סדר התפילה · הגדה · מפרשים

ברוך שאמר על הגדה של פסח

הרב ברוך הלוי אפשטיין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ברוך שאמר על הגדה של פסח

הרב ברוך הלוי אפשטיין

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/ברוך-שאמר-על-הגדה-של-פסח/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

מגיד 4
הא לחמא עניא 4
מה נשתנה 5
עבדים היינו 7
מעשה שהיה בבני ברק 11
כנגד ארבעה בנים 13
יכול מראש חודש 18
מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו 20
ארמי אבד אבי 21
עשר המכות 38
דיינו 40
פסח מצה ומרור 43
חצי הלל 46
כוס שניה 48
ברך 51
שפוך חמתך 51
נרצה 53
אדיר במלוכה 53
אדיר הוא 54
אחד מי יודע 55

מגיד

הא לחמא עניא

פסקה ג

הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים הלשון בארעא דמצרים לאו דוקא במצרים ממש. שהרי זה אכלו בצאתם משם, והסבה לזה, כי במצרים לא הספיק בצקם להחמיץ, וגם כי במצרים לא אכלו כלל לחם עוני, שהרי גם דגים ובשר היי להם למדי, כמבואר בפי בהעלתך, ומכש"כ לחם, אך הכונה בארעא דמצרים — סמוך למצרים בצאתם משם.

כל דכפין ייתי וייכול, כל דצריך ייתי ויפסח לכאורה שני אלה המאמרים הם רק כפל לשון בענין אחד, שמי שאין לו מה לאכול יבא ויאכל. אך באמת אפשר לומר שהן שתי קריאות משני ענינים, האחד — כל דכפין, כלומר, הרעב יבא ויאכל, והשני — אף כי לא רעב, אך חסרים לו צרכי פסח (צרכי יו"ט) כמו יין ובשר ועוד, יבא ויעשה פסח, כלומר, ימצא הכל לפניו, והלשון ויפסח הוא כמו ויחוג חג הפסח, ומן השם פסח נעשה פעל יפסח. ומצאתי און לי בבאור זה בנוסח ההגדה ברמב"ם סוף הלכות חמץ מצה, כי הגירסא שם כל דצריך לפסח, וזה קרוב לבאורנו. ואמנם זה ודאי, שאין הכונה במלת ויפסח מענין קרבן פסח, שהרי שוברו בצדו, כי סוף הלשון השתא הכא (בחוץ לארץ), ובחוץ לארץ אין קרבן פסח. ודע דיש הבדל בין הלשון כל דכפין ובין כל דצריך, כי הכפן שענינו רעב, כל מי שיאמר כי רעב הוא ייתי ויכול. ואין בודקין אם אמנם רעב הוא ואין לו מה לאכול יען דקי"ל אין בודקין למזונות. ולא כן הלשון כל דצריך שענינו כל מי שבא לקבל צרכי פסח, יין ובשר ועוד עליו דרוש להראות כי אמנם דרוש הוא לקבל ואין לו משלו. וטעם הדבר הוא עפ"י המבואר במס' תענית דף כ' סע"ב, במנהגו של רב הונא, שבכל ערב שבת היי קונה כל הירק הנשאר ממכירת היום ומשליכם לנהר ולא נתנם לעניים, ומפרש הטעם, כדי שלא יסמכו עניים על זה ולא יכינו לשבת, ואפשר לצרף טעם זה גם לכאן. ויש להעיר, על שלא קבעו קריאה זו קודם קידוש, שהרי אם מזמנים לאורח לסעודה דרוש שיהיה גם בשעת קידוש. ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בפסחים (ק"ו א') על הפסוק זכור את יום השבת (פ' יתרו) זכרהו בכניסתו והיינו מיד כשנכנס שבת חובה להזכירו, ומבואר שם, דהזכירה היא בקידוש על היין. והנה גם בפסח כתיב (פ' בא, י"ג ב') זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ואם כן גם בפסח מיד כשנכנס החג, חלה חובת זכירה בקידוש על היין, ויותר מזה בפסח חלה עוד מיד בכניסתו חובת ספור יציאת מצרים, וכן אמרו (ברכות נ"ב א') עיולי יומי כל כמה דמקדמינן עדיף. וכבר

כתבנו בתחלת הפתיחה דכל מצוה התלוי' ביום גם הלילה בכלל, עי"ש, וא"כ מיד כשנכנס הלילה חלה חובת קידוש, ומתבאר, דאין לדחות הקידוש עד אשר יבאו עניים, שאין לזה שעה מוגבלת, וגם אולי לא יבאו כלל, אך צריך לקדש מיד, ואם יבאו עניים יקדשו לעצמן.

כל דכפין יתי ויכול... השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין. לא נתבאר יחש המאמרים כל דכפין ייתי וייכול וכו' לזה דהשתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין. ואפשר לפרש דמכוין למה שאמרו במס' ברכות (ל"ד ב') ועוד, אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר (פי' ראה) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, ע"כ. וכלומר, כי העולם כמנהגו ינהוג, יהיו עשירים ויהיו עניים, אך ההבדל יהי' בזה כי לא יהי' עוד שעבוד מלכיות. וזהו שאמר כאן, כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח, השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, כלומר, גם בארעא דישראל כל דכפין ייתי וייכול, יען כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, ואם תאמר, אם כן, מה ההבדל בין האידנא בגלות ובין ימות המשיח (לעת שנהי' בארץ ישראל) — ההבדל בזה הוא רק כי השתא עבדי (בשעבוד מלכיות), לשנה הבאה נהי' בני חורין (משעבוד מלכיות). וגם אפשר לפרש בפשיטות יחש המאמרים מן כל דכפין להשתא הכא ולשנה הבאה בארעא דישראל עפ"י מה שאמרו בב"ב (י' א') גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, ויליף זה מקרא דישעיה (נ"ו א') שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, ומכוין לומר, כי עבור הצדקה שמזמנים לאכול כל דכפין (שענינו כל הרעב) נזכה לשנה הבאה להיות בא"י ולגאולת בני חורין. ולכאורה יש להעיר בהמאמר הנזכר, כי הוא מסיים במה שלא פתח, כי פתח בצדקה לבד, גדולה צדקה ומביא ראי' מן שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, הרי דצריך לזה שתי זכיות, משפט וצדקה. אך הבאור הוא, כי באמת ענין משפט כשהוא לבדו לא יחשב למעלה, יען כי הפכו עול וגזל, ולא כן צדקה שבמניעתה הוא רק מניעת מצוה, ונמצא שמעלת הצדקה דיה גם לבדה, אך בתנאי שתהי' במשפט, כלומר, לא בהעדר משפט, והיינו שלא יתן צדקה ברכוש גזל ועול.

מה נשתנה

פסקה ב

מה נשנתנה הלילה הזה הנה הגר"א בבאורו כאן כותב, כי שם "לילה" הוא שם ממין נקבה (ומה דכתיב כאן הלילה הזה הוא יוצא מן הכלל), וראי' לזה (כך דבריו), כי כשבא שם זה במספר רבים נחתם בסימן נקבה, בוא"ו תיו (לילות), ולא ביו"ד ומ"ם שהוא

סימן זכר, כמו ימים, עכ"ד. ולא אוכל להאמין שיצאו הדברים מהגר"א, יען כי בכל מקום במקרא כשנזכר שם לילה בא בסימן זכר, כמו בס"פ וישב, ונחלמה בלילה אחד, ובתהלים (קי"ט) ולילה כיום יאיר (ולא תאיר), ושם (ק"ד) תשת חושך ויהי לילה, ובאיוב (ג) והלילה אמר, ובנחמיה (ד') והיה לנו הלילה משמר, ופעמים רבות מאוד הלשון בלילה ההוא, ואין אף מקום אחד בכל המקרא שיבא שם לילה בסימן נקבה. והראי' שהביא מחתימת השם במספר רבים בסימן נקבה, בוא"ו ת"יו (לילות) ולא בסימן זכר, ביו"ד מ"מ — ראי' זו אינה מכרחת כלל, שהרי כן מצינו הרבה שמות זכרים שנחתמים בוא"ו ותיו, שזה סימן נקבה, כמו, אבות, אריות, בכורות, לבבות, מטות, מקומות, שמות, ועוד, והם כולם ממין זכר. וכנגד זה יש הרבה שמות ממין נקבה, ונחתמים במספר רבים ביו"ד מ"ם, שהם סימן החתימה למין זכרים, כמו נשים, פלגשים, דבורים, נמלים, שנים, תאנים, ועוד הרבה. והוא שאמרתי, כי קשה עלי מאוד להאמין שיצאו הדברים מהגר"א, ואעפ"י שכבר העירותי מזה בחבור אעפ"י כן אמרתי לשנות הדברים כאן, מקום מקור דבריו אלה, וגם כי אולי ימצא מי שיעמיד דבריו, והיה' זה לי לנוחם נפש, ולו — לצדקה ולזכות. ושוב ראיתי כי בשל"ה הלכות פסחים ד"ה מעשה בר"א, כתב גם הוא, כי לילה לשון נקבה, והנה לא אדע מה אידון בזה. ולבי יגיד לי, כי עמדו שניהם על נוסח התפלה בברכת השבת שאומרים בלילה וינוחו בה וביום — וינוחו בו, והנה לוא גם מסדר התפלה כיון זה, אך איך יודחו לשונות כמה וכמה פסוקים המורים ההיפך. ועל האמת אין מנוסח התפלה כל סתירה ללשונות הכתובים, דלילה שם זכר, וכונת הלשון וינוחו בה מיוסד על דברי המכילתא בפי' תשא על הפסוק כל העושה מלאכה ביום השבת אין לי אלא ביום, בלילה מניין תלמוד לומר מחלליה מות יומת, ע"כ. והבאור הוא דהלשון מחלליה מוסב על שם שבת, ושם "שבת" כולל כל המעל"ע מערב עד ערב, וגם לילה בכלל, ומכיון ששביתת לילה נלמד מלשון מחלליה, שם נקבה, לכן אומרים לענין מנוחה בלילה וינוחו בה, אבל אין בזה שום הוראה ליחש המין בשם לילה. ואמנם כלל דברי המכילתא אין לי אלא ביום בלילה מניין, צריך באור, כי מהיכי תיתא צריך למוד מיוחד ללילה, והלא ידוע, כי בכל המצות וכל הענינים שהלילה הולך אחר היום שלאחריו (לבד מקדשים, שהלילה הולך אחר היום שלפניו, עיין בחולין פ"ג א'), וכמש"כ בראשית הפתיחה, וא"כ למה צריך לענין ליל שבת לימוד מיוחד. ואפשר לומר, משום דבסדר הבריאה אנו למדין דהלילה הולך אחר היום מדכתיב בכולם ויהי ערב ויהי בקר יום אחד משמע דאחדות היום תבנה מן יום ולילה, אבל בשבת לא כתיב ויהי ערב ויהי בקר יום השביעי יום אחד אפשר שאין הלילה נמשך אחר היום, ולכן צריך למוד. וגם יש

סברא להוציא איסור מלאכת שבת מן ליל שבת, משום דכידוע כל מלאכות שבת ילפינן ממשכן ואלה שלא היו במשכן אין אסורות (ע' שבת צ"ו ב'), והנה מלאכת המשכן לא נעשתה בלילה (ע' שבועות ט"ו ב') אם כן יש סברא להוציא איסור מלאכה בלילה גם בשבת, לכן צריך למוד מיוחד לאסור מלאכה בשבת גם בלילה.

עבדים היינו

פסקה ב

עבדים היינו לפרעה במצרים הנה סגנון כל נוסח ההגדה, שהמגיד פתח הענין בלשונו שלו, ומקיים אותו בלשון התורה, בלשון "שנאמר", וכן סובב הולך כל הספר. ולכן לפלא הוא, שכאן בתחלת הספר שינה סגנונו באופן שכל המאמר אינו דבוק, כי הן הלשון "עבדים היינו וכו"' אינו שלו, אך כולו מלשון התורה בפרשה ואתחנן (ו' כ"א). ולפי סגנונו בכל ההגדה הי' צריך לומר עבדים היו אבותינו לפרעה במצרים ויוציאם ה', שנאמר עבדים היינו וכו', ועל זה מכוון הלשון ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו, אבל כשפותח בלשון עבדים היינו הי' צריך לומר ואלו לא הוציאנו. ויותר מזה, כי את לשון התורה אי אפשר לצרף לכאן, יען כי שם אמר זה משה לאותו הדור שיצא ממצרים, ושם הענין והלשון עבדים היינו מכוון, ולא כן כאן. ואמנם כי בגמרא פסחים (קט"ז א') נזכר הלשון עבדים היינו, אבל הגמרא נסמכה על לשון בעל ההגדה, וצע"ג. וכעין זה אנו מוצאים בההגדה שנוי לשון מאשר הוא במקורו. אבל שם השינוי מוכרח לבא, והוא מה שאומרים במאמר רבן גמליאל, כל שלא אמר שלשה דברים הללו בפסח וכו', ומפרש, פסח שהיו אבותינו אוכלים וכו, בעוד שמקור מאמר זה שבמשנה פסחים (קט"ז ב') הלשון פסח שאנו אוכלים, ואמנם שם השינוי מוכרח ומובן, יען כי בעל המאמר הזה, רבן גמליאל (הוא הידוע בשם רבן גמליאל הזקן מפני שהיו אחריו עוד שני חכמים בשם זה) הי' חי בזמן הבית, ואז אמנם אכלו מן הפסח. אבל סגנון הלשון שלפנינו, עבדים היינו, לא אדע ליישבו כפי שבארנו.

ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. לא נתברר מניין לו וודאות זאת. כי היינו עד עולם משועבדים במצרים, כי הלא המקרים לחליפות עקירות והנחות מעמים שונים וארצות שונות רבים ושונים הם, ואי אפשר להחליט שעבוד נצחי לעם ידוע במקום אחד וביותר בנוגע לעם ישראל. ואפשר לומר, משום דעל הרוב יקרה סבת יציאת עם ישראל ממקומם שהם שם עפ"י זה שבני המדינה דוחקים אותם לצאת. בהמציאם להם עילות ועלילות שונות ששוללים מהם פרנסתם ואומנתם, או עילות שאינם אוהבי העם והמדינה שהם

בה וכדומה עלילות משונות ובדויות, ולכן רוצים להוציאם ממקומם. אבל ענין ישיבת ישראל ושעבודם במצרים הי' במגמת הפוכה, והיינו שלא רצו המצרים לשלחם, כפי המבואר בתורה מעקשות לב פרעה שלא לשלחם, ולכן לא הי' כל תקוה גם לדורות לצאת משם בלא סיוע מן השמים.

ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים יש להעיר לפי הנחה זו למה לי הדרשה דלהלן בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, וללמוד זה מדיוק פסוק אחד, והלא פשיטא הוא, דאחרי שלולא הוציאנו ה' משם היינו עד כה משועבדים במצרים בודאי דרוש לכל אחד בכל דור לראות כאלו הוא יצא, כיון דלעולם לא היו נפטרים מזה. וצריך לאמר, דאלו בשביל זה היינו מחויבים לראות עצמנו רק כמשועבדים, אבל לא כיוצאים לחירות, והדרשא תוסיף, כי מחויבים לראות עצמם גם כיוצאים לחירות.

ואפילו כולנו חכמים... מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר הרי זה משובח לכאורה לפי המבואר במשנה פסחים (קט"ז ב') שכל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח מצה ומרור, הם ופירושם, או טעמיהם, כמו פסח[1] על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים, וכן מצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, ומרור על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים וכו'. ומתבאר, דבמאמר שלשת דברים אלה עם פירושיהם יוצאים חובת ספור יצ"מ, ובאמת מצינו סמוכים לזה בתורה בתשובות האבות להבנים על אודות ענייני יצ"מ, השיבו בקצרה בלשון פסוקים אחדים בתורה, כמו ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים וכו' (פ' בא, י"ב כ"ז), וכן והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (שם י"ג ח'), וכן ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים... ויתר ה' אותות ומופתים... ואותנו הוציא משם (פ' ואתחנן, ו' כ"א) — והנה באלה הלשונות הגבילה התורה את ספור יצ"מ. וכנגד זה אמרו במעלת תאר למוד התורה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה (יהושע א':ח'), ורק מפני קיום העולם הותר לנהוג גם עניני דרך ארץ (ראה ברכות ל"ה ב'). ועוד אמרו בזה, שאמר הקב"ה לדוד, טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני (שבת ל' א'), והעוסק בתורה פטור מן התפילין (מכילתא, בא), ולענין הדברים שאין להם שיעור אמרו ותלמוד תורה כנגד כולם (כלומר, עולה על

[1] בנוסח ההגדה — שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק היה קיים. וטעם חסרון לשון זה, שהיו אבותינו אוכלים, במשנה פשוט, משום דבעל המאמר הזה, כל שלא אמר וכו', הוא רבן גמליאל הזקן, והוא היה עוד בזמן המקדש, שאז הקריבו ואפלו מקרבן פסח, ולכן אמרו סתם פסח, וזה כמו שהי' אומר פסח שאנו אוכלים.

כולם), ועוד כמה מאמרים המפליגים בשבח תלמוד תורה וקראו להם חיי עולם (שבת י' א'). אם כן הלא הי' מן הדין ומן הסברא, שהמון עם שלא ידעו לעסוק בתורה, להם ראוי להאריך ולהרבות בספור יצ"מ, אבל בחכמים ונבונים וזקנים (ואין זקן אלא מי שקנה חכמה (קדושין ל"ב ב'), להם הי' מהראוי לספר ביצ"מ כפי הלשונות שהגבילה התורה כפי שחשבנו הפסוקים בהוראה זו, ויתר הזמן יתעסקו בתורה. כך הי' באפשר לחשוב, על זה אמרו, ואפילו כולנו הכמים וכו' שאפשר לנו לעסוק בתורה — אפילו הכי מצוה עלינו לספר ביצ"מ בארוכה וכל המרבה הרי זה משובח, כלומר, דגם רבוי הספור הוא בגלל המצוה. ואמנם גם אחרי הפלגת דברים בזה לא שמענו טעם בדבר, ובפרט לפי מה שהערנו בזה שמצוה זו דוחה מצות או חיוב ת"ת — בודאי טעמא בעי. ואפשר לומר עפ"י כלל גדול שהגבילו חז"ל בחיוב מצות, כי מצוה שנאמרה קודם מת"ת גדולה במעלתה עד שדוחה מצוה שלאחר מת"ת (יבמות ה' ב'), ואשר על כן מצוות מילה דוחה שבת אעפ"י שאסור לעשות חבורה בשבת. ולכן מצות ספור יצ"מ שהוא קודם מת"ת דוחה מצות ת"ת שהיא לאחר מת"ת, כמש"כ ודברת בם, ועוד, ומכיון שהיא מצוה ממילא כל המרבה משובח, כמו בכל מצוה. ומה שהעוסק בתורה פטור מן התפילין, כפי שהבאנו, אעפ"י שמצות תפילין היא קודם מת"ת (בס"פ בא, וקשרתם, והיו לטוטפות וכו') זה הוא משום דכפי המבואר בתורה שם כל עיקר מצות תפילין הוא "למען תהיה תורת ה' בפיך" (שם י"ג ט'), וכיון שהוא עוסק בתורה הרי השיג המטרה והתכלית שבסבתם באה מצות תפילין, ולכן פטור מהם. וטעם יתרון מצוה שקודם מתן תורה על מצוה שאחר מת"ת אפשר לומר משום דמצינו שהקב"ה מוקיר ומכבד את ערך הזקנה, אשר על כן צוה על הידור פני זקן, ומצוה שקודם מת"ת היא בערך קודם בזמן למצוה שאחר מת"ת. ואמנם התוס' בקדושין (ריש דף ל"ה א') כתבו בשם הירושלמי להיפך מדעת הבבלי, והיינו דמצוה שאחר מתן תורה גדולה במעלה ממצוה שקודם מת"ת, דלא ביארו הטעם. ואולי הטעם מפני שנתנה בהמון לכל ישראל, וברוב עם הדרת מלך (משלי י"ד ט"ו) והדרת כבוד חופפת עליה. וידוע ממעלת כבוד הצבור. ולדידיי (לדעת הירושלמי) צריך לאמר יתרון מצות ספור ביציאת מצרים עפ"י המבואר במס' ב"מ (ס"א ב') דכמה מצות תלתה התורה ביציאת מצרים, כמו שחשיב שם הרבה, ויש עוד הרבה כאלה (ובטור או"ח ריש הלכות סוכה (סימן תרכ"ח) האריך בזה, והסביר טעם הדבר). ולכן נחשב ענינה כיתד שכל מצות התורה תלויות בו, ואין להאריך עוד. ודע, כי עפ"י חילוק הדעות מבבלי וירושלמי בענין קדמות ואחרות מצוה שקודם ואחר מת"ת — עפ"י זה נראה לפרש יפה ענין אחד בגמרא שעמלו בו הרבה מהראשונים וכל

אחד דחה דברי זולתו, ולבסוף לא באו לידי באור בזה שיעלה ישר ויפה ולא יסתר מן איזה מקום שהוא. והוא ענין קצר וישר בקדושין (כ"ט ב'), ת"ר, ללמוד תורה ולישא אשה (כשיש על האדם שני חיובים אלה) ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ורב יהודה אמר שמואל, נושא אשה ואח"כ ילמד תורה (וטעמיהם בזה, משום דלשני החיובים יש יתרון לאחד מה שאין לשני, כי להתורה יש יתרון שאין עליו עול חיי משפחה ויוכל ללמוד במנוחה, ולנשואי אשה יתרון כי ינצל מהרהורים וילמוד בטהרה), וסיימו בגמרא, ולא פליגי, הא לן והא להו, ע"כ, ולא בארו הדברים בגמרא. ורש"י ותוס' ור"ן ועוד מפרשים פירשו כל אחד כפי שחשב בדעתו, אחר שדחה פירוש זולתו, ולבסוף נדחה גם פירושו שלו וכתב פירוש אחר, וגם הוא נדחה, וכה לא נתבאר הדבר. על כן נראה הבאור עפ"י המבואר לפנינו למעלה בנגוד הדעות בין תלמוד בבלי ובין תלמוד ירושלמי, לאיזו מצוה יש יתרון קדימה, אם לזו שקודם מת"ת או לזו שאחר מת"ת, כי לדעת הבבלי יתרון קדימה מצוה שקודם מת"ת ולדעת הירושלמי להיפך, שיתרון לזו שאחר מת"ת, כפי שבארנו. והנה ידוע, שמצות פו"ר היא מצוה שקודם מת"ת. ועלי' נצטוו עוד אדה"ר ונח ובניו, וכנגד זה מצות ת"ת היא מצוה שאחר הדבור, שסמכו אותה על הלשון ודברת בם, ולמדתם, ולא ימוש ספר התורה הזה מפיך. ולכן להבבלים מצות נשואי אשה קודמין ולהירושלמים (לבני א"י) מצות ת"ת קודמת, וזהו באור הלשון הא לן (להבבלים) והא להו (לבני א"י).

וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח הנה זה פשוט, דכלל ענין ספור יציאת מצרים הוא לספר ביותר מגבורת ה' ומנפלאותיו, אבל לכאורה מצינו הוראת חז"ל למנוע מרבוי דברים בזה, שכן מתבאר במס' ברכות (ל"ג ב') ההוא (שליח צבור) התפלל ואמר בשבח ה', האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והחזק והאמיץ והעזוז והודאי והנכבד, ואמר לא חכם אחד בקפידא, האם סיימתינהו לכולהו שבחי דמרי? ומבואר מזה שאין ראוי להרבות בשבח יתר על הקבוע, משום דזה מורה שכל מה שיש לו נחשב ויותר אין, וזה פגם בכבודו. ובבית יוסף לטור או"ח סימן קי"ג כתב בזה דרק בנוסח תפלה אין ראוי להרבות אבל בשירות ותשבחות אין קפידא, והאריך הרבה בה, אבל הכל עפ"י הסברא לבד, בלא כל יסוד ומקור. ואנחנו בארנו ענין זה עפ"י מקור נאמן בחז"ל, וקבענו הדברים למעלה בתפלת שחרית בברכת ישתבח שמך, ומפני האריכות טורח לי להעתיקם לכאן, וראוי לעיין שם.

מעשה שהיה בבני ברק

פסקה א

מעשה ברבי אליעזר וכו' הנה המשך כל האגדה מיוסד על לשונות התורה ודרשות חז"ל, ולא על סיפורי מעשיות, וצריך באור לאיזו כונה בא סיפור זה. אך הבאור פשוט, דסמוך בזה למעלה בא חידוש שני דברים, האחד, כי גם חכמים היודעים ובקיאים בכל ענין יציאת מצרים אעפ"י כן מצוה שיספרו עתה בלילה הזה, והשני — כי לא די בספור הקבוע, אך כל חכם המבין לחדש מדעתו בענין זה מצוה להוסיף ולחדש. ועל זה מביא לראי' או למקור מקבוצת חכמים גדולים, שאעפ"י שלכל אחד מהם היי' ידוע כל ענין יצ"מ, אעפ"י כך נתקבצו כולם לתכלית הסיפור בלילה הזה, ועוד זאת, כי בהתעסקם בענין זה כל הלילה עד שפסקום התלמידים — בודאי המציאו מה לחדש ולדרוש בענין זה, ומתבאר, וכל המרבה לספר משובח.

פסקה ב

ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו' הלשון לא זכיתי שתאמר אינו מבואר ברחבה, כי מה שייך זכות לזה, ומי עיכב בעדו לספר ביציאת מצרים בלילות. ולכן קרוב לומר, דקיצור לשון בדבריו, ועיקר כוונתו לאמר "לא זכיתי למצוא מקור בתורה לזה שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שזכה לזה בן זומא", כדמפרש. וכלל כונת דבריו בזה להורות זכות מציאות דבר נעלם בתורה, ואמר ברגש, הן אני כבן שבעים שנה וכבר הספקתי לקנות הרבה תורה. ואעפ"י כן לא זכיתי למצוא מקור לענין זה, עד שזכה לזה איש צעיר לימים, אשר גם לא נודע בשמו, ונקרא על שם אביו, והנה זה זכות יתירה. ובבאורנו לפרקי אבות פרק ד' משנה א' נבאר עוד ענין מאמר זה של רבי אלעזר בן עזריה, וכן יתבאר שם טעם קריאת שם בן זומא על שם אביו ולא בשמו העצמי, עי"ש.

עד שדרשה בן זומא, **שנאמר**, **למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך**, **ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות** לפלא, כי כל כך בקל קיבל ראב"ע דרשה זו דבן זומא, בעוד שיחד עם דרשה זו במשנה מבואר, דחכמים פליגי על דרשה זו ומבארים כל ימי חייך ימי חייך העולם הזה, כל ימי חייך להביא לימות המשיח, כלומר, כי גם בימות המשיח יזכרו ענין יציאת מצרים (הריבותא בזה יתבאר בסמוך), ואם כן מה אולמי' דבן זומא בדרשתו שלו. ויתר מזה, כי לפי המתבאר בגמרא הודה בן זומא לדרשת החכמים, כי זה לשון הגמרא שם. תניא, אמר להם בן זומא לחכמים, וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר (ירמיהו כ"ג:ז') הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את

זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות וכו', אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר ויציאת מצרים טפל לו, כיוצא בו אתה אומר, לא יקרא שמך עוד יעקב. כי אם ישראל יהיה שמך, (פ' וישלח, ל"ה י') לא שיעקר שם יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו, ע"כ. והנה לא מצינו שהשיב בן זומא על זה, ומדשתיק אודיי אודי, וא"כ בודאי אין לבכר דרשתו שלו על דרשת חכמים, ואיך זה קיבל אותה ראב"ע כל כך בפשטות ובודאות. אך באמת פשטות לשון הפסוק שהביא בן זומא לראיי לדבריו כי אם אשר העלה... מארץ צפונה וכו', לשון זה "כי אם" מורה על עקירה מוחלטת מהלשון או מן הענין הקודם, ואפילו משמוש טפלי כמו בפרשה וישב (ל"ט ו') ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם, ושם (ט') ולא חשך ממני כי אם אותך, ובשמואל א' (כ"א ה') אין לחם חול אל תחת ידי כי אם לחם קודש, ובמלכים ב' (ה' י"ח) כי לא יעשה עוד עבדך עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם לה', בכולם המובן מן "כי אם" אך כן ולא אחרת, אף לא כטפל. והנה אם כן מוכרחים הדברים שאמר בן זומא לחכמים כי לימות המשיח לא יזכרו עוד יציאת מצרים, כהלשון שבפסוק "ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה", והלשון "כי אם" מורה אף לא כטפל. וככל הלשונות "כי אם" שהבאנו. והראיי שהביאו חכמים משם יעקב, כי אעפ"י שאמר לו ה' כי אם ישראל יהיה שמך ואעפ"י כן לא נעקר כולו שם יעקב אך נעשה כטפל לשם ישראל — ראיי זו מופרכת בגמרא ברכות שם בענין אחר, כי סמוך לדברי חכמים ובן זומא שם איתא מאמר בענין אחר, תני בר קפרא, כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה, שנאמר והיה שמך אברהם (פ' לך, י"ז), ופריך, אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכי נמי (אחרי דכתיב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך), ומשני, שאני התם, דהדר אהדדיי קרא, דכתיב, ויאמר אלהים לישראל במראית הלילה ויאמר יעקב יעקב, ע"כ. והנה אנו אין לנו לחקור אחר דרכי ה' למה חזר לקרותו יעקב אחר הודעתו ששמו יהיי ישראל, אבל עכ"פ אין מזה ראיי לדעלמא, שהלשון "כי אם" מורה רק על הויה עקרית ולא על הטפל כמו שרצו חכמים לפרש, יען כי בענין זה רק לה' פתרונים. ויותר מזה כי בכל המקומות שבא לשון "כי אם" כמו שהבאנו בכולם מורה על עקירה מוחלטת, וגם על עקירה טפלה, כמו שבארנו. ועל כל זה לא היי לבן זומא להשיב על הראיי שהביאו חכמים משם יעקב אחרי שהגמרא עצמה פירשה ענין זה, ואשר לפיה אין כל ראיי להשגתם על הנחת בן זומא לדעתו. ומתוך כל זה קיים רבי אלעזר בן עזריה

את דרשתו של בן זומא בשויון נפש ומצאה רצויה ונוחה למה שרצה לדעת (על חיוב ספור יציאת מצרים בלילות).

כנגד ארבעה בנים

פסקה א

כנגד ארבעה בנים דברה תורה ודברי כולם נסמכים על לשונות התורה דברי החכם מבואר בפרשה ואתחנן (ו' כ'), ודברי הרשע — בפ' בא (י"ב כ"ו), ודברי התם — שם (י"ג י"ד), ושל אינו יודע לשאול — שם (שם ח') מבלי שאלה. ועפ"י זה, שכל השאלות והתשובות סובבות הולכות בסגנון שאלה ותשובה מבנים לאבות ומאבות לבנים — עפ"י זה אפשר לכוין כונת הדברים ברש"י פרשה בא (י"ב כ"ז) בפסוק ויקד העם וישתחוו, ופירש"י (והוא ממכילתא) שהקידה והשתחויה היו על בשורת הבנים שיהיו להם, עכ"ל. ואין מבואר ענין בשורה זו ויחושה לענין מעשה הפסוק, שהפסוק הנזכר חותם כל ענין פרשת הפסח. ואפשר לומר, שהיו ישראל מצטערים ודואגים על ערכם הרוחני של בניהם, כי נראה, אשר בין ארבעה בנים נמצא רק אחד חכם, ויתרם רשע ותם ושאינו יודע לשאול, ואיזה דורות איפה אפשר עוד לצאת מהם. אך הנה קי"ל, דאסור לאב להעביר נחלה מברא בישא לברא טבא, משום דאפשר שיצא ממנו (מן הברא בישא) בנים טובים (כתובות נ"ג א'), ועפ"י רעיון זה ניחם אותם משה שלא ידאגו ובישר אותם שעוד יהיו להם בנים טובים. וזהו ענין בשורת בנים שכתב רש"י. ובמכילתא איתא בלשון הנחמה שיהיו להם בנים ובני בנים טובים, ונוסח זה מאמץ באורנו עפ"י הגמרא דכתובות שהבאנו. וחס מאוד על כי מלים אלה (ובני בנים) נשמטו בפירש"י. ואמנם כל זה הוא על דרך הדרש, ופשוטו של ענין הקידה והשתחויה זו היתה לאות קבלתם את דברי ה' ע"י משה ברגשי הכנעה ותודה. כמו ויקדו וישתחוו (ס"פ מקץ) ביחש אחי יוסף עם יוסף.

אחד חכם ואחד רשע הנה לא מצינו לנגוד לשם רשע — שם חכם, וההיפך משם רשע הוא צדיק. אך אמנם מצינו, אם כי במספר מצומצם הוראת שם חכם במובן צדיק, כמו בתהלים (קי"ט צ"ח) מאויבי תחכמני מצותיך, שהמובן הוא שאחכים לקיים המצוות, וזה מדת ורצון צדיק. ובמשלי (ה' ל"ג) שמעו מוסר וחכמו, שהמובן הוא — וצדקו. ומה שבחר המגיד בשם חכם תחת שם צדיק, הוא מפני שבכלל, האיש הצדיק אין דרכו לשאול שאלות, הולך לתומו ועושה על דרך הלשון נעשה ונשמע. אך יש צדיק שגם בצדקתו אוהב לחקור ולבחון כל מה שרואה שומע, ובענין זה הוא גם חכם וצדיק, ויען

כי כל ענין הדברים כאן לספר ולהבין בענינים המתיחשים ליציאת מצרים קבע השם חכם במובן צדיק והפכו רשע.

ואחד תם בירושלמי פסחים פרק י' הלכה ד', הנוסח תחת ואחד תם — ואחד טיפש. ובאמת נראה נוסח זה ליותר מכוון, יען כי מסגנון הדברים נראה שקורא לו תם במובן גנאי, ובאמת מצינו לשם זה במובן שבח ומעלה, שהוא בעל נקיון נפש מכל פשע ועון והרהור רע, ואף גם הוא נלוה עם השם "יושר", תום ויושר (תהלים כ"ח י'), ועם שם "צדק", בצדקי ותומתי (שם ז' ט'), יעקב אבינו מוכתר בשם איש תם (ר"פ תולדות), ומדרך התם שלא לשאול ולא לחקור, כמש"כ (פ' ראה) תמים תהיה עם ה', ובמשלי (כ"ח י') הולך בתומו. אבל הטיפש שענינו בעל לב כהה וכבד להבין דבר מעצמו, על דרך הלשון טפש כחלב לבם (תהלים קי"ט ע'), ובישעיה (ו' י') השמן לב העם תרגומו טפש לבי', וזה הוא מפני כי השמנונית שעל הלב מטמטמת התפתחות רגשי השכל — ולכן דרכו רק לשאול, וניחא נוסח הירושלמי.

פסקה ב

ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הרבה מפרשים טרחו לפרש ענין תשובה זו על שאלת החכם. ולמה תפס המגיד דוקא פרט זה מענין אפיקומן מכל דיני הסדר. ועל דעתי הדבר פשוט, כי בכל המשניות מפרק עשירי ממס' פסחים באו כל דיני סדר הלילה ההוא (ליל חמשה עשר בניסן), והדין האחרון בהמשניות הוא זה, שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ואמרו בזה בסגנון עצה לאבי הבן החכם השואל, כי אחרי שהוא, הבן, רוצה ללמוד כל דיני סדר הפסח ילמד אותו אביו על סדר המשניות את כל הדינים אשר בהן, וילמד עד אחר הדין האחרון שהוא אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" ואחר הלשון כהלכות הפסח חסרה המלה "עד". וכסמך לזה הוא סוף לשון התשובה להחכם (פ' ואתחנן, ו' כ"ד) ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה. והנה הוא לומד אתו בזה כל החוקים. ובכלל באור הלשון "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" טרחו כמה מפרשים ולא העלו באור נכון, לא בהמשך הלשון ולא בבאור הענין. ולי נראה, דכונת הלשון לחלק הענין לשני זמנים, לזמן שהמקדש קיים ולזמן הזה, ואמר, שאין לגמור הסעודה באכילה ושתי' לאחר שאוכלים הפסח בזמן שביהמ"ק קיים, ולאחר שאוכלים האפיקומן בזה"ז הבא במקום פסח, אך שניהם גומרים הסעודה, כל אחד בזמנו, כפי המבואר, ובא הלשון מקוצר. ובשלמותו יהי' "אין מפטירין אחר הפסח (בזמן הקרבת הפסח) ואחר אפיקומן (בזה"ז)", כמבואר. והלשון מפטירין הוא מענין גמר, כמו שקורין למת "נפטר", והיינו שגמר ענינו עם החיים. ובאור זה קרוב

לענין הנרצה שאסור לאכול ולשתות אחר האפיקומן. ואמנם מה שכתבו המפרשים והפוסקים בטעם איסור טעימת כל דבר אכילה ושתי׳ לאחר אכילת האפיקומן כדי שלא יפוג טעמו מפה ומגרון — טעם זה קשה מאוד, שהרי כידוע, לאחר האפיקומן שותים כוס שלישי (של ברהמ״ז) וכוס רביעי, ואת זה האחרון שותים כולו, למען שתחול עליו ברכת הגפן בשלמותה, ואם כן, כבר פג טעם האפיקומן ע״י שתי כוסות אלה. ולכן הטעם הנכון ממניעת טעימה לאחר האפיקומן הוא מפני שהוא בא תחת הפסח, וצריך להיות בדומה לו בדיניו, ושני הכוסות האחרונים אין נחשבים להפסק כיון שבאים למצוה לזכרון לשונות הגאולה, והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, כידוע.

פסקה ג

רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם לכאורה איז הבדל ממשי בין שאלת החכם לשאלת הרשע. כי החכם שאל גם כן מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה׳ אתכם, והלשון ״אתכם״ קרוב ללשון ״לכם״ שבשאלת הרשע, ואם כן, מה רעה כל כך ראה דמגיד בשאלת הרשע. אך הבאור הוא, כי החכם לבד שזכר שם ה׳ וכלל עצמו עם כל ישראל בקבלת מלכות שמים בלשון ״ה׳ אלהינו״ (אשר צוה ה׳ אלהינו) — לבד זה הדגיש בלשון השאלה מה העדות... אשר צוה ה׳, והן הצוי הי׳ באמת רק להאבות, והם, הבנים לא שמעו אותו, כי היו עוד קטנים, ומכוון לשון השאלה אשר צוה ה׳ אלהינו אתכם, כמו שהי׳ בפועל. אבל הרשע. לא רק שלא זכר שם ה׳. אך גם הוא שואל על כלל העבודה על מה היא באה, וכלל העבודה בפועל שייד כמו להאבות כמו להבנים, ובכל זאת הדגיש לאמר לכם, ולא לנו, הרי הוציא את עצמו מן הכלל. ועיין עוד המשך לזה במאמר הבא. ודבר פלא הוא, כי במכילתא פ׳ בא בהעתק שאלת החכם הועתק לשון השאלה מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה׳ אלהינו אותנו תחת הלשון אתכם, והנה לפי זה הי׳ שאלת החכם מכוונת מאוד, אבל הן בפסוק כתוב אתכם, והגר״א הגיה וקבע ״אתכם״, אבל הן גם בירושלמי פסחים פ״י ה״ד הגירסא ״אותנו״, ודרוש להגיה גם שם, והמפרשים לא עמדו על זה.

הקהה את שיניו הוראת הפעל קהה הוא קלקול והשחתה, כמו אם קהה הברזל (קהלת ה׳ י׳), ובירמיה (ל״א כ״ט) האוכל בוסר (פירות בלתי מבושלים די צרכם בגידולם) תקהינה שיניו, ובמשל קדמוני — אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה (יחזקאל י״ח ב׳), ומשל הוא לבנים שנענשים בעון אבותיהם. והנה לא נתבאר ענין לשון זה לתשובה על שאלת הרשע, מה יחש השינים וקלקולם לזה. ואפשר לומר, משום דכוונת הדברים בשאלתו ״מה העבודה הזאת לכם״ הוא, כי לדעתו, אחרי שכל תכליתו של סדר הלילה

בזה וכל ענייניו הוא לספר ביציאת מצרים, ואם כן, הלא אפשר לקרוא כל הענין בספר ובזה ישיגו את התכלית הנרצה, אבל למה כל המעשים וכל הענינים בפועל, למה פסח ולמה מצה ומרור וכל הפרטים המעשיים. ועל זה משיבים לו במשל, כי אם די לפטור כל מעשה בפועל בקריאה בספר, למה לך לטחון מאכלך בשיניך ולקלקלם בטחינתם (והשינים נקראו טוחנות, קהלת (י"ב נ') ובטלו הטוחנות) — אחרי שתוכל לקרוא בספר שיעור מהרכבת ומהפרדת כל מין אוכל (כימי), ובזה תפטר מלטחונם בשיניך. אך אתה לא תסתפק בזה, אך תרצה לאכול בפועל ממש, ובזה הלא תודה, כי לא די בקריאה בספר בלבד, כי לא ישביעו את הנפש, ואך דרוש להוציא את הדברים בפועל ממש, ובזה תוכל לדון בזה תשובה לשאלתך. וזהו כונת הלשון הקהה את שיניו, הביאה לו תשובה בסגנון מליצי במשל מקלקול השינים. וסגנון התשובה בכלל הוא על דרך הלשון ענה כסיל כאולתו (משלי כ"ו ה'), כלומר, בסגנון דבריו שלו, וכמו שאמרו במס' ביצה (כ' ב'), האי מאן דאמר לי' חבריה מילתא (בקפידא) יהדר לי' ממאי דאמר לי' הא, כלומר, בלשונו ובענינו. עיי"ש. וכעין סגנון תשובה כזה מצינו בתורה בריש פרשת קרח שפנה קרח למשה ולאהרן בלשון רב לכם (ט"ז ג') השיב לו משה ג"כ בלשון זה. רב לכם (שם פסוק ז'). ובמס' סוטה (י' ב') כעין הערה זו, יהודה בהכר בישר (הכר נא הכתונת בנך היא) בהכר בישרוהו (הכר נא למי החותמת). ובב"ב (ט"ז א') איוב בסערה דיבר (שאמר אשר בסערה ישופנו (ט' י"ז) ובסערה השיבוהו (ויען ה' את איוב מן הסערה (ל"ח ח'). **אלו היה שם לא היה נגאל** לכאורה זה פלא, דהא ביציאת ישראל ממצרים כתיב וגם ערב רב עלה אתם (פ' בא, י"ב ל"ח), ואיך אמר לא הי' נגאל. וצריך לומר, דהערב רב לא היו רשעים, אך ערבוב גרים מאומות, כמש"כ רש"י שם, ויצאו כדי להסתפח על אומת ישראל, אבל הרשעים מתו בשלשת ימי אפלה (במכת חושך), כמבואר במדרשים וברש"י פ' בא (י' כ"א). ודע דבענין שאלת הבן הרשע והתשובה לו יש לי שאלה משולשת ולדעתי כולן נמרצות. ראשית, כי בפסוק שבענין שאלה זו כתיב והיה כי יאמרו אליכם בניכם (פ' בא, י"ב כ"ו) בלשון רבים, והמגיד תפס בזה לשון יחיד, רשע מה הוא אומר. שנית, כי בפסוק באה התשובה לשאלה זו (מה העבודה הזאת לכם) ואמרתם זבח פסח הוא, והמגיד שם בפי האב התשובה בעבור זה עשה ה' לי, בעוד שבתורה באה תשובה זו לשאלת התם (שם י"ג ח'). ושלישית, אם כן הוא, שלשון השאלה "מה העבודה הזאת לכם" היא אמנם שאלת רשע, למה באמת קבעה התורה שאלה זו בלשון רבים, כי יאמרו אליכם בניכם. כאלו מודיע שיקומו הרבה בנים רשעים לשאול שאלה רשעית, בעוד שבשאלות שלושת הבנים כתובות כולן בלשון יחיד (פ' בא י"ג ח' וי"ד) דפי' ואתחנן

(ו' כ'). ולמרבה הפלא אפשר לומר, כי אמנם בלשון השאלה מה העבודה הזאת לכם אין ברור שבה ודאי טמונה כפירה, יען כי אפשר שאשיגרא דלישנא הוא ולא דייק כל כך בלשונו, ועל זה רמזה התורה בלשון והיה כי יאמרו אליכם בניכם, בלשון רבים, להורות, כי אין כונת כפירה בלשון זה, אך חסרון דקדוק לשון, יען כי לא נחשדו ישראל על כפירה מפי בנים רבים בפרהסיא, ומפני זה באה גם התשובה רצויה, ואמרתם זבח פסח הוא. אך המגיד, ברצותו לכלול ארבע דעות שונות בארבעה בנים עפ"י שאלות שונות — תפס הלשון "לכם" במובן רשע, לכם ולא לו, ולכן שינה מלשון רבים, כי יאמרו אליכם בניכם ללשון יחיד, רשע מה הוא אומר, וזה הוא כדי שלא לעשות סתם בנים לרשעים, וממילא תפס בהתשובה לשון מקביל ומכוון לרשע, הקהה את שיניו, ושימש בלשון התשובה את הלשון בתורה בעבור זה עשה ה' לי, כדי לדייק לי ולא לו וכו'. וראוי לדעת, כי סגנון זה מחליפות לשונות ומהעתקתם ממקום למקום למען מטרת דרשות — הוא מדרך הפייטנים וגם עורך ההגדה בכלל.

פסקה ה

ושאינו יודע לשאול את פתח לו באיזה מקומות במקרא בא הלשון אתה בכנוי נוכח לנקבה, את, והם בפי בהעלתך (י"א ט"ו) ואם ככה את עושה לי, ובפי' ואתחנן (ה' כ"ד) ואת תדבר אלינו. ובקהלת (ז' כ"ב) גם את קללת, וביחזקאל (כ"ח י"ד) את כרוב ממשח, ובכולם נדרש שינוי זה, וכאן לא נתבאר על מה הכנוי לנוכח זכר בכנוי לנוכח נקבה, את תחת אתה. ושמעתי רמז לזה, שבעל ההגדה מרמז שלא תפטרנו לזה הבן בדברי הפסוק הזה בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים כי הם לא יספיקו להגיד את כל הקורות בענין זה, אך תלמדהו והבינהו מכל ענין יציאת מצרים מתחלתו ועד סופו, וזה מרומז במלת "א' ת"י", כדאמרי אינשי, מאל"ף ועד תי"ו.

