן לו עטרה בראשו. והנראה לבאר הני שני עניינים, דהיה לכל אחד לומר כל אשר דבר ה' אעשה והם אמרו בלשון רבים נעשה משום דכל אחד קיבל שתי קבלות, א' שהוא בעצמו יקיים התורה, וגם קיבל עליו להשגיח בחבירו שגם חבירו יקיימנה ולא יניחנו לעבור עליה, וז"ל התנחומא פ' יתרו רבי אומר בשעה שעמדו ישראל על הר סיני הושוו כולם לב אחד לקבל עליהם מלכות שמים בשמחה שנאמר ויענו כל העם קול אחד ויאמרו כו' ולא עוד אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה. וזהו כמש"כ דמשאמרו בלשון רבים קיבלו כל א' להשגיח גם על חבירו, ומש"ה זכו לשתי מתנות. דהעטרה היה עבור מה שקיבל על עצמו, ומה שקיבל להשגיח על חבירו זכה להכלי זיין דלזה צריך כח וגבורה:

ובזה יבאר הא דבפרשה תשא אמר ועתה הורד עדיך מעליך גו' ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב, ובמסכת שבת מפרש דעדים היינו הכתרים שזכו להם במעמד הר סיני, והנה אונקלוס תרגם וכען אעדי תיקון זינך מינך כו' ואעדיאו בני ישראל ית תיקון זינהון מטורא דחורב, הרי דמפרש עדים דהיינו כלי זיין, ועיין בזוה"ק פ' נח דמפרש ג"כ כהתרגום דהוא כלי זיין. ויש לפרש כוונתו דהנה במדרש רבה פ' כי תשא על פסוק ויתן אל משה ככלותו איתא א"ר שמואל ב"ר נחמן נאה הי' לאבותינו לקבל את התורה ולומר כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע, שמא נאה היה להם לאמר אלה אלהיך ישראל אתמהה. ולכאורה אינו מובן כלל מה שייך לחבר הני שני עניינים ולומר דקבלת התורה היה נאה והעגל לא היה נאה כי הוא דבר ההיפוך ממש. רק הענין דהם אמרו אלה אלהיך ישראל ולכאורה היה להם לומר אלהינו והיה גם האומר בכלל, אבל הם אמרו אלהיך כמדבר לאחרים ולא על עצמו. והענין דעיקר חטא של ע"ז אינו תלוי במעשה לחודא רק עיקרו תלוי בהצטרף להמעשה גם הכונה בלב, דגם המשתחוה לע"ז ואינו מקבלו באלוה אינו חייב עליו וכדאיתא במס' סנהדרין (דף ס"ב) ואי דלא קבליה עליה לאו כלום הוא, ומש"ה אמרו אלה אלהיך דכל אחד אפילו מאותם שחטאו והשתחוו לו מ"מ היה לבו נוקפו והיה ירא מהעונש ולא רצה לעשות מעשה בעצמו לקבלו עליו באלוה רק אמר לחבירו אלה אלהיך, ונמצא שלא היה שם שום עבודה לע"ז בפנימיות הלב כלל רק עברו על מה שאמרו נעשה דכל א' קיבל גם על חבירו והם אמרו אחד לחבירו

אלה אלהיך, ובפרט לפי המבואר בזוה"ק פ' כי תשא דישראל לא עשו כלל להעגל רק הערב רב לבדם, וז"ל הילקוט (ישעי' מ"א) מוצלים היו ישראל מאותו מעשה שאילו עשו ישראל את העגל היה להם לומר אלה אלהינו ישראל אלא הע"ר שעלו עמהם ממצרים עשו אותו, ונמצא דישראל לא חטאו כלל רק במה שלא עמדו נגדם לבל להניחם לעשות מחשבתם, וזהו כוונת המדרש נאה היה לאבותינו לומר כל אשר דבר ה' נעשה, דמה שהוסיפו בקבלתם לקבל כל אחר על חבירו היה דבר נאה ורק ממילא לא היה נאה אח"כ המאמר אלה אלהיך ישראל מה שהניחו להערב רב לומר כן, וכיון שעברו על הקבלה זו אמר להם הורד עדיך מעליך שאבדו הכלי זיין שזכו עבור קבלה זו:

תרומה

דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי. הנה באה פרשה זו אחרי פרשת משפטים דבתחילה קודם שיעשה האדם צדקה בממונו צריך לראות שלא יהיה בממונו חשש גזל דאל"כ אין הצדקה מועלת לו כלל וכמו דלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וזהו שאמר הפסוק (ישעיהו נ"ט:י"ד) והוסג אחור משפט וצדקה מרחוק תעמוד דאחר שהוסג המשפט ע"כ גם הצדקה שעושין עומדת מרחוק ואינו מועיל להם כלל. וזהו שאה"כ שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וע"כ אמר להם תחילה משפטים ואח"כ ציום על נדבת המשכן:

איתא במדרש תורה שלי ומשפט שלי נטלתם אותם קחו אותי עמהם. והכוונה דעל הני שני דברים א"א לעמוד על אמיתותן רק בעזר ה' ומש"ה אמרו כל היושב ושונה הקב"ה שונה כנגדו דבלא"ה אי אפשר לאדם לעמוד על סוד הדברים רק הקב"ה כביכול יושב ומלמדו וכמשאה"כ ואתן דברי בפיך וכמשאה"כ כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. וכן המשפט אי אפשר לעמוד על עומקו וגם משום חשש דין מרומה רק בעזר ה' וכמו שהתפלל שלמה המלך ע"ה ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה. וע"כ אה"כ א' נצב בעדת אל. וזהו שאמרו במדרש התורה שלי והמשפט שלי כי רק אני יודע אותם ואתם נטלתם אותם קחו אותי עמהם כדי שאלמד אתכם לעמוד על עומקם:

והנה בזוה"ק מפרש דהא דאה"כ מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי קאי על ערב רב דגם מהם יוכלו ליקח, להבין המשך הכתוב דבמס' ב"ב (דף י') מסקנת הגמרא דמי שאינו מאמין בה' ושכר ועונש החסד שעושה לפעמים חטאת הוא לו שאינו עושה אלא להתגדל ולא לשם מצוה כי אינו מאמין בשכר ועונש, ובישראל המאמין גם אם אין

מכוין בהנתינה לשמה רק כוונתו כדי שבזכות הנתינה יגיע לו טובה היא מצוה גמורה וקרי ליה הגמרא צדיק גמור, אבל בהאינו מאמין צריך שיצורף להנתינה גם כוונה טובה, ואם יש לו בהנתינה פני' לגרמי' עוד נחשב לו לחטאת, וזהו שאה"כ דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה. דבישראל המאמינים לא הטיל שום תנאי רק יקבלו מכולם מכל מי שיתן. ואמר עוד מאת כל איש דהיינו ערב רב אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי, הטיל בהם תנאי דרק כשמכוין בו לשם שמים אז תקחו אבל אם מכוין בו לגרמיה לא תקחו כי לא לצדקה תחשב:

ולהבין החילוק מדוע בהמאמינים מהני גם אם מכוין לטובתו משא"כ בהבלתי מאמינים עיין ברש"י שכתב הטעם משום דבאינו מאמין אם לא נעשה לו אח"כ רצונו הוא מתחרט משא"כ בישראל המאמין בה' והשגחה, גם עוד י"ל דישראל המאמין בה' כשנותן בשביל שיחיו בניו הרי גם זה הוא רצון ה' שיחיו מאמיניו ויהיה להם כל טוב ונמצא דכוונתו הוא ג"כ מצוה. וזהו מה דאיתא במס' אבות ששכר מצוה מצוה דהשכר שהמאמינים מקבלים עבור המצוה הוא ג"כ מצוה שכן הוא רצונו יתברך להטיב למאמיניו נמצא הרי כוונתו ג"כ למצוה ויקבל שכר עבור השכר וכן לעולם בלא גבול, משא"כ בהבלתי מאמין כשנותן עבור שייטיב לו הרי אין כוונתו למצוה כלל, וזהו שאה"כ ויצונו ה' לעשות את החוקים האלה לחיותנו כהיום הזה דעיקר רצון ה' בהמצוה כדי שייטיב לנו ולחיותנו ומש"ה גם זה הוא מצוה:

ובזה מובן מה שאה"כ וזריתי פרש חגיכם ואיתא בזוה"ק ולא פרש שבתכם דבאכילה של שבת גם אם האדם מכוין בו לתענוג ג"כ למצוה יחשב דבשבת כתיב וקראת לשבת עונג דמצוה להתענג בשבת וא"כ כוונתו הוא למצוה משא"כ ביו"ט לא כתיב בו בשום מקום עונג וכתיב בו רק כבוד ושמחה ומש"ה אם מכוין לתענוג הא אין כוונתו למצוה וע"כ צריך ליזהר באכילתו לכוין בו לשם מצוה שמתענג בו בשביל כבוד יו"ט:

ודקדק הכתוב ואמר ויקחו לי תרומה ולא אמר ויתנו לי תרומה, דעיקר מה שיש לו להאדם בממונו הוא מה שנותן לצדקה, דגם מי שיש לו ממון הרבה אין הממון שלו רק הממון מונח אצלו והוא דומה ממש לחתיכה גדולה הרבה של צוקר המונח בארגז סגור וזבוב אחד ג"כ בתיבה הולך עליו וגם אוכל ממנה כמו שירצה היוכל הזבוב להתפאר שהוא עשיר ויש לו הרבה אחרי כי גם הוא סגור וגם דאין בכחו לטלו כולו לעצמו, כן העשירות לגבי האדם דהוא רק מונח אצלו ולא שהם שלו ורק הסך שנותן לצדקה הוא שלו ממש, וזהו דאיתא במס' ב"ב (דף י"א) גבי מונבז המלך שבזבז אוצרותיו לצדקה ואמר אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי, וזהו ג"כ מה שאחז"ל בעירובין (דף נ"ד) אם

יש לך היטיב לך דמה שנותן לצדקה הוא מטיב לו, ונמצא דהנתינה לצדקה הוא לקיחה לעצמו דרק זה הוא שלו:

וצפית אותו זהב מבית ומבחוץ תצפנו. אפשר לרמוז דהארון הקודש הוא מקום שמונח בו התורה וכן הוא הת"ח הלומד תורה לשמה ומצוה הוא להחזיקו, ואל יאמר האומר הן די להת"ח אם אספיק לו צרכי מזונותיו שיהיה לבו פנוי ללמוד אבל מה לו ולהת"ח ולכבוד ולמה לי להרבות בהוצאה עבורו שיהיה מכובד, ולזה בא הרמז מבית ומבחוץ תצפנו, שיהיה נאה גם מבחוץ דהני שני החזקות צריך לעשות אחד מבית, דהיינו שיהיה לו בביתו מה לאכול וגם שיהיו נאים בעיני הבריות בלבושם ובדירתם ובכל ענייניהם:

הנה בעת שנותנים צדקה להעני ונמצא מקיים בהעני מצות צדקה ועוד כמה מצות עשה כמו והחזקת בו אז העני הוא ממש כמו בחינת אתרוג בעת שנוטלו לצאת בו, דאע"ג דאתרוג אחר המצוה אין בו שום קדושה מ"מ בעת קיום המצוה חלה עליו קדושת המצוה ואסור בהנאה ובתשמיש של חול, ובעצי סוכה מבואר במס' סוכה (דף ט') כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה ואסורים בהנאה. וכן אסור לנהוג בו מנהג בזיון וכמו דדרשינן בשבת מקרא גבי כיסוי הדם במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו. כן העני ממש בעת שנותנים לו אסור ליתן לו בבזיון חלילה, וזהו איסור דאורייתא:

כי תשא

אך את שבתותי תשמורו. הנה כאן אחר שסידר בפרשה תרומה ותצוה כל מלאכת המשכן הזהיר על שבת ובפרשה ויקהל כשאמר משה לישראל הקדים מצות שבת למלאכת המשכן. ואפתחה במשל פי. גביר אחד היה משיא בנו והן צריך לעשות לבנו בגדים לחול ושבת ויו"ט וכן תכשיטין אשר הם ליתר פאר והידור ואינם בהכרח כל כך ורק הם לבני גבירים. וגם אם האב קצת בקפידא על הבן עכ"ז יעשה לו כל הדברים כמנהג הגבירים. ויש להבחין אם עושה כך למען אהבתו לבנו כי גדלה ושמח הוא בהטבת בנו או רק משום כי בנו הוא ומוכרח לעשות לו כל זה גם אם אין האהבה בו גדולה כל כך. וזה יש להבחין בסדר עשייתם, אם עושה אותם מצד האהבה והוא מקבל תענוג במה שמגיע תענוג לבנו אז יהיה ההתחלה בהדברים שאינם בהכרח כל כך, לקנות לו מורה שעות של זהב וכדומה דבזה ניכר יותר השעשועים שמשתעשע בתענוג המגיע לבנו והבגדים המוכרחים דבהם אינו ניכר כל כך השעשועים מניחים לאחרונה בעת החתונה ואם העשיה מצד ההכרח יען שהוא בנו הרי ההתחלה יהיה בדברים היותר הכרחים

הם קודמים. הגם כי לבסוף יעשה לו הכל עכ"ז סידרן של דברים הם בחילוף זה מזה. והנה במצות יש שהם מוכרחים לאיש הישראלי וכמו שבת דהוא הכרח גמור ובלעדי זה אינו ישראל כלל. ויש מצות שהם לתוספת קדושה וכמו בנין בהמ"ק והקרבנות דהרי זה כמה ישראל בגלות ואין להם כל זה רק כדי שיהיו ישראל במעלותם הגדולה ובקדושה צריכים לזה. וזהו קודם מעשה העגל כתיב תחילה מעשה המשכן ואח"כ לבסוף אמר להם שבת בפרשת כי תשא. ואחר מעשה העגל התחיל בויקהל בשבת ואח"כ אמר להם מעשה המקדש:

והנה במעשה העגל כבר דברו רבים מה ראו ישראל על ככה והיאך דור דעה כאותו הדור נכשלו בחטא גדול כזה. ואשר נראה דידוע דבכל מצוה יש בה טעמים וכוונות הרומזים לסודות נסתרים וע"י קיום המצוה נעשים תיקונים וסדרים בכל העולמות העליונים כמבואר כל זה בספרי הראשונים, והנה נתפוס לדמיון מצוה של מלאכת המשכן שהיה בו השראת שכינה וגילוי כבודו יתברך הלא ודאי שכל מה שנעשה בו בכל פרטיו יש בהם טעמים נעלמים אשר רק בהשתלם בו כל הפרטים אז היה ראוי להשראת שכינת כבודו יתברך דהמשכן כולו בכללו וכל כליו כל אחד בפרט רומזים לסודות עליונים וסתרי מעשה מרכבה וסדרי מעשה בראשית וכולל כל העולמות והתקשרותם זה בזה ועבור זה היה מקום מוכן להשראת שכינה. והנה לכאורה יעלה בדעת האדם לפי שכל האנושי אשר אם היה נמצא בעולם אדם מיוחד אשר כבר בא בסוד ה' ויודע סודות סדרי בראשית ומרכבה יוכל להבין מעצמו מהם היאך לעשות המשכן בכל הפרטים שבו ועל ידי ידיעתו בהסודות והכוונות יבין מן המוקדם אל המאוחר ויהיה יכול לידע מזה היאך לבנות משכן כבוד לה'. וענין זה הוא דביקשו ישראל אז אחרי שראו דמשה אשר היה עומד בין ה' ובינם לא בא רצו לעשות מקום מיוחד שיהיה מסוגל אשר בו יהיה השראת שכינתו וכמו דבאמת היה אחרי כן במשכן ועל ידי ידיעתן בהנסתרים רצו להבין מזה המעשה אשר יעשון. ועוד לא סמכו על חכמת עצמן ועל כן הלכו אל אהרן הכהן שהיה גדול מהם והוא ידע עומק הדברים בסודותיהם יותר מכולם וביקשו ממנו קום עשה לנו כו' והכוונה שיהיה מקום מיוחד להשראת שכינה, ונמצא מחשבתם של ישראל היה בזה לטובה שיזכו ע"י מלאכתם זו להשראת שכינה אצלם. [ואפשר נמצא כתוב כדברים האלה על ספר. אמנם אנכי לא ראיתי כל זה ומדעתי אני כותב כן]. אמנם טעו בזה טעות אחד דהן אמת דמעשה האדם בעולם התחתון גורם תיקונים וסדרים טובים בכל העולמות כולם כי כן גזר הבורא יתברך אשר העולמות יהיו מתנהגים ע"פ מעשה האדם בזה העולם. אמנם כל זה הוא רק אם אותה המעשה ציותה עליו התורה לעשותה. וכן

במעשה המשכן רק אז אשר ציום ה' לעשותו בכל פרטיו ואז כשקיימו ציויו לעשותו ככל אשר ציום אז נעשו כל התיקונים למעלה ובזכות זה שעשו ציויו של מקום זכו שיהיה אותו מקום מוכן וראוי להשרות בו השכינה. אבל אם יעשה האדם איזו מעשה שלא נצטווה עליו בתורה רק מדעת עצמו אז אותו מעשה אינו מועיל כלום דהמעשה מצד עצמו לא יפעול בזה שישרה שכינתו עליהם. ועיקר התיקונים בכל המעשים הוא מה שעושה רצון בוראו ובלא"ה אינם רק תחבולות אנושי וכל ההתחכמות לא יועילו מאומה כי מי יאמר לו מה תפעל. ואדרבה עוד לחטא גדול יחשב. וע"כ נכשלו במעשיהם ויצא ממנו העגל. ואחר כן יצא מזה מה שיצא. ובזה מבואר מה שכשביקש משה רבינו רחמים עליהם אמר בתפלתו וראה כי עמך הגוי הזה, פירוש דגם חטאם לא היה מחמת שרצו לסור מעבודתך חלילה רק אדרבה עיקר הדבר היה לסיבת תשוקתם שיהיה קרבתך להם.