את פתח לו שנאמר והגדת לבנך וגו' לא נתבאר איפה מרומז בפסוק זה דאיירי בבן שאינו יודע לשאול, ואיזה הכרח לזה. אך הבאור הוא, כי הדברים לשלשת הבנים הראשונים באו בסגנון תשובה לשאלותיהם, כמו בשאלת החכם, כי ישאלך בנך וכו' (פ' ואתחנן, ו' ה') ובשאלת הרשע, והיה כי יאמרו אליכם בניכם וכו' (פ' בא, י"ג כ"ו), ובשאלת התם והיה כי ישאלך בנך וכו' (שם י"ג י"ד), אבל בענין שאינו יודע לשאול לא כתיב שישאל, אך ישר מדברי האב, והגדת לבנך (שם שם ח'), וזה הוא מפני שהבן אינו יודע לשאול.

בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים הנה תלה הסבה במסובב, כי הן הכונה הוא לבאר סבת מניעת אכילת חמץ וחיוב אכילת מצה שבפסוק הקודם, שזה בעבור הגם

שעשה ה' לי בצאתי ממצרים, א"כ הי' לו לומר כי זה הוא בעבור (הנס) שעשה ה' לי בצאתי ממצרים. אך אמנם מצינו לפעמים קרובות לשונות הפוכות במקרא, ובלשון חז"ל נקראים מקראות מסורסים, כמו בסוטה (ל"ח א') מקרא זה מסורס הוא, ובב"ב (קי"ט ב') סרס המקרא ודרשהו, וכמ"ד פי' אחרי, ריש לקיש מסרס קראי ודרש, ויתבאר זה להלן בדרשה על הפסוק וירד מצרימה ויגר שם, ונביא שם הרבה משלים לזה, ואם כן גם כאן אפשר לפרש זה בסגנון הפוך כמו שכתבנו. אכן אפשר גם לקיים הלשון ככתיבתו, והענין יתבאר ישר וטוב. וזה יתבאר עפ"י מה שדקדקתי בהרבה מקומות במקרא, שהמלה "זה" או "זו" באות תחת מלת ההוראה "אשר", כמו בתהלים (ק"ד) אל מקום זה יסדת — תחת אל מקום אשר יסדת, ובמשלי (כ"ז כ"ב) שמע לאביך זה ילדך — תחת אשר ילדך, ובאיוב (י"ט י"ט) וזה אהבתי נהפכו בי — תחת ואשר אהבתי. וכן המלה "זו" בתהלים (י"ט) ברשת זו טמנו — תחו אשר טמנו (עי"ש כראב"ע), ושם (י' ב') במזמות זו חשבו — תחת אשר חשבו, ועוד שם (ל"ב ח') אשכילך ואורך בדרך זו תלך — תחת בדרך אשר תלך, ושם (ס"ח כ"ט) זו פעלת לנו — תחת אשר פעלת, ובישעיה (מ"ב כ"ד) ה' זו חטאנו לו — תחת אשר חטאנו לו. ובזה יתבאר בפרשת שירת מצרים נחית בחסדך עם זו גאלת. עד יעבור עמך ה' עם זו קנית, ובישעיה (מ"ג כ"א) עם זו יצרתי, וידוע, דשם "עם" הוא שם ממין זכר (עם אחד, והרבה כהנה), ואיך ילווה לו ההוראה "זו". אך לפי המבואר, דהמלה "זו" באה תחת מלת ההוראה "אשר" יתפרש עם אשר גאלת, עם אשר קנית, עם אשר יצרתי. והבקי במקרא ימצא הרבה כאלה. והנה גם כאן בפסוק שלפנינו יתבאר, והגדת לבנך לאמר (כלומר, שנסמך על הפסוק הקודם מצות יאכל ולא יראה לך חמץ) הוא בעבור אשר עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ומתבאר יפה וטוב ורצוי.

יכול מראש חודש

פסקה א

יכול מראש חודש... לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. הסברא שהי' אפשר לחייב מצות והגדת לבנך מר"ח, י"ל משום דתחלת הפסח היתה בר"ח, כמבואר בפרשה בא (י"ב ב') החודש הזה לכם ראש חדשים, ומבואר במנחות (כ"ט א') דזה היה בר"ח, שהראה ד' להם (למשה ולאהרן) מולד הלבנה, ואם כן אפשר שחל החיוב מזמן הצווי. וזהו שאמר, יכול מר"ח, כפי אפשרות הסברא, ת"ל בעבור זה. — לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וזה הוא בליל ט"ו בניסן. ואמנם צריך באור, מה ההפסד בזה אם יספרו להבנים מענין יציאת מצרים מראש חודש או

מבעוד יום, ועל מה בא עכוב לזה. אך אפשר להסביר זה עפ"י מה שבארנו במשלי (כ') את הפסוק גם במעלליו יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו [2]), ולא אמר אם הוא סר מרע, וזה הוא, כי אחרי שרוצה הכתוב לומר, כי הוא יתנכר במעלליו, והדבר מתבלט אך ורק במעשה בפועל ולא בשב ואל תעשה. וכן משמע במס' שבת (ס"ט ב') במי שתעה במדבר ושכח איזה יום שבת מונה ששה ימים ושובת יום אחד, ופריך, וההוא יומא במאי מינכר לי' — בקידושא והבדלתא. — הרי דלא די בשביתה בלבד, בשם ואל תעשה וצריך לזה איזו פעולה, ומשני דמינכר ליה בקידוש והבדלה. וכן כאן, היכר סיפור הדברים הוא רק בשעה שמצה ומרור מונחים על השולחן. וזה כעין מעשה בפועל ומתוך כך יתקבלון וישתמרון הדברים שמספרים בענין. ואמנם נראה, כי כל זה הוא רק לענין לצאת חובת סיפור, כי בזמן אחר אין יוצאין, אבל לענין רשות, באמת רשאים לספר בכל זמן שהוא, וע"ע במאמר הבא.

בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך המלה "שיש" נראית כמו מיותרת, כי לא הי' חסר הלשון והענין אם הי' אומר בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ואפשר לומר שבא להוציא שלא נאמר שגם באיזו שעה שהיא ובכל זמן שהוא, שמונחים לפניך מצה ומרור, אף שלא בזמנם הקבוע, גם אז מצוה לספר ביצי"מ — על זה אומר, בשעה "שיש", כלומר, בשעה שיש חובה ומצוה להניח מצה ומרור לפניך, והוא בערב יום חמשה עשר בניסן, שאז תחלת י"ט. וראוי להעיר, כי במכילתא פרשה בא נתוסף ללשון מונחים לפניך המלים על "השלחן", וזה יטעים דברינו ביותר, דהכונה — בעת שיגיע שעתם להיות מונחים על השלחן, כי מדרך לערוך שלחן בזמן שהשעה מחייבת.

בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ידוע הוא, כי בכל מקום שבאים השמות מצה ומרור מקדים מצה למרור, ולכאורה יש להעיר, כי אחרי שמצה היא זכר לחרות, כמבואר בתורה (ס"פ בא) ומרור זכר לשעבוד, כמש"כ (ר"פ שמות) וימררו את חייהם בעבודה קשה וכו' והשעבוד קודם לחירות. אם כן הי' דרוש להקדים בכל מקום מרור למצה, כסדר הענינים. אך אפשר לבאר זה עפ"י הידוע בגמרא ומדרשים, כי יען שרצה הקב"ה להחיש גאולתם קודם הזמן המוגבל (תחת ארבע מאות אך מאתים ועשר שנים) אך לא היה באפשר לבטל הגזירה ממספר השנים סבב כבדות העבודה, וחשב זה תחת זה,

[2] קרוב לומר כי סגנון הלשון מהופך במקצת, ושיעורו ידי', גם נער במעלליו יתנכר אם זך ואם ישר פעלו, כי עיקר החידוש בא להורות כשרון הנער, וענין היפוך לשון במקרא הוא חזון נפרץ, וגם חז"ל עמדו על סגנון זה ואמרו "מקרא מסורס הוא" (סוטה ל"ח א'), או "סרס המקרא ודרשהו" (ב"ב קי"ט ב') ועוד כהנה. ועוד יבא מזה בהרחב באור להלן בפיסקא וירד מצרימה.

קושי עבודה תחת אריכות הזמן, ועבור זה החיש זמן החירות — ואם כן, היתה כונת הגאולה באמת קודמת למרירות העבודה, ולכן מצה קודמת.

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

פסקה א

מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו מאמר זה בא במשנה וגמרא פסחים (קט"ז א'), וצריך באור לאיזו כונה ומטרה בא כולו בעניני ההגדה, אשר אין לו כל יחש לענין יציאת מצרים. ואולי אפשר שרצה להקדים הסבר כללי על מה זה נגזר על ישראל בכלל כל ענין שעבוד מצרים וכל הקורות אותם שם. והנה ידוע, דמחלה הבאה לאדם בתולדה מירושת אבות, שגם הם היו נגועים בה — מחלה כזו קשה יותר לרפאות מאשר מחלה הבאה לאדם ממקור גופו שלו עפ"י סבה שונה, ולמחלה כזו דיה רפואה קלה בערך. והנה לוא היו ישראל עובדי ע"ז רק מרגשות נפשם במקרה ככל המקרים הי' באפשר לרפאם בקל ע"י עונש קל, ושבו לתעודתם ולקדושתם. אבל מכיון שהם היו שקועים בע"ז עפ"י מסורת אבותיהם נשרש חטא זה בדמם ובנפשם והיו צריכים לרפואה עקרית וארוכה ונכבדה, כדי לעקר חטא זה מיסודו ושרשו ולזכך נשמתם, ורפואה זו הי' שעבוד מצרים וכל הנסתעף מזה, עד מתן תורה והכניסה לא"י. זהו שאמר בהתחלת הספור משעבוד ישראל במצרים, כי סבות כל קושי זה באה לרגלי שקועם של ישראל בע"ז עפ"י מסורת מאבותיהם עוד מזמנו של תרח, והי' חטאם קשה ורפואתם קשה, כפי שנתבאר. **מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו** לכאורה לפי מה שאמרו בגמרא ברכות (ט"ז ב') אין קורין אבות (סתם) אלא לשלושה ופירש"י, אברהם יצחק ויעקב, אם כן יוצא, שהלשון הזה חלילה מוסב עליהם. אך הבאור הוא, דהא דאין קורין אבות אלא לשלושה הוא רק מזמנם של אברהם יצחק ויעקב, וכמו שפירש"י על הלשון אין קורין אבות — "אבות ישראל", אבל האבות שעד זמנם היו אבות כל אומות העולם וכמש"כ בבני נח, מאלה נפרדו הגוים (נח, י' ל"ב), וסמך זה על הפסוק דיהושע, משום דשם בא בקיצור כל מה שרצה בעל ההגדה להגיד בזה.

פסקה ג

ברוך שומר הבטחתו לישראל צריך באור מה ריבותא היא לגבי ה' ששמר הבטחתו, והלא גם ממדת בשר ודם נאמן רוח לשמור מה שמבטיח. ואפשר לומר הכונה, כי בשעה שאמר ה' לאברהם ענין ההבטחה מירושת הארץ בפעם הראשונה "הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך" (פרשה לך, י"ג ט"ו) באותה שעה לא היו לו עוד זרע, ואח"כ נולד ישמעאל, ואם כן הי' אפשר שהבטחה זו תתייחש אליו ויזכה הוא בנחלת הארץ.

אך במקום אחר פירש הקב"ה הבטחתו זו לאברהם (אתננה לזרעך) בזה שאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע (פ' וירא, כ"א י"ב), וא"כ בשעה שאמר לראשונה אתננה לזרעך כיון למי שהוא קרוי זרעך, ליצחק, ועל זה אנו מודים לו שקיים שם זרעך ביצחק. ודע, כי כעין דיוק זה שדייקנו כאן מה ריבותא לגבי הקב"ה שהוא שומר הבטחתו, בעוד שזה גם ממדת בו"ד נאמן רוח — כעין זה דייקנו בברכת הודאה ברוך שאמר, שאומרים שם ברוך גוזר ומקיים, והנה גם בפרט זה אין כל ריבותא לגבי', כי הלא גם מלך בו"ד מקיים גזירתו, כי אם למשל שופטים הבאים מכחו דנים אחד לעונש יקיימו בו תוצאת הדין כפי גזירת המלך. אך הביאור הוא, כי לפעמים אין בכח המלך בשום אופן לקיים גזירתו, ולא רק הוא לבדו, אך גם אם יסייעוהו לזה כל מלכי תבל לא יעלה זה בידם, וזה יצוייר, אם למשל גזר על אחד לישב במאסר במשך שלש שנים, וגם נאסר, אך לאחר שנה לשבתו מת שם — אז אין כל אפשרות לקיים הגזירה שישב במאסר שלש שנים, כי לא יחזיקו שם גוף מת. אבל בכח הקב"ה, אם הוא גוזר על איש להיות מעונה במשך שלש שנים (וכן להיפך למצוא טוב במשך זמן כזה) — אז בטוח הוא האיש שיוציא שנותיו אלה בחיים, וגזירת ה' תתקיים במלואה, ולכן רק עליו יתברך יונח התואר גוזר ומקיים, והיא תהלתו ותקפו. ועוד דיוק כזה שבכאן ובברוך שאמר דייקנו בתפלת שמו"ע בנוסח אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה, ודייקנו כי הלא גם ברופאים אנשים יקרה בעל מעלות אלו. רופא נאמן ורחמן, ומה ריבותא הוא לגבי ה', ושם בארנו זה היטב, וטורח להעתיק. עי"ש.

ארמי אבד אבי

פסקה ב

צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו וכו', **שנאמר**, **ארמי אובד אבי** הלשון צא ולמד אינו מבואר ברחבה, ולא מצינו כמותו, וצריך באור. ואפשר לפרשו עפ"י המבואר בשבת (ל"א א') בגוי אחד שבא לפני הלל ואמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה על רגל אחת, גיירי', אמר לו, ואהבת לרעך כמוך, מה דעלך סני לחברך לא תעביד (כגון גניבה, גזילה, רציחה, עריות ורוב המצוות (רש"י) היא כל התורה, ואידך פירושא היא, זיל גמור, ע"כ. ועפ"י זה יש לכוין הענין כאן, כי כמבואר במדרשים ובאגדות רבו מאוד הרעות והרמאות שעשה לבן ליעקב, ורמז מזה ניכר בדברי יעקב שאמר והחליף את משכורתי עשרת מונים ולא נתנו אלהים להרע עמדי (פ' ויצא ל"א ז'). אכן דברי האגדות האלה רבים הם ואין השעה עתה בשעת הסדר לאספם ולפרטם ולפרשם, ואמר על זה, צא ולמד לעת הפנאי את כל הנאמר מכל הרעות שעשה לבן ליעקב, ואני אומר לך רק כלל הדברים, והוא מה שנאמר ארמי (לבן) אובד אבי, הוא רצה לאבד את אבי,

זה הוא יסוד כל מעשיו וכללם ואידך, פרטיהם, צא ולמד, וזה מכוון לסגנון האגדה דשבת שהבאנו. ומדי זכרתי את הסיפור דשבת הנזכר, אעיר על הלשון שאמר הלל להגוי "זיל גמור", זה קשה, שהרי הגר רצה ללמוד הכל רק על רגל אחת, ואיך אמר לו זיל גמור. ואולי אפשר להגיה קצת בלשונו, תחת הלשון זיל גמור — זיל גייר, כלומר, אנכי למדתיך כל התורה על רגל אחת, כי זה שלמדתיך הוא יסוד כל התורה ועתה עליך לקיים הבטחתך להתגייר, והלשון גיירי' צריך להיות לבסוף.

שנאמר ארמי אובד אבי לשון זה הוא פסוק בריש פרשה תבוא (כ"ו ה'), והוא התחלת תפלת ההודאה על הבאת בכורים, ומספר בקצרה את קורות עם ישראל, ופירש"י, דשם ארמי מוסב על לבן הארמי, שרצה לעקור את כל אשר ליעקב בעת שרדף אחריו, אך ה' מנעהו מזה, כמבואר בס"פ ויצא, ונחשבה לו מחשבתו זאת כמעשה עכ"ל. אבל יש מפרשים (רשב"ם ועוד) דשם ארמי מוסב על אברהם שהי' מארץ ארם, והי' אובד וגולה מארצו, כדכתיב לך לך מארצך, עכ"ל. ויהי לפי זה השם "אובד" נמשך לשם "ארמי", כלומר, ארמי אובד אבי — ארמי שהי' אובד הוא אבי, אברהם. וע' בסמוך. ועוד יש מפרשים (ספורני ועוד), דשם ארמי מוסב על יעקב, שהי' זמן ארוך כמו אובד בחיים, ולא הי' לו בית מושב ומנוחה, ולא יפלא שקוראים לו ארמי (כן הוא דברי המפרשים) שמצינו דוגמתו בשם יתר הישמעאלי (דה"י, ב' י"ז) אעפ"י שהי' ישראל, אך מפני שהי' גר בארץ ישמעאל, עכ"ל. והנה אין גבול ואין ערך לכל הדוחק בפירושים אלה, ולמותר להאריך בזה, וגם כי אין קץ לפלא לכנות עתה בתפילת הודאה בשעת הבאת בכורים (אשר על זה יומשך הלשון ארמי) לכנות את אברהם ואת יעקב בשם ארמי, ולא שמענו מעולם דוגמא לזה. ולבד שפירש"י שהבאנו נוח ורצוי, ועוד יסכים לו אונקלוס שמתרגם ארמי אובד אבי — לבן ארמאה בעא לאבדא ית אבא — עוד יוצדק עפ"י מה שכתב הראש בבאורו לנדרים (ל"ז ב'), כי הנגינות ופסקי הטעמים של המלים יורו פשט הכתוב, וכאן השם ארמי נטעם בפשטא, שהוא טעם מפסיק המלה בנטי' לעצמה מבלי התחברה עם המלה הסמוכה, וכנגד זה, המלה "אובד" מוטעמת במונח, המורה להמשכה הלאה לשם "אבי" ויוצא לפי זה המובן מהמשך המלים, ארמי — הוא אובד אבי, וזה כפירש"י ותרגום אונקלוס. אבל לדעת המפרשים הנזכרים ובאורם הי' דרוש להטעים המלים ארמי אובד בנגינה מחברת, כהוראת שם ותואר. ודברי הרא"ש הם קלורין לעינים בכמה וכמה מקומות בפסוקים שטרחו מפרשים בבאורם. וכן נראה שהבין הלשון כאן כרש"י ות"א בעל הפזמון שלהלן "ובכן ויהי בחצי הלילה" שכתב, הפחדת ארמי באישון לילה". ומוסב על לשון הפסוק בס"פ ויצא וירא אלהים אל לבן

הארמי בחלום הלילה, והזהיר אותו על הנהגתו עם יעקב, הרי דמכנה את לבן בשם סתמי ארמי, ולמד זה מלשון התורה כאן.

פסקה ג

וירד מצרימה אנוס עפ"י הדיבור לא נתבאר מאין למד זה. כי אין לפרש שמדייק הלשון "וירד" שהילוך זה הי' לו לרגש ירידה, אבל הן מצינו בכמה מקומות, שההליכה מארץ ישראל למצרים תתבטא בלשון ירידה מפני שארץ מצרים היא במורד כלפי עמדתה של א"י, וכה מציגו באברהם וירד מצרימה (פ' לך) וביוסף הורד מצרימה (פ' וישב), ירד ירדנו (פ' מקץ), רדה אלי (פ' ויגש), והרבה כאלה. אך אפשר לומר, כי כפי המתבאר בס"פ ויחי הי' יעקב דואג הרבה שלא להקבר במצרים, ובעת שנתבשר מחיי יוסף אמר אלך ואראנו בטרם אמות, הרי שחשב כי במעט קרב יומו, ומפני זה בודאי לא ברצונו הלך למצרים כי דאג על ביאת יומו ועל אפשרות קבורתו שם — והלך אנוס עפ"י הדבור. אך צריך באור, מה ענין האונס בזה ולמה זה. וצריך לומר, שהוא כדי לקיים הגזירה כי גר יהיה זרעך וכו' (פ' לך ט"ו י"ג). ואמנם לא נתבאר, למה נפל הגורל בזה על יעקב ולא על אברהם ויצחק. וצריך לומר, משום דכידוע, כל עיקר שעבוד מצרים הי' לתכלית התוצאות לכשיצאו משם, תוצאת החירות ומתן תורה והכניסה לא"י וכל המסתעף מזה, ואם הי' מקיים זה באברהם ויצחק היו נכללים בזה גם ישמעאל ועשו, והרצון בזה הי' לזכת בכל אלה את זרע יעקב שכולו קודש, ואגלאי מילתא למפרע, דמה שאמר כי גר יהיה זרעך וכו' כיון לזרע יעקב.

וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול. קרוב לומר, שהלשון מהופך קצת, וצריך לומר וירד מצרימה במתי מעם ויגר שם ויהי שם לגוי גדול. יען כי מתי מעט מוסב רק על זמן הירידה למצרים, אבל הגירות היתה בהמון. ודבר סירוס מקראות הוא חזון נפרץ, כמו בפרשה לך (י"ד י"ב) ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם — תחת את לוט בן אחי אברהם ואת רכושו. ובפרשת שמות (ד' ל"א) ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' — תחת וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל ויאמן העם, יען כי האמונה באה לאחרי השמועה, מאמינים אל מה ששומעים. ובפרשה בא (י"ב ל"ב) במאמר פרעה למשה ואהרן קומו צאו כאשר דברתם וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי, כי לפי הכתוב משמע שברכו את מי שהוא שיאמר שיברכו גם אותו, ולא נמצא שברכו את מי. וכן נראה בפי' בשלח (י"ד י"ג) כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, וזה במשמע שלא יראו עוד בכלל איש מצרי, וזה לא יתכן, אך הלשון מהופך, ושיעורו, כי את מצרים אשר ראיתם היום לא תוסיפו לראותם. כי כולם יטבעו. וברי"פ

ויקרא, אדם כי יקריב מכם, ולפי סגנון הלשון צריך לאמר אדם מכם כי יקריב. ושם (א' ט"ז) והקטיר המזבחה ונמצה דמו — תחת ונמצה דמו והקטיר המזבחה. כי מצוי הדם הוא קודם להקטרה אותו (וע' רש"י). ובפרשה אמור (כ"ב ב') דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי — תחת וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את שם קדשי (וע' רש"י). ובפרשה חקת (י"ט ז') ורחץ בשרו במים ואחר יבוא אל המחנה וטמא עד הערב — תחת וטמא עד הערב ואחר יבוא אל המחנה, כי הכניסה למחנה הותרה לאחר הערב שמש (וע' רש"י). ובירמיה (י"ז נ') כל אוצרותיך לבז אתן במותיך בחטאת — תחת בחטאת במותיך. ובהושע (ח' ב') לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל — תחת לי יזעקו ישראל אלהי ידענוך. ושם (י"ד ג') אמרו אליו כל תשא עון — תחת כל עון תשא. ובחבקוק (ג' ב') אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה — תחת וקדוש סלה מהר פארן, כי השם קדוש סלה הוא כמו חדוש נצחי, מעין הלשון מלך הכבוד סלה (תהילים כ"ד:י') והוא תואר נצחי. ובתהלים (פ' ו') ותשקמו בדמעות שליש — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מין מדה). ועוד שם (קי"ט ח') את חקיך אשמור אל תעזבני עד מאוד — תחת את חקיך אשמור עד מאוד אל תעזבני. והרבה כהנה. וכן נשתמשו בסגנון זה בחז"ל. ואמרו בסוטה (ל"ח א') מקרא זה מסורס הוא, ובב"ב (קי"ט ב') סרס המקרא ודרשהו, ומ"ד פ' אחרי ריש לקיש מסרס קראי ודריש. ובקדושין (ע"ח רע"ב) פירשו הפסוק בשמואל א' (נ') ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' — ופירשו, ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ושמואל שוכב — במקומו. וכן נמצא ענין סירוס באותיות, עפ"י העתקת אותיות במלה אחת ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם, וזה יתבאר להלן בדרשה ובמורא גדול זו גילוי שכינה. מבואו שם כמה וכמה דוגמאות.