ובזה נבין מה דבפרשת פקודי דעל כל פרט ופרט ועל מעשה ומעשה שעשו במשכן כתוב מפורש כאשר צוה ה' את משה ותיבות הללו כתובים כמעט בכל פסוק ופסוק שבאותה פרשה והלא דבר הוא. רק הענין דמעשה המשכן הרי בא לכפר עליהם על מעשה העגל וכמו דאיתא במדרש רבה פרשה ויקהל חטאו בנזמים דכתיב פרקו נזמי הזהב ובנזמים נתרצה להם הביאו חח ונזם. וכיון דעיקר חטאם בעגל היה מה שרצו להתחכם מעצמם לעשות ע"פ ידיעתם וחכמתם מעשה אשר לא נצטוו עליו ולזה במעשה המשכן שבא לכפר נאמר על כל אשר עשו כאשר צוה ה' כלומר דהגם דבצלאל היה יודע לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ והיה יודע רמזים וסודות במלאכתו עם כל זה במלאכתו היה כל כוונתם רק כאשר ציוה ה' ונתכוונו רק לעשות ציויו ורצונו יתברך לא משום שהשכל של עצמם מחייבם לעשות כן, וזהו שכיפר להם על חטא העגל:

ובזה יש מקום לפרש דברי המדרש רבה פרשה זו וז"ל נאה היה לאבותינו לומר נעשה ונשמע שמא נאה היה להם לומר אלה אלהיך ישראל אתמהה, ובודאי דאינו מובן דתפס ליה המדרש על שני דברים מהופכים לגמרי מהיפוך להיפוך ואמר על זה נאה ועל זה לא נאה והרי זה כולו טוב וזה כולו רע ומאי שייך לחברם ביחד. רק הענין יובן דישראל אמרו נעשה ונשמע ולכאורה למה לא אמרו כסדר הלשון נשמע ונעשה והרי אי אפשר לעשות מבלי שמקודם ישמעו כדי לידע היאך ומה לעשות וע"כ שלשון ונשמע האמור כאן אין הכוונה על שמיעת האוזן דזה ודאי כבר נכלל בכלל אמרם נעשה דאין מקום לקיים העשיה מבלי שישמע האוזן מקודם רק פירושו שמיעת הלב והבנת הדברים בעומקן. וכמו שאמר הכתוב ונתת לעבדך לב לשמוע דפי' להבין הדברים של טענותיהם, וכן שמע ישראל האמור בקריאת שמע פירשו המפרשים דהוא הבנת וקבלת הדברים בכל

לבו. ועל כן אמרו נעשה ונשמע דנעשה הוא קבלה שקיבלו על עצמם לקיים המעשה כפי אשר יהיו מצווים, ואמרו עוד ונשמע דגם יתנו לב ללמוד בדברי תורה להבין עומק הדברים וסודותיהם והפנימיות שבהם. ובזוהר אמר נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא וזהו כמו שכתבנו. והנה זה האיש הסובר בדעתו שיודע תכלית המכוון במצות הוא עלול יותר להכשל וצריך זריזות ושמירה יתירה בעצמו דלא יטעה לפעמים לילך אחר שכלו להוסיף או לגרוע קצת בהם כפי הבנתו. וכמו דאיתא במסכת סנהדרין (דף כ"א) מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שני מקראות נתגלה טעמם ונכשלו בהם גדולי עולם כו' אמר אני ארבה ולא אסור לבי לאפוקי מי שאינו יודע כלל הטעמים הרי הוא בטוח יותר בעצמו שלא יסור מן דרכי התורה ימין ושמאל אף נטיה קטנה בפרט אחד מן המצוה כיון דאינו יודע טעמה מאומה. ומ"מ הרי גם זהו חיוב על האדם הישר לידע הפנימיות מהתורה והוא מחלקי התורה וביום הדין שואלין להאדם צפית במרכבה וכו רק אז צריך האדם לשמירה יתירה שלא יכשל כנ"ל, וזהו שנתכוונו ישראל אז בעת קבלתם והקדימו נעשה לנשמע, דבתחילה אמרו נעשה קודם השמיעה והכוונה שקיבלו על עצמם העשיה כמי שאין לו שום הבנה כלל ורק מקיים צוויו של האדון ושלא לדון בדברים אחר שכלם למען לא ינטו ממנה ימין ושמאל ואח"כ אמרו ונשמע דגם נלמוד חלק זה דהיינו ההבנה אבל אין העשיה תלוי בההבנה. וזהו שאמרו במדרש נאה היה לאבותינו לומר נעשה ונשמע, דקבלה זו היה נאה מאד לעשות המצות בכל הפרטים כפי הציווי כמי שאינו מבין כלל ולמעלה זו כיוונו חז"ל במסכת חולין (דף ה') על פסוק אדם ובהמה תושיע ה' אלו בני אדם שהם ערומים בדעת כאדם ועושים עצמן כבהמה. וכן במדרש איתא אע"פ שאדם אנחנו נמשכנו אחריך כבהמה, וזה היה נאה להם. אבל אח"כ הלכו אחרי שכלם וידיעתם וחידשו ענין ומעשה חדש לגמרי אשר יעשו את אשר לא נצטוו וזה הביאם לעבור ולעשות גם מה שנצטוו שלא לעשות. וזהו שמחבר המדרש הני שני דברים ואמר שמא נאה היה להם לומר אלה אלהיך ישראל וכמו שנתבאר:

ובזה יש מקום להבין דברי הירושלמי פרק א' דשקלים וז"ל, תני רבי יוסי ברבי חנינא ועשית כפורת זהב טהור יבא זהב של כפורת ויכפר על זהבו של עגל. ויש להבין למה ייחד להכפורת והרי מבואר בכמה מקומות דכל נדבת המשכן מכפרים על העגל. רק יובן דבכפרת כתיב ופניהם איש אל אחיו אל הכפורת יהיו פני הכרובים. אפשר לומר דרומז דשני הכרובים היו רומזים להתקרבות של הקב"ה לישראל והשגחתו עליהם וזהו שאה"כ ופניהם איש אל אחיו כמאה"כ עין ה' אל יראיו וכן עיני ישראל רק נשואות

להקב"ה כמאה"כ עיני תמיד אל ה'. ודביקות של ישראל להקב"ה אי אפשר רק ע"י התורה ולימודה וכפי מה שמעיינים בתורה כן הוא השגחתם מהקב"ה וזהו שאמר הכתוב אל הכפורת יהיו פני הכרובים, ללמד דאופן דביקות והתקשרות להקב"ה הוא אם אל הכפורת יהיו פני הכרובים דשם הוא מקום שמונח בו הלוחות והתורה ולא בהתחכמות מעצמו, וזהו שאמר בירושלמי דזהב של כפרת יכפר על זהבו של עגל וכמש"נ:

והנה בהמבואר למעלה אמרנו לפרש דברי המדרש פרשה חוקת מפני מה כל הקרבנות זכרים ופרה אדומה נקבה משל לבן שפחה שטינף הפלטין אמר המלך תבא אמו ותקנח צואת בנה כך אמר הקב"ה תבא פרה ותכפר על מעשה העגל, ועיין עוד בפירש"י בחומש פרשה חוקת שהביא מיסודו של רבינו משה הדרשן ג"כ כזה שמכפרת על העגל ומפרש שם כל הפרטים שבמצות פרה שהם מכוונים למעשה העגל, ויותר מזה מבואר ביוצר לפרשת פרה דממש לא הניח שום פרט בדיני פרה שלא הביא שהוא מכוון להפרטים שהיה בעגל. ולכאורה אינו מובן שהתורה קראה חוקה שאין בה טעם למה חתרו ליתן בה טעמים בכל הפרטים עד דגם בשארי מצות שאינם נקראים חוקה לא מצינו שיאמרו בה טעמים יותר ממה שנאמר בפרה. עוד איתא במדרש פרשת חוקת על פסוק אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנה אמר שלמה על כל התורה כולה עמדתי ועל פרשה זו של פרה הייתי דורשה וחוקרה והיא רחוקה ממני. ולכאורה דברי מדרש הללו סתירה לדברים שלמעלה שנתן טעם לפרה. [אמנם עיין במס' יומא (דף י"ד) דמבואר שם דעיקר מה שנתקשה בה שלמה ואמר והיא רחוקה ממני הוא על זה הפרט שבה דהמזין עליו נטהר והנושא מי חטאת טמא יעו"ש]. והנה מקודם נפרש דברי הפסוק אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני אמר דהייתי סבור על כל המצוה שיודע אנכי טעמם והיא רחוקה ממני קאי על פרשה פרה שהיה דורשה וחוקרה והיא רחוקה, וסיים עוד רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנה דמפרשה זו הבין דאינו יודע גם בשארי המצות וזהו שאמר רחוק מה שהיה דמזו הבין שכל התורה רחוקה כמו שהיה מקודם שהתחיל לחקור בה וכל התורה עמוק מי ימצאנה ושוב מצאתי במפרשים שפירשו כן לכוונת המדרש והפסוק דעל ידי פרשה פרה הבין דכל התורה כולה נעלם ממנו טעמיהם. ובזה יבואר הפסוק דאמר זאת חוקת התורה כו' ויקחו אליך פרה כו' ולכאורה הרי פרה הוא רק מצוה אחת שבתורה ואמאי קרי ליה חוקת התורה, ורק דמפרה יתברר להאדם דאינו יודע מאומה מכל מצות שבתורה וממילא כל התורה חוקה היא, וההסבר לזה דהרי כל המצות מקושרים ומשולבים אחת לאחת וכולם תלוים זה

בזה וכמו שבאדם השפל יש בו רמ"ח אברים ושס"ה גידין וכולם קשורים ותלויים אחד באחד כן המצות הרמ"ח עשין ושס"ה ל"ת קשורים כאחד והם כולם אחד ואי אפשר לירד לסוף אחת מהם בלא ידיעת כולם וכיון שהגיע לפרה ולא ידע טעמה מוכח ממילא דאינו יודע כולם, ונמצא היוצא מדברינו דפרה אדומה הוא סייג וגדר גדול לאדם המתבונן בשכלו לחקור בטעמי המצות לבל יכשל בהם לדון אחר שכלו ולהרוס ולומר אנכי הרואה לידע טעמם ועל ידי זה יוכל להכשל להוסיף או לגרוע רק צריך לעשות הכל בכל הפרטים כפי מה שקבלנו מרבותינו ע"פ כללי התורה וההלכה הקבוע בלי נטות מאומה מדברי השו"ע כיון דהוא יודע בעצמו שאינו יודע עומק הדברים, ונמצא דמצות פרה הוא מנגד ממש למעשה העגל והיא סייג וגדר שלא להכשל עוד ברעיונות כאלה לבדות מלבו עבודות ומעשים חדשים שלא נתקבלו מרבותינו הלכה:

וזהו כוונת המדרש שאמרו על פרה תבא אמו ותקנח צואת בנה, לא שנתכוונו שזהו עיקר הטעם של המצוה, דמצוה זו היה בתורה גם קודם חטא העגל והתורה קדמה לעולם, ורק כוונתם דכיון דפרה הוא חוק ואינו ידוע טעמה זה הוא המקנח צואת בנה דמחמת דהיא חוק ממילא היא שמירה וסייג לבל יכשלו עוד להבא בדברים כאלה הדומים לחטא העגל, וממילא נתכפר בה גם חטא העגל העבר, והא דבחרה התורה במצוה פרה להסתיר טעמה מעיני האדם ולא בחרה במצוה אחרת שיהיה נסתרת וממנה היינו למדין על שארי המצות והיתה המצוה ההיא כפרה על העגל, הוא משום דפרטי המצוה של פרה דומים ממש להפרטים שנעשו בעגל וכמש"כ רש"י בשם ר' משה הדרשן ומש"ה נעלם טעם מצוה זו כדי שהיא תהיה המכפרת עליו. וגם כי כל שעבודי ישראל יצאו ע"י העגל וכמו שאמרו אלמלא לא נשתברו הלוחות כו' שנאמר חרות על הלוחות אל תקרי חרות אלא חירות, ומצות פרה היא רומזת על סוף הגאולות וכמו שכתבנו לעיל בפרשה בא ולכך נשארת היא חוקה ונסתרת בטעמה עד לע"ל:

ובדברים הנ"ל יתפרשו היטב המשך הפסוקים (בתהילים קי"ט:ד'-ו') אתה צוית פקודיך לשמור מאד, אחלי יכונו דרכי לשמור חוקיך אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך, והמשך הפסוקים יבואר לפי המבואר לעיל דהמתבונן בטעמי המצות וסודותיהם צריך שמירה יתירה לבל יכשל וישנה בהם איזו פרט, ולכאורה היה יותר נכון לבל התבונן בהם כלל ולילך בהם בתמימות ולקיים כמו שכתוב אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'. אמנם באמת הרי זה הוא חלק מחלקי התורה לידע קצת מסודותיה ורמזיה והאדם מחוייב ללומדם, ורק צריך שמירה בעצמו לבל יכשל והשמירה לזה הא נתבאר דהיא שמירת החוקים דאחרי שכבר הושרש בלבו שמירת החוקים ולבו שלם עמו שוב לא

יכשל בהתבוננו בשארי המצות דמהחוקים יתברר לו שאינו יודע גם בשארי המצות הדברים על בורין. וזהו שאמר הכתוב אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'. אמר דההולך בתמים מבלי נטות אחרי החקירות הוא גם כן מאושר וגו', ואמר עוד אתה צוית פקודך לשמור מאד, פירוש אתה צוית לשמור המצות מאד בלא שום נטיה קטנה להימין או להשמאיל, אחלי יכונו דרכי לשמור חוקיך אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך, פי' דאחרי שיהיה לבו שלם בשמירת החוקים אז בטוח אני בהם שלא אבוש ולא אכשל גם בהביטי אל מצותיך וגם בהתבוננני בהם לחקור קצת ולראות בהם ולטעום קצת ממתק דבש סודם וטעמם, וכמש"כ:

והנה (בתהילים מ"ה:י"א) אמר הכתוב שמעי בת וראי והטי אזנך. והמשך דברים אלו אינם מובנים אמר בתחילה שמיעה ואח"כ ראיה ואח"כ שוב חזר לשמיעה ואמר והטי אזנך. רק המשך הדברים הולכים על הדרך שנתבאר. דבתחילה צריך האדם לקיים כל התורה והמצוה באמונה בכל הפרטים בלא התבוננות בטעמם, רק כפי מה שיורהו רבותיו וזקניו וכמאה"כ שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, שאם ימתין מלקיים עד אשר יבין הטעמים הרי לא יקיים לעולם, וגם כשהאדם יושב ללמוד צריך לחזק לבו באמונה להאמין כל מה שכתוב בה בלא נטיית שום דבר אחר שכלו לומר שמועה זו נאה או לא נאה, וגם אם לפעמים ידמה בדעתו להקשות על ההקשים שבגמרא והיאך דרשה זו מהפסוק הזה ולפי שכלו ידמה דלא כחז"ל ועל כל זה צריך לחזק לבו באמונה כי ישרים דרכי התורה ומה שאין הדבר מתקבל בלבו ושכלו אין החסרון אלא בו וכמו שדרשו על פסוק כי המצוה הזאת לא רחוקה היא ממך ואם רחוקה היא הוא ממך, וזהו בכלל שמעו שאמר הכתוב שיעשה אזנו כאפרכסת הן בתורה והן במצות ולקבל רק כפי שאומרים לו, ואח"כ הרשות בידו להתבונן בעמקי הדברים ובסודותיהן הן בטעמי מצות העשיה והן בדרכי הלימוד להבין ומ"מ גם אחר ההתבוננות צריך שוב לחזור לאמונה פשוטה שהרי לא יוכל להשיג כל עומק הדברים עד תכליתם וכמאה"כ אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני עמוק עמוק מי ימצאנה ותכלית הידיעה הוא שלא נדע. וגם צריך לחזק לבו באמונה שלא יכשל אחר שכלו לשנות קצת בהדברים, וזהו שאה"כ שמעי בת דבתחילה צריך לקבל הדברים כפי שאומרים לו, ואח"כ וראי דהיינו להתבונן בהם ולהביט בהם ואח"כ והטי אזנך ולבסוף צריך לבא לידי שמיעה לחודא באמונה פשוטה, אבל כל זמן שלא נתחזק לבו באמונה ויכול להמשך אחר שכלו אז אין להתבונן בטעמים כי יכשל הרבה אחר שכלו:

וזהו שאה"כ טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי. אמר אחר שאני חזק באמונתי וגם אם שכלי יראני ההיפוך לא אסור מהאמונה הרי מעתה יכול אתה ללמדני גם טוב טעם ודעת:

וזהו נמי מאמר הכתוב שמר תם וראה ישר. דבתחילה צריך לשמור הדברים בתמימות בלא שאלות על מה ולמה, ואח"כ תראה ישר דלבסוף תראה היאך הדברים מיושרים כמאה"כ כי ישרים דרכי ה':

ויחל משה את פני ה' אלהיו ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה. ביאור המשך דברי הפסוקים ודברי המדרש כתבתים בספר בית הלוי ואמרתי להעתיקם כאן, דהנה לשון זה שאמר משה למה ה' יחרה גו' משמעו כשואל ומתמיה למה יחרה אפו עליהם בחנם ועל לא דבר, ובודאי יש להבין הא בתחילה אמר לו הקב"ה למה כועס עליהם יען סרו מהר מן הדרך עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה גו', וגם יש להבין אומרו אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה והרי אין בזה שום התנצלות והרי אדרבה עוד מגדיל חטאם בזה דאחרי שעשה להם כל הטובות והנסים והם חטאו לו, גם יש להבין מה שאמר בפסוק השני למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים, ולכאורה נראה פשטות הפסוקים שאמר כאן שתי טענות, חדא למה יחרה אפך דלא עשו עון גדול כל כך שתכעוס עליהם, ושוב אמר למה יאמרו מצרים דגם אם החטא גורם כן עכ"ז הלא מצרים יאמרו דברעה הוציאם להרוג אותם, פירוש דלא הוציאם ממצרים משום שרצה להטיב להם ומאהבתו אותם רק משום דכעס עליהם הוציאם להרגם, וכן הוא מפורש בפרשה עקב פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם כו' ומשנאתו אותם הוציאם להמיתם במדבר. ובודאי דיש להבין היאך יוכלו מצרים לומר כן והרי ראו כל הנסים והטובות שעשה להם ולא הגיע להם עונש רק עד שעשו העגל וא"כ הרי יבינו על מה הגיע להם כן. ולישב כל זה נקדים הנה במדרש רבה פ' כי תשא על פסוק זה איתא מה ראה להזכיר כאן יציאת מצרים למה הדבר דומה לאחד שבא ליקח עבד אמר לאדונו העבד הזה שאתה מוכר קאקגריסין הוא [פי' רע הוא] או קאליחסין [פי' טוב הוא] א"ל קאקגריסין הוא על זה אני מוכרו לקחו והוליכו לביתו פעם אחת סרח העבד התחיל אדונו מכהו כו' התחיל העבד צווח מעביר עלי בייא [פי' שהעבד צווח על אדונו שעושה לו עולה ושלא כדין], א"ל אדונו סרחת כל הסרחון הזה ואתה צווח בייא העברת לי כו', אמר לו בעבד רע לקחתני ותבקשני עבד טוב. כך אמר משה רבש"ע לא כך אמרת לי לכה ואשלחך אל פרעה ואמרתי לך באיזו זכות אתה גואלם הם עובדים ע"ז ואמרת לי עכשיו אתה רואה אותם עובדים ע"ז ואני

עומד ורואה אותם שאוציאם ממצרים ואקרע להם את הים ואביאם אל המדבר ואתן להם את התורה ואראה להם את כבודי פנים בפנים והם מקבלים אלהותי וכופרים בי בסוף ארבעים יום ועושים את העגל זהו שאמר ראה ראיתי את עני עמי זה קולו של עגל ועד שלא גאלת אותם אמרת לי שהם עושים את העגל ועכשיו שעשו אותו אתה מבקש להורגן ולכך הזכיר יציאת מצרים עכ"ד המדרש. והנה לכאורה עדיין אינו מתורץ כל צרכו למה הזכיר כאן יציאת מצרים דעיקר הטענה של משה רבינו היה דהרי גם מקודם אמרת לי שיעשו העגל ואם היה אומר כן למשה גם שלא בזמן יציאת מצרים היה מקום לטענה זו דאתה הרי ידעת מקודם שהם יחטאו לפניך ונמצא דיציאת מצרים שהזכיר משה אינו שייך לעיקר טענתו רק דבאותו זמן אמר לו הקב"ה כן, גם יש להבין בדברי המדרש מה דדקדק בהמשל כששאל הלוקח אם רע או טוב הוא והשיב לו המוכר שרע הוא ולכך אני מוכרו פירוש דאילו היה טוב לא הייתי מוכרו לך דדברים אלו לא שייך להענין ואינם ענין כלל להנמשל בטענת משה רבינו ע"ה:

והנה מקודם נבין עיקר דברי המדרש מה דאיתא שטען משה במצרים עם הקב"ה ואז נבין טענתו אח"כ בעת התפלה, דמשה אמר באיזו זכות אתה גואלם והרי הם עובדין ע"ז והקב"ה השיב לו אתה רואה אותם עתה שעובדים ע"ז ואני רואה אותם שיעשו העגל אחר מתן תורה, ולכאורה הוא תמוה דמה תשובה היא על שאלת משה דאדרבה הרי בזה יוגדל עוד הקושיא דא"כ מפני מה אתה גואלם. רק הענין דהנה אם היה כבר נשלם השיעבוד לא היה מקום לשאלתו של משה דאין צריכין לשום זכות כיון דכבר הגיע הזמן מה שהבטיח לאברהם אבינו וכרת עמו ברית על זה בודאי דיגאלם גם בלא זכות רק למען שמו ורק אם עדיין לא השלימו הזמן ונמצא דהגאולה עתה היא רק בתורת מתנת חנם וחסד שייך לשאול באיזו זכות זכו לזה, והנה במכילתא פרשה בא פסקא י"ד איתא רבי אומר כתוב אחד אומר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וכתוב אחד אומר ודור רביעי ישובו הנה כיצד יתקיימו שני המקראות הללו אמר הקב"ה אם הם עושים תשובה אני גואלם לדורות ואם לאו אני גואלם לשנים. הרי דהיה להם שני קצים קץ של דור רביעי אם יעשו תשובה וקץ של ת' שנה גם אם לא יעשו תשובה, והנה קץ של דור רביעי הרי כבר נשלם וכמו שכתב רש"י בחומש החשבון דיהודה היה מבאי מצרים ופרץ וחצרון וכלב שהיה מיוצאי מצרים ורק הקץ של ת' שנה עדיין לא נשלם ואם היו אז זכאין היה החשבון של דור רביעי והיה נשלם אז כל הגלות ולא היו צריכין להיות עוד בגלות אחר אבל מאחר דלא עשו תשובה והיה הקץ של ת' שנה ולא נשלם ומוכרחין להיות עוד בגלות אחר להשלים הזמן החסר להם אז, ובזה יבואר דברי הילקוט על פסוק החודש

הזה לכם ראש חדשים אמר להם הקב"ה לישראל בחודש הזה אתם נגאלים אמרו לו תאמר שאנו נגאלים ואנו משתעבדין פעם אחרת אמר להם חדשו מעשיכם עד עכשיו יש לכם ראש זה מלכות בבל דכתיב ביה אנת הוא רישא דדהבא, ראש זה עשו שנאמר ויצא הראשון אדמוני. ולפי הנ"ל מבואר היטב כוונת המדרש דהם שאלו אם ישתעבדו עוד שנית, השיב להם דזה תלוי בידם דאם יחדשו מעשיהם ויהיה הקץ של דור רביעי נשלם כבר אין עליכם שום שיעבוד ואם לא יחדשו מעשיהם ויהיה הקץ של ת' שנה יש עליהם עוד שיעבוד וזהו שאמר להם חדשו מעכשיו מעשיכם עד עכשיו שלא עשיתם תשובה יש לכם ראש זה בבל ועשו וכמו שנתבאר, והנה במס' שבת (דף פ"ח) איתא אלמלא לא נשתברו לוחות הראשונות אין כל אומה ולשון שולטת בהן שנאמר חרות על הלוחות חירות משיעבוד דלוחות הראשונות ניתנו שיהיה חירות משיעבוד לעולם ולא יהיו עוד בגלות, וזהו ששאל משה באיזו זכות אתה גואלם והרי הם עובדים ע"ז פי' בשלמא אם היו עושים תשובה כבר נשלם הזמן וצריך אתה לגואלם אבל כיון דלא עשו תשובה א"כ צריכין להיות ת' שנה והיאך אתה גואלם תוך הזמן והשיב לו הקב"ה אתה רואה אותם רק עכשיו עובדין ע"ז ואין אתה יודע מה שיעשו אחר זמן ומש"ה קשיא לך היאך יגאלו תוך הזמן דאתה סבור דאח"כ כשאתן להם התורה לא יהיה עליהם עוד שיעבוד לעולם דחירות משיעבוד גלות וע"כ קשה לך דעתה הוא תוך הזמן ואני רואה אותן דאחר ארבעים יום יעשו העגל ונמצא יהיה עוד גלות אחר וא"כ הרי יכולים להגאל עתה דמה שחסר להם עתה ישלימו בעת היותם בגלות אחר וכמו שנתבארו היטב דברי המדרש:

ובזה מובן לנו היטב שארית דברי המדרש מה שטען משה בתפלתו אח"כ כשעשו העגל והמשל דומה ממש לנמשל. דהמשל שאל על העבד אם הוא טוב או לא והשיב המוכר דהוא רע ועבור זה מוכרו לו ומש"ה אח"כ צווח העבד דהאדון עושה עמו שלא כדין שהרי לא נמכר לו רק משום שהוא רע וא"כ היאך יבקש ממנו שיהיה טוב דהרי העיקר מה שקנה אותו הוא רק משום שהוא רע, וכן טען משה דהרי אלולא שעתידין לעשות העגל לא היה אפשר להוציאם תוך הזמן כיון דלא עשו אז תשובה וא"כ למה תכעוס עליהם עתה כשעשו את העגל, וזהו שאמר למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה דמה דנאמר בכח גדול וביד חזקה גבי יציאת מצרים יותר מבכל הנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו מעת בריאת שמים וארץ משום דכל הנסים שעשה להצדיקים היה על ידי זכותם וע"י מעשיהם זכו להנס נמצא דהיה מגיע להם זה הנס אבל יציאת מצרים דהיה תוך הזמן וגם עבור מעשיהם היה הדין שלא יגאלו

רק הקב"ה פעל עמהם שלא כפי המגיע להם מש"ה נאמר בו בכח גדול וביד חזקה וזהו ששאל משה למה תכעוס עליהם שהוצאתם ממצרים באמצע הזמן בכח גדול ונמצא דעיקר יציאתם היה רק משום שידעת שיחטאו עוד ויהיו בגלות אחר וישלימו אז הזמן החסר וא"כ כל עיקר מה שהוצאתם הוא רק ע"י חטאם וא"כ למה תכעוס עליהם עתה, והמשל דומה ממש לנמשל:

וזהו שהוסיף משה בטענתו ואמר למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם להרוג אותם בהרים. דהנה בתחילה טען דאין לו לכעוס על חטאם עתה כיון דבמצרים היו חוטאים ועבדו ע"ז א"כ עיקר הוצאתם היה רק משום דבודאי יחטאו עוד ויהיה עוד גלות א"כ אין לך לכעוס עליהם. ולכאורה הוא מתרץ קושיא אחת בקושיא אחרת דמשום דחטאו במצרים מש"ה אין לו לכעוס על חטאם עתה והרי טענה זו אינו תירוץ על הקושיא דהרי גם על חטאם במצרים אין להם תירוץ למה חטאו אז והיאך יתורץ בזה חטאם עתה, וזהו שאמר משה דאם תענישם עתה בע"כ הוא רק משום חטאם במצרים דאם לא תכעוס על חטאם אז אין לך לכעוס גם על של עתה וא"כ הרי יאמרו מצרים ברעה הוציאם כיון דעיקר העונש צומח רק משום חטאם אז במצרים ויאמרו המצרים דעיקר היציאה היה רק בשביל זה שכעסת עליהם אז והוצאתם במדבר להענישם ושני הפסוקים הם טענה אחת וכמו שנתבאר:

ובזה מבואר ג"כ מה דאמר הקב"ה למשה סרו מהר מן הדרך אשר צויתים דעל עיקר החטא לא כעס עליהם כלל רק על זה שמהרו לחטא תיכף ארבעים יום אחר קבלת התורה שצויתים על זה ומש"ה דקדק ואמר סרו מהר מן הדרך דזה היה עיקר הטענה:

רחום וחנון. עיין בתוס' במסכת ר"ה (דף י"ז) שכתבו חשבון השלשה עשר מדות וכתבו דחנון הוא מתנת חנם כדכתיב וחנותי את אשר אחון ודרשו אע"פ שאינו הגון. ובזה נראה לפרש דברי הפסוק (בתהלים קכ"ג) הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם כעיני שפחה אל יד גבירתה כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו, חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז. להבין המשך הפסוקים וגם להבין מה שאמר כי רב שבענו בוז וכי רק כבוד חסר להם לישראל אז בהיותם בגלות תחת נבוכדנצר, רק הענין דחנון פירושו מתנת חנם והנה בעבד דיכול הרב לומר לו עשה עמי ואיני זנך נמצא דכל מה שיבקש העבד מאדונו הרי לעולם הוא מתנת חנם דאי אפשר בשום אופן שיגיע לו כיון דגם אם עשה מלאכה של האדון אין לו כלום אצל האדון. וזהו שאה"כ הנה כעיני עבדים אל אדוניהם כן עינינו עד שיחננו דהיינו רק בקשה בחנם. דגם העובד את ה' אין לו לבקש שכר כי אם יצדק מה יתן לו. וכל השכר שה' יתברך נותן עבור קיום המצוה הוא רק מתנה בחנם, וע"כ נקרא מתן שכר

דהשכר הוא מתנה, ובזה יבואר הפסוק ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו וכבר נתקשו בביאור פסוק זה. והביאור הוא פשוט דהתשלומים עבור המעשה הוא רק בתורת חסד ומתנה דלו יתברך הא אין שום נ"מ במעשיו של האדם כלל, וא"כ השכר הוא חסד חנם, ועוד כוונה שניה נוכל לומר בפסוק זה דידוע מה שכתוב בספרים דעיקר הבריאה הוא משום להטיב לזולתו וכדי שלא יהיה כנהמא דכיסופא היתה הבריאה בזה האופן אשר האדם בהשתדלו בתורה ומצוה יבא לו המתן השכר כאופן תשלומים שמגיע לו עבור עבודתו. ונמצא דמלבד דעיקר השכר הוא בחנם עוד יש בזה חסד כפול שנותן לו השכר והטובה בגדר תשלומין שלא יהיה כנהמא דכיסופא, וזהו שאמר ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו והוא חסד כפול שבא בבחינת תשלומין:

והוסיף דוד המלך עוד בבקשתו ואמר חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז. ובנדה (דף י') איתא שמואל בדיק באמתא ויהיב לה ארבע זוזי דמי בושתה אמר לעולם בהם תעבודו לעבדות מסרן הכתוב ולא לבושה, ומש"ה אחר שהמשיל עצמו לעבד הוסיף בבקשתו ואמר כי רב שבענו בוז דבושה הרי גם לעבד אין עושין:

וזהו ג"כ ביאור הכתוב (תהלים י"ד) נתנו את נבלת עבדיך מאכל כו' היינו חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו דזה הא גם לעבד אין עושין:

שם במסכת ר"ה (דף י"ז) כתבו התוס' חשבון של הי"ג מדות דנושא עון ופשע וחטאה הם שלש מדות דעון הוא מזיד ופשע הוא מרד וחטאה הוא שוגג, ולכאורה יש להבין דבמסכת יומא (דף ל"ו) פליגי ר"מ ורבנן בסדר וידוי דר"מ ס"ל דאומר עויתי פשעתי חטאתי וכן במשה הוא אומר נושא עון ופשע וחטאה. וחכ"א עונות אלו הזדונות פשעים אלו מרדים וחטאה אלו השגגות ומאחר שהתודה על זדונות ומרדות חוזר ומתודה על שגגות אלא כך הוא מתודה חטאתי עויתי פשעתי אלא מהו שאמר משה נושא עון ופשע וחטאה הכי קאמר רבש"ע בשעה שישראל חוטאים לפניך ועושים תשובה עשה להם זדונות כשגגות. הרי דאליבא דחכמים דקיי"ל כוותייהו אין לחשוב חטאה במדה דהרי ה"ק נושא עון ופשע ועושהו כחטאה וא"כ הא לא קאי נושא על חטאה. והיותר קשה דהתוס' כתבו דמש"ה הם שלש מדות משום דעון הוא מזיד ופשע הוא מרד וחטאה הוא שוגג וזהו כחכמים והרי לדבריהם אין כאן אלא שתי מדות ולא שלש. אמנם הרי גם בלא דברי התוס' יש להבין עיקר דברי הגמרא מדוע לא ביקש משה רק שיעשה להם הזדון כשוגג ומדוע לא ביקש שימחול להם לגמרי ויעשה להם כזכיות ובשביל קושיא זו מפרשים התוס' דהכי פירושו עשה להם זדונות כשגגות פי' שתמחול להם על הזדונות כמו שאתה מוחל על השגגות ופירוש הפסוק לפי"ז כך הוא נושא עון ופשע כמו שאתה

נושא חטאה ומש"ה גם וחטאה הוא בחשבון המדות. אמנם לפ"ז יש להבין מהו הכוונה בהמשל הזה ומה הוצרך בזה לומר כמו שאתה מוחל על השוגג כן תמחול על הזדון. ויובן בהקדם הא דאיתא במס' יומא (דף פ"ו) ר' חמא בר חנינא רמי כתיב שובו בנים שובבים דמעיקרא שובבים אתם ופירש"י כשתעשו תשובה מעלה אני עליכם כאילו תחילת החטא ע"י נערות ושטות ושובבות וכתיב ארפא משובותיכם ופירש"י משמע מכאן ולהבא כבע"מ שנתרפא שמקצת שמו עליו לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ופירש"י השב מאהבה נעקר עונו מתחילתו. הרי חזינן דאם מעיקרו היה החטא בשוגג ע"י נערות ושטות כשעושה תשובה נמחל לגמרי והרי הוא כמי שלא חטא מעולם וגם החוטא במזיד אם אח"כ שב מאהבה מעלה עליו כאילו מעיקרא היה בשוגג ונמחל לגמרי אבל אם שב רק מיראה הרי הוא כבע"מ שנתרפא שאינו רק מכאן ולהבא ועדיין מקצת שמו עליו, ועיין בכתובות (דף ע"ד) גבי קידש אשה ע"מ שאין בה מומין או נדרים ואיתא שם הלכה אצל חכם והתירה מקודשת אצל רופא וריפא אותם אינה מקודשת מה בין חכם לרופא חכם עוקר הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ופירש"י דהרי חכם פותח לה בחרטה אדעתא דהכי מי נדרת והיא אומרת לא והרי הוא בא לידי כך הלכך אין כאן נדר ונמצא כמי שלא היה עלה בשעת קידושין. וכמו כן השב על השוגג הרי הוא כמו נדר הניתר ע"י פתח דבתחילה היה בטעות וכמו שאמר הכתוב כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך ונעקר אחר התשובה מעיקרו כמי שלא חטא. אבל השב על זדון ומרד הרי אין כאן פתח מעיקרא דנאמר דעל ידו יהיה נעקר מעיקרו דרק מכאן ולהבא הוא מתחרט ורוצה לעזוב דרכיו הרי הוא כרפואה דאינו רק מכאן ולהבא. אמנם אם שב מאהבה אז גם בחטא במזיד נחשבים לו המזידים כאילו היה מעיקרא בשוגג ומוחלין לו מחילה דמעיקרא וכמו שלא היה מעולם וכמו שלא היה בו חטא מעיקרא. וזהו שביקש משה רבינו כשישראל חוטאים ועושים תשובה תמחול להם על זדונות כמו שאתה מוחל על השגגות דכמו דבשגגות הוא מחילה דמעיקרא כיון דגם מקודם היה על ידי שטות וטעות כמו כן תמחול להם על זדונות מעיקרא. והטעם לזה משום דבישראל גם המזידים הוא ע"י טעות ושטות ושוגג וכמו שאמרו חז"ל רשעים מלאים חרטה, והענין משום דרצונו לעשות רצונך רק מי מעכב שאור שבעיסה דהיצה"ר הוא המבלבל ומחטיא אותנו ומש"ה מלאים חרטה דתיכף אחר העבירה אז נסתלק היצה"ר מן האדם ונשאר על רצונו הטוב מש"ה תיכף נתחדש בו החרטה. וזהו רק בישרים ומש"ה אמר כשישראל חוטאים לפניך ועושין תשובה עשה להם זדונות כשגגות דהם מלאים חרטה וברצון הפנימי שלהם אינם חפצים בעבירה ורק היצה"ר

מבלבל אותם. וע"כ נחשב כשוגג ומוחל להם מעיקרו כמי שלא חטא. משא"כ ברשעים גם כשעושים תשובה אינו נמחל רק מכאן ולהבא. ובזה יובן מה דאיתא במסכת יבמות (דף מ"ח ע"ב) מפני מה גרים מעונין בזה"ז לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה, אחרים אומרים מפני ששהו עצמן להכנס תחת כנפי שכינה דבישראל העושה תשובה שנעקר הדבר מעיקרו לא שייך לומר שיגיע לו אח"כ עונש על ששהה מלשוב כיון דעתה הוא כמי שלא חטא מעולם אבל גרים מעונים על ששהו וכנ"ל. ובזה נפרש המשך הפסוק (ירמיהו ג׳:א׳) לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושובי אלי נאום ה', ובמסכת יומא (דף פ"ז) אמרינן על פסוק זה גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה כו'. והנראה דהניחא אם נאמר דע"י תשובה נמחל לו מכאן ולהבא שייך לומר דיש כאן ל"ת רק דתשובה דוחה אותה אבל אם נאמר דנעקר הדבר למפרע והרי הוא כמי שלא חטא מעולם הרי ליכא כאן הל"ת כלל. וצ"ל דקאי על תשובה מיראה דאינו רק מכאן ולהבא. אבל לפי מש"כ דמש"ה נעקר אצל ישראל מעיקרו משום דפושעי ישראל מלאים חרטה ומעיקרא היה עומד להתחרט ולשוב וזה שייך בפעם ראשון ושני אבל בפעם שלישי דאיתא בגמרא עבר ושנה הותרה לו ובפעם שלישית דומה לו כהיתר, ובמסכת סנהדרין (דף פ"א) אמרי' דמי שלקה ושנה בפעם שלישית מכניסין אותו לכיפה דכיון דעבר ג' פעמים עבירות מחזיקות וא"כ בזה הרי לכאורה לא שייך לומר דיחשב כמו שהיה מקודם בשוגג ויהיו נמחל לו מעיקרא ועל זה הוא דקאמר דגדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה. וידוקדק הפסוק דבמסכת נדה אמרינן כי תזוב ימים רבים ימים שנים רבים שלשה וכן כאן אמר הפסוק ואת זנית רֵעים (שנים) רבים (שלשה) ואפ"ה ושובי אלי נאום ה', ומש"ה אמר ע"ז בגמרא גדולה תשובה שדוחה ל"ת:

אשר העלוך מארץ מצרים. עיין בסנהדרין (דף ס"ג) א"ר יוחנן אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו כו', וכתב רש"י דהא לא כפרו לגמרי שהרי שתפו כו'. והנה הכתוב (הושע ב׳:י״ח-י״ט) אמר והיה ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי והסירותי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו בשמם עוד. ויש להבין המשך הכתובים וגם מהו הנ"מ בין בעלי לאישי. ועיין פסחים (דף פ"ז) והנראה דבירמיה (ג'), ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים כו' ואומר אבי תקראי לי ומאחרי לא תשובי אכן בגדה אשה מרעה כן בגדתם בי בית ישראל נאום ה'. קול על שפיים נשמע נהי בכי תחנוני בני ישראל כי העוו את דרכם שכחו את ה' אלהיהם. המשך הכתובים דהנה בגדר האהבה והתקרבות נמצא בו שלש בחינות מחולקים. אחד התקרבות של האב ובנו. שנית התקרבות של איש ואשתו. עוד

בה שלישית והוא אוהב לאהובתו. והיא הקטנה בשלשתם. והנה התקרבות של האב ובנו הוא דבר שלא יפול בו בגידה בשום אופן וגם אם ירצה הבן שמעתה לא יהיה לו בנו והאב ירצה שלא יהיה לו לאב הוא דבר הבלתי אפשר להתפרד לעולם ובע"כ כן יקום לעד. ובזה יבואר הפסוק (הושע ב':א') והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי דישראל לפעמים נקראים בניו וכמו שאמר הכתוב בני בכורי ישראל. ואמר דאע"פ שיחטאו ויאמר להם לא עמי אתם דזה יוכל להיות דהאדון יגרש מעל פניו את עבדו ויעזבנו לגמרי יאמר להם בני אל חי דזה אי אפשר בשום אופן להתפרד ואע"פ שחטא ישראל הוא. משא"כ התקרבות של איש ואשתו יכולה להתפרד ע"י גט וגירושין וכן של אוהב ואהובתו יכולה להתפרד. והנה ההבדל שבין אהבת אשה לבעלה ובין אוהב לאהובה. הוא דאשה אין לה להתקרב רק לבעלה ואין זר עמו. וגם אם תאהב את בעלה רק תצטרף לאהוב עוד גם לאחר כבר היא בוגדה בבעלה דמגדר האשה שתהיה מיוחדת רק לבעלה. וכמאה"כ כי תמעול מעל באישה ושכב כו'. אמנם האוהב ואהובתו גם אם תאהב ותתחבר גם לאחרים לא יפול עליה לשון בגידה לאוהבה ורק אם תעזוב את אוהבה הראשון ותתחבר רק לאחרים ואותו תשנא אז שייך לומר שבגדה באוהבה. וזהו שאה"כ כאן שני הקצוות ולהראות היאך ירדו ממדרגתם עשר מעלות אחורנית ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים שתהיה לי בבחי' בן ואומר אבי תקראי לי ומאחרי לא תשובי דזהו גדר בן שלא יוכל לפול בו פירוד ובגידה כלל. אכן לא כן עשית. כי לא די שלא היית בגדר בן לאביו וגם לא בגדר אשה לבעלה ואף לא בגדר אהובה לאוהבה רק בגדתם בי בגדר הבגידה של אהובה לאוהב וזהו שאמר אכן בגדה אשה מרעה (לא אמר מבעלה) כן בגדתם בי בית ישראל, דהבגידה שלכם הוא כמו בגידה של אהובה שתעזוב אותו לגמרי ותתחבר רק לאחרים כן אתם התחברתם רק לע"ז ואותי לא עבדתם כלל וכמו שדרשו במס' ביצה (דף כ"ה) ויעבדו את הבעלים כו' ויעזבו את ה' ולא עבדוהו מה ת"ל לא עבדוהו אמר הקב"ה אפי' כתורמוס הזה ששולקין אותו ז' פעמים ואוכלין אותו בקינוח סעודה לא עשוני בניי, וע"ש במהרש"א שכתב בשם הערוך דהכוונה דגם אחר שעבדו הע"ז לא עבדו גם אותי. ומדוקדק בזה לשון הגמרא אפילו כתורמוס הזה לא עשוני בניי. קראם כאן בניי דוקא והכוונה הולך לפסוק זה דבאמת הם בניי ואי אפשר להם להתחבר לע"ז כלל והם נטו לקצה האחרון שלא עבדו אותי גם כן. דזה נחשב לשני חטאים וכמו שאה"כ כי שתים רעות עשו עמי אותי עזבו כו' לחצוב להם בארות נשברים וכדאיתא במסכת תענית (דף ה') האחת שהיא שקולה כשתים ואיזו זו ע"ז יעו"ש. דחטא אחד

הוא במה שאומרים עזב ה' את הארץ ומכחישים השגחתו וע"כ אין עובדים אותו כלל. ושנית במה שתולים ההשגחה והיכולת בגלולים אשר כל רוח אין בהם וכמש"נ:

ובדברים הנאמרים לעיל יש מקום לפרש היטב דברי המדרש רבה איכה בפתיחה. שן רועה ורגל מועדת מבטח בוגד ביום צרה (משלי כ"ה:י"ט) אמרו ישראל למה שן רועה אוכלת אותנו ורגל מועדת דורסת עלינו, ובאה התשובה להם מבטח בוגד ביום צרה, על שבטחו בע"ז ובגדו בצורם. ודורש דהני שני עונשים באה להם עבור המבטח והבוגד על שבטחו בע"ג ועל שבגדו בצורם. והענין להבין מליצת המדרש וכוונתו, דהשן של בהמה שאוכלת אוכלת בכוונה אותו ירק שהבהמה רואה ורוצית לאכול אותה וברגל הבהמה הולכת לפי תומה ודרכה ודרך הילוכה דורסת על הכלי או על האדם ומזקת שם ואם לא היה מונח שם הכלי היתה דורסת על הארץ או על דבר אחר מה שיהיה מונח שם, והכוונה דבהגזירות שישראל היו סובלים בגלות מצרים נמצא בהם הני שני אופנים, אחד מה שהיו מכוונים בכוונה מיוחדת לישראל ועיקר הגזירה הוא על ישראל וכמו שהיו בימים הקדמונים שאסרו לישראל כמה מיני פרנסות והטילו על ישראל כמה מיני תשלומים וההטלה היה רק על ישראל לחודא ושארי אומות לא היו בכלל הגזירה וזהו דממשיל המדרש לשן האוכלת, ויש גזירה דעיקרה אינה על ישראל לחודא רק ניתן חוק על כל אנשי המדינה ומכל מקום לבסוף היו סובלים ממנו יותר ישראל. וזהו שמדמה לרגל הדורסת ומזדמן הנחת הרגל על הכלי, וזהו ששאלו ישראל מפני מה שן רועה אוכלת אותנו והם אותם שבכוונה נחקקו על ישראל ורגל מועדת דורסת עלינו דהגם דהיא הולכת לתומה בכל זה לעולם נזדמן דרסתה והנחת רגלה רק עלינו, ובאה התשובה מבטח בוגד על עשותם שני מיני עבירות מחולפים על שבטחתם בע"ג ותליתם היכולת בה להטיב לכם וכי בידה לעשות לכם טובה, ובגדתם בצורכם ואומרים עזב ה' את הארץ ואינו משגיח עליה כלל. נמצא חוטאים בשני אופנים, א' על שכופרים בהשגחתו, שנית שמאמינים בהשגחת דבר אשר אין רוח בו ועינים להם ולא יראו וע"כ באה להם ג"כ הני שני מיני עונשים מדה כנגד מידה מה שבכוונה ומה שלא בכוונה:

ובזה יתפרשו הפסוקים בפ' וילך ויאמר ה' אל משה כו' וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ ועזבוני והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאוהו רעות רבות וצרות, אמר הכתוב שיעשו שני מיני עבירות, א' שיעבדו ע"ג, שנית ועזבוני שלא יעבדו את ה', ויגיע להם שני מיני עונשים, א' והיה לאכול וזהו שן רועה דאמר במדרש, שנית ומצאוהו רעות רבות וזה רגל מועדת שהרעות שבכל העולם ימצאו אותו. וזהו שמסיים הפסוק ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה ואנכי הסתר אסתיר פני

ביום ההוא על הרעה אשר עשה כי פנה אל אלהים אחרים. וכבר נתקשו המפרשים דאחרי שכבר התוודו והכירו חטאם אמאי יסתיר עוד פנים מהם. ולפי הנ"ל ניחא דהכתוב אמר דזה יבינו תיכף דזה שמצאם הרעות הוא על מה שעזבו את ה' ולא עבדו גם אותו אבל בזה לא יתוודו על אשר המה עובדים גם זולתו ומשתעבדים גם לאחרים. וזהו שאמר אח"כ ואנכי הסתר אסתיר פני על כל הרעה אשר עשו כי פנה אל אלהים אחרים דאע"ג דעל חטא אחד שבו בתשובה מ"מ יענשם עבור חטאם השני על עבדם את הע"ג דעל זה לא התוודו עדיין ולא שבו:

ומה שאמר כאן ומצאוהו רעות רבות וצרות ודרשו חז"ל במסכת חגיגה (דף ה') רעות שנעשות צרות זה לזה כגון זיבורא ועקרבא. יובן ג"כ במה שנתבאר דאמר שיעשו שני חטאים הכפירה בה' והאמונה בהבל. ובאמת דלפי הטבע הני שני החטאים סותרים זה את זה דהכפירה והכחשה באמונה באה מצד הגאוה ורום הלבב וכמאה"כ ורם לבבך ושכחת את ה' ואמרת כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל והוא האפיקורסות. וזה האדם שיש לו מדות הללו הוא בטבעו רחוק מלהאמין בע"ג ויש להיפוך אדם שהוא בכלל הפתאים המאמינים בכל דבר בטל וזה בא לו משפלות הדעת והלב והוא בטבע יכול להכשל בחטא ע"ג ולהיות ירא מכוכב שיכול להרע לו או להטיב וכדומה, ועכ"פ הכפירה בה' ותורתו חלילה והאמונה בשוא והבל הוא משני טבעים מהופכים ואחר שאמה"כ וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ ועזבוני שלא יעבדו את ה' וזהו מצד המינות וגם יעבדו ע"ג וע"כ באה להם העונש ג"כ מדה כנגד מדה שני מיני פורעניות הסותרים, רעות שנעשו צרות זו לזו שלא יוכלו להרפא ולהנצל מהם בשום עצה:

וזהו ביאור הכתוב והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי והסירותי את שמות הבעלים מפיה ולא יזכרו עוד בשמם. דשם אישי אינו רק לאשת איש ושם בעל כולל גם לאהובה בזנות ואמר שתהיה בבחי' אשה שלא תתחבר עוד גם לאחרים ולא יזכרו עוד שם הע"ג לא כאהובה שיכולה לאהוב גם אחרים:

במגילת אסתר כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי, ולכאורה אמרה כפל ענין במילות שונות, והנראה דהגזירה הרי היה להרוג ולאבד את כל היהודים. וממילא אין הגזירה רק על המחזיק בדתו היהודית אבל אם יניח דתו להתחבר להפרסיים הלא לא היה עליו הגזירה. ובפרט לפי מה שפירשו המפרשים דלאבד אין פירושו ההריגה רק פירושו העברה על דתם דעיקר לשון לאבדם היינו שלא יהיו ניכרים בפני עצמם כאומה בפ"ע רק מעורבים ונאבדים בין הגוים וכמאה"כ ואבדתם שם בגוים. וכמו ובאו האובדים בארץ אשור. דפירושו שנאבדו בתוך

האומות ולא היו ניכרים, והנה בודאי דבאומה שלמה ימצא בהם שני האופנים, מי שיקיים המצות במסירת נפש דהיינו הכשרים שבעם וגם ימצא קצת שיעזבו דתם. וזהו שאמרה איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי הם הכשרים שבהם וקראה אותם עמי שלא יעזבו דתם ויגיע לה עונש ורעה רבה, והוסיפה עוד בהצד השני כדי שלא ישיב לה אחשורוש הלא יש להם עצה להנצל מהרעה בהמיר דתו ולזה הוסיפה לומר ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי דהיינו אותם שיעזבו דתם ויהיו נאבדים בין העמים אחרי שהם מולדתי נולדו עמי בעם אחד:

והנה אחשורוש אמר מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן. ויש להבין היאך יכול להכחיש את אשר בא כתוב וחתום בטבעתו גלוי לכל המדינות, רק הענין דהמן אמר לאחשורוש ודתיהם שונות מכל עם אם על המלך טוב יכתב לאבדם. דבר עמו על ענייני דתם שהם משונים וניכרים בפני עצמם וע"כ יכתב לאבדם. ונמצא דכוונת אחשורוש הוא שינתן פקודה על היהודים שיעזבו דתם המיוחד להם ויהיו מעורבים בין העמים ולא עם בפני עצמו, והנה הנהוג כשמלך נותן פקודה אומר רק עיקר הפקודה דזהו תכלית הנרצה לו ורק השר והשני למלך כששולח פקודת המלך להשרים שבכל עיר הוא מוסיף עליו לבאר בו כל הפרטים והעונשים המגיע למי שיעבור על אותו הפקודה, וגם העונשים הללו לא מדעתו ולבו של השר יוצאים רק כי מכבר יש ספרי החוקים המבארים כמה מהעונש יגיע מי שיעבור על ציויו של מלך בכל הפרטים ואופניהם. ונמצא אע"ג דהמלך אינו אומר רק עיקר הפקודה מ"מ ממילא נכלל במאמרו גם העונש על זה יען כי זה חוק קבוע מכבר להעניש העובר על ציוויו. והנה אחשורוש היה עיקר תכלית רצונו העברה על דתם וכמו שביקש זאת המן ממנו יכתב לאבדם. וזהו שאמר לו והעם לעשות בו כטוב בעיניך, לא אמר והעם לעשות לו כטוב בעיניך דאז היה משמעו דנותן להמן רשות להרוג אותם רק אמר לעשות בו כטוב בעיניך דפירושו שנותן לו רשות לעשות בהם כפי אשר ירצה עד שיגיע לתכליתו המבוקש. והמן התחיל לכתוב הפקודה בקצה האחרון שכתב להרוג ולאבד את כל היהודים. דבאמת שני הענינים דהיינו להעבירם על הדת וההריגה למי שלא יעזוב נכללו במאמר המלך רק המן התחיל בההריגה דמשמעו דעיקר המבוקש הוא ההריגה ליהודים ומובן ג"כ ממילא דאם יעזבו דתם יחיו דהרי שוב אינם יהודים והגזירה הלא היה רק על היהודים. וע"כ כתב בתחילה להרוג ואח"כ לאבד שכן בדעתו היה עיקר תכליתו המבוקש ההריגה. וזהו שאמרה לו אסתר כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד, ובאמת דזה הוא בזיון גדול שיהיה עיקר מבוקשתו להרוג אומה שלמה על לא חמס וזהו שכיחש בו ואמר מי הוא זה אשר מלאו לבו לעשות כן:

לעיל בפרשה תרומה אחר שכתבנו דמש"ה בנותן ע"מ שיחיו בניי הוא צדיק גמור משום דמחשבתו הוא ג"כ למצוה דכן הוא רצון הבורא יתברך שיחיו, נשמט תיבות אלו. ואע"ג דא"כ הרי צריך עכ"פ שיהיה זה בכוונה לשם מצוה, רק דהא קיי"ל מצות א"צ כוונה ורק במכוין להדיא לשם דבר אחר גרע וכמו בנקט כסא דשכרא וסבור שהוא חמרא. וע"כ כשנותן צדקה ומכוין שיחיו בניי אינו כמכוין לשם דבר אחר כיון דגם זה מצוה ומה דבזה אינו מכוין לשם מצוה הרי זה הוא סתמא: Bיבאר כאן דין באות שאינו מוקף גויל יען כי רבו בזה הסברות עד כי קשה להמעיין לעמוד עליהם:

הוספות

[**א**] **בש"ע** או"ח סי' ל"ב סעי' ט"ז אם נפסק אחד מהאותיות כו' אם תינוק דלא חכים ולא טפש יכול לקרותו כשר כו' דוקא כשנכתב בכשרות ואח"כ נפסל אבל אם מתחלה כשנכתב היה שם נקב ונפסק בו או אם רגל הך' מגיע לסוף הקלף בלא היקף קלף מתחלתו פסול, עכ"ד. הנה מבואר להדיא דגם בדין השני אינו פסול רק אם בהתחלת כתיבתו היה כן אבל אם בתחלתו היה מוקף גויל רק שאחר הכתיבה חתך הקלף מלמטה והגיע החתך ונגע ברגל הך' כשר. ויסוד דברים אלו דבמנחות (דף כ"ט) איתא ניקב תוכו של **ה** כשר יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר. וכתב הב"י דאמאי כשר והלא אינו מוקף גויל וי"ל דלא מיפסל משום אינו מוקף גויל רק בנדבק באות אחרת ולא בניקב וכן משמע לשון רש"י שכתב וז"ל אינו מוקף גויל שמודבקת בחברתה. ועוד י"ל כיון דבעת הכתיבה היה מוקף גויל רק אח"כ ניקב כשר. וכתב עוד הב"י דכן משמע להרמב"ם כסברא השניה, וכן הביא דברי המאירי שכתב להדיא כן. ועפ"ז באו דברי הב"י בשו"ע דכאן בסעיף ט"ז דלא איירי בדיבוק אות לאות רק בניקב או ברגל **ך** מגיע לסוף הקלף דדומה לניקב, כתב תנאי דוקא דהיה כן בעת הכתיבה דבנעשה אח"כ הרי כשר ממ"נ דהא אם נאמר דגם בנקב מקרי אינו מוקף הא מוכרח דאח"כ לא בעי מוקף. ובסמוך בסעיף י"ח כתב בשו"ע אם נדבק אות לאות בין קודם שתגמר ובין לאחר שתגמר פסולה, דבדיבוק יש לחוש לתירוץ הראשון דלא מחלק בין היה בעת הכתיבה לאח"כ ופוסל בכל גווני:

[**ב**] **והנה** בודאי דקשה על זה דהרי ז"ל הטור ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר. יש אומרים אפילו ניקב כל תוכו. ובירושלמי משמע שצריך גם מבפנים להיות מוקף גויל הלכך אם ניקב כל תוכו פסול. הרי כתב להדיא דבמקום דצריך מוקף גם בניקב אח"כ פסול. וגם המכשירים בניקב כל תוכו ס"ל להטור דטעמם משום דבפנים לא צריך להיות

מוקף כלל אבל מבחוץ דודאי צריך לכ"ע גם בניקב אח"כ פסול. וזהו להדיא דלא כשני התירוצים של הב"י הנ"ל. וא"כ קשה על השו"ע מדוע לא חשש לדעתו להחמיר גם בניקב אח"כ. והיותר קשה דהרי בשו"ע בעצמו בסעיף ט"ו כתב כל דברי הטור דלהירושלמי דמצריך מוקף גם מבפנים פסול בניקב כל חללו של ה. ונמצאו דבריו סותרים זה את זה. וכבר עמד הט"ז בס"ק י"ד על סתירת דברי השו"ע והניחם בצ"ע:

[ג] **והנראה** לישב דעת השו"ע. דהנה הא ודאי דלהטור קשה קושית הב"י דבניקב יריכו אמאי כשר והרי מבחוץ לכ"ע צריך להיות מוקף גויל. והברור דס"ל להטור דלא מקרי אינו מוקף ע"י נקב רק אם הנקב מגיע עד אות השני אבל אם אינו מגיע אע"ג דהנקב סמוך לאות זה ונוגע בו כל שיש אחורי הנקב גויל לא מקרי אינו מוקף ומש"ה כשר בניקב יריכו דאיירי דהנקב אינו מגיע לאות אחר. והכרח ברור דכן הוא דעת הטור מדכתב דלהירושלמי דמצריך מבפנים מוקף גויל אם ניקב כל תוכו פסול, הרי דלא פסול רק בכה"ג אבל אם לא ניקב כל תוכו רק מקצתו אפילו אם הנקב סמוך לרגל הימיני של ה ודבוק בו כשר גם להירושלמי ורק בניקב כל תוכו דנמצא מגיע הנקב מרגל זו לרגל השני אז הוא דפסול להירושלמי. ומוכרח כמש"כ דלא מקרי אינו מוקף כל שיש גויל אחורי הנקב. וזה ברור בדעתו. ונמצא דבשני הדעות יש בהם קולא וחומרא. דלהמאירי בנעשה אח"כ כשר נקב בכל גווני. ואם היה בעת הכתיבה פסול בכל האופנים וכל שיש נקב נוגע בצד האות פסול. ולהטור אם הנקב מגיע לכתיבה אחרת פסול גם בנעשה אח"כ וכל שאין הנקב מגיע לכתיבה אחרת לא מקרי אינו מוקף ולפ"ז צריך להיות כשר גם בעת הכתיבה. אמנם ודאי דגם הטור לא מכשיר למעשה אם היה בעת הכתיבה גם בנקב כל דהו. דהרי ז"ל הטור ואם לאחר שנכתב ניקב תוך האות כשר י"א אפילו ניקב כל תוכו ובירושלמי משמע דצריך גם מבפנים מוקף הלכך ניקב כל תוכו פסול. הרי דבהתחלת דבריו הטיל תנאי שניקב אחר הכתיבה ומוכח דבעת הכתיבה גם בניקב תוכו לא מכשיר ואפילו רק מקצת תוכו. והטעם דהטור נקט חומר מתנייתא דהרי אם נאמר כדעת הרמב"ם והמאירי דבניקב אח"כ לא מיפסל שוב אין אנו צריכין לחדש דבעי דוקא נקב מגיע מאות לאות. ואם נאמר דבעי נקב מגיע מאות לאות שוב אין לנו לחדש דאח"כ לא בעי מוקף. דהרי בירושלמי מבואר להדיא דבכל גווני פסול דגם בניקב אח"כ וגם באינו מגיע לאות אחר מבואר בירושלמי דפסול וכמו שנכתוב בסמוך. ורק דלהלכה כתבו הפוסקים דמש"ס דידן מוכח דלא ס"ל כהירושלמי. וכיון דנוכל לתרץ דברי הש"ס דידן דמכשיר ניקב יריכו בשני אופנים הנ"ל או דאח"כ לא בעי מוקף ושוב ממילא בהאי דינא דלא בעי מגיע לאות אחר יש לנו לפסוק כהירושלמי. ואם נתרץ הש"ס דידן משום

דבעי מגיע לאות אחר שוב אין לנו ראיה דש"ס דידן חולק על דין השני וגם בנעשה אח"כ פסול ומש"ה בניקב בעת הכתיבה פוסל הטור בכל גווני גם באינו מגיע לאות אחר, דלמא טעמא דש"ס דידן דמכשיר משום שניקב אח"כ וכדעת המאירי. וגם בניקב אח"כ פוסל הטור אם מגיע לאות אחר או מרגל לרגל דלמא טעם ש"ס דידן משום דאינו מגיע לאות אחר, ומש"ה לא הכשיר הטור רק בניקב אחר הכתיבה ובאינו מגיע לאות אחר דבכה"ג כשר לכל הדעות, [או בניקב תוכו ולהפוסקים דלא בעי מבפנים מוקף]:

[ד] **ודע** דז"ל הירושלמי במסכת מגילה הובא במרדכי אמר נדבק ניקב באמצע הב' אם היה גויל מקיפו מכל צדדיו כשר ואם לאו פסול. ובירושלמי הא מבואר הפך כל הני הסברות דלא כתירוץ הראשון של הב"י שכתב דלא קאי רק על דיבוק מאות לאות. וגם הא מבואר דגם מבפנים בעי מוקף. וגם מבואר דגם בנעשה אחר הכתיבה פסול. דהרי מדאמר ניקב באמצע הב' הא איירי דהב' היה כתוב מקודם ואח"כ נעשה בו נקב. וגם מדאמר אם היה גויל מקיפו מכל סביביו כשר, ומוכח דאם הנקב סמוך לצד אחד של האות אע"ג דאינו מגיע לצד השני של האות ג"כ פסול ואינו מכשיר רק בניקב באמצע החלל ובכל סביביו יש גויל. וש"ס דילן הא בודאי חולק על הירושלמי באחד מן הדינים הנ"ל דהא מכשיר בניקב יריכו. ומחלוקת הפוסקים באיזה סברא הוא דחולק, דלהרמב"ם ומאירי דש"ס דידן ס"ל דבנעשה אח"כ לא פסול וממילא באינך הסברות יש לפסוק כהירושלמי, ולהטור דחולק דס"ל דבעי נקב מגיע מאות לאות ובכה"ג פסול גם אח"כ. והיש מכשירין שהביא הטור ס"ל דש"ס דידן חולק בשתי הסברות. חדא הא דאמרן מדמכשיר בניקב יריכו, וגם ס"ל דמבפנים לא בעי מוקף כלל מדנקט ניקב תוכו של ה' כשר ומנקט סתמא משמע גם בניקב כל החלל ומגיע הנקב לשני הכתיבות מרגל לרגל ומוכח דמבפנים לא בעי מוקף כלל:

[ה] **והנה** בעיקר הסברא שכתבנו בדעת הטור דנקב אינו פוסל רק במגיע לאות אחר או לרגל השני שבאותו אות, יש להבין הסברא בזה. ויש לנו לומר בו שני טעמים, א) דכל שאין הנקב מגיע לאות השני אע"ג שהנקב באות זה ממש מ"מ ע"י הגויל שאחורי הנקב מקרי אות זה מוקף גויל ורק אם מגיע עד אות השני או בתוך האות שמגיע מרגל ימין לרגל שמאל, הא אין שום גויל מקיפו פסול. וסברא זו כתבה הט"ז ס"ק ח' בסופו, [יעוי"ש דמש"כ בסיום דבריו ודומה אם נפסק חלק מצד אחד בחוץ והנשאר קיים דלא נאמר בזה פסול צע"ג ולא ידעתי כוונתו בדברים אלו יעו"ש]. גם י"ל עוד סברא אחרת דנאמר דעיקר הדין דבעי מוקף לא שהאות מצד עצמי צריך מוקף גויל רק הפסול דבעינן שיהיה גויל מפסיק בין אות לאות או בין כתיבה לכתיבה למאן דמצריך גם מבפנים

דהאותיות צריכין להיות מופסקות זה מזה בהיקף גויל, אבל אם האותיות מדובקות זה לזה או אפילו שאינם מדובקות ממש רק שנקב מפסיק ביניהן ג"כ כמדובקות חשיבי, דההפסק שביניהן צריך להיות ע"י גויל. אבל כשאין מגיע לאות השני הגם דזה האות בעצמו אינו מוקף מ"מ הרי גויל מפסיק שפיר בינו להשני. שוב מצאתי בשימושא רבה שכתב והא דאר"י א"ר כל אות שאין גויל מקיף לה פסולה ההוא לפרושי הא דתניא וחכ"א צריך שיהיה בין אות לאות כמלא חוט השערה, הרי להדיא כמש"כ דעיקר הדבר נאמר על הא דצריך שיהיה הפסק גויל בין אות לאות. והנראה דלהך סברא השניה נתכוין הב"י בתירוצו הראשון רק שקיצר קצת בביאור הסברא שכתב וז"ל דלא מיפסל משום אינו מוקף גויל כך בנדבק באות ולא בניקב. דאם נפרש כוונתו כפשטו הוא דחוק מאד, דבגמרא אמר סתמא כל אות שאין גויל מקיפו, והיאך ניקום ונפרש אותה דקאי רק בדיבוק אות לאות על ידי דיו, דלכאורה הוא פסול אחר מה שאינו במשמעו של לשון הגמרא. עוד יותר קשה לומר דהב"י יכתוב קושיא ויתרץ שני תירוצים ולדעת הטור שהב"י עומד בו אין שני התירוצים עולים, דהרי כתב דניקב כל החלל פסול והב"י לא יזכיר על לשונו דלהטור נשאר הקושיא. והברור בדעת הב"י דבתירוץ הראשון שלו מיושב גם דברי הטור, והא דכתב הב"י דלא מקרי אינו מוקף רק בנדבק באות, אין כוונתו רק דיבוק לחודא רק כוונתו דכל שיש הפסק גויל מפסיק ביניהן שלא יהיו מדובקות אע"ג דמצד אות אחת יש נקב מ"מ כשר, וכפי הני שתי סברות שכתבנו, או דעי"ז מקרי מוקף או דלא בעי רק שיהיו מופסקים זמ"ז. שוב ראיתי בסידור דרך החיים שכתב ג"כ דתירוץ הראשון של הב"י לאו דוקא נקט דיבוק האותיות רק ה"ה נקב מגיע מאות לאות וכתב ג"כ כפי הסברא ראשונה שכתבנו דביש גויל אחורי הנקב מקרי מוקף:

[ו] **והנה** לדינא נ"מ בין הני שני טעמים שכתבנו בדעת הטור, דאם נאמר כסברא הראשונה דעיקר האות בעצמו בעי מוקף גויל רק שהגויל שאחורי האות נקרא מקיפו ומש"ה כשר בנקב כל שאינו מגיע לכתיבה אחרת, א"כ ברגל **ך** המגיע לסוף הקלף פסול דהרי אין שום גויל מקיפו בסופו ולהטור הא פסול גם בנעשה אחר הכתיבה אבל אם נאמר כטעם השני דעיקר הקפידא הוא שיהיה גויל מפסיק בין האותיות אבל האות מצד עצמו לא בעי מוקף כלל, א"כ הא לא שייך זה רק כשיש כתיבה אחרת אחריו או תחתיו אבל בשורה התחתונה דאין שום כתיבה אחרת תחת האותיות גם אם רגלי האותיות מגיעים עד סוף הגויל כשר וא"כ נאמר דגם הב"י הבין כן ומיושבין היטב דברי השו"ע. ובסעיף ט"ו כתב דאם הנקב ממלא כל החלל פסול להירושלמי דמצריך גם מבפנים מוקף וזהו כהטור וכהתירוץ הא' של הב"י דבאופן דפסול פוסל גם אחר הכתיבה. וכן

בסעיף י"ח בנדבקו האותיות זה לזה פוסל בשו"ע גם אם נתחברו ונדבקו אחר גמרו, אבל בסעיף ט"ז דאיירי בנקב שאינו מגיע לאות אחר או ברגל ך' בסוף הקלף שפיר כתב דאינו פסול רק אם היה כן בעת הכתיבה דבנעשה אחר הכתיבה הרי כשר ממ"נ לשני התירוצים או דאחר הכתיבה לא בעי מוקף ואם נאמר דבעי הרי מוכרח דאינו רק אם הנקב מאות לאות ואז אינו פוסל כלל בשורה התחתונה וכמו שנתבאר:

[ז] **אמנם** עדיין יש לעיין בזה דהרי במשנה תני ואפילו כתב אחד מעכבן, ופריך בגמרא פשיטא ומשני ל"צ אלא לכדר"י אמר רב דאמר כל אות שאין גויל מקיף לה מד' רוחותיה פסולה. וא"כ קשה לתירוץ ראשון של הב"י דקאי רק על נדבק לאות אחר דבין אם נפרשו כהבנתו הפשוטה דרק דנדבקו שתי אותיות זל"ז ממש אבל בנקב בכל גווני כשר ובין אם נפרש כמש"כ דגם בנקב מגיע מאות לאות פסול מ"מ הרי עכ"פ נפסלו כאן שני אותיות והלא במשנה תנא ואפילו כתב אחד מעכבן דהיינו שלא נפסל רק אות אחת ולתירוץ זה היאך משכחת לה שלא תפסל רק אות אחת לחודא. ובשלמא להפוסקים כהירושלמי דמבפנים צריך מוקף משכחת לה שפיר דניקב כל החלל מרגל לרגל באות אחת אבל להיש מכשירין שהביא הטור דמכשרי גם בניקב כל החלל והבין הטור בדעתם משום דמבפנים לא בעי מוקף ולא אמרינן האי פסול דאינו מוקף רק מבחוץ ואם נאמר דבעי שיהיה הנקב עד אות השני א"כ הא נפסלו שתי אותיות. והא לא קשיא לי על פירש"י שכתב בהא דמשני הגמרא לא נצרכה אלא לכדר"י אמר רב כל אות שאין גויל כו' וכתב רש"י וז"ל אין גויל מקיפה שמודבקת לאות אחר והיינו דקתני אות אחת מעכבו כלומר הלכות משפט אות א' מעכבו. הרי דמפרש להמשנה דאיירי בנדבקו שתי אותיות זה לזה ותקשה דבמשנה תני כתב אחד ובנדבקו הא נפסלו ב', זה ניחא דנאמר דרש"י ס"ל כדעת המאירי דאחר גמר הכתיבה לא בעי שיהיה מוקף וא"כ אות הראשון שנכתב בהכשר לא נפסל כלל ורק אות השני שנדבק בעת כתיבתו הוא דנפסל, אבל בדעת הטור דגם אח"כ נפסל משום אינו מוקף קשה. ולכאורה מוכרח לומר לדידהו כטעם הראשון שכתבנו דגם הם מודים דהאות מצד עצמו בעי מוקף ורק דכל שהנקב אינו מגיע עד כתיבה השניה הגויל שאחורי הנקב מקרי מקיף אבל היכא דלא שייך הך סברא וכגון בשורה התחתונה ורגלי האותיות מגיעות לסוף הקלף פסול לדידהו, ושפיר ניחא לשון המשנה דמשכחת לה שפיר שיפסול רק אות א' אבל לטעם השני שכתבנו קשה:

[ח] **והנראה** דהנה בירושלמי איתא עירב האותיות אית תני פסול ואית תנא כשר מאן דתני פסול מלמעלן ומאן דתני כשר מלמטן. והנה בביאור דבריו נחלקו הראשונים דיש מפרשים דבנדבקו מלמעלן פסול דכיון שנעשו אינו מוקף גויל קודם שגמר האותיות

פסול אבל בנדבקו מלמטן כשר דאחר שנגמר כתיבתו בהכשר לא בעינן שוב שיהיה מוקף גויל וכדעת המאירי הנ"ל. אמנם לפי זה יקשה קצת דהא לעיל באות ד' הבאנו דברי הירושלמי. דמגילה דס"ל דגם בנעשה אח"כ אינו מוקף פסול להירושלמי ונצטרך לדחוק דהני שתי מימרות דירושלמי פליגי אהדדי. ועיין בב"י שהביא בשם הרשב"א דבנדבק מלמעלן פסול ולא מהני שיגרור אח"כ הדיבוק דכיון דנפסל קודם גמר האותיות גם כשגוררן אח"כ פסול דהרי הוא חק תוכות, אבל מלמטן כשר, כיון דנגמר כתיבתו בהכשר ונדבק אח"כ מהני גרירה ולא מקרי חק תוכות. וסיים הרשב"א דמשום דמהני גרירה תני כשר דגם גרירה א"צ, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכב בו. וכן הוא דעת הסמ"ק הביאו הטור דנדבק קודם גמר כתיבתו לא מהני גם אם יגרור ובנדבק אח"כ מהני. אבל הרא"ש פוסק דבכל גווני מהני גרירה דבכה"ג לא מקרי חק תוכות. ומדברי הרשב"א הללו למדנו דהפסול של אינו מוקף ה"א גם לאחר הכתיבה ודלא כהמאירי. דהרי כל פסול דנדבקו האותיות הוא משום דאינו מוקף גויל וכמו שכתבו להדיא הרמב"ם והטור וכל הפוסקים ואפ"ה לא מכשרי מלמטה רק משום דאית ליה תקנה בגרירה, אבל היכא דליכא תקנה בגרירה וכגון דניטל הקלף מלמטן פסול אע"ג דנעשה אחר גמרו של האות. ולענין פסול דחק תוכות ס"ל לחלק דאם היה הפסול בעת הכתיבה פסול לעולם אבל בנכתב בהכשר ואח"כ נדבקו מהני גרירה דבנפסל אח"כ לא מקרי חק תוכות מה דמסלק מהם הפסול ע"י גרירה. וא"כ הא שפיר משכחת לה דברי המשנה דלא יהיה פסול רק באות אחת וכגון שנדבק אות לאות בעת כתיבת השני וגררן דהראשון דנכתב בהכשר מהני ליה גרירה ובפרט אם נאמר כהרשב"א דכל הראוי לבילה אין בילה מעכב בו וכשר גם בלא גרירה, ורק השני דבעת כתיבתו היה בו פסול דאינו מוקף גויל ושוב לא מהני בו גרירה לסלק ממנו זה הפיסול דהרי הוא חק תוכות ואינה כתיבה והרי הוא כמו קודם הגרירה דיש בו פסול דאינו מוקף, ושפיר משכחת לה לדברי המשנה דאפילו רק אות א' פסול משום אינו מוקף ומעכב בו. ולעולם שפיר נוכל לומר כהטעם השני שכתבנו דמה דפסול בנקב מגיע לאות השני הוא רק משום דבעי הפסק גויל בין האותיות אבל האות מצד עצמו אילולא אות השני היה כשר וברגל **ך** מגיע לסוף כשר:

[**ט**] **ובזה** יש לעמוד על סוד עומק דברי רש"י ז"ל שכתב בתירוץ הגמרא דמשני דהמשנה קאי על אות שאינו מוקף גויל וכתב רש"י שמודבקת לחברתה, מה דלכאורה אין לשון הגמרא סובלת זה, והגם דדיבוק האותיות ג"כ פסולים בשביל זה, אבל מי הכניסו לרש"י לזה לפרש המשנה דאיירי רק בדיבוק לחברתה, ולומר דרש"י ס"ל דבאמת אין שום פסול אינו מוקף רק בנדבק אות לאות אבל ע"י נקב כשר בכל גווני, ודאי דוחק גדול לומר

כן דמנ"ל הא. אבל לפי הנ"ל ניחא דגם רש"י מודה דגם ע"י נקב מקרי אינו מוקף ורק דאיהו לא ס"ל לחלק בין נעשה בעת הכתיבה לנעשה אח"כ, ומדמכשיר בגמרא ניקב יריכו ס"ל כתירוץ הא' של הב"י וכפי שהסברנו בטעם הב' דעיקר הפסול מה דאין גויל מפסיק ביניהם, אבל אם אין הנקב מגיע לאות הב' ס"ל דכשר ואפילו היה בעת הכתיבה. ועיין בב"י שכתב ג"כ הוכחה דרש"י ס"ל דבנקב כשר גם בעת הכתיבה, דעל הא דאיתא בגמרא דאיפסקא ליה וא"ו דויהרג וא"ל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טיפש כו' וכתב רש"י וז"ל הוא"ו אירע במקום נקב, ולשון זה משמע דהנקב היה מקודם ואח"כ כתב הוא"ו ופגע בעת הכתיבה בנקב, וא"כ הא לא משכחת לה אופן דיפסול רק אות אחת רק בנפסלו ע"י דיבוק אות לאות וכמש"כ דלראשון מהני גרירה, ומש"ה הוכרח רש"י לכתוב כן בתירוץ הגמרא דהמשנה איירי דנדבקה אות לחברתה. וכל זה הוא לדעת הרשב"א, אבל לדעת הרא"ש הובא בטור שו"ע דקודם גרירה פסול בין נדבקו קודם גמרן ובין נדבקו לאחר גמרן וגרירה מהני בכל גווני, הא אין מקום לדברים האלה, ולדידיה מוכרח לומר או כהמאירי דאח"כ לא בעי מוקף, ואם נאמר כהטור דגם אח"כ בעי מוקף ונצטרך לומר דנקב לא פסל רק עד שיגיע לאות השני הרי יהיה מוכרח לומר כהטעם הראשון דהגויל שאחורי הנקב מקרי מקיף ומשכחת לה דיפסול אות אחת ברגל **ך**' המגיע לסוף הקלף. רק הא י"ל דס"ל להרא"ש דגם תוך האות בעי מוקף ומשכחת לה בניקב כל חלל של **ה**' מרגל לרגל או חללו של **ב**' מגג לגג. ועכ"פ הא מיושבים היטב דברי הראשונים וכמש"נ:

[**ט**] **ועתה** נחזי בדעת הרמב"ם דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילין הלכה י"ט וצריך להזהר בכתיבתן שלא תדבק אות לאות שכל אות שאין עור מקיף לה מארבע רוחותיה פסולה. פתח בדיבוק וסיים דבריו ונתן כלל דכל שאין מוקף לה גויל פסולה. הרי מוכח דס"ל דלאו דוקא דיבוק וה"ה בנקב פסול רק כדעת הטור שיהיה מגיע לאות השני אבל כל שיש גויל בין האותיות אפילו הנקב מגיע לצד אות א' כל שאחר הנקב יש גויל כשר, וכשאין גויל ביניהם הרי הוא בכלל דיבוק. ושוב כתב בהלכה ך' עור שהיה נקוב לא יכתוב ע"ג כו' ניקב העור אחר שנכתב אם ניקב תוך האות כגון תוך ה"א או תוך מ"ם כשר ניקב בירך האות עד שנפסקה אם נשתייר ממנה מלא אות קטנה כשר. ומדקתני רק ניקב אחר שנכתב מוכח דאם היה כן בעת הכתיבה ס"ל דפסול. רק זה ניחא דאיירי כשניקב כל החלל של תוך האות, דס"ל כדעת הראשונים הובא במרדכי שכתבו דמדנקט סתם בגמרא ניקב תוכו של ה"א כשר משמע דאיירי גם בכל החלל, וס"ל להרמב"ם משום דאחר כתיבתו לא בעי מוקף כלל אבל אם היה כה"ג קודם הכתיבה פסול דגם מבפנים בעי מוקף. רק זה קשה כיון דס"ל לחלק בין שעת הכתיבה לאח"כ דאח"כ לא בעי מוקף

א"כ הרי אין לנו שום ראיה לומר דנקב לא פסיל רק כשהגיע לאות הב', דכל מה דמכשיר הגמרא ניחא כיון דאיירי בנעשה אח"כ. וכיון דזה מצינו להדיא בירושלמי דכל נקב הנוגע לאות אחת מקרי אינו מוקף, ודאי דיש לנו לפסוק כן, ולמה דקדק הרמב"ם וכתב בדין מוקף ותפס ליה דנדבקו האותיות, והרי גם בכל נקב גם שאינו מגיע לאות השני צ"ל פסול. וצ"ל דלשון הגמרא איפסקא ליה וא"ו דויהרג בנוקבא משמע ליה דהנקב היה מקודם מדלא אמר אינקב ליה וא"ו דויהרג. וזהו ג"כ טעם רש"י שכתב הוא"ו אירע בנקב דלשון הגמרא משמע ליה כן, ומזה יצא ליה דגם בעת הכתיבה כשר, ובע"כ הטעם כיון שאינו מגיע לאות אחרת. ומהא דסתם ניקב תוכו של ה"א משמע ליה גם בכל החלל ומש"ה ס"ל להרמב"ם שתי הסברות להקל דלא פסל בנקב רק במגיע לכתיבה השניה וגם בכה"ג אם נעשה אח"כ כשר:

[י] **מסקנת** הדברים בנקב המגיע לאות השני אפילו נעשה אח"כ דכשר להמאירי וכן נוטה דעת הרמב"ם, מ"מ הרי בטור מבואר להדיא דפסול וגם בהא דנדבק אות לאות דג"כ אין פיסולו רק משום הך סברא דאינו מוקף ורוב הפוסקים פוסלים בלא גרירה ואפילו נדבק אחר גמר הכתיבה ופסק כן בשו"ע סעיף י"ח וא"כ גם בנקב פסול. אם יש גויל אחורי הנקב בנעשה אח"כ כשר לכל השיטות, ואם היה בעת הכתיבה פסול לדעת המאירי, וברגל **ך'** המגיע לסוף הקלף להמאירי כשר בנעשה אחר כך, וכן פסק בשו"ע בסעיף ט"ז. ולהטור תלוי בשני הטעמים שכתבנו, דלטעם השני כשר ולטעם הראשון פסול גם בנעשה אחר כך:

[יא] **והנה** דברי השו"ע צ"ע דפוסק ברגל **ך'** דנעשה אחר כך כשר ובעת הכתיבה פסול, וזהו כהמאירי. וצ"ע דהא גם בעת כתיבתו קודם שהגיע הקולמס משהו לסוף הקלף כבר נגמר האות בהכשר ובמה שמושכו עוד עד סוף הקלף אין לו לפסלו להמאירי. ובדוחק י"ל דאיירי דרגל **הך'** מצומצם כדי שיעורו לא יותר משהו דלא נגמר עד סוף הקלף. דמלבד דהוא דחוק לומר כן, עוד זאת דגם בכה"ג יש לעיין בו דהרי בירושלמי מבואר עירבב האותיות אית תני פסול מלמעלן ואית תני כשר מלמטן כגון תפארתנו הרי דאם נדבק הנו"ן והוא"ו של תפארתנו מכשיר, והרי שם ג"כ לא נגמר מקודם רק פסולו בא בעת גמרו ואפילו הכי כשר ואינו פוסל רק מלמעלה דנפסל קודם גמרו. ואע"ג דכתבו כמה פוסקים דלא קיימא לן כהירושלמי, מ"מ הרי כל עיקר טעמם משום דבש"ס דידן קאמר סתמא כל אות שאין גויל מקיף לה פסול, ומשמע דאיירי בכל גווני ואפילו לאחר כך. אבל לדעת המאירי דמתרץ הא דניקב יריכו כשר משום דאחר הכתיבה לא בעי מוקף, ולדידיה הרי גם להש"ס דידן אינו כלל גמור לפסול בכל האופנים דהא לאחר