פסקה ה

ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצוינים שם הנה לשם "גדול" שתי הוראות, האחת, גדול בכמות, במדה ובמספר, כמו המאור הגדול (פ' בראשית), ברכוש גדול (פ' לך), הים הגדול, ועוד כהנה. וההוראה השניה — גדול באיכות ובמעלה, כמו איננו גדול בבית הזה ממני (פ' וישב, ל"ט ט'), והכהן הגדול מאחיו (פ' אמור), מטעם המלך וגדוליו (יונה ד'), גדול שמי בגוים (מלאכי א' י"א) ועוד כהנה. והנה כאן אין הכרע, לאיזו הוראה יתיחש כאן השם גוי גדול, אם יתפרש גדול בכמות ובמספר או גדול באיכות ובמעלה וכבוד, ולכן צריך באור מאין למד המגיד, כי הביאור כאן משם גוי גדול הוא מענין גדולה וכבוד, כמו שאמר, שהיו מצוינים שם, וענין ציון יונח על מי שנהדר במעלת הכבוד

וההידור, וכמ"ש במדרש שה"ש על הפסוק פתחי לי אחותי רעיתי יונתי, (ה' ב') מהו יונתי — כיונה זו שמצטיינת מכל הצפרים בתמימותה ובענותה כך ישראל מצוינים מכל העמים במעלת התורה והמצות וכו'. והנה בזה חלוק שם "גוי" משם "עם", כי "עם" מורה על המון עם, כמו העם ההולכים בחושך (ישעיה מ"ט א'), ובירמיה (ה' ח') מדוע שובבה העם הזה, וכמ"ד פ' בלק (פ' כ') כל מקום שנאמר עם הוא לשון גנאי, וכן ברש"י פ' בהעלותך (י"א א') בפסוק ויהי העם כמתאוננים. ולהיפך השם "גוי" מורה על גדולי העם ומכובדים וכמו ישראל גוי אחד בארץ (ש"ב ז' כ"ג), גוי וקהל גוים יהיו ממך (פ' וישלח ל"ה), והלשון שני גויים בבטנך (ר"פ תולדות) פירשו לרמז לשני גדולי העם שיצאו מיעקב ומעשו, והם רבי ואנטונינוס המלך (ברכות נ"ז ב'), ועל כן משותף שם זה עם שם צדיק, הגוי גם צדיק תהרוג (פ' וירא). ולכן מדכתיב כאן ויהי שם לגוי, ולא כתיב שם לעם, דריש שהיו ישראל מצוינים שם, כלומר, מצוינים בגדולה וכבוד.

גדול עצום כמה שנאמר ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו כדי לחזק דבריו "גדול עצום" שמוסב על גודל הכמות ועצמות האיכות הביא ארבעה לשונות המורים מעלות מתכונות המתייחשות לתולדה. ואמר, ובני ישראל פרו, פשוט שהיו שלמים בכחות ההולדה ולא היו בהם עקרים. וישרצו — רמז להמבואר באגדות שהיו יולדות ששה בכרס אחד, ושם שרץ מורה על הפלגת רבוי התולדה, וכמש"כ בפי' נח (ט' י') שרצו בארץ. וירבו — הוא לשון גידול, כמו רבתה גוריה (יחזקאל י"ט ב'), ובאיכה (ב' כ"ב) טפחתי ורביתי, והכונה, שגדלו ילדיהם בנחת ובקלות. ויעצמו — אשמעינן ריבותא אעפ"י שהנולדים במספר מרובה הם בטבעם חלושים ורפויי כח, ושם נולדו ששה בכרס אחד, כמבואר למעלה, והי' מצד הטבע שיהיו חלושים — אמר ויעצמו שהיו בריאים וחזקים, כלשון הפסוק בישעיה (מ' כ"ט) ולאין אונים עצמה ירבה.

פסקה ז

וירעו אותנו המצרים ויענונו בכל מקום שבא הפועל "הרע" מושך אחריו את השם המתיחש להפעל בקשר אות למ"ד, לי, לנו, להם, לכם, וכדומה, ולא בקשר "את", כמו בפרשה מקץ (מ"ג ו') למה הרעותם לי, ולא אותי, ובס"פ שמות (ה' כ"ב) למה הרעות לעם הזה, ושם (פסוק כ"ג) הרע לעם הזה, ובפרשה בהעלתך (י"א י"א) למה הרעות לעבדך, ובתהלים (ק"ו ל"ב) וירע למשה בעבורם, וביהושע (כ"ד כ') ושב והרע לכם, ונעמי אמרה ושדי הרע לי (רות כ"א), ועוד כהנה, ולפי זה הי' צריך לומר כאן וירעו לנו המצרים, ולא אותנו. ואפשר לבאר עפ"י המבואר באגדות, שהיו המצרים בושים מפני עמי תבל על אשר יענו על לא דבר את עם ישראל, עם שקט ושאנן — ולכן, המציאו להם

הצטדקות בזה שהיו בודים עילות ואשמות על ישראל ועשו אותם בעיני עולם לאנשים רעים וחטאים, ובזה מצאו להם הצטדקות על שעבודם ועל ענותם אותם. ולפי זה יתפרש הלשון וירעו אותנו המצרים, שעשו אותנו לפני עמי תבל לרעים וחטאים. ועל כן — ויענונו — כלומר, על כן מצאו להם עילה להתנצלות על מעשיהם אתנו לענות אותנו, ומדויק המשך הלשון וירעו אותנו — ויענונו. וראוי להעיר, כי אמנם פעם אחת, ובענין זה ממש, בענוי מצרים אותנו, כתיב הלשון וירעו לנו, והוא בפרשה חקת, בשלוח משה מלאכים אל מלך אדום, ולתכלית בקשתו ממנו (כפי שיבא בסמוך) הרצה לפניו מעט מקורות עם ישראל ומתלאותיו, ובהמשך הדברים אמר, ונשב במצרים וירעו לנו מצרים (כ' ט"ו), והנה שינה מלשון התורה, מן וירעו אותנו ל"לנו". אך על האמת אפשר לומר כמו קרוב לודאי, כי במכוון הדגיש משה כאן הלשון וירעו לנו, ולא "אותנו", יען כי כפי המתבאר בפרשה, היתה תכלית דבריו אל מלך אדום שירשה לישראל לעבור דרך ארצו, והבטיחו, כי "לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר ולא נטה ימין ושמאל (שם פסוק י"ז), כלומר, שלא יזיקו ולא יפסידו לו במאומה בעברם דרך ארצו. והי' חושש, שאם יאמר לו לשון וירעו אותנו מצרים, לשון שאפשר להבין בו שעשו אותנו המצרים לרעים וחטאים, כמו שבארנו — אפשר שיחשוב מלך אדום, כי אולי אמנם כן הוא, כפי שהעריכו אותם המצרים, שהם רעים וחטאים, ואז בטח לא יתן להם לעבור דרך ארצו, כאנשים חשובים. וכן שינה בדבריו מלשון "אותנו" ללשון "לנו".

פסקה ח

ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם לכאורה אין בפסוק שמביא לראי' יותר משמעות לענוי מאשר הלשון ויענונו, כי שניהם מוכנים בתכלית ענינם, בהוראת ענוי, ומדרך הלשון "במה שנאמר" הוא לחדש דבר והוראה בהלשון הקודם, מה שזולת הראי' הי' המובן באותו הלשון חסר או רפוי, וכאן לא נתבאר איזה תוספת חידוש והוראה בלשון שמביא לראיה. ואפשר לומר שבהפסוק שמביא לראי' מכוין להודיע רשעתם של המצרים שלא עבדו בישראל מפני שהיו צריכים לתוצאת העבודה. אך הכונה למען ענותם. זה רשעות כפולה, כובד העבודה ומטרתה, וזה כלול בתוספת הראי' מן וישימו עליו שרי מסים, לא למען גוף העבודה אך למען ענותו בסבלותם, אבל מן ויענונו לבד אין זה מוכח, דאפשר עינו אותנו בעבודה מפני שהיו צריכים לגוף העבודה. כמבואר.

פסקה יא

ונצעק אל ה' אלהי אבותינו וישמע ה' את קולנו לפי סגנון הלשון היה די לאמר וישמע את קולנו, ושם ה' אינו מוכרח לכאן, כיון דהשמיעה מוסבת אל הלשון הקודם, ונצעק

אל ה' אלהי אבותינו. אך יש לומר, דבלשון זה בא לרמז מה שאמרו בברכות (י' ב') כל התולה (תפלתו ובקשתו) בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים תולין לו בזכות עצמו, מהו שאמר כאן, כי ישראל במצרים לא מצאו און להם לבקש בזכות עצמן ובקשו בזכות אבות, אבל ה' שמע להם בזכות שלהם, וזהו באור הלשון ונצעק אל ה' אלהי אבותינו — בזכות אבותינו, וישמע ה' את קולנו — בזכות שלנו.

פסקה יד

וירא את ענינו זו פרישות דרך ארץ, כמו שנאמר וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים לא נתבאר מה יתרון להפסוק וירא אלהים על הפסוק וירא את ענינו עד שמביא ממנו ראי' לבאור הפסוק הקודם, והלא לכאורה אדרבה, הלשון ענינו לבדו מורה על זה, כמו שאמרו ביומא (ע"ז ב') על הפסוק בסוף פרשה ויצא, אם תענה את בנותי, שמכוין לענין חיי דרך ארץ, ועוד שם לשונות אלה ממובן זה. אך הבאור הוא, כי שרש שם ענינו (ענה) אפשר להבין גם ממובן דכאות ומצוקה, כמו אלמנה ויתום לא תענון (פי' משפטים), עניתי בצום נפשי (תהילים ל"ה:י"ג), ענה בדרך כחי (שם ק"ב), ועוד. וברצות המגיד לפרש כאן המובן מן וירא את ענינו לפרישות דרך ארץ — מביא לראי' מן הלשון וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. וכונת הראיה מזה הפסוק הוא, משום דבכל מקום דכתיב הפעל ראי' — סמוך לו שם הדבר הנראה, מה ראה, כמו וירא אלהים את האור כי טוב, (פ' בראשית) והרבה כהנה, וכאן כתיב וירא אלהים את בני ישראל ולא סיים מה ראה בבני ישראל. ולכן מפרש, דהראי' מוסבת על פרישות דרך ארץ, ואין מן הנמוס לייחש להקב"ה ענין גשמי זה, ולכן כתיב רק וירא ולא סיים מה ראה. ויתפרש לפי זה הלשון וירא ממובן דעת ובינה, כמו בקהלת (א' ט"ז) ולבי ראה הרבה חכמה, שבאורו ולבי ידע והבין, וכאן הבין כביכול הקב"ה את תכונת דאגתם לסבת פרישות דרך ארץ, וגם לא כתיב וישמע, מפני כי מתכונת הכבוד לא הוציאו ענין זה מפורש בפיהם בזעקתם ותפלתם. וכעין מידה זו שלא לייחש ענין גשמי הבלתי מכובד כלפי ה' מצינו במס' מו"ק (כ"ח רע"א) בסמיכות למה שמבואר שם, שכל מי שנאמר בו שמת על פי ה' היתה מיתתו בנשיקה, — ואמרו, דגם מרים מתה בנשיקה ומפני מה לא נאמר בה עפ"י ה', מפני שאין זה מדרך הכבוד. ובמס' ב"ב (ע"ד ב') לענין דאיירי שם ביחש פרט אחד שאינו מנומס בהסבה להקב"ה, אמרו "לאו אורח ארעא", עיי"ש, ועוד יתבאר מזה בסמוך. וגם מצינו שהקפיד הקב"ה על שמיחסים לו מעשה שאינו מכובד, כמו שאמרו במס' ברכות (ס"ב ב') על מה שאמר דוד לשאול אם ה' הסיתך בי (ש"א כ"ו י"ט) הקפיד

הקב"ה על לשון קשה זה, ואמר לו, מסית אתה קורא לי? ונענש על זה, עיי"ש [3].
והנה מכל האמור בזה מתבאר, דהלשון וירא את ענינו מוסב על פרישות דרך ארץ, כמו וירא אלהים את בני ישראל, וכפי שנתבאר. ורבי אברהם אבן עזרא בריש פרשה שמות (א' י"א) מפרש הלשון שם, וכאשר יענו אותו כן ירבה — יענו אותו, כדי ליבש זרע הזכרים, וכפי הנראה ראה לפרש כן, משום דענין רבוי תולדה אינו מתיחש לענין עבודת מלאכה, לאמר, שלרגלי הענוי רבה התולדה — אך מפני שכיונו בזה ליגעם להחליש זריעתם, מפרש הפסוק, כי אעפ"י כן רבתה תולדתם, ומפרש המובן מן יענו ענין דרך ארץ, כפי שנתבאר. ואמנם גם לבד הדרש בהוראת מלת ענינו עפ"י הסמיכות מן וירא אלהים, כפי שבארנו — גם לבד זה אי אפשר לפרש כפשוטו שהמובן מן ענינו הוא לחץ ודחק — יען דזה הלא כבר זכר המגיד מפסוק ותעל שועתם מן העבודה אל האלהים וישמע אלהים את נאקתם, ועוד, ומה הוסיף בלשון וירא את ענינו. ולכן הוציאו לדרשה, כמבואר. הנה הבטחתי למעלה לשוב עוד אל הענין המדובר שם על דבר הרחקה מלשון בלתי מנומס כלפי ה', ואעיר, כי עפ"י זה יתבארו דברי המכילתא בפרשה בא על הפסוק וראיתי את הדם ופסחתי עליכם (י"ב י"ג) "אל תקרא ופסחתי אלא ופסעתי" (בהחלף חי"ת לעי"ן). והנה אעפ"י דהחי"ת עם העי"ן רגילין להתחלף, מפני שהם ממוצא אחד (אהח"ע מן הגרון), וידוע, שאותיות ממוצא אחד דרכן להתחלף זו בזו, וכן מצינו חילופיהן בפרשה תצוה, בלשון ולא יזח החושן מעל האפוד, שמתפרש כמו ולא יזע (היינו שיתדבק החושן אל האפוד בחזקה שלא ינוע, מלשון ולא קם ולא זע (אסתר ה' ט'), ובקהלת (י"ב ג') ביום שיזועו שומרי הבית — ובמלכים א' (ה' ל"א) ויסיעו אבנים גדולות, ובקהלת (י' ט') מסיע אבנים — שענינם עקירה והעברה ממקומם, היינו הך דלא יזח החושן שהבאנו, ומזה הלשון בפרשה בשלח (ט"ו כ"ב) ויסע משה את ישראל, שבאורו כמו ויסח, שהעתיקם ממקומם [4], וכן יתפרש ביואל (ד' י"א) עושו ובאו — תחת חושו, ורמב"ן בפרשה דברים (ב' כ"ג) כותב, כי הלשון והעוים (שם אומה) הוא כמו והחוים, והביא משלים לזה. הנה אחר כל אלה, לא נתבאר מה ראתה המכילתא לפרש ופסחתי כמו ופסעתי, אם לא כמו שבארנו, ולשון שאינו מכובד אין נכון לייחס להקב"ה ואף כי הוא המבטא אותו, והלשון פסחתי הוראתו בעלמא חיגר, בעל מום, כמו בפי אמור איש

[3] ובירושלמי סוטה (פרק ז' הלכה א') אמרו, לא מצינו שידבר הקב"ה עם אשה אלא עם שרה בלבד, שנאמר ויאמר, לא כי צחקת (פ' וירא, י"ח ט"ו), ומפרש שם, כי אעפ"י דכתיב אל האשה אמר (פ' בראשית' ג' ט"ז), וברבקה — ויאמר ה' לה (פ' תולדות, כ"ה כ"ג) זה הי' ע"י מתורגמן.

[4] וקרוב לומר, כי מזה המקור למה שקוראים ליציאה לדרך בשם "נסיעה" שהוראתו בעיקר העתק ממקומו, ופעם באו שני הפעלים, נסיעה ויציאה, יחד, בירמיה (ד' ז') נסע יצא ממקומו, כלומר, נעתק ממקומו ויצא לדרכו.

עור או פסח, או ממובן תועה בדרכיו, כמו פוסחים על שתי הסעיפים (מ"א י"ח כ"א), ולכן דרשה כמו ופסעתי, ממובן צעד ופסיעה. אבל לפי זה קשים הלשונות ופסח ה', ואמרתם זבח פסח הוא להי' אשר פסח על בתי ישראל, האם גם שם תשתנה הקריאה. ואמנם אפשר לומר דאין כונת המכילתא לשנות הקריאה, דזה לא יתכן מכמה טעמים, אך הכונה בלשון אל תקרא כמו אל תבין, כלומר, שבלשון ופסחתי תבין ההוראה כמו ופסעתי, ואם כן גם ביתר המקומות כן המובן. ומצינו הפעל ראה במובן הבנה, במו בקהלת (א' ט"ז) ולבי ראה הרבה חכמה, שבאורו ולבי הבין, ובשמואל א' (כ"ה י"ז) דעי וראי מה תעשי וכלשון זה במלאכים א' (ב' כ"ב), ובירמיה (ב' ל"א) ראו דבר ה', וביאורם הבין, הבינו. וכעין זה כתב הגר"י יעבץ בהגהותיו למס' ערכין (ט"ו א') בלשון הגמרא על הפסוק בפי שלח כי חזק הוא ממנו, שאמרו בגמרא אל תקרא ממנו (ביחש שאליו) אלא ממנו (ביחס נסתר), וכתב, שאין הכונה לשנות הקריאה כי אם להבין כמו בשינוי קריאה, ויש עוד כאלה. וכאן אדבר משפטים עם הראב"ע על דבריו בקהלת (י"ב ה') על הפסוק ויסתבל החגב אשר כל תעודת הפסוק לתאר את רפיון חושי האדם בערבי חייו, כותב בזה הלשון "ואחרים אומרים, כי החי"ת מן החגב בא במקום ע"ין, וזה הבל, כי לא תתחלף אות באות חוץ מאותיות אהו"י". והנה כונת החילוף מן חגב לעגב הוא למשל על תאות בשרים, מעין הלשונות מאסו בך עוגבים (ירמיה ד' ל'), ותעגב על מאהביה (יחזקאל כ"ג ח') שירי עגבים (שם שם ל"ב), ומשותף לשון זה ויסתבל החגב (העגב) עם הלשון הקודם ותפר האביונה, כלומר, כי יתופר תאות בשרים, ובאור הלשון ויסתבל — שבשר התאוה יהי עליו (על הזקן) למשא. ואין קץ לפלא, איך קרא לחילוף חי"ת עם עין הבל, בעוד שהוא חזון נפרץ במקרא ובחז"ל, מפני שבאים ממוצא אחד, אהח"ע מן הגרון, וכבר הבאנו משלים לזה, וכן כאן במכילתא, ופסחתי תחת ופסעתי ובסנהדרין (ק"נ א') פירשו ויעתר יצחק כמו ויחתר, וע' במ"ר ר"פ תולדות, ובמ"ר איכה פירשו הלשון איכה יעיב כמו איכה יחיב, וכן פירש"י כאן בשם חגב כמו עגב. וכן נראה באור הלשונות בתורה, בפי תבא (כ"ח ס"ג) ונסחתם מעל האדמה, ובתהלים (נ"ב ז') ויסחך מאהל, ובמשלי (ב' כ"ב) ובוגדים יסחו ממנו, ושם (ט"ו כ"ה) בית נאים יסח ה' — בכולם באים החי"תין תחת העי"נין, ונסעתם, ויסעו, יסעו, יסע, ממובן העתק ממקום, כמש"כ למעלה בבאור הפעל נסע. וכן נראה באור השם שרוע (איש חרום או שרוע (בפי' אמור, כ"א י"ח), ושם (כ"ב כ"ג) ושור ושה שרוע וקלוט, ופירש"י, שרגלו אחת ארוכה מחבירתה (וכן יתר האברים), ולא נודע שרש שם שרוע, ונראה שבא תחת שם סרוח, כמו וסרח העודף (פי' תרומה) ובחילוף סמ"ך בש"ין שמאלי. וכן שוים החי"ת והע"ין

בהברה בשיחות פרטיות, כמו שהי' קורא רבי לרבי חייא — עייא (מו"ק ט"ז רע"ב), ובמ"ר פ' תולדות בערביא קורין לחתרתא עתרתא, ועוד.

פסקה טו

ואת עמלנו אלו הבנים, כמה שנאמר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון..