הכתיבה כשר. וא"כ שוב יש לנו לפסוק כהירושלמי דגם בעת גמר הכתיבה כלאח"כ דמי וכשר, דלא מצינו דש"ס דידן חולק ע"ז. אמנם זה אינו אלא לדעת המפרשים דהירושלמי מכשיר מלמטן בלא שום תיקון דטעמו דאחר שנגמר לא בעי מוקף. אבל להמפרשים דמלמטן כשר ע"י גרירה וא"כ לא ידעינן מדבריו רק הא דאחר גמר הכתיבה אם נפסל מהני ליה גרירה וליכא משום חק תוכות, אבל באופן דליכא תקנה וכמו בנקב אין לנו שום ראיה מהירושלמי דפסול שאינו מוקף ליכא בגמר הכתיבה. וכל היסוד שנכשיר בנעשה אח"כ הוא רק מהא דחזינן דניקב יריכו כשר וא"כ הא מזה אין ראיה רק בנתחדש הפסול אחר שכבר נגמר בהכשר אבל היכא דנעשה בשעת גמרו אין לנו הכרח להכשירו ושפיר פסול באם הך' מצומצם גם לשיטתו של המאירי. אמנם עיקר הדבר דחוק דנפרש דברי השו"ע דאיירי רק כשהך' מצומצם. והנה עיקר הדבר דרגל ך' מגיע לסוף הקלף הביאו הב"י בשם שו"ת הרלב"ח וחפשתיו ומצאתיו בסי' ק"ל ושם היה עובדא בגט אחד שהיה נו"ן ארוכה מגיע לנקב וכ' ע"ז הרלב"ח דבתפילין בכה"ג היה פוסל, וכ' שבאו לפניו כמה תפילין שסוף הך' היה מגיע לסוף הקלף ופסלו אותם במעמד החבורה של חכמים. ושוב הקשה להרלב"ח ה"ר אברהם שלום דהרי ניקב יריכו כשר להדיא בגמרא. והשיב לו הרלב"ח דפסלוהו ע"פ דעת המאירי שכ' לחלק בין עת הכתיבה לנעשה אח"כ ומפרש לניקב יריכו שלא בעת הכתיבה. והרי עובדא דהגט ודאי דהנו"ן היה ארוך יותר משיעור מצומצם ממש וגם בלא"ה נוהגין להאריך הנוני"ן בגט, וא"כ צ"ע דהרי אדרבה לדעת המאירי דמכשיר בנעשה אחר כך צ"ל כשר, ורק לדעת הטור דלא מחלק בין מקודם לאח"כ יש מקום לפוסלו ולפי הטעם הראשון שכתבנו למעלה, וצ"ל דס"ל דכל זמן שעוסק בכתיבה הגם שמוסיף על שיעורו נקרא הכל שעת גמרו ולא נגמר עדיין האות בהכשרו עד שפוסק לכתבו. וצ"ע מנ"ל להרלב"ח הך סברא דלכאורה צריכה ראיה גדולה:

[**יב**] **ויש** לעיין קצת במנחות (דף ל"ה) דאמר אביי האי קולפי דתפילי צריך למבדקיה דלמא אית בה ריעותא ובעינן כתיבה תמה וליכא, ור"ד אמר לא צריך קולמסא בדיק לה. וכתב הנמוק"י כיון שהקולמס אינו מתעכב שם ניכר שאין בו נקב. והתוס' והרא"ש כתבו דהו"ל נקב שהדיו עובר עליו ואינו נקב. ואכתי קשה דהא יש לחוש שהקולמס עבר סמוך לנקב ונשאר בלא היקף גויל, והקולמס לא נתעכב דהא עבר על הקלף ולא על הנקב, ומשמע דבכהאי גוונא מקרי מוקף גויל ואפילו בתחלת כתיבתן כשר בכה"ג: **עיין** גיטין (דף ך' ע"ב) לא צריכא דמעורה. וכתבו שם התוס' דמכאן דקדק ריב"ם דאין צריך בגט שיהיה מוקף גויל, ור"י דחה ראיותיו. ומדבריהם מוכח דסבירא להו דבספר

תורה גם אם נעשה נגיעה אחר שכבר נשלם האות ג"כ פסול, דאל"כ הלא י"ל דשם איירי בכה"ג שעשאו מעורה אחר גמרו כתיבת האותיות שבגט:

שם והא נמי פשיטא אלא לכאידך דר"י אמר רב כו' עיין לקמן (דף ל"ד) דאיתא נמי הך סוגיא רק שינוי דהכי איתא שם והא נמי פשיטא לא נצרכא אלא לכאידך דר"י א"ר כו'. ובאלפס איתא הלשון כאן כמו לקמן. ולפי נוסחא זו לא הדר בו מתי ראשון דמשני לקוצו של יו"ד רק הוסיף לתרץ לא נצרכא אלא לכאידך דר"י א"ר דכל אות שאין מוקף גויל פסולה ובהא קמ"ל דגם בקוצו של יו"ד מעכב אם אינו מוקף גויל, ובזה יש לפרש הא דכתב רש"י דקאי על רגל ימין והתוס' הקשו דזהו מגוף האות וע"כ פירשו דקאי על עוקץ שמאל, וי"ל דגם רש"י מודה דיו"ד צריך להיות לו עוקץ בשמאל רק דס"ל דזהו חשיב מכלל התגין ובתגין לא מצינו שיהיה מעכב בהן מוקף גויל דרב לא אמר רק כל אות. ועיין במג"א סי' ל"ב ס"ק () דאם נדבקו התגין כשר, ועיין במג"א ס"ק ל"ו דבלא רגל ימין אין שם יו"ד עליו אבל בלא עוקץ שמאל שם יו"ד עליו ולא מיפסל בו שלא כסדרן. והנה יש להסתפק היכא דתג של אות א' נוגע בגוף אות אחר נהי דהתג לא בעי מוקף גויל מ"מ הרי על ידי נגיעתו נעשה אות השני אינו מוקף גויל ולא דמי לטיפת דיו שנפל סמוך לאות דודאי דעי"ז אינו נקרא אינו מוקף דהרי התג צריך להיות במקומו ופוסל האות שנוגע בו ואם נאמר כן הרי מיושב דעת הפוסקים דס"ל דאינו מוקף גויל נקרא כשאות א' נוגע בחברתה וכן פירש"י. ולכאורה קשה דא"כ הרי נפסלין שני אותיות ובמשנה הא תני דכתב אחד מעכבן ומשמע דלא נפסל רק אות א'. ולפי"ז ניחא דמשכחת לה כה"ג. אמנם עיקר הדבר ודאי נראה דאם נאמר דאע"ג דהתג לא צריך מוקף גויל מכל מקום פוסל לאות אחר הנוגע בו א"כ גם האות שהתג בו ראוי להיות נפסל דגם הוא נעשה אינו מוקף במה שנוגע התג באות השני: Bיחקור קצת בדין קלף ודוכסוסטוס וחילוקיהם:

במס' שבת (דף ע"ט). דוכסוסטוס ה"ה כקלף כו' אף דוכסוסטוס כותבין עליו תפילין ופריך דתני' הל"מ תפילין על הקלף מזוזה על דוכסוסטוס קלף במקום בשר דוכסוסטוס במקום שער ומשני למצוה ופריך והתניא שינה פסול ומשני אמזוזה ופריך והתני' שינה בזה ובזה פסול ומשני אידי ואידי אמזוזה הא דכ' אקלף במקום שער והא דכ' אדוכסוסטוס במקום בשר וכ' רש"י הא דכ' אקלף במקום שער וכ"ש במקום בשר, ולכאורה צ"ע טובא דאמאי כש"כ הוא והרי אם כתב למזוזה אקלף ובמקום שער עבר על שתי ההלכות, חדא דמזוזה צריך להכתב על דוכסוסטוס, שנית דקלף צריך במקום בשר. אבל אם כתבה על קלף במקום בשר הרי לא עבר רק על הלכה א', וצע"ג. והנראה דס"ל לרש"י דהא דאמרינן תפילין על הקלף כו' קלף במקום בשר הך הלכה שני' לא באה

הקפידה על קלף ודוכסוסטוס רק ההלכה עיקרו בא על תפילין ומזוזה שיהיו תפילין על הקלף ובמקום בשר ומזוזה על דוכסוסטוס ובמקום שער, והא דאמרינן קלף במקום בשר קאי על הקודם תפילין על הקלף ומזוזה על דוכסוסטוס וחוזר ומפרש קלף דאמרן גבי תפילין הוא במקום בשר וכן נראה להדי' מלשון רש"י שכתב וז"ל וכ"ש במקום בשר דהלכתא מזוזה במקום שער, הרי דעיקר הלכה היא על תפילין ומזוזה, ומיושב דברי רש"י דאם כ' מזוזה על קלף במקום שער לא עבר רק על הלכה א' ובמקום בשר עבר על שניהם ומש"ה כ' רש"י דכ"ש במקום בשר. ולפי"ז הא דאמר רב דוכסוסטוס ה"ה כקלף ומותר לכתוב עליו תפילין לשיטת רש"י צריך לכתוב במקום בשר גם על דוכסוסטוס, ומדוקדק לשון רב דקאמר הרי הוא כקלף ומשמע דחד דינא להו לענין תפילין ובתפילין דומה בכל הפרטים לקלף וצ"ל במקום בשר. ובזה מיושב היטב קושית התוס' שהקשו דנוקים הך דשינה בזה ובזה אתפילין והא דכתב אקלף במקום שער והא דכתב אדוכסוסטוס במקום בשר, ולפירש"י ניחא דהא לפי מה דאמר רב דתפילין כשר על דוכסוסטוס צריך לכותבן במקום בשר, ואי דאכתי נוקים הא דכתב אקלף במקום שיער והא דכ' אדוכסוסטוס במקום שער זה אינו דעל זה לא שייך לומר שינה בזה ובזה דהרי הכל שינוי אחד דתפילין צריך במקום בשר והוא כתבן במקום שער, ומדברי התוס' שהקשו קושיא הנ"ל מוכרח דלא ס"ל כמש"כ וס"ל כפשטה דההלכה השניה נאמרה על קלף ועל דוכסוסטוס לא על תפילין ומזוזה וכן משמע מפשטות דברי כל הראשונים שמפרשים כן. וא"כ לפי מה דאמר רב דכותבין תפילין על דוכסוסטוס צריך להיות במקום שער דוקא ומש"ה הקשו שפיר. ואי דא"כ קשה להתוס' למה אמרה הגמרא הא דכתב אקלף במקום שער ואמאי לא נקט רבותא יותר דמזוזה פסולה על קלף אפילו במקום בשר דלא עבר רק על הלכה אחת, צ"ל דאגב דנקט והא דכתב אדוכסוסטוס במקום בשר דרק בכה"ג פסול נקט קלף במקום שער פי' גם במקום שער וה"ה במקום בשר דפסול ורק משום דדוכסוסטוס לא פסל אלא במקום בשר ולא במקום שער נקט בקלף במקום שער אע"ג דבמקום בשר היה רבותא יותר גבי קלף. וכן כתבו התוס' במנחות (דף ל"ב) ד"ה אידי ואידי יעו"ש. והנה גם לענין דינא נ"מ טובא בזה לפי מה דמסיק דמזוזה כשירה אקלף דלשיטת רש"י הנ"ל כשכותבה על קלף צריך לכותבה במקום שער דוקא ולהתוס' במקום בשר דוקא. וצ"ע מה דלא מצינו לרבותינו הפוסקים שהעירו בפלוגתא זו. וכן נ"מ בזה גבי ס"ת דכשירה על הגויל ועל הקלף ומבואר ברמב"ם בפ"א מהלכות תפילין דהל"מ שיהיו כותבין ס"ת על הגויל וכותבין במקום שער ואם כותב ס"ת על קלף לרוב הפוסקים דההלכה נאמרה על קלף צריך לכתוב במקום בשר,

אבל לרש"י דההלכה לא נאמרה על קלף בעצמו רק על תפילין וא"כ בס"ת על קלף לא ידענו אם צריך דוקא שיהיה במקום בשר כיון דעל ס"ת לא באה ההלכה ואפשר דצריך דוקא במקום שער וכמו בגויל:

והנה יש לדקדק קצת בהא דקאמר ולטעמיך תפילין אגויל מי כתבינן דמאין פסיקא ליה דפסולין על גויל כיון דהשתא ס"ל דהך הלכה דתפילין על קלף נאמר רק למצוה אבל לענין עיכוב לא נאמר כלל הלכה בתפילין וא"כ מנ"ל לפוסלן בגויל והרי דכוותיה לפי המסקנא דמסיק מימרא דרב במזוזה דכשר גם על קלף והלכה דדוכסוסטוס נאמרה רק למצוה דעת רוב הפוסקים דכשירה גם על גויל. ובשלמא להתוס' ניחא דכיון דקלף צריך להיות דוקא במקום בשר ודוכסוסטוס במקום שער וא"כ בשניהם הכתיבה הוא במקום שנחלקין כשמפרידין אותן ומש"ה בגויל אי אפשר לכתוב תפילין דהרי באיזו צד שיכתוב יהיה הכל שלא כדינו דאם יכתוב לצד השער נמצא הכתיבה הוא על חלק של קלף דדינו להיות במקום בשר וכן אם יכתוב על צד הבשר הוא על חלק הדוכסוסטוס דדינו במקום שער ומש"ה פשיטא ליה דפסול ורק בס"ת באה ההלכה דכשירה על גויל ובמקום שער אבל בתפילין דליכא הלכה נשאר על הסברא החיצונה דאי אפשר לכותבו בגויל. אבל לפירש"י דהלכה שניה נאמר אתפילין ומזוזה וכיון דבתפילין אם יכתוב על דוכסוסטוס לרב צריך לכותבו במקום בשר א"כ מנ"ל דפסולים אגויל, דמלבד דקשה דכיון דלא באה כלל הלכה גבי תפילין לענין עיכוב בדיעבד א"כ מנ"ל כלל לפוסלו בגויל, גם הסברא קשה קצת דהרי כשכותבו על גויל לצד הבשר הרי כותבו על חלק הדוכסוסטוס דכשר לרב וגם הוא במקום בשר כדין תפילין ומאי איכפת לן מה דמחובר בו מצד החיצון הקלף. אמנם לא על רש"י לחודא קשה כן רק גם אם נאמר דלא כרש"י דההלכה השניה נאמרה על קלף ודוכסוסטוס מ"מ קשה עדיין לדעת כמה מהפוסקים ומכללם הרמב"ן והרשב"א הובא בר"ן פרק המוציא יין דמפרשים איפכא דחלק שלצד השער נקרא דוכסוסטוס ובו כותבין במקום שער וחלק שלצד הבשר נקרא קלף ובו כותבין במקום בשר הא ג"כ תקשה דהשתא לפי מה דס"ד דהלכה דתפילין נאמרה רק למצוה דמנ"ל דפסול על גויל וצ"ע:

מנחות (דף ל"ב), והתני' הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף מזוזה על הדוכסוסטוס כו', ומשני למצוה, והנה עיין ברא"ש שכתב דנהגו לכותבה לכתחילה על הגויל שמשתמר יותר. וכן כתב הר"ן בפרק המוציא יין בשם הר"ח דלכתחילה כותבין מזוזה על הקלף. וצ"ל דהא דאמרה ההלכה מזוזה על הדוכסוסטוס היינו דכשר אף על הדוכסוסטוס, ולכאורה קשה טובא דהא בגמרא אמר כאן להדיא דלכתחילה מצוה

בדוכסוסטוס. והנראה מוכרח בדעת הר"ח דס"ל דהך תירוצא לא קאי למסקנא דרק בתחילה מתרץ לה למצוה ופירושו דהך הלכה נאמרה בסיני רק לענין מצוה לכתחילה ובין בתפילין ובין במזוזה נאמרה רק למצוה ופריך והתני' שינה פסול הרי דנאמרה הלכה גם לענין עיכובא ומשני דקאי אתפילין, וס"ל להר"ח דכיון דמסיק דגבי תפילין נאמר ההלכה לענין עיכובא שוב אין אנו צריכין לתירוץ קמא ולחלק ההלכה דקאי על שני אופנים דבתפילין נאמר לעיכוב ובמזוזה למצוה דהשתא הא ניחא ההלכה בפשיטות דבתפילין בעי דוקא קלף ומזוזה כשר גם על דוכסוסטוס ולא ידעינן במזוזה משום כלל ושניהם שוין בה וע"כ יותר טוב לכותבה על קלף דמשתמר יותר. וכן מוכח מדברי התוס' לעיל (דף ל"א) בד"ה רשב"א אומר שכתבו בסוף דבריהם וז"ל ולפי מה שרוצה לומר בסמוך דוכסוסטוס דוקא ולא קלף תימא דלמר דוכסוסטוס עדיף למזוזה ולמר קלף עדיף, דלכאורה למה הקשו התוס' רק להס"ד והא גם להמסקנא דמזוזה כשירה על קלף מ"מ דוכסוסטוס עדיף לכתחילה ומצוה איכא. ולכאורה י"ל דמב' תנאי לא קשה להתוס' כלל דיפלגו תרי תנאי כה"ג רק קשה להם דיפלגו תרי תנאי אליבא דר"מ דזה יאמר דלר"מ קלף עדיף וזה יאמר דוכסוסטוס עדיף וכוונתם דהני דמפרשי בברייתא פתוחות דוקא א"כ הרי כה"ג ג"כ דוכסוסטוס דוקא. אמנם זה דחוק קצת דהרי י"ל דבזה כולהו אמוראי מודה דאף אדוכסוסטוס קאמר רשב"א ובודאי משמע דס"ל להתוס' כהר"ח דלהמסקנא הדר בו מהך תירוצא וגם מצוה ליכא וכדעת הר"ח. ואין להקשות על הר"ח דזה ניחא לתי' הראשון דמוקים שינה פסול אתפילין אבל להאיבעית אימא דמשני שינה בזה ובזה תנאי היא כו' ור' אחא מכשיר ולר' אחא הרי נשאר לכאורה כתי' הראשון דההלכה נאמרה למצוה, זה אינו דהרי מסקנת הגמרא בשבת (דף ע"ט) השתא דאתית להכי לרב נמי לא תימא דוכסוסטוס ה"ה כקלף אלא קלף ה"ה כדוכסוסטוס הרי דמסקנת הגמרא דתפילין אינם כשרים רק על קלף ומזוזה כשירה על שניהם וא"כ גבי תפילין ע"כ לעכב נאמרה. [ואפשר דגם רב אחא דמכשיר לא קאי רק על מזוזה להמסקנא. ועיין בשבת שם בתוס' ד"ה ור' אחאי מכשיר] ומש"ה ס"ל להר"ח דלהמסקנא ליכא מצוה במזוזה כלל. אמנם האלפס והרמב"ם פסקו דמצוה לכתחילה בדוכסוסטוס דס"ל דתי' דלמצוה נשאר גם להמסקנא דההלכה בתפילין נאמר לענין עיכוב ובמזוזה לענין לכתחילה:

והנה עוד נ"מ אחרת בין הני שני הפירושים דלהאלפס דההלכה אמרה דמצוה על דוכסוסטוס ולא איירי כלל לענין הכשירא דמזוזה במה היא כשירה ובמה היא פסולה א"כ בודאי דמזוזה כשירה גם אגויל וכמו דכשירה אקלף משום דלא נאמרה דוכסוסטוס רק למצוה כמו כן יש להכשירה גם אגויל וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' תפילין דמזוזה

כשרה אגויל ואזל לשיטתו דפסק דמצוה בדוכסוסטוס, ולפי"ז מוכרח דכשירה גם על גויל כמו דכשירה על קלף. אבל אם נאמר כפירוש הר"ח דלהמסקנא דהלכה דתפילין דוקא אקלף ופסולין על דוכסוסטוס וגויל ומזוזה כשירה אף על הדוכסוסטוס א"כ הרי בודאי יש מקום לומר דבגויל דלא נאמר בו הלכה להכשיר הוא פסול, וזהו דעת הר"י שהובא ברא"ש ה' מזוזה דמזוזה פסולה אגויל וז"ל, דמסקינן דתפילין אקלף דוקא ומזוזה אף אדוכסוסטוס אבל אגויל פסילי, וכן הוא דעת התוס' בשבת (דף ע"ט) ד"ה תפילין דמזוזה פסולה אגויל:

והנה יש לעיין דלקמן (דף ל"ד) תניא וכתבתם יכול יכתבנה על האבנים נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה מה להלן על הספר אף כאן על הספר, ולכאורה קשה לי טובא דהרי הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף מזוזה על הדוכסוסטוס והיאך ס"ד דמזוזה על האבנים ולמה צריך ג"ש. ויותר קשה לפי מה דפסק הרמב"ם דס"ת פסול על דוכסוסטוס א"כ לפי מה דאמר הברייתא דפסולה על אבנים בג"ש דכתיבה כתיבה מס"ת דא"כ תפסל גם על דוכסוסטוס בג"ש זו, וצ"ל דזה ידעינן מהך הלכה וא"כ גם הא דאינו על האבנים הא ידעינן מהך הלכה ולמה צריך הג"ש דכתיבה, וצ"ל דהא מסקינן דכשירה גם על קלף והלכה דדוכסוסטוס נאמרה רק למצוה ושפיר קאמר יכול יכתבנה על האבנים פי' דיהיה כשירה גם על אבנים דיעבד אבל הא לא בעי למימר דיהיה צריך דוקא על האבנים. והנה אין בזה דוחק לפרש הברייתא כן דהרי פריך שם בסוף הסוגיא רחמנא אמר וכתבתם על מזוזות ואת אמרת ילף כתיבה כתיבה ומשני אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה והדר על המזוזות ופריך א"כ ג"ש למה לי ומשני אי לאו ג"ש ה"א לכתביה אאבנא ולקבעיה אסיפא קמ"ל, ופרש"י דס"ד דיחקוק בסכין באבן ויהיה כתיבה תמה ויקבעם בסיפא ואיכא כתיבה תמה והדר על מזוזות, הרי דלא נימא קרא כפשטי כדכתיבא דהכתיבה יהיה ממש על המזוזה לא צריכינן לימוד דג"ש כלל וכל הג"ש לא צריך רק שלא יחקוק באבן ואח"כ יקבעה במזוזה והרי בכה"ג הא ודאי דליכא מעלה באבן מבקלף וג"כ קובעו אח"כ במזוזה, ובע"כ צ"ל דהא דאמר יכול יכתבנה על האבנים פירושו דיהיה כשר גם על האבן וכמש"כ. אבל לפי' הר"ח דהלכה נאמרה דמזוזה כשירה אף על דוכסוסטוס ולדעת הר"י דמדייק מזה דפסולה אגויל א"כ הא ידעינן מני דר"ש דפסולה על האבן ולמה צריך ג"ש. וצ"ל לדידהו דאע"ג דבכותב על עור ידעינן מהך הלכה דפסול חוץ מקלף ודוכסוסטוס מ"מ על האבנים הוה ס"ד דכשירה מג"ש דכתיבה כתיבה דכתבו התורה על האבנים בעבר הירדן, והא דאמר הברייתא יכול יכתבנה על האבנים סמכה על הג"ש דכתיבה דעבר הירדן דמביא בסוף הברייתא:

והנה לכאורה נראה ראיה להר"ח דהא בשבת (דף ע"ט) איתא ג"כ כהך סוגיא ממש ורצה הגמרא לומר דדוכסוסטוס ה"ה כקלף וכשר לתפילין ופריך מהא דהלמ"מ תפילין על הקלף ומשני למצוה והדר פריך מהא דתני' שינה פסול ומשני אמזוזה, לימא מסייע ליה תפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה מפני שאין מורידין הא מורידין עושין לאו דכתיבא אדוכסוסטוס כו'. ובודאי דלכאורה קשה דהרי במנחות פריך על הך ברייתא גופה הא מורידין עושין והא מזוזה בעי שירטוט ותפילין א"צ, והקשו התוס' מאי פריך דלמא איירי דמשרטט ותי' דבירושלמי איתא הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. הרי דאע"ג דאם משרטט בתפילין ליכא שום איסורא מ"מ כיון דא"צ לא ניחא להגמרא לאוקמא הך ברייתא דתני סתמא תפילין דאיירי בעשה בה מקודם דבר שאין צריך וא"כ היאך ניחא ליה בסוגיא דשבת דאיירי רק בנכתבו על הדוכסוסטוס דקעבר על איסורא דהל"מ דמצוה בקלף, אבל להר"ח ניחא דכשמשני דשינה פסול במזוזה הדר בו מתירוצא קמא וליכא בקלף גם מצוה לכתחילה, ולהאלפס צריך לומר דאע"ג דמעיקרא דהוה ס"ד דמזוזה פסולה אקלף הוה מוכרח לאוקמא הך ברייתא דאיירי רק באופן דמעיקרא נכתב התפילין שלא כדינם לכתחילה ורק אח"כ דמסיק דמזוזה כשר אקלף שוב לא ניחא להגמרא בנכתבו שלא כדינא ופריך משירטוט ומשני דס"ל כמ"ד דמזוזה א"צ שירטוט דניחא טפי לאוקמא הכי מלאוקמא דמעיקרא עביד מילתא דלא צריכא ורק להס"ד בשבת הרי בע"כ היה מוכרח לאוקמא כן, וזהו דוחק קצת:

רבותינו הראשונים נחלקו במזוזה אם כשירה גם אגויל או לא. דבגמרא מצינו רק דתפילין פסולים על הגויל והרי הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף מזוזה על דוכסוסטוס ולגבי תפילין נאמרה ההלכה לעכב ופסולים על דוכסוסטוס ובודאי דפסולים על גויל אבל הלכה דמזוזה נאמר רק למצוה וכשרה גם על קלף ונחלקו אם כשרה גם על גויל. ועיין בכסף משנה פרק א' מהלכות תפילין שכתב ראיה דכשר מדנקט ההלכה מזוזה על דוכסוסטוס והוא רק למצוה ואשמעינן דמצוה לכתחילה על דוכסוסטוס דוקא ואם פסולה על גויל ה"ל למנקט מזוזה על דוכסוסטוס ועל קלף ולאשמעינן דפסולה על גויל דטפי איצטריך לאשמועינן פסול דגויל מלאשמועינן המצוה דהוא רק לכתחילה ומדלא אשמועינן הכי מוכח דכשרה גם אגויל. וכן כתב ראיה זו בב"י ביור"ד סי' רפ"ח וצ"ע. דמה נאמר על סוגיא דשבת (דף ע"ט) דרצה הגמרא לומר דתפילין כשרים על הדוכסוסטוס וההלכה דתפילין על הקלף הוא רק למצוה ואפ"ה פריך שם הגמרא בפשיטות ולטעמיך תפילין אגויל מי כתבינן הרי דפשיטא ליה דפסולים ואפ"ה לא תני תפילין על הקלף ועל הדוכסוסטוס להשמיענו דפסולים על

הגויל ונקט רק מה דמצוה לכתחילה וכמו כן נאמר במזוזה לפי המסקנא. וגם בלא"ה אין זה קושיא להפוסלים בגויל דהא כתבנו לעיל דהפוסלים ס"ל כהר"ח דלהמסקנא קיי"ל דהא דאמר מזוזה על דוכסוטוס לא קאי על מצוה דקיי"ל כר"מ דלכתחילה ג"כ כשירה על הקלף ומפרשינן ההלכה כפשוטה דתפילין רק על קלף ומזוזה כשירה גם על דוכסוסטוס ובגויל דלא נאמר בו דכשירה ממילא פסול ולפ"ז הא אזדא לה קושית הב"י: **והנה** הרא"ש כתב בהלכות מזוזה וז"ל. דכשירה אגויל כיון דכשירה גם על קלף. דוקא תפילין פסולים אגויל דהא גם על קלף ושינה במקום שער פסול אבל מזוזה דכשירה אדוכסוסטוס במקום שער ואקלף במקום בשר לא שייך בו שינוי וכשירה נמי אגויל במקום שער כמו על דוכסוסטוס במקום שער עכ"ד. ועיין בדברי חמודות דהבין דברי הרא"ש הללו כפשטן שעשה חילוק דבתפילין דפסולים אדוכסוסטוס דפסול בהו שינוי מש"ה פסולים אגויל אבל מזוזה דהלכה רק למצוה וכשירה גם על קלף הרי דלא פסל בה שינוי ממילא לא פסל בהו שום שינוי וכשרים בין על קלף ובין על דוכסוסטוס ובשניהם כשר בין במקום שער ובין במקום בשר מש"ה כשרים גם אגויל. ובודאי דעיקר הדבר דכשירה על דוכסוסטוס במקום בשר הוא חידוש גדול שלא נזכר כלל בדברי הרא"ש ואדרבה דהרא"ש הא דקדק וכאב אבל מזוזה דכשירה אקלף במקום בשר ואדוכסוסטוס במקום שער כשירה נמי על גויל במקום שער כמו דוכסוסטוס במקום שער ומוכח להדיא דבמקום בשר פסול. ועוד דלדבריו הרי קשה על הרא"ש טובא מסוגיא דשבת כנ"ל דרצה לומר דתפילין כשר גם על דוכסוסטוס ולא פסל בהו שינוי כמו לפי המסקנא במזוזה ואפ"ה פריך בפשיטות תפילין אגויל מי כתבינן וכמו כן במזוזה לפי המסקנא. ועוד קשה התחלת דברי הרא"ש מש"כ דדוקא תפילין פסול אגויל דפסולים גם על קלף במקום שער דלמה הוצרך לזה והרי לפי המסקנא החילוק ביניהם ברור בפשיטות דבתפילין דההלכה דעל קלף נאמרה לעכב מש"ה פסולים על גויל דכמו דהך הלכה דנאמר דהם על קלף ממעט דוכסוסטוס כמו כן ממעט גויל משא"כ מזוזה דלא פסל בהו שינוי. והברור דהרא"ש האריך בדבריו דנחית לישב הסוגיא דשבת וכ' לחלק מה דבתפילין גם לפי הס"ד דכשרים על דוכסוסטוס מ"מ פסולים אגויל ומזוזה לפי המסקנא כשרה, וסברתו כך הוא דתפילין גם לפי הס"ד פסולים אגויל כיון דגם על קלף דהוא עיקר הכשרא דתפילין פסול במקום שער ק"ו בגויל דיהיה פסול בו, דהרי מקום שער של קלף ושל גויל הוא מקום שהשער צמח בו ואם זה פסול בקלף ק"ו שיהיה אותו מקום עצמו פסול בגויל, ומהא דתפילין כשרים אדוכסוסטוס במקום שער אין לנו להכשיר בגויל במקום שער דהרי הם מקומות מחולקים דמקום שער של דוכסוסטוס הוא מקום

שמחובר להקלף ומש"ה אין לומר דיפסול עליו במקום שער מדפסולים על קלף במקום שער דהרי הם מקומות מחולקים ורק בגויל דמקום שער דידיה הוא אותו מקום שער עצמו דבקלף ופסול וק"ו מיניה לגויל, אבל במזוזה לפי המסקנא דכשר בה שינוי י"ל דכשירה אגויל במקום שער כמו דכשירה בדוכסוסטוס במקום שער ומקלף במקום שער אפילו אם נאמר דפסול גם במזוזה מ"מ אין ללמוד מיניה לפסול בגויל דהרי במזוזה הויא קלף שינוי דאינו מקום עיקר הכשרו ואין מזה הוכחה לפסול כמו כן בגויל דהרי בס"ת דגויל במקום שער כשר בו ובקלף במקום שער לא מצינו שיהיה כשר בס"ת והרי לדעת הרמב"ם בפ"א מהלכות תפילין פסול וכמש"כ שם להדיא, וכמו כן י"ל במזוזה, ורק בתפילין דקלף הוא עיקר הכשרו ופסול ילפינן שפיר ק"ו דבגויל יהיה פסול באותו מקום ממש, ואי דא"כ תקשה דלפי הס"ד נכשיר תפילין אגויל במקום בשר כמו דכשרים על קלף במקום בשר דמהא דפסולים על דוכסוסטוס במקום בשר הא אין ראיה לגויל כיון דדוכסוסטוס בתפילין אינו עיקר הכשרו רק שינוי ובגמרא דפריך תפילין אגויל מי כתבינן מוכח דליכא שום מקום בגויל דיהיה כשר לתפילין, ז"א דהרי אי אפשר להכשיר בשינוי רק אם זה המקום מצינו אותו שיהיה כשר לאיזו דבר ובגויל במקום בשר הא לא מצינו לו שיהיה כשר בשום מקום דהא בס"ת דעיקר הכשרו בגויל ופסול במקום בשר והיאך נכשירו בתפילין דאיכא גם שינוי. כן נראה דעת הרא"ש ועכ"פ זה ודאי נראה מוכרח בדעת הרא"ש דמזוזה על דוכסוסטוס ודאי דפסולה במקום בשר וחולק על מש"כ התוס' במנחות (דף ל"ב) ד"ה אידי בשם הר"י דבמזוזה דלא פסל בה שינוי מדוכסוסטוס לקלף גם בשינה בין מקום שער למקום בשר כשר. והרא"ש ע"כ חולק על זה דלדבריהם הרי לפי הס"ד היה צ"ל כשר תפילין בקלף במקום שער וכ"כ התוס' להדיא שם, ואפ"ה הא אמרי' בשבת דפסול אגויל והרא"ש הרי כתב דהא דפסולים אגויל משום דפסולים אקלף במקום שער ומוכרח דלא ס"ל כהתוס' וס"ל דאע"ג דשינוי דמקלף לדוכסוסטוס לא פסיל בהו מ"מ בשינה בקלף מן מקום בשר למקום שער פסול וכמו כן להמסקנא במזוזה פסול לדידיה בדוכסוסטוס במקום בשר וז"ב. ועיין בב"י סי' רע"א וסי' רע"ח שמפרש לדברי הרא"ש כהדברי חמודות וצ"ע:

(**דף ל"ג**) אמר שמואל מצוה להניחה בתחילת שליש העליון. ומסיק דלעולם ס"ל כר' יוסי דאמר אף כתיבה בגובה ומאי תחילת שליש העליון להרחיקה שלא ירחיקה מקורה שלמעלה יותר משליש. והנה ודאי מוכח מזה דגם לכתחילה יכול להניחה למעלה מהשליש. וכן פסק הטור בסי' רפ"ח דלכתחילה יניחה בשליש העליון ואם הניחה למטה כשר דבכל מקום בשליש העליון יכול להניחה לכתחילה. ומה שכתב דגם למטה

כשר בדיעבד הנראה טעמו דמדאמר שמואל מצוה להניחה בתחילת שליש דלשון מצוה מוכח דבדיעבד אינו פוסל והרי מפרשינן דשמואל בא לומר דלא יורידנה למטה יותר מן שליש ומוכח דזהו רק מצוה לכתחילה ודיעבד כשר. אמנם הרמב"ם פסק דלכתחילה מצותה בהתחלת שליש לא למעלה ולא למטה. ואם הניחה למעלה כשירה ואם הניחה למטה פסולה. והנראה ברור דהרמב"ם מפרש מה דמשני ומאי תחילת שליש להרחקה פירוש דמצוה להרחיקה מן הקורה שליש ולא היה גורס מה דאיתא בגמרא דידן שלא להרחיקה מקורה שלמעלה יותר משליש. וגם מדברי רש"י והתוספות הגם דמפרשים כן מ"מ נראה מלשונם שלא היו גורסים כן להדיא בגמרא רק הם מפרשים לה כן ופירוש הוא שבא בספרים. ומדאמר שמואל מצוה הוכיח הרמב"ם דאם הניחה למעלה כשירה אבל בלמטה לא איירי שמואל וס"ל דזה פסול גם דיעבד מדאמר ר' יוסי מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה והיקש זה קאי גם על דיעבד דפסול אם אינו בגובה דומיא דקשירה דמעכב גם בדיעבד. וביאור הסוגיא להרמב"ם כך הוא דבתחילה ס"ד דהא דאמר שמואל מצוה להניחה בתחילת שליש קחשיב מלמטה למעלה וקאמר דמצוה להגביהה מן הקרקע עד התחלת שליש העליון, וא"כ הא מוכח מדאמר מצוה דבדיעבד כשר גם למטה, ומהתחלת שליש עד הקורה יכול להניח לכתחילה, ופריך מדאמר ר' יוסי מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה וא"כ הרי פסול למטה משליש. ומשני כי קאמר שמואל להרחיקה פי' דחשיב מלמעלה למטה וקאמר דמצוה להרחיקה מן הקורה עד התחלת השליש וזהו רק למצוה אבל למטה פסול וכר' יוסי. וזהו ככל פסקו של הרמב"ם. ועיין בב"י יו"ד סי' רפ"ח מה שדחק בדעת הרמב"ם, והברור דהרמב"ם מפרש הך סוגיא כמש"כ ואתיא ביאור הסוגיא ברווחה בלא שום דוחק. ועיין עוד בנקודת הכסף שם שכתב דבגמרא מוכח כהרא"ש דלכתחילה יכול להניחה בכל השליש. וכוונתו לפי גירסא דידן דגרסינן שלא להרחיקה מקורה שלמעלה יותר משליש. ובודאי דלגירסא זו הוא מפרש כהרא"ש, והברור דהרמב"ם לא היה גורס זה כלל. והנה ודאי דלכתחילה יש לחוש להרמב"ם שלא להגביה יותר משליש וכ"כ בשו"ע:

(**דף מ"ד**). והשוכר בית בארץ ישראל עושה מזוזה מיד משום ישוב ארץ ישראל. ופירש"י משום דכשיוצא מן הבית לא יוכל ליטלה עמו וע"כ לא יהיה יוצא ממנה כי אם בקושי וגם כשיוצא ממנה ישכרנה אחר כשימצאנה מתוקנת במזוזה. וכן כתב בנימוקי יוסף. ולדבריהם ודאי נראה דבשוכר בית מכותי דמבואר בב"מ (דף ק"ב) דכשיוצא ממנה רשאי ליטלה וא"כ הא לא שייך סברא דישוב א"י וא"י וחו"ל שוים בו ופטור כל ל'. ועיין ביו"ד סי' רפ"ו דכתב המחבר דשוכר בית מכותי חייב במזוזה וכתב ע"ז הש"ך וז"ל

בא"י מיד ובחו"ל אחר ל'. וצ"ע דמדברי רש"י ונימוק"י הא מוכרח כמש"כ. והנה עיין ברמב"ם בפרק ה' מהלכות תפילין שסתם הדברים וכתב סתם דהשוכר בית בא"י חייב במזוזה מיד ולא הביא כלל הטעם דישוב ארץ ישראל וצ"ע דלמה לא הביאו כיון דאיכא נ"מ לדינא בשוכר מכותי. וע"כ נראה דהרמב"ם לא מפרש כפירש"י. דהנה בהא דשוכר בחו"ל פטור עד שלשים כתב רש"י הטעם דשמא יחזור בו. ולפום רהיטא נראה דסברתו הוא דלא הויא דירת קבע דבכל עת יכול להיות שיוצא ממנה כשלא יהיה לו קורת רוח בו ורק אחר שכבר דר בו שלשים יום הרי הוכשרה בעיניו. וזה נוטה קצת כדברי התוס' בתירוצם הראשון דעד שלשים יום לא חשיבא בית דירה שלו. וי"ל דגם הרמב"ם מפרש כן דטעם הפטור הוא משום דעד שלשים לא חשיבא קבע. וא"כ הא י"ל דהרמב"ם מפרש הא דאמרינן דבא"י חייב מיד משום ישוב א"י הכי פירושו דישוב א"י כיון דהיא מצוה חשובה מש"ה גם תוך שלשים חשיב קבע ולא עראי וכמו דשבת קובע למעשר משום דאיכא מצוה באכילה חשיבא קבע. ולא דמי לדר בפונדק דגם בא"י פטור דשם הוא בעצמו עראי גמור. וא"כ אין שום נ"מ בין שוכר מישראל לשוכר מכותי ומש"ה סתם הרמב"ם הדברים. ועכ"פ הרי זה מוכרח מדסתם הדברים דס"ל דגם בשוכר מכותי בא"י חייב מיד ומדברי רש"י והנימוק"י הא מוכרח דפטור עד שלשים וצ"ע אמאי לא ביארו לנו רבותינו הפוסקים מחלקותן בזה. אמנם בדעת רש"י י"ל כוונה אחרת ונאמר דס"ל כמש"כ התוס' בתירוצם השני דשוכר פטור לעולם מן התורה ורבנן הוא דחייבוהו לאחר שלשים משום דאז נראית כשלו. והא דכתב רש"י הטעם דפטור תוך שלשים משום דשמא יחזור בו כוונתו דמש"ה לא תיקנו רבנן לחייבו גם תוך שלשים משום דחששו להפסד ממונו דשמא יחזור בו ולא יכול ליטול עמו המזוזה. ובא"י לא חששו לזה משום ישוב א"י וכדי שלא ירצה לצאת ממנה וא"כ עיקר טעם הפטור משום דחששו להפסד ממונו. ואם נאמר כן הרי בשוכר מכותי דרשאי ליטלה יהיה חייב מיד גם בחוץ לארץ לדעת רש"י:

עוד יש לחקור בזה דמלשון הגמרא דאמר השוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור ממזוזה מכאן ואילך חייב ודאי משמע דגם בשכרו על יותר משלשים מ"מ פטור כל שלשים יום הראשונים. וז"ל הסמ"ג מצוה כ"ג מכאן ואילך חייב משום דמשם ואילך קבוע הוא שם. וגם מדבריו משמע כן דרק משם ואילך חייב אמנם הנימוק"י כתב וז"ל ואפילו שוכר בחו"ל כיון שלא שכרה לשלשים יום אינו חייב במזוזה. הרי ס"ל להדיא דבשוכר על יותר משלשים חייב מיד גם בחו"ל. והא ודאי דלפי מש"כ רש"י הטעם משום דשמא יחזור בו הרי אין שום מקום לחלק בין שוכר על זמן מועט לשוכר לזמן