הנה גם אחרי הראי' מפסוק כל הבן הילוד וכו' אין מבואר איפה מרומז ענין זה בלשון עמלנו. ואפשר לומר, משום דמצינו לשם "עמל" שמורה על יגיעה לריק ולהבל, כמו באיוב (ד' ח') וזורעי עמל יקצרוהו, שהבאור שהקצירה מזריעה זו תהי' ריקה ושוממה, ושם (ט"ו ל"ה) הרה עמל וילד און, כלומר, לא כלום, ועוד שם (ט"ז ב') מנחמי עמל כולכם, כלומר, מנחמים לריק (כענין הבל ינחמון, זכריה (י' ב') ובתלמוד (כתובות י' ב') תנחומין של הבל), ועוד בקהלת (ד' ו') עמל ורעות רוח. ואמר בזה, ואת עמלנו אלו הבנים שילדנו במצרים, והוא על דרך הלשון ולא ילדו לבהלה (ישעיה ס"ה כ"ג), ומפרש סבת הדבר — היא הגזירה כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. וא"כ כל התולדה עמל וריק. ויש להעיר למה מביא עוד סוף הפסוק וכל הבת תחיון, דהא לזה אין ענין לגזירת הבנים. וצריך לומר, דגם תחית הבנות בעת ההיא לרגלי גזירת הבנים, היא ג"כ גזירה, יען כי אם לא יהיו גברים שתנשאנה להם הנשים תצאנה מזה קלקלות שונות, להיות דבר זה משבר בחיי העולם. ודע דמלשון זה אלו הבנים סמך ראי' דבשם בנים יובן רק זכרים ולא נקבות, משום דאם לא כן, הי' לו לומר אלו בנים זכרים, וכן משמע במס' נזיר (י"ב א') במשנה, האומר הריני נזיר לכשתלד אשתי בן וילדה בת אינו נזיר, וכן בב"ב (קמ"ג ב') ההוא דאמר נכסי לבני (בלשון רבים) והי' לו בן ובת, ופסקו חכמים דאין הבת בכלל, ומה שקרה לבנו האחד בשם רבים בני, זה הוא מפני שכן דרך הלשון, כמו בתורה בפי ויגש, ובני דן חושים, ובפי פנחס ובני פלוא אליאב, אעפ"י שבשניהם חשיב רק בן אחד, והי' לו לומר ובן דן, ובן פלוא, ולא ובני — אך כן הוא מדרך הלשון. ויש להעיר בגמרא שם, דרב יוסף מביא עוד פסוק כזה מדהי"א (ב') ובני איתן עוזיה, ולא נתבאר מה ראה רב יוסף להוסיף על פסוקי התורה המובאים מקודם עוד פסוק אחד מדה"י. ואפשר לומר, דמדייק שאין ראי' מלשון התורה ללשון בני אדם, כמו שאומרים בעלמא לשון תורה לחוד ולשון בני אדם לחוד, ואם כן אפשר שבלשון בני אדם אין קורין לבן אחד בני, בלשון רבים. ועל זה מביא מדה"י. וזה עפ"י מש"כ התוס' בנדרים (נ"ה א') ד"ה ובפרוץ, דלשון דברי הימים קרוב ללשון בני אדם, וא"כ מהפסוק דרה"י ראי' מכרחת דגם בלשון בני אדם קורין לבן בני. ועל מה שכתבנו דבשם בנים יובן רק זכרים ולא בנות — לכאורה יש להעיר על זה מפסוק בעצב תלדי בנים (פ' ראשית). ושם

ודאי גם בנות בכלל. אך באמת משם אין הכרח דבסתם שם בנים גם בנות בכלל, ושם הבנות בכלל מטעם אחר, והוא עפ"י מה שאמרו ביבמות (ע"ח א') על הפסוק בפ' תצא בענין מצרי ואדומי דכתיב שם בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה', ופירשו, בנים ואפילו בנות, ומפרש מאי טעמא, דכתיב אשר יולדו — בלידה תלי רחמנא, כלומר, כיון דבלידה תלאן, הלא גם בנות נולדות הן. ולפי זה, באותו פ' דפרשה בראשית שהבאנו כתוב בעצב תלדי, ממילא גם בנות בכלל, דגם הן נולדות. ומה שמצינו בתורה כמה פעמים במקרא הלשון ויולד בנים ובנות, אעפ"י דאחרי דכתיב זה סמוך ללשון הולדה הי' די לכתוב בנים לבד והיו גם בנות בכלל — זה הוא, מפני שבספור דברים רגילים הכתובים לפרט במלים גם דברים שאפשר להסתפק בלעדם, כמו שמצינו כזה בכמה מקראות, כמו: בפרשה בראשית (ב' י"ז) ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו, ואחרי שאמר ומעץ הדעת הי' סיפוק בלשון ובענין בלא מילת "ממנו". בפרשה וירא (כ"ב ב') את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ציונים רבים. בפרשה ויצא (כ"ט י"ח) אעבדך ברחל בתך הקטנה, וציון הקטנה אינו מוכרח אחרי שקראה בשמה. בפרשה וישלח (ל"ב י"ב) הצילני נא מיד אחי מיד עשו, ודי הי' לומר מיד אחי, כי לא היו לו עוד אחים זולת עשו. בפרשה מקץ (מ"א (מ"א ל"ב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, היינו השנות היינו פעמים. בפרשה שמות (ב' ו') ותפתח ותראהו את הילד, ודי הי' לומר ותראהו לבד, דמוסב על הילד. בפרשה תרומה (כ"ה ב') ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי, והי' הענין מובן וברור גם בלא המלים תקחו את תרומתי. בפרשה ויקהל (ל"ה ה') קחו מאתכם תרומה להי' כל נדיב לב יביאיה את תרומת ה', והי' הענין מובן ישר גם בלא המלים את תרומת ה'. בפרשה האזינו (ל"ב מ"ט ונ"ב) וראה את ארץ כנען אשר אני נותן להם לבני ישראל, כי כנגד תראה את הארץ ושמה לא תבוא "אל הארץ אשר אני נותן לבני ישראל", והכפל והאריכות נראים לעין. ביהושע (א' ב') קום עבור את הירדן הזה אתה וכל העם הזה אל הארץ אשר אני נותן להם לבני ישראל, ואחר הלשון "להם" המוסב אל "כל העם הזה" נראה הלשון לבני ישראל כפול ואינו מוכרח. בשמואל ב' (ז' ה' וז') אל עבדי אל דוד — את עמי את ישראל, שמות כפולים, ושם (ז' כ"ג) ומי כעמך כישראל. ועוד הרבה כאלה, וכן כמה מלים בודדות מהוראה אחת באו כפולות, כמו בישעיה (ה' י"ג) צחה צמא, ושם (י' כ"ה) מעט מזער, ושם (מ"א ד') פעל ועשה, ועוד שם (ס"ג ט') וינטלם וינשאם, וביואל (ד' ד') קל מהרה, וביונה (ב' ט') הבלי שוא, ובתהלים (ט"ז ה') מנת חלקי, ובאיוב (י' כ') יחדל ישית ממני, ושם (כ' י"ז) נהרי נחלי. ועוד הרבה כאלה. ויותר מזה, לא רק מלים בודדות

ומבטאים משותפים רגילים לבא כפולים במהלך ספורים, אך גם פרשיות שלמות דרכן להשנות כמו שהן, כנראה מספור עבד אברהם לפני לבן ובתואל מכל הקורות אותו בענין זה, אעפ"י שהי' באפשר להציע הדברים במלים אחדות. לאמר, ויספר העבד את כל אשר עבר עליו בזה (וע' במ"ר כאן). וכן מספור פרעה לפני יוסף את חלומו הי' באפשר שיאמר הפסוק ויספר פרעה לפני יוסף את חלומו, והנה בשני אלה הענינים, מעבד אברהם ומחלום פרעה לא חסה התורה לקבוע פרשיות שלמות בהעתקה שלמה. ועוד יש כמה ספורים משנים בתורה, במקום שהי' באפשר לשנותם בקצרה, והנה כן דרכי הספורים, ואולי כן גם מסגנון השפה במכוון ליפותה, לאדרה ולהדרה. ואמנם בנוגע להשנות ספור עבד אברהם לפני לבן ובתואל וחלום פרעה לפני יוסף — אפשר וגם קרוב לומר, כי בכונה מיוחדת באה תכונה זו מההרצאות השלמות בפרטיהן, וזה הוא, מפני השנוים השונים שבין ספור העבד ובין מהלך ענינו בפועל, וכן בין ספור פרעה את החלום לפני יוסף ובין חזיונו את החלום במקורו. והשנוים האלה לא על חנם באו, כי אלה שבספור העבד נותנים כבוד לרבקה על כי למרות גידולה בבית לבן ובתואל למדה לעצמה צניעות במהלך החיים, בדבור ובמעשה, כפי שיתבאר. והשנוים אשר בספור החלום מפרעה ליוסף ובין חזיונו במקורו — יורו לעין השגחה פרטית לחלצו ליוסף מן המיצר ולהביאו לגדולת מלכים. ואבארם על הסדר: הנה בספר העבד לפני לבן ובתואל את הסימן שעשה לפגישת רבקה אמר, שאמרה שתה וגם גמליך אשקה וגם הגמלים השקתה (פ' חיי, כ"ד מ"ו), ובאמת לא אמרה וגם לגמליך אשקה, אך אשאב, וכן במעשה כתוב ותשאב לכל גמליו, ולא ותשקה, וזה הוא, מפני כי כפי המתבאר בכתובות (ס"א ב') אין ממדת הצניעות לאשה להשקות לבעלי חיים זכרים, ולכן אמרה רק אשאב, והם ישקו מעצמם (ואף הוא לאחר ששמע לשונה אמר גם הוא משמה וגם לגמליך אשאב (פסוק מ"ד). וכן שינתה ללשון כבוד מלשון שאמר הוא הגמיאיני מעט מים (פסוק י"ז), דלשון גמיאה הוא לשון גס, וקרוב ללשון לעיטה. כמש"כ רש"י בריש פ' תולדות בפ' הלעיטני, וזה מורה על שפיכה לפיו, והיא העמידה הכד ואמרה שתה — מעצמך. וכן שינה העבד בספורו מלשון שאמר לו אברהם ולקחת אשה לבני ליצחק (פסוק ד'), והוא בספרו זה לפני לבן ובתואל אמר רק הלשון "ולקחת אשה לבני" והשמיט "ליצחק", וזה אפשר להסביר כי אברהם באמרו "ליצחק" כיון שתהא האשה צנועה וצדקת כפי הראוי ליצחק, אך העבד, בהכרתו בחיי לבן ובתואל שרחוקים הם מתומת צדקתם של אברהם ויצחק חשש שמא לא יאבו שתהי' רבקה מוקדשת לחיי פרישות באורח צדיקים, ולא יתנו אותה ללכת אתו — לכן השמיט הלשון ליצחק. ויותר מזה ניכר הכרח השנות חלום

פרעה לפני יוסף בכל פרטיו, כפי שנבאר. ולזה דרוש הקדמה קצרה להבין את הלשון הוודאי שאמר פרעה ליוסף אחרי ששמע פתרונו אמר לו "אחרי הודיע אלהים אותך את כל זה", והתמי בולטת, כי מלשון זה נראה, שהי' דבר הפתרון אצלו כמו נראה ונרגש בחוש כי הוא כיון לפתרונו הנאמן בלא כל צל ספק, והשאלה בולטת מאין הי' בטוח בזה, עד שהכתיר אותו בלשון רם ומופלא מאוד כי "ה' הודיעו כל זה" והן תוצאת הפתרון התחילה רק לאחר זמן ארוך, ומאין ידע מיד כשמעו הפתרון באמונת הבטחון. אך הדבר יתגלה ויתאמת עפ"י זה, כי במהלך עניני החלום בשעתו עם סגנון הרצאתו לפני יוסף נראים ונרגשים שנוים שונים בלשון ובנין. ונבארם על הסדר: כי בחלומו ראה בהמות "יפות מראה" (פ' מקץ, מ"א ד'), ובהרצאתו אמר "יפות תואר", ובפרשה ויצא בפסוק ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה (כ"ט י"ז) כתב רש"י, דיפת תואר ויפת מראה הם שני ענינים, דיפת תואר מורה על צורת הפרצוף בחתוך האברים, ויפת מראה מורה על זיו הקלסתר. ושוב ראה בחלום השני שבלים "בריאות וטובות" (פסוק ה'), ובהרצאתו אמר, שראה שבלים מלאות וטובות (פסוק כ"ב), ויש הבדל בזה, כי בריאות אפשר להיות אף כי לא מלאות, כפי שנראה בכמה ברואים, (וגם באנשים) שיש בריאים וחזקים וגופן איננו ממולא. ועוד ראה בחלומו שבלים שדופות קדים (פסוק ו'), ובספרו ליוסף הגיד שראה שבלים צנומות דקות (פסוק כ"ג) ויש הבדל ביניהן, כי שדופות קדים ענינן שבלים נחרות מלהט רוח קדים, וצנומות דקות ענינן קשות ויבשות. וקרוב לודאי ששכח פרטי המראות כמו שהן בדיוק, ועמד רק על כללי המראות. והנה איתא במדרש רבי תנחומא (השלם), כי כאשר סיפר פרעה ליוסף את החלומות לפרטיהם העיר אותו יוסף על פרטי המראות ואמר לו, לא בהמות יפות תואר ראית כי אם יפות מראה, ובהזכירו שראה שבלים מלאות וטובות, אמר לו, לא כך ראית כי אם בריאות וטובות ובספרו שראה שבלים צנומות דקות, העיר אותו יוסף והזכירו, כי לא שבלים צנומות דקות ראה, כי אם שדופות קדים. וכאשר הזכירו יוסף נזכר גם הוא כי אמנם ראה כמו שהעירו (כך מבואר במדרש תנחומא הנזכר), וזה אמנם מנוסה בטבע, וכמ"ש במס' נדה (כ"ד ב') דכי מדכרו ליי' מדכר (כשמזכירין לאדם נזכר שאמנם כן הוא). ומתוך כל זה הי' פרעה בטוח כי אמנם מן השמים הודיעו לו את כל אלה וממילא גם פתרונו, יען כי מאין ידע כל פרטי השינוים. וזו היא כונת הלשון אחרי הודיע אלהים אותך את כל אלה. ואמנם יש להעיר ולהתבונן למה זה, כנגד האריכות בספורים, קמצה התורה בהלכות ודינים, עד שבכמה מקומות אפשר גם לכנותם רק רמזים, וכמו שלפעמים קרובות אנו למדים דינים והלכות מיתור או מחסרון מלה אחת או אות אחת, כנודע מזה לכל בעל תלמוד. ואולי מכוון

סגנון זה למה שיעץ החכם "תן לחכם ויחכם עוד" (משלי ט':ט'), והבאור הוא, תן לחכם דברי תורה וחכמה במדה מצומצמת כזו, עד שישאר לו מקום למצוא בהם דעה וחכמה משלו, מדעתו ומשכלו, כי אז תהי' התורה ופרי השגתו בה מדעתו חביבה עליו, כטבע כל דבר שמשיגים בידיעה, וכמ"ש באבות דרבי נתן פ"ג נוח לו לאדם דבר אחד הבא לו ביגיעה ועמל ממאה דברים הבאים לו בריוח, כלומר, בקל, עכ"ד. ובמס' ביצה (ל"ח רע"ב) וכי יאכל הלה וחדי, ופרש"י וכי ישמח בדבר שלא עמל בו, ומתקיים זה בדברי הקב"ה עצמו, שאמר ליונה בתמי', אתה חסת. על הקקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו וכו' (יונה ד' י') ומתבאר דמטבע האדם לחוס ולהוקיר ביותר דבר שטרח ועמל בו, — וזו היא כונת הגמרא אם יאמר לך אדם מצאתי (תורה וחכמה) ולא יגעתי אל תאמין (מגילה ו' ב'), וזה הוא טעם אהבת הורים לבניהם מפני שמטפלים הרבה בגדולם. וזהו באור הלשון הרגיל בגמרא "מילתא דאתיא מדרשא חביבא ליי", כלומר חביבא לי' יותר מדבר שמוצא מוכן לפניו, וזה הוא מפני שבדבר הבא מדרשא יגע את מוחו ורעיונו, כמבואר. ובזה ניחא מה שלפי מהלך הענין בגמרא הי' ראוי לומר מילתא דאתיא מדרשא חשיבא לי' (ע' יבמות ב' ב'), אך תפס את היסוד הראשי, הוא החביבות, ומתוך החביבות באה גם החשיבות. ויש הרבה להאריך בענין זה, אבל אין זה המקום, ולא באתי אלא להעיר, וחכם לב יוסיף דעת. ואשוב אל המקום אשר עמדנו בו בתחלה בענין אם שם בנים כולל גם בנות, ואעיר רק את זה, כי החקירה בזה אפשר שתצטמצם רק בשם בנים, אבל בשם זרע בודאי כולל גם בנות. וטעם הדבר יש להסביר עפ"י מה שכתוב במדרש רבי תנחומא פרשת בראשית, למה נקרא שמו של זכר "בן" מפני שהוא בונה את העולם, ע"כ. והבאור הוא, כי לשם "בנה" שתי הוראות, האחת בן תולדי, והשנית מענין בנין, ודרך העולם שזכרים בונים את העולם והאשה יושבת בית וצופה הליכות ביתה, ולכן יש סברא, כי בשם "בנים" לא יהי' כלולה בת — אבל בשם זרע בודאי כלולות גם בנות, כי תבואת האדם כללית היא מה שמגיע מכחו. ועפ"י דברי המדרש תנחומא הנזכר בבאור השם בן אפשר לפרש היטב מה שאמרו בירושלמי פסחים פ"ב ה"א על הפסוק דריש פרשה תזריע, אשה כי תזריע וילדה זכר — אמרו, זכר — לרבות המת, כלומר, דגם אם ילדה ולד מת גם כן חייבת לנהוג בכל דיני הפרשה ההיא. והמפרשים לא ביארו מאומה איפה מרומז זה בלשון וילדה זכר. אבל יתבאר זה בפשיטות עפ"י המדרש הנ"ל דזכר נקרא גם בן, מפני שהוא בונה את העולם, ופשוט הדבר, דרק חי בונה ולא מת. ולכן אם הי' כתוב וילדה בן הי' במשמע רק חי, זה שבונה את העולם, אבל מדכתיב וילדה זכר, שזה מורה רק על המין הנולד, וגם מת בכלל מין, ופשוט.

פסקה יט

ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך. צריך באור לפי זה הלשון בתורה (פ' בא, י"ב כ"ג) ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, וזה מוסב על מלאך המות, ולמה זה להודיע, אחרי שאמר אני ולא מלאך. וצריך לומר, דמכוין גם על סתם מיתות הבאות בטבע בהמשך הלילה בתוך המון עם גדול מישראל שהיו אז כשש מאות אלף רגלי הגברים מבן עשרים שנה ומעלה, לבד מנשים וטף (פ' בא, י"ב ל"ז), ועי"ש ברש"י ושפ"ח), ומבטיח, שגם אפשרות מיתות טבעיות כאלה לא יהי', יען כי בכלל לא יהי' שם מעבר למלאך המות בלילה ההוא.

אני ולא אחר. טעם דרש זה והקודם הוא משום דהלשון הסמוך ועברתי — הוא לבדו מורה על סימן הגוף שהוא (היינו אני) יעבור, ומדהוסיף לזה עוד מלת הגוף "אני" מכוין בזה לומר אני ולא אחר. ובזה תתבאר הדרשה במס' קדושין (מ"א ב') על הפסוק דס"פ קרח בענין הפרשת תרומה, תרימו אתם, ודרשו, אתם ולא שלוחכם, וזה הוא משום דגם הלשון "תרימו" לבד מדבר לנוכחים רבים, ובא תוספת המלה "אתם" לחזק הפעולה — אתם ולא שלוחכם (ולבסוף ילפינן שם שליחות בתרומה מרבוי הלשון גם אתם). ועל פי המבואר יש להעיר במשנה ריש מס' ב"מ, שנים אוחזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי וכו'. (ואם) זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי וכו'. והנה לפי המבואר — הנה גם הפעל מצאתיה לבד (בלא תוספת "אני") מוסב למדבר בעדו שהוא מצאה, ושוב מוסיף מלת הגוף "אני" (מצאתיה) בא בזה לחזק הפעולה, שרק הוא לבדו מצאה ולא אחר, ולפי זה קשה, איך אמר זה אח"כ חציה שלי, אחרי דמתחילת לשונו אני מצאתיה מכוין לומר אני לבדי מצאתיה ולא אחר וכמו כאן אני ה' ולא אחר, וממילא הוא מקיים שכולה שלו, ובאמרו חציה שלי הרי הוא תוך כדי דבור סותר דברי עצמו. אך אפשר לחלק, דמבקום שמלת הגוף "אני" בא לראשונה, כמו במשנה, אני מצאתיה, אינו בהכרח שימעט כולו זולתו, יען כי כן דרך לשון בני אדם לצרף מלת הגוף לסימן הגוף ולכן באמרו אני מצאתיה אינו ממעט מציאתה גם באיש אחר, ולכן אפשר שיתקיימו דבריו חציה שלי. כיון דמודה באפשרות מציאתה גם בשני. אבל כאן שלאחר שאמר "ועברתי" מוסיף ביחוד "אני", אשר איננו מוכרח — באופן כזה בא להדגיש ולהחליט כי רק אני ולא אחר. ומכבר כתבתי לפרש עפ"י מה שבארנו בכונת תוספת מלת הגוף על מלת סימן הגוף את הפסוק במלכים ב' (ד' א') ואשה אחת מנשי הנביאים צעקה אל אלישע, עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא ה' והנושה בא לקחת את שני ילדי וכו'. והנה בעל האשה הזאת,

כפי המבואר בתרגום ובמדרשים הי' עובדי' (וכן פירש"י), ולפי המבואר במקרא, אעפ"י שהי' עבד לאחאב הרשע, אעפ"י כן הי' נודע לכל בצדקתו, והוא החביא את הנביאים מפני קנאת איזבל אשת אחאב, כמבואר במלכים א' (י"ח, י"ב ו"ג). ולפי זה קשה הלשון ואתה ידעת, דלפי המבואר, תוספת מלת הגוף על סימן הגוף מורה שרק הוא, המדובר בזה, מתיחש בהענין ולא אחר, אם כן הלשון ואתה ידעת משמע דרק הוא יודע בצדקת בעלה שהי' ירא ה', ולא אחר — בעוד שבאמת הי' נודע בצדקתו לכל, ודי הי' לה לאמר וידעת, או — ועבדך הלא היה ירא ה', ולהשמיט המלה הנרגשת "ואתה". אך הבאור הוא, כי באמת הי' מקום להעולם להרהר על צדקת עובדיה, לפי הכתוב במשלי (כ"ט י"ב) מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים, ואחרי שעובדיה שרת אצל אחאב הרשע, הלא הי' גם הוא כמוהו. והנה אמרו במס' חולין (ד' ב') בסמיכות על הפסוק במשלי הנזכר, מדמושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים — הא מושל מקשיב על דבר אמת כל משרתיו צדיקים. אבל על זה יש להעיר, כי הלא אלישע (זה שהאשה קראה לו אתה) הי' נביא וצדיק, ולו הי' משרת גחזי, שהי' נודע לרשע (ברכות י' ב'). וצריך לומר דאמנם כן הוא הכלל, אך כידוע אין כלל בלא פרט יוצא וכאן היה עובדי' יוצא מן הכלל מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים, שהוא הי' צדיק, וגחזי יוצא מן הכלל מושל מקשיב על דבר אמת כל משרתיו צדיקים, שהוא הי' רשע. ולפי זה — לזה כיונה אשת עובדיה לאמר, הן אם כל העולם יכולים להסתפק בצדקת בעלי ששרת אצל אחאב עפ"י הכלל מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים — אבל אתה ידעת, כי הכלל ההפוך מושל מקשיב על דבר אמת כל משרתיו צדיקים איננו כלל מוחלט, שהרי אתה צדיק ועבדך גחזי רשע — אם כן אפשר להיות כיוצא מן הכלל גם זה שעובדיה בעלי אף שעבד אצל אחאב היה צדיק. וזהו שהדגישה לאמר ואתה ידעת כי עבדך הי' ירא ה', כלומר, רק אתה תוכל לדעת ולקיים זה עפ"י זה שיש יוצא מן הכלל בדמיון מעבדך, שגם הוא בענינו שלו הי' יוצא מן הכלל.

פסקה כ

ביד חזקה זו הדבר, במה שנאמר הנה יד ה' הויה במקנך. הנה גם אחר שהביא סמך מן הפסוק עדיין לא נתבאר למה מתיחשת דוקא מכת דבר אל יד ה', בעוד אשר כידוע בהמשך ההגדה נלקו כל המכות באצבע, וכמש"כ בתורה אצבע אלהים הוא, ולהלן בהגדה, כמה לקו באצבע. ואפשר לומר, משום דכפי סדר המכות היתה מכת דבר — המכה החמישית, ואם כן בהלקותו כל מכה שעד מכה זו ולכל אחת הוסיף אצבע אחת, אם כן כשבא ללקות המכה החמישית, שהיא מכת דבר, צירף האצבע החמישית ואתה

יחד כל אצבעות היד, ויצאה ההכאה ביד שלמה. ויש להעיר על טעם הדבר שדוקא מכה זו, מכת דבר, מכונה בתואר יד חזקה, מה החזקה בה יותר מכל המכות. ואפשר לפרש עפ"י המסופר בשמואל ב' (כ"ד), כי לאחר שחטא דוד במנותו את ישראל (כי אסור למנות את ישראל, יומא כ"ב ב') אמר לו הנביא גד בשם ה', כי יברר לו לעונש אחת משלש אלה, או כי יהיה דבר בארצו שלשת ימים, או רעב, או כי ימות במלחמה בחרב. ועל זה ענה דוד ואמר, נפלה נא ביד ה', ופירשו באגדות, שכונתו בזה הלשון היתה לברור מכת דבר, כי אמר, אם אני בורר רעב יאמרו שאני בוטח בעשרי להשיג אוכל, ואם אברור חרב, יאמרו שאני בוטח בגבורים שלי שלא יתנו להרגני, אך אברור מכת דבר שהכל שוים בה. ומבואר מזה, דמכת דבר הכל מודים שאי אפשר להמלט ממנה, ולכן מכנה כאן מכת דבר פעולה בשם יד חזקה, מפני כי גם לפי השגת בני אדם היא חזקה על כל ואין מוצא ממנה. וכמו שאמר דוד המלך.

פסקה כב

ובמורא גדול זו גלוי שכינה. לא נתבאר איך יובן בלשון מורא גלוי שכינה, מה יחש מורא לאורה. ואפשר לומר, כי מצינו בתלמוד ומדרשים בסגנון דרשות לכמה מלים עפ"י העתק אותיות בהמלה ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם, ועפ"י זה יצא ענין הדרש לפי הרצון. כה מצינו בברכות (ל' ב') דרשו הפסוק בתהלים (כ"ט ב') השתחוו להי' בהדרת כמו בחרדת (ובחלוף ה' בחי"ת, כאותיות אהח"ע שמתחלפין), והועתק הרי"ש להה"א. ובשבת (פ"ה א') פירשו השם "חרי", הוא שם אומה, בסוף פרשה וישלח (ל"ו כ', שעיר החרי) ודרשו חרי כמו ריח, בהפוך האותיות, ופירשו, שהיו מריחין את הארץ וידעו את כל חלקת אדמה לאיזה מין גידולים מוכשרת, ואמרו זו לזית וזו לגפנים וכו'. ובעירובין (נ"ד סע"ב) פירשו הפסוק במשלי (ז' ד') ומודע לבינה תקרא, ופירשו כמו ומועד לבינה, שיקבעו עתים לתורה. ובפסחים (פ"ז ב') פירשו הלשון בשופטים (ה' י"א) צדקת פרזונו בישראל, כמו פזרונו, עי"ש. וביומא (ע"ה ב') פירשו הפסוק דפי' בהעלתך (י"א ל"ב) וישטחו כמו וישחטו, עי"ש. ובמו"ק (ט' ב') פירשו הפסוק בתהלים (מ"ט י"ב) קרבם בתימו כמו קברם, עי"ש. ובתמורה (ט"ז א') פירשו השם עכסה (בת כלב) ממובן כעס, עי"ש. ועוד שם פירשו השם יעבץ (דהי"א ד' ט') שיעץ וריבה תורה בישראל, ופירשו כן עפ"י העתק אות מן יעבץ ליעצ"ב[5]. ובירושלמי נזיר (פ"ז ה"ב) פירשו הלשון בפרשת חקת (י"ט ט"ז) או בקבר, כמו או ברקב, לומר שגם בשר רקב

[5] ואמנם העתק זה מפורש בפסוק גופיי, כי לשונו שם, ואמו קראה שמו יעבץ לומר, כי בעצב ילדתיו. והנה לפי זה הי' לה לקרוא לו יעצב בהקבלה לשם עצב, וזה פלא. ואמנם מצינו באור שמות עפ"י העתק מלים, קין — כי קניתי (הנו"ן קודם היו"ד). שמואל על שם כי מהי שאלתיו (ש"א א כ').

של מת מטמא. ובמדרשים פירשו השם לבן הארמי כמו הרמאי, ועוד חלופים כאלה. והנה כאן מפרשים המלה ובמורא כמו ובמאור, בהעתק האותיות, ומבארים, מה ענינו של מאור גדול — זה גלוי שכינה שאורה מבהיק. ויש עוד סמך נאמן דבלשון מורא כאן מכוין מענין מאור, כי את הלשון ובמוראים גדולים (פי' ואתחנן, ד' ל"ד) תרגם אונקלוס ובחזונין רברבין, ושרש הזה משותף עם שם ראי', כמו ותחזינה עינינו, ובאיוב (ט"ו י"ז) את זה חזיתי ואספרה, ועוד הרבה, וכאן המובן ראיה חזקה עפ"י מאור גדול, ואיך אפשר להגביל גדולת האורה במדה היותר גדולה — זה גלוי שכינה. ואף כי מצינו שם מאור גדול בכנוי להשמש (פי' בראשית), אך שם אין הכרח לפרש דמוסב על יתרון גדולת האורה, כי אפשר שאינה גדולה בערך אור גדול, אך נקרא גדול רק לפי ערך חבירו הקטן ממנו (הלבנה), וכמו שני אגוזים אחד גדול ואחד קטן, והנה גם הגדול קטן הוא, אך נקרא גדול לפי ערך חבירו אשר הוא עוד יותר קטן ממנו, ולא כן כאן דכתיב מאור גדול סתם, ונערך בערך גדלות מופלגת, והיינו גלוי שכינה.

עשר המכות

פסקה טז

מכת בכורות. צריך באור למה כל המכות נקראו רק בשמן לבד, דם, צפרדע וכו', ורק במכת בכורות הוסיף המלה "מכת" ולא בשמה העצמי לבד, "בכורות", כסגנון כולן. וגם אפשר לומר פשוט הטעם על שלמכת בכורות נוספה המלה "מכת" ולא "בכורות" לבד, כמו כל המכות שנקראו בשמן לבד, דם, צפרדע וכו' בלא תוספת המלה "מכת", יען כי כל המכות שמותיהם לבד יעידון כי מכות הן, כי בודאי דם, צפרדע, כנים, ערוב וכו' אינן כי אם מכות, ולא כן השם בכורות הוא שם סתמי שאין בו כל רמז שענינו מכות, לכן צריך להוסיף עליו המלה "מכת". — ואפשר לפרש עפ"י המבואר במדרש שוחר טוב (הוא מדרש תהלים), (פרשה קל"ו), כי אחר התראת משה ממכת בכורים רצו הבכורים לשלוח את ישראל למען ינצלו מעונש מיתה, אך אבותיהם לא שמעו להם ולא רצו לשלוח את ישראל, ואז הרגו הבכורים את אבותיהם, ועל כן נקראה מכה זו מכת בכורות, כי מה שהבנים הרגו את אבותיהם זו מכה לעצמה, ואל זה מרמז הלשון המיוחד, "מכת" בכורות. ודע, כי עפ"י המדרש הנזכר מענין הריגת המצרים ע"י בניהם הבכורים, יתבאר היטב הלשון בתהלים (קל"ו) למכה מצרים בבכוריהם, ואין זה לשון רגיל. והיי צריך לומר בכורים במצרים, אך לפי המדרש הנזכר הבאור פשוט, למכה מצרים בבכוריהם, ע"י בכוריהם, וכמבואר, זו מכה לעצמה.

פסקה יז

רבי יהודה היי נותן בהם סימנים, דצ"ך עד"ש באח"ב. כלל ענין סימנים אלה מופלא מאוד, כי הן רגילים אנחנו להבין בהמלה שמביאים לסימן איזה משמעות, מובן או הוראה, ולא רק חבור אותיות בלבד, ובאמת כן הסברה מחייבת, יען כי בלא זה אין כל יסוד לזכור הסימן עצמו, "וסימנך סימנא צריך", ואם כן מה ענינו ותכליתו של הסימן דצ"ך אד"ש באח"ב אחרי שהמלים האלה אין מגידים מאומה. אך הבאור הוא, כי מצינו לרבי יהודה, בעל הסימנים האלה, שמבאר דבריו אלה במקום אחר, ואם לא מפורט אך מכללא, והוא בספרי פרשה האזינו שבא לשון זה, רבי יהודה אומר, לעולם יהא אדם כונס דברי תורה כללים, שאם כונסם פרטים מייגעין אותו, ע"כ, ורוצה לומר, כי זכירת כולם לפרטיהם מייגעין אותו. ולפי זה יתבאר, שכאן מרמז לדעתו בספרי שם, שראוי לקבץ פרטים רבים לכוללם במלים אחדות, כדי שיהיי נקל ביותר לזכור אותן, יען כי נקל לזכור שלש מלים מאשר עשר, ואף כי אין בהן משמעות. וגם במשנה מנחות (צ"ו א') נתן רבי יהודה סימנים לששה פרטים בשתי מלים, וג"כ אין בהן משמעות, ונראה שגם שם כיון לדעתו בספרי שהבאנו. וכן צריך לומר הכונה בהסימן יע"ל קג"ם הרגיל בגמרא, והלכתה כותיי דאביי ביע"ל קג"ם, עיין קדושין נ"ב א', וברש"י שם מבואר פרטי השמות, וכונת הסימן הזה ג"כ משום דנוח לזכור שתי מלים מאשר שש. ודע. כי עפ"י מה שגלינו דעתו דרבי יהודה כאן ובמנחות עפ"י דבריו המפורשים בספרי האזינו — עפ"י זה יכוננו מאוד דברי הירושלמי במס' רה"ש פ"ג ה"ה בזה הלשון, תני בשם רבי נחמיה. היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה (פסוק הוא במשלי (ל"א) המדבר בשבח האשת חיל, ובדרך השאלה לענין התורה) דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, ע"כ, כלומר יש דברי תורה שאין מובנים ואין מבוארים במקומם (והמשל לזה — עניות) והם מפורשים ומבוארים יפה במקום אחר (והמשל לזה — עשירות) וצריד להביאם ממרחק. וכך ענינם של סתימת הסימנים כאן ובמנחות ע"י רבי יהודה ובאורם בספרי על ידו — ובענין זה קשה לי ברמב"ם הלכות קדוש החודש פרק י' הלכה א' שכתב בזה הלשון, "תוספת שנת החמה על שנת הלבנה עשרה ימים וכ"א שעות וקכ"א חלקים ומ"א רגעים, סימן לזה "יכא קכ"א מ"א" עכ"ל, (הם חזרת המספרים הקודמים ממלים לאותיות), ועוד שם בהלכה ב', "בין תקופה לתקופה צ"א יום וז' שעות ותקי"ט חלקים ול"א רגעים, סימן להם "צא"ז תקי"ט ל"א", עכ"ל. והפליאה בולטת, מה יתרון לסימנים על מספרים במלים שלמות באותיות בודדות המקבילות להן ואין בהן כל מובן ומשמעות, ולכאן לא שייך מש"כ למעלה בענין הסימנים דרבי יהודה, וצע"ג. —

דיינו

פסקה ז

אלו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו. אינו מבואר איך הי' באפשר באופן אחר, ואולי יכוון הדבר עפ"י הכתוב בפרשה תבא (כ"ח ס"ח) והשיבך ה' מצרים באניות, אם כן הי' באפשר להעבירם באופן זה, אך העבירם בים בחרבה, וזה נוח יותר. וראי' לזה, שהרי ההשבה באניות בתוכחה, ועל העברה קלה בחרבה בים עלינו להודות ביחוד. או יש לומר שעיקר ההודאה היא על ההעברה בחרבה, דאפשר הי' להעביר בקרקע הים ברפש וטיט כדרך המים ששוטפים ועוברים ונשארה הקרקע לחה ורטובה.

—

פסקה י

אילו סיפק צרכינו במדבר ארבעים שנה. לא נתבאר על איזה צרכים מכוין כאן, והלא באמת לא הי' באפשר במדבר להשיג כל הדרוש בחיים. ואולי מכוין למה שכתוב בסוף פרשה תבא, ואולך אתכם ארבעים שנה במדבר לא בלו שלמותיכם מעליכם ונעלך לא בלתה מעל רגליך, ואמרו בברכות (ס' ב') בין יתר ברכות השחר, כד סיים מסאני' (כשנועל מנעליו בשחרית) מברך שעשה לי כל צרכי, ולא נתבאר מה יחש לשון ברכה לנעילת מנעלים. ואפשר לומר עפ"י הגמרא דשבת (קכ"ט א') לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו (כך גורס הרשב"ם בפסחים (קי"ב א'), וטעם הדבר ביאר הרשב"ם שם מפני שגנאי הוא לאדם לילך יחף, עכ"ל. אבל טעם זה אינו מספיק לתוצאת הדבר ממכירת כל מה שיש לו, ואולי אפשר להטעים הדבר עפ"י הכתוב במשלי (כ"ב ח') צנים פחים (קור וחום) בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם, וידוע דמקור יסוד הצטננות הגוף הוא ברגלים, כי אחר הצטננות הרגלים נמשכה ההצטננות לכל הגוף, ולכן נעילת מנעלים היא יסוד לשמירת הבריאות של כל הגוף, וסמך לזה בירמיה (ב' כ"ה) מנעי רגליך מיחף, דהכונה שבזה תשמור כל גופך מהצטננות, והמלה יחף הוא שם ולא תואר, דאם הי' תואר הי' צ"ל יחפה, (דרגל שם נקבה), ואמר בדרך הפלגה כי ראוי לאדם למכור כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו ולא יצנן ומתוך כך יבריא כל הגוף וכל החיים. ועפ"י כל המתבאר יכוון יחש הברכה בשחרית כשנועל מנעליו "שעשה לי כל צרכי" כי אחרי שיש לו מנעלים אינו דרוש עוד למכור כל מה שיש לו, ואם כן יש לו הכל, וזהו כל צרכי. ועתה נבא לבאור הלשון בהגדה כאן. אלו סיפק צרכינו במדבר, ומוסב על לשון הפסוק שהבאנו ונעלך לא בלתה מעל רגליך, ואם כן הי' להם כל מה שהי' להם בשלמות, כי לא הוכרחו למכור הכל למען קנין מנעלים, ובזה סיפק צרכנו במדבר (ועוד יצטרף זה שלמות הבגדים, כמש"כ לא בלו שלמותיכם). ויש

להעיר, כי בפרשה עקב (ח' ד') כתיב בענין זה שמלתך לא בלתה, בלשון יחיד, וכאן כתיב לא בלו שמלותיכם בלשון רבים, ואפשר לומר כי בשניהם לריבותא, כאן הריבותא שגם ברבוי בגדים אפילו אחד לא בלה, ושם הרבותא שאפילו בגד אחד שלובשים אותו תמיד ומחמת זה נוטה יותר להבלות גם כן לא בלה. ומש"כ נעלך בלשון יחיד, ושמלות בלשון רבים אפשר לומר, דשני נעלים כחד חשיבא, שאין דרך לנעול מנעל אחד, משא"כ במלבושים אין אחד משועבד לחבירו, כי אפשר ללבוש כל אחד לעצמו. ועפ"י זה אפשר לבאר בפי' בא (י"ב י"א) ונעליכם ברגליכם ולא נעלך ברגלך — יען כי שם נעשה הכל בחפזון, הזהיר שיהיו זהירים לנעול שני המנעלים מקודם, כדי שבשעתו לא יטעו מחמת החפזון לנעול רק אחד.

ולא האכילנו את המן. צריך באור, מה הנחה היא זה, הלא במדבר לא היי להם כל דבר מאכל זולת המן, כי היי "לא מקום זרע" (לשון הפסוק בפי' חקת, כ' ה'), והיי זה כביכול מחובת הקב"ה לתת להם לאכול. אך י"ל, דהכונה שאמרו במס' יומא (ע"ה ב') שהיו טועמין במן כל מיני מאכל, וזה היתה ההנחה מצדו. ואמנם כי על אגדה זו דגמרא יומא אפשר להשיב מה שטענו במדבר מי יאכילנו בשר, אם כן מבואר שלא חשו טעם זה במן. ואפשר לומר, דאמנם מניעת טעם בשר במן היי כדבר יוצא מל הכלל עפי"י סבה אחרת, והוא עפי"י הכתוב בפרשה בשלח (ט"ז ל"א) שטעם המן היה כצפיחית בדבש ובפרשה בהעלתך (י"א ח') כתיב שטעמו היי כלשד השמן, ומבואר בגמרא ע"ז (ל"ט ב') דבשר המטוגן בדבש ושמן נותן טעם לפגם ומעורר תיעוב וגועל נפש (וכ"ה ביו"ד סימן ק"ג ועי"ש בב"י לטור), — ואם כן לא היו יכולים לטעום במן טעם בשר מפני התערובת טעמו מדבש ושמן.

פסקה יג

אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו. לכאורה מה חסד הוא לקרוב להר סיני בלא קבלת התורה. וצריך לומר, דקיצור לשון הוא, ועיקר הענין מן אלו קרבנו לפני הר סיני לראות במחזה אלהים כידוע בענין זה בפרשה ובאגדות. וגם אפשר לפרש הכונה עפי"י מה שאמרו במס' ביצה (כ"ה ב') מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שעזין הם, (ומביא שם על זה מאמר "עזין שבאומות — ישראל", עי"ש) ופירש"י, שהתורה מכניע לבם, ואיתא במס' סוטה (ה' א') לעולם ילמוד אדם מדעת קונו, כלומר, ללמוד מדת ענוה, שהרי הניח הקב"ה את כל הרים וגבעות גדולים ונתן את התורה על הר

סיני הנמוך [6] ולפי זה, אחרי דמטרת נתינת התורה היתה, כמבואר, להכניע לבם — הנה גם בהתקרבות ובהתגלות ה' על אותו ההר בלבד היתה להם תועלת שלמדו ממנו מדת הכנעה וענוה, וגם זה מדה נכונה.

פסקה יד

אלו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לא"י דיינו. ולא אמר עוד להיפך, כסגנון כל המאמרים, אלו הכניסנו לארץ ישראל ולא נתן לנו את התורה דיינו, יען כי באופן כזה, באמת —לא דיינו, מפני כי בלא תורה אין יתרון לארץ ישראל על כל הארצות, וכמו באומת ישראל, שזולת התורה אין להם יתרון על שאר האומות, ואשר על כן עודם במצרים, טרם שקבלו התורה, הי' המצרי נקרא "רעהו", של ישראל, וכמש"כ בפ' בא (י"א ב') וישאלו איש מאת רעהו, ומוסב על המצרי, ובפרשה משפטים (כ"א ל"ד.) כתיב וכי יגוף שור איש את שור רעהו, ודרשו (ב"ק ל"ז ב') רעהו ולא עכו"ם (מבואר בגמרא שם דמוסב על עובדי אלילים בימים הקדמונים שאין מקיימין שבע מצות הנחוצות לקיום העולם). וזה הוא מפני שבמצרים היו עוד קודם קבלת התורה, והענינים שבפרשה משפטים לאחר מתן תורה, אשר אז נבדלו מכל העמים, כמבואר בפרשה הקודמת לפ' משפטים, פ' יתרו. ועל מה שכתבנו במעלת ארץ ישראל, כי מעלתה היא רק ביחש דבוק עם התורה — אל זה יש סמך בגמרא ערכין (י' ב') שאמרו, דמעלת א"י החלה רק משנכנסו ישראל לתוכה (ומובן עם התורה) ואז הוקדשה ונתעלה, ועד אז הי' ערכה כערך כל הארצות. וכן מה שכתבנו דבלתי התורה אין יתרון לעם ישראל על שאר האומות, עפ"י זה יתבאר במס' יבמות (מ"ז ב') בדברי רות לנעמי עמך עמי ואלהיך אלהי, ולכאורה גם הלשון עמך עמי די להלות על עם ישראל, אך רמזה בזה, שלא תסתפק בלאומיות לבד בלא תורה ודת (כמו שיש חושבים היום) אך תקבל עליי גם אלהות ובכללה גם התורה ומעשה המצוות. ועפ"י הנחת הגמרא דמעלת א"י החלה רק משנכנסו ישראל לתוכה — עפ"י זה, יובן מה שאמרו בטעם הדבר שאין אומרים הלל בפורים, מפני שאין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ (והלל היינו שירה, ועיין בסמוך בטעם הדבר). והנה קשה איך אמרו ישראל שירה על הים והיו אז בחו"ל, אך לפי המבואר דקדושת א"י החלה רק משנכנסו ישראל לא"י, ובעת קריעת הים עדיין לא נכנסו לארץ, ולכן הי' אפשר להגיד שירה בכל ארץ ומדינה שהיא, מה שאין כן גם פורים שכבר נתקדשה א"י על כל הארצות, וכולן חולין לגבי קדושתה, לכן אין אומרים

[6] ואמנם אין ללמוד מענין זה על ביטול כל ערך הכבוד שראוי לת"ח לנהוג, יען דאם כן הי' דרוש ליתן תורה על הארץ, אלא ודאי דבמקצת כבוד דרוש לת"ח לאחוז, מפני כבוד התורה, ועל כן נתן על הר נמוך.

בהן שירה. וזולת זה אפשר לתת טעם על מה שאמרו ישראל שירה אעפ"י שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, עפ"י מש"כ מהרש"א בערכין שם בטעם דבר זה שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל משום דנסים שבא"י נעשים ע"י הקב"ה בעצמו וראוי מאוד לומר עליו שירה והלל, ולא כן בחו"ל נעשים ע"י שליח או מלאך, ואחרי שידוע כי הנסים שבמצרים נעשים כולם ע"י הקב"ה בעצמו, כמ"ש אני ולא שליח אני ולא מלאך, וגם מבואר במדרשים שעל הים ראו כולם במאור השכינה, וזה מכוון בלשון שאמרו זה אלי, וכמו שהראו באצבע. לפי כל זה הי' אז השעה והמקום קדושים לשיר שירה, אף כי המעמד הי' בחוץ־לארץ.

פסח מצה ומרור

פסקה א

רבן גמליאל הי' אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ההרגש בזה, מה נשתנו שלש מצות אלו מכל המצות שהקפיד לפרש ענינם, אבל אפשר לפרש, דסבירא לי' לרבן גמליאל כמו שפסקו בברכות (י"ג ב') דמצות צריכות כונה, וענין כונה הוא לכוין ענינן, ומפרש כאן מה ענינן של אלה המצות, ומציע אותן על הסדר, ולפי זה אין מצות אלו יוצאות מכלל המצות, אך מפני דס"ל, דמצות צריך לכוין ענינן ולכן מפרש אותן. ומה שאמר כל שלא אמר, דמשמע שצריך להוציא בפה ובאמת צריך כונת הלב, כמבואר בברכות שם, וכן מורה הלשון "כונה" וכונה היא רק בלב, יען כי באמירה אפשר שמבטא בשפתיו ולבו בל עמו — אפשר לומר, דבאמת מצינו הפעל אמירה שמוסב על מחשבה בלב ובנפש, כמו בפרשה שמות (ב' י"ד) הלהרגני אתה אומר, כלומר, תחשב בלבך, ובתהלים (ד' ח') אמרו בלבבכם, ושם (י' י') אמר בלבו, ובס"פ תולדות ויאמר עשו בלבו, ובשמואל א' (ב' ד') מה תאמר נפשך, והרבה כהנה, והכונה כאן כל שלא אמר — כל שלא חשב ולא כיון [7].

פסקה ב

פסח שהיו אבותינו אוכלים. ובמצה ובמרור אמר שאנו אוכלים, וזה פשוט, מפני שמצה ומרור נוהגים גם בזמן הזה, מה שאין כן פסח נוהג רק בזמן שבית המקדש קים. ובזה יתבאר מה שבנוסח זה שבמשנה (פסחים קט"ז ב') חסר הלשון "שאנו אוכלים". וזה

[7] וכמובן זה בלשון אמירה יתבאר בפ' בראשית ויאמר קין אל הבל אחיו, ודייקו מפרשים שלא פירש מה אמר, אך לפי שבארנו יתבאר ויאמר — שחשב בלבו עליו להרגו, והמובן "אל הבל" כמו "על הבל" (בחילוף אהח"ע) על אודות הבל, כמו ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא (פ וירא כ' כ"א) והמובן על שרה, וביחזקאל (ו' י') לא אל חנם דברתי, דהמובן לא על חנם, ובתהלים (ב') ספרה אל חק — תחת על חק, ועוד.

הוא מפני שבעל המאמר הזה (כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח) הוא רבן גמליאל הזקן [8] והוא היה עוד בזמן המקדש, ואכל מפסח, והרי זה כמו שהי' אומר שאנו אוכלים. **פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש הי' קיים וכו'**. יש להעיר על מניעת אכילת פסח בזמן הזה בחוץ לארץ, והלא את הפסח הראשון אכלו בלילה עודם במצרים טרם שיצאו משם, כמבואר בהמשך הפרשה (פ' בא, י"ב), ולמה לא נעשה לזה זכר בחו"ל. אך אפשר לומר, משום דעיקר המטרה מאכילת פסח הוא קרבן תודה להי' על אשר פסח על הבתים, ומקום הקרבנות מכוון רק בירושלים מקום השראת השכינה, ולכן אין לו מקום בחו"ל, ומה שאכלו אז בחו"ל הוא מפני שבאותו הלילה עבר ה' בכבודו על ארץ מצרים, כמש"כ ועברתי בארץ מצרים... אני ולא מלאך אני ולא אחר, אם כן היתה באותו הלילה במצרים השראת השכינה כמו בארץ ישראל, ולכן נחשב להם המקום אז כקדושת א"י, ולכן אכלו אז הפסח, ואין ראיה מן אותו הלילה להעתידות בגלות. — וע' ברש"י פ' בהעלותך (ט' א'). ומה שכתבנו, דמקום הקרבת הקרבנות הוא רק בירושלים ולא בחו"ל — לכאורה יש להעיר ממה שהקריבו נח והאבות בחו"ל, אך הבאור הוא, דארץ ישראל נתקדשה רק משנכנסו ישראל לתוכה וקדשוה, אבל עד אז הי' ערכה ודיניה ככל הארצות, ועיין במס' ערכין (י' ב').

פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק הי' קיים על שום שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל במצרים. לכאורה היה לו לומר סתם שהיו אבותינו אוכלים ולהשמיט הלשון "בזמן שביהמ"ק הי' קיים", אחרי כי את הפסח הראשון אכלו עודם במצרים. והי' השאלה והתשובה מכוונת. אך הבאור הוא, כי על הפסח שאכלו במצרים נצטוו עוד טרם ההודעה מפסיחת הקב"ה על בתי ישראל, כמבואר בהמשך הפרשה בפרשה בא, וטעם צוי זה לא נודע לנו, ויתכן שטעמו כדי לבטל הע"ז של המצרים שהיו עובדים לטלה, כידוע, וכמבואר במכילתא בא על הפסוק משכו וקחו לכם (י"ב כ"א) משכו מע"ז, ולכן אחרי שתלה המגיד את חיוב אכילתו על שום שפסח, בהכרח הי' צריך להוסיף בזמן שביהמ"ק הי' קיים, שעל אותו הזמן מכוון זכרון הטעם אשר פסח וכו', ולא על זה שאכלו במצרים, כמבואר.

שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. לכאורה הוא כפל לשון, כי אחרי "אשר פסח על בתי בני ישראל" ממילא מתבאר כי נצולו בתינו. אך אפשר לבאר עפ"י מה דאיתא במדרשים,

[8] כי שלשה חכמים מחכמי המשנה והתלמוד, וכולם נקראו בשם לוויי מיוחד, רבן גמליאל בעל המאמר הזה נקרא "הזקן" להיותו זקן מכולם, והשני בנו של הקודם נקרא רבן גמליאל דיבנה, על שם שהי' נשיא הסנהדרין ביבנה, לאחר החורבן, והשלישי, בנו של רבי (רבי יהודה הנשיא) נקרא רבן גמליאל ברבי (עיין כתובות ק"ג ב').

שהיו בבכורי מצרים כאלה שהטמינו עצמם בבתי ישראל, בחשבם להנצל ע"י זה, אך לא הועיל להם זה ונגפו בתוך הבתים. והנה אם כן הי' המות גם בהבתים, ובכל זאת נצולו, ועל זה אמר, כי נס כפול הי' שם, האחד — שפסח על בתי בני ישראל, והשני — כי גם בעת שהי' המות שורר בהבתים (לרגלי הבכורים שנטמנו שם) גם כן נצולו הבתים. **ויקד העם וישתחוו**. עיין ברש"י במקום פסוק זה (פ' בא, י"ב כ"ז) כי ההודאה היתה על בשורת בנים, וזה פלא, מה יחש בשורה זו לענין הפרשה. וראה מה שכתבנו בזה למעלה במאמר כנגד ארבעה בנים דברה תורה, וצרף לכאן.

פסקה ד

מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו'. לכאורה לשון זה אין מכוון לענין, שהרי על מצות מצה נצטוו עוד בתחלת החודש בעוד היותם במצרים, כפי שמתבאר בהמשך כל הפרשה (י' ב'), אז לא הי' כל הרהור וכל דבור על דבר ספוק בצק להחמיץ. אך הבאור הוא עפ"י המבואר בפסחים (ק"ב א') דאכילת מצה בכל ימי הפסח אינו אלא רשות, כלומר, דעיקר הקפידא רק שלא לאכול חמץ, אבל אם רוצה לאכול כל מיני אוכלין שאין בהם חשש חמץ כמו דגים ובשר בלא מצה רשאי, אך בליל ראשון של פסח, החובה לאכול מצה, ויליף זה שם מקרא, ולכן מוסב זה על ליל ראשון של פסח, שאז אומרים זה, ואז באמת היתה סיבת המצוה על שום שלא הספיק בצקם להחמיץ, כי בלילה ההוא יצאו ממצרים.

פסקה ו

מרור זה שאנו אוכלים על שום שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. סבת אכילת מרור אינה דומה לסבות אכילת פסח ומצה, שהם עניני ישועה, פסח על שום שפסח הקב"ה על הבתים בשעת נגף הבכורים ומצה על מהירות היציאה, ושייך להודות עליהם, אבל באכילת מרור אין רמז כל ישועה, ולא עוד אלא שמזכיר דאגה וצער ממרירות החיים, ומה יחש זכירה והודאה על זה. אך על האמת גם בזה יש יחש רגשי הודאה, כי לפי הידוע בתורה בפרשה לך (ט"ו י"ג) הוגבל זמן השעבוד ארבע מאות שנה, ומבואר במדרשים, דקושי השעבוד ומרירות החיים גרמו לחירותם ק"צ שנה קודם זמנם (ראה החשבון ברש"י פרשה בא (י"ב מ"א), ואם כן שייך הודאה גם על מרור על שמיהר השעבוד. ולדעת המדרשים שהבאנו, דקושי השעבוד ומרירות החיים גרמו לצאתם בקדמות הזמן, לדעה זו אפשר למצוא סמך בתורה בהקדם משכ"ה הרא"ש, בבאורו לנדרים (ל"ז ב') דטעמי הנגינות שעל המלים מורים כונות מיוחדות, וכאן על הלשון וימררו את חייהם (ר"פ שמות) הנגינה "קדמא ואזלא" ובא לרמז שמסבת מרירות החיים "קדמו ואזלו".

פסקה ז

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר, והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לא נתבאר איפה מרומז כאן צוי לדורות, והלא לפי המשך וענין הפרשה איירי זה בדור המדבר. ואפשר לבאר עפ"י זה, שלשון זה נמשך ונוסד על הפסוק הקודם (פ' בא' י"ג ה') והיה כי יבאך ה' אל ארץ הכנעני... ועבדת את העבודה הזאת והגדת לבנך, וידוע, שדור המדבר לא נכנס לארץ ישראל, כמבואר בפי שלח ובפי דברים. ורק בניהם נכנסו, ואם כן מוסב זה הלשון והגדת לבנך על הדור המאוחר, דור שנכנס לא"י, והן הוא לא יצא, ואם כן הי' לו לומר בעבור זה עשה ה' לאבותי בצאתם ממצרים, ומדאמר הכל בסגנון מדבר בעדו, עשה לי, בצאתי. מתבאר, דבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, ועל כן תולה הדברים בו. ועוד אפשר לפרש דיוק חיוב זה מפסוק והגדת לבנך וכו' עפ"י הידוע בגמרא שהלשון לאמר, שנראה לפעמים כאינו מוכרח לענין, מתפרש לפעמים כמו "לאמר לאחרים" (ועיין יומא ד' ב'), וכאן כתיב והגדת לבנך לאמר בעבור זה עשה ה' לי והיינו שעוד יאמר הבן לאחרים שיאמרו זה גם הם, וממילא מתבאר, דחיוב האמירה לדורות לכל דור ודור, ובאמור כל אחד את הלשון בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, מתבאר דבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא, כדמפרש.

חצי הלל

פסקה ב

לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל... לעלה ולקלס. וכלשון זה בא בתפלת שחרית לשבת בפיוט ובמקהלות רבבות עמך, וכתבנו שם, שקשה מאוד לסבול קביעות המלה "ולקלס", אשר בכל המקרא, בתנ"ך באה להורות לעג וחרפה. בוז והתעוללות, כמו תשימנו לעג וקלס לסביבותינו (תהילים מ"ד:י"ד), לחרפה ולקלס כל היום (ירמיהו כ':ח'), חרפה בגוים וקלסה לכל הארצות (יחזקאל כ"ב:ד'), והוא במלכים יתקלס (חבקוק א':י'), ועוד. וכן הוקבעה מלה זו בתפלת תחנון, הבט משמים וראה כי היינו לעג וקלס בגוים, ואיך זה באה מלה בזויה ומתועבת זו לכאן בסיום לכל המעלות והשבחים וההלולים שקדמוה, והרי זה ככוס רעל הבא לאחר מיני מעדנים. ואמת, כי בלשון התלמוד מצינו מלה זו בהוראת כבוד, כמו בברכות (נ' א'), וביבמות (צ"ב סע"ב) או לאו דקלסך גברא רבה, ולפי זה אפשר לומר כמ"ש במס' מכות (ח' א'), דכל מלה שיש לה שתי הוראות צריך להבין בכל אחת לפי הענין, וכן אמרו ביבמות (ק"ב ב') ביחש הוראת מלה אחת, משמע הכי ומשמע הכי. אך להצטדקות זאת יש מקום רק אם המלה בשתי

ההוראות נובעת ממקור שפה אחת, אם משפת עברית או מלשון התלמוד וכדומה, אבל כאן ובתפלת שחרית לשבת שהבאנו באה כולה בתוך הרבה מלים מקוריים מלשה"ק ובלשה"ק, בכל מקום בואה תורה אך גנאי וחרפה, ואיך זה מלים תכופות מהוראות משונות זו מזו ישתמשו כאחד, וזה פלא. ועל דעתי ראוי להשמיטה כאן ומתפלת שבת שהבאנו ונצדק קודש וכבוד שמים. וסמך להשמטה זו, כי בנוסח תפלה זו ברב אלפס ליתא למלה זו, ובירושלמי פסחים פ"י ה"ד וברמב"ם בנוסח ההגדה באה תחת מלה זו המלה "ולנצח". והנה עפ"י שלשה עדים נאמנים אלה תתקיים ישרת השמטה מלה טרודה וכאבה זו, ודי בלעדה.

הוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה. בנוסח ההגדה ברמב"ם כתוב מעבדות לחרות ומשעבוד לגאולה ואח"כ מיגון לשמחה וכו', ולכאורה זו נוסחה ישרה, יען כי עבדות וחרות עם שעבוד וגאולה מתיחשים אלה עם אלה, אלא שערוכים בסגנון "לא זו אף זו", כלומר, לא רק הוצאנו מקושי עבדות אך גם מסתם שעבוד בלא עבודה. אבל יש לקיים הנוסח שלפנינו עפ"י מ"ש במס' נדה (ס"ט א') בשנוי לשון קצת, תחלתו שהוא טוב וסופו שהוא טוב, וכן כאן, תחלתו חופש (מעבדות לחירות) וסופו חופש (משעבוד לגאולה), וסמך חופש לחופש.

הוציאנו מעבדות לחירות מיגון לשמחה ומאבל ליו"ט ומאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה. מדרך התלמוד ומדרשים, כי כל דבר וענין הבא במספר לתלות ערך המספר כנגד עוד דבר הבא במספר כזה (ואולי הוא כדי לסייע לזכרון המספר ואתו יחד הענינים). כה מצינו למשל מספר ארבע כוסות בפסח כנגד ארבע לשונות של גאולה (בר"פ וארא) והוצאתי, והצלתי, וגאלתי ולקחתי (ירושלמי פסחים פ"י ה"א) ובברכות (כ"ט א'), הני שבע ברכות בתפלה של שבת כנגד שבעה קולות על המים שאמר דוד (תהלים כ"ט), הני תשע תפלות שברה"ש כנגד תשע אזכרות שאמרה חנה בתפלתה (כלומר, כנגד תשע פעמים שזכרה חנה שם ה' במאמר אחד, שמואל א', ב' א'—י') ועוד שם כאלה. וברה"ש (ל"ב א') הני עשרה מלכיות שבמוסף רה"ש (כלומר, עשרה פסוקים שנזכר בהם מלכיות) כנגד עשרת הדברות וכנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ובירושלמי ברכות (פ"ד ה"ג), הני י"ח ברכות שבתפלת חול כנגד שמונה עשרה צווין שבפרשת המשכן (כאשר צוה ה' את משה, בפי' פקודי') ועוד הרבה כאלה. ומעתה אף אנו נאמר, הני חמשה לשונות של טיב הגאולה, מעבדות לחירות, מיגון לשמחה מאבל ליו"ט, מאפלה לאור גדול ומשעבוד לגאולה, כנגד חמש זכיות שהי' לישראל במצרים,

כמבואר במדרשים, שלא שינו את שמם ואת לשונם ואת בגדיהם ושלא היו בהם דלטורים (מלשינים) וגם היו עתידים לקבלת התורה (מ"ר שמות), והיו אלה כנגד אלה.

פסקה ג
באורנו להלל תמצא בחבורי על תפלות השנה

כוס שניה

פסקה ב
אשר גאלנו וגאל את אבותינו. ולמעלה בנוסח ההודאה לפיכך אומרים להודות להלל... למי שעשה נסים לאבותינו ולנו, שם הקדים להמאורע אבות לבנים וכאן מקדימין גאולתנו שלנו לגאולת אבותינו, וצריך טעם. ואפשר לבאר, משום דבמעשה הנסים בודאי האבות קודמים, שהם קודמים לנו בזמן, אבל לענין הגאולה הנה ידוע, כי ענין גאולה הוא כמו השבת אבידה. יען כי על מניעת גאולה נאמר ואבדתם בגויים (פ' בחקותי, כ"ז ל"ח), ובענין אבידה מפורש בגמרא ב"מ (ל"ג א') כי החזרה על חיפוש אבידה שלו ואבידת אביו אבידתו קודמת, ויליף זה שם מקרא, ולכן מקדימין כאן גאולתנו לגאולת אבותינו. ומה שאנו אומרים בתפלה אלהינו ואלהי אבותינו, אעפ"י דבהכרת אלהות קדמו אבותינו — אפשר לומר משום שאם יקדימו אלהות שקבלו אבותינו זה יחליש באיזה ערך את הכרתנו שלנו באלהות, מפני שמטבע הבנים ללכת בדרכי אבותיהם, ועל דרך שאמרו מנהג אבותיהם בידיהם (תענית כ"ח ב'), מעשה אבותיהם בידיהם (חולין י"ג ב'), שותא דינוקא דאבוה או דאימיה (סוכה נ"ו ב'), ואם כן אפשר להבין. כי רק מתוך רגילתנו שלנו במעשה אבותינו נחזיק בתומת אמונת אלהות, ולא מתוך הכרה עצמית, ולכן מקדימין לומר אלהינו להורות כי קבלתנו שלנו באלהות הוא מהכרה עצמית, ולא רק מתוך אחיזתנו בחיי אבותינו ובהכרתם שלהם.
שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך. חוקרי הלשון חקרו בתכונת השמות שמחה וששון, וקבעו, כי שמחה יונח על הרגש בתחלת הדבר הנכון לבוא. וששון — בסוף התוצאה מהדבר הנרצה, ולפי זה יתבאר כאן שמחים בבנין עירך, שהוא רק כהקדמה להעבודה בביהמ"ק, וששים בעבודתך — ביהמ"ק, שזה עיקר ותכלית קדושת ירושלים. ולהנחה זו של המדקדקים הנזכרים יסכים גם הלשון בפזמון אל אדון (לשחרית של שבת), כי צבא השמים (הם השמש והירח וכוכבים וכו') "שמחים בצאתם וששים בבואם", כלומר, שמחים בצאתם למלא תפקידם, וששים בבואם — לאחר שהוציאו פעולתם. ועי' מש"כ שם בכלל ענין שמחתם בזה. וכן יסכים להנחה זו הלשון בתפלה לרה"ש ויוהכ"פ "שמחה לארצך וששון לעירך", כי הקיבוץ להארץ היא התחלת הגאולה

והכניסה לירושלים היא עיקר גאולת הארץ. אך על הנחה זו יש להעיר מישעיה (ל"ה י') ששון ושמחה ישיגו. ולפי המבואר, הלא היה להקדים שמחה לששון כסדר הענינים, כמו שבארנו. אבל על האמת מכוון הלשון שם, כי הן שם איירי בגמר קץ הגאולה כמש"כ שם, ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו — ושם באמת תכונת ששון קודמת, דתבונה זו באה בקץ תכלית הדבר, ואחר הששון המופלא — שמחה רגילית. ובירמיה (ז' ל"ד) והשבתי מערי יהודה ומחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה — יתבאר על דרך "לא זו אף זו", לא רק קול ששון גדול ומופלא אך גם שמחה רגילית תשבת, כמבואר, ועיין עוד במס' סוכה (מ"ח ב'), ואין להאריך עוד.

ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים. ורשום במקומו במוסגר בזה הלשון ("במוצאי שבת מן הפסחים ומן הזבחים"). ופירשו המפרשים בטעם הלשון ההפוך, משום דבשם "זבחים" יובן קרבן חגיגה הבאה עם הפסח ואוכלים מקודם את החגיגה ואח"כ הפסח, משום דדין הפסח להאכל על השובע, כדי שיהי' נאכל רק לשם מצוה ולא לשם רעבון. ואמנם זהו רק כשחל פסח בימי חול, אבל כשחל פסח בשבת לא תבוא אז חגיגה יחד עם הפסח, מפני שמעשה החגיגה אינה דוחה את השבת כמו שדוחה הפסח, ובאה רק למחרת השבת, ולפי זה יוצא שמקודם אוכלים את הפסח (בשבת) ואח"כ החגיגה ביום ראשון, ולכן כשחל פסח במוצאי שבת אומרים ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים, כסדר אכילתם, הפסח בשבת והחגיגה למחרתו. זה הוא טעם הנוסח במוצאי שבת מן הפסחים ומן הזבחים. אבל באור זה קשה, יען כי לפי זה הי' צריך להקדים פסחים לזבחים בחג הפסח שלפני אותה שנה שבה יחול פסח במוצאי שבת, כיון דהתפלה מוסבת על חג הפסח העתיד בשנה הבאה, כהוראת הלשון יגענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו ונאכל שם, ואם כן צריך לחשב בפסח זה הבא בחול מתי יחול פסח בשנה הבאה, ואם יחול בשבת יקדימו אז פסחים לזבחים, אבל להקדים זה בפסח דהשתא אין כל טעם ויסוד. ולבד זה קשה מאוד כלל ענין זה, כי הנה כל דיני הסדר בליל פסח נתבאר במשנה ובגמרא (פ"י מפסחים) ובפוסקים ראשונים, הרי"ף ורמב"ם ורא"ש וכל בו, ובסדור רב עמרם (המיוחד כולו להעמיד נוסחאות אמתיות), וכן בספרי אחרונים כל הפרטים ופרטי פרטים וכל המנהגים המקובלים עד שלא יחסר כל בהם, ומכל ענין זה להקדים במוצ"ש פסחים וזבחים אין אף רמז קל. והראשון בפוסקים אחרונים שחידש זה הוא הט"ז באו"ח סימן תע"ג ס"ק ט' בשם אחד האחרונים (מהרי"ז), וזולתו לא נמצא דבר ורמז, וכמה הוא מן הפלא, ועיין בתוס' פסחים (קט"ז

ב'), ולענין מוצאי שבת אין דבר שם. וכתבתי על זה בספרי מקור ברוך, כי בכלל כל חידוש זה (להקדים במוצ"ש פסחים לזבחים) בא לרגלי טעות קלה ע"י אחד הסופרים, ובהתגלות הטעות יתברר הדבר. והבאור הוא, כי מקור ברכת הודאה זו (אשר גאלנו וכו') היא במשנה פסחים, משנה ז' פרק י', ושם הגירסא מן הזבחים ומן הפסחים, ובאותה המשנה שבגמרא (דף קט"ז ע"ב) הגירסא מן הפסחים ומן הזבחים, ורשום שם במסרת הש"ס "במשנה שבמשניות מן הזבחים ומן הפסחים". וזה חזון מצוי שגירסות במשנה שבמשניות ובגמרא שונות הן. והיתה הגירסא העיקרית בההגדה כמו שהיא במשנה שבגמרא, מן הזבחים ומן הפסחים, ואחד המעתיקים לו את ההגדה מכתיבת יד סופר (טרם גלות מעשה הדפוס) רשם לו בצדו בראשי תיבות "במ"ש מן הפסחים ומן הזבחים", וכיון בזה לומר, כי במשנה שבגמרא (הנוסח) מן הפסחים ומן הזבחים, באשר כן הי' דרך הסופרים אז לכתוב בראשי תיבות משונים כדי לקצר מלאכתם. ומעתיק אחד שהעתיק מהגדה זו, חשב, כי הר"ת מן "במ"ש" הוא במוצאי שבת", ועפ"י הסברא כי אז נאכל הפסח קודם החגיגה, כמו שבארנו, מפני שהחגיגה אינה דוחה שבת ובאה למחר השבת — עפ"י סברא זו העתיק לו מפורש "במוצאי שבת מן הפסחים ומן הזבחים", ויען כי סברא זו קרובה להתקבל, לכן בא נוסח בהעתקות הבאות ומהן לדפוס ומדפוס לדפוס עד היום הזה. ולהלכה בודאי העיקר בגירסת המשנה שבגמרא, מן הזבחים ומן הפסחים, וכן הגירסא בריי"ף ורמב"ם וראי"ש וכל הראשונים שזכרו ענין זה, וטעמם, משום דהפסח נאכל על השובע לאחר החגיגה, כמש"כ למעלה, ואם לפעמים יקרה שאכילת הפסח תוקדם לאכילת החגיגה, כגון בערב פסח שחל בשבת שוב לא פלוג בהנוסח, יען כי עכ"פ בשבת יחול לזמן רחוק מאוד וגם כי האמירה בכלל אינה מעכבת, ולכן הנוסח הזה תמידי. והנה את כל זה כתבתי להעמיד הנוסח שבתלמוד ופוסקים בענין זה אבל אני לדעתי נראה טעם פשוט ומיוחד להקדים זבחים לפסחים בכל שנה, ואפילו בשנה שחל ערב פסח בשבת, ולא רק משום "לא פלוג" אך מיסוד הדבר, וכל חקירה בזה תעבור ותשתקע. וטעמי בזה, כי הן באותה הבקשה מבקשים שיגיענו ה' למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו, ומבואר מפורש, שלא רק על חג הפסח מוסבת תפלה זו אך גם על רגלים אחרים הבאים לאחר הפסח בסדר מהלך השנה, והם שבועות וסכות, וידוע, כי באלה הרגלים מביאים שלמי חגיגה שנקראו זבחים, כמו החגיגה שבפסח. וכה מבקשים שיגיענו לשבועות ולסוכות ונאכל בהם מן הזבחים (שלמי חגיגה ביו"ט), ועוד יגיענו לפסח הבא ונאכל שם מן הפסחים, ואין צריך להזכיר גם החגיגה כי היא כלולה במצות הפסח. וכה הנוסח מן הזבחים ומן הפסחים קיים

ונאמן בכל שנה ושנה. והנה ידוע בגמרא שטעם אכילת חגיגה קודם אכילת הפסח היא מפני שמצוה לאכול הפסח על השובע. וטעם הדבר לא נתבאר. ויש אומרים, דהוא כדי שיאכל הפסח לשם מצוה ולא לשם תאות אכילה. אבל זה קשה, דהא כידוע סעודת שבת היא מצוה (עיין שבת קי"ג א') ובכל זאת עיקר מצות סעודת שבת הוא שיאכל לתיאבון, ומהאי טעמא יש נוהגים להתענות בערב שבת כדי שיאכל בשבת לתיאבון, והתענית נקרא תענית צדיקים (ירושלמי פסחים פרק י' הלכה א'). ואפשר לומר בטעם אכילת הפסח על השובע עפ"י מה שאמרו ביומא (ע"ד סע"ב) דיהא אדם רגיל לאכול סעודתי' רק ביום, מפני שהאכילה בחושך לא תשביע הגוף. יען כי הנאת הגוף באה יחד עם מראה עינים על המאכל. והנה לא מצינו שיהא חיוב בפסח הנאת האורה. וידוע דמצות אכילת הפסח הוא רק בלילה, כמבואר בתורה ואכלו את הבשר בלילה הזה ולכן אם יאכל הפסח קודם החגיגה בלילה לא יהי' שבע, ולכן אוכלים מקודם החגיגה והחגיגה אפשר לאכול מבעוד יום, ולכשיאכל אחרי' את הפסח יאכלנו רק לשם מצוה, יען כי לבשר אינו רעב עוד. אבל אי אפשר לאכול מקודם הפסח ואח"כ החגיגה, יען כי לבד החשש מאכילת הפסח לתיאבון עוד תפוג בשר החגיגה את טעם בשר הפסח, זה אסור, כמבואר בפסחים (קי"ט ב'). ומה שבליל שבת לא חיישינן לזה שאכילה בחושך לא תשביע יען כי בשבת חובה ומצוה להרבות בנרות כמבואר בשבת כ"ה ב'. —

ברך

שפוך חמתך

פסקה ב

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך.. הלשון אשר לא ידעוך אינו ברור למדי, כי הן סתם גוים לא ידעו את ה'. שהרי הם היו עובדים את אלהיהם, והלשון "אשר" משמע רק אלה שלא ידעו, וטוב הי' לומר "כי" לא ידעוך, והי' זה בנתינת טעם, יען כי לא ידעוך, וכמו בפרשה מקץ (מ"ה כ"ו) ויפג לבו כי לא האמין להם, שהמובן הוא, יען כי לא האמין להם, ובתהלים (מ"ה) לא אירא רע כי אתה עמדי והמובן הוא יען כי אתה עמדי. אך אפשר שהלשון "אשר" מקוצר, ובשלמותו יהי' "על אשר", או "יעז אשר", והוא בנתינת טעם על הדבר, וכמו בפרשה ויצא (ל' י"ח) נתן אלהים שכרי אשר נתתי שפחתי... תחת "על אשר" או "יען אשר" נתתי, ובמלכים א' (ח' ל"ג) בהנגף עמך ישראל לפני אויב אשר יחטאו לך, דהמובן הוא "על אשר" יחטאו לך, ועוד שם (ט"ו י"ג) ויסרה מגבירה אשר עשתה מפלצה — תחת על אשר עשתה, ועוד כהנה. — וכעין זה פרשתי

במ"ר סוף פרשה בשלח, כי בשעה שבא עמלק ללחום בישראל, אמר משה ליהושע "צא הלחם בעמלק" (לשון הפסוק שם), ודייקו במדרש, למה אמר זה דוקא ליהושע, והלא היו אז עמו אהרן וחור (שם י"ז י'), ופירשו, שכיון לומר ליהושע, זקנך יוסף (כי יהושע בא מאפרים, כמבואר בפי' שלח) אמר את האלהים אני ירא (פי' מקץ, מ"ב י"ח), ובזה (בעמלק) נאמר ולא ירא אלוהים (ס"פ תצא), ובא בן בנו של זה שאמר את האלהים אני ירא ויפרע ממי שנאמר עליו ולא ירא אלהים, ע"כ. וכל אגדה זו צריכה באור, כי האמנם יראת יוסף את ה' אנו צריכים ללמוד מדבריו שלו, והלא הוא ידוע בצדקתו ויראתו את ה', ואין אנו צריכים לראיי. ואף גם זאת, לפלא, כי האם אם בכל אחיו לא נאמר שהיו יראי אלהים אנו מסתפקין ביראתם את ה'? ומה ריבותא דיוסף בזה. ועוד בה שלשיה לפלא, בקריאתו של משה לחטא על עמלק שנאמר בו "ולא ירא אלהים", כי הן התואר "ירא אלהים" הוא מצוין ומכובד מאוד גם בישראל, ולא כל אחד זוכה לזה, ומי לנו גדול וצדיק מאברהם אבינו, והנה אך לאחר העקידה זכה לתואר זה, וכמאמר המלאך לאחר העקידה עתה, רק עתה, לאחר נסיון העקידה, ידעתי כי ירא אלהים אתה (ס"פ וירא, כ"ב י"ב), וכן מתאר הכתוב בשם זה כמו שם מצוין ונפלא את עובדיהו (מ"א י"ח) ואת איוב (איוב א':ח') — והנה כאן יחשב לחטא לעמלק שאינו ירא אלהים, ואיך ידרש ממנו תואר אשר אך מתי מספר מישראל זכו לו. ואם מצינו במאמר הקודם שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך — הנה המשך הלשון מבאר סבת חמה זו כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו, ובשמך לא קראו, והיינו שלא הודו ששעבודם בישראל הי' בגזירה מאת ה' כמו פרעת במצרים ואשור שבט אפו אך תלו הכל ברצונם, כפי שיתבאר במאמר הבא. ולכן נראה דהחטא של עמלק שלא הי' ירא אלהים אמנם בולט ומתקיים אך ורק מיוסף, יען כי בעת שאמר יוסף לאחיו את האלהים אני ירא הי' מתנכר לאחיו והכיר עצמו למצרי, ובכל זאת תיאר עצמו לירא אלהים, כמו שאמר את האלהים אני ירא, הרי מבואר מזה, דגם איש מאומות העולם אפשר שיהי' ירא אלהים, וביותר, שאם לא כן, הלא הי' באפשר שיפול חשד בלב אחיו כי עברי הוא — ולכן ראוי לעמלק להענש על כי הוא מחוסר יראת אלהים. וכה מדויק הלשון שאמר משה ליהושע, זקנך יוסף אמר את האלהים אני ירא, וממנו מוכח, שגם באומות העולם יש יראי אלהים — לכן צא והלחם בעמלק על כי הוא מחוסר מעלה זו, ומכוון גם כן מה שפנה משה בדבריו אלה רק ליהושע ולא לאהרן וחור, מפני תולדתו מיוסף וזכותו בזה תגן עליו. —

ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו. דרוש באור הלשון אשר בשמך לא קראו, מה המכוון בזה, ואפשר לפרש, משום דיש ממלכות שעליהם נגזר

שישתעבדו בישראל או ילחמו בהם, כמו פרעה בשעבוד מצרים, שעוד בימי אברהם נגזר על שעבוד מצרים (פי' לך, ט"ו י"ג), וכן על מלך אשור נאמר אשור שבט אפי (ישעיה י' ה'), והכוונה, כי כשיחטאו ישראל ישלח עליהם את אשור, וכן בסנחריב, ועוד מבואר מזה בסנהדרין (צ"ז ב'). אך הן, הממלכות האלה לא יקראו בשם ה', לומר, כי רק שלוחי המקום הם, אך תולים הכל ברצונם ובכחם, ומתוך זה אכלו את יעקב ושממו את נוהו (רמז לביהמ"ק. כמש"כ בש"ב (ט"ו כ"ה והראני אותו ואת נוהו, ומכוין להבית שהי' שם הארון, ותרגומו ואפלח קדמוהי בבית מקדשי'), ועל כן שפך עליהם זעמך.

נרצה

אדיר במלוכה

פסקה ב

בפזמון אדיר במלוכה. גדודיו יאמרו לו לך ולך, לך כי לך, לך אף לך, לך ה' הממלכה. השם גדודיו כנוי לצבא השמים, ובלשון הכתוב באיוב (כ"ה ג') היש מספר לגדודיו (וע' בסמוך). ומאמרם המליצי לך ולך וכו' נוסד על לשון הפסוק בדהי"א (כ"ט י"א) לך ה' הגדולה והגבורה והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה, ועוד על פסוק בתהלים (פ"ט י"ב) לך שמים אף לך ארץ, ומשניהם יחד יסודר לשון מליצי זה בסגנון זה: לך ולך — כנגד הלשון לך ה' הגדולה והגבורה וכו', ויתפרש הלשון לך ה' הגדולה ולך ה' הגבורה וכו'[9] לך כי לך — כנגד הלשון כי כל בשמים ובארץ לך הוא. לך אף לך — כנגד הלשון לך השמים אף לך ארץ, ומסיים בלשון הפסוק בדהי"י שם, לך ה' הממלכה, מהו מענין שירת המלאכים. והפיטן סוגר מליצה זו בלשון כי לו נאה ולו יאה על שם הלשון כי לך נאה ה' אלהינו שיר ושבחה, ועל שם הפסוק בירמיה (י') מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה. והלשון גדודיו יאמרו לו בא בסמוך בלשון סביביו יאמרו לו, ובאמת גדודיו וסביביו ענין אחד הוא, אלה אשר קרובים לו ועומדים במחיצתו, וכן יתר התוארים כאן, ותיקין, למודיו, טפסריו וכו'. והריב"א בזה, כי במלך בשר ודם פחד המלך יותר על הרחוקים ממנו, מאשר הקרובים אליו, יען כי מטבע הענין, שהקירוב הרגילי בתמידות כמו מחליש באיזה ערך את הפחד, ואמר בזה, כי הקב"ה הוא להיפך, שדוקא גדודיו וסביביו ושארי בעלי התואר הסמוכים לו — דוקא הם מוטלים תחת אימתו עד שברגש יאמרו לו לך ולך וכו' ככל הנוסח, כפי שנתבאר.

[9] וגם אפשר לומר, כי בלשון לך לך רומז ללשון הפסוק בתהלים (ס"ח ב) לך אלהים דומיה תהלה ולך ישולם גדר (מהנודרים בעת צרה ואתה תושיעם).

אדיר הוא

פסקה א

בפזמון אדיר הוא. **אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב במהרה בימינו בקרוב.** כפילת הלשון במהרה ועוד תוספתו "בימינו בקרוב", כפי הנראה באו לאיזו כונה, יען דאם לא כן, למה כל הציונים האלה, בקרוב, במהרה במהרה, בימינו, בקרוב, ואין זה סגנון רגיל. וגם ידוע, כי כפילת הלשון בא לרמז על תוקף הדבר, שנעשה ברגש ובזירוז, כמו הלך הלכת, נכסף נכספת (פ' ויצא), עזוב תעזוב (פ' משפטים), הוכח תוכיח (פ' קדושים), נתן תתן, פתוח תפתח, הענק תעניק (פ' ראה), הקם תקים (פ' תצא), והרבה כהנה, כולם מורים על תוקף הדבר באיזה ערך וענין, אם בתכונת הדבר או בזמנו וערכו, (ומבוארים אצלנו בתו"ת). ולפי זה גם כאן, כפי הנראה, באו לשונות הכפולים שזכרנו לרמז איזו הוראה. והנה כבר כתבנו בנוסח הקדיש שלפני ברכו, בלשון "בעגלא ובזמן קריב", ובארנו, דלשון בעגלא הוראתו ארמית כמו בעברית "מהרה", וכן מפורש בתלמוד ברכות (י"ח סע"ב) פסחים (ע"ה סע"א), ובסנהדרין (נ"ב סע"א), ע"י"ש בכל המקומות ברש"י שפירש שהוא לשון מהירות,[10] ופירשנו, דכפל הלשון במהרה (הוא בעגלא) ועוד לזה הלשון "ובזמן קריב" לא באו לחנם ובלא כונה במקרה לבד, אך מורים על איזה דבר. ובארנו, דכל אלה הלשונות באים לרמז על מה שאמרו במס' גיטין (פ"ח רע"ב) כי "מהרה" דמרי עלמא, (מה שהקב"ה כביכול מבטא שם מהרה) שיעורו תמניא מאה וחמשין ותרתין שנים (ע"י"ש החשבון), וכלומר, דגם מספר שנים כזה יחשב ל"מהרה" — ולכן — כך כתבנו שם — כדי להוציא משיעור זה מוסיפים עוד הלשון "בזמן קריב" והוא יפרש הלשון מהרה כפי הוראתו אצלנו, מהרה ממש. והנה גם כאן אפשר לומר, שבא כפילת הלשון במהרה והציונים "בימינו מקרוב" להוציא משיעור דמרי עלמא (תתנ"ב שנה), אך כפי משמעותו אצל בני אדם מהרה ממש, וכהוראת תוספת הלשון "בימינו".

פסקה ה

למוד הוא. יש מפרשים ממדגישי הלשון, שלא רוחם לתואר זה (למוד הוא) כלפי ה', כי לשון זה מורה שהשיג כביכול את ענינו ע"י למוד. אבל באמת אין כל חשש בזה' יען כי מצינו כמה וכמה שמות משם תואר ובאים במשקל פעול, כמו בישעיהו (כ"ו ג') כי בך בטוח — תחת בוטח. ובירמיה (ט' ג') חץ שחוט לשונם — תחת שוחט (מוסב על כח האסון שמביא בעל לשה"ר) ומבואר זה במס' ערכין (ט"ז ב'), ועוד בירמיה (כ"ב

[10] ובזה יתבאר ברש"י בהוריות (י"ב א') שכתב על איזה מיני גידולי קרקע "שהם גדלי לעגל טפי משאר ירקות" עכ"ל, וכונת דבריו שממהרים לגדל.

ג') והצילו גזול מיד עשוק — תחת מיד עושק, ובהושע (י"ג ה') כדוב שכול תחת שוכל, ובתלמוד ב"מ (י' ב') רכוב ומנהיג — תחת רוכב, וכן בקדושין (ל"ג א') רכוב כמהלך, והשמות ארוס, נשוי, מסור, תחת אורס, נושא, מוסר. ובשבת (כ"ב ב') הי' תפוש נר חנוכה — תחת הי' תופש, ושם (קנ"ב א') שטוף בזמה פירש"י שטוף כמו שוטף, ובע"ז (ה' א') כפויי טובה תחת כופי טובה, ורמב"ן פ' קדושים פירש הלשון לא תלך רכיל כמו רוכל, וכן השמות רחום וחנון תחת רוחם (או מרחם) וחונן. וכן השם אגור בן יקה (משלי ל' א') כנוי לשלמה אשר אגר ואסף בינה הרבה והקיאה, (רומז לזה שנשיו הטו לבבו), וראוי הי' להיות שמו אוגר. ועוד הרבה כאלה. ולא יפלא, אם בא כאן הלשון למוד תחת לומד שזה משמותיו של ה', כמו ומלמד לאנוש בינה, למדני חקיך (תהלים ועוד). ועפ"י תמורה זו, עפ"י העתק אותיות אפשר לבאר במשלי פסוק אחד אשי עמלו בו כמה מפרשים ולא הצליחו לפרשו בקל. והוא הפסוק במשלי (י"ד כ"ח) ברוב עם הדרת מלך ובאפס לאום מחתת רזון, ואין קץ לכל הדחוקים שנאמרו בבאורו. אבל לפי שבארנו קרוב לומר, שבא השם בסגנון הפוך, ותחת מחתת רזון צ"ל מחתת רוזן, והוא שם משותף עם שם מלך, כמו בתהלים (ג') מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד, ובשופטים (ה') שמעו מלכים האזינו רוזנים, ולפי זה מחציתו השניה של הפסוק הוא מענין מחציתו הראשונה, מענין היפך הלשון הדרת — שהוא מחתת רוזן, שבאפס לאום הוא עוצב ודואג על מניעת כבודו ותקפו. וקבע הכתוב שני שמות, מלך ורוזן, אעפ"י שהם בכלל ענין אחד, שררות וממשלה, מפני שכן דרך הלשון בעת שדרוש לבא שני שמות או שתי מלים או שני פעלים דומים בענינים תכופים, רגילים לכתוב בשמות נפרדים, וזה לתפארת הלשון, וכעין זה כתבו התוס' בב"מ (ס' ב' ד"ה למה) בזה הלשון. כיון שהוצרך שני לאוין אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר, עכ"ל. והארכנו מזה במקום אחר. ועיין בספרנו תוספת ברכה סוף פרשה ויגש.[11]

אחד מי יודע

פסקה א

בפזמון אחד מי יודע. שבעה מי יודע, שבעה אני יודע, שבעה ימי שבתא. הנה בכל הסעיפים שבהפזמון תפס ענינים המתיחשים רק לישראל, וזה מסתבר לרגלי רגשות

[11] הערה פרטית: ראיתי להעיר, כי מאמר זה בא גם בבאורנו לפרקי אבות (פ"ב משנה י"ד) ואעפ"י שהי' אפשר לציין שם לעיין לכאן, או להיפך לציין כאן לעיין לשם — אך קבעתיו גם כאן גם שם, וטעמי בזה, מפני שאחשב ברצות ה' דרכי להוציא לאור באורי להגדה ולפרקי אבות בתוצאות מיוחדות עם גופי נוסחאות ההגדה והפרקים, מזה לבדו ומזה לבדו — לכן אמרתי לקבוע באור זה פה ושם, למען יהי' מוכן למגידי ההגדה וללומדי הפרקים על מקומם.

הנפש בשעה אצילית זו, אבל ענין המספר שבעה ימי שבתא הוא ענין כללי לכל העולם שמונים ימי השבוע שבעת ימים. ואפשר לפרש הכונה עפ"י המבואר במכילתא פרשה יתרו בפסוק זכור את יום השבת לקדשו, מהו לקדשו — שלא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת, ע"כ. והבאור הוא, כי העולם קורא לכל יום בשם מיוחד, אבל בישראל קוראים ביחש מספרו ליום השבת, אחד בשבת, שני בשבת וכו', וזהו לכבוד השבת [12]. ולפי זה הכוונה כאן להזכיר בכבוד את השבת, וזה באור הלשון שבעה ימי שבתא, שבעת ימים שמתיחשים כולם לשם שבת, כמש"כ. ואמנם אחר כל זה קשה, למה לא תפס מספר שבעה ישר בלשונו ובענינו בקודש, כמו שבעת ימי החג, שבעה קני מנורה, שבע הזאות ביוהכ"פ ועוד, וצ"ע.

תשעה מי יודע, **תשעה אני יודע**, **תשעה ירחי לידה**. גם במספר זה קשה כמו שהערנו במאמר הקודם, שבכל המספרים תפס ענינים כאלה שמתיחשים רק לישראל, וכאן קרא בשם פרט כזה שענינו כללי לכל העולם. ואולי רומז למה שמסופר בגמרא יומא (פ"ב ב') באשה מעוברת אחת שהריחה ביוהכ"פ מאכל אחד ותתעורר בה תאוה לטעום אותו, ואתו לקמי דרבי ושאלו אותו איך להתנהג בה, כי אפשר שתסתכן אם לא יתמלאו רגשי תאותה, ומזה אפשר שיסתכן הולד, שמקור התאוה ממנו (רש"י), אמר, לחשו לה באזנה שהיום יוהכ"פ, לחשו לה ואילחשא, פסקה מהתאוות, קרי רבי עלי' בטרם אצרך בבטן ידעתיך, נפק מינה רבי יוחנן, הרי דגם לעובר במעי אמו יש רגש קודש. ואמנם צריך לאמר, דהא דלא דיבר עם אשה הוא רק על ענינהן הפרטיים המתיחשים רק להן, אבל בענינים הנוגעים לכל האומה דיבר, וראי' לזה, שכן מצינו הרבה נשים נביאות, כמו שחשיב במס' מגילה (י"ד א') שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר, והנבואה באה מרוח ה' ומדבריו שלו.

[12] ואמנם לסבת אורך גלותנו המר והכבד נתפסנו במנהג כללי לקרוא בשם מיוחד את ימי השבוע, ורק בכתבים דתיים, בכתובות וגיטין ושטרות נשאר לנו מנהג מקורי שלנו, וכותבים באחד בשבת, בשני בשבת וכו'.