מרובה ובכולהו גווני איכא חשש חזרה, והנראה בדעת הנימוק"י דס"ל דמהיכי תיתי ניחוש דיחזור בו והרי ע"פ דין תורה כיון שעשה בו חזקה אין השוכר יכול לחזור בו כל משך זמן שכירתו ואי דניחוש שיחזור בו ויתרצה להפסיד דמי השכירות וישלם לו בעד כל הזמן ששכר ויוצא ממנה א"כ מאי שייך לתקן בארץ ישראל דיהיה חייב מיד משום ישוב א"י דיהיה קשה לו לצאת ממנה משום הפסד מזוזה והרי בע"כ מוכרח להפסיד כל דמי השכירות שעולים יותר מדמי המזוזה וכבר מוכרח ועומד הוא שלא לצאת ממנה ואם לא יחוש להפסד זה גם להפסד דמזוזה לא יחוש. ומש"ה מפרש הנמוק"י דאיירי רק בשכרה ליום כל יום כך וכך ולא נתן קצבה לימים ובכל זמן שירצה יוכל לצאת ממנו ומש"ה פטור דחיישינן שיחזור בו, אבל בשוכר מפורש על שלשים יום דע"כ ידור בו כל הל' משום הפסד השכירות חייב מיד. אבל מדברי הסמ"ג הנ"ל הרי משמע להדיא דלא כהנימוק"י. וצ"ע גם בזה מדוע לא פירשו מפרשי השו"ע מחלוקת זו:

(**דף ל"ב**). הא מורידין עושין והא בעי שירטוט והקשו התוס' דלמא איירי במשורטט ותי' דאמר בירושלמי הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. הנה אם נאמר דבמזוזה צריך להיות השירטוט לשמה וכמו עיבוד דבעי לשמה דוקא הא ניחא שפיר כיון דתפילין א"צ שירטוט א"כ אפילו אם הסופר שירטטו לשם תפילין לא חשיבא לשמה ולא מהני למזוזה, ועיין בב"י סי' ל"ב שכתב דאם עיבד הקלף לשם מזוזה לא מהני לתפילין ולא מבעי להפוסקים דמזוזה א"צ עיבוד לשמה כלל דכי עיבד לשמה לאו כלום הוא אלא אפילו למאן דאמר דצריך עיבוד לשמה מ"מ קדושת תפילין חמירא ממזוזה ולא מהני עיבוד של מזוזה לתפילין כו' וכמו כן הכא כיון דתפילין א"צ שירטוט לא מקרי לשמה, ופסול למזוזה. ומדברי התוס' מוכרח דס"ל כהטור יו"ד סי' רע"א דגם מזוזה לא בעי שיהיה השירטוט לשמה. גם מהא דהקשו התוס' בגיטין (דף ו') דארבעה תיבות אין כותבין בלא שירטוט והיאך אמר הכא דתפילין א"צ שירטוט. ובזה ניחא שפיר דהרי הא דארבעה אין כותבין אינו משום פסול והכשר דהרי בגיטין איירי בעובדא דכתב באגרת הפסוק דויתנו הילד בזונה. דלא שייך בזה ענין פסול רק האיסור הוא מצד הכתיבה דאסור לכתוב פסוק בלא שירטוט ואם מצאו משורטט אפי' ע"י קוף או כותי הרי ג"כ יכול לכתוב עליו, אבל מזוזה צריך שירטוט מצד מצות מזוזה דבה השירטוט הוא פרט אחד ממעשה המצוה שבה ובעי לשמה, וזהו דאמרינן דתפילין א"צ שירטוט מצד עצמם רק מצד הכתיבה ומהני גם שלא לשמה. ומוכח מהתוס' דס"ל דבמזוזה ג"כ לא בעי לשמה. שוב מצאתי בב"ח או"ח סי' ל"ב שכתב שם הטור גבי תפילין וא"צ לשרטט בכל שיטה ושיטה ואם ירצה לשרטט הרשות בידו, וכתב הב"ח פירושו דס"ל דאינו נקרא

הדיוט ודלא כהתוס', ושוב הקשה דא"כ הא תשאר קושית התוס' דלמא איירי במשורטט ותי' הב"ח דכיון דתפילין א"צ שירטוט לא מהני למזוזה וכמו בעיבוד דלמ"ד דמזוזה לא בעי עיבוד לשמה גם כשעובדו למזוזה לא מהני לתפילין. ודבריו צ"ע טובא דהרי הטור כתב להדיא ביו"ד סי' רע"א דגם מזוזה א"צ שירטוט לשמה:

(דף ל"ד) יכול יכתבנה על האבנים נאמר כאן כתיבה ונאמר להלן כתיבה מה להלן על ספר כו'. ועיין בהגהות מיימוני פ"א מהל' תפילין שכתב דמסוגיא זו יצא ליה להרמב"ם דמזוזה לא בעי עיבוד לשמה. וביאור דבריו עיין בח"ס דמזה מוכרח דלא נתקבל הלכה מפורש גבי מזוזה דנבעי עיבוד לשמה. אבל מ"מ לפי האמת דיליף כתיבה כתיבה הרי יש ללמוד מיני' דצריך עיבוד לשמה מהך ג"ש עצמה מס"ת. ולכאורה היה נראה לומר דהנה הכ"מ הביא תשובת הרמב"ם שכתב הטעם לחלק בין מזוזה לס"ת ותפילין דהם חיובים בכל עת משא"כ מזוזה אם אינו דר בבית אין עליו חיוב מזוזה, וכן פסק הרא"ש דתפילין קודמין למזוזה דמצוה דגופיה עדיף, וכן פסק ביו"ד סי' רפ"ה ברמ"א. וא"כ הא י"ל דהך ג"ש לפי הנראה אינו מופנה כלל ולמדין ומשיבין ומש"ה ליכא למיגמר מיניה דצריך עיבוד. והא דיליף מיניה הכא ולא פריך כן משום דהרי אם לא נלמדנה מהך ג"ש הרי היינו אומרים דצריך דוקא על האבנים כדכתיב וכתבתם על מזוזת ויהיה פסול על הקלף וא"כ לא שייך למפרך מה למזוזה דקיל שאינה חיובית דאטו משום דקיל לא נכשירה רק על האבנים. ובמה דנכשירה על האבנים ונפסלנה על הקלף אינו קולא יותר מאם נכשירה על הקלף ונפסלנה על האבנים ושפיר ילפינן רק ג"ש דלא בעי אבנים דוקא וממילא ידעינן מיני' דפסול על אבנים כמו ס"ת. אמנם זה אינו שהרי לעיל (דף ל"ב) יליף מהך ג"ש דפסולה בכתבה כאגרת, וגם לעיל כתבנו דהא דאמר יכול יכתבנה על האבנים ביאורו יכול יהיה כשר גם על האבנים ולא דס"ד דנבעי דוקא על האבנים. וע"כ נראה ברור דס"ל להגה"מ דלענין עיבוד לשמה לא שייך למילף ג"ש מס"ת דהרי בג"ש נצטרך לומר דכל מה דפסול בס"ת יהיה פסול במזוזה, והרי זה ודאי דאם עיבדו למזוזה דכשר, והרי גם במעובד לשם מזוזה פסול לכתיבת ס"ת דהויא קדושה חמורה, וכן מבואר ברמב"ן במלחמות פ"א דסוכה. ומשום הכי לא שייך ללמדו כלל מס"ת, דע"כ לענין עיבוד כשר במזוזה גם מה דפסול לס"ת, וזה ברור. ועיין בחידושי הר"ן על מסכת סנהדרין (דף פ"ט) שכתב דגם במופנה אם כבר למדו ממנו דין אחד שוב אין למדין ממנו דין אחר היכא דיש להשיב, וא"כ הא עוד י"ל דכיון דכבר למדו מהך גזירה שוה לפסול כאגרת שוב אין למדין ממנו עיבוד לשמה, וכמש"כ:

מנחות דף כ"ט והוא דכתיב רוביה דספרא שפיר. וכתבו הכ"מ והב"י בסימן רע"ט, דאין להקשות דהרי ברובא דספרא איכא כמה דפין והרי גם דף אחד מציל, דה"פ דרוב התיבות שבה כתובים שפיר ומ"מ אין דף בלא טעות, וכן כתב הש"ך ביו"ד סימן רע"ט. אמנם ז"ל הרמב"ם בפ"ו מהלכות ס"ת, ס"ת שיש בו שלש טעיות בכל דף יתקן, ואם היו ארבע יגנז, ואם היה רוב הספר מוגה והשאר יש בו ארבע טעיות ונשאר אפילו דף אחד מאותו השאר המשובש בלא ד' טעיות ה"ז מתקן, וכן הוא לשון השו"ע, ובודאי מוכרח דרובא דספרא היינו רוב דפין, דהרי כתב דאם נשאר במיעוט המשובש דף אחד שאינו משובש הרי דהרוב דפים אינם משובשים. ובודאי צע"ג על הב"י בכ"מ דהיאך הבין לפרש דברי הרמב"ם דקאי על רוב תיבות וצ"ע. אמנם בודאי דדברי הרמב"ם בעצמם הם מקושי ההבנה, דכיון דאיכא רוב דפין כתיקון למה הוצרך לעוד דף א' מתוקן, והלא ממילא יש בו בהמתוקן כמה דפין כיון דהוא רוב הספר. והנה טעמו של דבר דד' יגנז הוא משום דמיחזי כמנומר, והא דדף אחד מציל אין לומר דשוב לא מיחזי כמנומר, דלפי הסברא קשה לאמרו, דמה יועיל דף זה האחד להדפין האחרים, ועוד דא"כ תועיל גם אם יתקן אח"כ דף אחד ויכתבנו כהוגן מחדש. והרי התוס' הוכיחו דזה אינו מועיל. וההכרח לומר דגם בד' טעותין אינו מנומר ממש ורק דמיחזי כמנומר אבל ע"פ הדין אם יתקנו אינו פסול כלל, רק כיון דכעת הוא פסול בשביל הטעיות לא התירו לו חכמים לתקן לכתחלה כיון דאינו תיקון גמור וגם אחרי התיקון יהיה מיחזי כמנומר, ואמרו חכמים שלא יתקנו וישאר ממילא בפיסולו בשביל הטעיות ויגנז, ומש"ה כשיש דף אחד שלם התירו לו לתקן השאר כדי שלא יצטרך גניזה לזה הדף הכשר, ומש"ה מציל. ומש"ה לא מהני לכתוב עתה מחדש דף אחד. ולפ"ז נראה דגם אם לא היה בו דף אחד בלא ד' טעיות ועבר ותיקנם דבדיעבד כשר, כיון דאינו מנומר ממש לפסלו בשביל זה. ואם בשביל דף אחד שהוא כתיקונו התירו כ"ש כשכל הס"ת כשירה דאין לגנזה. ורק כל זמן שנשאר קצת שלא נתקן והס"ת פסולה לא התירו לו חכמים לתקן אם לא כשיהיה דף אחד מתוקן מתחלתו:

ובזה נוכל לבאר דברי הרמב"ם ולעמוד על כוונתו, דמ"ש אם היה רוב הספר מוגה אין כוונתו שהיה כשר מתחלתו, דא"כ מה יוסיף הדף האחד, רק כוונת שבתחלה היה טעיות בכולו רק שתיקן כבר רוב הדפין וזהו שכתב מוגה, והתיקון אינו מועיל כיון דמקודם היה בהם ד' טעיות בכל דף ולא ניתנו לתקנם, ורק כשיהיה בהמיעוט הנשאר דף אחד שלא היה בו מעולם ד' טעיות אז יתקן. וס"ל להרמב"ם דדף אחד לחוד אינו מועיל ולעולם צריך שיהיה רוב דפי הספר כשרים, ורק אז מותר לתקן המיעוט, ורק דאם מקודם היו

מועטים ועבר ותיקנם להרוב אז הוא דמועיל אם יש בו דף אחד שמעולם לא היה בו ד' טעיות. וכל זה נראה ברור בדעתו:

דף למ"ד אלא שלש בתוך הדף ושתים חוץ לדף. הרא"ש נסתפק אם עיקר הקפידא שלא יהיה רק מיעוט התיבה מבחוץ, ובתיבה בת ט' אותיות יכול לכתוב ארבע מבחוץ. או דעיקר הקפידא שלא יהיה יותר משתי אותיות מבחוץ, והסכים הרא"ש כן דיותר משתים אסור גם בתיבה גדולה, ודלא כהרמב"ם שכתב דבתיבה בת עשר אותיות יכול לכתוב חציים חוץ לדף. והנה איכא כאן עוד חילוק בין הרא"ש להרמב"ם, דהרא"ש לא נסתפק רק אם מותר לכתוב מיעוט התיבה מתיבה גדולה אבל חציה נראה דפשוט לו דאסור, והרמב"ם הא כתב להדיא דחציה מותר, רק שלא יהיה רובו מבחוץ, וצ"ע מנ"ל להרמב"ם להתיר בחציה. והפשוט דיצא לו מהא דאמר נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות לא יזרקנה לבין הדפין, ומוכח דאות אחת בחוץ אע"ג דאין רובו בפנים שרי, ולמד הרמב"ם מיניה לכל התיבות גם בגדולות. ועיין ברא"ש שכתב דתיבה בת שלש שרי לכתוב שתים מבחוץ, והוכיח כן מדקדוק לשון הגמרא. והרמב"ם לא ס"ל כן, דאם נאמר דשתי אותיות קילי ושרי גם באינו רק מיעוט מבפנים א"כ שוב ליכא למידק מיניה דהחצי מתיבה גדולה שרי, א"ו מוכרח דלעולם הולכין אחרי רוב התיבה, דרובו בחוץ אסור אע"ג דאין בחוץ רק שתי אותיות. והרא"ש ס"ל דשתים שרי אפילו הם רובא ושלש אסור אפילו הם מיעוטא. ובזה צ"ע דברי השו"ע בסימן רע"ג שכתב כהרמב"ם דגם בתיבה גדולה שרי למיכתב חציין בחוץ, וגם פסק דבשל ג' שרי למכתב שתים בחוץ, ולכאורה הם כסותרים זא"ז וצ"ע:

והנה הרמ"א כתב דגם ב' אותיות שהם מתיבה גדולה רק דמשמעותם הוא תיבה שלמה אסור. והם מדברי המרדכי. והפשוט דהם מפרשים נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות היינו דאותם ב' היוצאים לחוץ הם תיבה שלמה במקום אחר, אע"פ דכאן הם באות מתיבה גדולה אסור. ולפ"ז הא אין שום ראיה דשרי בחצי תיבה בחוץ כיון דהכא איירי גם ברוב תיבה מבפנים. וכן מדברי הרא"ש שהוכיח דשל ג' שרי גם בב' מבחוץ, ודקדוקו הוא מדתני נזדמנה לו תיבה בת שתי אותיות משמע דמשום דכולה היא מבחוץ אסור אבל בשל ג' דמקצתה מבפנים שרי. ולהמרדכי ליכא שום הוכחה כלל, ומוכרח דחולק על המרדכי. וצ"ע דבשו"ע כתב כדברי הרא"ש וגם הביא דברי המרדכי. ועכ"פ מדברי הרא"ש מוכח דלא ס"ל כהמרדכי וגם בדעת הרמב"ם נראה כן, וכמו שנתבאר:

שם בגמרא, רבנן אמרי אף באמצע שיטה. פירש"י ובאמצע הדף. ר"א אומר באמצע שיטה דוקא. ופירש"י ולא באמצע הדף. הנה מלשון הראשונים משמע דלא מפרשים

כפירש"י רק דרבנן סברי דיכול לסיים באמצע שיטה וגם יכול לסיים בסוף השיטה, ולר"א צריך להיות דוקא באמצע שיטה. ולפירש"י הדברים סתומים. ויש מקום לומר דבזה לא פליגי כלל רבנן ור"א, ותרווייהו או דס"ל דדוקא באמצע שיטה קאמר רב רק רבנן ס"ל דבעי דוקא באמצע שיטה ובאמצע דף, ור"א סבר דרק באמצע שיטה צריך אבל באמצע הדף לא. וכן י"ל להפך, דתרווייהו ס"ל דעיכובא ליכא ויכול לסיים גם בסוף השיטה, ורב לא קאמר רק דיכול לסיים באמצע שיטה, ורק רבנן ס"ל דגם באמצע הדף יכול, ור"א סבר באמצע הדף אינו יכול לסיים. ולכאורה כפירוש זה האחרון אי אפשר לומר דא"כ אמאי הוצרך לומר על מימרא הראשונה דרב דקאי על חומשין ואמאי לא משני עליו ג"כ ההוא באמצע שיטה אתמר וכמו דמתרץ על מימרא שניה, ומוכרח דבאמצע שיטה מוכרח להיות, וא"כ הא דאמר רב גומר ואפילו באמצע הדף א"א לאוקמא על סיום התורה ועל אמצע שיטה, דאם כן מאי אפילו דקאמר, ומוכרח דקאי על אמצע הדף, ומוכרח לאוקמא בחומשין. וזהו דדחיק ליה לרש"י לנטות מפירוש הראשונים, דרבנן ור"א פליגי אי צריך דוקא באמצע שיטה או לא, דא"כ מעיקרא אמאי לא מתרץ במימרא הראשונה דקאי על אמצע שיטה, ולהראשונים צ"ל דהסוגיא קאי רק לרב אשי דהלכתא כוותיה ולרבנן הנ"ל כן, וזה נראה לרש"י דוחק, וע"כ מפרש דגם לרבנן צריך אמצע שיטה דוקא רק סבירא ליה דצריך גם אמצע הדף:

אמנם עיקר פירש"י קשה טובא, דהרי לפי פירושו איתותב רב מברייתא לרבנן ואמאי נפרש כן בדברי רב שנשאר עליו הקושיא מברייתא, ומוכרח ע"כ כר"א דרק באמצע שיטה קאמר:

דף ל"ג פתח שאחורי הדלת. פירש"י שיש במקצוע הבית פצים ושני פתחים לו אחד לדרום ואחד למערב, וקבע מזוזה בפתח חלל הדרומי. לכאורה נראה דדוקא נקט שקבע המזוזה בפתח הדרום ובע"כ קבעו בימין הכניסה, ומש"ה אם אין הפץ שבזוית טפח ה"ה כמי שאינו וכולו חד פתח וסגי במזוזה אחת והרי הוא לכל הפתח בימין הכניסה, אבל אם קבעה בפתח מערבי, הרי בע"כ קבעה בהפץ שבמקצוע שהוא בימין של אותו פתח, א"כ הרי הויא לגבי פתח הדרומי משמאל. וגם אם נחשוב להפץ כמי שאינו מ"מ הרי הוא באמצע חלל הפתח ופסול. אבל א"כ קשה דהיאך תני הניחה בפצים דהא ע"כ איירי שהמזוזה היא בהתחלת כותל דרומי ולא בהפצים שבמקצוע. אמנם עיין ברא"ש שכ' והביא פירש"י וז"ל שיש במקצוע הבית פצים קבועים לב' פתחים א' לצפון וא' למערב, וקבע מזוזה בפצים בחלל הפתח לצפון. הרי דכתב להדיא להפך דבפתח של צפון הרי בע"כ המזוזה בפץ שהוא ימין של אותו פתח. וא"כ לגבי פתח שבמערב הא

אינו מימין. וכן הבין המרדכי בכוונת רש"י יעוי"ש דאע"ג דלהפתח השני אינו מימין מ"מ כשר, והקשה על זה המרדכי דמנ"ל לומר כן:

שם בשני דפין פסולה. פירש"י בטור א' רק שהוא שני דפין ויש חלק ביניהם. וכ' התוס' והרא"ש דלפ"ז דחוק בס"ד בשני סיפין ממש דבעור אחד היאך מונח בשני סיפין. והנראה דלכאורה צ"ע דהיאך ס"ד דהפסול משום דמונח בשני סיפין ממש ותיפוק ליה דמזוזה בעי דוקא בימין והרי חציה של המזוזה היא בשמאל, והרי אפי' אם היתה מזוזה אחת כתיקונה והניחה בשמאל פסולה, ולמה נקטה הברייתא הפסול דשני דפין, וצ"ל דבס"ד היה ס"ל דשני הסיפין הם שניהם בימין רק שעובי הכותל רחב ועומדים בעובי הפתח שני מזוזות מפורדים ואויר ביניהם ומש"ה פסול, וניחא פירש"י:

שם ע"ב דלית להו תקרה, פירש"י שהבית אינו מקורה והקשו התוס' מי גרע משערי חצרות. ועיין בתוספות ישנים ביומא (דף י"א) שהביא דברי הירושלמי דאמר דמשום הכי שער חייב משום שנכנסין בו לבתים, וכן הוא ברמב"ם. וא"כ הא מיושב פירש"י דאם הבית אינו מקורה שפיר פטור. ועיין ב"י יו"ד (סימן רפ"ו) שכתב דה"ר מנוח תירץ קושיית התוספות דשאני חצר דבית מקורה פתוח לו. וזהו כדברי הירושלמי הנ"ל: