סדר התפילה · הגדה · מפרשים

זבח פסח על הגדה של פסח

רבנו יצחק אברבנאל

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

זבח פסח על הגדה של פסח

רבנו יצחק אברבנאל

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/זבח-פסח-על-הגדה-של-פסח/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
מאה שערים 7
מגיד 30
הא לחמא עניא 30
מה נשתנה 36
עבדים היינו 38
מעשה שהיה בבני ברק 41
כנגד ארבעה בנים 45
יכול מראש חודש 61
מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו 64
ארמי אבד אבי 87
עשר המכות 116
דיינו 133
פסח מצה ומרור 141
חצי הלל 152
ברך 160
שפוך חמתך 160
הלל 165
מסיימים את ההלל 165
נרצה 177
חסל סידור פסח 177

הקדמה

דברי יצחק בן השר הדון יהודה אברבנאל זצ"ל

כי מנעורי גדלני העושר והכבוד, בית והון נחלת אבות ומה' מעלה רמה עם מלכים ויועצי ארץ בחצריהם ובמידותם, והייתי קרוב אליהם, ועלימו חטוף מילתי. ובתוך עמי הוספתי על כל אשר היה לפני תורה וגדולה עבדים ושפחות ובני בית אוכלי לחמי צמרי ופשתי, כי אעבור כל טובי על פני, "**לֹא יָדַעְתִּי סְפֹרוֹת**". (תהלים ע"א, ט"ו) כי רדף אויב נפשי, מלך עריץ ובוצע בצע מלך פורטוגל[1], מעל פני האדמה מקום קברות אבותי, ומפני חרב היונה חמת מלאכי מות נטשתי את נחלתי, נדדתי ממקומי כציפור לעוף כדרור לנוד, ובאתי אל מלכות קסטיליה רבתי, שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד הגיבורים אשר מעולם אנשי השם. "**מִי יְמַלֵּל גְּבוּרוֹת**". (תהלים ק"ו, ב)

כי הפרני אלוהים בארץ ההיא, שם ציווה ה' את הברכה באסמי, כנסתי לי כסף וזהב קניתי לי כבוד מלכים ושרי הארץ, הייתי לראש לכל עמי בני ציון היקרים שלמים וכן רבים. והמה חכמים מחוכמים מיחוסתא דבבל, ויחלו כמטר לי ואחר דברי לא ישנו. שמח לבי ויגל כבודי ונשכח כל עמלי. אף חכמתי ועזק תורתי עמדו לי, "**אמרות ה' אמרות טהורות**". (תהלים י"ב, ז')

כי הנה האדון ה' צבאות, חשב להשחית חומת בת ציון גלות ירושלים אשר בספרד[2], היה ה' כאויב להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, ושלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלכים מחבלים והשליכום אל ארץ אחרת ויגרשום מבית תענוגיהם. מארץ מגוריהם הוציאום קראו אחריהם מלא, וישא העם את מצוקם על שכמם בשמלותם **צרורות**.

[1] הכוונה כאן למלך ז'ואאו השני, מלך פורטוגל. בשנת 1483 העלילו גורמים בממלכה על דון יצחק אברבנאל שבכוונתו למרוד במלך. דון יצחק אברבנאל הספיק לברוח לקסטיליה ולבקש שם מקלט. בהמשך, בסוף המאה ה-15, הגלה ז'ואאו השני כ-2000 ילדים יהודים מגיל שנתיים עד עשר מארצו לאיים סאו טומה ופרינסיפה אשר לחופי גינאה, לאחר כשנה שרדו רק כ- 600 מתוכם.

[2] כוונתו כאן לגירוש ספרד. ממקום מושבו בקסטיליה נקרא דון יצחק אברבנאל לשרת בחצרו של מלך ספרד פרננדו מארגון ואשתו המלכה איזבלה מקסטיליה. הוא שירת 8 שנים כשר האוצר של הממלכה עד לשנת 1492 – גירוש ספרד. משם כפי שיתואר בהמשך עבר לנאפולי שבאיטליה שם מונה לשר האוצר של המלכה.

כי ראיתי אלוהים פנים אל פנים נלחם בעמו חבל נחלתו, לאמור אספה עלימו רעות הגירוש עד אין מספר. ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל מדבר העמים, ואני בתוך הגולה עברנו מַעְבָּרָה, גֶּבַע מלון לנו, חֹרְדָה הָרָמָה[3], נפלה המעלה, ובאדירים משברי ים באנו למלכות נאפוליש, בשובה ונחת נתקבלנו, אמרתי עתה ירחיב ה' לנו, ועל ההולכים בחושך **יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת** (במדבר ח', ב').

כי חנני אלוהים שמה ומקני פרץ בארץ, עשיתי לי יד ושם בקדושים אשר בארץ המה, עובר לסוחר בשלום ובמישור, בשמחה ובטוב לבב מרוב כל. רעי נכון מלפני, הבנים בני והצאן צאני, ביתי בית ועד לחכמים הרודים בעם העושים במלאכת ה', שמה תרעה תורה תרביץ בצהרים, משם רועה אבן ישראל אם לחסד אם לעמי אם לשבט, **ידי לא אסורות**.

כי כשלה ירושלים ויהודה נפל (ישעיהו ג', ח'.), גם שם אשר נסנו לא הונח לנו, כי נשא ה' עלינו גוי מרחוק, בני צרפת משנאי ה'[4], ויבואו על הארץ לשחתה ועל ישראל ידו גורל. גם אנשי הארץ אנשי סדום קמו עמדו לשלול שלל ולבוז בז ולאמור לציון לא יזכר שם ישראל עוד, נתנו למשיסה יעקב וישראל לבוזזים וירבו בבת יהודה מכת חרב והרג ואובדן, **פצע וחבורות**.

כי שנא שלח אמר ה' צבאות (מלאכי ב', ט"ז), בתתו את ישראל הרדיפוהו מנוחה, נשאו את רדידם מעליהם, גם בניהם ובנותיהם הלכו בשבי ועיניהם רואות ואין לאל ידם. ורבים מעמי הארץ עברו תורות חלפו חק, ובאו במים הזידונים, וזה האחרון עצמו סורו טמא קראו למו, קומו צאו מתוך עמנו, אמרו בגויים אל תשבו בארצנו ומצאונו **רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת** (דברים ל"א, י"ז).

כי אפפו עלי רעות מהם ומהמונם, ישליו אהלים לשודדים, וכל אשר כנסתי עשרתי מצאתי און לי, הון עתק צדקה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם הלכו בשבי, וכל ספרי ומחמדי הטובים לקחו להם, ספו תמו מן בלהות, ותשאני רוח זלעפות מנת

[3] בהשראת ישעיהו י', כ"ט.

[4] כוונתו כאן לפלישת שארל השמיני מלך צרפת לאיטליה בשנת 1494. הייתה זו אות הפתיחה למה שמכונה "המלחמות האיטלקיות" אשר הסתיימו בשנת 1559 עת ויתרה צרפת על תביעותיה הטריטוריאליות באיטליה.

כוסם (תהלים י"א, ו') ואלך לנפשי והייתי נע ונד בארץ ואמלטה בעור שיני כאורח הנוטה ללון מפני חרבות **מדהרות דהרות אבירות** (ירמיהו ל', ט"ז).

כי תאמרו איה בית נדיב, איה סופר את הספרים, איה שוקל בפלס ומאזני משפט את המעשים, כי עתה ריקם שלחני הזמן, כבודי מעלי הרחיק, חדלו קרובי ומיודעי, בני ביתי ואמהותי אשתי ובני יצאוני והנם בארץ אחרת, ונשארתי אני לבדי גר בארץ נכריה, אחזוני ימי עוני ותתעטף עלי נפשי **הלך אלך ובכה על נהרות**.

כי זקנתי מהיות לאיש, עזבני כוחי ואיננו אלי כתמול שלשום, ואור עיני גם הם אין איתי, כי חשכו הרואות בארובות מעמל וכעס אביט, לבי סחרחר רע ומר, ואף כי מקדם קדמתה חיילים יגבר כאיש חי רב פעלים הן עתה קטונתי מכל החסדים ואני אנה אני בא, כגוי לא ישמע לשונו והדיבור אין בי, ואיככה אוכל לקלקל פנים, **אָבוֹא בִּגְבֶרוֹת**. (תהלים ע"א, ט"ז)

כי שמעתי אומרים, הנה יום בא מועד מועדים פסח הוא לה', מוציא אסירים מבית עבדים, והנה עתו עת רודים. עלי תשתפך נפשי, צרה ויגון אמצא ונפשי שוממה דוממה, זכרתי ימים מקדם אלה הם מועדי ושמחת פסחי, בסוד אלוה עלי אהלי, האישה וילדיה כשתילי זיתים סביב לשולחני, סביבותי נערי. ועתה רבות אנחותי, **אשה אל אחותה חוברות** (שמות כ"ו, ג').

כי יודע כל שער עמי את כל כבודי וכל העם רואים אם אכלתי פתי לבדי, לא פסקו משולחני אנשים חכמים ונבונים, זה השולחן אשר לפני ה', יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחוה דעת. הלא פרוס לרעב לחמי על שולחני לעניים מרודים ובאו האובדים, והיה כל מבקש ה' ילך שמה, את זה לעומת זה, לבי הומה לי. הֲמָה כְּדֵוֵי לַחְמִי (איוב ו', ז') **כְּנַחֲלֵי אֵשׁ בִּשְׁרוֹת** (יחזקאל א', ג').

כי שחה לעפר נפשי אמרתי נגזרתי, דברתי אני אל לבי למה תהיה כאיש נדהם או חולם חלום, למה תמות בלא עתך, מה יתן לך ומה יוסיף לך כי תזכרנה הראשונות, חבל על דאבדין, ומדוע אביא אליו דיבות, צדיק הוא ה' כי כל דרכיו משפט, שים נא כבוד לה' ובתורתו תהגה, דרוש מעל ספר ה' פקודיו משמחי לב, כי הם מקור חיים בֹּאֹרוֹת בֹּאֹרוֹת. (ירמיהו ב', י"ג)

כי לא בזה ולא שיקץ ענות עני, ואין מעצור לה' מלהושיע, והשיב לב אבות על בנים ויושיבם לבטח, טוב הארץ תאכלו, ובמקום שבימים ההמה ובזמן הזה בימי חרפי היה זבח משפחה לנו בעיר זִבְחֵי הַבָּהָבַי (הושע ח', י"ג), גם עתה תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל בתורת ה', ועשית פסח לה' אלוהיך בפירוש ההגדות וערבות דברי דודים ועניייני החג, **קלות וחמורות**.

כי ממזרח שמש ועד מבואו, מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע זאת חוקת הפסח, ובכל מקום מוקטר מוגש לשמו ספר הגדת חג המצות, ונהורא ושכלתנא וחכמא יתירה אשתכחת בסיפוריו והגדותיו, נבערים בעם אשר יבינום כפשוטם לא ידעו ולא יבינו, ואתה בן אדם תחפש אותם בנרות, ומצא חן ושכל טוב, **וְהָיוּ לְמָאוֹרֹת** (בראשית א', ט"ו).

כי יסכון עלימו משכיל, ישמע חכם ויוסיף לקח, אמרתי עת לעשות לה' פירוש בהגדות הפסח מקיף בענייני הגלות וסבותיו ובאופני הגאולה ונפלאותיה, כולל פרשיות ודרושים בטעמים נכבדים, חדשים לא שיערום ראשונים, מתוקים מדבש ונופת צופים, ואקרא שם המאמר הזה **זבח פסח**, כי הוא זבחי אלוהים מרוח נשברה ובברכת הודאה **להולכי מדברות**.

כי השח אלוה חכמה, הבינה וגם חקרה על דרך שאלה ותשובה, והיו השאלות והספקות כדורבנות ללבבות למצוא דברי חפץ על תשובתם ושערי צדק להכנס לאמתחתם. על כן אמרתי הנה באתי בזכרון השאלות הנופלות בדברי ההגדה כפי הציור הראשון ואסדרם בשערים כלשון למורים, לדעת לעות את יעף דבר **לְפִקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת** (ישעיהו מ"ב, ז').

וזה החלי לעשות בשם ה' אל עולם

מאה שערים

שער ראשון

למה סידרו חז"ל המאמר הראשון מההגדה בלשון ארמי "הא לחמא עניא" וכו', ושאר המאמרים שבהגדה באו כולם בלשון הקודש? והיה ראוי שיהיו המאמרים כולם

באופן אחד, אם בלשון הקודש אם בלשון ארמי מתחילה ועד סוף. ובפירוש המאמר אזכיר דעות החכמים בזה, ומה שהוא יותר קרוב אל המושכל.

שער שני

למה קרו המצה "לחם עוני", והיא בעצמה כפי מה שנהנו בה בני ישראל לבנה ויפה? ואם מפני שהיא זכר לעוני, הנה רבן גמליאל דרש שהיא זכר לגאולה וגם הכתוב מעיד עליה כן? וראוי אם כן לדעת אם המאמר הזה מסכים לדרשת רבן גמליאל או חולק עמו.

שער שלישי

למה הייתה תחילת ההגדה בעניין המצה בלבד באמרם "הא לחמא עניא", והנה החג הפסח חובה לזכור שלושה דברים, ואלו הן: פסח מצה ומרור, כמו שאמר רבן גמליאל? ולכן היה ראוי שיתחיל בפסח שהוא הקודם, או יזכיר שלושתם יחד, לא שידרוש מהמצה בלבד. גם כי מאמר רבן גמליאל היה ראוי שיבוא בתחילת ההגדה כי הוא היסוד שהכל תלוי בו.

שער רביעי

באמרם "הא שתה הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, הא שתה הכא עבדי לשנה הבאה בארעא דישראל" והוא מאמר כפול והיה די שיאמר חד מנייהו, גם כי זה עצמו נאמר בסוף ההגדה, "כן ה' אלוהינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבניין עירך" ושם היה המקום הנאות אליו, לא בתחילת ההגדה שאינו מקומו.

שער חמישי

במאמר "מה נשתנה" שזכר שם בשינויים, אכילת המצה והמרור והטבול שתי פעמים וההסבה, ולא זכר בפסח שהיו אוכלים בלילה הזה ולא בשאר הלילות, ולא זכר חיוב ארבע כוסות, ולא ריבוי פעמים בנטילת ידיים, ולמה לא שאלו על השינויים האלה כמו ששאלו על המצה והמרור ועל ההסבה והטבול?

שער שישי

אם הייתה שאלת "מה נשתנה" כנגד הבנים הקטנים, איך לא זכר בה דבר מעקירת הקערה מן השולחן ושעשה עניינים מורים על התחלת הסעודה ועניינים מורים על תשלומה.

שער שביעי

בתשובת עבדים היינו לפרעה וכו', והוא שבהיות השאלה על המצה ועל המרור ועל ההסבה והטבול, הנה באה התשובה מספקת על אכילת מצה בלילה הזה מכל הלילות, לפי שבחיפזון יצאו ממצרים עד שלא הספיק בצקם להחמיץ, כרבן גמליאל, אבל לעניין הטבול וההסבה לא השיב דבר, וגם לא לעניין המרור, והיה לו לומר שמררו המצריים את חייהם בעבודה קשה, ולכן הייתה אכילת המרור כמו שמזכיר אחר זה, ולמה לא זכרו גם כן בתשובה הזאת.

שער שמיני

באמרו "ואילו לא הוציא את אבותינו ממצרים עדיין אנו ובנינו" וכו', המאמר הזה אינו מעניין התשובה והשואל לא שאל על זה כי אם "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", לא למה נעשה חג הפסח, כיוון שאנו לא היינו היוצאים ממצרים כי אם דור אחר רחוק ממנו מאד, והיה ראוי שתהיה התשובה בעניין השנוי ולא בדבר אחר.

שער תשיעי

המאמר הזה תמצאהו בסוף ההגדה, "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ושם הוא באמת המקום הנאות אליו ומה ראה לזכרו כאן שלא במקומו הראוי לו ונכפל, כיוון שהוא עתיד לאומרו אחר כך?

שער עשירי

מה הרווחנו אנשי הגלות כמונו היום במה שיצאו אבותינו ממצרים כמו שאמר "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", כי אפשר שהיינו יושבים שם בשלום יותר מישיבתנו בגלות אדום וישמעאל, וכמו שאמרו אבותינו הלא טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר העמים בתוך השמדות והגירושין אשר לחרב ואשר לרעב ואשר לשבי לשבי, ובפרט היציאה מכלל הדת לתוקף הצרות?

שער אחד עשר

באומרם "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים עדיין היינו אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים", הוא בלתי צודק כי אפילו אם לא הוציא את

אבותינו ממצרים היה אפשר להוציא אותנו או לבנינו, ולא היו אז בנינו ובני בנינו עבדים לפרעה.

שער שנים עשר

למה אמרו "כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה" ומה כוונו בשלושת התוארים האלה? והנה לא זכרו משכילים ולא אנשי חיל יראי אלוהים ושאר המדות שזכר יתרו?

שער שלושה עשר

מה שזכר מחכמי ישראל שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, קשה מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם להסיר שינה מעיניהם ותנומה מעפעפיהם, והתורה צוותה ושמחת בחגך, וזה הוא עינוי הנפש, ואין ספק שתכלית מה כוונו בזה.

שער ארבעה עשר

מה ראיה היא זו שהביא שהיא מצווה לספר ביציאת מצרים בלילה הזה ממאמר רבי אלעזר בן עזריה מאותה משנה בפרקא קמא דברכות "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות" וכו', הלא אותה משנה לא כוונה בליל פסח בלבד, כי אם שתאמר פרשת הציצית שיש בה יציאת מצרים בקריאת שמע של לילה אף על פי שלילה לאו זמן ציצית הוא, שנאמר "וראיתם אותו", ומה זה לעניין חובת ליל פסח שלא לבד נתחייב לקרות פרשת ציצית בקריאת שמע של אותו הלילה כשאר הלילות, כי אם שנזכיר בו פסח מצה ומרור בטעמיהם?

שער חמישה עשר

אם היה רבי אלעזר בן עזריה כשמנוהו לראש ולנשיא תחת רבן גמליאל בן 18 ומפני כבוד הנשיאות נעשה לו בדרך נס קווצותיו לבנות ומראהו כאילו היה בן 70 שנה, כמו שמפורש בפרקא קמא דברכות, ובאותו יום כשמנוהו לנשיא אמר משנה זו, כמו שכתב רש"י שם, ועל זה אמר "הרי אני כבן שבעים שנה" ולא בן שבעים, לפי שהיה ילד חכם, יקשה אם כן מה היא התימה שלא זכה בכל ימיו למצוא ראיה שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, הלא המאמר הזה לא יאות כי

אם לזקן שקנה חכמה ועברו עליו שנים רבות ובכל רוב שנותיו לא זכה לזה, והוא היה בתחילת ימיו?

שער ששה עשר

היאך אמר ר' אלעזר בן עזריה שלא מצא כל ימיו ראיה שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, הנה אם אמר זה על ליל פסח הלא מקרא מלא הוא "ליל שימורים לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שימורים לכל בני ישראל לדורותם", וכמו שפירש הרמב"ן ענינו שלכל בני ישראל הלילה הזה ליל שימורים שישמרו את העבודה הזאת לזכור יציאת מצרים. ואם לא כיוון רבי אלעזר בן עזריה לעניין ליל פסח, באה אם כן המשנה הזאת כאן ללא צורך.

שער שבעה עשר

בדרשת בן זומא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", שדרש (לעניין ציצית) "ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות" וחכמים דרשו "כל ימי חייך להביא לימות המשיח", קשה על זה מאוד לפי שהכתוב הזה בסדר ראה בפרשת "שמור את חודש האביב", והוא מדבר במצוות הפסח כמו שאמר "וזבחת פסח וגו'" לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", וכפי סגנון הפרשה אי אפשר לפרשו כי אם על עניין הפסח לא לעניין פרשת ציצית וכן פירש רש"י ז"ל למען תזכור על אכילת הפסח ומצה תזכור את יום צאתך.

שער שמונה עשר

בדרשת בן זומא "ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות" הנה כבר התבאר על פי ההיגיון והוא האמת בלא ספק שמלת "כל" הוא חומה כוללת ותכלול הפרטים כולם. וכשתבוא ההקדמה סתמית מבלי "כל" תהיה כהת כח חלקית. כי באומרו ימי חייך מורה על קצת הימים, לא כולם, ובאומרו **כל ימי חייך** מורה **שבכל הימים** יתחייב לזכור יציאת מצרים, ולפי זה לא יוכל לדרוש "כל ימי חייך הלילות", כי מילת "כל" שנאמר בכתוב, בימים לדידיה איצטריך ולא לעניין הלילות, ואם כן אין מקום לדרשתו.

שער תשעה עשר

במאמר "ברוך המקום שנתן תורה לישראל", קשה מה ראה המגיד להקדים הברכה הזאת על דרשת הארבעה בנים, ואם ראה שהיה ראוי להקדימה על מה שדרשו חז"ל בפסוקי התורה למה לא אמרה בתחילת ההגדה קודם שידרוש שאר הכתובים שכבר נדרשו בה, ומה היחס אשר יש לברכה זו לזוכרה קודם דרשה ארבעה בנים?

שער עשרים

למה תאר הקב"ה בשם "מקום" באומרו "ברוך המקום שנתן תורה לישראל"? וכבר חשבו אחרים להינצל מן הספק הזה לפרש המקום הנזכר כאן על הר סיני שבו נתנה תורה לישראל וקבלוה משם, וכמו שאמר במשנה משה קיבל תורה מסיני, והיא באמת דעת מוטעה.

שער אחת ועשרים

מה ראה המגיד להביא כאן דרשת ארבעת הבנים שביאר בה עניין גלות מצרים והיציאה משם, ואחר כך מביא "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" שזכר בו תרח ונחור, ואברהם ומעמד בין הבתרים ויעקב ולבן, והירידה למצרים, וברוך שומר הבטחתו, והיא שעמדה, ודרשת ויענונו וגו', ואחרי זה יזכיר דרשת ארבעה בנים וכל דבר על מקומו יבוא בשלום.

שער שנים ועשרים

מה החלוקה הזאת שעשה המגיד בארבעה בנים אחד חכם, אחד רשע, אחד תם ואחד שאינו יודע לשאול? כי הנה החלוקה אינה שלמות הסתירה והחלקים שזכר אינם מקבילים בעצמם. והיה ראוי שיאמר אחד חכם ואחד סכל או איש בער ולא ידע, אחד רשע ואחד צדיק שהם הפכיים או מקבילים בעצמם, מה שאין בין חכם לרשע ולא תם לשאינו יודע לשאול.

שער שלושה ועשרים

בסדר זכרון הארבעה בנים הזכיר ראשונה החכם ואחריו התם ואחריו שאינו יודע לשאול. ולמה לא הזכירם בסדר הפרשיות, הרשע תחילה שבא בסדר "בא אל פרעה" בפרשה "משכו וקחו לכם", ואחריו שאינו יודע לשאול שבא בפרשה "קדש לי כל

בכור" ואחריו התם שבא בסוף הסדר בפרשה "והיה כי יביאך" וגו' והחכם באחרונה שבאה פרשתו בסוף סדר ואתחנן?

שער ארבעה ועשרים

מה היה שפרשיות החכם והתם ושאינו יודע לשאול באו כולם בלשון יחיד "והגדת לבנך", "והיה כי ישאלך בנך" ופרשת הרשע באה שאלתו בלשון רבים "והיה כי יאמרו אליכם בניכם"?

שער חמישה ועשרים

דרש פרשת "כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות והחוקים והמשפטים" שהיא בסוף סדר ואתחנן על מצוות הפסח, ובאמת הפרשה ההיא דברה על כל מצוות התורה ולא על מצוות הפסח בלבד, ופסוקי הפרשה יוכיחו זאת. ועם היות שזכר בה עניין יציאת מצרים, היה זה מפני שהוא יסוד ושורש המצוות כולן, וכן נזכר במצוות השבת ומצוות הציצית ומצוות הגר ומצוות אחרות, אבל לא ייחס מזה שתהיה השאלה על מצוות הפסח בלבד.

שער שישה ועשרים

למה לא השיב המגיד לשאלת החכם התשובה שהשיבה לו התורה באותה פרשה שנאמר: "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים"? והיא תשובה מתייחסת אל השאלה ולא זכרה המגיד, וזכר דברים אחדים מחוץ: "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן" שהוא תשובה בלתי מתייחסת אל השאלה.

שער שבעה ועשרים

מה ראה המגיד לדרוש פרשת "משכו וקחו לכם" בשאלת "מה העבודה הזאת לכם" על הרשע? ומה הָרשע והפֶּשע אשר מצא בשאלה זאת? האם בשביל שאמר מילת "לכם" ודרש "ולא לו" לפי שהוציא את עצמו מן הכלל? והנה נזכר בזה בשאלת החכם מילת "אתכם" ולמה לא אמר עליו שהוציא את עצמו מן הכלל? ואם נאמר לפי שקרא מצוות הפסח "עבודה" כאילו היא עבודת פרך כמו שכתב ר' יוסף גיקיטיליא[5], הנה

[5] רבי יוסף בן אברהם ג'יקיטיליא – נודע גם כ-"מהר"י ג'יקיטיליא". חי ופעל בספרד במאה ה-13 והיה מגדולי המקובלים בתקופתו.

הוא לישנא דקרא נקט, שהכתוב קורא המצווה הזאת עבודה, שנאמר "ושמרתם את העבודה הזאת", "ועבדתם את העבודה הזאת". ובמה אם כן מצאו הָרשע במאמר "מה העבודה" וגו'?

שער שמונה ועשרים

למה לא נתן המגיד על שאלת הרשע התשובה שהשיבה לו התורה בצדו: "ואמרת זבח פסח הוא לה'" וגו'? שהיא תשובה מתיחסת ואמיתית, ולא זכרה המגיד אלא השיבו בדברי חרון אף להכעיסו: "אף אתה הקהה את שיניו" וכן', והקושיא במקומה עומדת.

שער תשעה ועשרים

איך סידרו חז"ל בתשובת פסוק "בעבור זה עשה ה' לי", הלוא הפסוק הזה כבר דרשו על מי שאינו יודע לשאול, ואיך אם כן ידרוש אותו שתי פעמים לעניין הרשע ולמי שאינו יודע לשאול? ושתק המגיד מתת ברשע התשובה שאמרה התורה בענייננו, ונתן התשובה שלא נאמרה בענייננו כי אם בעניין שאינו יודע לשאול.

שער שלושים

איך הביא הבן התם בעניין הפסח? ומה שאמר "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמור מה זאת", זה לא נאמר על מצוות הפסח כי הפרשה ההיא תשובה על מצוות פטר חמור שנאמר "והיה כי יביאך ה'" וגו', ועל זה אמר "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמור", לא על מצוות הפסח שלא נזכרה בפרשה.

שער אחד ושלושים

מה ראה המגיד לייחס שאלת "מה זאת" לתם לבבו ולנקיון כפיו של השואל. ואולי כיוון למה שכיוון הרשע באמרו "מה העבודה הזאת לכם", כי כח שני המאמרים אחד אחרי שכבר ביארתי שלא הוכיח רשעתו ממלכת "לכם" כי אם מעצם השאלה, ואם שניהם דברים אחדים דיברו, למה ייחס המאמר האחד לרשע והשני לתם?

שער שניים ושלושים

איך דרש המגיד בשאינו יודע לשאול פסוק "בעבור זה", אחר שכבר דרש הפסוק הזה עצמו על הרשע, כמו שנזכר למעלה, ואיך יעשה שתי דרשות לשני עניינים מכתוב אחד?

שער שלושה ושלושים

למה בשניים מארבעה בנים, החכם והרשע, אמר לשון "אף אתה" והביא בתשובותם דברים מחוץ שלא זכרה התורה, ובתם ובשאינו יודע לשאול לא אמר לשון "אף אתה" ולא ענייניים אחרים כי אם פשוטי התורה שנזכרו בתשובותם.

שער ארבעה ושלושים

למה חייבו חז"ל הגדה מי שאינו לשאול בליל הפסח באומרם "יכול מראש חודש, יכול מבעוד יום? לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור", ולא דרשו כזה בעניין החכם ולא ברשע ולא בתם, כי לא אמרו שתהיה תשובותם בלילה הזה ביחוד, ולמה אם כן בבן הרביעי הזה?

שער חמישה ושלושים

המאמר "מתחילה עובדי עבודה זרה" וכו' כנראה הוא מיותר ואף שצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, הנה כבר התחיל בגנות במאמר "עבדים היינו לפרעה במצרים" והמשיך עניין הגאולה ודרשת הבנים בעניין הפסח והמצה והמרור, ומה לו לחזור לאחור, ואם על כל פנים רצה להתחיל בגנות פעם אחרת, מה לו להתחיל מתרח, והיה ראוי שיתחיל מגלות מצרים או ממראה בין הבתרים, ואם רצה להזכיר אביו של אברהם מה לו עם נחור אחיו?

שער שישה ושלושים

אם הניח במאמרו שתי הקדמות, האחת ש"מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" והשנית ש"עכשיו קרבנו המקום לעבודתו", למה הוכיח והביא ראיה על ההקדמה הראשונה מדברי יהושע "כי בעבר הירדן ישבו אבותיכם מעולם" ועל ההקדמה השנית ש"עכשיו קרבנו המקום לעבודתו" לא הביא ראיה כלל?

שער שבעה ושלושים

מה ראה יהושע להזכיר בדבריו לישראל עניין עשו וירושתו שאינם מערך הדברים, ואם רצה להודיע כל זרע יצחק, למה לא הודיע גם כן זרע אברהם מבני קטורה ולמה לא הזכיר ישמעאל בנו ולא ירושתו?

שער שמונה ושלושים

למה אמר "ויעקב ובניו ירדו מצרימה"? כי אם הודיע שיולדו ליצחק שני בנים עשו

ויעקב, ושעשו ירש את הר שעיר, היה לו לומר ויעקב ובניו ירשו את ארץ כנען, שהיא תמורת עניין עשו וירושתו, לא שיאמר עשו ירש את הר שעיר ויעקב ובניו ירדו מצרימה בגולה. ואם כן, היה זה סימן אהבה לעשו ושנאה ליעקב, בהפך מה שאמר הנביא "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" (מלאכי א', ג').

שער תשעה ושלושים

גם קשה המאמר ויעקב ובניו ירדו מצרים, שמורה שהם ירדו שמה מרצונם ובחירתם, ואינו כן כי אם מפני גזירת בין הבתרים, וכמו שדרש "וירד מצרימה אנוס על פי הדיבור". וראוי שנדע הירידה הזאת אם הייתה להם בחירה או מוכרחה, ואם הייתה מוכרחה האם הייתה מסיבת חטא בדרך עונש, ומהו החטא, או אם היתה בזולת חטא כלל ואיך היה זה? מי יתן ואדע.

שער ארבעים

המאמר "ברוך שומר הבטחתו לישראל" קשה, כי בשמירת הבטחתו וקיום דברו לא תפול לשון ברכה, לפי שהשם יתברך בעצמו הוא אמת, ואמונים נוצר ה', ולא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם (במדבר כ"ג, י"ט), ואיך יאמר על זה "ברוך" השופט כל הארץ לא יעשה משפט ולא יקים את דברו?

שער אחד וארבעים

באומרו שהקב"ה מחשב את הקץ, גילה בזה המאמר שהקב"ה מונה יום ליום ולילה ללילה את ימי גלות מצרים וכל אותן ארבע מאות שנה שנגזרו בברית בין הבתרים כדי להביא את הקץ בעיתו, והפך זה פרסמה התורה, שעם היות שהיה זמן הגלות ארבע מאות שנה תוסיף על הגלות עוד שלושים שנה כדכתיב "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" (שמות י"ב, מ') ואיך אמר שחישב להגיע אל הקץ, ובאמת לא ישבו במצרים כי אם מאתים ועשר שנים, ואיך אמר הכתוב שישבו ארבע מאות ושלושים שנה?

שער שנים וארבעים

באומרו שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, הוא הפך מה שהעידה התורה שנאמר:

"ארדוף אשיג אחלק שלל תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי" המורה שהיתה דעתו לעקור את הכל.

שער שלושה וארבעים

הוא יאמר שלבן ביקש לעקור את הכל, ולא ידעתי מאין זה בא למגיד, כי לבן אמר רק יש לאל ידי לעשות עמכם רע, ולא היתה הרעה ההיא להשמיד להרוג ולאבד כי אם לקחת את הצאן, ואולי הרגיש בעניין המקלות שעשה לו יעקב. גם לא מצינו שרצה לעקור כי אם שהיה בידו **יכולת** עם האנשים אשר עימו לעשות להם רע ולא שביקש באמת לעשות כן. ואם בעבור הכתוב שאמר "ארמי אובד אבי", הנה "אובד" הוא תואר לאביו, שבהיותו בארם היה אובד מבלי לבוש, ואיך יוכיח מזה שלבן ביקש לעקור את הכל?

שער ארבעה וארבעים

איך אמר "והיא שעמדה לאבותינו ולנו" וכו', שיעקב ניצל מלבן בעבור הבטחת בין הבתרים, הלא יעקב נמלט ממנו בזכותו ובזכות אבותיו ולפי שהיה צדיק בדינו עם לבן? וכמו שאמר לו המלאך "כי ראיתי את כל אשר לבן עושה לך", ויעקב אמר "את עניי ואת יגיע כפי ראה אלוהים ויוכח אמש" (בראשית ל"א, מ"ב), לא בעבור הגזרה.

שער חמישה וארבעים

למה לא הזכיר הצלת יעקב מעשו כשיצא לקראתו בבואו מבית לבן בהיות לב עשו על יעקב רע, ולמה לא דרש המגיד שהבטחת בין הבתרים עמדה ליעקב להצילו מעשו בעת הברכות כמו שאמר "יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי", והיה לו להודיע הצלתו מעשיו כמו שהודיע הצלתו מלבן בדרך דרשה רחוקה?

שער שישה וארבעים

מה שאמר "והיא שעמדה לאבותינו ולנו" וכו', כי עם היות שנודה שאבותינו נמלטו מצרותיהם מפני הבטחת בין הבתרים שהייתה עתידה להתקיים בהכרח בירידתם למצרים וביציאתם משם עד בואם לארץ כנען כדי להתקיים הייעוד, יקשה על כל פנים מה שאמר שההבטחה ההיא עמדה גם **לנו** בגלותנו, וכמו שאמר שבכל דור

ודור עומדים עלינו לכלותינו, ואיך יצוייר שבעבור הבטחת בין הבתרים אשר כבר נתקיימה ביציאת מצרים להיות גם אנחנו ניצולים בשבילה עד היום הזה?

שער שבעה וארבעים

קשה מה שדרש "וירד מצרימה אנוס על פי הדיבור", כי יעקב לא ירד למצרים אנוס כי אם שמח ונעלז לראות את יוסף בנו כמו שאמר "עוד יוסף חי אלכה ואראנו בטרם אמות". ומה שאמר לו השם יתברך אל תירא מרדה מצרים, נתן לו רשות, לא שציווהו שילך, וכן כתב הרמב"ם, וגם קודם שבא אליו הדבור הזה כבר יצא מביתו ללכת למצרים ושם לדרך פעמיו, שנאמר "ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק" ואחר כך נאמר "ויאמר אלוהים לישראל" וכו' "אל תירא מרדה מצרימה".

שער שמונה וארבעים

למה בכל הפסוקים שהביא בדרשה הכוללת הזאת כל מילה ומילה שדרש ממנה הוכיח מפסוק אחד, ובדרשה הזאת של אנוס על פי הדיבור לא הביא פסוק כלל, והיה ראוי שיביא עליו פסוק "אל תירא מרדה מצרימה", ואם לא מצא הראיה הזאת הכרחית מי הביאו אם כן אל הדעה הזאת?

שער תשעה וארבעים

מה שדרש "ויגר שם" מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם, קשה למה דרשו "ויגר שם" על כוונת יעקב ברדתו מצרימה, ויותר היה ראוי לדרשו על ישיבת העם במצרים בפועל, כמאמר המשורר "ויעקב גר בארץ חם" (תהלים ק"ה, כ"ג), שהוא על זמן הישיבה שמה?

שער חמישים

איך הביא המגיד לראיה "ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו", הלוא לא אמרו זה להיותו כן כי אם על צד התחבולה כדי שיושיבם בארץ גושן, כי כן כתיב "ויאמר יוסף, אל אחיו וכו' והיה כי יקרא אליכם פרעה ואמר מה מעשיכם ואמרתם אנשי מקנה וגו' בעבור תשבו בארץ גושן כי תועבת מצאים כל רועה צאן", ולפי עצתו אמרו לפרעה "לגור בארץ באנו כי אין מרעה לעבדיך ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן".

שער אחת וחמישים

בעניין הדרשות האלה לא עשה בהן המגיד דבר כי אם הביא הפסוקים שבאו בסדר "והיה כי תבוא" בפרשת וידוי הבכורים, והוכיחם עם פסוקים אחרים שבאו בסדר "אלה שמות", "וארא" ו"בא אל פרעה", כמו שאמר "ויגר שם" שהוא בסדר "והיה כי תבוא", שנאמר "ויאמרו אל פרעה לגור בארץ באנו" שהוא בסדר ויגש, "ויענונו" שהוא בפרשת כי תבוא, והביא לראיה "וישימו עליו שרי מיסים" שהוא בסדר ,ואלה שמות", "ויתנו עלינו עבודה קשה" שהוא בכי תבוא והביא לראיה "ויעבידו במצרים" שהוא ב"ואלה שמות" וכן השאר. ויש לשאול מה זו ראיה להביא פסוקים לראיה על פסוקים, בהיות אלו ואלו דברי אלוהים חיים?

שער שנים וחמישים

אם רצה המגיד להסכים הפסוקים שבאו בתורה בסיפור המאורע עם הפסוקים שבאו על זה במשנה תורה בוידוי הבכורים, למה עשה עיקר ההגדה מפסוקי משנה תורה והוכיחם עם פסוקי המאורע, הלא יותר היה ראוי שיעשה עיקר ההגדה בסיפור המאורע ויביא עליהם פסוקי והיה כי תבוא?

שער שלושה וחמישים

מה שאמר מלמד שהיו ישראל מצוינים שם, לא הוכיח הציון הלז מפסוק כלל כמו שעשה בשאר הדברים שדרש. ואם לא מצא עליו ראיה מה ראה לאמרו ולדרשו?

שער ארבעה וחמישים

באומרו "ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצוינים", וכן אמרו "ויגר שם" מלמד שלא ירד להשתקע" ולא תמצא בדרשה אחרת שיאמר "מלמד" אלא בשתי אלו בלבד. ואין ספק שללא עשה זה במקרה כי אם לסיבה מה, כיוון שבכל שאר הדרשות לא אמר כן.

שער חמישה וחמישים

דרש "גדול ועצום" על "פרו וישרצו ויעצמו במאוד מאוד", אף כי גדול ועצום הם שני תוארים והפסוק שהביא נזכרו עליו ארבעה תוארים שהם "פרו וישרצו וירבו ויעצמו" ואיך יסכימו שני הכתובים האלו? ואם חשב כי פסוק "פרו וישרצו" וגו' נאמר כולו

על הריבוי כמו שדרשו חז"ל שהיו יולדות שישה בכרס אחת, יקשה למה לא דרש המגיד "גדול" בפני עצמו על הריבוי ו"עצום" בפני עצמו על דבר אחר כמו שעשה בשאר מילות הכתוב?

שער שישה וחמישים

מה שדרש "ורב" כמו שנאמר "רבבה כצמח השדה נתתיך" (יחזקאל ט"ז, ז') שנאמר על הגידול, קשה למה לא דרשו על הריבוי שהוא למד מענייננו? ועוד כי בפסוק שהביא "רבבה כצמח השדה נתתיך" נזכר לשון רבבה ולשון גידול, "ותרבי ותגדלי" ולשון עדי "בעדי עדיים"? ומה ראה אם כן לייחס הפסוק הזה למילת "ורב" ולא למילת "גדול" ולא למילת "עצום"? ואיך יסכים "ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים" עם מילת "ורב" בלבד?

שער שבעה וחמישים

למה הוכיח עניין "וירעו אותנו המצריים" מפסוק "הבה נתחכמה לו פן ירבה" וגו', אף כי לא נזכר באותו פסוק עניין רעה שידרוש עליו, ובמה שאמרו "הבה נתחכמה לו" לא הרעו לישראל כי אם במה שציווה פרעה לכל עבדיו "כל הבן היאור תשליכהו" וגו' ויקשה למה הזכיר המגיד העצה ולא הפעולה?

שער שמונה וחמישים

הוא דרש "ויענונו" לבניין ערי מסכנות, ודרש "ויתנו עלינו עבודה קשה" עם "ויעבידו מצרים", ובאמת שני עניין שני הכתובים אחד שבעבודת הפרך בערי מסכנות היה העינוי.

שער תשעה וחמישים

ואם נאמר כי נתנו עלינו עבודה קשה זולת ויענונו והם שני עניינים, יש לשאול למה קראהו עבודה קשה, ומה הוא הקושי שמצוייר באיזה עבודה יותר מחומר ולבנים ומבניין הערים?

שער שישים

באומרו "ויזכור אלוהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב" (שמות ב', כ"ד) קשה כי לא מצינו שכרת הקב"ה ברית כי אם לאברהם בין הבתרים, שנאמר "ביום

ההוא כרת ה' את אברם ברית, אמנם ביצחק וביעקב לא נמצא זכרון ברית, ואיך יאמר אם כן את בריתו את יצחק ואת יעקב?

שער אחת ושישים

מה שדרש "וירא את עניינו זו פרישות דרך ארץ" קשה לפי מה שלמעלה דרש "ויענונו כמו שנאמר וישימו עליו שרי מיסים" שהיה העינוי בבניין ערי מסכנות שהוא הלמד מעניינו, ובכאן דרשו על פרישות דרך ארץ שלא נזכר בכתוב.

שער שנים ושישים

איך הוכיח עניין פרישות דרך ארץ מפסוק "וירא אלוהים את בני ישראל וירע אלוהים" (שמות ב', כ"ה), ובאמת בכתוב ההוא לא נזכר פרישות דרך ארץ, והדרשות האלה הן מצד הסכמת הלשון.

שער שלושה ושישים

למה לא דרש "וירעו אותנו המצריים" על "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמות א', כ"ב) שהיא הייתה באמת הרעה הגדולה שנגזרה עליהם, כמו שתראה שדרש אותו על "ואת עמלינו".

שער ארבעה ושישים

מה ראה לדרוש "ואת עמלינו" על הבנים, הרי בכתוב שהביא להוכיחו לא נזכר לשון עמל, וידוע שלשון עמל הוא נרדף ללשון עינוי, ועניין ענויינו ועמלינו אחד הוא, ובאיזה בחינה אם כן הבדילם בדרשותיו?

שער חמישה ושישים

דרש "ואת לחצנו" על הדחק, משמע כי לחץ ודחק עניינם שווה, ומה הועילו חכמים בהגדתם בשינוי הלשון ואת לחצנו זה הדחק? והרי הוא כאילו אמר "את עניינו זה העמל, ואת עמלנו זה העוני".

שער שישה ושישים

על מה שדרש "ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך" וכו', קשה מאוד מה שאמר הכתוב מפורש "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים" שמורה שיצאו על ידי מלאך, הפך הדרשה.

שער שבעה ושישים

למה שדרש על מכת בכורות "אני ולא שרף", קשה מאוד מה שאמר הכתוב בפירוש "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגף", ואמרו חז"ל על "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר" מכאן שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע[6], שמורה שעל ידי שרף או שליח נעשתה מכת בכורות.

שער שמונה ושישים

המגיד דרש "ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח", אבל הראיה שהביא עליו מפסוק "ועברתי בארץ מצרים" (שמות י"ב, י"ב) אינו מדבר מהיציאה כי אם ממכת בכורות, ואיך הוכיח ממה שדרש במכת בכורות עניין היציאה, הלא אין הנידון דומה לראיה?

שער תשעה ושישים

דרש "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, והכיתי כל בכור אני ולא שרף ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים אני ולא שליח", וקשה כי עשה ההעברה עניין בפני עצמו וההבאה עניין בפני עצמו, ובאמת הם עניין מוסב לשני דברים למכת בכורות ולמשפט האלוהיות, ואיך דרש שלושה ועשה ההעברה עניין שלישי?

שער שבעים

המגיד דרש יציאת מצרים בשלילת במלאך ושלילת השרף ושלילת השליח, שלושתם על דבר אחד, אבל בראיה שהביא על זה דרש כל אחד לעניין אחר. שלילת המלאך לעניין ההעברה, שלילת השרף לעניין מכת בכורות ושלילת השליח למשפט אלוהיות, ואיך יוכיח המגיד שלושת השאלות האלו יחד בעניין היציאה?

שער אחת ושבעים

ראוי לשאול מה ראה הקב"ה לעשות מכת בכורות בכבודו ובעצמו ולא עשאו בידי מלאך כמו שהייתה מכת מחנה מלך אשור שנאמר בה "ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור" וגו', ומה שאמרו חכמינו ז"ל "אני ה' אני הוא שהבחנתי בין טיפה לטיפה ובין

[6] מכילתא פסחא י"א וכן בבבא קמא ס', א'

בכור לשאינו בכור" (פסיקתא רבתי – י"ז), והחזיק בזה רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר, דרך דרש הוא.

שער שנים ושבעים

מה שדרש "ביד חזקה זה הדבר", קשה למה לא דרש יד חזקה על מכת בכורות שנקראת כן בכתוב שנאמר: "ולא ביד חזקה" וגו' "ושלחתי את ידי" וגו' וידוע שמכת בכורות הייתה סיבת היציאה בעצם, ועליה יאמר "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" לא על הדבר שנפל במקנה.

שער שלושה ושבעים

מה שדרש "ובזרוע נטויה זו החרב שנאמר 'וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים'", קשה לפי שהמצריים לא לקו בחרב, והפסוק שמביא המגיד להוכיח זה שנאמר "וחרבו שלופה בידו" תשובתו בצידו "על ירושלים", ואיך יוכיח מזה שהייתה חרב במכות מצרים?

שער ארבעה ושבעים

מה שדרש "ובמורא גדול זה גילוי שכינה" קשה כי לא ירדה שכינה בתוך בני ישראל כי אם במעמד הר סיני, ואיך ימנה זה בכלל נסי מצרים? והכתוב שאמר "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל", פירש רש"י "המורא הגדול ניסים וגבורות שבמדבר", והרמב"ן פירשו על מעמד הר סיני ומה לו לעניין מכות מצרים?

שער חמישה ושבעים

איך הביא ראיה על היות מורא גדול גילוי שכינה מפסוק "במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים" שהם כולם שמות ותוארים למכות מצרים המבהילות, ואמר "ובמוראים גדולים" לשון רבים, האם נאמר שהיו גילויים רבים מהשכינה?

שער שישה ושבעים

מה שדרש "ובאותות" על המטה, קשה לפי שהמטה היה כלי לאותות שנעשו באמצעותו אבל לא היו האותות עצם המטה שהוא כלי או אמצעי לדבר אחר אין ראוי לומר עליו שהוא עצמו, והכתוב שהביא לראיה חולק עליו, שאמר "אשר תעשה

בו את האותות", שמורה שאין המטה האותות, ואם אמר זה על אות התנין, הנה הוא היה אות פרטי ולא אותות רבים.

שער שבעה ושבעים

מה שדרש "ובמופתים זה הדם", קשה שמכת הדם הייתה מופת פרטי ומופתים הוא לשון רבים, ועם היות שיצדק לומר שהדם הוא מכלל המופתים, לא יצדק לומר שהוא "מופתים".

שער שמונה ושבעים

הראיה שהביא מפסוק "ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן" (יואל ג', ג'), קשה להבין לפי שהפסוק ההוא אינו מדבר במופתי מצרים, אך מיועד על הגאולה העתידה, וגם שם קרא "מופתים" הדם והאש ותמרות עשן שזכר, ולמה לא דרש אותם המגיד במילת "ומופתים" אשר מורה על הריבוי ודרש "מופתים" על הדם בלבד.

שער תשעה ושבעים

למה בדרשה שעשה בפסוקים אלה לא הזכיר מכל מכות מצרים כי אם שתים בלבד, הדבר והדם, למה לא דרש גם כן שאר המכות, הלוא יותר טוב היה לדרוש ובאותות ובמופתים" על כללות הניסים מלדרוש אותם על הדם בלבד?

שער שמונים

מה שדרש "ובזרוע נטויה שתים ובמורא גדול שתים ובאותות שתים ובמופתים שתים", קשה כי אם היות אותות מורה על שנים וכן מופתים להיותם רבים ומיעוט רבים שנים, אבל יד חזקה וזרוע נטוי ומורא גדול שבאו בלשון יחיד איך ידרוש כל אחד מהם על שתים? ומהו היחס אשר ליד חזקה עם אותות או עם מופתים שידרוש אותו שתים כמוהם? וכן בזרוע נטוי ובמורא גדול.

שער אחד ושמונים

איך במניין המופתים שנעשו במצרים מנה עשרה בלבד, ולא הביא בכללם גם המטה שנהפך לנחש, ושנצטרעה יד משה, והנה הנס של הפך המטה לנחש היה הראשון שעשה משה לעיני פרעה ובשעת שליחותו נאמר "ראה כל המופתים אשר שמתי בידך ועשיתם לעיני פרעה", שראוי לפרש על השלושה ניסים שעשה לו בששלחו,

וכמו הדם שהיה אחד מהם נכנס למניין העשרה ככה היה ראוי בשנים האחרים והפרט בנס של הפך המטה לנחש.

שער שנים ושמונים

הסימנים שהיה נותן רבי יהודה במכות דצ"ך עד"ש באח"ב, צריכין אנו לדעת מה ראה בציון הסימנים האלה? כי אינם בלשון הכתוב שנאמר שלקח פסוק אחר לאסמכתא, והסימנים בעצמם הם דברים בלתי מובנים ולא אשמעינן במה גדול כוח הסימנים הללו אשר נתן? ובאלה שמות רבה אמרו שהיה כתוב על מטה משה דצ"ך עד"ש באח"ב אבל זה בלתי מובן בפשוטו שאם היה כן לא יאמר המגיד שרבי יהודה היה נותן בהם סימנים.

שער שלוש ושמונים

במספר המכות ואיכותן יש לשואל לשאול למה היו המכות במספר עשרה ולמה נעשו אלה ולא נעשו אחרות? האם נאמר שנפל הדבר הזה במקרה ובהזדמן, הלא גם דברים טבעיים מכוונים לתכלית מוגבל וידוע וכל שכן דברים אלוהיים שכולם בחוכמה עליונה.

שער ארבעה ושמונים

דרשת רבי יוסי הגלילי באמרו "מנין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות", מי הוא האומר "מנין אתה יודע" כי לא יתכן שאדם אחר שאל זאת לרבי יוסי מנין אתה אומר? ואם הוא אמרו מעצמו לא היה ראוי שיאמר מנין אתה אומר? וצריך לומר "רבי יוסי הגלילי אומר עשרה מכות לקו המצריים במצרים וחמישים על הים, תדע זה שבמכות מצרים נאמר אצבע ועל הים מתו אומר 'וירא ישראל את היד' וגו'" ולא שיאמר מנין אתה אומר.

שער חמישה ושמונים

נראה שרבי יוסי הגלילי שאל על שני דברים, הראשון שלקו המצריים במצרים עשר מכות והשני שעל הים לקו חמישים מכות, ובתשובה והראיה תמצא שהשיב ויוכיח השני שלקו על הים חמישים מכות, ולא הוכיח הראשון שלקו במצרים עשר מכות, והוא בלתי ראוי בסדר הדברים.

שער שישה ושמונים

מה שאמר רבי יוסי הגלילי במה לקו באצבע עשר מכות אמור מעתה במצרים לקו עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות, קשה לפי שלא לקו באצבע כי אם מכה אחת והיא מכת הכינים, וכמו שאמר הכתוב "ויעשו כן החרטומים בלטיהם" להוציא את הכינים וגו' "ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוהים היא", ואם מכה אחת נעשה באצבע יתחייב שעל הים לקו ביד עשר מכות לא חמישים. וגם במכת הדבר מצאנו לשון יד שנאמר "והנה יד ה' הויה במקנך", ואם כן לא נעשו כל מכות מצרים באצבע.

שער שבעה ושמונים

דרשת רבי אליעזר שכל מכה ומכה הייתה של ארבע מכות, הוא דבר שאי אפשר לציירו, כי איך נבין שמכת הדם תכיל ארבע מכות וכן בשארי המכות? ובמה יתחלפו אותן הארבע מכות זו מזו שלא יהיו אחת? ואם היה הריבוי בערך המקבלים, לא יהיו בלבד ארבע אלא ארבעת אלפים ויותר, גם הכתוב שהביא לראיה "ישלח בם חרון אפו" וגו' הנה הוא מדבר במצרים והם שמות למכות עצמן ולא לחלקי המכות.

שער שמונה ושמונים

למה לא אמר בדרשת רבי אליעזר "מנין אתה אומר שכל מכה ומכה שהוכו המצריים בה הייתה של ארבע מכות" באותו הסגנון עצמו שאמר רבי יוסי הגלילי, בהיות הכל דרך אחד?

שער תשעה ושמונים

מה שדרש רבי אליעזר "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים" על הארבע מכות, ודרש "חרון אפו אחת, עברה שתים, זעם שלוש, משלחת מלאכי רעים ארבע", ולא דרש צרה והוא מן התימה מה יעשה לה?

שער תשעים

מה שאמר רבי אליעזר "אמור מעתה במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתים מכות", קשה לפי שלא הוכיח רק שכל מכה ומכה במצרים הייתה של ארבע מכות ונתחייב מזה שבמצרים לקו ארבעים, אבל לעניין הים לא הוכיח כלל.

שער אחת ותשעים

בדרשת רבי עקיבא שכל מכה ומכה הייתה של חמש מכות עוד יותר קשה איך יצוייר

שבכל מכה ומכה תהיינה נכללות חמש מכות שניא דא מן דא, ומה היא הבחינה אשר תחייב המספר הזה?

שער שנים ותשעים

במאמר רבי עקיבא "אילו עשה בהם שפטים ולא עשה באלוהיהם, אילו עשה באלוהיהם ולא הרג בכוריהם", קשה כי השפטים שעשה בהם הם עשר המכות שהוכו המצריים במצרים והייתה נכללת בתוכן מכת בכורות, ואם כן למה הוצרך לפרט אותה הריגת בכוריהם, הלוא זאת מכלל השפטים? ואם ראה להזכיר מכת בכורות בביאור, למה לא ביאר גם כן החושך והדבר וכל הנשארות?

שער שלושה ותשעים

אם צריך על כל פנים להזכיר מכת בכורות ביחוד, היה ראוי להזכירה אחרי השפטים שהם המכות ולומר "אילו עשה שפטים ולא הרג בכוריהם, אילו הרג בכוריהם ולא עשה באלוהיהם", ומשפט אלוהיות באחרונה נזכר גם בכתוב, "ועברתי בארץ מצרים והכיתי כל בכור ובכל אלוהי מצרים אעשה שפטים", והמגיד לא סידר כן שהזכיר האלוהיות בין השפטים ומכת בכורות.

שער ארבעה ותשעים

רבי עקיבא אמר "דיינו" בכל אחת מהמעלות הטובות, וידוע שעם היות שברובן היה די לעניין תשועת וגאולת ישראל מבלעדי האחרות, הנה יש מהן שלא היה די בעצמן אם לא יתחברו אל אחרות, כמו שאמר "אילו נתן לנו את ממונם ולא קרע לנו את הים" לא היה לנו די בזה , כי היה מצרים נוסע אחריהם להרוג ולאבד את כל בני ישראל, וכן "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה" לא היה די לנו, כי מה תועלת בקריעת הים אם יהיו טובעים בו? וכן "אילו קרבנו אל הר סיני ולא נתן לנו את התורה" לא היה די לנו, כי בקבל התורה נשלמו ולא בקרבתם אל ההר בלבד.

שער חמישה ותשעים

טעם הפסח שנתנה התורה, הוא כמו שנאמר "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל" וגו'. ולזכרון החסד הגדול של הצלת בכורי ישראל באה מצוות הפסח בכל דור ודור, ומצוות קדש לי כל בכור באדם

ובבהמה, ותחתם נבדלו הלויים, ומצוות ציצית והמזוזה באו לזכרון המאורע הזה. והוא דבר מתמיה מאוד, כי אם נתחייבו המצריים במכת בכוריהם לפי שהחזיקו ושיעבדו את ישראל שקראם ה' בני בכורי, הנה ישראל לא היו מחוייבים במיתת בכוריהם על פי שורת הדין, ולמה יומתו מה עשו? כמו למשל אם המלך ציווה להרוג את הרוצח לצעקת גואלי הדם של האיש הנרצח, האם נאמר כי המלך עשה חסד עם גואלי הדם העלובים שלא הרגם גם כן? הלוא רק הרוצח חייב מיתה ולא הצועקים העלובים, ואיך יספו כצדיק כרשע? וכן היה עניין ישראל שצעקו אל ה' בצר על המצריים וישמע אלוהים את נאקתם וקבע את קובעיהם נפש, האם ראוי שיאמר שהגדיל ה' לעשות עמהם חסד ורחמים שלא הרגם ככלל המצריים הפושעים, השופט כל הארץ לא יעשה משפט? ואתה תראה כי במכת ערוב הפליא ה' את עמו אשר בארץ גושן לבלתי היות שם ערוב, ובמכת הדבר נאמר גם כן "והפליא ה' בין מקנה מצרים ובין מקנה ישראל", ובמכת החושך נאמר "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם" ולדעת חז"ל בכל המכות הייתה הפלאה כזו, ובכל זאת לא נעשה בהן סימן ונתינת הדם על המשקוף שלא ילקו עם המצריים, ולא נצטוו לעשות סימן לאיזה מכה אחרת. גם בקריעת ים סוף שנכנסו בני ישראל בים ויבואו מצרים אחריהם והמצריים טובעו בים סוף ואחד מהם לא נותר ובני ישראל הלכו ביבשה, ולמה לא נצטוו על אותה תשועה בעשיית איזה סימן להוראת השעה שזכו בהפלאה, ולא נתקנה על זה מצווה לדורות כמו שנצטוו בפסח ובקידוש הבכורות בעבור שלא הוכו כמו המצריים והספק הזה אצלי עצום מאוד ותמהתי הפלא ופלא על המפרשים איך לא העירו על זה.

שער שישה ותשעים

הטעם שנתן רבן גמליאל במצוות המצה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ היא תימה, כי כבר קודם היציאה ממצרים, בפרשת "החודש הזה לכם ראש חדשים", ציווה השם יתברך לישראל על מצוות המצה עם מצוות הפסח שנאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", ואמר "והיה היום הזה לכם לזיכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם" וגו' "שבעת ימים מצות תאכלו"

וגו'. ואם כבר נצטוו בהיותם עוד במצרים על אכילת המצה ואיסור החמץ איך יאמר רבן גמליאל שהיה טעם מצוותה על שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם וכו', ומהו ההתגלות הזאת? מי יתן ואדע.

שער שבעה ותשעים

מאין לנו מצוות המרור לדורות? כי עם היום שמצינו אותו בפסח מצרים שנאמר "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", נוכל לומר שהיה זה מיוחד לפסח מצרים כעניין "ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות" וגו'. ובמצוות "וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים" וגו', שלא היו מצוות לדורות, ויש להביא ראיה על זה שבפרשת "זאת חוקת התורה" שהוא מצווה לדורות לא נזכר המרור, וכן בסוף פרשת כי תישא שאמר "לֹא תִשְׁחַט עַל חָמֵץ דַּם זִבְחִי וְלֹא יָלִין לַבֹּקֶר זֶבַח חַג הַפָּסַח" (שמות ל"ד, כ"ה) לא נזכר דבר מהמרור, וכן ב"אמור אל הכהנים" נזכרה מצוות הפסח, ובסדר "ראה אנוכי" בפרשת "שמור את חודש האביב" מובאת מצוות המצה והפסח בכל משפטיו ולא נזכר דבר מהמרור, וראוי אם כן שנדע מנין לנו מצוות המרור לדורות?

שער שמונה ותשעים

במאמר "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", הנה החובה למד המגיד מן הפסוק שהביא "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו" ולפי זה תפול החובה על הדורות שירשו את ארץ ישראל וישבו בה, שראוי לכל אחד שיראה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שאילו לא יצאו לא היו שרים ונכבדים בעלי קרקעות ואדוני הארץ. אבל אנחנו בגלותינו שלא ירשנו את הארץ ונולדנו בגלות בארצות אויבנו למה נתחייבנו להראות את עצמנו כאילו יצאנו ממצרים מכוח אותה ראיה שהביא "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ", ואיך הוציא מזה "לפיכך אנחנו חייבים להודות" וכו'? ומדוע הביא שבעה שמות של הודאה "להודות להלל ולשבח לפאר לרומם להדר ולקלס" והזכיר חמישה מאמרים מהחסדים והטובות: א) הוציאנו מעבדות לחירות,

ב) משעבוד לגאולה, ג) מיגון לאנחה, ד) מאבל ליום טוב, ה) מאפלה לאור גדול, ומה ההבדל אשר בין החמישה מאמרים האלה?

שער תשעה ותשעים

מה ראו חז"ל לתקן קריאת ההלל בלילה הזה בדילוג לחצאין מתחילתו עד "למעינו מים" קודם הסעודה, ולברך עליו ברכת הגאולה, ואחר הסעודה לגמור את ההלל ולברך ברכת השיר ולא ברכת הגאולה, ויותר היה ראוי שנגמור את ההלל בבת אחת מבלי הפסקה כדרך קריאתו במועדי ה', ואחרי השלמתו נברך על הגאולה. ואם אמרו שחששו לטורח התינוקות לכן דלגו עד לאחר הסעודה אם כן היה ראוי שתשאר קריאת ההלל כולו מראש ועד סוף עם ברכת הגאולה עד לאחר הסעודה? והאומרים שתקנו את זה כדי להדר כוס שני, הבל הם אומרים, שהכוס השני בא על סיפור יציאת מצרים כדי לברך עליו ואין מברכים אלא על היין.

שער מאה

מה ראו להכניס לתוך פרקי ההלל פסוקי "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך" וגו', "כי אכל את יעקב" וגו' שאינם מעצם ההלל והם ממזמור אחר, ובשאר הפעמים שאנו גומרים את ההלל אין אנו מכניסין הפסוקים האלה?

הרי לך בזה מאה שערים מהספקות והשאלות אשר שערתי במאמרי ההגדה ובפסוקים שנזכרו בה כפי חולשת דעתי וקוצר השערתי, ובפירוש ההגדה יתבארו העניינים ויותרו הספקות והשאלות כולן. וסימן למספרם יהיה בידך "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא **מאה שערים** ויברכהו ה'".

מגיד

הא לחמא עניא

פסקה ג
תשובות לשערים א'-ד'.

"**הא לחמא עניא די אכלא אבהתנא**" **וכו'**.

ההגדה הזאת היא במכילתא, וכבר זכרתי בשערים השאלה שיש במאמר הראשון, למה סידרו חז"ל המאמר הזה בלשון ארמי ושאר מאמרי ההגדה כולם בלשון הקודש?

ונתנו החכמים ז"ל טעמים על דרך הדרוש, מהם אמרו מפני שלא יבינו המזיקים בלשון הקודש ויבואו ללכלך הסעודה אחר שניתן להם רשות באומרו "כל דכפין ייתי ויכול".

אבל הדעה הזאת היא ספק ספיקא בכמה מדרגות. ראשונה במציאות השדים, ושנית שהם יבינו לשון הקודש ולא לשון ארמי, ושלישית אף אם נודה במציאות השדים שהוא קשה ומשא כבד להאמין, ושלא ילכלכו הסעודה כי אם ברשות בעל הבית כבן יכבד אב ועבד אדוניו, הנה כבר השרישו בנו חז"ל האמונה ששלוחי מצווה אינם ניזוקין (קידושין ל"ט, ב'), ואמרו ליל שימורים הוא לילה המשומר מן המזיקין.

ויש אומרים שנתחבר המאמר הזה בלשון ארמי כדי שלא יבינו אותו מלאכי השרת ולא יתחילו לשורר להקב"ה בלילה הזה שהוא ליל יציאת מצרים שלא אמרו בו שירה שנאמר "ולא קרב זה אל זה כל הלילה", אך קשה גם לדעתם שהיה ראוי שיאמרו כן בהלל שהוא השיר המיוחס ללילה הזה ולא המאמר הראשון מההגדה שאין בו שירה.

ועם היות שבליל יציאת מצרים לא אמרו שירה מפני שנטבעו המצריים בים, אבל בלילי פסח הבאים הם אומרים שירה ואין לחוש שיקנאו בישראל ומדוע לא יאמרו "הא לחמא עניא" בלשון הקודש שיבינו המלאכים? ובפרט שכבר אמרו חז"ל (סוטה ל"ג, א') כי מלאכי השרת שומעים כל הלשונות של שבעים אומות כנגד שבעים שרים המקיפים כסא כבוד ה', וכי המלאך גבריאל למד את יוסף שבעים לשון, ולפי זה יבינו גם לשון ארמי.

עוד אחרים אמרו בטעם שמפני שהיו אבותינו בבבל כאשר סדרו ההגדה, הסכימו לומר המאמר הזה בלשון ארמי כדי שיבינו הנשים והטף והם יפרסמו את המצווה, אבל קשה לדעה הזאת למה סידרו המאמר הראשון דווקא בלשון ארמי ושאר המאמרים בהגדה כולם בלשון הקודש, ובפרט מאמר "מה נשתנה" שהוא יותר כנגד הנשים והטף היה ראוי להיות בלשון ארמי כדי שיבינו אותו.

והיותר נראה בזה הוא כי מפני ההכרזה אשר בזה המאמר "כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח" תקנו אותו בלשון ארמי כי היו אז בבבל, ובבוא החג עשו זכר לחגיגת הפסח בירושלים לסמוך על שולחנם העניים והאביונים, וסדרו שגם

פה בגלות יתחייב כל בעל הבית להרבות מתנתו, כמו שנאמר "וּשְׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבְנֶיךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדֶּךָ וְאָמָתֶךָ וְהַלֵּוִי" וגו' (דברים י"ב, י"ב). ולכן כשישב על שולחנו ירים קולו אל העניים אשר בפתח הבית לקרוא לכולם בשם ה' "כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח" רצה לומר שיבואו לסמוך על שולחנו. ולפי שהעניים לא יבינו לשון הקודש תקנו שיעשה ההכרזה הזאת בלשון ארמי כדי שיבינו אותו ויכנסו לביתו. וכבר ציווה הנביא על הצדקה הזאת באמרו "הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ וַעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בָיִת" וגו' "אָז יִבָּקַע כַּשַּׁחַר אוֹרֶךָ וַאֲרֻכָתְךָ מְהֵרָה תִצְמָח וְהָלַךְ לְפָנֶיךָ צִדְקֶךָ כְּבוֹד ה' יַאַסְפֶךָ" (ישעיהו נ"ח ז'-ח').

אמנם למה נקראה המצה לחם עוני? כבר נמצאו לחכמינו ששה טעמים חדשים וגם ישנים, כי בפרק "ערבי פסחים" אמר שמואל "לחם עוני שעונין עליו דברים", אבל זה בלתי מספיק, כי גם על הפסח והמרור יש עניית דברים, וכמו שאמר רבן גמליאל "כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור" וכו', ועוד שהרי הכתוב קרא את המצה לחם עוני ולא היה זה מפני ההגדה כי עדיין לא נתקנה.

עוד אמרו שם טעם אחר לחם עוני, "מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה" (פסחים דף קט"ו עמוד ב'), כלומר שבלילה הזה יפרוס כל בעל הבית את המצה לזכרון שהיו ישראל במצרים עניים, אבל קשה שהתורה עשתה המצה זכרון לגאולה כמו שנאמר "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים למען תזכור את יום צאתך" וגו', ומזה משתמע כי המצה היא זכר לגאולה לא לעבדות ולא לעניות.

הטעם השלישי שאמרו שנקרא לחם עוני לפני שמפני עבדותם במצרים לא היו מניחים אותם המצריים ללוש עיסתם ולאוכלה כראוי, בטל גם כן על פי שאמרנו כי לא באה המצה לזכרון הגלות והעבדות כי אם לזכרון הגאולה, והיה ראוי לקרותו לחם גאולה.

הטעם הרביעי שנקרא לחם עוני לפי שבמצרים אכלו בני ישראל מצה עם קורבן פסח כמו שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו", ולכך נאמר "די אכלו אבהתנא בארעא

דמצרים" וקאי על אכילת אותו הלילה. אך גם זה אינו שווה לי, כי היה ראוי לומר "די אכלו אבהתנא ביציאתם ממצרים" ולא "בארעא דמצרים" שמורה על ההרגל וההתמדה כל זמן ישיבתם שם.

הטעם החמישי אמרו שקראו לחמא עניא מפני העיסה שתקנו שתהיה מעשירית האיפה כמו קורבן העני, שנאמר "וְאִם לֹא תַשִּׂיג יָדוֹ לִשְׁתֵּי תֹרִים אוֹ לִשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהֵבִיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירִת הָאֵפָה" (ויקרא ה', י"א), וכן הייתה עיסת המן במדבר שהיה כל אחד מלקט ממנה עשירית האיפה. אבל רחוק הוא שיכוון המגיד לזה, שאם כן היה ראוי שיאמר "הא קורבנא דעניא" או "עיסא לעניא", אם נקראת כן על שם כמות העיסה, לא ראוי שיאמר "הא לחמא עניא", המורה היות העוני בטבע הלחם ומהותו ולא בכמותו ומקריו.

הטעם השישי הוא שהביאו הרמב"ן בפירושו בסדר ראה, וזה לשונו: "זכר במצה שתהיה לחם עוני להגיד שציווה בה לזכור שיצאו ממצרים בחיפזון, והוא עוני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני העניינים, וכן אמרו 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', או יאמר שתהיה עוד עשויה כלחם עוני ולא שתהיה מצה עשירה כמו שהזכירו חז"ל" עד כאן. הנך רואה שנעתק הרב מעניין לעניין לפי שלא נתיישב אצלו מה שאמר בזה, כי הנה השיגוהו הספקות שזכרתי לשאר הדעות.

והנכון אצלי בזה הוא שהמצה נקראת בכתוב "לחם עוני" לשתי סבות, האחת מפני טבעה לפי שהלחם בהיותו עיסה טרם יחמץ הוא קטן הכמות ואחר החמוץ יגדל הבצק ויעלה למעלה, והמצה להיעדר החמוץ לא תגדל ולא תעלה אלא תשאר שפלה ונמוכה, ובבחינה הזאת נקראת לחם עוני, לשפלותה ודלותה בעצמה. והסיבה השנית היא לפי שהמצה קשה להתעכל באצטומכא ותשאר בה זמן רב ולכן תספיק מעט מהמצה לאוכליה ועניים יאכלוה. וכבר כתב יצחק הישראלי[7] במסעדים אשר לו כי פת המצה קשה מאוד להתעכל באצטומכא ומתארכת לצאת משם ומולידה רוח

[7] רבי יצחק בן שלמה הישראלי היה רופא, פילוסוף ופרשן מקרא מתקופת הגאונים, בן המאה העשירית. ר' יצחק שימש כרופא בחצרות מלכים באפריקה, ביניהם בחצרו של מלך מצרים. ספריו התפרסמו באירופה לאחר שתורגמו מערבית ללטינית בסוף המאה ה-11.

ועצירות, ושהוא מאכל ניאות לעמלים יותר מן הלחם החמץ, והמצריים לשנאתם את בני ישראל וגדי שיספיק להם לחם מעט היו נותנים להם לחם מצה כשהיו עוסקים בבנייני המלך ובמעשי הלבנים. ועל פי שתי הבחינות האלה נאמר כאן "הא לחמא עניא", כנגד הראשונה מפאת טבעה כמו שזכרתי, וכנגד הסיבה השנית אמר "די אכלא אבהתנא בארעא דמצרים". ועם היות שנקראה מצה לחם עוני על פי הבחינות האלה, לא נאמר מפני זה הטעם שצוותה התורה מצוות המצה ואיסור החמץ, כי אם לזכרון מהירות גאולתם כמו שנאמר "כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים ט"ז, ג'). ולפי זה המאמר "הא לחמא עניא" אינו סותר דרשת רבן גמליאל במצה, לפי שכאן לא אמר המגיד טעם מצוות המצה אלא זכר עניינה שהיא "לחמא עניא" בטבעה ושכן היו אוכלים אותה במצרים. אחר כך פירש רבן גמליאל הסבה וטעם המצווה שאנו אוכלים מצה בלילה הזה, שהוא לזכרון מהירות הגאולה והיציאה ממצרים, שלא הספיק בצקם להחמיץ. ויהיה פירוש הכתוב שבעת ימים תאכל עליו מצות, שהמצות הוא לכם עוני נמוך ושפל ובלתי גדול לפי שבחפזון יצאת מארץ מצרים, עד שלא הספיק בצקם להתגדל ולעלות ונשאר נמוך ועני, וכמו שאפרש עוד במקומו. אמנם למה התחילה ההגדה בעניין המצה ולא בעניין הפסח שהוא הקודם במעלה, או למה לא שכר שלשתם פסח, מצה ומרור? ומה עניין אומרם הא שתא הכא והכפל אשר בא בו? שהן השאלות שבאו בשער השלישי והרביעי.

כבר אמרו איזה חכמים שמה שאנו אומרים כאן "כל דכפין" וכו' הם דברי אנינות על גלותנו, לומר כי בעוונותינו גלינו מארצנו ואין אנו יכולים להקריב קרבן פסח חוצה לארץ ולכן אין צריכין טהרה וכל מי שיביא יאכל מזה הפת כטמא וכטהור יחדיו. ולכן אנו מתפללים כי לשנה הבאה נעלה לירושלים ושבו בנים לגבולם, והאיש אשר הוא טהור יעשה כחוקת הפסח. ואחרים אמרו שהתחיל במצה מפני שאנחנו חייבים לתת לכל אחד די מחסורו בזמן הזה, ולכן אמר כל דכפין ייתי ויכול, ומאמר "לשנה הבאה בירושלים" נאמר לזכרון ירושלים, שנאמר "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", כאילו יאמר שבזכות הנדיבות והצדקה הזאת להאכיל לעניים יגאלנו השם יתברך. וראיתי מי שפירש המאמר הזה כולו כמו סיפור מה שעשוה אבותינו

במצרים והדברים שאמרו באותו ליל שימורים, שמפני חפזונם היו מחלקים המצה והיו אומרים אלו לאלו כל דכפין ייתי ויכול כל דכפין ייתי ויפסח, כי עתה אנו עבדים במצרים ולשנה הבאה נשב בארעא דישראל בני חורין. וכי עתה כאשר אנחנו מחלקים את המצה הננו מודיעים לנשים ולתינוקות שכן עשו אבותינו במצרים והיו אומרים ככה ואנחנו עושים כדוגמתם, והתקינו לומר לשנה הבאה בני חורין בלשון הקודש ולא בלשון ארמי כשאר מילות המאמר כדי שלא יבינו אותו הגויים (בני בבל) ויחשבו את ישראל למורדים במלכות כי אומרים שיעשו עצמם בני חורין. אך גם בפירוש זה לא נמלט מהספקות.

והנכון אצלי הוא שחז"ל תקנו שיהיה האדם בליל פסח קודם ההגדה בוצע מצה, וישים חציה תחת המפה ויעקור הקערה מלפניו ויתננה בצד השולחן כאילו כבר אכלו, כדי שיהיה מקום לשואל לשאול למה עושין כן ועדיין לא אכלו? כמו שביארו בפרק ערבי פסחים. ותקנו שיקרא את העניים שיבואו לאכול עמו מפתו ולסמוך על שולחנו, ולכן דיבר מהמצה, לא שהייתה כוונתו לבאר טעמה והוראתה כאן, כי אין זה המקום ויבוא להלן, אבל הוא לעניין ההכרזה כאילו יאמר העניים והאביונים מבקשים להם ואין, לכו לחמו בלחמי כי הוא לחם עוני ונאות אליכם, ובלילה זה כולנו שווים, ואף על פי שאתם עניים אל תתביישו כי כן היו אבותינו במצרים, ולפי זה יבואו דבריו מתוך ענוונותו לדבר על לב העניים ועל כן קרא לחמו לחם עוני, ואפשר שקראו "לחם" לכל הסעודה הכוללת פת ותבשיל וגם בשר, כמו שנאמר "הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם" (שמות ט"ז, ד') ואמר משה לישראל "בְּתֵת ה' לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וְלֶחֶם בַּבֹּקֶר לִשְׂבְּעַ" (שמות ט"ז, ח'), הרי שלחם כולל גם בשר . ותועיל ההכרזה הזאת גם כן שלמה שכוונו לעורר את הנשים והטף לשאול מה נשתנה, אחרי שאתה שמת לפניך לחם ובצעת אותו והקדשת קרואיך ואמרת כל דכפין ייתי ויכול, מה זה שנתחרטת ממה שהתחלת לעשות ועקרת את הקערה? והשאלה הזאת תביא התשובה בסיפור יציאת מצרים.הנה התבאר מזה למה התחיל המגיד מאמרו מן הלחם, ולכן לא הזכיר הפסח כי אינו נוהג בחוצה לארץ, ולא הזכיר המרור לפי שאין בו אכילה מספקת לעניים, כי אם המצה באשר היא לחם

שלבב אנוש יסעד, ועל בדומה לזה אמר עזרא "וַיֹּאמֶר לָהֶם לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לַאֲדֹנֵינוּ" (נחמיה ח', י'). ולפי שאנחנו עושים בלילה הזה זכר לפסח מאותו אפיקומן שאוכלים על השובע במקומו, לכן יאמר "כל דכפין ייתי ויכול" כנגד המצה והמרור ו"כל דצריך ייתי ויפסח" כנגד האפיקומן שהוא זכר לפסח. ולכן זכרו באחרונה כאילו יאמר אחרי שיאכל מהסעודה יעשה זכר לפסח, או שכפל הדבר במילות שונות "ייתי ויכול" "ייתי ויפסח", רצה לומר לחוג עמנו. אמנם מה שאמר עוד "הא שתא הכא" וכו' בא להתיר ספק שאפשר שיסופק נגדו, והוא כי הייתה חובה לחוג את חג הפסח בירושלים, כמו שנאמר " לֹא תוּכַל לִזְבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ וגו' כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'" (דברים ט"ז, ה'-ו') וגו' ואיך יאמר אם כן יבוא ויפסח כאילו יעשה בחו"ל חג הפסח? וכדי להשיב על זה אמר "הא שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל", רצה לומר השנה הזאת נעשה כאן חג ושנה הבאה יהי רצון מלפני ה' שנעשה אותו בארעא דישראל, ונתן הסיבה הזאת באומרו "הא שתא עבדי" רצה לומר הנה נעשה בשנה הזאת החג כאן מפני שאנחנו עבדים בגלות, ולא נוכל לעלות לחוג בירושלים, אולם לשנה הבאה כאשר יגאלנו ה' נוכל לעשותו בארעא דישראל לפי שנהיה אז בני חורין ונעשה המצווה כהלכתה. ולפי זה המאמר הראשון שאמר "הא שתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל" הוא הודעה והנחה, ומה שהוסיף לומר עוד "הא שתה הכא עבדי" וכו' היא נתינת הסבה בדבר, ולא בא זה בכאן על דרך תפילה ובקשה כמו מה שנאמר בסוף ההגדה "כן ה' אלוהינו יגיענו למועדים אחרים" וכו', כי בכאן בא רק להתיר הספק כמו שזכרתי.

הנה נתבאר זה המאמר הראשון והותרו השאלות והספקות אשר בארבעת השערים הראשונים.

מה נשתנה

פסקה ב
תשובות לשערים ה' – ו'

"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" וכו',

בפרק ערבי פסחים אמר רבא אטו חיובא לדרדקי? אלא אמר רבא "הכי קתני אין אנו מטבילין" (פסחים קט"ז, א'). הרצון שהגירסא שבספרים שלנו "אין אנו חייבים לטבול" אינה אמיתית כי אם "אין אנו מטבילין", ונראה לי שאין השאלה הזאת מה נשתנה מה שאמרו בפסחים שיעשו בעקירת הקערה כדי שישאלו התינוקות, כי אותה השאלה לא סידרו אותה חז"ל בכתב, ודי שמפי עוללים ויונקים נשמע "מה זאת" ואז אב לבנים יודיע עניין יציאת מצרים. אמנם השאלה הזאת "מה נשתנה" כוללת לכל אדם, שאם אין נערים ותינוקות לשאול אז נער וזקן נושאין ונותנין בדבר, וכמו שאמרו חז"ל תלמיד חכם בניו שואלים אותו ואם לא אשתו שואלת, ואם לאו הוא שואל לעצמו.

ועניין השאלה הזאת הוא שהשואל רואה בלילה הזה שאנו עושים דברים המורים על היותנו בני חורין בני מלכים שרים ויועצי ארץ, ונעשה דברים אחרים המורים בהפך על היותנו עבדים נכנעים בזויים ושפלים, כי הנה בכל הלילות אין אנו חייבים לטבול אפילו פעם אחת והלילה הזה אנו מטבילי בחובה שתי פעמים, או אין אנו נותנין לטבול קודם הסעודה והלילה הזה שתי פעמים, וזה מורה על היותנו בני חורין ושרים ונדיבי עם כיוון שאנו אוכלין המאכל עם הקוני הטבולים כי זהו דרך השרים האוכלי מעדנים, ומצד אחר יראה ההפך שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ או מצה כל אדם כפי רצונו מבלי חיוב, והלילה הזה כולו מצה בחיוב, וזה בלי ספק מורה על העבדות, שהמצה היא לחם עוני ומאכל העבדים העמלים כמו שזכרתי, ובזה הדרך עצמו אנו אוכלים בכל הלילות שאר ירקות בתבשיל מרוקח ובפת והלילה הזה כולו מרור, רצה לומר מרור כמו שהוא חי ולא מבושל ובלי פת וזה גם כן סימן עבדות ועניות. עוד נעשה בהפך זה שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבים ובין מסובין והלילה הזה כולנו מסובין, וזה מורה על היותנו בני חורין כיוון שאנחנו כקטן כגדול אוכלים בהסבה בכבוד גדול. לפי זה יש לנו בלילה הזה שני דברים המורים על החירות שהם הטיבול וההסבה, והוא דבר זר שנעשה בלילה אחת דברים הפכיים בהוראותם, ולפי שעל פי שנים עדים יקום דבר הביא על העבדות שני העדים ההם ועל החירות השנים האחרים, ולא זכר אכילת הפסח, לפי שהיא אינה מורה לא

על החירות ולא על השיעבוד, גם חיוב ארבע כוסות אינו מורה על החירות כי גם העבדים והמשועבדים לפעמים ירבו בשתייה כמאמר שלמה "תְּנוּ שֵׁכָר לְאוֹבֵד וְיַיִן לְמָרֵי נָפֶשׁ" (משלי ל"א, ו'). הנה התבאר המאמר הזה והותרו הספקות הנופלות עליו בשער החמישי והשישי.

עבדים היינו

פסקה ב
תשובות לשערים ז' - י"ב

עבדים היינו לפרעה במצריים וכו', זוהי תשובת השאלה "מה נשתנה", על מה ששאל השואל למה בלילה הזה נעשה דברים מורים על העבדות ודברים מורים על החירות, היתה תשובתו כי בלילה הזה בתחילתו עבדים היינו לפרעה במצרים לכן נעשה אותם דברים המורים על העבדות, ובלילה הזה בסופו הוציאנו ה' אלוהינו משם והיינו בני חורין לכן נעשה אותם הדברים המורים על החירות. ולפי שהלילה הזה משונה בדברים הפכיים מכל שאר הלילות לכך אנו עושים דברים הפכיים לזכרון העבדות והחירות.

והתשובה הזו מספקת וכוללת לכל חלקי השאלה והותר בזה הספק אשר בשער השביעי. ולכן לא נתן כאן טעם המרור משום "וַיְמָרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם" (שמות א', י"ד) כי לא בא לתת טעם למצוות מצה או מרור כי אם להפכיות הפעולות כמו שכתבתי. ובאומרו "עבדים היינו לפרעה" רמז אל שתי מניעות עצומות שהיו בעניין היציאה, האחת המלך הקשה ורע מעללים פרעה אשר לרשעתו נקרא כן מלשון פרעו אהרון, כאילו הוא שם מורכב משתי מילות "פועל-רע", הלוא תראה קושי ערפו שחייב לעצמו כל המכות אשר קיבל, ולרמוז על רשעו ופשעו אמר המגיד "עבדים היינו לפרעה". והמניעה השניה היא מצד ארץ מצרים עצמה, כי להיותה מקור הצרות נקראת מצרים מלשון מֵיצַרִים. וכבר זכרו חז"ל שהייתה מערכת ארץ מצרים מחייבת שלא יצא עבד משם לעולם, עד שאמרו שהיו עבדים נסגרים שם בכ"ד מפתחות שלא היו יכולים לצאת משם, ולכן נזכרה מצרים חמישים פעמים בתורה, שהם כנגד חמישים שערי בינה שנמסרו למשה ובהם פתח המסגרות והוציאם ממצרים.

ולזה כיוון באומרו "ויוציאנו ה' אלוהינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה", רוצה לומר ששדד המערכות העליונות ושינה הטבעיות בידו החזקה על השמים ובזרוע הנטויה על השרים העליונים המניעים אותם, וכמו שאמר "וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים" (שם י"ב, י"ב), וכן כתב הראב"ע כי לפי המערכה העליונה לא היו ישראל יוצאים ממצרים,

והנה מה שאמר: ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים' וכו' כיוון בזה שתי כוונות, האחת שאם יאמר אדם הנה הפעל הזה לאכול ולשתות בהסבה יאות לאותם שיצאו מעבדות לחירות, אבל אנחנו העומדים בגלות מה לנו המעשה הזה? והוא משיב על זה: לומר אילו אבותינו לא היו יוצאים אז גם אנחנו היינו שם עתה עבדים, ולכן הוא כאילו אנחנו יצאנו משם, ומוכרחים אנו לעשות כמעשיהם. והכוונה השניה היא שרצה המגיד להודיע מעלת היציאה ממצרים לפי שהיציאה משם לא היתה אפשר כי אם באחד משלושה דברים: א') אם בכוחם וזרועם של ישראל שיתגברו על המצריים, וכמו שהם עצמם חששו לזה באומרם 'הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ועלה מן הארץ', ב') או שיצאו בלשון פרעה ורשותו כמו שעשה כורש ליהודים אשר בבבל, ג') או בכוח הקב"ה שהוא כל יכול על המערכות כולן ועל מלכי האדמה באדמה. ואמר המגיד כי אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים שהיא היתה הסיבה האמיתית אז לא היה אפשר שיצאו באחת משתי הסיבות האחרות, אם מגבורת העם או מרצון פרעה, כי העם בני ישראל אף על פי שהיו כמות מופלג עד אין חקר לא היו יכולים להשתחרר עצמם, כי לא היה להם לב אמיץ כי נולדו בתוך השיעבוד והעינוי, לכן אמר "עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה", רצה לומר לא די לשש מאות אלף רגלי העם אשר לא יכלו לצאת, אבל גם הם ובניהם ובני בניהם עד עולם לא היו יכולים לצאת בגבורתם, ותמיד היו עבדים נרצעים. כי היוכלו אלף אלפי אלפים עדרי צאן להתגבר בבוא עליהם אריה? וגם בסיבה השניה שהוא רצון פרעה אין ספק שלא היו יוצאים, כי אנו יודעים את רשעתו וגם הארץ לא הייתה מוכנה לכך כפי מערכה השמיימית, ועל זה אמר "עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה

במצרים". לא נשאר לפי זה אלא צד ואופן אחר ליציאתם ממצרים כי אם היכולת האלוהי ורצונו. ולכן לא בא המאמר הזה להגיד שחייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כי אין זה מקומו כי אם בסוף ההגדה, אבל כאן בא להודיע גבורות השם יתברך וחסדו ביציאת מצרים. ובזה האופן המאמר הזה הוא מענין התשובה, ויצדק מאמרו "עדיין אנו ובנינו ובני בנינו" וכו'. והותרו בזה הספקות אשר בשערים שמיני ותשיעי וי"א. והנה לקח המגיד הטענה הנכבדת הזאת משה שאמר הקב"ה למשה בתחילת שליחותו, "וַאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי לֹא יִתֵּן אֶתְכֶם מֶלֶךְ מִצְרַיִם לַהֲלֹךְ וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה, וְשָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וְהִכֵּיתִי אֶת מִצְרַיִם בְּכֹל נִפְלְאֹתַי אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם" (שמות ג', י"ט – כ'). וכבר נתקשה הפסוק הזה על המפרשים, לפי שישראל יצאו ממצרים באמצעות מכת בכורות שנקראת יד חזקה ואיך יאמר הכתוב "ולא ביד חזקה"?

וכתב רש"י כל עוד שאין אני מודיעם ידי החזקה לא יתן אתכם להלוך, דבר אחר ולא בשביל שידו של פרעה חזקה. אבל אמיתת הכתוב נראה לי שבא לומר אני ידעתי שלא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ברצונו וחפצו ורשותו, וגם לא תהיה היציאה משם ביד חזקה וגבורה שלכם שתחשבו שתתגברו על המצרים ותעלו מן הארץ, אבל תהיה היציאה בידי העליונה ובכוח ה' שאשלח את ידי והכיתי את מצרים, רצה לומר את הארץ ואת אלוהיה, לא בדרך הטבע כי אם בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ואחרי כן ישלח אתכם.

אמנם אם נשאל מה הרווחנו ביציאת מצרים ובגאולה משם אם אנחנו כעת בגלות? הנה בלי ספק קנינו בזה שלושה מעלות עליונות שאנחנו גם היום זוכים בהן.

האחת, שנודעה לכל באי עולם מעלת האומה לפני ה' שהשחית וביטל הסדר הטבעי וכוחות השמיימים והשדים העליונים בעבור ישראל אשר לא עשה כן לכל גוי.

והשנית, הכבוד הגדול שרנו אבותינו ביציאתם ממצרים ביד רמה ובירושת הארץ, והמעלה והכבוד אשר רכשו בה בישיבתם עליה ימים רבים, ומעלת האבות וכבודם היא ירושה רבה לבאים אחריהם.

ושלישית שאם לא יצאנו ממצרים לא באנו לפני הר סיני ולא קיבלנו תורה ומצוות ולא שרתה שכינה ביננו ולא היינו עם סגולה לאלוהים, ורק על ידי היציאה משם

זכינו לכל אלה והשגחת ה' דבקה עמנו שהיא התכלית האחרון ושלמות עליון אשר לנו, והשארת הנפש ושלמות הרוחני הנמשך אחריו.
ואף על פי שאנחנו בגלות, אנו זוכים בהם, וכנגדם אמר "אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה", רמז ב"חכמים" היודעים דרכי הטבע ומערכות העליונות, ורמז ב"נבונים" המבינים ענייני המעלות והכבוד, וכנגד שלמות התורנית הנפשית אמר "כולנו יודעים את התורה". לכן על אלה ואלה מצווה רבה לספר ביציאת מצרים, שהיא מקור הטובות והתחלה וסיבה לכל המעלות והשלמיות. ולכן הזהירה התורה הרבה פעמים לספר ביציאת מצרים, ונאמר בשאלת הבנים והגדה וגו'. והנוסחא האמיתית היא "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", כי הסיפור הוא מצווה והמרבה בו הרי זה משובח.
והותרו בזה שאמרתי הספקות אשר נזכרו בשער העשירי והי"ב.

מעשה שהיה בבני ברק

פסקה א
תשובה לשער י"ג

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע וכו'.

המגיד הביא ראיה כי המרבה לספר ביציאת מצרים הוא המשובח, אפילו לחכמים ולנבונים וליודעים את התורה כולה, מאותה עובדא שאירע לחמישה גדולי הדור וחכמי ישראל, שבליל פסח היו מסובין בבני ברק ועם כל חכמתם היו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה. וזה היה אחר האכילה, דאי קודם האכילה הא אמרינן חוטפין מצה בליל פסח בשביל שלא יישנו בתינוקות, אלא אחר האכילה היו מספרין ביציאת מצרים עד שעלה עמוד השחר וראום תלמידיהם לקריאת שמע. כי היו כל כך מתבודדים בסיפוריהם ובמשא ומתן שהיה בעיניהם שגם באור הבוקר לא היו מרגישים, עד שתלמידיהם העירום לעניין קריאת שמע שמצוותה עם הנץ החמה.
אמנם קשה להבין הלשון "שהיו מסובין בבני ברק", יש מפרשים שהיו נסמכים לאכול את הפסח עם תלמידיהם שנקראו "בנים" בעיר אחת ושמה ברק. אבל זה בלתי מתיישב אצלי, כי היה ראוי לומר שהיו נסמכין בבתי בניהם או תלמידיהם בברק ולא שיאמר מסובין בבני ברק. ועוד מפרשים כי חמשת החכמים האלה היו מתאכסנים

עם בני אותה העיר לאכול בימי חג הפסח, ואם כדבריהם היו החכמים בין בני ברק, או התלמידים בברק בבתים שונים ולא היו כולם באגודה אחת מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה לשיצטרכו התלמידים לומר אליהם יחד הגיע זמן קריאת שמע. ועוד נאמר שהיו אוכלים בבתי תלמידיהם היאך יאמר עד **שבאו** תלמידיהם, הלוא היו החכמים בבתי התלמידים ומאין באו? ועוד קשה שרבי אלעזר בן עזריה היה עשיר וגדול הגדור ונשיא בישראל ואיך יהיה נסמך על שולחן תלמידיו לאכול הפסח? וכל זה מוכח שבני ברק אינם אנשי או תלמידי העיר ברק, אבל הם כלים יפים שהיו מסובין עליהם בליל הפסח בדת ובהלכה, ולפי שאמר למעלה "והלילה הזה כולנו מסובין" סיפר כאן שחמישה גאוני עולם הללו היו אוכלים יחד בליל הנשיא רבי אלעזר בן עזריה, ושם שמו לפניהם לכבוד ולתפארת הכלים ההם שנקראו "בני ברק" כי בנים יאמר על כל דבר בניין ומעשה, כמו "בין לילה היה ובין לילה אבד", עד שהסעיף יקרא בן, כמו "ועל בן אימצת לך" (תהלים פ', ט"ז), "בן פורת יוסף" שפירשו המדקדקים לשון סעיף פורה וגידול, והברק יאמר על מראה המשי המבריק לעיניים, כי על הכלים האלה היו מסובין. יהיה מה שיהיה. הנה למדנו מזה שהיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה, וזו ראיה שהמרבה בסיפורו הרי זה משובח. האמנם מה ראו השלמים האלה לספר בזה כל הלילה ולהדיר שינה מעיניהם? הנה הוא לפי שהלילה הזה ליל שימורים הוא לה', וישראל לא היו ישנים כלל באותו הלילה כשיצאו ממצרים, כי חלק הראשון מהלילה התעסקו ביציאה ולכן לא נתנו כל הלילה תנומה לעפעפיהם. ולפי שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן ראו הקדושים האלה לעשות כמעשיהם שמיד בתחילת הלילה התעסקו במצוות המצה והמרור וזכר הפסח כמו שעשו אבותיהם במצרים, ואחר כך בכל שאר הלילה היו מספרים ביציאה, ובזה הראו את עצמם כאילו הם יצאו. והותר בזה הספק אשר בשער י"ג.

פסקה ב
תשובות לשערים י"ד - י"ח

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה.

זו הראיה השניה שהביא המגיד להוכיח שמצווה לספר ביציאת מצרים. מאותה

משנה שאמר רבי אלעזר בן עזריה באותו היום שמנוהו נשיא, ועם היותו בחור בשנים י"ח שנה כדאיתא בירושלמי דברכות ואמר" הרי אני כבן שבעים שנה", להגיד שעם היות שגדלה חוכמתי עד שהייתה בבקיאותו והקפתו בדרכים התוריים כאילו היה בן שבעים שנה, עם כל זה לא הגיעה מעלתו למצוא ראיה לנצח חבריו ולא הוכיח שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא והוא שמעון זן זומא, וכבר ידעת שבן זומא זה היה אומר כשהיה רואה אוכלסי ישראל, "ברוך שברא כל אלה לשמשני", להגיש שזהו התכלית שבמין האנושי, אבל לא היה המאמר הזה ממנו דרך נאה וגאון ודרך רע חלילה, כי אם לעורר ליבות התלמידים ולהלהיבם היה אומר כן. והנה בן זומא היה קטן בשנים ולכן לא נסמך ונקרא המיר על שם אביו בן זומא, וכן היה עניין בן עזאי. ולפי זה היה מאמר רבי אלעזר בן עזריה שעם היותו בחור בשנים, הנה בחמלת ה' עליו נעשה כבן שבעים שנה בשלמות תורתו מפני כבוד הנשיאות, והוא היה מתלונן שלא זכה למה שזכה בן זומא שהיה נער ממנו ולא נעשה לו אותו נס, ולכן לא קראו בשמו שמעון אלא בן זומא להורות שהיה ילד מסכן וחכם. אמנם אין ספק שכוונת דרשתו היא להוכיח שתאמר יציאת מצרים בלילות רצה לומר בכל הלילות תמיד, וכבר הוכיח שם בגמרא שהזכרון הזיה יהיה בזכרון פרשת ציצית שיש בה זכר ליציאת מצרים. ואף על פי שציצית אין מצוותה בלילה שנאמר ""וראיתם אותו", מכל מקום הוכיח בן זומא שראוי לומר אותה פרשה בקריאת שמע של לילה מפני שיש בה זכר ליציאת מצרים, והחסד הגדול ההוא נעשה בלילה, ולכן ראוי שיזכר בכל לילה, והוכיח מזה הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", ואף כי הפסוק הזה נאמר בפרשת הפסח הנה ראה בן זומא שהוא בלתי אפשר שיפורש על מצוות הפסח, לפי שנאמר "**כל ימי חייך**", ואי אפשר לומר כן כי אם על דבר אשר יזכר בכל יום ויום, ולא על מצוות הפסח שהיא מדי שנה בשנה ואיך יאמר שבכל ימות השנה ידרוש ויזכור הלכות הפסח, הלוא אמרו חז"ל ש"שואלים ודורשים הלכות הפסח בפסח והלכות החג בחג" וכו' שלושים יום מקודם ולא בכל יום. לכן דרש בן זומא אותו פסוק על זכרון יציאת מצרים בלילות בקריאת שמע לפי שהוא דבר תמידי בכל יום. ומה שאמר "כי בחיפזון יצאת ממצרי" הוא טעם למצוות

הפסח והמצה אשר הזכיר, ואמר עוד "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" כאמור הלוא ציוויתיך והזהרתיך על זכרון יציאת מצרים לא לבד בזמן הפסח אלא גם בכל יום ויום ביחד עם קריאת שמע.

אמנם אם היה כתוב ימי חייך די היה ללמד שנזכור אותה מצווה ביום כי כן נאמר "חוקות עולם לדורותיכם" ולא נזכר שם "כל" ומפני שנאמר כאן "**כל ימי חייך**" יש בכלל הזה היום וגם הלילה שמחוייבים אנו לזכור יציאת מצרים. אבל החכמים לא קיבלו הדרשה הזאת, לפי שראו שהלילה הוא נמשך ליום שנאמר "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ואם כן הלילה מכלל היום הוא, וכל כ"ד שעות מעת לעת נקרא יום, ולכן דרשו "ימי חייך העולם הזה" שהוא עולם הגלות ו"כל" בא לרבות ימות המשיח, שגם בימים ההם לא ימוש סיפור יציאת מצרים מפינו.

ועל זה אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר "הנה ימים באים נאום ה' לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדיחם שם" (ירמיהו כ"ג, ז')? אמרו לו חכמים לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתהא שיעבוד מלכויות עיקר ויציאת מצרים טפלה לו. רצו בזה לומר שלא בא הכתוב להגיד שיתבטלו מועדי ה' ולא שיתחדשו מצוות אחרות, כי תורת ה' ומצוותיו הם נצחיות עדי עד ולא יקבלו תוספת ולא חסרון, ואמרו אלה המצוות מלמד שאין נביא ראשי לחדש דבר ומקרא מגילה לאו תוספת הוא. אלא שהייתה כוונת הנביא באומרו "לא יאמרו עוד" וגו' שלא תהיה אז יציאת מצרים עיקר הגאולות או היותר גדולה והרשומה שבהן, כמו שהיא אצלנו היום, כי אז יהיה קיבוץ גלויות יותר גדול ותהיה הגאולה שלמה ועיקרית בין הגאולות כולן, עד שיציאת מצרים תהיה טפלה לה בפי בריות בהיותה קטנה ממנה בכמות ובמעלה.

והנה אף כי התשובה שהשיבו חכמים לבן זומא היא אמיתית מכל צד, בכל זאת נוכל אנחנו להשיב לזה בדרך אחר והוא שהנביא באומר "לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה" רצה לומר שבני אדם בדברם זה עם זה ובשבועיהם לקיים דבר שרגילים לומר "חי ה' אשר העלה", לפי שזו השבועה הגדולה אצלנו מכל השבועות, אבל לימות

המשיח יאמרו "חי ה' אשר העלה ואשר הביא" וגו' לפי שהגאולה העתידה תהיה פליאה יותר גדולה ועצומה מיציאת מצרים. ואין זה סותר למה שאמרו שיזכרו יציאת מצרים לימות המשיח בקראנו פרשת ציצית ביום ובלילה, להיות המצווה הזאת קבועה ועומדת בתורה ולא תשתנה לעולם. והנביא מדבר רק משבועת העם ודבריהם המורגלים ביניהם שמזכירים יציאת מצרים ולעתיד יזכרו הגאולה האחרונה שהיא יותר פליאה.

ועם היות מאמר רבי אלעזר בן עזריה נאמר על זכרון פרשת ציצית, בכל זאת הביא המגיד לראיה על סיפור יציאת מצרים בליל פסח כדי לבאר גודל מעלת המצווה הזאת, מדברי רבי אלעזר בן עזריה שהשתדל להוכיח המצווה לזכור יציאת מצרים בכל לילות השנה על פי דרשת בן זומא. ולדעת החכמים שאמרו שם לימות המשיח נתחייב בזכרון יציאת מצרים, כל שכן שאנו חייבים בכל הלילות בזמן הזה, ויותר ראוי שנספר יציאת מצרים בליל פסח שהוא הזמן המיוחד אליו. ולכן כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, והנה לא הוכיח זה רבי אלעזר בן עזריה מפסוק "ליל שימורים הוא לה'" לפי שאותו פסוק הוא בליל פסח, ור' אלעזר בן עזריה לא היה מדבר בו כי אם בכל הלילות במצוות ציצית כמו שכתבתי.

ובזה הותרו הספקות שבאו בשער י"ד, ט"ו, ט"ז, י"ז ובשער י"ח דוק והשבח.

כנגד ארבעה בנים

פסקה א

תשובות לשערים י"ט – כ"ג

ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא כנגד ארבעה בנים וכו', המאמר הקצר הזה נבאר ענינו וקישור דבריו בפנים שונים: הפן הראשון, שהמגיד רצה להוכיח מה שהציע בראשונה שמצוה לספר ביציאת מצרים ושכל המרבה לספר בה הרי זה משובח, ולכן אחרי שהביא עליו ראיה מפעולת חכמים וגם ממאמר ר' אלעזר בן עזריה כמו שכתבתי, הביא עוד ראיה לזה מן התורה, שבענין יציאת מצרים דברה כנגד ארבעה בנים, ועשה בה שאלות ותשובות באופנים מתחלפים, כנגד החכם וכנגד הרשע וכנגד התם ואף כנגד מי שאינו יודע לשאול צוותה התורה לסדר לפניו הרבדים וידיעת הסיפורים, וכמו שנאמר "את פתח לו". ולפי זה כל המאמרים עד

כאן ודרשות הארבע בנים הן כולן להוכיח הדבר הזה. וכשהשלים להוכיח על סיפור יציאת מצרים התחיל סגנון ההגדה בגנאי באומרו "מתחילה עובדי עבודה זרה" וכו' ואחריו השבח בדרשת "ארמי אובד אבי" וכו', ובזה האופן יבואו הדברים כולם כדרך ראוי ומסודר.

והפן השני הוא שבפרק "ערבי פסחים" אמרו שיתחיל בגנות ויסיים בשבח, ונשאל שם מאי גנות? רב אמר "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וכו' ושמואל אמר "עבדים היינו לפרעה במצרים" וכו', כי הייתה דעת שמואל שכל ענין היום הוא יציאת מצרים ולכן אין לנו להזכיר גנות אחר כי אם העבדות, רב סבר שאין גנות רק עבודה זרה שהיו אבותינו עובדים מתחילה, והשבח הוא שקירבם המקום לעבודתו והוציאם ממצרים ונתן להם תורתו שהיא תכלית השבח (פסחים קט"ז, א'). ואנחנו עבדינן כתרויהו, ולפי דרכם זה ראוי היה שהמגיד יעשה ראשונה בדרך שמואל שהתחיל בגנות המאמר "עבדים היינו לפרעה במצרים", שהגנות היא השעבוד, והשבח הוא הגאולה והיציאה משם, והנה באותו המאמר "עבדים היינו לפרעה" הזכיר השעבוד והגנאי, וסמך אליו מעשה החכמים ומאמר ר' אלעזר בן עזריה לתשלום ביאור מה שבא במאמר "עבדים היינו", ואחר כך התחיל בעניין השבח ממאמר "ברוך המקום שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא" וכו', וזכר דרשות בארבעה בנים שבאו כולן בעניין היציאה והגאולה, והשלים עם זה דרך ההגדה לדעת שמואל. אחר כך נעתק המגיד לעשותה כדרך רב והתחיל בגנות "מתחילה עובדי עבודה זרה" ושאר המאמרים, וזכר השבח בדרשת ודוי הבכורים שהביא, כמו שיתבאר. ואנו שעושין כתרוייהו מסדרין מאמרי ההגדה מתחילה כדעת שמואל ואחר כך כדעת רב.

הפן השלישי הוא שהמגיד הוכיח ראשונה שמצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים מכוח אותן הראיות שהזכיר, ואחר כך ראה לבאר איך היה הסיפור הזה, אם כפי הפשט בלבד, ואם בביאור מצוות המצה והמרור ואכילת הפסח והחגיגה, ואמר שאין הכוונה בסיפור יציאת מצרים כפי פשט הכתובים ולא לענין הדין וביאור המצוות, כי אם בדרך הגדה, לפי שכנגד ארבעה בנים דיברה תורה, להודיע שהסיפור יהיה אם לחכם ויחכם עוד, ואם לרשע משום ענה כסיל כאוולתו, ואם לתם מתהלך לתומו

צדיק ואם לשאינו יודע לשאול, וכולם בדרך הגדה. ולפי שבבן הרביעי הוא מסיים "את פתח לו שנאמר והגדת לבנך" וכו' שהכוונה שיפתח לו הדברים מתחילתם ועד סופם, לכן פתח סיפורו מ"תחילה עובדי עבודה זרה" וכו'.

הרי לך כפי כל אחד משלושת אופני הדרכים האלה טעם סדר מאמרי ההגדה וכוונתם וקישורם כפי הראוי.

העניין השני שראוי לבאר בזה, הוא למה אמר המגיד בדרשת הבנים "ברוך המקום שנתן תורה לישראל ברוך הוא" ולא אמר כן בשאר הדרשות ממאמרי ההגדה? ונוכל לתת טעמים שונים:

הטעם הראשון - לפי שאמר המגיד שהתורה האלוהית כוונה לתת לימוד לכל מדרגות בני אדם בעניין יציאת מצרים, אם חכם עיניו בראשו ואם רשע כרשעתו אשר טמן ואם תם יושב אהלים ואם מי שאינו יודע לשאול שהוא החלק ההמוני הכולל בעם ישראל. לכן נתן שבח והודאה להשם יתברך שעיניו על כל דרכי איש והוא הנותן ידיעה ושלמות לכל בשר, ומפני זה אמר המגיד בדרשה זו "ברוך המקום שנתן תורה לישראל ברוך הוא" מפני שכנגד ארבעה בנים דיברה תורה, כי בהיות לימודו כולל לכל כיתות בני האדם ולעשות כרצון איש ואיש יהיה ברוך ומבורך ומשובח ומפואר בלשון כל עבדיו, והוא על דרך המשורר "ברוך אתה ה' למדני חוקיך" (תהלים קי"ט, ב'), שברכו ושיבחו על למדו אותו את חוקיו.

הטעם השני - שהמגיד מצא בעניין יציאת מצרים בארבע מקומות בתורה שנזכר שם "בן", אם בפרשה "משכו וקחו לכם" שנאמר "והיה כי יאמרו בניכם" (שמות י"ב, כ"ו), ואחר כך בפרשת "קדש לי כל בכור" אמר "והגדת לבנך" (שמות י"ג, ח'), ובפרשת "והיה כי יביאך" אמר "כי ישאלך בנך מחר לאמר" (שם שם, י"ד) ובסוף סדר "ואתחנן" אמר "כי ישאלך בנך מחר לאמר" (דברים ו', כ'). ולפי זה נזכר שם "בן" בארבע הפרשיות האלה לא במקרה ועל דרך ההזדמן, כי אם בכוונה מכוונת כדי לדבר בעניין זה בארבעה מיני דיבורים מתחלפים, כפי הנושא המקבל אותו, והוא המורה על שלמות התורה ואלוהותה שנסדרו דברים באופן כך, שכללו כל האופנים שאפשר שידובר בהם יציאת מצרים. וקרה בזה לדברי האלוהיים על האנושיים כמו

שקרה לדבר הטבעי על המלאכותי, והוא שהמלאכותי יכוון לתכלית אחד בלבד אשר אליו כונן הפועל אותו. אבל הדברים הטבעיים יש בהם תכליות ופעולות הרבה מתחלפות, מהם כפי החומד ומהם כפי הצורה, מהם כפי המורכב ומהם סגולות וטבעים נעלמים אשר לא נדע סיבתם ואופן המשכם כי אם על ידי הניסיון. וכן הדברים האנושיים כוננו לתכלית אחד מכוון, אמנם הדברים האלוהיים עם היותם מורים לכוונה אחת, כבר נכללו בה כוונות אחרות, וזה עניין אמרם "שבעים פנים לתורה", ואמרו בדעות המתחלפות "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", כי יש בכולם כוונה של החכמה האלוהית. ולפי שזוהי שלמות עצומה בתורת ה', לכן אמר המגיד בדרשה הזאת "ברוך המקום שנתן תורה לישראל", רצה לומר שנתנה להם באופן כך מן השלמות שתכלול במאמר אחד כוונות מתחלפות. ועם היותה תורה אחת ומצווה אחת למדנו כפי סגנון המאמרים שכנגד ארבעה בנים דיברה תורה במצווה הזאת. והברכה שזכר בכאן, ענינה השבח וההלול, ולכן אמר "ברוך הוא", רצה לומר הוא אינו מצטרך לברכה ולשבח שנברכהו אנחנו כי הוא ברוך ומבורך מעצמו.

והעניין השלישי שראוי לבאר בכאן הוא, מהו כוונת אמרו "ברוך **המקום**"? האם נאמר על השם יתברך ולמה זה תארו בשם "מקום", או אם אמרו על מקום אחד מיוחד? כי יש מי שפירשו על הר סיני שהוא היה מבחר המקומות ומשם קיבלו ישראל את התורה וכמו שאמרו במשנה "משה קיבל תורה מסיני" וכן אמרו בִּילַמְדֵנוּ[8] בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה שמעו תבור וכרמל והניחו מקומם ובאו להם, והקב"ה אמר להם "למה תרצדון הרים גבנונים", למה אתם רצים ומדיינים? בעלי מומים אתם! כעניין שנאמר "או גבן או דק" אבל ההר חמד אלהים לשבתו זה סיני!

וכל זה רחוק מהכוונה האמתית במאמר הזה, שכנגד הקב"ה אמר "ברוך המקום", שנאמר "והניף ידו אל המקום ואסף המצורע" (מלכים ב', ה', י"א) וכן אמרו חז"ל בבראשית רבה "מעונה אלהי קדם, הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, הסוס טפל לרוכב ואין הרוכב טפל לסוס". האמנם למה תארו את השם יתברך בשם "מקום"? הוא על דרך ההמשל, לפי שראו בדרך המקום סגולות יאותו על דרך הדמיון

[8] ילמדנו הוא מדרש קדמון שנזכר כמה פעמים ב"ערוך וב"ילקוט". נחלקו חכמי הדור האם הוא מדרש תנחומא הנדפס או מדרש שאבד מאיתנו. התקבלה הדעה כי מדובר במדרש קדמון שאבד ומדרש תנחומא הוא קיצור שלו.

לאלוהינו יתברך; האחת, שהמתקומם ינוח במקומו הטבעי כשיגיע אליו ויתנועע ממגמתו כשיהיה נפרד ממנו. השנית, שהמקום הוא מקיף למקומם וכולל אותו. השלישי, שהמקום שווה למקומם. הרביעי, שנבדל בטבעו ממקומם. החמישי, שממנו יבחן בצד המעלה וממנו יבחן בצד המטה. וכמו שנתבאר כל זה בחכמה הטבעית. והחכמים הראשונים בחכמתם הכוללת העתיקו כל זה על דרך ההמשל והדמיון בהשם יתברך כי הוא **המקום** המשלים אותנו, עד שקראוהו חכמים נשמת העולם וצורתו, להיות סיבה בקיומו ושמירתו בהיותנו דבקים בו יתברך וחוסים תחת כנפיו חיינו במנוחה ושלמות; א) כי הוא באמת המנוחה והנחלה, וכשתפרד הנפש מדבקותו תבקש לשוב אל בית אביה ולהדבק בו אם לא יעכבנה מונע. ב) הוא אלוהינו יתברך המקיף בנו, כי הוא בוחן ליבות וכליות בידיעה פרטית מקפת, וכל דבר לא יכחד מן המלך. ג) הוא אלוהינו יתברך בהשגחתו הפרטית השוה אלינו, לפי שהשגחה הנפלאה ההיא לא תעבור מהאומה לזולתה, ולא יעלם ממנה דבר לכל פרטי האומה, ובזה האופן היתה השגחתו שוה אלינו, לא תחסר מלהשגיח דבר ולא תוסיף ולא תעדיף על אומה אחרת מאותה ההשגחה הפרטית. ד) הוא אלוהינו נבדל ממנו תכלית ההבדל, עד שמציאות יאמר עליו ועל כל זולתו בשיתוף השם הגמור, לא בענין ויחס כלל. ה) וכמו שבמקום ימצאו המעלה והמטה, כך בהשגחת השם יתברך תמצא המעלה והמטה, כי הוא בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, המגביהי לשבת המשפילי לראות, וכדברי המשורר "כי רם ה' ושפל יראה" (תהלים קל"ח, ו'), ואמר "אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך" (תהלים קל"ט, ח'). הנה בכל הבחינות האלה על דרך הדמוי הממשליי יתואר השם יתברך בשם "**מקום**". מצורף לזה מה שכבר ידעת, שמקום יאמר גם כן על המעלה כמו שכתב המורה פרק ה' מחלק ראשון, ולפי שמעלת מציאותו יתברך בלתי מושג ולא נודע לשום נמצא, עד שמלאכי השרת היו שואלים "איה מקום כבודו להעריצו" רצה לומר איזו מעלה היא מכבודו יתברך כדי שנעריצהו בה. לכן אמר המגיד, לבלתי הכשל בדבריו "ברוך המקום", רצה לומר ברוך המעלה המוחלטת אשר אין אנחנו משיגים אותה.

העניין הרביעי, למה עשה המגיד חלוקת הבנים בזה הדרך אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול? ומה טבע החומר שחייב והכריח החלוקה הזאת? כי הנה החכם אינו מקביל להההפכי הרשע ולא התם למי שאינו יודע לשאול? כמו שבא בשער הספקות. וכבר השתדלו המפרשים להסכים אלה ארבעה בנים עם ארבעה היסודות, ואחרים רצו להסכימם כנגד האבות אברהם יצחק ויעקב ודוד. ובא החכם על פי מידת החסד וכנגדו אברם, ורשע לפי מידת הדין וכנגדו יצחק ולכן יצא ממנו עשו, והתם כנגד יעקב שהיה איש תם, ושאינו יודע לשאול כנגד דוד שאמר "כי עני ואביון אני". אבל הרבדים האלה רחוקים ממני, וכפי הסברא הישרה נראה לי לתת בזה שלושה טעמים:

האחד, שהמגיד עשה בזה חלוקה הכרחית, כי מי מאלה ארבעה בנים שזכרה התורה לא ימלט בכל אחד מהם אם שיהיה שואל או בלתי שואל, כי אין בין החיוב והשלילה אמצעי, ואם הוא שואל לא ימלט מאחד מן שלושה תכליות בשאלתו, אם להראות הבטתו וידיעתו, ואם להיות מספק ומערער בדבר מפני שנכנס רוח מינות ואפיקורסות כמקנטר, ואם שישאל לחסרון ידיעתו ויחפוץ לדעת חכמה ומוסר ולהבין אמרי בינה. והם החכם והרשע והתם. כי החכם עם היותו יודע אמיתת העניין בכל זאת ישאל שאלות כדי להראות העמים והשרים את עושר כבוד תורתו וחכמתו, והרשע אשר בקרב לכו לא יאמין במצוות לכן יקנטר עליהן, והתם ישאל כדי שישיבוהו ויודיעוהו דרך ישכון אור. שלושת אלה שואלים על פי שלושת תכליותם, והחלק הרביעי הוא בלתי שואל ולזה לא עשה בו תואר אחד כי אם בשלילה מוחלטת וקראו "ושאנו יודע לשאול", לפי שאם היה בלתי שואל מפני רוח רעה היה נכלל ברשע, וכמו שיתבאר אחר כך. ולפי זאת הבחינה נכנסו הארבעה בנים בחלוקה הכרחית מחוייבת.

הטעם השני הוא שידיעת הדבר והכרחתו בשלמות תהיה בכל ארבעת סיבותיו: החומרית והצוריית והפועלת והתכליתית, וכבר יקרה שהספיק אחת מהנה או שתים או שלוש להשיב אל כתות השואלים בפי שלמות דעת השואל או קצורו. המשל בזה, אם ישאלך איש שוגה ופתי איך נעשה זה הדביר? ואתה תשיבהו על ידי עצים ואבנים

שהיא הסיבה החומרית, והנה נתפייסה דעתו הגסה ויחשוב אפשרות מציאות הדביר למציאות חומרו בחיוב. אמנם מי שלא יתפייס בזה ויאמר הנני רואה הרבה פעמים עצים ואבנים ולא דביר, אז תשיבהו עם הסיבה הפועלת לפי שהיה שם פלוני הנגר שבנאו, וכפי קוצר דעתו יספיקו שתי הסיבות החומרית והפועלת לחיוב מציאות הדביר, אבל אם המצא ימצא אדם אחד יותר פיקח שגם בזה לא תתישב דעתו, אז תצטרך לומר לו צורך הבנין של הדביר שהוא למחסה ולמסתור, וכשיתחברו אצלו שלושת הסיבות: חומרית, פועלת ותכליתית, תנוח דעתו. אך איש לבוב לא ישקוט ולא ינוח גם באלה, כי יאמר עם כל זה שאמרת קשה לי, למה נעשה דביר ולא בנין אחר? ואז תצטרך לבאר לו גם הסבה הצוריית, ועל ידי התחברות ארבעת הסיבות האלה תהיה הידיעה נשלמת, ולפי שיש כתות בני אדם בזה המספר ארבעה, החכימה התורה האלוהית לדבר מהפלאים שנעשו ביציאת מצרים וסידרה אותם עם ארבע מדרגות של בני אדם, כי בפרשת החכם ביאר הארבע הסבות כולן ולכן נזכר בראשונה ובפרשת הרשע נזכרו רק שלושת הסיבות תכליתי חומרית ופועלת, ובפרשת התם נזכרו שתי סבות בלבד, חומרית ופועלת, ולפי שאינו יודע לשאול הספיקה התורה בלימוד הסיבה החומרית לבדה, וכמו שאוכיח כל זה בפרט בדרשת כל בן ובן מהם. הנה נתבאר מזה טעם חלוקת ארבעה בנים וסדר זכרונם בקדימה ואיחור שהיא לפי מספר הסיבות שנאמרו בהם.

הטעם השלישי הוא שהייתה חלוקת הבנים הכרחית כל אחד עם זוגו, וזכר ראשונה החכם והרשע ואחריהם זכר הפכיהם, כי התם הוא הפך הרשע, שהרשע הוא המרשיע בדעתו וכוונתו והתם הוא נקי מהתאוות ומשולל מכל רשע, וכבר הרגילו חז"ל לקרוא תם לשור שאינו מזיק, ועל דרך "ויעקב איש תם", ושלמה אמר "תומת ישרים תנחם וסלף בוגדים ישרם". וכן החכם ושאינו יודע לשאול הפכיים, כי עניין החכם הוא להראות את חכמתו ולנתח שאלתו לנתחיה, כמו שאמר "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציווה ה' אלוהינו אתכם", והפכו למי שאינו יודע לשאול, כי לחסרון דעתו וקוצר הבנתו לא ידע לשאול דבר, וכבר אמרו הפילוסופים שהשאלה היא חצי החכמה, לפי שהיא הגש הסתירה או הספק אשר בדבר. ולפי זה הארבעה

בנים הם שני מינים הפכיים, החכם עם מי שאינו יודע לשאול והרשע עם התם. ונזכרו כדי מעלתם בחכמה, ראשונה החכם לכבוד תורתו, ואחריו הרשע שגם הוא חכם להרע, ואחריו התם לקוצר ידיעתו, ושאינו יודע לשאול באחרונה להיותו משולל בידיעה בהחלט. ובזה נתבארו הספקות אשר בשער י"ט, כ', כ"א, כ"ב ובשער כ"ג.

פסקה ב

תשובות לשערים כ"ה – כ"ו

חכם מה הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים וכו'.

כבר אמרתי שעם היות פרשת החכם אחרונה בספר משנה תורה בסוף סדר ואתחנן, בכל זאת הזכיר אות ראשונה מפני מעלת חכמתו כי כבוד חכמים ינחלו, וגם מפני שלמות תשובתו שנזכרו בה כל ארבע הסיבות כמו שיתבאר להלן. ואין ספק שפשט המאמר "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ה' אלוהינו אתכם", שעל כל מצוות התורה ועדותיה ומשפטיה וחוקותיה הייתה השאלה. וכבר פירשתי אותה פרשה כפי פשוטה ב"מרכבת המשנה" אשר לי והוא פירוש ספר משנה תורה אשר עשיתי. אמנם המגיד חשב שהיה ראוי לדרוש אותה שאלה והפרשה כולה על עניין מצוות הפסח בפרט, לפי שתוכן השאלה וכוונתה נראה מדברי התשובה, וכיוון שהתורה השיבה שמה לאותה שאלה "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים", מורה שהשאלה על מצות הפסח בפרט היתה. ומצא עוד ראיה אחרת לזה ממה שאמר בסוף התשובה "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצווה הזאת לפני ה' אלוהינו כאשר ציוונו". כי מאשר אמר בלשון יחיד "את כל המצווה הזאת" מורה שהיא מצווה פרטית ושלא היה שואל על כל המצוות כי אם על מצוות הפסח בלבד. אמנם להיותו בן חכם רצה להראות את חכמתו באמרו שיש במצווה הזאת חלק שהוא עדות, כמו ענין המצוה שהיא זכר למהירות הגאולה והיציאה בחיפזון ממצרים, ועניין הפסח שהוא זכר למזל טלה שנלקח בלילה הזה, ועשה בו ה' שפטים ואת בתינו הציל. וגם עניין המרור שהוא זכרון שמררו המצריים את חייהם של ישראל בעבודה קשה, וכל זה הוא מחלק העדות. ויש במצווה הזאת גם כן מחלק החוקים שמה שציווה שבבית אחד יאכל "לא תוציאו מן הבשר" וגו',

"ועצם לא תשברו בו" וגו' שכל זה הוא מהחוקים שאין טעמם נודע אלינו. וגם יש בזאת המצווה מהמשפטים והוא "כל עדת ישראל יעשו אותו", ו"כי יגור איתך גר ועשה פסח" וגו', "כל ערל לא יאכל בו" וגו', שכל זה משפט ישר, לפי שלא נעשה הנס כי אם לבני בריתו של אברהם אבינו והבנים בניו. ולפי זה הייתה שאלת הבן החכם על מצוות הפסח בכל חלקיה וכפי צורתה העצמית, והוא המורה על חכמתו בדיני התורה והמצוות. ובאמת ראה המגיד שבננו זה הוא חכם וירא וסר מרע, לפי שתחילת דבריו היא "אשר ציווה ה' אלוהינו אתכם" רצה לומר שהייתה שאלתו אחרי ההודאה שהמצווה היא אלוהית ומפי הגבורה נתנה לאבות, ולכן שאל על טעם חלקי, למה יש חלק ממנה מסוג העדות וחלק מסוג החוקים וחלק מסוג המשפטים. וההנה באה תשובה מכוונת לכל חלקי השאלה, כי על מה ששאל טעם חלק העדות השיבו "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלוהינו ממצרים ביד חזקה ויתן אותות ומופתים", רצה לומר שהיה המרור זכר לעבדות, והמצה זכר לחפזון הגאולה, והפסח רמז לאותות והמופתים הגדולים והרעים שנתן ה' לפרעה ובכל מצרים ובכל ארצו שהיא מכת בכורות, ולזכרון ועדות האמתיות האלה היו העדות אשר במצוה הזאת. ולעניין חלק המשפטים השיבו "ואותנו הוציא משם", רצה לומר ראוי הוא ומשפט ישר שכל בן נכר וכל ערל לא יאכל בו ושתהיה המצוה פרטית לכל עדת ישראל בעלי ברית אברהם, לפי שאותנו הוציא משם ולא אומה אחרת. ולעניין החוקים, השיבו "ויצונו ה' לעשות אל כל החוקים האלה" שהם הדברים שבאו במצוה הזאת שלא ידענו טעמיהם, אבל תועלתם מבואר שהם לטוב לנו כל הימים, שהוא הטוב הנצחי המיוחס לנפש, להיותנו ביום הזה באורך החיים הגשמיים. וכדי שלא יחשוב שהשכר כולו הוא בשמירת החוקים ולא בשמירת העדות והמשפטים, עוד אמר "וּצְדָקָה תִּהְיֶה לָּנוּ כִּי נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ" (דברים ו', כ"ה) כלומר שהשכר יקובל על כללות המצוה בכל חלקיה, כי המורכב הוא יותר שלם על ידי חיבור כל אחד מפשוטיו. ובאופן זה ביארה התורה את המצוה בכל ארבעת סיבותיה: אם החומר באומרו "את כל המצוה הזאת", אם

הצורה במה שפירט עדותיה ומשפטיה וחוקותיה, אם הפועל באומרו "ויצוונו ה'", ואם התכלית באומרו "לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה" (דברים ו', כ"ד).
אמנם מאמר המגיד "אף אתה אמור לו כהלכות הפסח" וכו' אין עניינו שלא יתן לבן החכם אותה התשובה המספקת שנתנה התורה, אלא יאמר כי בעבור שהבן החכם הזה התגאה בחכמתו לעשות חלוקים במצוה הזאת, לכן מלבד מה שהשיבתו התורה לבל יהיה חכם בעיניו, אף אתה אמור לו כהלכות הפסח, רצה לומר מלבד מה שכתוב בפרשה אמור לו אתה עוד שאר הלכות הפסח, עד הדבר האחרון שבו שהוא "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", והיא משנה בערבי פסחים, ועניינה שאחרי אכילת הפסח, לא ישאלו עוד ולא יוציאו ויתנו לפניהם מיני מאכלים אחרים אלא תהי אכילתו באחרונה כדי שישאר טעמו בפה. והכל כדי שלא תשתכח יציאת מצרים אלא תקבע בלב לעולם. ומלת "מפטירין" מלשון יפטירו שהוא לשון דיבור. והכלל העולה מזה ידע וישכיל השואל עם כל חכמתו, שיש עוד לאלוה מלין ולמצוה הזאת כפלים לתושיה יותר משאלתו, על דרך "תן לחכם ויחכם עוד". ומה שפירשתי בזה יתיר הספקות אשר בשער כ"ה וכ"ו.

פסקה ג
תשובות לשערים כ"ד, כ"ז – כ"ט

"**רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם**" **וכו'**. אחרי שהביא דרשת החכם הביא דרשת הרשע, לפי שגם הוא חכם להרע, כמו שאמרתי. וכדי שנעמוד בשלמות על כוונת המגיד ראוי להטיב העיון ראשונה בייחוס ענינו בפרשת "משכו וקחו לכם" כפי פשוטה. והנה ראיתי בה ספקות:
הראשון שאתה תמצא בפרשת החדש שצווה ה' למשה בשלמות על פסח מצרים אם בלקיחתו ואם בשחיטתו, ואם באכילתו צלי ראשו על כרעיו ועל קרבו, ואכילתו על מצות ומרורים ובהיות מתניהם חגורים, ועם זה נתינת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואיסור חמץ בכל שבעה ומצות המצה ושבעת ימי החג. אמנם כשבא משה ללמד לעם לא אמרה כולה כמו ששמע אותה מפי הגבורה, אבל צווה לזקנים על אכילת הפסח ושחיטתו ונתינת הדם על הדלת והמשקוף, ולא הגיד להם דבר אחד ממצה ומרורים ואיסור חמץ ושבעת ימי החג, וגם לא מאכילת הפסח כי אם מלקיחתו

לבד ושחיטתו ונתינת הדם. והוא דבר מתמיה מאוד, למה לא זכר המצווה בשלמותה ובכל חלקיה וזכר קצתה והשמיט קצתה? והנה כתב הרמב"ן שקצר הכתוב כי בידוע שאמר להם משה הכל בפרט וכו', אבל לא נתן הרב הסבה למה היה כן.

ושנית, מה ראה משה ללמד המצווה הזאת לזקנים ולא לכל ישראל, הלא ה' יתברך צווהו לדבר אל כל עדת בני ישראל, וראוי היה שיעשה כן כי לכל העם חובת המצווה ולמה דיברה ביחוד לזקנים? ומה הענין שאמר "מִשְׁכוּ וּקְחוּ לָכֶם"? (שמות י"ב, כ"א) וכתב הרב הנ"ל שקרא משה לזקנים והם אספו אליו כל העם ואז אמר משה לכל עדת ישראל "משכו וקחו לכם", כי לא היה הדיבור ההוא מיוחד לזקנים, והיא דעת ר' יאשיהו במכילתא, ור' יונתן אמר שהיה הדיבור ההוא לזקנים בלבד, ושהם ידברו אל העדה. והנה אתה רואה שלדעת שניהם העיקר חסר מן הספר.

והשלישית, מה ענין "וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (שם שם, כ"ח), אם לזקנים אמר המצווה ראוי היה שיאמר "וילכו ויעשו הזקנים כאשר ציוה משה" ולא כל ישראל כאשר ציווה את משה ואת אהרון כי הם לא שמעו את המצווה לא מפי משה ולא מפי אהרון.

והנראה לי בזה הוא שה' יתברך ביום ראש חודש ניסן ציווה למשה ולאהרון על חג הפסח ככל חוקיו ומשפטיו שהיא המצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל, וציווה שיעשו אותה במצרים, והודיע להם גם כן שיהיה החג הזה להם חוקת עולם לדורותם, כמו שמפורש בפרשה. ואין ספק שמשה אמר מיד לכל עדת ישראל המצווה הזאת כמו שציווהו ה' ולא השמיט דבר ממנה ואין להתפלא על אשר לא סיפר הכתוב שאמר משה לישראל את המצוה הזאת, כי הנה בכל מצוות התורה תמצא "וידבר ה' אל משה דבר אל בני ישראל", ולא הגיד הכתוב שמשה סיפר המצוה לעם כמו ששמע. כי בידוע שלא יעבור משה על דברי ה' ובודאי ידבר לעם את אשר ציווהו עליו. ולכן נראה לי שלא באה פרשת "משכו וקחו לכם" לספר להם את המצווה שנאמר לו, אלא ראה משה רבינו עליו השלום לצוות לזקנים שהם יזדרזו במצווה זו, והם יתחילו ראשונה בלקיחת הפסח, וכן בשחיטתו ונתינת הדם על הפתח שהיו

מהדברים היותר מסוכנים, ולכן חשש שיהיה הדבר בעיני העדה קשה לעשותו מפני הסכנה, כמו שאמר "הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו".
והיה זה לפי שכבר נתפרסם להם שמזל טלה השפיע עליהם יקר וגדולה באמצעות הכבוד והעילוי שהיו נוהגים במקנה ההוא שנקרא שמו עליו והוא בדמותו ובצלמו, והיו חושבים שהנוגע באחד אחוז מן הכשבים או מן העיזים כנוגע בבת עינו של אלוהיהם ואחת דתו להמית. ועתה כי יראו עולם הפוך ברגע קטן שהיהודים האומללים ישלחו ידיהם במקנה הנכבד והנעבד והמקבל השפע העליון, וכי עם בזוי ושסוי כזה ירימו יד בעדר אשר בחרו להם המצריים לאלוהים, ולוקח איש שה לבית אבות, ובכרעי מטתו יאסור אותו לעיניהם ויתנו במשמר שלושת ימים ואין לאל ידם להסירו משם, ויבוא יומו ושחט אותו לפניו בעוד השמש בצהריים, ודמיו צועקים על כל דלת ועל כל מזוזה ואין מושיע, וכדי שכל רואיו יכירוהו אינו נאכל אלא צלי, גלוי לכל בצורתו, ראשו על כרעיו ועל קרבו, ובדרך עראי וביזיון יכרו עליו חברים לאכול את בשרו ועצמותיו עד בלי השאיר מן הבשר מאומה עד אור הבוקר, והנותר שרוף ישרפו, ויש בכל אלה סכנה עצומה מהמצריים, וכדי שלא יפחדו המון בני ישראל מהמצריים בעשיית מצווה זו, התחכם אדון הנביאים לצוות לזקנים: "משכו וקחו לכם", רצה לומר אתם ראשי בני ישראל, התחילו בדבר! ולזה היה מאמרו אל הזקנים בלבד, כאומר עליכן המצווה הזאת בראשונה, אתם הגדולים והנשיאים, משכו וקחו **לכם**, רצה לומר לא על ידי שליח, אלא בעצמכם ובידכם תקחו לעיני השמש איש שה לבית אבות שה לבית לכל משפחותיכם, וביום הארבעה עשר ההיו אתם הראשונים לשחוט הפסח, ותקחו אגודת אזוב וטבלתם בדם והגעתם אל המשקוף וגו'.
ולכן לא הזכיר דבר מהאכילה ולא מהמצוות ולא איסור החמץ או דבר אחר, כי כבר הגיד להם המצווה בשלמותה, ולא הוצרך עתה כי אם לזרז הזקנים הרודים בעם שהם יתחילו לעשות הדברים שיש בהם סכנה מפאת המצריים, וכדי שהמון העם יקחו לב ומהם יראו וכן יעשו, כי העם תמיד ילך אחרי הגדולים. והזהירם עוד שאף שצריכים להיות בוטח בה' לבלתי יאים מהמצרים בלקיחת השה ושחיטתו ונתינת הדם בכל זאת צריכים שלא יצאו מפתח ביתם בלילה ההוא עד הבוקר ללכת בתוך

העיר, ונתן טעם לזה באומרו "ועבר ה' לנגוף את מצרים...וראה את הדם...ולא יתן המשחית" (שמות י"ב, כ"ג) וגו' רצה לומר שבאותה שעה שהם יאכלו את הפסח יכה ה' את בכורי מצרים, ובני ישראל בזכות אותה מצווה ינצלו ולא יהיה נגף בבתיהם. אמנם האזהרה שלא יצאו מפתח ביתם אפשר שהיה כדי שיהיו עסוקים בעשיית מצוות הפסח והלכתו ולא יפנו לדבר אחר.

וחז"ל למדו מזה כי משניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין טוב לרע (מכילתא, פסחא י"א) או בין צדיק לרשע, רצה לומר שיצא הקצף מלפני ה' החל הנגף ואין ראוי שיתערבו החיים עם המתים פן יספו בחטאיהם. ואולי כיוון גם כן בזה שלא יצאו מפתח ביתם בעבור המצרים שלא יראו אותם בעת קלקוליהם במכת בכורות ויחרחרו ריב עמהם לומר אתם המיתם את עמנו, וכדי להרחיק מן הכיעור ומן הדומה לו ציווה אותם: "וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר" (שמות י"ב, כ"ב). ואם תאמרו אף על פי שלא נצא מבתינו מי הוא המונע שלא יבוא המצרי במרת נפשו על בנו אל בית היהודי להורגו? לזה אמר ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף, והמשחית הוא אנשי מצרים שהבטיח ה' לא יבואו אל בתיהם של ישראל להרוג ולאבד אותם על דבר קורבן הפסח ולא על מכת בכורות, כי בלילה ההוא יהיו משומרים מכל המזיקין, שהם יתברך ישמור על פתח ישראל למלטו מן הנגף והמכה ולא יתן יכולת להמצרי לבוא אל בתיהם לנגוף. ולפי שהדברים המסוכנים אשר יחרפו אנשים את נפשם עליהם בגבורה ובמלחמה הם נזכרים ונשמרים לכבוד ולתפארת העושים אותם ראשונה, כמו שאמר דוד כשבא על ירושלים ללוכדה כל מכה יבוסי בראשונה יהיה לראש ולשר, לכן אמר משה לזקנים "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם" (שמות י"ב, כ"ד), והודיעם בזה שתהיה המצווה הזאת לדורות ולכן ראוי שיתחילו בה הגדולים מתוך העם.

ובסוף הפרשה הזכיר הכתוב שאף שהיה משה מצווה לזקנים בלבד, הנה העם כולו שהיו שמה היו כורעים ומשתחווים לפניו כאילו אמרו: "אדונינו! נחנו נעבור חלוצים וכוללנו מוכנים לקיים את המצווה, ואין ראוי שיתחילו בה הזקנים כי אם כל העם יחד". וזה העניין שנאמר "ויקוד העם וישתחוו וילכו ויעשו בני ישראל כאשר ציווה ה'

את משה ואת אהרון כן עשו", רצה לומר, שעם היותו מדבר לזקנים, הנה כל ישראל אשר שמעו דבריו השתחוו לפניו כתלמיד הנפטר מלפני רבו, והלכו לעשות המצווה בכל חלקיה כמו שנצטוו בה משה ואהרון, ולא חיכו למעשה הזקנים וקדימתם, כי כל העם מקצה בלי מורא ופחד הלכו לקיים את המצווה. ובדרך הזאת מבוארת הפרשה כפי פשוטה והותרו הספקות אשר העידותי בה.

האמנם במה שנאמר בפרשה "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" ראה המגיד שהמאמר הזה היה מאויב מחרף ה' "רָשָׁע כְּגֹבַהּ אַפּוֹ בַּל יִדְרֹשׁ אֵין אֱלֹהִים כָּל מְזִמּוֹתָיו" (תהלים י', ד'), והנה שלושה דברים הביאו את המגיד לייחס את המאמר הזה אל הרשע:

הראשון, שלא אמר הכתוב בזה הלשון שאלה כמו שאמר במאמר החכם "כי ישאלך בנך מחר" וגו', ובהם נאמר כי ישאלך בנך, אבל בזה המאמר לא נזכר לשון שאלה כי אם אמירה "והיה כי יאמרו אליכם בניכם", רצה לומר כאשר בניכם, שהיו ראויים שישאלו וילמדו מאבותיהם ליראה את ה', הם בנים סוררים ולא ידברו בדרך שאלה אלא בדרך כפירה וערעור, "וְהָיָה כִּי **יֹאמְרוּ** אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם" (שמות י"ב, כ"ו), וכבר השתמש הכתוב בלשון אמירה לדבר מגונה, כמו שמצינו בבני גד ובני ראובן בבנותם המזבח בעבר הירדן באומרם מדאגה מדבר עשינו זאת לאמור "מחר **יאמרו** בניכם לבנינו מה לכם ולה' אלוהי ישראל" (יהושע כ"ב, כ"ד) וגו'. וכן אמר הנביא "הוי **האומרים** לרע טוב ולטוב רע" (ישעיהו ה', כ'), "האומרים מהרה יחישה מעשהו" (ישעיהו ה', י"ט). והחכם שלמה אמר "אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים" (משלי כ"ד, כ"ד), כי תמיד יבוא הלשון אמירה על הקינטור והמאמר המגונה, ולא על השאלה בכוונה טובה.

והסיבה השניה לפי שלא אמר "מה העבודה הזאת אשר ציווה ה' אלוהינו אתכם" (דברים ו', כ') כמו שאמר הבן החכם, שבתחילת דבריו הודה היות המצווה ההיא אלוהית, ואם הבנים האלה היו אומרים "מה העבודה הזאת אשר ציווה ה' אלוהינו לכם" לא היינו חוששין למילת **לכם** כמו שלא חששנו על מילת "אתכם" שאמר החכם, אבל הרשע הזה באמת כפר שהמצווה היא אלוהית ולכן לא אמר

"אשר ציווה אלוהינו", והסיבה השלישית מפני שהבן ההוא לא קרא את המצווה הזאת עדות או חוקים או משפטים, לפי שלא האמין היות בה עדות יציאת מצרים, וגם כן כפר היותה משפט וצדק, גם לא האמין שהיה חוק וגזירת המלך, אלא אמר "מה **העבודה** הזאת לכם", וכיוון בזה המאמר שני דברים ושתי כפירות, האחת שלא הייתה מצווה אלוהית ולא ציווה אותה ה', אלא הם מעצמם סידרו אותה, וזהו שאמר "מה העבודה הזאת **לכם**" שהוא כפירה בפועל, וכפירה שניה בעניין התכלית, כאילו אמר אין זו עבודה לגבוה ולא זכר לחסדי ה', ואינה עבודה רוחנית בתפילה ועיון התורה, אלא היא עבודה עשויה לתועלתם שתאכלו כבש בן שנתו רך וטוב צלי אש ותשתו ארבע כוסות עליו, הלוא זאת העבודה היא לכם ולא לשמיים, ולפי שיש בזה שתי כפירות לכן אמר בלשון רבים "והיה כי יאמרו עליכם **בניכם**", כאילו היה בכאן בנים סוררים בנים משחיתים בכפירות שונות, ולזה בפרשה הזאת נזכרו בנים בלשון רבים ובשאר הפרשיות באו כולם בלשון יחיד. טעם אחד כי שאר הפרשיות באו כולן בלשון יחיד "קדש לי כל בכור", "והיה כי הביאך ה' ועבדת את העבודה", "שבעת ימים תאכל מצות", כל הפרשה באה בלשון יחיד, ופרשת החכם גם כן באה בלשון יחיד "ואמרת לבנך", אבל פרשת "משכו וקחו לכם" היתה לזקנים ובאה כולה בלשון רבים, ומפני זה נזכרו בה הבנים גם כן בלשון רבים, "והיה כי יאמרו עליכם בניכם". הנה כפי כל אחת משתי הבחינות האלה הותר הספק אשר בשער כ"ד.

ולפי שהכפירות הן שתיים במאמר הרשע "מה העבודה הזאת לכם", לכן השיבה התורה על שתיהן, אם בעניין הפועל והמצווה אמר "ואמרתם זבח פסח הוא לה' " כי הוא ציווה בה ולא אנחנו, וכן בעניין התכלית שחשב הרשע שנעשה זאת המצווה לאכול לשובעה ולמכסה עתיק (ישעיהו כ"ג, י"ח), אינו כן, ולכן ציווה ה' יתברך שלא יאכלו את הפסח כי אם על השובעה, כדי שלא תמצא באכילתו שום הנאה גשמית כי אם קיום המצווה מפאת עצמה ותכליתה, שהוא לזכר שפסח ה' על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. ובזה ביארה התורה לרשע כי מלבד חומר המצווה אשר לפניו יש פועל ותכלית אמיתי בה, ומבוטלים הם ערעוריו וכפירותיו. והנה המגיד לפי שראה שכיוון הרשע במילות "לכם" שתי הכפירות האלה אמר אף

אני במילת "לכם" אדרוש דרשה שלישית והיא שפי כסיל מחתה לו (משלי י"ח, ז'), ואמר "מה העבודה הזאת **לכם**" להוציא את עצמו מן הכלל שלא יבוא בקהל ה', כי המצווה נתנה לטובים ולישרים בלבותם ולא לרשע. לכן אמר "לכם ולא לו" והוא מדברי המגיד, ולזה אמר "לפי שהוציא את עצמו מן הכלל", ולא היתה היציאה מן הכלל בקיום המצווה כי אם באמונתו, וכמו שאמר "כפר בעיקר" שהעיקר הוא היות המצווה אלוהית ולא אנושית. ולכן אמר המגיד "אף אתה הקהה את שניו" כלומר מלבד מה שהשיבתו התורה תשובה אמיתית על כפירותיו, אף אתה השומע כפירה מפיו ענה כסיל כאולתו, הקהה את שניו, והשיבתו כפי הדרשה השלישית, "ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי- לי ולא לו", רצה לומר אמור לו כי בעבור קיום האמונה שהיה לי בה' ובעבור עבודת המצווה הזאת אשר עשיתי במצרים הלילה ההוא עשה ה' לי חסד גדול כי הוציאנו ממצרים והצילני מנגף הבכורות. ואתה אויב מחרף ה' "אילו היה שם לא היה נגאל" לא היה זוכה להיגאל, כי היה מת באותם ימי החושך שמתו בהם פושעי ישראל לבל יראו בגאולת ה' ותשועתו. ולמדנו מזה בעניין השגחת ה', כי לא לבד שהוא ה' יתברך מבחין בין עם לעם כמו שאמר הכתוב "בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל", אלא שהוא מבחין ומבדיל גם כן בין איש לאיש מהאומה עצמה לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, שפסוק "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" בה בפרשת שאינו יודע לשאול ולקחו המגיד בהלוואה משם כדי לחרף ולגדף בו את הרשע כדי רשעתו, ובשאינו יודע לשאול נדרש מהכתוב רק מילות "בעבור זה" ושאר חלקי הכתוב שהם "עשה ה' לי בצאתם ממצרים" דרש ברשע, וכאילו אמר אם אין לו עניין אצל שאינו יודע לשאול תנהו לענין רשע. וכבר אמרתי שאין הדרשה הזאת ביאור הכתוב באשר הוא שם, לכן אין להקשות עליו איך הביאו מפרשה אחרת, כי המגיד רצה להקהות שני הרשע ומתלעות אויל על נרפו בה', ולא חשש אם לקח הפסוק מפרשה אחרת.

ובזה נתבאר המאמר והותרו הספקות אשר בשער כ"ז, כ"ח, ושער עשרים ותשעה.

יכול מראש חודש

פסקה א
תשובות לשערים ל' – ל"ד

"**תם מה הוא אומר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו" וכו'**, הדרשות האלה שדרש המגיד על התם ושאינו יודע לשאול תמצאם בסוף סדר "בא אל פרעה" במצוות "קדש לי כל בכור פטר כל רחם באדם ובבהמה לי הוא, ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" וגו' "ולא יאכל חמץ" וגו' "שבעת ימים תאכל מצות" וגו' "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה לי ה' בצאתי ממצרים, והיה לך לאות על ידך" וגו'. והפרשה הזאת דרש המגיד על ושאינו יודע לשאול, ואחריה באה פרשה אחרת "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני" וגו' "והעברת כל פטר" וגו' "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמור מה זאת" וגו', "וְהָיָה לְאוֹת עַל יָדֶךָ" וגו' (שמות פרק י"ג א' – ט"ז), והפרשה הזאת פירשה המגיד על התם. ויש לעיין בפרשיות האלה:

ראשונה אם אמנם באה הדיבור למשה לאמור "קדש לי כל בכור" וגו' למה כאשר בא משה רבינו ע"ה להגיד המצווה הזאת לישראל לא זכרה כמו ששמע שהיא קידוש הבכורות, והזכיר במקומה מצוות מצה ואיסור חמץ שנאמר "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה וגו' ולא יאכל חמץ וגו' שבעת ימים תאכל מצה" וגו'. וקשה אם ציווה ה' אותו על קידוש הבכורות לעם ציווה הוא לעם מצוות המצה?

שנית למה הזכיר גם כן מצוות קרבן הפסח ומשפטו והמרור? ומה ראה משה רבינו עליו השלום על ככה שפעמים יצווה על הפסח ולא על המצות ופעמים יצווה על המצות ולא על הפסח?

השלישית מה ראה לצוות מצוות התפילין עם המצה בפסח?

והנראה לי בעניין הפרשיות האלה אבאר פה ומזה תצא דרשת המגיד בתם ובשאינו יודע לשאול. ואומר שהתורה ספרה כי הקב"ה ציווה למשה על קידוש הבכורות ולא היה עניינו שיקדש בכורות ישראל מיד במדבר להיותם לעבודת הקודש כמו שכתב הרמב"ן, אלא עניינו שיקדש כל בכור פטר רחם באדם ובבהמה אחרי בואם לארץ כנען, כי גם במצוות הפסח לא נתחייבו לדורות כי אם בארץ. ופסח מדבר נצטוו באותו פרק, ולפי שהיה קידוש הבכורות זכר למכת בכורות וליציאת מצרים, לכן

ראה משה רבינו עליו השלום להזהיר את ישראל על המצווה הכוללת ובכל חלקיה שהם פסח, מצה ומרור וקידוש הבכורות, שכולם לתכלית אחד ולזיכרון אחד נצטוו, וזהו "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים". כי התחיל לימודו להתם מהטעם העיקרי והסיבה האמיתית, ולכן ציווה אותם שיזכרו תמיד את היום הזה, והזיכרון יהיה שבחוזק יד הוציא ה' אותם ממצרים. והרושם אשר יעשה בהם הזיכרון הזה ראשונה הוא על ידי מצוות מצה ואיסור חמץ. ולפי שהיה זה תלוי בארץ, כי במדבר לא היה להם חיטים לאת פת חמץ ולא מצה, לכן אמר "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני" וגו' "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה", ולא נקרא עבודה עניין המצה כי אם קרבן הפסח שנקרא כן, כמו שאמר במצוותו "ושמרתם את העבודה", וכן פירש רש"י ז"ל.

ולפי זה באומרו "ועבדת את העבודה הזאת" משמעו הפסח והמרור, וקיצר בענייננו לפי שכבר פירשו למעלה באר היטב. ואחר הפסח הזכיר עניין המצה, ואמר "שבעת ימים תאכל מצות" וגו' ועל זה אמר ולא יראה לך חמץ והגדת לבנך ביום ההוא לאמור. ומאשר לא הזכירה בו התורה עניין שאלה ולא אמירה אלא אמר לבד והגדת לבנך, גזר המגיד שהבן הזה לא היה יודע לשאול, ושהתורה ציוותה אביו שיפתח פיו לאלם ויגיד לו הדברים כמו שעברו.

ואם תשאל ומי אמר למגיד שהבן הזה נמנע מלשאול מחוסר ידיעתו אולי הוא בלתי מאמין בדבר ומאס בתורת ה' ואמר לא אזכרהו ולא אדבר עוד בשמו? הנה התורה גילתה אמיתת זה במה שאמרה מיד "והיה לאות על ידך ולזיכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך, ושמרת את החוקה הזאת במועדה מימים ימימה", וידוע שהדברים האלה לא יאמרו כי אם על איש ירא ה' במצוותיו חפץ מאוד, שלא יעדר ממנה כי אם הידיעה, ולחסרון ידיעתו אמר "למען תהיה תורת ה' בפיך", רצה לומר שילמד הדברים כפי פשוטם מצוות אנשים מלומדה, ויהיו על פיו אף על פי שלא יעמיק בשכלו, ולכן נסתפק להודיעו חומר המצווה בלבד, כמו שאמר "בעבור זה ה' לי בצאתי ממצרים", רצה לומר "בעבור זה" היינו המצה והמרור כדי שאבוא לעשות המצווה הזאת עשה ה' לי להוציאני ממצרים. וזהו מה שדרש המגיד "ושאינו יודע

לשאול את פתח לו". והוצרך לדייק בו יכול מראש חודש? יכול מבעוד יום? לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. כי הבן הנער והסכל הזה יאות לו לדעת רק הסיבה החומרית במצווה, ולכן יצטרך האב להראות לו באצבע על מצה ומרור המונחים לפניו, שהם הדברים המוחשיים מחומר המצווה, ולזאת נתייחד לימודו החומרי בלילה הזה, ולא לימוד הפסח שהוא עניין רוחני.

יש מפרשים שאמר "והגדת לבנך יכול מראש חודש" וכו' אינו מהתשובה, אלא שמחבר ההגדה אחרי שהשלים זכרון הארבעה בנים וחשיבותם בא להזכיר הדרשה הזאת בפסוק והגדת לבנך ואמר יכול מראש חודש, תלמוד לומר משנכנס ניסן; אי ביום ההוא יכול מבעוד יום רצה לומר שתאמר ההגדה ביום ששוחטים פסחיהם תלמוד לומר בעבור זה. אבל מה שכתבתי ראשונה הוא הנכון שעל מי שאינו יודע לשאול נדרש זה ולא על שאר הבנים, לפי שלא נתייחד לימודם לאותו זמן להיותו מושכל ובלתי חומרי, ואצל שאינו יודע לשאול הוא כולו חומרי. והנה דרש בשאינו יודע לשאול פסוק "בעבור זה" לפי שהוא מעניינו, אף כי מילות "עשה ה' לי" כבר דרש אותם ברשע, אמנם בשאינו יודע לשאול דרשו בייחוד, וברשע דרש בדרך אסמכתא ועל צד הצחות לקוח בהלואה ממקום אחר.

אמנם בבן התם כלל כל העניינים, כי בפרשה "והיה כי יביאך ה'" ציווה משה רבינו על זכרון היום ההוא בעבודת הפסח והמרור הנכלל עמו, ומצוות המצב הזהיר אחר כך בפרשה הזאת איך יעשו הזיכרון ההוא, וגם כן בקידוש הבכורות. ולהיות המצוות הללו כולם קשורות ומצרניות הן זו עם זו כי תכליתן אחת ומכוונות ובאות לזיכרון אותו היום, ונמשכות מאותו דבור ראשון. וזהו אמרו "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני" וגו' שצווה מצוות הבכורות באותו לשון עצמו שציווה מצוות הפסח והמצה. ולכן אמר עליו "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמור מה זאת?" כי בראותו את חומר המצווה ישאל על עניינה והיתה התשובה: "וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שמות י"ג, י"ד).

התורה מורה כי הבן התם שאל על הזיכרון בכללותיו אם בפסח אם במצה ואם בקידוש הבכורות, כי ראה שהיתה המצוה מתאחדת בכולם ולכן שאל "מה זאת".

והיתה התשובה שהפועל כולו הוא פועל אלוהי, והוא צווהו, ולזה אמר "בחוזק יד הוציאנו ה' מבית עבדים" שמוסב כנגד הפסח והמצה שהזכיר, וכנגד קידוש הבכורות אמר עוד "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים" וגו' "על כן אני זובח לה' כל פטר רחם", הרי משמע כי הבן התם שאל על כללות העניין שהוא הפסח, המצה והבכורות, אף כי בתום לבבו וקוצר חכמתו לא ידע להבחין ביניהם ואמר "מה זאת?". והוכיחה התורה שהיה זה בתום לבבו ולא נטה למינות או שיש איזה טינה וקנטור בליבו, והראיה שהוסיפה התורה לומר עליו "והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים", ולא יפול מאמר זה כי אם על התאב למצוות ה' ולא נמנע מהן כי אם מפאת תמימותו וקוצר הבנתו. ולפי זה אף שבאה שאלת התם בפרשת בכורות, הייתה שאלתו בייחוד על יציאת מצרים, כמו שנראה מדברי התשובה, ובאה בתום לבבו כפי מה שהשיבה לו התורה. ושאינו יודע לשאול דרש המגיד מהפסוק "בעבור זה" כפי עניינו, והסב הגדתו שתהא בליל פסח, לפי שהכין השאלה עם הסיבה החומרית בלבד. ולפי ששניהם התם ושאינו יודע לשאול לא נמצא להם עוון כי אם קוצר ידיעה, לא בהתפארות החכמה כמו החכם ולא בְּרִשְׁעַ ופשע כמו הרשע, לכן הסתפק המגיד להשיב עליהם מה שהשיבה התורה ולא הוסיף לומר עליהם "אף אתה..." כמו שעשה בבן החכם והרשע.

והותרו עם זה הספקות אשר בשער שלושים, ל"א, ל"ב ול"ג ושער ל"ד.

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו

פסקה א

תשובות לשערים ל"ה – ל"ז

"**מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו**" **וכו**'. אחר שהזכיר המגיד דרשת הבנים ע"פ הדברים שביארתי, מתחיל עתה בענין ההגדה, ותחילתו בגנות כדי לסיים בשבח. והנה בתחילת דבריו אומר "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קירבנו המקום לעבודתו ומזכיר קריבת ה' שהוא יתר שהכל תלוי בו ומקור הטובות והחסדים כולם, ומביא ראיה מדברי יהושע על שלושה חסדים

גדולים שעשה הקדוש ברוך הוא עם אבותינו עד להפליא, והם שאברהם בתחילתו לא היתה לו ירושה ונחלת ארצות, וגם כן לא היתה לו אמונה אלהית, ולא היה לו זרע ותולדות בנים כלל, כי הוא היה נעדר מכל אלה, עד אשר בחמלת ה' עליו השלימו בכולם. וזהו שאמר "בעבר הירדן ישבו אבותיכם מעולם" (יהושע כ"ד, ב') , ר"ל אתם בני ישראל דעו נא וראו שארץ כנען אשר ירשתם והתנחלתם בה לא היתה לכם נחלת אבות, כי אבותיכם היו יושבים בעבר הנהר ולא בארץ כנען, כי שם בן נוח שיצא מן התיבה הוא וכל תולדותיו עד אברהם נתישבו בעבר הנהר בבבל. ולזה הזכיר תרח אבי אברהם, לפי שממנו נפרד אב המון גויים, וכל זה להודיע לאבותיהם היו נעדרים מירושת הארץ. עוד הזכיר ההעדר השני שהיתה להם מהאמונה האלהית, באמרו "ויעבדו אלהים אחרים", רמז לתרח ולנחור שהזכיר, כי האבות הקודמים להם היו צדיקים ורק תרח אבי אברהם ונחור אחיו היו עובדים אלהים אחרים, ואברהם היה ראוי ללמוד מהם ולהדמות אליהם באמונתם. והזכיר אברהם בלבד ולא אמר אברהם ובניו כמו ביעקב, רמז שהיה יחידי ועקר מבלי בנים.

ועל שלושת ההעדרים האלה שהיו לאברהם: מנחלת הארץ, משלמות האמונה, מקנין הבנים. אך הקדוש ברוך הוא בחסדו הגדול חמל עליו והבדילו מהם, לכן הזכירו בראשונה מפני מעלתו, ואמר "ואקח את אביכם את אברהם" (שם שם , ג'), רצה לומר הלא אחים היו אברהם ונחור, וזהו החסד העליון באמונה, ועליו כיון בתחילת המאמר באמרו "ועכשיו קירבנו המקום לעבודתו", כי הקריבה היתה בשלקח את אברהם ובחר בו והגישו לעבודתו והוא מאמר אמיתי בלי ספק, כי האדם לא יקרב לבוראו כי אם אשר יקרבה ויקחהו ה' לו. וכמאמר המשורר "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך" (תהלים ס"ה, ה'), ואמר הנביא "והקרבתיו ונגש אלי כי מי אשר ערב לבו לגשת אלי" (ירמיה ל', כ"א).

עוד הזכיר החסד השני אשר עשה עמו במתנת הארץ, ועליו אמר "ואוליך אותו בכל ארץ כנען", רצה לומר הולכתיו בה לתת לו חזקה עליה, וכמו שאמר "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (בראשית י"ג, י"ז).

עוד הזכיר החסד השלישי, והוא שעם היות אברהם ושרה בטבעם עקרים בכל זאת הרבה את זרעם, רוצה לומר שנתן לאברהם זרע ונתרבה הזרע ההוא בזמן מועט הפלא ופלא, כמו שנאמר "וארבה את זרעו". ואמר עוד "ואתן לו את יצחק", כלומר שלא נאמרה הברכה "וארבה את זרעו" על ישמעאל ובני קטורה שהיו זרעו של אברהם, שמהם יצאו הישמעאלים ובני רדן אשורים ולטושים ולאומים ויתר האומות שהם רוב חלקי הישוב, כי לא עליהם אמר "וארבה את זרעו", כי כולם נחשבו כקליפה להגזע והלב שבו, לכן הזכיר את העיקר והלב באמרו "ואתן לו את יצחק", כי בו בחר ה' ולא בשאר האחים. כמו שאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע". והזכיר עוד שכמו שהיו לתרח שני בנים אברהם ונחור ובחר ה' באחד מהם אברהם ועזב את נחור, וכן לאברהם היו בנים רבים ובחר ביצחק ועזב ישמעאל ובני קטורה, וכן היה הענין ביצחק שעם היותו עקר ואשתו רבקה עקרה נפקדה בדרך נס ונולדו להם יעקב ועשו, ועם היותם אחים בחר ביעקב ולא בעשו, וכמאמר הנביא "הלא אח עשו ליעקב נאום ה' ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" (מלאכי א' ב'-ג').

ולכן אף כי שניהם בני האבות אף על פי כן לא נשתוו ביעודי אבותיהם, כי הוא יתברך נתן לעשו הר שעיר לרשת אותו, רצה לומר שנתן לו זה מתנה בעד זכותו כדי להרחיקו על יעקב, באופן שיעקב ובניו ירשו בנחלת אברהם ויצחק בירושת הארץ הנבחרת צבי הוא לכל הארצות, שזו היתה המנוחה והנחלה האמיתית הנפשית והגופנית, וכדי שיזכו בה יעקב ובניו לבדם נתן ה' לעשו תמורתה את הר שעיר. והתבונן מה שאמר המגיד "ויעקב ובניו" שהודיע לנו יהושע שר צבא ה' בזה שיעקב היתה מטתו שלמה כי הנה תרח ואברהם בנו ויצחק בן בנו בכולם היתה בתוך הבנים קליפה סביב הלב שהוא העיקר, לכם נזכר כאן נחור להודיע שהיה אחיו של אברהם והפכו ולא נבחר עמו, וכן בבני אברהם נבחר יצחק ונעזבו האחרים ומבני יצחק נבחר יעקב ונעזב עשו, אבל יעקב לא היה כן, כי אף שהיו לו שנים עשר בנים היו כולם בחורי ה', כלם היו לב מבלי קליפה, כולם היו יסודות האומה ועמודיה, וזהו שאמר "ויעקב **ובניו**" ומה שאמר "ירדו מצרימה" יבואר אחר כך. והותרו בזה הספקות שרשמתי שער ל"ה ול"ו ושער ל"ז.

פסקה ג
תשובות לשערים ל"ח – מ"א

ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ וכו'.

פירוש המאמר הזה אצלי הוא שבעבור שחשב למעלה את הייעודים אשר ייעד ה' לאברהם בריבוי הזרע וירושת הארץ להיות לו לעם, ושכל אותן ההבטחות נתקיימו ביעקב ובניו ולא בישמעאל ובני קטורה, עם היות כלם יוצאי ירך אברהם, נתן בעבור זה שבח והודיה להשם יתברך באומרו "ברוך שומר הבטחתו לישראל", רצה לומר ברוך הוא ומשובח האל יתברך ששמר אותה ההבטחה שהבטיח, שמר אותה לתתה לישראל שהוא יזבח בה ויהנה ממנה, ולא עשו וזרעו ושאר בני אברהם. וזהו הדבר בעצם שאמר משה רבנו עליו השלום "וְהָיָה עֵקֶב תִּשְׁמְעוּן אֵת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וּשְׁמַרְתֶּם וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת הַבְּרִית וְאֶת הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ" (דברים ז', י"ב). ואין הכוונה בשמירות האלה שהשם יתברך יקיים את דברו ולא יחללו, כי כל משפטיו צדק ואמת ואין מי שיסתפק בהבטחתו, אבל הכוונה שאותו הברית והבטחת החסד שייעד ונשבע לאבות לא נתנה לישמעאל וזרעו ולא לעשו וזרעו, אלא שמר אותה והפרישה לתתה לישראל שיזכו בה ולא אחרים. ובדרך זה נוכל לפרש מה שיאמר אחר זה "והיא שעמדה לאבותינו ולנו", רצה לומר אותה ההבטחה עמדה ערבה בכל ושמורה לאבותינו השבטים בני יעקב ולנו, ובעבורה ובזכותה אנו ניצולים מכל צרה ופגע, אף כי בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו. ולפי זה "ברוך שומר הבטחתו לישראל", ענינו ששמר הבטחת אברהם לתתה לישראל ולא לשאר הבנים, והזכיר רצון ה' וחפצו לזכותם בהבטחה ההיא, בהיותו מחשב את הקץ יום ליום ולילה ללילה מתי יבוא זמן הקץ כדי לעשות ולקיים מה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, רצה לומר באותו מראה שבתר העגלה המשולשת והאיל המשולש שאז אמר לו: "יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית ט"ו, י"ג).

אמר יצחק: יען וביען המגיד קיצר כאן בזכרון הגלות ובסבתו, וממראה בין הבתרים הביא סופה ולא תחילה, הביא תשובת ה' לאברהם "ידוע תדע וגו'" ולא הביא

שאלתו "במה אדע כי אירשנה", לכן משום שלמות המלאכה, וכדי להבין הדרשה על בוריה ראיתי להרחיב פה הדיבור בדרוש זה ובכתובים שבאו בהם המראה בברית בין הבתרים, כדי שנעמוד על סבת גלות כפי האמת, וממנה נעמוד על חסדי ה' בגאולתנו ופדות נפשנו ועם זה נבין ענין יציאת מצרים בסיבותיה ותהלוכותיה. וכדי להיישיר לפני הדרך בדרוש הזה אעיר על הספקות אשר יתחייבו במראה בין הבתרים המתיחסות לענייננו זה.

ראשונה, במה ששאל אברהם "במה אדע כי אירשנה", כי למה לא שאל אות על העיקר שהוא הזרע שהיה מיעדו עליו ושאלו על ירושת הארץ הנמשכת אחריו? והנה הרמב"ן והרלב"ג והר"ן שלושתם הסכימו שייעוד זה מהזרע היה הטבה לאברהם לבדו ולכן לא שאל עליו, כי ידע בעצמו שלא ימנעהו חטאו, וגם כי ייעוד הטוב אינו חוזר, כמו שקיבלו חז"ל כל ייעוד שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר, אבל בירושת הארץ אף שהיא טובה לישראל היא גם כן עונש ורעה לעממים, ואולי ישובו בתשובה כאנשי נינוה. ולזה הוצרך אברהם לשאול אות ברית על קיומו כדי שלא תמנע ירושת הארץ לזכות הכנעניים ולא בשביל חטאת בני ישראל. ופלא הוא כי האנשים השלמים האלה הסכימו פה אחד לדעה מוטעה כזו, כי באמת הייעוד עם הברית כמו בלתו לא ימנע ההחזרה מהרע בזכות המקבלים, כי איך אפשר לומר שבעבור הברית זה שעשה הקדוש ברוך הוא עם אברהם ינעל מאנשי הארץ דלתי התשובה? "חלילה לאל מרשע ושדי מעול!" (איוב ל"ד, י') .

ושנית למה שאל אברהם במראה הזאת אות על ירושת הארץ ולא שאלו קודם לזה בשאר הייעודים שהבטיח השם יתברך עליהם? וכבר התחכם הר"י בן ג'יקטיליא ז"ל להשיב על זה באמרו שקודם הייעוד הזה לא ייעד הקדוש ברוך הוא לאברהם כי אם על נתינת הארץ, ובכאן שאל על ירשתה, שהירושה היא התמדת בניו בה לנצח ולא יסחו ממנה בסבת עבירות שיעשו, וזהו שאמר "במה אדע כי אירשנה" רצה לומד באיזה זכות יתמידו בירושתה? והשיבו השם יתברך שבזכות הקורבנות יתמידו כי בהם יתכפרו עונותיהם. עד כאן לשונו. ונראה שדייק זה מדברי רש"י ז"ל שכתב הודיעני נא באיזה זכות יתקיימו בני בארץ, ואמר לו הקדוש ברוך הוא

שבזכות הקורבנות. אבל הדעה הזאת היא אצלי דבר בטל, לפי ששם ירושה לא יורה על הנצחיות וההתמדה כי אם שיירשנה היורש מיד אחרי מות המוריש מבלי התבוננות אם יתמיד בירושה או לא. וכמוהו "ותורישני עונות נעורי" (שם י"ג, כ"ו), "אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש" (שופטים י"א, כ"ד), ובאמת יורה יותר לשון נתינה על הנצחיות מלשון ירושה. כי הדבר הניתן לאדם במתנה הוא לעד הנותן לא השאיר לו שום זכות במתנתו. ועוד כי קודם לזה כבר נאמר לאברהם אחרי הפרד לוט מעמו על ירושת הארץ: "לך אתננה ולזרעך עד עולם" (בראשית י"ג, ט"ו) ובאומרו עד עולם מורה על הנצחיות כמו "מעולם ועד עולם אתה אל" (תהלים צ', ב'), וכן פירש הרמב"ן. ועוד שאם נאמר כי במראה הזאת היה הברית על ירושת הארץ ולא על נתינה, אם כן איך אמר בסוף המראה "ביום ההוא כרת ה' ברית את אברם לאמר לזרעך נתתי". והיה ראוי שיזכיר שם לשון ירושה או לשון נתינה. ועוד שאם אברהם שאל על נצחיות הארץ והתמדת ירושתה ועליו בא הברית בזכות הקרבנות, מדוע לא נתקיים הברית כל זמן שהקרבנות לא נתבטלו? ואיך בא צר ואויב בשערי ירושלים וגלתה יהודה מעוני ומרוב עבודה? הלא מעולם לא שמענו שגלו יהודה וישראל על ביטול קרבנות כי אם על עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

השאלה השלישית שראוי לשאול על אמרו "במה אדע כי אירשנה", כי אם כיון לשאול אות היה לו לומר כמו חזקיהו המלך "מה אות כי אעלה בית ה'" (ישעיה ל"ח, כ"ב), וגם לא מצינו כן שנתן לו האל יתברך אות כלל. ואם לא ביקש אות כי אם חיזוק וקיום ברית שיירשנה ולא יגרום חטא זרעו או תשובת גויי הארץ כדברי המפרשים, אם כן לא היה ראוי שיאמר "במה אדע כי אירשנה" כי אם "השבעה לי כיום" או "כרות נא לי ברית", כי לשון "במה אדע" אינו מורה על החיזוק והקיום כי אם על חידוש ידיעה אשר לא נתחדשה שמה.

השאלה הרביעית, באומרו עגלה משולשת ועז משולשת ואיל משולש ותור וגוזל, קשה לי למה לא היו התור והגוזל משולשים כבהמות, כי אם פירוש משולש שלשה מכל מין כדברי רש"י, ורלב"ג ורמב"ן ז"ל, היה ראוי שיבואו גם מהתור והגוזל שהם אפרוחי היונים שלשה מכל אחד מהן. ואם הפירוש משולש הוא בן שלוש שנים או

שלשה שבועות או ימי, אם השלוש מורה על הזמן כדברי הרמב"ן והר"ן מדוע לא יהיו גם כן התור והגוזל משולשים?

השאלה החמישית באומרו "ויבתר אותם בתוך ואת הציפור לא בתר" אם היה הברית ההוא הבתירה כמו שנאמר העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו, היה צריך שיבתר כל בעלי החיים שבאו לתכלית הברית?

וראוי שתדע כי במשל המראה הזאת באו שתי דעות, ועל שניהן העיר רש"י ז"ל בפירושו, האחת רמז לקרבנות שיעשו ישראל מהמינים האלה שבזכותם יירשו את הארץ וינחלוה, ולדעה זו נמשכו המפרשים כולם, ועליו אמרו בבראשית רבה שהראה לו הקדוש ברוך הוא לאברהם שמבדילין (בסימנים) בעולם הבהמה ואין מבדילין בעוף. והדעה הזו אינה מתישבת אצלי כפי פשט הכתובים, לפי שלא זכו ישראל לירש את הארץ בזכות הקרבנות, ולא נזכר זה בכתוב כלל. אבל נזכר שזכו בה מפני שבועת האבות, והקרבנות נצטוו עליהם על כונה אחרת, כמאמר הנביא "לא דברתי עם אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דבר עולה וזבח, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי" (ירמיהו ז', כ"ב) וגו', ואסף המשורר אמר "לֹא עַל זְבָחֶיךָ אוֹכִיחֶךָּ", "לא אקח מביתך פר" וגו', "זבח לאלוהים תודה" וגו' "וקראני ביום צרה" וגו' (תהלים נ', ח'). שכל זה מורה שלא היו הקרבנות כי אם על הכוונה השניה, וכמו שפירש הרב המורה בחלק השלישי פרק ל"ד. ואם כן איך נאמר שבמעמד בין הבתרים יודיעהו ה' שבזכות הקרבנות ירשו בניו הארץ, וכל שכן שלא יתכן שיבא לו פרטי הדינים שאין הבדלה בעוף. הדעה השניה שהביא רש"י ז"ל הוא מדברי המדרש שהעגלה רמז לאומות בכללם וסבבוני פרים רבות, והאיל רמז למלך פרס כמו שנאמר "האיל אשר ראית בעל הקרנים" (דניאל ח', כ'), והעז רמז למלכי יון והוא צפיר העזים שראה דניאל, וישראל נמשלו ליונה שנאמר "יונתי בחגוי הסלע" ולפיכך בתר את הבהמות לרמז שהיו העמים כלים והולכים, והציפור לא בתר שיהיה ישראל קיים לעולם. וגם הדעה הזאת לפי סגנונה בלתי נאותה כפי הכתובים, כי אם בעגלה נרמזו האויבים והאומות כולן, לא היה צורך לרמז האיל על פרס והעז על יון אחרי היותן נכללות באומות? ואם רצה לרמוז ביחד על אלו לפי

שהרעו לישראל, קשה למה לא עשה רמז גם כן על מלך בבל שהחריב בית ראשון ועל אדום שהחריב בית שני, ויהיו החיות במספר ארבע כמו שראה דניאל, וכמו שדרשו על אימה חשכה גדולה נופלת עליו שירמוז להם. וקשה עוד לדעה זאת, למה הביא בכתוב הזה העז קודם לאיל בחיות שפרס הנרמז באיל היה קודם יון הנרמז בעז? וגם קשה על מה רמז התור אחרי שבן היונה הוא הרומז על ישראל, ועוד מה הרווחנו אם אברהם לא בתר את התור והגוזל אחרי שהמית אותם והרי הם כַּלִים כמו הבהמות? כי מדברי המפרשים כלם משמע שהמית התור והגוזל, וכן משמע במדרש שהראה לו הקדוש ברוך הוא שמבדילים בבהמה ואין מבדילים בעוף, ולא יפול המאמר הזה כי אם בשהמיתם. סוף דבר שתי הדרשות לא יתכנו כפי סדר הכתובים והוראתם.

השאלה השישית, באמרו "וישב אותם אברם", רשה להבין אם זה חוזר לעיט אשר הזכיר היה ראוי לומר "וישב אותו אברם" בלשון יחיד ולא בלשון רבים, גם קש/ה מה הועיל אברם בזה שנשב העיט מעל הפגרים אחרי שנשארו אותם הפגרים ומיד כאשר ילך לביתו יהיו מאכל לעוף השמים ולחית הארץ?

השאלה השביעית אודות הגלות שנאמר "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" ומובא במסכת נדרים (סוף פרק ארבעה נדרים) שלשה דעות, הראשון לר' אבהו שאמר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו מאתים ועשר שנים מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנאמר "וירק את חניכיו ילידי ביתו", השני לשמואל שאמר מפני שהפריז על מידותיו של הקדוש ברוך הוא שנאמר "במה אדע כי אירשנה", והשלישי לר' יוחנן שאמר מפני שהפריז על מידותיו של הקדוש ברוך הוא מלהביא תחת כנפי השכינה שנאמר "תן לי הנפש והרכוש קח לך". והנה הדעות הללו כולן מלבד שהן חלישות, עוד יכללו ספק עצום, והוא שאברהם החוטא לא נענש כלל, וכמו שהבטיח לו ,"ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה" (בראשית ט"ו, ט"ו), ונענשו עליו דור השלישי והרביעי ליוצאי חלציו על לא חמס בכפם, ועל יצא בזה נאמר "אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה" (יחזקאל י"ח, ב'). וקשה גם כן למה היה הגלות במצרים יותר מבשאר הארצות? וכבר נתנו החכמים על זה טעמים אך הם חלושים מאוד. אמנם הרמב"ן הביא בזה דעת רביעי והוא שהיה חוטא אברהם

כשהביא אשתו הצדקת למצרים כנסיון באומרו אחותי היא מפחד שיהרגוהו, וחטא גם כן בצאתו מפני הרעב מארץ כנען אשר בחר בה ה' ואשר הוריש לזרעו אחריו, והיה לו לבטוח בה' שברעב יפדהו ממות, ועל זה החטא נגזר על זרעו הגלות במצרים, מקום הרשע שמה המשפט. אבל לפי זה נעשנו בני אברהם בעון אביהם ולא נענש החוטא כלל רק הנקיים. ומלבד זה כבר הכה על קדקודו הר"ן באמרו שהדבר הזה היה אחד מהנסיונות שנתנסה בהם אברהם ועמד בכולם ואיך יחשב לו זאת לעון? ואם באמת היה חוטא בדבר הזה איך שגה באולתו בבואו אל ארץ אבימלך וחזר לומר שם גם כן על שרה אשתו "אחותי היא"? והנה הביא הר"ן דעת חמישי שאמר שלא היתה הגלות על החטא כלל כי אם להכניע ליבותם של ישראל כפי שיהיו ראויים לקבל את התורה, ושהיה זה ככלל יסורין של אהבה, וגם זה איננו שווה לי, כי יסוד הדעה הזאת מסופק מאוד, וכבר אמרו חז"ל "אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלי עון" (שבת נ"ה), וכתב הרב המורה בחלק ג' פרק כ"ד[9], שזו היא דעה אמתית. וגם הרמב"ן בשער הגמול שלו מרחיק מאוד שיבואו יסורין בלא עון. והנסיון שהביא הרב לראיה אינה טענה, וכבודו במקומו מונח, כי הוא מונח בכלל הניסיון בשלא יצאו הרע והיסורין לפועל אחרי שהיו מעותדים לבוא בענין העקדה. ועוד כי אף שנודה באיש יחיד שלפעמים יבואו עליו יסורין להיטיב לו באחריתו, אבל איך אפשר שאמר זה באומה בכללה המושגחת מהשם יתברך שתבוא בגזרת ה' לידי גלות בלי עון קודם?

השאלה השמינית באמרו "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה" וגו'. קשה כי לא מצינו בנבואות אברהם שיזכיר הכתוב העת מהיום אשר חל עליו שפע הנבואה, ואין בהגבלת הזמן תועלת כלל. וכתב הר"ן שהגביל הכתוב העת מהיום מצד שראה הקדוש ברוך הוא להעביד לפיד אש בין הגזרים אחרי שיחשוך לגמרי, לפי שאור האש יורגש בחשכת הלילה יותר מאשר יורגש ביום, כמו שאמרו חז"ל "שרגא בטיהרא למאי אהני"[10]. ועם היום זה טעם נאות בפסוק "ויהי השמש באה ועלטה

[9] מורה נבוכים, הרב המורה הוא הרמב"ם.
[10] חולין, ס' ב'. בעברית: "נר בצהריים מה מועיל?"

היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר", שהזכיר שם שהיתה העברת האש בלילה להיותה יותר מורגשת, הנה לא יצדק באומרו כאן ויהי השמש לבא, לפי שלא נזכר כאן העברת הלפיד אש, רק אמר לאברהם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'. ולהודעה הזאת לא היה צריך להגביל העת מאותה סבה שכתב הרב.

השאלה התשיעית באומרו "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", וידוע בדברי חז"ל שהיתה העבדות במצרים רק מאתים ועשר שנה, והעינוי היה 87 שנה בלבד. ובסדר "בא אל פרעה" נאמר "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה" ונראה מזה גם כן שלא היה ה' מחשב את הקץ לקרבו אלא שהוסיף על הגלות. ואם היו שנות הגלות קצובות מאתו יתברך איך אמר הכתוב בסדר ואלה שמות "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה" (שמות ב, כ"ג) משמע שמפני זעקתם נגאלו ולא מפני שנשלם זמן הקץ. והנה רש"י ז"ל כתב שארבע מאות שנה מהשעבוד התחילו מעת שנולד יצחק, ומדברי בעל סדר עולם[11] הוא, והדעה הזאת בנויה על מה שנאמר שאחר שיצא אברהם מחרן חזר וישב שם חמש שנים, ועל הפעם האחרונה נאמר "ואברהם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן" (בראשית י"ב, ד'), אך הדבר הזה לא נזכר בכתוב. והרלב"ג כתב שארבע מאות שנה התחילו משנולד יעקב והקדוש ברוך הוא מהר את הקץ וגאלם קודם זמנו אשר יעד, והוא באמת דעה זרה מאוד ומתנגדת לכתובים.

השאלה העשירית, באמרו "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום", וקשה כי אבות אברהם היו עובדים עבודה זרה ואיך יאמר שיבוא אליהם? הלא גופו לא נקבר עם גופם ונפשו חלילה שתהיה במחיצתם. ורש"י כתב להנצל מזה הספק, למדך שעשה תרח תשובה, אבל זה לא נזכר בכתוב. ולא אמר "ואתה תבוא אל אביך בשלום, כי אם על "אבותיך", ואף אם נודה שתרח עשה תשובה מי יאמר שגם נחור אביו של תרח

[11] סדר עולם המכונה גם סדר עולם רבה הוא חיבור העוסק בכרונולוגיה יהודית, מימי אדם הראשון, עד חורבן בית שני ומרד בר כוכבא. הכרונולוגיה שבספר מונה את השנים השלמות שקדמו למועד הנזכר. הספר מבוסס על מסורות ודרשות. על פי המסורת, כתיבת הספר החלה בתקופת התנאים. לפי המסורת התלמודית הוא מיוחס לתנא רבי יוסי בן חלפתא הספר בצורתו הנוכחית נערך ונכתב במשך הדורות. לפי השערת החוקר יום-טוב ליפמן צונץ, עריכתו המאוחרת של הספר היא משנת 806.

ושרוג אביו של נחור עשו גם כן תשובה? והנה ביעקב כתיב "ושכבתי עם אבותי" וכן ברור לפי שהיו צדיקים, מה שאין ראוי לומר באברהם שאבותיו היו נכרים.

השאלה האחד עשר, באמרו "ודור רביעי ישובו הנה" וקשה אם יקרא בן לכל דור הנולד, הנה לא בא הדור הרביעי לירש אץ הארץ, כי צא וחשוב יצחק, יעקב, יהודה, פרץ, חצרון וכלב שבא אל הארץ הרי דור ששי? ורש"י ז"ל כתב לאחר שגלו למצרים יהיו שם שלושה דורות והדור הרביעי ישובו לארץ הזאת, הרי שבארץ כנען היה מדבר עמו וכרת אתו הברית, דכתיב "לתת לך את הארץ **הזאת** לרשתה" (שם ט"ו, ז'), וכן היה כי יעקב גלה למצרים, צא וחשוב דורותיו יהודה, פרץ, חצרון וכלב מבאי הארץ היה וכו'. וכתב עליו הרמב"ן שאינו נכון כלל ולא ביאר למה, ואחשוב כי לפי שלא נזכר בכתוב גלות מצרים שימנה בדורות ממנו כי אם מן גרות הזרע, וגם אם ימנה הדורות מיורדי מצרים היה ראוי שיהיה יעקב בכללם והוא הדור הראשון וכלב היה הדור החמישי שבאו לארץ ולא דור הרביעי? ודעת הרמב"ן שהדור הרביעי הוא לאמורי היושב בארץ, והבל הביא גם הוא, כי לא נזכר בכתוב הכנעני שיאמר עליו ודור הרביעי, גם מה שאמר "ישובו הנה" לא יסבול פירושו בשום צד.

השאלה השנים עשר, באמרו "כי לא שלם עוון האמורי עד הנה", ויראה מזה המאמר שלא נגזר הגלות מארבע מאות שנה להיותם ראויים שליו כפי הדין להיענש כל אותו הזמן כי אם מטעם לפי שעדיין לא נשלם עוון האמורי שינערו מן הארץ, ולכן צריכים בני ישראל להתמהמה במצרים עד שיושלם עוון האמורי, והוא דבר זר וקשה להאמין בחוק היושר האלהי, שיענשו ישראל בגלות ארוך ללא סיבה עד אשר יהיו הכנענים ראוים ליענש. ויותר טוב היה שיהיו ישראל עומדים בארץ כנען גרים ותושבה בשובה ונחת כל אותו הזמן. ועוד קשה שיאמר כי לא שלם עוון האמרי ואם כי לא היו עדיין חטאים, ואיך נגזרה עליהם הגזרה קודם החטא, ותהיה לפי זה גזרת ישראל בגלות וגזרת הכנענים בגירוש שתיהן בלא קדימת חטא אשר לא כדת?

אלה הן השאלות אשר יפלו בדרוש הזה, ואתה רואה שהן מעצם סיפור הגלות ויציאת ישראל ממצרים, ושצריכים אנחנו לדעת הדברים האלה כולם על אמיתתם כדי שמהם נעמוד על חסדי ה' שעשה עמנו ביציאת מצרים.

ואומר שדעתי בזה היא, שאברהם אבינו לא שאל אות ולא ברית על ירושת הארץ, כי כבר יעדו השם יתברך עליו פעמים רבות ולא היה מסֵפֵק בדבור האל חלילה, אמנם הספק שהיה אצלו בדבר הזה הוא אם ירושת הארץ תהיה בימיו ומידו תשאר לבניו, או אם לא יירשנה הוא בעצמו כי אם זרעו אחריו ולא ידע איזה דור מזרעו ירש את הארץ, אם בנו אן בן בנו או אם בא היעוד על שילשים ועל ריבעים, או אם יהיה ה' עושה החסד לאלפים מהדורות באז יתקיים הייעוד. ונפל אצלו הספק הזה לפי שבראשונה אמר לו ה' "לזרעך אתן את הארץ הזאת" ולא פירש מהו הזרע והדור אשר יזכה לכך, ואחרי הפרד לוט מעמו אמר לו "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך" שמורה שבימי אברהם תהיה ירושת הארץ מידו ינחלוה בניו וזרעו. עוד אמר לו "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" הורה גם כן שאליו ביחוד יתננה. וכן אמר לו בזה המחזה: "אני ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ לרשתה". לכן נסתפק אברהם ביעודים השונים האלה אם הוא עצמו ירש הארץ או זרעו אחריו, ואם זרעו איזה דור ממנו יהיה? וכאשר ראה נצחונו במלכים נדמה לו שעת לעשות לה' ואולי זו היא ההתחלה שיגבור על הארץ אשר הוא עליה ויירשנה. ועל הספק הזה באה השאלה "במה אידע כי אירשנה?" וידוע שמילת "כי" תורה ותשמש על הזמן כמו "כי תבואו אל הארץ", "כי ימצא בקרבך", ואמר – ה' אלוהים במה אדע הזמן והעת אשר אז אירשנה. או יאמר במה אדע אם אירשנה אני בעצמי או אם תהיה הירושה לזרעי אחרי, שבאו בייעוד הזה מאמרים מורים על שאני אירשנה ומאמרים המורים שזרעי יירשוה.

והראיה המוכחת על היות זאת שאלת אברהם באמת ולא קיום וחיזוק הברית על הירושה, היא התשובה שהשיבו השם יתברך שהודיעו שיַגלה את זרעו ארבע מאות שנה ודור הרביעי ישובו הנה. ואם היתה השאלה ההיא על חיזוק וברית לא היה מקום לתשובה כזו, אבל מאשר שאל על זמן הירושה באה לו עליה התשובה. ועם הדברים האלה תפתרנה שלושת השאלות הראשונות אשר העירותי בכתובים. האמנם מראה הבהמות והעופות שבאו על זה היה מיוחס לענין התשובה, לפי שכיון בו השם יתברך שתי כוונות, אחת שהיו העגלה והעז והאיל משל לשלשת האבות,

ושרשי היחס אברהם יצחק ויעקב המשילם בשלושה אלה לפי שרוב הבהמות הטהורות הטובות והביתיות הן מאלה, ולהיותם שורש הריבוי נמשלו לאבות שיצא מהם זרע רב והמונים עצומים, וראוי היה להַמַשֵּׁל אברהם בעגלת בקר כמו שנאמר בו "ואל הבקר רץ אברהם, ויקח בן בקר" וגו', ויצחק נמשל לאיל לפי שנעקד במקומו כמו שנאמר "ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו", והעז נמשל ליעקב מפני שהלך לגנוב את ברכות אביו בשעירות ידיו מעורות גדיי עיזים, כי כן אמרה לו אמו "וקח לי משם שני גדיי עיזים", ואין להפליא שלא נזכרו על הסדר כי באיל שרמז ליצחק בא באחרונה, כי לפעמים תמצא גם בכתוב שלא נזכרו האבות בסדר, כמו שנאמר "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", הרי לך זכרם בחילוף תולדותם, והנביא אמר "כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו" (ישעיהו ס"ג, ט"ז), שסמך ישראל לאברהם ולא סמך ליצחק, וכן נזכר כאן יעקב בין אברהם ויצחק.

ולהיות העגלה והעז והאיל רומזים אל האבות אמר בהם משולשת ומשולש, לא להיותם בן שלוש שנים או שלשת מכל מין כמו שחשבו המפרשים כי אם להיותם משובחים מאותו שלוש משרשי היחס המשלשים קדושה, ובא זה להודיע לאברהם שירושת הארץ לא תהיה בימי העגלה ולא בימי האיל ולא בימי העז, כי כולם ימותו ולא יזכו בה, והוא ענין "ויבתר אותם בתוך". וצוה שיקח עוד תור וגוזל והוא רמז לשני מנהיגים אחרים שיבואו אחרי האבות זה אחר זה והם משה רבנו ויהושע בן נון ע"ה ועליהם אמר "ואת הציפור לא בתר", רצה לומר שאברהם לא הרג אותם ולא בתרם כי נשארו חיים, לרמוז שהמה יירשו את הארץ, כי הנה משה התחיל בירושתה במלחמת סיחון ועוג ויהושע השלים הירושה והכיבוש, לכן אמר וירד העיט על הפגרים שהם העגלה והעז והאיל, שבאו העופות ואכלום, רמז למיתתם. אבל על תור ואיל נאמר "וישב אותם אברם", ולא נאמר זה על העיט כי אם על התור והגוזל, שאברהם בתר הבהמות ואכלום עוף השמים ואת הציפור שהוא שם כולל לתור וגוזל לא המית ולא בתר אותם, אלא הפריחם באויר חיים על פני השדה, רומז למשה ויהושע הנמשלים

בהם כי המה יעברו ארחות ימים כציפור לעוף והמה יירשו ארץ, ולכן המשילם בהם. זהו הפן הראשון מהדימוי והמשל במראה הזאת.

והפן השני הוא שרמז השם יתברך בעגלה בעז ובאיל לשלשת הנביאים אחים ואחות רועי ישראל אשר הוציאם ממצרים, והם מרים ואהרן ומשה, וכפי ימיהם ותולדותם נזכרו העגלה ראשונה שהיא מרים והעז רומז לאהרון והאיל רומז למשה, כי נמצאו בענייניהם דברים אשר יתדמו לתכונת הבהמות האלה, ולזה אמר בהן משולשת ומשולש, והיה חוט משולש מהם, כאילו אמר העז שהוא מאותו שילוש והאיל שהוא מאותו שילוש וכן בעגל, לפי ששלושתם היו עתידים למות במדבר ושלא יכנסו לארץ, לכן אמר שבתר אותם בתוך, שירד העיט על הפגרים, שהוא משל למלאך המוות המושל על כל חי. ואמנם התור והגוזל שהם רמז ליהושע בן נון ואלעזר הכהן שיבואו ויכנסו לארץ, אחד בתור מנהיג העם ושוטר ומושל ואחר כהן לאל עליון, ולכן לא בתר אותם ולא המיתם; "וישב אותם אברם" שהפריחם באויר כציפור שמים, ומיד כשראה זאת אברהם נבהל מן המראה ועמד מתבודד ומחשב כל היום, מה המה אלה? ויהי לעת ערב בבוא השמש קרוב ללילה ותרדמה נפלה על אברם וראה חשכה גדולה נופלת עליו, כאילו ליבו אומר אליו שעת רעה היא וצרה באה עליו, ואז הגיחה עליו הנבואה והודיעה לו מה זה ועל מה זה ופתרון החשכה בכללות, באמרו "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" וגו', רצה לומר החשיכה והאימה אשר ראית הוא רמז על גלות קשה שנגזר על זרעך, ומזה גלה לו זמן ירושת הארץ שתהיה אחר שעבוד ארבע מאות שנה, ושימותו האבות או המנהיגים ודור רביעי ישובו הנה. ובזה הותרו הספקות והשאלות ד', ה' וז' אשר העירותי בכתובים.

אמנם בסיבת הגלות חשבתי דרכי אשיבה רגלי אל כל אחד משלושה דרכי ה' אשר צדיקים ילכו בם. **הדרך הראשון** הוא שבא הגלות על צד העונש לפי שבני יעקב חטאו חטאה גדולה בשנאתם את יוסף אחיהם שנאת חינם, ובמה שהשליכוהו בבור ומכרו אותו למצרים. ועם היות שראובן לא היה במכירה, היה שונא אותו ונתן עצה רעה להשליכו בבור. ובאמת נחשב להם הדבר לעוון פלילי, והם עצמם הודו בחטאם באמרם "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא

שמענו על כן באה לנו הצרה הזאת" (בראשית מ"ב, כ"א). ולפי שהם חטאו היה משורת הדין שיקבלו עונשם ולפי שבמצרים חטאו היה ראוי ששם ילקו ויענשו הם ובניהם וזרעם, כמו שגלה יוסף ובניו שמה בסבתם, ולפי שהשליכו אותו אל הבור היה עונשם גזרת פרעה שכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ולפי שהם בידיהם סבבו ירידת יוסף למצרים ונשאר שמה הוא ובניו וזרעו היה גם כן ראוי שעל ידו יבוא עונשם וירדו הם לגלות מצרים עם זרעם, ולפי שהם עשו המעשה המגונה הזה בהיותם בצאן ובלכת יוסף לראות את שלום הצאן, היה מהמשפט האלהי של ידי הצאן יבואו למצרים כמו שנאמר "כי אין מרעה לצאן" וגו'.

ויען וביען שהיה יוסף חוטא גם כן בגאותו על אחיו ובהביאו את דיבתם רעה אל אביהם, וכן חטא אבינו הזקן יעקב בצד מה בשלוח מדנים בין אחים בעשותו ליוסף כתונת פסים ובאהבתו אותו מכל אחיו שבזה הטיל קנאה ביניהם, לכן נענשו יעקב ויוסף גם כן בגלות. אבל מאשר היה חטאם בקלות ולא בכוונה רעה חלילה, ולהיותם מן הנעלבים ואינם עולבים, זכו שלא נקברו במצרים, כי יעקב העלו אותו אל מערת המכפלה, ונאמר "ויקח משה את עצמות יוסף עמו ויקברו אותם בשכם" ובמאמרם ז"ל משכם יצא ולשכם חזר[12].

אבל שאר השבטים נקברו במצרים כי נידונו על הגלות בחייהם ובמותם לא נפרדו ממנו. ואף על פי שחז"ל דרשו על "והעליתם את עצמותי מזה אתכם" שאף עצמות שאר השבטים העלו עמהם, הוא דרך דרש, ופשט הכתוב לא יסבלהו, שנאמר "ויקח משה את עצמות יוסף כי השבע השביע" וגו', ובסוף ספר יהושע כתיב "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם", ואם היו מעלים עצמות שאר השבטים לא היה הכתוב שותק מלהזכירם, אבל האמת הוא שיעקב ירד מצרימה בעבור יוסף בנו ולזה אמר לו השם יתברך "אל תירא מרדה מצרימה אנוכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" ולא נזכר שיעלה אחד מבניו כי אם יעקב בלבד, לפי שהוא היה נקי מאותו עוון, ובניו נדונו בעוונם. אמנם בנימין נענש להיות נטפל עם אחיו ולא בעונו, כמו שאמרו שמת בעטיו של נחש, רצה לומר שלא נענש בשביל

[12] סוטה י"ג, ב' וכן מכילתא פסחא, י"אוזר

חטאו כי אם בעוון אחיהם לי שהיה בתוכם, כי העולם נדון אחר רובו, ועל כיוצא באלה אמרו "משנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע" (בבא קמא ס', א').

ובהיות שהשבטים הוגלו מצרים בעוונם הנה בניהם אשר קמו אחריהם וזרעם נשארו באותה גלות, וכמאמר הנביא "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עוונותיהם סבלנו" (איכה ה', ז'). לכן כתב הרלב"ג בענין גלותנו זה שאנשי בית ראשון נענשו בעצם כפי חטאתם ובניהם וזרעם נענשו במקרה לפי שנולדו בעונש האבות ונטבעו בו עד תום זמן הגזרה או עד שיזכו להיגאל מפני זכותם, והסתכל שלפי שהיו העונשים אלהיים על בנים ועל בני בנים על שילשים ועל רבעים, לכן נאמר בגלות הזה "ודור רביעי ישובו הנה" כלומר שהדור הרביעי מהגולים ישובו לירש הארץ. ולפי זה הסִבּה הזאת לגלות מצרים יותר אמיתית ומתיישבת מכל מה ששערו הראשונים.

ולהיות מעשיו של הקדוש ברוך הוא מידה כנגד מידה, תמצא שחטאו השבטים בהיותם עם הצאן, וכאשר הלך יוסף לראות את שלום הצאן, מכרו אותו אחיו לעובדי הצאן, וכדי לרמות אביהם שחטו שעיר עזים מן הצאן, והקדש ברוך הוא השליט את יוסף על עובדי הצאן, וכאשר נרצה עוונם ציוה עליהם מצוות הפסח הבא מן הצאן. ואם כן בצאן חטאו ובעובדי הצאן לקו ובצאן נתכפרו. ואין להתפלא כי השם יתברך ייעד העונש קודם החטא, כי זה היה להודיע לאברהם זמן ירושת הארץ אשר ביקש ולמה יתעכבו בניו בירושתה. ולכן אמר לו כמגלה סוד מה שיהיה באחרית הימים: "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך" וגו', ובפרשת "כי תוליד בנים" ובפרשת "והיה כי יבואו עליך" ובפרשת "הנך שוכב עם אבותיך", וכמה אחרות, ייחד ה' בחטא ובעונש העתיד לבוא לאלפים מן השנים.

ורש"י ז"ל כתב בזה בפרשת משפטים בפסוק "הנה אנוכי שולח מלאך לפניך", וזה לשונו: "כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך" וגו', וכמו ששם בישר אותם בעונש מבלי שיבאר החטא כן בכאן הודיע ענשם שיתחייבו מחמת חטאם ואשר בשביל זה תתעכב ירושתם את הארץ ולא ביאר החטא. אמנם עניין הארבע מאות שנה ראוי שיפורש על דרך שיכלול ענייני גרות ועבדות ועינוי,

ששלושת הלשונות הללו נזכרו בכתוב והיו בזמנים מתחלפים, כי באמרו "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" גילה לו שלא תהיה ירושת הארץ בימי בנו יצחק ולא בימי בן בנו יעקב, כי הם יהיו גרים שמה תחת אדונים קשים וזהו שאמר "בארץ לא להם". ואמר עוד "ועבדום" כלומר עוד יבוא זמן שיהיו מזרעך לא לבד גרים אלא עבדים, והיה זה בימי השבטים שנשתעבדו במצרים מסבת חטאם כמו שכתבתי. ואמר עוד "וענו אותם" רצה לומר גם יבוא זמן אחר שמלבד הגרות והעבדות יהיו עוד בעינוי גדול, והיה זה אחר שמתו השבטים משנולדה מרים בקבלתם ז"ל, וכל זה היינו הגרות וזמן העבדות וזמן העינוי יעלו כולם לארבע מאות שנה. אמנם מה שאמר "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי" ענינו שזמן הגרות שסבלו בו יצחק ויעקב לא יהיה לאומות עונש על זה, לפי שכך יצאה הגזרה מאיתו יתברך, אבל העבדות אשר ישתעבדו בהם המצריים בעבדים נמכרים והעינוי אשר יענו אותם במסכת אכזרי, על זה ישפוט ה' וידון דינו. והסתכל באמרו "וגם את הגוי" שכולל גם את זרע אברהם, ורצה לומר כמו שאהיה דן את השבטים על אשר עשו מעשה עבדות ליוסף, ככה אהיה דן את הגוי אשר יעבודו בכם, שאדין את המצריים על אשר שעבדו את ישראל וענו אותם. והיה זה לפי שהשם יתברך לא גזר על השבטים כי אם הגרות בארץ לא להם, והמצריים ברשעתם אף כי באו השבטים בתל קורתם כאוהבים בבטחון ובשלוה נהפכו להם לאויבים, ובקשר ובמעל ובמרד בגדו בם וענו אותם, ולכן יהיה דינם שבעד העבדות יפרעו שכר עבודתם, וזהו שאמר "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" ועל העינוי יתענו במכות ובאותות ובמופתים. ואין הכוונה שמייד אחרי הארבע מאות שנה יצאו ברכוש גדול, כי אם שאחר כך יהיו ראויים לגאולה ויגאלו ויצאו משם אם לא יהיה להם מונע מצידם, כי היעודים האלהיים הם בתנאי הכנת המקבלים, ואין ספק שאחרי הארבע מאות שנה שנשלמה הגזרה היה הקדוש ברוך הוא מוציאם ממצרים, אבל הם הוסיפו על חטאתם פשע ויעבדו אלהים אחרים ולכן נתארך גלותם עוד שלושים שנה לא מכח הגזרה הראשונה כי אם בעבור חטאם שנתחדש. וכבר ביאר זה הנביא יחזקאל ע"ה באמרו: "ביום בחרי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמור אני ה' אלהיכם, ביום

ההוא נשאתי להם להוציאם מארץ מצרים אל הארץ אשר תרתי להם" וגו', "ואומר אליהם איש שיקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו" וגו', "וימרו בי בית ישראל" וגו', ואומר לשפוך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים ואעש למען שמי" וגו'. (יחזקאל פרק כ')

הנה באר הנביא שכאשר כלו הארבע מאות שנה שלח הקדוש ברוך הוא נביא למצרים להתרות בישראל ולהזהירם שיעזבו גילולי מצרים ופסיליהם כדי להוציאם מיד ולהביאם אל הארץ אשר נשבע לאבותם מפני שנשלם זמן הגזרה, ואמרו חז"ל שאהרן ניבא להם הדבר הזה במצרים, והזכיר הנביא שמפני היותם שטופים בחטא עבודה זרה במצרים לפיכך נעדרה מהם הגאולה. ובלי ספק היו אותם שלושים שנה שנתווספו להזמן הקצוב, והיה הגלות נמשך יותר ויותר מזה אם לא ששבו בתשובה "ויצעקו אל ה' בצר להם ויאנחו מן העבודה ותעל שועתם אל האלהים", ועל ידי תשובתם זכר את בריתו אשר כרת את אברהם שהוא זמן הגזרה, וידע אלוהים ויחמול עליהם.

ועל זה נאמר ומושב בני ישראל שישו בגלות בשאר הארצות ובמצרים בין מפאת גזרת הגלות ובין מבית עון עבודה זרה שנתחדש ביניהם היו כולם 430 שנה. והביטה וראה נפלאות תמים דעים שהנה ישבו בני ישראל בגרותם וגלותם ארבע מאות ושלושים שנה, וכן תמצא שישבו בארץ אחרי ירושתה קודם בנין בית המקדש ארבע מאות וארבעים שנה, ותמצא גם כן שעמד הבית הראשון בבנינו ארבע מאות ועשרים ושבע שנה, ועמד הבית השני בבנינו 428 שנה. ראה גם ראה שכל הדברים נמשכו כפי זה המספר מן השנים בין רב למעט, והוא דבר מתמיה!

ונחזור לענייננו, שהודיע הקדוש ברוך הוא לאברהם כי הארבע מאות שנה מהגרות יתחיל מזרעו, כי בימיו לא יהיה גרות ולא עבדות ולא עינוי, כי הוא לא היה כגר בארץ כי אם כשר וגדול בה, ולכן כאשר הוא בענוותנותו אמר באזני בני חת: "גר ותושב אנוכי עמכם" השיבוהו: "לא אדני נשיא אלהים אתה בתוכנו" (בראשית כ"ג, ו') ומלכי ארץ היו כורתים עמו ברית לפי מעלתו ויכולתו, ועל זה אמר לו השם יתברך "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום". ואחשוב שהאבות שנזכרו בכתוב הזה הם אדם

וחוה אבות לכל נוצר, שנקברו במערת המכפלה כפי קבלתם ז"ל, ויבשרו הקדוש ברוך הוא שיקבר עמהם שמה, ועל זה נאמר "ואתה תבוא אל אבותיך בשלום". ולפי שייעדו שידמה להם בקבורה הודיעו עוד שלא יקבר בשיבה רעה כמו שנקברו אדם וחוה שהיתה מיתתם וקבורתם ביגון ואנחה, כי ראו בחייהם הגירוש מגן עדן וקין הורג את הבל אחיו ונגזר על קין להיות נע ונד בארץ, אבל אברהם לא יראה דבר רע וזהו שהבטיחו "תקבר בשיבה טובה", כי ישתתף אל אבותיו אדם וחוה בקבורה ולא בשיבה. ומה שנאמר "ודור רביעי ישובו הנה" הוא באמת על דורות הנענשים בחטא מכירת יוסף, כי יפקוד אלוהים עוונם עליהם ועל בניהם עד הדור הרביעי כמו שכתבתי, ואחר זה יהיה עושה חסד לאלפים בהיותם אוהביו ושומרי מצוותיו.

ואתה רואה שיהודה היה בין השבטים בחטא ההוא ואחריו פרץ וחצרון וכלב היה הדור הרביעי שבא אל הארץ. אולם מה שאמר עוד "כי לא שלם עוון האמורי עד הנה" בא להתיר ספק אחר אשר אפשר לעורר כנגדו, והוא כי אם אמת הוא שאברהם לא חטא ולא יצחק בנו ולא יעקב בן בנו אם כן למה לא ירשו שלושת האבות הקדושים האלה את הארץ? ואם אחרי כן יחטאו בניהם יהיו גולם ממנה, כי לא יומתו אבות על בנים. וכדי להשיב על זה אמר "ודור רביעי ישובו הנה", רצה לומר הסיבה אשר בעבורה לא תהיה הירושה עתה מיד היא לפי שלא שלם עוון האמורי יושבי הארת עדיין ולא נתמלאה סאתם שינערו רשעים ממנה, ולכן לא יכלו אברהם ויצחק ויעקב לרשת הארץ, ובניהם לא ירשו אותה אחר כך בסיבת חטאם עד הדור הרביעי, ואחר כך ישובו הנה, כלומר יצאו מגלותם וישובו אל הארץ, כי תשתלם רשעת הגויים ולא תמנע חטאת ישראל. מצורף לזה שירושת הארץ היתה ראויה שתהיה בריבוי אוכלוסין מבני ישראל, כי איך יוכל איש אחד או שנים לירש ולהתנחל בארץ של שבעה עממין? וכבר ידעת שהמאמרים האלה הם הגדת עתידות ושהידיעה האלוהית בעתיד לא תשתנה טבע האפשרי ולא תבטל הבחירה האנושית, ולכן אמר השם יתברך לאברהם ידע תדע במגיד מה שיהיה.

ולפי הדרך הזה נתבארו כתובי הפרשה על בוריים והותרו השאלות ז', ח', ט' י' וי"א שהעירותי בפסוקים ולפי הרעיון הזה שגלות מצרים היה עונש על חטא השבטים,

ראינו לפרש המאמר ויעקב ובניו ירדו מצרימה, כי הם בחטאם ירדו שמה ולא גזר ה' עליהם הירידה כי אם עונותיהם, ועם כל זה היה השם יתברך מחשב את הקץ לעשות כמו שאמר לאברהם אבינו בין הבתרים שהודיעו גזרת הגלות וזמנה וייעוד הגאולה ודין המצריים, ולפי שישראל לא היו ראויים לגאולה בעבור עוונותיהם ולא שישמור להם הבטחת אברהם אביהם, לכן אמר המגיד "ברוך שומר הבטחתו לישראל" כי ראוי לברך ולשבח ולהלל את ה' על זה. זהו הדרך הראשון בסיבת גלות מצרים והוא דרך העונש.

הדרך השני הוא דרך החסד, רצה לומר, שהקדוש ברוך הוא הביא את זרע אברהם בגלות כדי להיטיב להם לגמלם ולנשאם, ונבאר זה לפי בידוע ששלמות העולם בכללו ותכלית מציאותו הוא בהכרת בוראו ולשבחו ולהודות באלוהותו, וכמו שאמר הנביא "כל הנקרא בשמי ולבכורי בראתיו" (ישעיהו מ"ג, ז'). והנה בימי אנוש נתרבה עבודת האלילית בין בני האדם בכל העמים, זולת יהירים מהם שהיו נמשכים אחרי עבודת השרים העליונים, וכמו שכתב הרב המורה חלק א' פס"ג שבכל הדורות הראשונים לא היו מרגישים ומשערים במציאות הסיבה הראשונה, ואם נמצאו איזה אנשים שהודו במציאותה היו מסלקים השגחתה מהעולם השפל, ויש שחשבו שכח הסיבה הראשונה מוגבל ויכולתו מסודר והוא בעל תכלית בשאר השרים העליונים, ועיקר הכפירות והדעות המשובשות האלה היו במצרים. וכאשר זרח אורו של אברהם בעולם והתחיל ללמד בני אדם אמיתת אמונת האל יתברך רצה הקדוש ברוך הוא לזכות בני האדם ולפרסם אמיתת נבואותיו וראה שלא היה מקום לזה כי אם על ידי אותות ומופתים שיעשה בשמים ובארץ כנגד המנהג הטבעי וכנגד המערכות השמימיות, וכי דרך הנאות לזה היה להביא עם אחר לארץ מצרים מקור הכפירות והאמונות הנפסדות ואחר כך ישלח נביאו להוציאם משם, ויקשה את לב מלך מצרים שלא לתתם להלוך למען רבות מופתיו בקרבו, והעם הזה שיוציא במסות באותות ובמופתים ובמוראים גדולים, יקבל תורתו ויפרסם אמונתו לבני אדם, והעם ההוא יהיה עם סגולתו מיוחד להנהגתו, ובעבור זה ירכיבם על במתי ארץ הנבחרת המיוחדת גם כן להנהגתו, והוא יהיה להם לאלוהים. ובעבור שהיה אברהם ראש

המאמינים והתחיל ללמד דעת ויראת ה', לכם בחר בזרעו אחריו להיות כלי אמצעי שיעשה באמצעותו הדבר הגדול הזה. וכל זה עשה על דרך החסד, והודיע לאברהם שיקח את זרעו לעם סגולתו וינחילם את הארץ, וכדי שיבואו לקנין השלמות בגוף ונפש, הודיעו במראה בין הבתרים שיביא את זרעו בגלות ויהיו עבדים בארץ לא להם כדי שעל ידיהם יתגלו נפלאותיו ויתודע שמו של הקדוש ברוך הוא ויכירו כל יושבי תבל מציאות אלהותו והשגחתו ויכולתו, כמו שהוכיח זה במכות מצרים וכו שנתבאר להלן, והודיע שעם היות שיסבלו בניו וזרעו צער ועינוי הכל יהיה לטובתם, וישארו על ידי זה עם קדוש לה' ויוציאם בכסף וזהב ויורישם ארצות גוים ויקנו כל השלמות, ולפי זה לא נחשב הגלות לעונש כי אם לחסד על האומה.

ויש להדעה הזאת שלוש ראיות:

א – מפאת הסברא, לפי שראינו אברהם בשמעו הגזרה החרותה הזאת לא ביקש רחמים על זרעו ולא התחנן לאלוהיו שינחם על הרעה, ואיך יעלה על הדעת שאב המון גוים לא יחוש על זרעו ואת בניו לא ידע? ואם על גזרת סדום ועמורה הרבה בקשה והפציר בתפילה על אנשים נכרים, איך שם יד לפה על גלות בניו וצרתם? אם לא שהיה גלוי וידוע לפניו שהצער שיסבלו הוא לטובתם והמצוקה תהיה להם צדקה, וכי זה היה חסד ולא רעה ולא עונש, ולכן קבל והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, ונאמר בסוף המראה: "ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמור לזרעך נתתי את הארץ הזאת" וגו', כי בהודעת הגלות נתקיים הברית והחסד והשבועה.

ב – ומורה גם כן על זה דברי המשורר במזמור ק"ח שאמר כי היה ענין הגלות והירידה למצרים ומכירת יוסף ויתר העניינים מסודרים ונגזרים ממנו יתברך לתכלית כוונתו לעשות טובה וחסד עם ישראל, לכן התחיל "הודו לה' קראו בשמו וגו' אשר כרת את אברהם וגו' לאמור לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם בהיותכם מתי מספר כמעט וגרים בה וגו'" והזכיר ענין האבות והליכתם ממקום למקום באמרו "ויתהלכו מגוי אל גוי" ואחר זה אמר ויקרא רעב על הארץ שלה לפניהם איש לעבד נמכר יוסף היתה על פי הדיבור, וכן "ויבוא ישראל למצרים וגו' ויפר את עמו וגו' הפך לבם לשנוא עמו וגו' שלח משה עבדו וגו' שמו בם דברי אותותם וגו', ובסוף המזמור נתן הסיבה

בכל הסדור וההתגלגלות באמרו כי זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו ויוציא עמו בששון ברינה את בחיריו ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חקיו ותודותיו ינצורו הללויה (דברי הימים א', ט"ז). הנה ביאר שהיה כל זה בדרך חסד ושראוי מפני זה להודות לה' ולקרוא בשמו ולהללו.

ג – עוד ראיה לדעה הזאת מדברי חז"ל בבראשית רבה: "אמר ר' יהודה ראוי היה יעקב אבינו לירד למצרים בשלשלאות של ברזל ובקולרין, ועשה הקדוש ברוך הוא כמה עלילות כדי שירד שם שנאמר 'לעבד נמכר יוסף ויקרא רעב על הארץ', וכל כך למה – ויבא ישראל למצרים. אמר ר' פנחס משל לפרה שהיו רוצים למשוך אותה למקולין שלה ולא היתה נמשכת, מה עשו משכו את בנה תחילה והיא רצתה אחריו, כך עשה הקדוש ברוך הוא שימכר יוסף למצרין כדי שירד יעקב אביו אחריו, שנאמר 'בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה" (הושע י"א, ד'). עד כאן לשונו. רצו בזה לומר כי מהשקפת התועליות העצומות ובבחינת השלמיות המקווה לעתיד הנה לא היה ראוי יעקב שירד בעצמו למצרים אלא שיורידוהו שמה בחבלי עוני וברזל למען ירד עמו כבודו כי אז טוב לו, ויותר שיצטער יותר ישתלם לעתיד. אמנם נתחסד עימו הקדוש ברוך הוא להורידו בסיבות יותר נאותות ובעלילות מצערי הבנים, וייחס כל זה ליעקב לפי שהוא עצמו ירד למצרין והוא היה הסיבה הקרובה להם מהאבות.

ואמר ר' פנחס שענינו בזה דומה לענין הפרה שתכלית מציאותה אצל אדונה להביאה אל מקולין שלה והוא בית השחיטה, ועם כל זה מקוצר רעתה והרגשתה לא תביט אל הצער הגשמי ההווה, ולכן לא תמשך שם ברצונה, כי אם בתחבולת בנה. ואין ספק שאדון הפרה גדלה ופטמה לתועלתו, ולכן תכליתה היותר משובח הוא להוליכה לבית מקולין שלה, כמו שאמרו סוף בהמה לשחיטה, ובזה תקבל שלמות גדול, כי על ידי התיקונים והבישולים שיעשה בה ויאכלו ממנה לבוא להיות חלק אבר אנושי, ובמקום שהיתה בהמה גסה תקבל צורת בשר אדם, והיא השלמה גדולה אשר אפשר לזה לקבל. וכן הוא ענין האומה, כי אברהם אבינו היה עקר ואשתו שרה עקרה והשם יתברך נתן לו ריבוי זרע וגדלו כדי שיעבוד עבודתו ויקל צער ומיתה על קדוש שמו, ועם היות שבירידת יעקב ובניו למצרים קבלו צער והרג ואבדן בגלותם אשר תקבל

הפרה במקולין שלה, אך על ידי זה יקבלו תכליתם האמתי כדי שתתפרסם אמונת השם יתברך על ידיהם וגם בניהם יקבלו השלמות המכוון בבראה אשר זכו אליו במעמד הר סיני. והנה לא נמשכו לבוא שמה ברצונם, להעדר ידיעתם בתכלית הדבר כעניין הפרה, כי יאבה האדם לבוא בנקל תחת עול התורה והאמת, ועל זה אמר "בחבלי אדם אמשכם", והחבלים האלה שהיו בתחילה חבלי יולדה לבסוף נעשו חבלי אהבה, באהבת ה' אותם וברצונו לשמור את הברית אשר נשבע לאברהם.

ואף כי הסיבות הראשונות שהיו בירידה מכתונת הפסים ושנאת האחים ליוסף היו חבלי אדם דקות ושדופות קדים, לא היה בהם כח להמשיך את הפרה את מקולין שלה. אמנם הוא יתברך בחכמתו עשה מהחבלים שרשרות גבלות מעשה עבות שלא ינתקו עד אשר יוציא מחשבתו לפעולה, וכמו שאמר יוסף לאחיו "וְעַתָּה לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים" (בראשית מ"ה, ח'). ונתבאר מזה שבאה גלות מצרים על צד החסד ולתכלית ההטבה לאומה הישראלית, והוא הדרך השני, ולפי זה יהיה מאמר המגיד "ויעקב ובניו ירדו מצרימה", מחסדי ה' שנתן לעשיו את הר שעיר ויעקב עם בניו ירדו למצרים ונתגלה אליהם הכבוד האלוהי וזכו לכל מה שזכו בעבור זה, ולכן אמר "ברוך שומר הבטחתו לישראל" שהיא הודאה על הטובה.

הדרך השלישי הוא דרך הבחירה, ועניינו שלא ירדו השבטים למצרים בשביל העונש, ולא היו מוכרחים לבוא שמה מצד הגזרה העליונה לתכלית טובתם, אלא שהיו המעשים כולם בחיריים, הינו כי בבחירתם ורצונם החופשי מכרו את יוסף, וזו היא הסיבה הראשונה מהסיבות הפועלות לרדתם שמה, כמו שאמרו חז"ל שעל ידי זה נתגלגלו הדברים וירדו למצרים, וזה טעם "ארמי אובד אבי וירד מצרימה" (דברים כ"ו, ה') שהוא מעצמו ירד שם, וכן שלח משה לומר למלך אדום "וירדו אבותינו מצרימה" (במדבר כ', ט"ו), ואמר גם כן "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" ולא אמר שהוליכם ה' שמה כמו שאמר שהביאם אל הארץ, וכן אמר יהושע (יהושע כ"ד, ד'), ויעקב ובניו ירדו מצרימה, לא שהם מעצמם ובחירתם ירדו שמה, ומה שאמר הקדוש ברוך הוא ליעקב, אל תרא מרדה מצרימה, היה רשות שנתן לו לא שצוהו לרדת בשום פנים. ולפי זה הדרך מה שאמר "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא

להם" ארבע מאות שנה, היא הודעה מה שיהיה בזמנים העתידיים, ולזה כי גר **יהיה** זרעך ולא אמר אתן את זרעם או אשים אום, כי הם ברצונם ובבחירתם עקרו שור וירדו למצרים ונטבעו בגלות, והשם יתברך ברוב חסדיו שמר להם הבטחת אברהם לנקום נקמתם מאויביהם ולהוציאם מעבדות לחירות ולתת להם את ארץ כנען לנחלה. ולפיכך אמר המגיד "ברוך שומר הבטחתו לישראל", שהקדוש ברוך הוא מחשב את הקץ רצה לומר שהיה הגלות מפאת ישראל ובחירתם והגאולה ממנו יתעלה.
הנה בכל אחת משלושת דרכים האלה התבארו הספקות אשר בשער ל"ח, ל"ט, מ' ובשער מ"א.

פסקה ה
תשובות לשערים מ"ב – מ"ו

היא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו וכו'.

אחרי שהמגיד נתן ברכה והודאה להשם יתברך על אשר שמר הבטחתו לישראל בענין יציאתם ממצרים, אמר עוד ששמירת אותה הבטחה לא לבד הועילה להם לענין היציאה מהגלות, כי גם בצרות אחרות שהיו אבותינו או אנחנו מאז ועד היום הועילה ההבטחה ההיא ועמדו להם ולנו לפליטה גדלה, וכמו שהוכיח מענין לבן.
והסתכל והתבונן מה שאמר שלא אחד בלבד עמד עלינו ולא אמר המגיד בזה מילת "לכלותינו" כי אם עמד עלינו בלבד, לפי שהאחד ההוא שמזכיר כיון בו אל פרעה מלך מצרים, וידוע שלא היתה כוונתו לכלותם כי אם לשעבדם ולכן היה מחזיק בהם לבלתי שלחם, ולכן אמר המגיד שזה האחד עמד עלינו לצר ואויב וכן בכל דור ודור עד היום עומדים עלינו, ולא רק בדרך פרעה לתכלית השעבוד כי אם גם לכלותנו מעל פני האדמה.

ארמי אבד אבי

פסקה ב
עוד אמר "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי", רצה לומר צא מענין מצרים שאתה עוסק בו ולמד מסיפורי יעקב ולבן, מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו? כלומר עם היות שלבן לא עשה עמו רעה בפועל, צא ולמד מדבריו מה היתה כוונתו ומחשבתו

לעשות ליעקב אבינו, ודבר זה תלמד מתוך דבריו ולא ממעשיו, לפי שהוא עצמו הודה ואמר יש לאל ידי לעשות עמכם רע ואלהי אביכם אמש אמר אלי לאמור השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע" (בראשית ל"א, כ"ט).

וזה מורה שמחשבתו היתה להרע עמו. והנה מה שאמר שפרעה לא גזר אלא על הזכרים מובן זה בעוד שהיו ישראל במצרים, כי שם באמת לא גזר אלא על הזכרים כמו שנאמר "כל הבן הילוד" וגו', אמנם אחרי יציאתם משם כשרדף אחריהם אמר "ארדוף אשיג אחלק שלל" וגו', רצה לומר שהיה בדעתו לרדוף אחרי בני ישראל ולהשיגם, ומזכיר ברדיפתו תכליות מחלפות, שיקח את כל אשר להם ויחלק השלל ההוא לבעליהם אשר השאילום והשאר לאנשי המלחמה, ועל זה אמר "אחלק שלל, עוד יאמר שיקח הבחורים והנערות להיותם לו לעבדים כרצונו ואות נפשו, וזהו שאמר "תמלאמו נפשי", כלומר תמיד הייתי חפץ בהם שיעבדוני ועתה תמלא תאוות נפשי מהם לשעבדם בכל אופן.

עוד אמר ששאר העם והזקנים ואת משה ואהרן יהרגו להנקם מהם, ועל אלה אמר "אריק חרבי תורישמו ידי". אם כן, לא היתה דעתו של פרעה לעקור את הכל, אבל לבן היתה שאלתו ובקשתו לעקור את הכל ולהכות אם על בנים, והא ראיה שאמר ליעקב "הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא" (בראשית ל"א, מ"ג), רצה לומר לי היה ראוי להיות וזו בקשתי לולא אלהים אשר מנע זאת ממני. ומזה למד המגיד שלבן ביקש לעקור את הכל, רצה לומר נשים ובנים וצאן וכל אשר ליעקב, וסמך זה באמרו "ארמי אובד אבי" שעשה אובד יוצא מהקל. ומזכיר רק אבדת האב שהוא השורש ובכללו גם העפים, כי האבדון היא תכלית המוחלטת.

ועם מה שפרשתי בזה הותרו הספקות אשר בשער מ"ב ומ"ג.

ואמר המגיד שההבטחה ההיא שנאמרה לאברהם היא עמדה להציל את זרעו מאויביו, ולכן הזכיר את פרעה ואת לבן ולא הזכיר את עשו כי הוא היה גם כן מזרע אברהם ולא ביקש לכלות את זרעו, אבל שאר האויבים שלא היו מיוצאי ירך אברהם אשר קמו על זרעו היתה כוונתם לכלות אותם אם לא שניצולו מהם כדי שתתקיים ההבטחה שנאמרה לאברהם אבינו. והנה יעקב עם היותו צדיק בדינו עם לבן לא היה

צדיק במעשיו בעניין המקלות, אף על פי שהשתדל להעלים הדבר במה שאמר אחר כך לנשיו וללבן. אמנם מה שעמדה לו היתה הבטחת אברהם, והמגיד הזכיר ענין לבן כדי להתחיל בדבריו מפרשת וידוי הביכורים שנזכרה בסדר והיה כי תבא שנאמר "וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם" וגו'. ולפי שבלילה הזה אנו חייבים להודות להשם יתברך על כל אשר גמלנו, ולהתחיל בגנות ולסיים בשבח, לכן ראה המגיד שלא יוכל אדם לעשות הודאה יותר הגונה ומתיחסת לעניין הפסח ויציאת מצרים כי אם אותה הגדה ווידוי שהיה קורא המביא את ביכורים, שגם הוא מתחיל בגנות ומסיים בשבח ומזכיר גם כן עניין היציאה והמכות והאותות והמופתים, ויעשה אדם עצמו בליל פסח עם אותם הדברים אשר לפניו בקערה כאילו הוא מביא הביכורים, ולכן נותן ההודאה ואומר הוידוי כמו המביא ביכורים. ומפני זה התחיל הסיפור בלבן ולא הזכיר דבר מעשו, לפי שלא בא ענין לבן מצד עצמו אלא מפאת שנזכר באותה פרשה אשר בוידוי הבכורים שהתחיל בה.

אמנם איך יצדק מה שאמר שאותה ההבטחה עמדה לו עד היום הזה קרוב לאלפים שנה אחר שכבר נתקיימה ביציאת מצרים? התשובה הזאת נלמד מפשט הכתובים או מדברי חז"ל. אם מן הכתובים, כי בסוף מראה בין הבתרים נאמר "ביום ההוא כרת ה' את אברם לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים ועד הנהר הגדול נהר פרת, את הקני ואת הקניזי ואת הקדמוני ואת החתי ואת הפריזי ואת הרפאים ואת האמורי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסי" (בראשית ט"ו, י"ח – כ"א), הרי הם עשרה עממים וידוע שישראל לא נחלו בארץ כי אם שבעת העממים בלבד, לא ארץ הקני והקניזי והקדמוני שהם אדום ועמון ומואב שלא נכבשו לארץ ישראל, ועתידים להכבש בגאולה העתידה שנאמר "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם" (ישעיהו י"א, י"ד). והיא אותה ההבטחה שנאמרה לאברהם בברית בין הבתרים, שהוא חלק לעתיד לבוא בגאולה האחרונה. ולכן בצדק אמר המגיד "היא שעמדה לאבותינו ולנו" וכו'. וכן מדבריהם ז"ל מבואר כי המאמר בברית בין הבתרים ראה אברהם לא לבד גלות מצרים כי אם גלויות שאר המלכיות, וכמו שדרשו על והנה אימה חשכה, אימה זו בבל, חשיכה זו מדי שהחשיכה פניהם של ישראל בצום

ובתענית, גדולה זו יוון, נופלת עליו זו אדום. וכמו שאמר הרמב"ן שהרגיש הנביא כאילו הצרה האחרונה היא נופלת במשא כבד, וכאילו הודיע הקדוש ברוך הוא לאברהם כמשייר במתנתו שעוד ארבע מלכיות אחרות ישעבדום וימשלו בארצם אם יחטאו לפניו, וכן דרשו את הגוי אשר יעבודו דן אנכי לרבות ארבע מלכיות שעתיד הקדוש ברוך הוא לדון. ועל הבחינות האלה אמר המגיד שאותה ההבטחה עמדה לנו עד היום הזה. והתבאר בזה היתר הספקות אשר בשער מ"ד, מ"ה, ושער מ"ו.

פסקה ג

תשובות לשערים מ"ז – מ"ח

וירד מצרימה אנוס על פי הדבור וכו'.

המאמר הזה ראיתי בו נוסחאות שונות, כי יש ספרים אשר כתוב בהם הגירסא הזאת אשר כתבתי, ובספרים אחרים לא נמצא כלל דרש על וירד מצרימה כי אם על ויגר שם. והרמב"ם ז"ל בספר זמנים (ביד החזקה) כשהביא טופס ההגדה כך הביאה: "וירד מצרימה ויגר שם מלמד שלא ירד להשתקע" וכו' ולא הביא אנוס על פי הדבור, ואין ספק שהנוסחאות האל נמשכו מדרכי הדעות שכתבתי למעלה בסבות גלות מצרים. כי לפי הדרך הראשון שהיה הגלות בסבת חטא מכירת יוסף או לפי הדרך השלישי כי בא בבחירתם הרע, לא יתכן לדרוש וירד מצרימה אנוס על פי הדבור, כי יעקב ובניו בחיריים היו ולא אנוסים. אמנם לפי הדרך השני שהיתה הירידה נמשכת אחר הגזירה העליונה יש לדרוש וירד מצרימה אנוס על פי הדבור, שיעקב היה ירא לרדת מצרימה והשם יתברך הכריחו לבוא שמה, והוא על דרך שדרשו וישלחו מעמק חברון מעצה עמוקה של צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר "כי גר יהיה זרעך", וכאילו סבת הסבות הוא יתברך העיד את רוח יעקב לרדת שמה וזהו אמרו אנוס על פי הדבור.

וראוי לישב כפי הדעה הזאת כתובי התורה: "ויאמר ישראל רב! עוד יוסף בני חי, אלכה וארא‍נו בטרם אמות, ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק, ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה, ויאמר יעקב יעקב! ויאמר הנני. ויאמר אנכי האל אלה אביך אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם.

אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, ויוסף ישית ידו על עיניך" (בראשית מ"ה, כ"ח – פרק מ"ו, ד') עד כאן.

והספק בפסוקים האלה הוא שנראה כי יעקב התעורר ללכת למצרים קודם שאמר לו ה' אל תרא מרדה מצרימה, כי בידוע שלא היה ירא, כיוון שכבר היה הולך לשם. ועוד קשה למה זבח זבחים לאלהי אביו יצחק ולא לאלהי אבי אביו אברהם? ואין ראוי שנתפייס עם דברי רש"י שחייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, כי כבר כתב עליו הרמב"ן שהיה ראוי שיאמר לאלהי אבותיו, וכמו שאמר האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו, ויזכיר אביו ראשונה ואחר כך אבי אביו שהיה ראש היחס ואבי המשפחה ולא היה ראוי לשוכחו. והנה דרך הרמב"ן על פי הקבלה ואני אפרש על פי הפשט. אך מתחילה אוסיף להקשות כי תמצא שהשיבו השם תברך אנכי אלהי אביך ולא אלהי אבותיך.

ועוד שאלה שלישית כי אם נתיירא על שהוזקק לצאת חוצה לארץ מה הנחמה שנחמו ה' כי לגוי גדול אשימך שם? אם יהיו בניו בגלות מה יוסיף ומה יתן גדולתו ורבויו, אדרבא ראוי לפתור מזה ולהביא בלבו מורא על מורא, אם ישימהו במצרים לגוי גדול, כי אולי לא יוכלו לצאת משם.

ועוד רביעית אם בא השם יתברך להבטיחו טובה למה לא הבטיחו בגאולה, כי באמרו לגוי גדול אשימך שם מודה שיתמידו בניו במצרים וישארו שם בגלות אלא שיתרבו מאוד.

ועוד חמישית מה ענין אמרו אנכי ארד מך מצרימה ואני אעלך גם עלה, כי אם רצה להבטיחו שיהיה נקבר בארץ כדברי רש"י ז"ל היה לו לומר ואתה תבוא אל אבותיך בשלום ותקבר עמהם כמו שנאמר לאברהם ומה לו לרדת עמו ולעלות עמו?

והנראה לי בזה הוא שיעקב לא עלה על לבו לרדת למצרים ולדור שם בקביעות אבל היתה דעתו לרדת שמה לראות את יוסף ולשוב מיד לארץ כנען, כי כל ישעו וחפצו היה לשבת בארץ הנבחרת הוא וזרעו, כי היה מקווה לרשת אותה כמו שנשבע ה' לאבותיו, אך בשמעו מבניו שבאו ממצרים כי עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים, והיו מספרים לו את כבודו ואף יקר תפארת גדולתו, כמו שציוה יוסף אותם, "והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים" וגו', לכן השיבם הזקן רב עוד יוסף בני חי,

רצה לומר אינו חושש לממשלתו וגדולתו כאשר אמרתם כי אם אל היותו חי ולכן אלכה ואראנו בטרם אמות כלומר שתהא הליכתי לבד לראותו ולשוב מיד. ולפי שהיה יעקב מסופק בהליכתו אולי לא יישר בעיני האלהים לצאת מהארץ הנבחרה להכנס בכור הברזל במצרים, בפרט בראותו שהקדוש ברוך הוא מנע מיצחק אביו ההליכה שמה גם בשנת רעבון ואמר לו "אל תרד מצרימה גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" (בראשית כ"ו, ב-ג). גם היה ירא יעקב אולי ישיגהו המוות בהיותו במצרים, ומה יעשה לעת פקודה? ומפני הפחד והמורא והספק שהיה בלבו בא לבאר שבע לא שבא שם בדרך מסעו למצרים כי אם להתחנן שם לפני אלהיו שיודיעהו מה יעשה, להיות המקום ההוא מקום תפילת אבותיו. לכן זבח זבחים לאלהי אביו וייחד בזה את אביו יצחק לפי שממנו נמנעה ההליכה למצרים, וכאילו ביקש ושאל מה' שיודיעהו אם יהיה ענינו כענין יצחק אביו אם לא. והשם יתברך השיבו במראות הלילה, שבאה אליו הנבואה בחלום וקראה אליו יעקב יעקב, מפני שהייעוד של הנבואה ההיא בא לו לעצמו בתור איש פרטי ששמו יעקב וגם בא הייעוד בכלל לזרעו אחריו שנקראו גם כן בשם יעקב, ולהיות המאמר הזה כולל שתי הודאות אלה אחת לעצמו לאחת לזרעו, לכן הזכיר שמו שתי פעמים יעקב יעקב! אל תירא מרדה מצרימה, רצה לומר עם היות שאני מנעתי לאביך הירידה מצרימה אני מתיר לך אותה אבל אל תחשוב שיש שגוי לפני הלילה יען אנכי אלהי שמנעתי ממנו ההליכה ואנכי האומר לך אל תירא מרדה מצרימה כי אני ה' לא שגיתי, והשגוי הוא לפי תכונת המקבלים, כי יצחק לא היה ראוי לבוא בגלות מפני שהיה עולה תמימה על העקדה ולכן נמנעה ממנו הירידה, אבל יעקב עתיד היה לבוא שם ולכן לא נמנעה הירידה מיעקב.

האמנם לפי שהיה יעקב ירא מארבעה דברים לפיכך הבטיח לו ה' בהם:

א – שמא במצרים יתמעט זרעו, כי אולי יהרגו המצריים את בניו ויענו את בנותיו כי ארץ חמס היא, וכנגד זה הבטיחו "כי לגוי גדול אשימך שם", כלומר שלא יתמעט שם זרעך אלא יתרבה במאוד מאוד.

ב – שהיה מפחד אולי להיותו יוצא מארץ הקדושה תיפרד ממנו ההשגחה האלוהית הדבקה בה, וכנגד זה הבטיחו "אנכי ארך עמך מצרימה" רצה לומר לא תהיה שם בהסתר פנים כי גם שם תדבק בך השגחתי.

ג - היה מפחד שמא ימות במצרים ויקבר שם ולא יזכה להיקבר במערת המכפלה עם אבותיו, וכנגד זה אמר לו "ואנכי אעלך גם עלה" רצה לומר שהשם יתברך יסבב סבות שיביאהו להיקבר בארץ עם אבותיו בכבוד ובמעלה רמה.

ד – שהיה מפחד אולי ימות יוסף בחייו ויהיה לאבל כינורו ושמחתו לקול בוכים, וכנגד זה אמר "ויוסף ישית ידו על עיניך" שהוא בשעת המיתה. וכל זה אמר כנגד יעקב הפרטי, אמנם כנגד יעקב הכולל כל האומה הישראלית אמר גם כן "אל תירא מרדה מצרימה כי לגוי גדול אשימך שם", רצה לומר אל תירא ואל תפחד כי הם לא ישנו את שמם ואת לשונם וחותם ברית קודש על בשרם ויראת אלהים בקרבם. וכאילו אמר מה לך לירא מן הדבר ההכרחי שלא תוכל להימלט ממנו בשום צד. גם כן אמר אל האומה "אנכי ארד עמך מצרים", להגיד שאף על פי שארץ מצרים מלאה גילולים ובלתי מובנת שתדבק בה ההשגחה והדבקות העליונה הנה עם זרע קודש הזה בפרט תדבק בו תמיד ההשגחה, וכמו שאמרו חז"ל גלו למצרים שכינה עמהם (מכילתא על שמות י"ב, מ'). עוד אמר גם כן להאומה "ואנכי אעלך גם עלה", שרמז בזה לגאולת מצרים ויציאת האומה משם בכוח אלהי במסות באותות ובמופתים, ועל זה אמר "ואנכי אעלך גם עלה". ומה טוב אמרו "גם עלה" שרמז שתהיה עלייתם משם ביד רמה בכבוד ובמעלה. אמנם מה שאמר עוד "ויוסף ישית ידו על עיניך", זה בעניין האומה, נאמר כנגד משה רבינו שיוסיף עליהם כבוד ומעלה, כי הוא בתורתו ישית ידו בין עיניהם להאיר להם. הנה התבאר מזה שדברי המראה בעצמם נאמרו בפרט על יעקב אבינו ונאמרו בכלל על כל בית יעקב, והתבארו הכתובים על בוריים והותרו הספקות אשר העירותי עליהן. ולמדנו מזה שיעקב ירד למצרים אנוס על פי הדבור, כי הוא לא הסכים בדעתו לרדת עד שבא לבאר שבע ושם הודיעו השם יתברך שכך יצאה הגזרה מלפניו. ולפי זה נכונה הגירסא אנוס על פי הדבור, כפי הדרך השני שכתבתי למעלה בסיבת גלות מצרים, ולא בא עליו פסוק אחד כי הוא

יוצא מפסוקים רבים ומכללות הפרשה, לכן לא הביא עליו המגיד פסוק לראיה, כי הפרשיות כולם ודברי המשורר שהזכרתי בדרך השני הם לראיה עליו. יש מפרשים אנוס על פי הדבור בשתי טעמים, אנוס לחוד ועל פי הדבור לחוד, ופירוש אנוס כי ירידת יעקב למצרים אונס היה לו או מפני מכירת יוסף או מפני הרעב, ועל פי הדבור עננו שנתן לו רשות לרדת. אבל מה שכתבתי ראשונה הוא האמת וזו כוונת המגיד בלי ספק, והותרו עם זה הספקות אשר בשער מ"ז ומ"ח.

תשובות לשערים מ"ט – נ'

ויגר שם מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם" וכו'.

הנה לא ראה המגיד לדרוש "ויגר שם" על הישיבה במצרים בלשון הכתוב שנאמר "ויעקב גר בארץ חם" (תהלים ק"ה, כ"ג), לשתי סיבות: האחת, לפי שהיה ראוי לומר וישב שם, כיון שנתעכבו שם ימים רבים והיו תושבים בארץ, ולמה אם כן יזכיר בהם לשון גרות, אם לא שהחליט בהם הלשון ההוא כפי מחשבתם וכוונתם בעת שהלכו שמה. ובזה הדרך ראוי לפרש ויבא ישראל מצרימה ויעקב גר בארץ חם על כוונת ביאתו. והסיבה השניה ויגר שם במתי מעט מורה שלא אמר לשון הגרות על הישיבה שם בתמידות, כי זה היה בתחילת עניינם כשהיו מתי מעט שבעים נפש בעת שהלכו למצרים לא בעת שכבר ישבו בה, ולכן דרש בו הסברא הישרה ויגר שם במתי מעט על מחשבתם בעת שהלכו לגור שמה, ועל התמדת הישיבה דרש אחר כך "ויהי שם לגוי גדול ועצום". והנה הביא ראיה לזה מפסוק "לגור בארץ באנו" שהוא בסדר ויגש, וראה המגיד כפי אמיתת הסיפור שיוסף לא אמר להביא את אביו למצרים כי אם לשבת שם בשנות הרעב כמו שאמר "וכלכלתי אותך שם כי עוד חמש שנים רעב פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך" (בראשית מ"ה, י"א). והיה בדעתו שאחרי עבור שני הרעב ישובו לארץ כנען וכאשר באו מצרימה התחכם יוסף בתחבולה כדי שפרעה בעצמו יושיבם בארץ גושן, וציוה לאחיו שכאשר יציגם לפני פרעה והוא ישאלם מה מעשיכם יאמרו לו "אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה גם אנחנו גם אבותינו", וביאר להם הסבה למה יאמרו כן, והיא "בעבור תשבו בארץ גושן כי תועבת מצרים כל רועה צאן", ושמא לא יאבו להניחם לשבת בתוך ארץ מצרים. ועם היות העצה

היעוצה הזאת היתה לתועלתם, אין ספק שאמת יהגה חִכּו כי רועה צאן היו הם ואבותיהם, אבל אמר יוסף כל זה כדי שלא יחשוד פרעה שבאו אחי יוסף לאכול את כל אשר לו ויוסף יתן להם מפתבג המלך ומנכסיו. והנה אחי יוסף באו לפני פרעה והוא שאל אותם מה מעשיכם? והם השיבוהו מה שציוה אותם יוסף: רועי צאן היו עבדיך גם אנחנו גם אבותינו" והיה די בזה, ולמה הוסיפו לומר עוד "ויאמרו לגור בארץ באנו" וגו', ולמה תבעו בפיהם מפרעה "ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן", הלא כוונת יוסף הייתה שהם יספרו לפניו במסיחים לפי תומם שהם רועי צאן, ופרעה בעצמו יתן להם רשות לשבת בארץ גושן מבלי שישאלו זאת בפיהם. אבל נראה כי אמיתת העניין הוא שהם אמרו רועי צאן עבדיך גם אנחנו גם אבותינו, ושתקו ועמדו ולא ענו עוד וחשבו שפרעה מעצמו ישיבם אם כן אפוא תשבו בארץ גושן, אבל פרעה ירד לסוף דעתם כאשר שמע מפיהם זה המאמר הראשון ולא השיבם כלל, וכאשר ראו השבטים כן הוצרכו הם לדבר שנית ויאמרו לגור בארץ באנו, והייתה זו אמירה מחודשת שהודיעוהו אמיתת כוונתם שלא היתה לדור בארצו דירה מתמדת, כי אם לגור בארץ דרך עראי ולצורך השעה מהכרח המקנה כי כבד הרעב בארץ כנען, ובקשו ממנו בביאור שיתן להם רשות מפני מקניהם לשבת בארץ גושן אותם הימים המעטים שיהיו גרים בארצו. אך גם על המאמר השני לא השיב פרעה אליהם כלל, אך חזר פניו כנגד יוסף ואמר לו אביך ואחיך באו אליך, רצה לומר כל הדברים האלה אצלי הם הונאת דברים, כי הנה אביך ואחיך לא באו בסבת המקנה כי עיניך ראות שלא באו רועי צאן אחרים מכל ארץ כנען והאמת הוא שהמה באו **אליך** כלומר בעבור שאתה הוא שוטר ומושל בארצי, וכדי שתכלכל אותם והם רוצים לשבת בארץ גושן, ואני חפץ שתיטיב עמהם, וכיוון שכן הוא, הנה כל הארץ לפניך במיטב הארץ הושב" וגו'. על כל פנים נתברר מזה שמה שאמרו לגור בארץ באנו לא אמרו בדרך מרמה כי אם באמת ובתמים כי כן היתה דעתם בעזבם את ארץ כנען. ולכן אמר המגיד "ויגר שם מלמד שלא ירד להשתקע" וכו', והותרו בזה הספקות אשר בשערים מ"ט וחמישים.

פסקה ד
תשובות לשערים נ"א – נ"ב

במתי מעט כמו שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצריה וכו'.

כבר הודעתיך שלהיות המצוה בלילה הזה לספר ביציאת מצרים, לכן בחר לו לאותו סיפור פרשת וידוי הבכורים שבאה בסדר והיה כי תבא, כדי שכל אשר בשם ישראל יכונה יקרא אותה בלילה הזה בעת שקערת החג לפניו, כמו שהיה קורא המביא בכורים לפני ה'. ולכן עשה עיקר הדרשה מאותה פרשה, כי מצא בה עדות דבר, רצה לומר הגנות בתחילתה והוא יסיים בשבח, ויש בה עניני הירידה למצרים הגלות והגאולה. אולם ראה להביא על כל מלה ומלה מאותה פרשה פסוקים אחרים מסיפור המאורע, לא לאמת ולהביא ראיה על הדבר, כי אלו ואלו דברי אלהים חיים, אבל הביא אותם הפסוקים האחרים בדרך הביאור כאילו יבאר בהם אותם המלות שבאו בוידוי הבכורים ולגלות ענינם, לפי שבאו באותו וידוי בדרך קצרה, ויפרש אותם לפי מה שנזכר במאורע. ולפיכך לא בא פסוק על דרך ראיה כי אם בדרך ביאור, והמשל בזה בא בוידוי הבכורים: וירד מצרימה, ולא ידענו אם היתה הירידה ההיא בחיריית אם לא – ביאר המגיד שהיה אנוס על פי הדבור, וכן ויגר שם ביאר שלא נאמר זה על הזמן אשר ישבו במצרים, כיון שסמך במתי מעט ואמר בו לשון גרות, אלא שנאמר כפי הכוונה שהיה להם באשר הלכו שמה. וכן ביאר ויגר שם במתי מעט, שהמיעוט ההוא היה שבעים נפש שירדו עם יעקב למצרים, ולמד זה ממה שאמר משה רבינו עליו השלום בפרשת עקב, בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. ותחילת הדברים שם "הוא תהלתך והוא אלהיך אשר ראו עיניך... בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלהיך ככוכבי השמים לרוב" (דברים י', כ"א-כ"ב), שגלה להם שכאשר ירדו למצרים היו מעטי הכמות ושפלי האיכות, ואמר "בשבעים נפש" שהוא הכמות, "ירדו אבותיך מצרימה" שהוא האיכות, שהיתה להם ההליכה שמה ירידה ושפלות גדולה להשתעבד למצרים ולהכנע להם, והנה במשך מאתיים שנה נתרבה כמותם ברבוי מופלג חוץ ממנהג הטבעי וכן עלו באיכות ומעלה עליונה, וזהו אמרו "עתה שמך ה' אלהיך ככוכבי השמים" רמז למעלתם וכבודם. ובאומרו "לרוב"

רמז לכמות המופלג, ועליהם אמר "הוא תהלתך והוא אלהיך אשר עשה אתך את הנוראות ואת הגדולות " ורמז בגדולות רבוי העם והפלגתו משבעים נפש לשש מאות אלף רגלי מלבד הנשים והטף, וכמו שנאמר "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (שם כ"ח, י'). ואולי שגם כן כיון לזה באמרו "ויגר שם במתי מעט" כי "מתי" מורה על האיכות שהיו במתים נעדרי היכולת והכחות ו"מעט" נאמר על הכמות. הנה התבאר מזה שהביא פסוקים על פסוקים לצורך ביאור הביאור, ועשה עיקר מפרשת וידוי הבכורים לפי שהיא הנאות יותר לסיפור יציאת מצרים, והותרו בז הספקות אשר בשערים נ"א ונ"ב.

ויש ללמוד גם כן שהיו בזה האומה התחלות שונות מחלופי מספרים, כי תמצא להם התחלה אחת שהיא אברהם וכמו שאמר "אחד היה אברהם וירש את ארץ" (יחזקאל ל"ג, כ"ד), ותמצא התחלת שלשה אברהם יצחק ויעקב, ונמצא להם התחלה של י"ב שבטים, והתחלה של שבעת הרועים שהם שלשת אבות אברהם יצחק ויעקב ושני נביאים משה ואהרן ושני מלכים דוד ושלמה, ונמצאו להם התחלתה של שבעים נפש אשר ירדו למצרים. פקח עיניך וראה כי כל בחינות ההתחלות האלה יורו על ענינים גדולים מטבע המציאות, אם האחדות שהוא האב הראשון אברהם כנגד הממציא הראשון שהוא השם יתברך, ושלשה אבות שהם כנגד שלשה עולמות הרוחני והשמיימי והחומרי, וי"ב שבטים כנגד י"ב מזלות, להורות כי אותם בעולם השפל הם חשובים כמו אלה בעולם השמיימי. והיו גם כן שבעה רועים כנגד שבעה כוכבי לכת, וכמו השמש היא באמצע הרקיע ולמעלה ממנו שבתאי צדק ומאדים ולמטה ממני נוגה כוכב לבנה, כך משה רבינו עליו השלום שהוא השמש המאיר לארץ ולדרים עליה היה באמצע הרועים והיו עליו ראשונים ממנו אברהם יצחק ויעקב, ואחרונים אליו אהרן דוד ושלמה. והיתה גם כן התחלת השבעים כנגד שבעים שרים שבמרום הממונים על שבעים אומות, להגיד שכל איש מיורדי מצרים היה שקול כנגד כל אחת מהאומות, ועל זה אמר "בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים ל"ב, ח'), רצה לומר שהיו האומות וגבולות העמים במספר בני ישראל שהם שבעים יורדי מצרים.

פסקה ה
תשובות לשערים נ"ג – נ"ט

ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצויינין שם וכו'.

הציון הלז נדרש על מילת גוי בלבד, ועוד דרש המגיד על מלת "גדול ועצום" מה שאמר הכתוב "ובני ישראל פרו וישרצו" וגו' ועל מלת "ורב" דרש "רבבה כצמח השדה נתתיך" (יחזקאל ט"ז, ז'), ולפי זה באה דרשה על כל מלה ומלה בפני עצמה, שהמגיד מצא בכתוב הזה אשר בוידוי הבכורים תארים "גוי גדול עצום ורב", שהם ארבעה שמות התאר, ולכן דרש שיורו על ארבעה ענינים נפלאים שנמצאו בבני ישראל בהיותם בגלות.

א' - היה גוי רצה לומר שתמיד היתה האומה נבדלת ונפרשת מהמצריים ולא נתערבו בתוכם בשנות מאתיים ועשר שישבו ביניהם כמו שיקרה לעמים כולם כי בהתישב גוי בקרב גוי יתערבו אלה באלה והיו לגוי אחד ודת אחד לכולם, וכמו שאמר חמור ושכם בנו לאנשי עירם וגם בני יעקב אמרו להם ונתנו את בנותינו לכם ואת בנותיכם נקח לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד, אבל ישראל במצרים לא היו כן, שלא שינו את שמם ולא שנו את לשונם ודתם ומלבושיהם בכל השנים הרבות ההן אשר ישבו שם. באופן שתמיד היו גוי נבדל מהמצריים, וכמו שאמר משה אדוננו "או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" שהיו בני ישראל והמצריים נבדלים זה מזה, ועל זה אמר המגיד ודרש במלת "גוי", מלמד שהיו ישראל מצויינין, והציון הוא הסימן אשר בו ניכר ורשום האדם, וכן היו ישראל מצויינין ונרשמים להיותם נבדלים ומפורשים מהמצריים בכל מנהגיהם ועניניהם.

ב - עוד דרש במלת "גדול" רבוי העם וכמותו, ועניין זה שונה מדרכי הטבע שהרבוי אשר יפול באחת האומות לרוב הוא כשתתחבר אליה אומה אחרת ותתערב בה והיו לעם אחד, וכמו שאמר ורבים מעמי הארץ מתיהדים" (אסתר ח', י"ז), אבל ישראל לא היה כן, כי אף בהיותם מצויינין נתרבו בכמות מופלג על דרך הפלא. וכבר העיר על הפליאה הזו בלעם בדברי נבואתו באמרו "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון ובגויים לא תחשב, מי מנה עפר יעקב" (במדבר כ"ג, ט' – י'), ופירושו אצלי שאמר הנה כל האומות יתרבו בהתערב בהן אומות אחרות, אבל העם הזה

אינו כן, כי אני מביט ורואה אותם מתחילת שורשיהם והם הצורים האבות, מגבעות אשורנו שהן האמהות, וראיתי שהם מסתעפים בהסתעפות והשתלשלות ישר זה מזה, ושהם תמיד עם לבדד ישכון ולא עבר זר ביניהם, וזהו ובגויים לא יתחשב, רצה לומר בגויים אחרים לא יתערב ולא יתחשב בתוכם, ועם כל זה נתרבה לאין שיעור, והוא שאמר מי מנה עפר יעקב לרוב ריבויים, וכל זה כלל המגיד בדרשת "גדול".

ג' – עוד עשה דרשה אחרת במלת "עצום" שנאמר על הכוח והעוצם, וכבר דרשו חז"ל על וירבו ויעצמו במאד מאד שהיו פרים ורבים שלא הפילו נשותיהם ולדותיהן, וישרצו שהיו יולדות ששה בכרס אחד, שנאמר פרו וישרצו וירבו, כל אחד ואחד שנים הרי שישה. והנה אף שהיו תאומים והם לרוב חלושי כוח לפי שהטבע לא הספיק לתת לכל אחד כח ועצמה לפי שנחלק ביניהם, ולכן ילדי התאומים לרוב קטני הקומה דקי הפרצוף וחלושי הכוח, אבל ילדי ישראל בחמלת ה' עליהם היו גדולים בגופם והקיפים וחזקים באבריהם.

ולפי זה בפסוק שהביא התבארו שלשת הדרשות, כי הראשונה שאמר ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצויינין למד מאמרו "ובני ישראל" כי להיותם מצויינין ונרשמים וניכרים לגוי אחד בארץ נקראו תמיד כן בשמם, והדרשה השנית שדרש מן גדול שכוונו בו על הריבוי התבארה מאמרו "פרו וישרצו" שנאמר על הריבוי כמו שכתבתי, והדרשה השלישית שעשה מן עצום שהוא על העצמה ובכוח התבארה באמרו "וירבו ויעצמו במאד מאד" שרמז בלשון וירבו על גודל הקומה ויעצמו על הכוח.

ד' - אמנם מה שאמר עוד בכתוב "ורב" עשה בו דרשה רביעית, וענינה כי מדרך הטבע הילדים בינקותם הם עלולים לסכנות ורובם מתים מחולאים כי להיותם רכים לא יסבלו פשיעה בגידולם, וכמו שאמר יעקב לעשו "אדוני יודע כי הילדים רכים וגו' ודפקום יום אחד וגו" (בראשית ל"ג, י"ג). לכן אמר שבהיותם במצרים לא היו כן, כי מתוקפן של צרות הגלות לא היו חוששין על גידול הילדים כראוי, אך כיד ה' הטובה עליהם היו גדלים מעצמם כצמח השדה. ולכן הביא לבאר זה מהפסוק יחזקאל "רבבה כצמח השדה נתתיך ותגדלי" וגו' רצה לומר שהם היו גדלים כמי הדשאים שיצאו

מבטן האדמה בצבעים יפים ושונים מבלי שום בעל מלאכה ולא נמצא אומן צובע שיוכל לעשות כמתכונתם. ככה היו בני ישראל גדלים ביפים ובמידותיהם מבלי חינוך ולימוד, כאילו היו נולדים בטבע באותה שלמות. וזהו שאמר "ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים שדים נכונו ושערך צימח" (יחזקאל ט"ז, ז'), שכולו נאמר על גודל הגוף וגודלו ותקון המידות שהוא עדי עדיים, אף כי היו ערום ועריה מלימוד התורה והמוסר שהוא המשלים את האדם במעלותיו, וכבר פירשו הקדושים ז"ל שבנות ישראל במצרים בבואם ללדת, מיראת המצריים שיקחו את בניהם להשליכם ליאור היו יוצאות השדה ויולדות תחת האילנות כדי שלא ישמעו את קולם, ועל זה אמר החכם "תחת התפוח עוררתיך שמה חבלתך אמך" וגו' (שיר השירים ח', ה'), והיו מניחין שם הבנים וחוזרין להניקם והם היו גדלים מעצמם בתוך העשבים, ועל זה אמר "רבבה כצמח השדה נתתיך". ואמר שדים נכונים על משה אהרן שהיו שתי דדים שזימן להן הקדוש ברוך הוא לישראל, ושערך צמח, דרשו אותו על השבטים שכבר היו ראויים להיגמל, ואת עירום ועריה שהיו ערומים מן המצוות, והעניין כולו שדמה אותם ככלה והקדוש ברוך הוא כחתן.

והותרו עם זה הספקות אשר בשערים נ"ג, נ"ד, נ"ה ונ"ו.

אמנם לא אמר בכל הדרשות האלה "מלמד" אלא בדרשת ויגר שם ובדרשת ויהי שם לגוי לפי שהדרשות האלה הוציא אותן בדרך הסברא מסגנון הפרשה ופירוש הכתובים ולא היה בהם הדבר מבואר כשאר הדרשות.

פסקה ז

וירעו אותנו המצריים כמו שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה וכו'. גם זה מוידוי הבכורים, והמגיד מצא בכתוב הזה שלושה חלקים: א – וירעו אותנו המצרים. ב – ויענונו. ג' – ויתנו עלינו עבודה קשה.

והוא דורש בו שלוש דרשות מתייחסות זו לזו, שפירש וירעו אותנו המצריים שחשדו את בני ישראל לאנשים רעים וחטאים כי עם היותם זרע ברך ה' ועולה לא נמצא בשפתיו, בכל זאת נתנו אותם כמרגלים את הארץ, בדרך הקושרים והמורדים המתפרצים באדוניהם, והראיה על פירוש זה שלא אמר וירעו לנו כי אם וירעו אותנו, לפי שאין הכוונה שעשו עמהם רעה כי אם שחשדום כאנשי רשע, והוכיח

זה מהפסוק "הבה נתחכמה לו" שהיא הייתה עצת המצריים להתעולל עלילות כנגד ישראל ולהתחכם בתחבולות כדי שלא יתרבו ולא יתחזקו בארץ, כמו שנאמר "והיה כי תקרינה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ". שחשבו כי בני ישראל ברשעתם יעשו זה אם יתרבו, ומפני שחשדום לרעים ופושעים באו להתחכם ולהתייעץ על זה. ומהרעה הזאת נמשכה בדרך סיבוב רעה אחרת, והיא מה שאמר "ויענונו", רצה לומר שעלה בעצתם שיענו אותם בכל מיני עינויים כדי לתשש כחם כנקבה ולא יעצרו בה לעשות דבר ממה שדמו. אמנם מה היה העינוי הזה? הנה התורה ספרה אותו שנאמר "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם, ויבן ערי מסכנות לפרעה" כי העינוי ההוא היה במלאכת החומר והלבנים ובנין הערים למלך. ואתה תבין מזה מה ראה המגיד לדרוש וירעו אותנו המצריים על עניין הבה נתחכמה לו, כי הביאוהו לזה מה שאמר הכתוב אחרי וירעו אותנו המצרים "ויענונו", והיה אחרי כן העינוי מסובב ונמשך מן "וירעו", והנה מצא המגיד שהעינוי היה בחומר ובלבנים ובבנין הערים כמו שנאמר "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו", ולמד ענוי מענוי, ואותו הענוי הנזכר שם נמשך מעצת "הבה נתחכמה לו", והוא שיוכיח כי מה שנאמר בוידוי הבכורים "וירעו אותנו המצרים" היתה אותה עצה שסבבה העינוי. עוד הזכיר שנמשכה מאותה העצה רעה אחרת והתחכמות משחת, שמלבד העינוי ההוא שהיו עובדים למלך בבנין הערים נתנו עליהם "עבודה קשה", והיא שכל מצרי מן העם היה משעבד את בני ישראל כאילו היו עבדיו ושפחותיו. ולפי זה "ויענונו" נאמר על עבודת המלך ונקראת ענוי כפי איכותה ועמלה הרב, "ויתנו עלינו עבודה קשה" נאמר על השתעבדות של כל אחד מן המצריים בבני ישראל, כמו שביאר מפסוק "ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך", שלמד עבודה מעבודה, ולפי שהיה השעבוד הזה בפרך וזדון ואכזריות יתירה נאמר עליו, "עבודה קשה", וגם כי עבודת המלך היתה מסודרת בפלס ומאזני משפט כי מלך במשפט יעמיד ארץ, אך עבודת ההמון המצריים הייתה בלי סדר ומשטר, כי כל איש שורר לעצמו והשתרר על הישראל לכן נקראת עבודה זו קשה ועבודת פרך, וכמאמר המשורר "מִכָּל פְּשָׁעַי הַצִּילֵנִי חֶרְפַּת נָבָל אַל תְּשִׂימֵנִי" (תהלים ל"ט, ט'). וחז"ל דרשו הבה נתחכמה לו למושיעם

של ישראל, בטעם גוי ואלוהיו, וכוונו בזה מה שהתחתונים קשורים בעליונים, כמו שנאמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִפְקֹד יְהוָה עַל צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם וְעַל מַלְכֵי הָאֲדָמָה עַל הָאֲדָמָה" (ישעיהו כ"ד, כ"א), וכאילו התחכמו אל ה' כמו שהתחכמו על עמו ועל חסידיו.

והותרו בזה הספקות אר בשערים נ"ז, נ"ח, נ"ט.

פסקה יב

תשובות לשער ס'

ונצעק אל ה' אל ה' אלהינו כמו שנאמר "ויהי בימים הרבים ההם" (שמות ב', כ"ג) **וכו'**.

גם זה מוידוי הבכורים, ואף כי הכתובים מבוארים בעצמם, בכל זאת כיון המגיד לבאר בהם שני ענינים יקרים: האחד שעם היות שאמרה תורה "ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו", שלא יחשוב אדם שהיתה צעקתם כצועק חמס או מתכעס וקורא תגר, אלא היתה תשובה גמורה ובקשה אל ה' אלהי אבותיכם שבזכותם יחמול עליהם ויושיעם.

ואפשר כי במות פרעה יצאו כל העם המצריים ובני ישראל לעשות עליו הספד ויללה וצעקה ברחוב העיר כמו שהוא המנהג במות המלכים, והוא שאמר הכתוב "וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל ויצעקו", כי בא לעשות צעקה והספד על המלך, אך בלבם ובדעתם היו מכוונים בצעקתם על צרתם ועל העבודה הקשה, לא על מיתת המלך. וזהו שנאמר "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה", כי היודע תעלומות לב הבין מחשבותם וכוונתם באותה צעקה, אולם יען שלא אמרה התורה שצעקו אל האלהים רק סתם "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו", לכן בא המגיד לבאר שמה שנאמר שם אודות האנחה והצעקה לא היה על מות פרעה כי אם שצעקו אל ה' אלהיהם על עבודתם, וכמו שאמר כאן "ונצעק אל ה' אלהי אבותינו", שגילה הכתוב בוידוי הבכורים מה שקצר שם בסיפור המאורע. והביאור השני שעשה הוא בפסוק "וישמע אלהים את קולנו", שלא לבד היתה סיבת גאולתם בעבור ששמע ה' את קולם וצעקתם כי אם שנחברה לזו סיבה שניה, שזכר את הברית שכרת את האבות, ונתחברו לפי זה בגאולה תשובת העם

וצעקתם אל ה' וברית האבות, ולזה הביא לבאר "וישמע ה' את קולנו" מה שנאמר שם בספור המאורע "וישמע ה' את נאקתם ויזכור אלהים את בריתו את אברהם ואת יצחק ואת יעקב", כי תשובתם מבלי הברית לא היתה מספקת לגאולתם. והנה אף כי באמת נכרת הברית לאברהם לבדו כמו שנאמר "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית" (בראשית ט"ו, י"ח), אך לפי שאותו ברית זכרו גם כן ליצחק וליעקב וקיימו בידם לכן תלה הכתוב ענין הברית בשלשתם. ואולי ידמה לעגלה משולשת וגו' שנזכרו ברית בין הבתרים, שהיה משל לשלשת האבות כמו שפירשתי למעלה, לכן אמר כאן את בריתי אברהם, את יצחק ואת יעקב, לפי שהברית ההוא כנגד כולם נכרת ושלשתם דמו בו. הנה נתבאר בזה הספק אשר בשער ששים.

פסקה יד
תשובות לשערים ס"א - ס"ה

וירא את עניינו זו פרישות דרך ארץ וכו'.

בתחילת המחשבה יראה מהמשפט שידרוש המגיד עניינו עמלנו ולחצנו על עניין אחר כשמות נרדפים שהם מתחלפים בעצמם ומורים על דרך אחד, וגם שידרוש "וירא את עניינו" כמו שדש "ויענונו" וידרוש "עמלנו ואת לחצנו" מענין עבודה קשה. אמנם המגיד ראה בטיב שכלו שאם היה עניינו עמלנו ולחצנו מאותו המין שדרש עליו "וירעו אותנו המצריים ויענונו יתנו עלינו עבודה קשה", אם כן יהיה אחד מן הכתובים לבטלה, והיה ראוי שיאמר וירעו אותנו המצריים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה ונצעק אל ה' וגו' וישמע ה' וגו' וירא את העשוי לנו במצרים ויוציאנו וגו', ולמה לו לכפול הדברים בעצמם עניינו עמלנו ולחצנו, לכן בא המגיד לדרוש כל אחד מהכתובים בפני עצמו, כי בפסוק הראשון הזכיר מה שעשו להם המצריים בפרהסיא והוא הענוי בחומר ובלבנים בבנין ערי המלך, והעבודה הקשה היא העבודה שהיו המצריים משעבדים בה את בני ישראל, ואמר אחר כך "וירא את עניינו ואת עמלנו ואת לחצנו" להגיד שמלבד אותם הצרות והרעות המפורסמות שעשו להם המצריים בנגלה, היו עושים המצריים דברים רעים נסתרים אשר ראה אלהים היודע מחשבות ובוחן לבות, עם היותם בלתי מפורסמות, ולכן דרש "וירא

את עניינו" על פרישות דרך ארץ, שהיו רבים פורשים מנשיהם כדי שלא יגעו לריק ולא ילדו לבהלה, וכבר מצאו חז"ל שפרישות מתשמיש המטה נקרא ענוי כמו שנאמר "אם תענה את בנותי" (בראשית ל"א, נ'), ועל זה נאמר "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים" (שמות ב, כ"ה), כי ראה פרישותם מנשיהם ונתן להם נחת רוח ורצון להזדקק להם כדי שיתרבו וכמו שדרשו על "תחת התפוח עוררתיך" (שיר השירים ח', ה'), ששם בשדה היו נזקקים להן ויהיה "**וידע**" מלשון "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד', א') או "ואיש לא ידעה" (בראשית כ"ד, ט"ז), ועשו בדרך אסמכתא המלה יוצאת מהקל, ועשו גזרה שוה מן וירא אל וירא, נאמר כאן "וירא את עניינו" ונאמר להלן "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים", מה להלן שנתן להם חפץ לדעת נשיהן אף כאן "וירא את עניינו" כך ענינו. ושם דרשו "וידע אלהים" על תשמיש המטה כי אין אדם יודע מה שבינו לבינה רק הקדוש ברוך הוא יודע נסתרות.
וכן דרש המגיד ואת עמלנו אלו הבנים שהוא גם כן צרה נסתרת שגזר פרעה וצוה למילדות כי "כל בן הילוד היאורה תשליכוהו". וכתב הרמב"ן שצוה זה בסתר למילדות שיעשו הדבר הזה מעצמם כי חרפת היא לו לעשות על זה דת מפורסמת, אך בוחן לב וכליות ראה הדבר הרע הזה שנעשה להם אף על פי שלא היה מפורסם , וכאילו אמר וירא אלהים מה נעשה מבנינו עשר עמלו בתולדותם וגידולם שהיו משליכין אותם ליאור. ואפשר גם כן לפרש ואת עמלנו אלו הבנים שהיו מגדילים אותם בעמל רב ובסתר המדרגה שלא ידע אדם מהם, ולפי שהיו עושים זה בסתר אמר בלשון "וירא", ומה שהביא על זה הפסוק "כל הבן הילוד" היה לבאר עמל ושמירת הבנים והסתרם שהיה מפני גזרת המלך וגזר "כל הבן הילוד", אך הפירוש הראשון הוא יותר נכון.
ודרש המגיד ואת לחצנו זה הדחק, ורצה בזה כי מלת לחץ תאמר פעם על הכאה גופנית כמו "ותלחץ את רגל בלעם" (במדבר כ"ב, כ"ה), שענינו למעכו, ופעם תאמר על ההכרח והאונס שהנוגש עושה לעובדים לפניו כדי שיעשו איזה דבר בלחץ גדול, וזה השימוש מהלחץ נקרא בדבריהם ז"ל "דוחק". ולכן אמר המגיד שמה שנאמר בכתוב הזה ואת לחצנו אין ראוי שיפורש על המעיכה והכאה גופנית כי זה כבר נכלל

במה שנאמר "ויתנו עלינו עבודה קשה", אלא נאמר לחצנו על הדחק, שלא די שהיו מעבידים אותם לא היו נותנים להם מוחה בעבודה ההיא כי היו דוחקים אותם כמו שנאמר "והנוגשים אצים" (שמות ה', י"ג), וגם זה לא היה דבר מסודר ולא מפורסם ולכן הזכירו בפני עצמו. ואולי היה הלחץ והדוחק שהיו עושים המצריים לישראל כדי שיעבדו את אלוהיהם, לכן הביא לבאר את הפסוק "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם ואזכור את בריתי" (שמות ג', ט'), רצה לומר ברית האלהות וקיומו שהיה בלבם ולא זזה מהם עם כל הלחץ. ויש מפרשים הדחק תוכן הלבנים שהיו נותנו דבר יום ביומו, והנכון אצלי ששלושת אלה שנזכרו בפסוק "וירא את עניינו ואת עמלנו ואת לחצנו" (דברים כ"ו, ז'), הם צרות נפשיות, כי אחרי שדרש הפסוק הראשון "ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה" על הענוי הגופני והעבודה הגשמית, אמר הכתוב שהשם יתברך שמע נאקתם וצעקתם מן העבודה הגופנית ההיא, ומלבד זה ראה תוגת לבבם בפרישות דרך ארץ ובעמל שמירת הבנים והסתרם, ובדוחק חייהם ולחיצת לבבם מפני חמת המציק, כי התוגות והצרות הנפשיות הם יותר קשות מהגופניות, ולכן שמע השם יתברך נאקתם הגופניות וראה והתבונן על צרת לבבם הנפשיות. ובזה הדרך לא יפול הכפל והמותר במאמר הזה כי כולו בא לצורך. והותרו בזה הספקות אשר בשערים ס', ס"א, ס"ב, ס"ג, ס"ד וס"ה.

פסקה יח

תשובות לשערים ס"ו – ע"א

ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף וכו' אני ולא שליח אני ה' אני הוא ולא אחר.

כבר כתבתי בשערים שיפלו במאמר הזה שש ספקות:

א' – איך דרש על היציאה שלילת המלאך והשרף והשליח? והראיה שהביא על זה לא תדבר מהיציאה כי אם מהעברה במצרים ומכת בכורות ומשפט האלהיות, ואף שנודה שהדברים אלה נעשו על ידו תברך מבלי אמצעי, לא יתחייב מזה שהיציאה ממצרים שנמשכה אחרי זה יהיה כמו כן, שאפשר שהסבות יהיו ממנו יתברך והדברים שנמשכו מהן בו על ידי אמצעים.

ב' – גם בהדרשה על "ועברתי בארץ מצרים" לא שלל המלאך והשרף והשליח שלשתם בדבר אחד, אבל ייחס שלילת המלאך בענין ההעברה במצרים וייחס שלילת השרף במכת בכורות וייחס שלילת השליח במשפט האלהיות, ואיך חשב מכאן המגיד לחבר שלשתם יחד בענין היציאה בלבד, כי דרש "ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח"?

ג' – איך דרש על מלת "ועברתי" לחוד ועל מלת "והכתי" לחוד הלא אין שום דבר בהעברה זולת מכת בכורות ומשפט האלהיות, ושני הענינים האלה דרש בפירוש ממה שנאמר והכיתי כל בכור אני ולא שרף ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ולא שליח, ואיך עשה דרשה שלישית נבדלת ממלת "ועברתי" כי אין לנו בזה רק שני נסים ולא שלשה.

ד' – איך דרש ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך: הלא פסוק מלא הוא בהפך זה שנאמר "וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים" (במדבר כ', ט"ז) המורה שהיציאה היתה על ידי מלאך?

ה'– איך דרש שלא היתה ההבאה על ידי שרף, הלא הכתוב אומר "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף" (שמות י"ב, כ"ג), המורה שעל ידי משחית הוכו והוא השרף או השליח? וכתב הרב רבינו נסים בדרשותיו שעם היות ה' יתעלה עבר במצרים והכה הבכורות בעצמו לא ימנע שיעברו עמו משחיתים עושי דברו ובזה הדרך אין סתירה מהכתוב אל הדרש, אבל זה בלתי מספיק, כי אם היו שם משחיתים בהכרח היו מלאכים או שרפים או שליחים באותה ההבאה שיעשו, ואם כן לא הכה קדוש ברוך הוא כל בכור בעצמו כי אם קצתם.

ו' – למה בחר השם יתברך שלא להכות בכורי מצרים על ידי מלאך. ולמה לא יהיה זה בענין מפלת מחנה סנחריב שנאמר שם "ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף בלילה אחד" (מלכים ב' י"ט, ל"ה)? והנה חז"ל אמרו שבא להבדיל בין טיפה לטפה בין בן פשוט לבן בכור, ובספר הזהר כתוב שלא יכיר המלאך בבני המצריות להיותן שטופות בזימה אם הוא בכור או לא, ולכן הוצרך הקדוש ברוך

הוא בעצמו שהוא המותן נפש בעובר והוא היודע. אבל הדעה הזאת בלתי מתישבת על השכל ומתחייבת ביטולים שאינם נאותים במקום הזה.

והנראה לי תדע אחרי שאקדים לך הקדמה קצרה אודות האמצעיים והוא, שכל מה שיפעל הקדוש ברוך הוא בעולם המורגש הזה על ידי אמצעים, הנה האמצעים ההם יהיו משני מינים, המין האחד אמצעים בעלי שכל בחירה ורצון ואלה יפעלו פעולותיהם כפי הסדר בדעת ובחירה ורצון, והמין השני אמצעים שאים בעלי שכל ובחירה אבל הם במדרגת הכלים שיפעלו פעולותיהם במבע מבלי רצון ולא בבחירה מה שיעשו, ומזה המין הם היסודות והכתות והדברים הטבעיים כולם, ועליהם אמר "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט" (תהלים ק"ד, ד') ואלו ראויים שיקראו אמצעים כליים. ואין ספק שכאשר בא בדבריהם ז"ל דבר מן הדברים שעשאו הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח, שרצונם בזה שלא יהיה הפעל ההוא טבעי מסודר מהמערכות השמימיות ומניעיהם שהם מלאכים ושלוחים מהשם יתברך בהנהגת העולם השפל, אלא שהוא מהשגחה הפרטית כפי הרצון האלהי למעלה מן המנהג הטבעי והנהגת העליונים, וזה אמרם בכבודו ובעצמו, אבל לא ימלט שיהיה הפעל הזה על ידי כלים, כי הרוחני לא יפעל במורגש במישוש כי אם על ידי כלים. והנה חז"ל ראו שהחכמה האלהית השליטה פרנסת העולם על ידי שתי ההנהגות, האחת טבעית והיא מסודרת מהמערכה השמיימית על ידי התנועות הגלגליות, וממנה גם כן השפעות השרים העליונים שיפעלו בעולם כפי המסודר להם אבל בדעת ובחירה. וההנהגה השנית היא השגחיית המסודרת מהשם יתברך מרצונו הפשוט באשר תגזר חכמתו, ואיננה כפי הסידור השמיימי, וגם לא על ידי המלאכים והשרים העליונים, אלא השם יתברך יעשה אותה בעצמו מבלי היות שם מלאך או אמצעי אחר בעל דעת ובחירה. בכל זאת לא ימלא שתהיה פעולתו ההשגחית והרצונית ההיא בדברים החומרים באמצעות כלים, כאילו תאמר למשל שהמלך יהרוג הרוצחים פעם על ידי שופטים ושומרים הממונים בארצות אשר תחת ידו, וגם כן על ידי שר משריו שישלח ויצוה אותו

להשמיד להרוג ולאבד, ופעם יעשה המלך בעצמו ובידו ההרג מבלי אמצעי, אבל לא ימלט שיצטרך כלי לעשות ההרג כמו החרב או דבר אחר שיאות לו.
והנה ההשגחה האישית הרצונית הזאת הוא יותר משובחת לאין תכלית מהסדור השמיימי ומפעל העליונים, ועל זה אמר המשורר "כי גדול מעל שמים חסדך ועד שחקים אֱמִתֶּךָ" (שם ק"ח, ה'), ושיערו חז"ל שיציאת מצרים לא היתה מסודרת ולא מחוייבת כפי ההנהגה הטבעית ולא היתה מפעל השרים העליונים, וראית לזה שלוש בחינות: האחת, לפי שהמערכה השמיימית המורה על ארץ מצרים היתה מונעת ומעכבת יציאת העבדים משם, וכמו שכתב הראב"ע. שנית, מורה על זה רצון פרעה ועבדיו שבשום צד לא נתרצו ולא נתפייסו שיצאו ישראל מעבדותם, שהיה הדבר חוץ מטבעם, וכנגד הכחות העליונים המשפיעים עליהם. ושלישית, שהמצריים היו עובדים למזל טלה והיה משפיע עליהם מעלה ובכבוד במדה מיוחדת, והיה המזל שורר שם כאיש בביתו בגבורתו ובמעלתו.
ומפני הסבות האלה ראה הקדוש ברוך הוא לעשות הגאולה הזאת בעצמו כי מי ישדד המערכות השמימיות ומי ישנה הטבעים המוחזקים ומי יבטל כוחות השרים העליונים והשפעותיהם זולת השם יתברך אשר יצרם, כ רק הבורא הכללי יוכל לשנות טבעיהם, והוא יתברך עשה את יציאת מצרים בשינוי הטבעים התחתונים, והעליונים מעין הבריאה הראשונה הכללית. ולכן הוצרכה הבריאה שתהיה על ידו יתברך כי יוצר הכל הוא. ומפני שהיתה יציאת מצרים מעין הבריאה הראשונה ומורה עליה מעשית זכר לכל המצוות כולן, ואל שלושת הבחנות הנזכרות כיון באמרו "ועברתי בארץ מצרים" וגו' ומורה במלת "ועברתי" שעם היות המערכה העליונה מחייבת שלא יצאו ישראל ממצרים, בכל זאת **תעבור** ההנהגה ההשגחית, ותשדד המערכה ויצאו לחירות.
ולכן דרשו חז"ל על הבחינה הראשונה ענין ההעברה, "אני ולא מלאך", לפי שהמכוון בה הוא לשדד בה המערכה כי אי אפשר לה לעמוד כי אם ברצונו הפשוט וביכולתו יתברך, וכנגד הבחינה השניה מרשעת פרעה ועבדיו והפצרם שלא להוציא את ישראל, אמר "והכיתי כל בכור בארץ מצרים", רצה לומר אם הם יחזיק בבני בכורי

ישאל הנה אני אכה את בכוריהם באופן שפרעה וכל עבדיו יבואו לחלות פניהם ויאמרו להם קומו צאו מתוך עמי, ולמי יאות שנוי הרצון של פרעה ועבדיו כי אם אליו יתברך ובמאמר הנביא "עקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו אני ה'" (ירמיהו י"ז, י"ט) וגו'.

ולפי שהכאת הבכורות לא היתה בדרך טבעי בענין הקדחת השורפה והמגפות המתחדשות בעולם, לכן דרשו על זה אני ולא שרף, והוא תאר לחום הזר הממית במחלות בסדר טבעי כפי המערכה, כי הבכורות האלה כפי טבעם היו בגדר הבריאות אבל ה' הדפם.

וכנגד הבחינה השלישית מאלהיות מצרים שהיו מגינים בעירם ומשפיעים עליהם טובות, אמר "ובכל מצרים אעשה שפטים, ולא אמר זה על הכוחות השמיימות כי אם על השרים המניעים אותם, וענינו שאף על פי שהשרים העליונים יחייבו מעלה וכבוד וחיים וחסד למצרים, הנה הוא יתברך ישחית השפעתם ויסיר גבורתם באופן שלא יעמדו להם למושיע, כי אלו האלהיות והבכורות יקבלו מכה אחת ברגע אחד בחצות הלילה. ויען כי היכולת לבטל הכוחות של השרים העליונים הוא דבר מיוחד להשם יתברך ולא לזולתו, לכן דרש עליו אני ולא אחר, ואמר בסוף הדברים אני ה' וגו' ודרש אני ה' אני הוא ולא אחר, לפי שהפעל הזה לא יאות כי אם אליו יתברך בלבד.

ובמאמר עטרת זקנים אשר חברתי בבחרותי פירשתי "ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך" באופן אחר, והוא שעשה הקדוש ברוך בלילה הזה שלוש פליאות, האחת והיא קודמת בסבה לכולן, היא להדבק ההשגחה האלהית הפרטית באומה מבלי אמצעי בהיותם במצרים, עם היות טבע הארץ מונע גדול לזה, וכמו שאמרו חז"ל שהיתה מצרים מלאה גילולים, ולכן לא היה משה רבינו עליו השלום מתפלל בתוכה שנאמר "כצאתי את העיר אפרוש כפי אל ה'" (שמות ט', כ"ט), ועל הפלא הזה דרש ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, רצה לומר שתדבק השגחתי המצרים על בני ישראל מבלי אמצעי. והפלא השני במכת בכורות והשלישי במשפט האלהיות כפי מה שכתבתי.

הנה התבאר מזה כלו שהיציאה ממצרים היתה בביטול הדברים המונעים אותה, ומפני זה ראה המגיד לדרוש בפסוק ויוציאנו ה' ממצרים לא על ידי אד משלשתם היינו מלאך שרף שליח, אל שהיציאה היתה על ידי עצמו יתברך, כיוון שהוא שידד המערכה העליונה של המלאכים שהיתה מונעת היציאה, וכן מכת בכורות שהיא היתה הסבה ביציאתם נעשתה ברצונו הפשוט ולא על ידי מפעל טבעי שהוא שרף, וגם כן לא על ידי שליח לפי שאלהי מצרים היו מגינים ומשפיעים עליהם עשה בהם שפטים תחילה והסיר יכלתם והשחית השפעתם. הרי לך שכל מה שדרשו חז"ל בפסוק "ועברתי בארץ מצרים" כולו נכלל בפסוק "ויוציאנו ה' ממצרים", כי שלשת הסיבות נכללו ביציאה. ושיערו חז"ל שלא היה ראוי לכתוב השם הנכבד אצל "ויוציאנו" לפי שכבר נאמר למעלה בכתוב "וישמע ה' את קולנו". אלא שרצה להגיד שם עניני היציאה שעשאם בעצמו.

והנה המלאך והשרף והשליח שנאמר בדרשה זו הם כולם שמות לאמצעיים הבחירים, אמנם מה ששלח משה לאדום לאמור "וישלח מלאך ויוציאנו מארץ מצרים" אין ספק שמלאך ההוא נאמר על הכלי והוא משה רבינו עליו השלום שהיה כלי ה' באותה הוצאה, וכבר ביארתי שלא שללו בדרשה כי אם האמצעיים הבחיריים שהם מנהיגי העולם, אבל האמצעיים הכליים לא ימלטו בפעולות ההשגחיות. ואפשר עוד לפרש כי מה שאמר משה "וישלח מלאך ויוצאנו מארץ מצרים" שלא הייתה היציאה על ידי אותו מלאך רק **השליחות** לבד, כי השם יתברך שלח לפניו מלאך והוא משה להתרות בפרעה, ואחרי התראתו הוציאנו השם יתברך בעצמו ממצרים ולא המלאך. אולם מה שאמרו במכילתא "משנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע" והקדוש ברוך הוא אמר "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם", אינו סותר לזה שדרשו על "ועברתי בארץ מצרים" לפי ששם שללו האמצעיים שהם המנהיגים הבחיריים לומר שלא היתה מכת בכורות והצלת ישראל מסודרת מהם, וקראום מלאך שרף ושליח שהם שמות למנהיגים הבחיריים, אבל המשחית הוא הכלי שעשה ה' לשעתו לפעול בו כרצונו. וכבר ביארתי שההנהגה ההשגחיית לא תמלט מהאמצעים הכליים שאין להם בחירה ורצון ולא הנהגה כי

אם הוצאת הרצון האלהי הפרטי לפעול כחרב אשר ביד האדם אשר בו יעשה מה שירצה, והאדם הוא הפועל ולא החרב.

ולהיות המשחית הזה שהזכיר הכתוב וחז"ל גם כן במדרגת הכלי, כי השליט עליהם פתאום אוויר מעופש שהמית את הבכורות או סבה אחרת המחייבת את המוח, ולכן אמרו אין מבחין בין צדיק לרשע מפני שהסיבה או הכלי אין לו בחינה ובחירה, מאחר שישולח הכלי לפעול הרי הוא כמו האבן שישליכה אדם מידו אשר לא תחדל פעולתה מפני זכות המקבלים. וכבר פירשתי למעלה "ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף" על המצריים, כי בראותם בני ישראל יקחו אלהיהם ויצלהו ויאכלו אותו בכל פה והכלבים המצרים עזי הנפש לא יוכלו לנבוח ואין לאל ידם לבא אל בתי ישראל להנקם מהם, כי לא יתן השם יתברך אותם לבוא אל בתיהם לנגוף לישראל על עבודתם. והגאון רבי דוד אבודרהם[13] כתב שהמשחית הנזכר בכתוב הוא כינוי להשם יתברך או שהוא שם הנאמר על ההשחתה רצה לומר שלא יתן ההשחתה לבוא אל בתיהם.

וצריכים אנו לתרץ למה לא נעשה הנס הזה על ידי מלאך כמו שנעשה במחנה מלך אשור? הסיבה בו מבוארת כי להיות בכלל המכה הזאת שודדת המערכה השמיימית והסרת השפעה משרי מעלה וגבורתם לא היה אפשר עי אם בעצמו יתברך, שהוא גבוה מעל גבוה ופוקד על צבא המרום במרום. אולם במחנה אשר לא נלקו העליונים כי אם התחתונים בלבד, ולכן היה אפשר שיהיה על ידי מלאך, ואפשר לומר שגם המלאך ההוא שהכה במחנה אשור היה גם כן כלי משחיתו של הקדוש ברוך הוא ונקרא מלאך לפי שאף הכלים נקראו כן, ובאמת גם שם היה המכה אותם הקדוש ברוך הוא בעצמו, אך הכתוב הזכיר ענין הכלי בפעולתו. ובפרק חלק בסנהדרין (סנהדרין צ"ד) נתנו בזה טעם אחר "בי האנא משום ר' יהושע בן קרחא פרעה שחרף בעצמו להקדוש ברוך הוא שאמר מי ה' אשר אשמע בקולו נפרע ממנו הקדוש ברוך הוא בעצמו שנאמר "וינער ה' את מצרים" ואמר "דרכת בים סוסיך", סנחריב שחרף על ידי שליח שנאמר ביד מלאכיך חרפת" ה' נפרע ממנו על ידי שליח שנאמר "ויצא

[13] רבי דוד אבודרהם היה פרשן תפילות נודע בן המאה ה-14. חי ופעל בסיביליה.

מלאך ויך המחנה אשור". רצו בזה שפרעה היה מכחיש מציאות ה' לכן הוצרך השם יתברך להראות לו מציאותו ליכולתו והשגחתו כמו שיתבאר אחר כך, אמנם סנחריב לא היה מכחיש כל זה אלא היה עושה עצמו אלוה באחד משרי מעלה לכן ציוה ה' בחורבנו על ידי אחד ממשרתיו. והרמב"ן ביאר הדרשה הזו באופן אחר מהמלאך והשרף והשליח אך לא אזכרהו כי לא יישר בעיני, ודרך המקובלים בזה באופן אחר, שהם פירשו לא על ידי מלאך על מלאך הרחמים ממלאכי עליונים המיוחסים על ממשלחת המים והרחמים הוא מיכאל, ולא על ידי שרף, הוא ממדת הדין המיוחס לממשלת האש, וראש הכת הזאת הוא גבריאל, ושליח הוא כולל באוויר ובארץ שהם אמצעים בין המים והאש והוא שר הפנים אשר קראו אותו מטטרון ששמו כשם רבו הכולל כל המעלות והוא הממונה על התחתונים אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו נקרא כבוד ה' ושמו המפורש, בענין שאמרו וה' הוא ובית דינו. ואני שמעתי ולא אבין הדברים האלה, ומה שכתבתי בראשונה הוא הנכון לפי הפשט. והותרו עם זה ששת הספקות הנזכרות בשערים ס"ו, ס"ז, ס"ח, ס"ט, ע' וע"א.

פסקה כ
תשובות לשערים ע"ב – ע"ט

ביד חזקה זה הדבר כמו שנאמר "הנה יד ה' הויה במקנך" וכו'.

כבר אמרתי בשערים כי בדרשה הזו יפלו שמונה ספקות:
א' – למה דרש ביד חזקה על דבר המקנה ולא דרש אותו על מכת בכורות שנקראת בכתוב "יד חזקה" ויצדק יותר אמרו ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה כי במכת בכורות יצאו משם.
ב' – מה שדרש ובזרוע נטויה על החרב לא מצינו במכות מצרים מכת חרב, והפסוק שהביא לראיה ידבר על ירושלים ולא על מצרים.
ג' – מה שדרש ובמורא גדול זה גילוי שכינה, לא מצינו כי נגלה השכינה במצרים כי אם אחר כך במעמד הר סיני.
ד' – הפסוק שהביא עליו הוא כולל כל נסי מצרים.
ה' – מה שדרש ובאותות על המטה, קשה כי אין המטות אותות אלא הוא כלי להם והכתוב שהביא מורה עליו כן.

ו' – מה שדרש ובמופתים זה הדם, קשה כי אם היות הדם מכלל המופתים אין ראוי לומר שהדם הוא המופתים כי הוא מופת אחד לא מופתים רבים.
ז' – הפסוק שהביא על זה מדבר מהגאולה העתידה.
ח' – לה מכל מכות מצרים לא הזכיר בפרט בדרשה זו כי אם שנים הדבר והדם והשמיט יתר המכות? ויותר ראוי היה לדרוש ובאותות ובמופתים על כל המכות מלדרוש אותן על הדבר והדם בלבד.
והנראה לי בזה הוא שהמגיד מצא בכתוב הזה "ויוציאנו ה' ממצרים" וגו' דברים שהזכיר בלשון יחיד כמו יד חזקה זרוע נטויה ומורא גדול, ודברים בלשון רבים כמו אותות ומופתים, ולכן דרש כל דבר כפי ענינו והוראת המילה בדרך גזירה שווה ממקומות אחרים, כי הוא דרך יד חזקה על הדבר לפי שהוא נקרא יד ה' כמו שהביא "הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה", והנה לא דרש זה על מכת בכורות לפי שידרוש עליו "ובזרוע נטויה", וסבר שכמו שאצבע אלהים הוא דבר קטן לעומת יד ה' שהוא דבר חזק ממנו, כי היד גדולה מהאצבע, בכוח זרוע נטויה מורה על חוזק המכה יותר מיד ה' לפי שהזרוע כולה היא גדולה וחזקה מהיד, ולכן בהיות יד ה' נדרש על דבר מקנה ידרוש זרוע נטויה על מכת בכורות להיותה יותר עצומה, ועליה אמר זו החרב, וירמוז למגפת מכת בכורות על ידי חרב מלאך המות שהכה בהם, ועשה גזרה שוה מנטויה לנטויה, נאמר כאן "ובזרוע נטויה" ונאמר להלן במגפה שבאה בימי דוד "וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים" (דברי הימים א' כ"א, ט"ז) (דברי הימים א' כ"א, ט"ז), מה להלן חרב מלאך המות שהוא שם למגפה הנטויה בכוח מה שנאמר כאן "זרוע נטויה" נאמר על מגפת בכורות, וחז"ל דרשו החרב על חרב הבכורות שהרגו את אביהם, והוא דרך דרש. ולפי שאלהיות נלקו עם מכת בכורות כמו שנאמר "ובכל ארץ מצרים אעשה שפטים", לכן דרש ובמורא גדול זה גילוי שכינה. ובא על דבקות השגחת ה' במצרים האות שהכה הבכורות והאלהיות, ועל זה הביא הפסוק "או הניסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" שמדבר ביציאת מצרים ונאמר בסוף הפסוק "וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך", ומזה הוכיח המגיד שהדברים כולם נעשו

במצרים עם יד חזקה שהיא יד הדבר וזרוע נטויה שהיא מכת בכורות ובמוראים גדולים שהוא משפט האלהיות, ולהיותו בנמצאים הרוחנים קראו מוראים גדולים. ולא היה זה בהר סיני כי אם במצרים כיוון שהכתוב אומר "במצרים לעיני". ואמר "במוראים" בלשון רבים לפי שכל מכה ומכה מהבכורות בהיותה ממנו יתברך ומבלי אמצעי היה מורא גדול והמכות כולם היו מוראים גדולים. והמתרגם אונקלוס נראה שעשה מורא מלשון מראה וירמוז למראה ה' שראו במצרים.

ואמר המגיד ובאותות זה המטה חשבו המפרשים שאמר זה על נס שנהפך המטה לנחש, ואינו כן כי הנס הזה לא נמנה בכלל המכות כמו שיתבאר. ויש מן החכמים שאמרו שהיה כתוב על המטה שם בן ע"ב אותיות שבו נעשו האותות ולפי זה נכללו במטה כל העשר מכות, אבל יקשה לדעה הזאת למה פרט הדבר והדם? והנראה לי בדרשה הזרה הזאת הוא לתרץ על פי שני דרכים:

האחד, שהמגיד דרש "ובאותות" על האותות אשר נעשו באמצעות המטה שהם חמישה, היינו הפך המים לדם, העלה הצפרדע, תולדות הכינים, מכת הברד ומכת הארבה, כי בכל אלה נאמר שנעשו בתנועת המטה, ועליהם כיוון באומרו "זה המטה", רצה לומר האותות הם אלה שנעשו עם המטה, ועל זה הביא הפסוק "וְאֶת הַמַּטֶּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֹתֹת" (שמות ד, י"ז), שאותן המכות נקראו אותות אשר נעשו על ידי המטה. אם כן יצא לנו מן הדרשה הזאת זכרון שבע מכות, שהן מכת הדבר ומכת בכורות וחמישה האותות שנעשו עם המטה, ונשארו שלוש מכות שהן הערוב והשחין והחשך ואותן קרא המגיד בשם "דם", לפי שהערוב היה מבעלי חיים הטורפים שהיו נכנסים בבתים והורגים הנערים וטורפים כל מה שיוכלו, ולהיותם שופכי דם תוארם בשם "דם". גם השחין תואר בשם "דם" לפי שהיה ענינו עיפוש הדם והפסדו פתאום, גם החושך תואר בשם "דם" לפי שהיה אור השמש אדמדם ונחשך וכל זה לקח מדברי הנביא יואל שנאמר: "וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם וָאֵשׁ וְתִימְרוֹת עָשָׁן הַשֶּׁמֶשׁ יֵהָפֵךְ לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' " וגו' (יואל ג', ג' –ד'). הנה ביאר שלא אמר דם על ההפך המים אשר בנהרות לדם כמו שהיה במצרים כי המופתים שייעד הזכיר שיהיו בשמים ובארץ לא במים, ולכן

אמר "דם ואש ותמרות עשן", כי הדם רומז למכת החיות הרעות על דרך "וְשֶׁן בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח בָּם" (דברים ל"ב, כ"ד), והאש רמז לשחין שהוא באש שורף ברתיחת הדם, ותמרות עשן הוא רמז לחשך, ולפי שגם החשך יתאר בשם דם, לכן אמר מיד "השמש יהפך לחשך והירח לדם" כי הדם הוא האדמימות החזק הנוטה לחושך. ולזה אמר המגיד "ובמופתים זה הדם" רצה לומר המופתים הם השלושה המתוארים בשם "דם" שעליהם אמר הנביא "ונתתי מופתים". ועם היות שהכתוב ההוא נאמר על הגאולה העתידה עשה המגיד גזרה שווה ממופתים למופתים, נאמר כאן "ובמופתים" ונאמר להלן "ונתתי מופתים" מה להלן שלשה אלה אך כאן שלשה אלה, מה להלן נקרא "דם" ההרג והחשך אף כאן כן, ובזה הדרך נזכרו כל העשר מכות, והותרו הספקות כולם, זהו הדרך הראשון.

והדרך השני הוא כאשר נדע על מה יורה שם אות ועל מה יורה שם מופת, וכבר חשבו המפרשים ששניהם יורו תמיד על הדברים היוצאים ממנהג הטבעי ואינו כן, כי לפעמים נאמרו שניהם על דברים אנושיים ופעמים נאמרים על דברים אלהיים הנסיים. כי הנה האות יאמר פעמים על הסימן שיעשה אדם לזכרון דבר מה כמו שנאמר "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדֶךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ" (שמות י"ג, י"ט), וצורות הדגלים היו נקראים אותות "אִישׁ עַל דִּגְלוֹ בְּאֹתֹת" (במדבר ב', ב') עד שגם חלקי הכתיבה נקראים אותיות. וכן המופת יאמר גם כן בדברים אנושיים על הסימן שהוא יותר חזק מרושם האות, ומפני זה הראיות החזקות הפילוסופיות הם מופתים, וישעיה אמר: "הִנֵּה אָנֹכִי וְהַיְלָדִים אֲשֶׁר נָתַן לִי ה' לְאֹתוֹת וּלְמוֹפְתִים בְּיִשְׂרָאֵל" (ישעיהו ח', י"ח), ולא היו נולדים בדרך נס לא שהיו שמותיהן לסימן ולזיכרון שקראם מהר שלל חש בז, וכן כתיב "וְהָיָה יְחֻזְקֵאל לָכֶם לְמוֹפֵת" (יחזקאל כ"ד, כ"ד), והוא אמר על עצמו "אני מופתיכם" (שם י"ב, י"א), לפי שהיו ענייניו ראיה חזקה על מה שיקרה אותם בעתיד. ולפי זה יאמר אות או מופת בדברים האנושיים על הסימן אשר יעשו בני האדם, ורק שהאות אינו חזק הרושם כל כך כמו המופת. וכזה בעצמו תמצא בעניינים האלהיים היינו במעשה הנפלאות, שיאמר אות על נס קטן הזרות לפי שהוא אות וראיה על אמיתת דברי הנביא, ויאמר על מופת שהוא נס עצום וחזק ממנו לפי

שהוא יותר מאמת דברי הנביא. ולכן נאמר חמשה בתחילת שליחותו "וְהָיָה אִם לֹא יַאֲמִינוּ לָךְ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקֹל הָאֹת הָרִאשׁוֹן וְהֶאֱמִינוּ לְקֹל הָאֹת הָאַחֲרוֹן" (שמות ד', ח'), שקרא אותו מה שנהפך המטה לנחש והיד המצורעה. ולהיות המופת שם הנס החזר אמר פרעה "תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת" (שם ז', ט') להגיד שלא יחפוץ כי אם בנס חזק ונגלה ונאמן עם היות שהשם יתברך לא רצה שיעשה בראשונה כי אם אות המטה כי ההתחלה לעולם בדבר קל, והנביא יואל כדי ליעד על חוזק הניסים אמר "ונתתי מופתים בשמים ובארץ". ולפי זה ענין הניסים והנפלאות הוא כי יאמר אות על הנס מעט מהזרות והמופת על הפלא העצום ורב הזרות, ואחרי הודיע אלהים אותך כל זאת תוכל לומר שהמגיד עשה בכל המכות חלוקה אחת שמהם אותות חלושים כמו שהיה ענין המטה והדומים אליו, ומהם היו מופתים חזקים מאות כמו ההפך המים לדם שהוא מופת חזק כמו שיתבאר אחר כך והדומים אליו, וזה אמר בראשי מילים כמעיר על זה: "ובאותות זה המטה ובמופתים זה הדם", שהביא משל נס המטה למין האותות והביא משל נס הדם לענין המופתים, והוא הדין לשאר המופתים שהם ממין מופת הדם. והוכיח שאמר על הדם מופת שהוא שם הנס החזק מהפסוק: "ונתתי מופתים בשמים ובארץ" (יואל ג', ג'). זהו הנראה לי בזה, ומי שיתן עליו טעם אחר טוב מאלה ישא ברכה מאת ה'.

והותרו עם מה שאמרתי הספקות אשר בשערים ע"ב, ע"ג, ע"ד, ע"ה, ע"ו, ע"ז, ע"ח וע"ט.

עשר המכות

פסקה יז
תשובות לשערים פ' – פ"ג

דבר אחר ביד חזקה שתים ובזרוע נטויה שתים וכו'.

אין ספק שהדרשה הזו חששה למנין המכות בלבד, ולפי שהיו המכות עשר ומצא בכתוב חמשה שמות: יד חזקה, זרוע נטויה, מורא גדול, אותות ומופתים, חשב המגיד כיון שאלו חמשה לשונות נאמרו על כל עשר המכות יתחייב מזה שכל אחד מאלה החמשה יורה על שתים מכות ובזה הדרך יוכללו כל עשר מכות באלה החמשה

לשונות. ומצא סמך לזה לפי שיד חזקה הם שתי מילות, ולכן ירמזו לשתי מכות כי מילת יד ירמוז למכת דבר ומילת חזקה ירמוז למכת בכורות, וכן בזרוע נטויה מצא שתי מילות שהן זרוע – נטויה וירמוזו לשתי מכות, ואולי היו הברד והארבה שבאה בהם התראה רכה ביד רמה וזרוע נטויה, גם במורא גדול הם שתי מילות מורא וגדול לרמוז על שתי מכות אחרות, ואולי היו הערוב והחשך לפי שלקחו מהם המצריים מורא רבה. אמנם אותות עם היותו מילה חדא הוא לשון רבים ומיעוט רבים שנים, ואולי נאמר על הדם והצפרדע כפי זאת הדרשה, וכן ובמופתים הוא לשון רבים ומורה על שתי מכות ויהיו כינים ושחין. אחרים פירשו ביד חזקה דם וצפרדע ובזרוע נטויה כינים וערוב ובמורא גדול דבר ושחין ובאותות ברד וארבה ובמופתים חושך ומכת בכורות, יהיו מה שיהיו הנה באלה החמשה לשונות יוכללו עשרת המכות כולן, ולפי שלא כיוון המגיד להזכיר כי אם המכות שהוכו המצריים במצרין לכן לא מנה בכללן הפך המטה לנחש, כי אף שהיה בכלל הניסים לא נכלל בהמכות וכן הפך יד אדון הנביאים להיות מצורעת כשלג לא נעשו לפני פרעה כי אם לפני בני ישראל ולא היתה מכה למצרים ולכן לא מנה אותם, וכמו כן לא נזכר דבר מנסי הים לפי שלא כיון המגיד כי אם לסיפור יציאת מצרים המיוחס ללילה הזה, לכן מנה זולת העשר מכות שהוכו בהן המצריים בהיותם במצרים קודם היציאה.

אמנם למה עשה בהם רבי יהודה הסימנים האלה דצ"ך עד"ש באח"ב? יש מי שפירשו בעבור שדוד המלך בספר תהלים סדר המכות באופן אחר ממה שנכתבו בתורה, לכן עשה בהם רבי יהודה זה הסימן כדי שיזכרו אותם כפי שנכתבו בתורה ולא כפי שנכתבו בספר תהלים. ויש אומרים שדם וצפרדע היו בהתראה וכינים בלא התראה, וכן ערוב ודבר היו בהתראה ושחין בלא התראה וכן ברד וארבה היו בהתראה וחשך בלא התראה ולהיותם בזה הדרך שתים בהתראה ואחת בלא התראה אחריהם, לכן עשה רבי יהודה הסימנים ההם, והעשירית שהיא מכת בכורות בהתראה היתה, אבל להיותה מכה יחידה לא עשה בה סימן ונסמכה לשלש האחרונות. ויש אומרים כי דצ"ך הוא סימן לנסים שנעשו על יד אהרן ועד"ש הוא סימן לנסים שנעשו על ידי הקדוש ברוך הוא מבלי משה ואהרן ובאח"ב הוא סימן לנסים שנעשו על ידי משה.

אבל אין דעתי נוטה עם הדעה הזאת כי היות השלשה מכות הראשונות דצ"ך נעשו על ידי אהרן היה זה מחכמת השם יתברך לפי שהיה יודע שהחרטומים יערערו עליהם כי הם עשו הדם והצפרדעים גם כן, ובכינים השתדלו לעשות ולא עלה בידם, ולא רצה הקדוש ברוך הוא שהנסים הנעשים על ידי משה רבינו עליו השלום יעשו החרטומים כמותם או ישתדלו לעשותם, ולכן הניח לעשות שלש המכות האלה על ידי אהרן. אבל במכת שחין שיחסו לה' מצינו שזרק משה פיח הכבשן השמימה והיה שחין, ומכת בכורות הקדוש ברוך הוא עשאה בעצמו ולא משה.

אמנם הנכון בעיני הוא שמצרים היתה עיר מלאה גילולי הכפירות בשרשי אלהותו יתברך כמו שהזכרתי למעלה, ויש מהם שלא היו מאמינים במציאות סבה ראשונה עילת העילות, ומהם האמינו במציאותו אבל לא האמינו בהשגחתו בעולם השפל, ומהם היו חושבים שהיה יכלתו יתברך מוגבל והוא בעל תכלית כשאר שרי מעלה, ושלא היה כחו בלתי בעל תכלית, ולכן תמצא שמשה רבינו עליו השלום בתחילת שליחותו הזכיר לפרעה שלשת העיקרים האלה, באמרו "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שַׁלַּח אֶת עַמִּי וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר" (שמות ה', א'), כי באומרו "כה אמר ה'" ביאר לו מציאות סבת הסבות ועילת העילות יתברך, ובאומרו אלוהי ישראל ביאר לו שזה המחוייב המציאות הוא משגיח על ישראל בפרט כי בחר בהם בבחינתו בין הנמצאים עליונים ושפלים, ובאמרו "שלח את עמי" ביאר יכלתו יתברך הבלתי תכלית, לא בלבד על אומה אחת הוא שר כשאר שרי האומות כי אם לעל יושבי תבל ושוכני ארץ, ולכן היתה מצוה עליו אף על פי שלא נחשב בין בני ישראל. והנה לא היתה תשובת פרעה בתחילת דברי פיהו סכלות כי אם כפירה מוחלטה, באומרו "מִי ה' אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה' וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ" (שם שם, ב') כי באומרו "מי ה'" כפר בעיקר רצה לומר במציאותו, ובאומרו "אשר אשמע בקולו" כפר בהשגחתו, כלומר אין לו קול ולא השגחה וצווי בדברים השפלים, ובאומרו עוד "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" כפר בפנת היכולת המוחלטת, כאילו אמר אף שנודה שהוא נמצא אין ראוי שנאמין שהוא משגיח בדברים אשר בכאן בעולם השפל, ואם נאמין בהשגחתו הרי הוא כאחד השרים העליונים שיכולתו רק

על אומה מיוחדת ואין לו יכולת על שאר האומות, ולכן אם הוא אלוהי ישראל אינו אלוה שלי ואין יכולתו עלי, וזהו "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח". ומפני ששלושת הכפירות נפלאו ממנו לכן באו המכות מכוונות לאַמֵּת הפינות האלהיות האלה, ולכן תמצא כי בתחילה אמר משה "בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה'" (שם ז', י"ז) שהוא מציאות הסיבה הראשונה ועשה לאמת הפינה הזאת שלוש מכות דם צפרדע כינים, לפי שעל פי שלושה עדים יקום דבר, ומפני זה עשה ר' יהודה באלה שלוש מכות סימן בפני עצמו דצ"ך, להיותן מכוונות שלשתן לאמת הפינה הזאת. ובתחילת המכה הרביעית שהיא ערוב אמר "לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (שם ח, י"ח) רצה לומר יודע ומשגיח על דרכי בני אדם, ולאמת הפינה השניה הזאת באו שלוש מכות אחרות שהן ערוב דבר שחין, ולהיותן שלושתן מכוונות לתכלית המיוחד הזה עשה רבי יהודה בהן סימן בפני עצמו עד"ש, אחר כך בתחילת המכה השביעית שהיא ברד אמר "בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שם ט', י"ט) שהוא פינת היכולת, ועליה באו ארבע מכות האחרונות ברד ארבה חשך מכת בכורות, ולהיותן מכוונות לתכלית אמיתת העיקר עשה רבי יהודה בהן סימן אחר באח"ב.

הנה התבאר שרבי יהודה בחכמה יסד הסימנים האלה להעיד על שלשת הפינות שהיו התכליות במעשה המכות כפי חלוקתן זאת, ולפי שהיה הדבר מרגלתא בפומיה דר' יהודה היה נותן בהן סימנים.

והתבארו עם זה הספקות אשר בשערים פ', פ"א ופ"ב.

אמנם למה היו המכות במצרים אלו העשר שנזכרו בכתובים ולא היו אחרות, על זה ראוי לומר דבר מספיק המתישב על הלב. כי אן ספק שלא היה במקרה ובהזדמן, ולפי שהפעולות האלוהיות נהירו ושכלתנו וחכמה יתירא אשתבחת בהון, הן בכמותן והן באיכותן. ולכן מהראוי לבקש תכלית וסיבה שהיו המכות האלו ולא אחרות. וכבר התעוררו לזה חז"ל אבל נתנו לזה טעמים חלושים, כי אמרו שבאה מכת הדם מפני שלא הניחו נשי ישראל להטהר מדמיהן, ומכת צפרדע לפי שלא היו יכולות הנשים להרים קול בשעת לידתן מפחד המצריים לכן שלח להם הקדוש ברוך הוא צפרדעים שהיו נותנים עליהם קולות בבתיהם ובמשכבותם, ומכת כינים מפני שגזלו מישראל

את אדמתן והיו כנים על פני הארץ כדי לבטלם ממלאכתם, ומכת ערוב מפני שהיו ישראל רועים מקניהם של מצרים ונשיהם מניקות את בני המצריים והיה בא הערוב אל בית היהודי ולוקח משם את בן המצרי ומוליכו ואוכלו, ומכת דבר מפני שהיו חורשים המצריים על גבי היהודים שנאמר "עַל גַּבִּי חָרְשׁוּ חֹרְשִׁים" (תהלים קכ"ט, ג') כדי שלא יטרחו מקניהם בא הדבר והמית המקנה שלהם, ומכת שחין כדי שיהיו בני ישראל מתקבצים במרחצאות המצריים לרווחה הוכו המצריים בשחין, שאדם שיש לו שחים לא יכנס למרחץ. ומכת חשך כדי שבאותם ימי החשך ימותו פושעי ישראל ויקברו אותם ולא יראו המצריים שלא יאמרו כמו שתבע בנו כל תבע בהם, ועוד כדי שבימי החשך יחפשו בני ישראל בבתי המצריים ויראו את אשר להם וישאלו מהם אחר כך ולא יוכלו לומר שאין להם מה להשאיל, ומכת בכורות כי באותה מכה התחיל להתרות בהם שנאמר "כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את עמי ויעבדוני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך" (שמות ד' כ"ב-כ"ג), ובה כלה שנאמר "ויהי בחצות הלילה וה' הכה" וגו'. זוהי דרכם ז"ל.

ומה שנראה לי בזה הוא שבענין מצרים עשה הקדוש ברוך הוא נסים ונפלאות לתכליות מחולפים, כי עשה ראשונה נס של הסנה שראה משה בפעל ובהקיץ כי הסנה בוער באש ואיננו אוכל, והנס הזה היה למשה בלבד כדי שלא ייירא ולא יחת מלכת אל פרעה ולהתרות בו, פעמים לחרפו ולגדפו ולהכותו מכות רעות ונאמנות, כי השם יתברך שלח מלאכיו לסגור פום אריותא פרעה וחבריו שלא יחבלוהו. ולכן הראה לו הסנה שהוא עץ שפל ונבזה משל למשה והראהו בוער באש ואיננו אוכל, כך יהיה ענינו של משה שבהיותו במצרים לעשות המכות לא יאכלהו אש חמת המלך ורשעתו, ומפני שראה השם יתברך כי אדוננו משה משתומם על המראה, צוהו של נעלך מעל רגלך, לפי שהמנעלים נעשו כדי להגן על הרגל ולהצילו מהפגעים והנזקין, וכאילו אמר אל תרא ואל תחת פן תגוף באבן רגלך, של נעליך כי אינך צריך אליהם לשמירה, אף שעל שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין, ולפי זה נעשה הנס הזה למשה בלבד כדי להבטיחו על ענינו. עוד נעשו ניסים אחרים כנגד העם, כמו שאמר "מה זה בידך ויאמר מטה" וגו'. והזכיר שלושה נסים: א' הפך המטה לנחש, ב' צרעת

היד ורפואתה, ג' הפך המי לדם. ועליהם אמר "והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעון לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון, והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות האלה ולא ישמעון לקולך ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה והיו המים אשר תקח מן היאור והיו לדם ביבשת" (שם שם ח'-ט'). וראוי לדעת אם היו שלושת הנסים האלה כנגד העם להבטיחם ולאמת שליחות משה, למה יוחדו שלשת אלה ולא זולתם, ולמה אמר "אם לא יאמינו לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון", מה היפוי כוח שמצא בנס השני יותר מהראשון שיאמר עליו כן? ומה שראוי לומר בזה הוא שהיציאה ממצרים והגאולה אוי שתקשה בעיני בני ישראל משלוש בחינות: האחת מפאת פרעה לרשעתו ורוע לבבו שהיה כמו פתן חרש יאטם אזנו (תהלים נ"ח, ה') ולא שמע לקול משה ואהרן, והבחינה השניה מפאת ישראל שהיו שקועים בגלות כל כך כאילו כבר התיאשו מהגאולה והתשועה, לפי שהיה חולי חזק מאוד ובלתי מקבל רפואה. והבחינה השלישית מצד עם מצרים שהיו מחזיקים בישראל לעדים ומתגברים עליהם בחזקת היד. והודיעם השם יתברך שהשלושה המה שנפלאו מהם נקל בעיני ה' להחזירם לרצונו, ולכן בא ראשונה גם המטה כנגד פרעה שנקרא בדברי הנביא "נחש בריח", וכבר כתב הראב"ע שמלשון "ויקם מלך חדש על מצרים" (שם א', ח') נראה שלא היה פרעה מזרע המלוכה, אלא הוא קם מעצמו כמו כי הקים בני עבדי, ולכן המשילו במטה שהיה עץ יבש וכשהשליכו ארצה היה לנחש, כן פרעה בראשונה היה עץ יבש והומלך בחוזקה ונעשה נחש בריח, וינס משה מפניו ובאמת ברח מפני פרעה אל מדין. וצוה ה' למשה שעם היותו מלך אל ייירא מפניו מלהכותו, וזהו "שלח ידך ואחוז בזנבו" (שמות ד', ד') רצה לומר שישוב לשפלותו, וכמו שנאמר "ויהי למטה בכפו", להורות על שפלותו על ידי כף משה. והנה אמר בנס הזה "למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלוהי אבותם" (שמות ד', ה') להגיד כי הוא יפקוד על מלכי האדמה באדמה בזכות אבותיהם. ובא הנס השני מצרעת היד בבחינת האומה, כי כמו שהיו בני חורין וטובים עם ה' ועם אנשים אשר באו מצרימה ורוע המקום עשאם עבדים וכנענים אנושים ונחלשים, כך היתה ידו של משה בריאה וטובה ואך

בהביאה אל חיקו שהוא משל למצרים נעשתה שמה מצורעת כשלג שהוא החולי הבלתי מקבל רפואה והוא משל להתיאשם בגלות.

והנה צוהו ה' "השב ידך אל חיקך" להודיעו שכמו שהיד באותו מקום שנצטרעה נתרפאה ככה בני ישראל במצרים נשתעבדו ובמצרים יהיו בני חורין, כי ה' יתברך מחץ מכתו ירפא, וכמו שאמר "מחצתי ואני ארפא" (דברים ל"ב, ל"ט), ולפי שבריאותם תהיה יחד עם היציאה משם, לכן אמר "ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו", כי עם היציאה ממצרים תהיה רפואתם בשלמות ושבו בנים לגבולם. אמנם בעבור היות העם בלתי ראוי ומוכן לקבל רפואת הגאולה היתה סיבה יותר חזקה למניעת פרעה מרשעתו, לכן אמר "והיה אם לא יאמינו לקול האות הראשון" וגו' לפי שתרופת האומה וגאולתה היא הוראה יותר חזקה מהכנעת פרעה. ולפי שעדיין ישאר הספק מצד המצריים והשפעת אלהיהם מהפכת המים לדם אשר הם בוטחים בם, צוהו בנס השלישי שייעד שירבה שפיכת הדם בכל ארץ מצרים במכת בכורות כמים לים מכסים, ומתוך כך ישלחו אותם. הנה אם כן באו שלשת הנסים האלה כנגד העם להסיר כל ספק מליבם, ולכן אמר "ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם וישמעו כי פקד ה'" (שמות ד', ל"א) וגו', כי ענין האותות והוראתם הוא לאמת הדבר ההוא בלבם. וראיתי מי שכתב שהיו שלושת הנסים האלה זה גדול מזה, לפי שהדבר אשר יאמר עליו שהוא נסיי באחד משלושה פנים הגדול מהם הוא יהיה נמנע אצל הטבע בהחלט, כמו שיהפוך הברזל גזת הצמר או אפרוח לדבר אחר, או שיהיה נמנע אצל הטבע בזמן מה ולא יהיה נמנע בהחלט כמו שיהפך קב תמים לאפרוח שהוא נמנע אצל הטבע להיות פתאום אבל אפשר לאחר זמן שיהיו החטים מאכל לעוף השמים ותתהוה מהם הטפח הזרעית ויולד ביצה וממנה אפרוח, או שיהיה הנס מורכב משני ענינים יחד בהתהוות מביצת התרנגול חצי תרנגול וחצי צפרדע שהוא נמנע מצד כללותו. וכבר נתבאר בחכמת הטבע שלא כל דבר שיזדמן יתהוה מאיזה דבר שיזדמן, אבל יפול בזה צד אפשרות מצד קצתו. והנה מבואר כי אות המטה שנהפך לנחש היה המנעותו מצד הזמן, כי המטה כשיותך לעפר ונחש עפר לחמו אפשר שיתהפך זה לזה באורך הזמן, והיה הנס בו שנעשה כן בזולת זה הזמן.

והמופת השני היה קצתו נס מוחלט וקצתו לא והוא שנעשה האדם בריא וחולה בזמן אחד, כי בדרך הטבע אי אפשר להיות הדם ידו מצורעת רק בשיהיה הוא עצמו מצורע בהמצא בו הפסד כוח המשנה בכלל, ואם שיוכר זה בקצת חלקיו וראשי אבריו לא יאמר מפני זה שידו או רגלו או חוטמו מצורעת והוא בריא, כי אם הוא בריא וכוחו שלם בכל פעולותיו ואבר אחד מצורע הוא כמו חצי תרנגול וחצי צפרדע, ויהיה נמנע אצל הטבע יותר מהראשון. אולם לפי שכבר אפשר שתפול הצרעת ביד בצד מן הצדדין כמו שאמרתי, לכן בא האות השלישי שהוא מהמין הראשון שנמנע להיות בהחלט בשום זמן, כי ההפך המים שהוא יסוד פשוט לדם הוא כמו ההפך הברזל לאפרוח, כי אף שגוף האדם יצטרך לשתיית המים אינו להזנה כי אם להעביר המאכל במעברים הצרים, כי היסוד הפשוט אי אפשר שיהפך מזון וכל שכן שיתהוה ממנו מיטב הלחות שבניזון. וכל שכן שיתהוה הדם, חוץ מן הכבד שהוא מקום הולדתו הטבעי, ודומה להאפשרות שיעשה מהבן לב או כבד או מוח נפרדים מכלל הגוף שהוא בתכלית הנמנעות ולהיות שלושה המופתים מודרגים מן הקל אל הקשה לכן אמר "אם לא יאמינו" וגו'. ולפי זה הניסים האלה היו כנגד העם לאמת נבואתו של משה. ונעשו עוד ניסים אחרים כדי להכות בהם את המצריים, ולכן נקראו מכות, והן אותן העשר הכתובות בתורה. ועניינן אצלי שבאו כפי ארבעת היסודות שמהם הורכבו הדברים השפלים ומהם נתקיימו. שנים מהם כבדים – הארץ והמים, ושנים מהם קלים האוויר והאש, ולכן נאמר ראשונה שהכה את המים ונהפכו לדם, ובזה היה צער גדול אליהם כי שתיית המים היא הכרחית להשקיט תגבורת החום אשר מבפנים וכדי לדקדק את המזון ולהעבירו במעברים הצרים, ובהתהפכם לדם לא יכלו מצרים לשתות מים. וגם הבעלי חיים הנולדים במים שהיו אוכלים מהם – מתו, כמו שנאמר "והדגה אשר ביאור מתה" (שמות ז', כ"א). ולא די שמתו הבעלי חיים הימיים המועלים להם, אלא שגברו חיל ועצמו הבעלי חיים המזיקים אשר במים שיצאו להרבה לצערם בקולם וריבוים, והיא היתה מכת הצפרדעים. ואחר שהכה יסוד המים בשתי המכות האלה הכה יסוד הארץ בשלושה אותות אחרים, אם בכינים שכל עפר הארץ היה כנים, אם בערוב ואם בדבר לפי שהביא הקדוש

ברוך הוא מהבעלי חיים הנולדים בארץ והם כלל הבעלי חיים המזיקים מעורבים עם אלו שרצים וחיות טורפות ובהמות רעות וכל מיני מזיקים והם הערוב. והבעלי חיים הביתיים הטובים והמועילים הנולדים בארץ המית הדבר. הרי לך שלשת המכות האלה כנגד יסוד הארץ בעצמותה ובעלי חיים, הנולדים בה. ולפי זה חמשת המכות דם צפרדע כנים ערב דבר הם כנגד שני היסודות הכבדים המים והארץ. עוד הביא בשני יסודות הקלים אויר ואש חמש מכות אחרות כי השחין נעשית באויר שנאמר "ויזרוק אותו משה ויהי שחין אבעבועות" (שם ט', י'), והברד היה ביסוד האש כמו שנאמר "ויט משה את מטהו על השמים וה' נתן קולות וברד ותהלך אש ארצה" (שם שם, כ"ג) וגו', רצה לומד שהיסודות הקלים המתנועעים כפי טבעם למעלה הביאם למטה שהוא תנועה הפך טבעם. והביא גם כן הארבה שהוא מבעלי חיין המעופפים באויר כדי שיוזקו בהם. וכן החשך שהיתה מכה באויר כי הוא זך בטבעו ונתחדש בו עובי כפול ומכופל באופן שלא יכול לעבור בו ניצוץ השמש על הארץ. וכן מכת בכורות ששלח בגופים אש שורף שהתיך רוחם וכחם פתע פתאום. הרי לך חמשת המכות האחרונות האלה שהיו בשני היסודות הקלים האויר והאש, ובזה האופן נתחייבו עשרת המכות לפי ארבעת היסודות הנלקים. וראוי היה שיהיו המכות עשרה לפי שזה המספר קדוש ומקודש, והיו טבעי הדברים השפלים כנגדם והגלגלים עם גלגל השכל עשרה, והשכלים הנבדלים עם סבתם השם יתברך הם עשרה או עשרה מהמאות או מהאלפים כמו שאמר "אֲלָפִ֤ים יְשַׁמְּשׁוּנֵּה֙ " (דניאל ז', י'), ולכן נברא העולם בעשרה מאמרות, ועשרה דורות מנח עד אברהם, ונתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ושאר העשיריות שהזכירו חז"ל. וזהו הדרך הראשון בביאור הדרוש הזה.
והדרך השני הוא שנאמר שבאו המכות מדה כנגד מדיה, כפי הצרות והרעות שקיבלו ישראל ממצרים שהם עשרה מיני רעות רבות וצרות:
א' – מיתת בניהם במימי היאור כמו שנאמר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וכאילו היה יאור מצרים מלא דם בניהם ועל הגמול הרעה הזאת באה מכת הדם, והדגה אשר ביאור מתה.

ב' – צעקת בנות ישראל ודמעתן על לחיין והספדן תמיד על היאור שהיה מכלה פרי בטניהן ולהגמול הרעה הזאת באה מכת הצפרדעים, כאילו הם יצערו וילילו על ילילת בנות ישראל, ויצאו מן היאור כי משם יצאה היללה והצעקה.

ג' – שמררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, לפי שנתנו עמלם ויגיעם בעפר האדמה באה מכת הכנים כאשר הכה משה במטהו בעפר הארץ, כאילו הכה ויקלל אותו העפר שהיה לבני ישראל עמל וכעס, ולכן נהפך למצרים לכנים ולצנינים בצידם.

ד' – לא לבד היו עובדים בעבודת המלך אלא גם כל אחד מן העם היה עושה בהם כרצונו, ולתגמול זה באה מכת הערוב שבעלי החיים כקטן וכגדול עלו על הארץ ונכנסו בבתים והיו טורפים ומחזיקים בהם כמעשה המצריים בבני ישראל.

ה' – כי ישראל מפני עבדות המצריים ועמלם לא היו רועים את צאנם ובקרם מפני טורח העבדות, וגם היו המצריים גוזלים ממקנה ישראל כרצונם, ובעבור זה באה מכת הדבר במקנה מצרים, וממקנה ישראל לא מת אחד.

ו' – זו פרישות דרך ארץ שבסבת עבודתם היו נפרשים בני ישראל מנשותיהם כאילו היו מוכי שחין, שהאשה נפרשת מבעלה שהוא מוכה שחין, על כן באה על המצריים מכת השחין שנעשו כמצורעים עם אבעבועות ושחין פורח שלא היו יכולים להזדקק אל נשיהם.

ז – לפי שהיו המצריים בחוץ וברחוב מכים בישראל באגרוף וזורקים בהם אבנים, והיו לועגים להם בגידופים ונותנים עליהם בקולם, לכן הביא עליהן מכת הברד שהיו אבנים מן השמים להומם ולאבדם, ואל הכבוד הרעים עליהם בקולות וברקים.

ח' – לפי שהיו מישראל עובדי אדמה למצוא אוכל לנפשם והמצריים היו גוזלים תבואותיהם אשר בשדה לכן הביא עליהם מכת הארבה שהיה אוכל כל תבואותיהם אשר להם בשדה.

ט' – לפי שהיו ישראל תמיד בחשך הגלות, וכמו שאמר הנביא על צרת הגלות "בְּמַחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבַנִי כְּמֵתֵי עוֹלָם" (איכה ג', ו'), ובהפך תמיד יתאר הגאולה וההצלחה כאור כמו שנאמר "קוּמִי אוֹרִי כִּי בָא אוֹרֵךְ" (ישעיהו ס', א'), "לַיְהוּדִים הָיְתָה אוֹרָה וְשִׂמְחָה" (אסתר ח', ז'), לכן באה עליהם מכת החשך, להעיד שהנה החשך

יכסה ארצם לכל בני ישראל יהי אור במושבותם הפך חשך הגלות שהיו בו ונהפך בשונאיהם.

י' – שהיו עם אלהי אברהם בגלות ונפרדו מעל שולחן אביהם ואכזרים ימשלו בם, וכנגד זה באה מכת בכורות, וכמו שהמצריים השמידו בניו של הקדוש ברוך הוא כן הוא יתברך הרג בכוריהם ואת בני ישראל לקח לו לעם. וגם בזה הדרך תדע ותשכיל שהיו המכות גמול אלהים ובאו מסודרות ומכוונות כפי בצרות והרעות אשר קבלו ישראל ממצרים.

ובמה שפירשתי הותר הספק אשר העירותי עליו בשער פ"ג.

פסקה יח

תשובות לשערים פ"ד – פ"ו

ר' יוסי הגלילי אומר מנין אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר מכות וכו'.

בפרק ערבי פסחים הזכירו חז"ל ההגדה ויציאת מצרים אשר חייב על כל איש לספר בלילה הזה, והביאו פרשת וידוי הבכורים כלה בדרשותיהם עד רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב, והזכירו מיד אחרי זה רבן גמליאל אומר כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח וכו' ואחריו ההלל וברכת אשר גאלנו, ולא הביאו שמה דבר מדרשת ר' יוסי הגלילי ורבי אליעזר ורבי עקיבא שעשו יסוד ועיקר כל דרשותיהם על ניסי הים.

אמנם החכמים מסדרי המכילתא נוכחו לאות כי ראוי להכניס המאמרים האלה הערבים בדרשות עניני מצרים ומפליגין במעשה ה' כי נורא הוא, וכל שכן בדברי השלם רבי עקיבא. ובמאמר כמה מעלות טובות נכללו החסדים כולם אשר יתחברו ביציאת מצרים ושנמשכו אחריה, ומפני שעניניהם ונפלאותיהם הם קשורים עם מופתי מצרים ראויים הם שיעלה זכרונם על הספר, ולכן הוסיפו המאמרים האלה בטופס ההגדה, וגם אנחנו היום אומרים אותם, ונזכרים אחרי זיכרון מכות מצרים, כי מהם עשו התחלה ראיה וטענה על מופתי הים, ובאחרונה בא מאמר רבן שמעון בן גמליאל שהוא היותר הכרחי כמו שיתבאר להלן.

והנה אחד שמנה המגיד העשר מכות הביא עליו דברי רבי יוסי הגלילי "מנין אחת אתה אומר" וכו', ושיעור מאמרו כך הוא: אתה אומר שלקו המצריים במצרים עשר

מכות מנין לנו שעל הים לקו חמישים מכות? כי לא ישאל רבי יוסי ולא ידרוש להוכיח שלקו במצרים עשר מכות כי זהו דבר ידוע לכל, אלא בא להוכיח על מכות הים שהיו חמישים ומביא ראיה מפסוק "אצבע אלוהים היא", ואף שאותו פסוק הוא במכת כינים לדעתו לא אמרו אותו החרטומים על הכינים בלבד אלא על כל המכות שנמנו וגמרו שהן אצבע אלהים, כי באות המטה ומכת הדם ומכת הצפרדעים התאמצו החרטומים לעשות כמותם כדי להראות שהיו דברים מלאכותיים הנעשים בתחבולה כדרכם ובעלילותם ולא היו נפלאות אלהיות, אבל במכת הכינים שלא יכלו לעשות כמתכונתה, החליטו שכל המעשים שעשו משה ואהרן מתחילתם ועד סופם הם מעשה אלהים ואמרו אצבע אלהים היא, ולכן לא השתדלו עוד החרטומים לעשות כמותם ולא שאל אותם פרעה עוד לעשות גם הם בלטיהם, כי כבר קיימו וקבלו שהן פעולות אלהיות כולן הראשונות והאחרונות. ומזה הוכיח רבי יוסי הגלילי מה שאמרו אצבע אלהים היא על עשר המכות, ולפיכך דרש אם כל מופתי מכות מצרים מתוארות באצבע להורות על מעלת הפעול יתברך כאילו כולן נעשו באצבע קטנה מאצבעותיו, אם כן במופתי הים שנאמר "וירא ישראל את **היד** הגדולה" נתחייב לומר שהיה ערכם לערך מופתי מצרים כמו היד לעומת האצבע, ואם באצבע הכח עשר מכות ראוי לומר שהכח ביד שיש בה חמש אצבעות חמישים מכות כי חמש פעמים עשר הם חמישים. ואתה תראה בענין לוחות הברית שהיו כתובים בהם עשרת הדברות ונאמר בהם כתובים באצבע אלהים ועל הגרמים השמיימים אמר המשורר "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך" (תהלים ח', ד') וגו', וכבר ראיה דברי הרב המורה שהיו כדורים חמישים, והסכמות הידיעות האלה מורה על התקשרות הדברים העליונים עם התחתונים, והנה הרב דוד אבודרהם הקשה על זה המאמר כי במכת דבר נאמר גם כן "יד ה'", הרי שעשה ביד ולא באצבע, והשיב עליו שהפסוקים אינם אלא אסמכתא בעלמא והקבלה היא העיקר. ואני אומר שרבי יוסי הגלילי סבר שמילת יד היא משותפת בהוראותיה כי נאמר על יד על המקום כמו "יד הירדן" "ויד תהיה לך על אזנך" ונאמר על המגפה כמו "ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים" ונאמר על היד הגשמית הכוללת חמש אצבעות. ונראה לפרש "הנה יד ה' הויה במקנך

על המגפה לפי שהכתוב קראה דבר אבל מה שנאמר על הים "וירא ישראל את היד הגדולה" מלה גדולה מורה שנאמר יד הנחתה הגשמית ולכן היה מקום לדרשתו. והותרו בזה הספקות בשערים פ"ד, פ"ה, פ"ו.

אמנם קשה לנו מאוד במאמרי האנשים ההם השלמים אתנו האומרים שעל הים לקו חמישים מכות לדעת ר' יוסי הגלילי ומאתיים מכות לדעת רבי אליעזר ומאתיים וחמישים מכות לדעת רבי עקיבא, כי איך ציירו אותו המספר הגדול מהמכות שעל הים? ומשנה מפורשת היא באבות פרק ח': "עשרה ניסים נעשו לאבותינו במצרים **ועשרה על הים**", ומה יעשו בדרשותיהם הסותרות משנה זו? גם אשאלם ויודיעוני במה ישתנו המכות כולם אלו מאלו, ואם היו מתיחסות במספרם עם מכות מצרים האם היו גם כן מתיחסות אליהן באיכותן או שהיו מכות הים ממין אחר מתחלף ממכות מצרים?

ומה שנראה בזה הוא שהחכמים שלשתם הבינו אותה משנה באבות על הניסים שנעשו **לישראל** בהצלתם במצרים או על הים ולא על המכות שלקו **המצריים** לא במצרים ולא על הים, וכן פירש הרמב"ם שם במשנה. אמנם העשרה ניסים שנעשו לישראל המצרים הם מה שנצולו מן העשר מכות, והיות כל מכה ומכה מהן מיוחדת למצריים ולא לישראל, והם ניסים בלא ספק. וכן משמע מלשון התורה בכל מכה ומכה מלבד מכת הכנים שלא נתברר בה אבל כן מקובל באומה. כי נאמר בפירוש בדם "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור" להורות שהנס היה לישראל שלא הורע להם. ונאמר בצפרדע "ובאו בביתך ובחדרי משכבך", ונאמר בערוב "והפלתי ביום ההוא את ארץ גושן", ונאמר בדבר "וממקנה בני ישראל לא מת אחד", ונאמר בשחין "כי היה השחין בחרטומים ובכל מצרים", ונאמר בברד "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד", ונאמר בארבה "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים", ונאמר בחושך "ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". וכל זה מורה שלא היו המכות בישראל.

אמנם העשה ניסים שנעשו לישראל על הים הם קבלה, ואלו הם:

א – הובקעו המים כפשוטו בפסוק "ויבקעו המים" (שמות י"ד, כ"א).

ב – אחר שבאו נעשו כקובה ועליו כדמות גג לא מקופח ולא משופע, כי היה כל הדרך בים כאילו היה בו נקב וחלול והמין מימין ומשמאל וממעל, וזהו מאמר חבקוק: "נָקַבְתָּ בְמַטָּיו רֹאשׁ פְּרָזָיו" (חבקוק, ג', י"ד).

ג – קרקע הים נתקשתה ונקפה להם שנאמר "ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים" ולא נשאר בקרקעיתו שום חומר וטיט כבשאר נהרות.

ד – כי דרכי מצרים היו בחומר מדובק והוא מה שנאמר "חֹמֶר מַיִם רַבִּים" (שם שם, ט"ו).

ה – שנבקע הים לדרכים רבים כמספר השבטים כעין קשה ועגול כמו שנאמר "לְגֹזֵר יַם־סוּף לְגָזָרִים" (תהלים קל"ו, י"ג).

ו – שנקפאו המים ונתקשו כאבנים שנאמר "שִׁבַּרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמָּיִם" (תהלים ע"ד, י"ג) רצה לומר שנתקשו המים עד שנעשו חזקים שאופן שיברו הראשים עליהם.

ז – שלא נקפאו כקפיאת שאר המים הנקפאים רצה לומר להיות חתיכה אחת אלא היו חתיכות רבות כאילו היו אבנים מסודרים קצתם על קצתם והוא מה שאמר "אַתָּה פוֹרַרְתָּ בְעָזְּךָ יָם" (שם.).

ח – שנקפאו כזכוכית והיו בהירים כשוהם כדי שיראו קצהם את קצהם בעת עברם בים כמו שנאמר "חֶשְׁכַּת מַיִם עָבֵי שְׁחָקִים" (תהלים י"ח, י"ב), רצה לומר קיבוץ המים היה כעצם השמים לטוהר שהוא בהיר.

ט – שהיו נוזלים מהם מים מתוקים והיו שותים אותם.

י – שהיו נקפאים בעת שהיו נוזלים אחר שלקחו מהם מה ששתו בטרם ירדו לארץ וכמו שנאמר "נצבו כמו נד נוזלים", רצה לומר הדבר הנוזל היה נקפא בלב הים.

ומצאנו בקבלה גם כן שבאו על המצריים מכות בים יותר ממכות מצרים, אבל כולן היו מעשרה המינים אשר לקו במצרים ונתחלקו למינים רבים על הים ועל זה רמז באומרו אלה הם האלהים המכים את מצרים בכל מכה במדבר, היינו במדבר ים סוף, עד כאן לשון הרב.

ולמדנו מדבריו שהמשנה ההיא היה ענינה הניסים שנעשו עם ישראל בהצלתם, אבל ענין המכות שנלקו בהן המצריים במצרים ועל הים הוא דבר אחר ועליו נאמר במשנה "עשר מכות נלקו המצריים". ומורה שהעשר מכות הן כנגד המצריים

והעשרה ניסים הם בבחינת ישראל וערכם, ובדרך הזה לא תפול סתירה מהמשנה לדברי השלמים האלה, עוד ביאר שהמכות שנלקו בהם המצריים כל הים היו ממין עשר מכות, והביאו לזה לפי שראה שכל החכמים האלה עשו יחס וערך גדול בין מכות מצרים למכות הים, באמרם שבעד כל אחת ואחת ממכות מצרים נעשו חמש על הים, כי היעלה על הדעת שלא יעשו היחס והערך הזה כי אם במספר שהוא דבר מקרי בהן ושלא יהיה שום הדמות ויחס בעינינם ועצמם? האם נאמר ששני מיני האדם הם כנגד שני אגוזים שנמכרים בשוק? אלא אין ספק שלא באו החכמים להעריך וליחס מכות מצרים ומכות הים כי אם להיותם בכמותן ואיכותם ומבען. ולכן היתה הדרשה "כמה לקו באצבע עשר מכות אמור מעתה" וכו', אצה למר שנעשו על הים חמישה פעמים כנגד האצבע שנעשה במצרים כי יש ביד חמש אצבעות. ומזה הוכיח שהיו מכות היום ממין מכות מצרים כיון שכולם היו אצבעות. ואולי יסמוך לזה גם כן הפסוק שאמרו הפלישתים כשבא ארון האלהים אל המחנה בימי עלי שאמרו: "אוֹי לָנוּ, מִי יַצִּילֵנוּ, מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאַדִּירִים הָאֵלֶּה; אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים, הַמַּכִּים אֶת־מִצְרַיִם בְּכָל־מַכָּה בַּמִּדְבָּר" (שמואל א', ד' ח'). ובאמרם "כל מכה" רמזו לעשר המכות שבמצרים ובאמרם "במדבר" הכוונה על מדבר ים סוף כמו שהביאו הרב. וראוי שנפרט זה ונראה אם יצדק בכל המכות, כי הדם שנעשה מהיאור במצרים גם כן נעשה ממנו הרבה בים סוף כי נשפכו בתוכו דמים רבים מהמצריים. וכן אם במצרים עלו עליהם הצפרדעים כל שכן שהיה זה על הים מקום היותם. אם במצרים נעשו הכינים בעפר האדמה גם בבוא פרעה לרדוף אחרי בני ישראל העלו עפר על ראשם בדרך והיו לכנים. אם במצרים באו בעלי חיות מעורבים להזיק בהם גם בים באו יותר ויותר כי "שם רמש ואין מספר חיות קטנות עם גדולות". אם המצרים באה מכת השחין פורח אבעבועות על המצרים כל שכן שהיה להם שחין במים שמתים שמה נפוחים ומלאים אבעבועות. אם במצרים בא הברד והקולות גם בים המים נעשו כאבנים ונופלים עליהם כמו שאמרו חז"ל "שברת ראשי תנינים על המים" ששם היו המצריים. אם במצרים אם במצרים בא הארבה והם העופות היורדים לאכול כל שכן שהיה זה בים בהיותם מתים שם פגרים היו יורדים עליהם העופות וכמו שנאמר "וירד

העיט על הפגרים". אם במצרים היתה מכת החושך כל שכן שהיה חושך למצריים בתוך הים וכמו שנאמר "ויהי הענן והחושך". אם במצרים היתה מכת בכורות הנה על הים נלקו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירותו, נער וזקן קטון וגדול כולם ספו המו מן הבלהות.

ונתבאר מזה שמכות מצרים נחשבו כאצבע אחת, ומכות הים היו חמש אצבעות, היינו תוספת מיני המכות ההם בעצמן על אחת כמה וכמה כפולה ומכופלת, ובכל זאת היו מאותו המין. והוא מה שרציתי לבאר ולכן אמרו במשנה שהוכו במצרים עשר מכות ועל הים עשר מכות רצה לומר עשרה מינים שהם סוגי המכות אך נכפלו כמה פעמים.

פסקה יט

תשובות לשערים פ"ז – צ'

רבי אליעזר אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקדוש ברוך הוא על המצריים במצרים היתה של ארבע מכות וכו'.

כך היא הגירסא האמיתית בזו ההגדה כי באמת לא בא רבי אליעזר לחלוק על רבי יוסי, וגם רבי עקיבא לא חלק על רבי אליעזר אלא כל אחד ואחד מהם קיבל דעת חברו והוסיף עליו. כי המגיד הראשון ביאר שהיו מכות מצרים עשר ובא רבי יוסי הגלילי וקיבל זה ועשה ממנו הוכחה שיהיו מכות היום חמישים בחשבון האצבעות כמו שביארתי.

וההקדמות האלה קיבל אותן ר' אליעזר והוסיף עליהם, שאם היו מכות מצרים עשר כדעת המגיד הראשון ומכות הים היו חמש פעמים שהם כדעת רבי יוסי הגלילי, ובא רבי אליעזר וביאר שבכל מכה ומכה בין במצרים ובין על הים נכללו ארבע מכות ויהיו אם כן מכות מצרין ארבעים ומכות הים מאתים, כי בהיות מופתי הים חמש פעמים יתירים ממופתי מצרים שמספרם ארבעים יתחייב שיהיו המכות על הים מאתים, ולכן לא אמר רבי אליעזר מנין את ה אומר שהיו מכות מצרים עשר לפי שזה כבר מנה המגיד ורבי יהודה בסימניו, ולא אמר גם כן מנין שהיו מופתי הים חמישה נגד מופתי מצרים לפי שזה כבר ביאר רבי יוסי, אלא הוכיח רק שהיו ארבע מכות בכל מכה ומכה.

וכשתתחבר הקדמתו עם הקדמות החכמים המונחות יצא מהם שהיו מכות מצרים ארבעים ומכות היום מאתים. אמנם מהו ענין ארבע מכות שהיו בכל מכה ומכה? ונוכל לומר לפי שבכל מכה היו מורכבים הארבע היסודות אם בהפסדם ואם בהתהוותם, ואחרי שלא נעשה הדבר בדרך הטבע כי אם בדרך נס יתחייב שכל אחד מהיסודות הוכו באותה מכה, ובזה האופן היתה כל מכה של ארבע מכות: אחת שנעשה ביסוד האש של אותו מורכב, ואחת שנעשה ביסוד האויר של אותו מורכב, ואחת שנעשה ביסוד הארץ שלו, ואחת ביסוד המים. כי בכל מכה ומכה נשתנה כל אחד מהיסודות אשר באותו מורכב על דרך נס. והנה הוכיח המגיד היות בכל מכה ומכה ארבע מפסוק "ישלח בם חרון אפו" וגו', והוא בספר תהלים במזמור ע"ז המתחיל "האזינה עמי תורתי", וראה המגיד לדורשו על זה מפני שבכתובים שמה התחיל לספור המכות, באומרו "אשר שם במצרים אותותיו" וגו' "ויהפוך לדם יאוריהם" וגו' "ישלח בם ערוב ויאכל וצפרדע ותשחיתם", ואחר זה הזכיר הארבעה ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה, ואח"כ "יהרג בברד גפנם" ואחריו הדבר "ומקניהם לרשפים".

וכיון שאמר אחרי זכרון המכות "ישלח בם חרון אפו" הוכיח ר' אליעזר שלא אמר על המצריים כי אם על המכות שהיו נכללים בכל מכה ארבע מכות שהם א' – חרון אפו, ב – עברה, ג – זעם, ד – צרה משלחת מלאכי רעים, כי הצרה ההיא היא משלחת מלאכי הרעים, ואין ספק שהיה ראוי לומר צרת משלחת מלאכי רעים, וכן היה ראוי לומר מלאכים רעים, אבל כהר יבוא המוכרת במקום הסמוך כמו "מי המרים", והסמוך במקום מוכרת כמו "אַל תִּתֵּן לְחַיַּת נֶפֶשׁ תּוֹרֶךָ" (תהלים ע"ד, י"ט). ויש ספרים שגורסים הדרשה הזאת באופן אחר: עברה אחת, זעם שתים, צרה שלוש, משלחת מלאכי רעין ארבע, שלא מנה רבי אליעזר חרון אפו באחת מהן לפי שסבר שהוא כולל לכל העשר מכות לגופן איצטריך, אבל הגירסא הראשונה היא יותר אמיתית אצלי. והותרו במה שאמרתי הספקות אשר בשערים פ"ז, פ"ח, פ"ט ו-צ'.

פסקה כ
תשובה לשער צ"א

רבי עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצריים במצרים היתה

של חמש מכות וכו'. כבר ביארתי שגם דעת רבי עקיבא לא בא לחלוק על רבי אליעזר ולא על הראשונים, כי אם להוסיף עליהם בחינה אחרת מפאת המורכב, לפי שכבר התבאר בחכמה שהמורכב יש לו כוח נוסף על כל אחד מהפשוטים אשר בו, ולכן סבר ר' עקיבא שהיו בכל מכה ומכה חמש מכות שהיו ארבע כנגד ארבע יסודות, וחמישי כפי המורכב שהוא זולת מכל אחד מהפשוטים, כיון שבהוויה או בהפסד נבחין הווית המורכב או השתנותו והפסדו. ונבחן גם כן השינוי בכל אחד מהארבעה פשוטים, והוכיח היותם חמישה כפי המילים באותו פסוק שדרש רבי אליעזר, כי הוא דרש הכתוב כולו מראש ועד סוף. חרון אפו אחת, עברה שתים, זעם שלוש, ודרש צרה בפני עצמה שהוא ארבע, ומשלחת מלאכי רעים דרש בפני עצמו שהוא חמש. ובצדק כל אמרי פיו של רבי עקיבא כי חרון אפו וכן עברה וזעם וצרה הם שמות מורים על הייחוד, ולכן ראוי שידרשו כל אחד מהם על כל אחד מהפשוטים הארבעה, אולם משלחת מלאכי רעין היה ראוי שידרש על המורכב לפי שהוא קיבוץ מלאכים רעים שהם היסודות ההפכיים בתורותיהם ואיכותיהם, ולכן אמר על קיבוצם והרכבתם משלחת מלאכי רעים, ומזה הוכיח שבהיות חמש מכות בכל מכה ממכות מצרים שיתחייב שהיו במצרים חמישים מכות ועל הים מאתים וחמישים מכות. ובעל המלמד[14] כתב שהיו בחמש מכות ארבע כנגד ארבע היסודות והחמישית כנגד הגלגל שהוא גשם חמישי, ואליו נמשכו המפרשים, אך מה שכתבתי הוא יותר נכון, והותר בזה הספק אשר בשער צ"א.

דיינו

פסקה א
תשובות לשערים צ"ב – צ"ד

כמה מעלות טובות למקום עלינו, אילו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים וכו'.

השלם האלהי רבי עקיבא במאמרו היקר הזה רצה להזכיר כל החסדים והטובות שקיבלנו מה' ביציאת מצרים ובסבת היציאה, והזכיר עוד שרובם היו על צד היותר

[14] בעל המלמד הוא רבי יעקב בן רבי אבא מרי אנטולי, חותנו של ר' שמואל אבן תיבון. נקרא על שם ספרו "מלמד התלמידים" חי ופעל בתחילת המאה ה-13.

טוב ולא בדרך הכרח, כי גם בזולתם היה מתפייס הדור היוצא והשם יתברך עשה עמהם יותר מהצורך בדרך ותרנית. ולכן אמר "כמה מעלות טובות למקום עלינו", רצה לומר כמה מהחסדים והמעלות והכבודות שלא על צד ההכרח אלא על צד היותר טוב שהוא הנרצה, כי הוא גמלנו טובות ברחמיו וברוב חסדיו לא בדברים ההכרחיים כי אם על דרך ההטבה. ולכן המעלות הטובות האלה הם להקב"ה תמיד עלינו כשטר חוב שיש לאדם על בעל חובו שלא פרעו, וכמאמר המשורר "מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי" (תהלים קט"ז, י"ב).

פסקה ב

והזכיר ראשונה היציאה ממצרים כי זאת היתה להם מעלה הכרחית ואמר שאילו הוציאנו הקדוש ברוך הוא ממצרים ולא עשה במצריים שפטים והם המכות שנלקו דיינו, כלומר די היה לנו בזה, לפי שבין שנאמר שהיה גלות מצרים בחטא השפטים או שהיה בגזרת ה' לתכלית חכמתו או שבני ישראל בבחירתם ירדו שמה, הנה אין ספק שבאחד משלושת הדרכים האלה שהם סבת הגלות כמו שכתבתי לעיל היה די להם שיצאו משם, אף אם לא ינקמו מאויביהם, ולפי זה משפט המצריים ומכותיהם היה לישראל על צד היותר טוב.

עוד עשה בחינה שניה והוא שכיון שעשה בהם שפטים להיותם רשעים במה שהעבידו את בני ישראל בפרך, אף על פי שהקדוש ברוך הוא לא ישדד המערכות העליונות ולא יסיר גבורת השרים היושבים ראשונה במלכות דיינו, כלומר די היה לנו בזה, אבל לשדד המערכות ולבטל כוחות העליונים מפני התחתונים זה באמת היתה מעלה רמה לישראל ועל צד היותר טוב.

פסקה ג

עוד עשה בחינה שלישית והיא "אילו עשה השפטים באלוהיהם ולא הרג בכוריהם דיינו", רצה לומר כי משפט המצריים ומכותיהם היה כפי הצדק לפי שהם הרשיעו לישראל והנפש החוטאת היא תמות, אבל הבכורות לא היו ראויים לעונש כי לא יומתו בנים על אבות. לכן אמר שמלבד מכת בכורות היה די לנו במה שנעשה במצרים עצמם עם היציאה מהגלות, ומהבחינה הזאת באה מכת בכורות למעלה בפני עצמה ולא נכללה בכלל השפטים שעשה בהם. והנה נזכרה מכת בכורות אחרי

משפט האלוהיות לפי שנמשכה ממנה, כי אחרי הכות העליונים נלקו התחתונים המתיחסים אליהם, ונזכרה הסיבה הראשונה ואחריה המסובב ממנה.

פסקה ה

עוד עשה בחינה רביעית והיא "אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם דיינו", ואמר זה בעבור שמן הדין אין ראוי שיענש אדם בשני עונשין כי קטן וגדול קים ליה בדרבה מיניה, ואם המצריים נענשו בגופם היה די בזה ולא יענשו גם כן בממונם, אבל היה על צד היותר טוב שנתן ה' את חן העם בעיני מצרים, שעם כל הרעות שקיבלו בעבורם השאילום את כל אשר להם, וכבר היו ישראל מתעצלים מלשאול מהם, והוצרך הקדוש ברוך הוא לומר למשה שיחלה פניהם בזה, שנאמר "דבר נא באזני העם" (שמות י"א, ב'). ותמהתי על השואלים איך אמר רבי עקיבא "ולא עשה בהם שפטים דיינו, ולא נתן לנו את ממונם דיינו", הלוא השם יתברך אמר לאברהם "וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (בראשית ט"ו, י"ד)"? ומפני זה באו לפרש דברי השלם רבי עקיבא אשר לא כדת ואשר לא עלה על ליבו, כי באמת הוא מזכיר חסדי ה' עמנו אם באופן הגזרה שאמר לאברהם ואם במעשה היציאה ממצרים, ולכן אותם הדברים עצמם שהבטיח לאברהם הם הטובות אשר השפיע עלינו.

פסקה ו

עוד עשה בחינה חמישית באומרו "אילו נתן לנו את ממונם ולא קרע את הים דיינו", רצה לומר שעשה ה' נס גדול בקריעת ים סוף כי שינה הסדר הטבעי המוטבע ששת ימי בראשית מבלי הכרח כי אם על צד היותר טוב, לפי שכבר היה הקדוש ברוך הוא יכול להצילם מיד מצרים אחרי שהוציאם משם מבלי שיקרע את הים, אם לא היה מקשה את לב פרעה לרדוף אחריהם, כי הוא לא רדף כי אם בעבור שהקשה ה' את רוחו ובני ישראל עשו עלילות כמו שאמר "וישובו ויחנו לפני פי החירות" (שמות י"ד, ב') ואמר פרעה לבני ישראל "נבוכים הם בארץ", או שישים בלב פרעה לשוב מצרימה כי "לֵב מֶלֶךְ בְּיַד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַטֶּנּוּ" (משלי כ"א, א'), או ישליך על המצריים אבנים מן השמים או באופן אחר מהאופנים כי רבים הם לפני המקום לעשות כרצונו. ולזה אמר רבי עקיבא שהיה די לנו בכל הניסים שנעשו במצרים

גם מבלי מופתי הים שלא נעשו על צד ההכרח אלא על צד היותר טוב כדי ש"יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם" (תהלים ק"ד, ל"ה) .

פסקה ז

עוד עשה בחינה שישית והיא "אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה". וענין זה שישראל לא נכנסו לים לעבור בו משפתו על שפתו כי באותו צד שנכנסו עצמו יצאו כי היתה הבקיעה כעין קשת עגול, ומה הועילו אם כן בכניסתם בלב הים אם לא לאחד משני דרכים או לשניהם יחד: אם להגדיל את ה' שיעשה עמהם פלא, או אם כדי שיכנסו המצריים אחריהם ויהיו נשקעים בתוכו. אף על פי כן היה די בפלא שנקרע להם הים ולא צללו המצריים כעופרת במים אדירים, וזהו על צד היותר טוב. גם היטיב ה' עמהם לעשות פלאים אחרים באותה העברה במה שיבשה הארץ בתוך הים ולא היה שם רפש וטיט כדי להקל מהם הטורח והעמל באותה ההעברה, וכל שכן לנשים וטף, והשם יתברך החריב את קרע הים והוביש אותו כארץ פשוטה וישרה וכאילו לא היה שם טיט מעולם. ולזה באה רוח קדים עזה כל הלילה להחריבו וליבשו. גם היה קרקע הים מלא גבאות ועמקים ותלולים הרבה שלא היה באפשרות לאדם שילך בו, והשם יתברך שם "הֶעָקֹב לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים לְבִקְעָה" (ישעיהו מ', ג'). וזה כולו על צד היותר טוב ועליו אמר השלם רבי עקיבא אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה דיינו. כי באומרו קרע לנו את הים כבר הודה הנס מעיקרו שנכנסו בים ולא הוטבעו, אלא שהעבירם בתוכו ביבשה גמורה, זו הטבה כפולה.

פסקה ח

עוד עשה בחינה שביעית באומרו "אילו העבירנו בתוכו בחרבה ולא שיקע צרינו בתוכו דיינו", כלומר אילו העבירנו ה' בתוך הים ביבשה כמו שהגדיל ה' לעשות והמצריים היו רואים הפלא העצום ההוא והיו פוחדים ובורחים למצרים, בזה היה די לנו מהתשועה וההצלה, אבל השם יתברך לא רצה כי אם להקשות רוחם ולעצום את עיניהם כדי שיכנסו בים וישקעו בו ולא ישאר עוד במצרים אויב וצורר. וכבר נתתי את ליבי פעמים הרבה לדעת איך נכנסו כל המצריים בים ולא כחדו את ה' ואת טובו ונסיו על ישראל, הלא ידעו הלא יבינו כי בהכנסם לים ימותו, ואף שראו את ישראל נכנסים בתוכו, הלא להם לדעת כי אצבע אלוהים היא, וגם הבדל הבדיל ה' ארץ גושן

בכל מכות מצרים, ואיך אם כן נשתגעו המצריים להיכנס בתוך הים? אבל האמת בזה הוא שהם היו רודפים אחרי בני ישראל דרך ישר ביבשה על שפת הים, לא שהיו נכנסים לתוכו, וזהו שאמר הכתוב "וַיִּסַּע מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים הַהֹלֵךְ לִפְנֵי מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיֵּלֶךְ מֵאַחֲרֵיהֶם" (שמות י"ד, ט"ו) וגו' "וַיָּבֹא בֵּין מַחֲנֵה מִצְרַיִם וּבֵין מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הֶעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ" (שמות י"ד, כ') וכמו שפירש רש"י ז"ל ויהי הענן והחושך למצרים. אמנם באשמורת הבוקר אחרי שהיו כולם נכנסים בתוך המים נאמר "וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיַּשְׁקֵף יְהוָה אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן" (שם שם, י"ד), ואז עם אותו אור ראו המצריים שהיו בתוך הים וראו חומת הים ואז נבהלו נחפזו, והוא מה שאמר " וַיָּהָם אֵת מַחֲנֵה מִצְרָיִם" (שם שם כ"ד) כי נפלה עליהם בהלה ומהומה רבה. ואף על פי שקודם זה היו הולכים בסדר ואופן נאה בדרך החיילים, מיד נתבללו ראותם את הים, וזהו "וַיָּסַר אֵת אֹפַן מַרְכְּבֹתָיו וַיְנַהֲגֵהוּ בִּכְבֵדֻת" (שם שם כ"ה), רצה לומר שלא היו רוצים להלוך והם אומרים אלו לאלו "אנוסה מפני ישראל", כלומר נחזר לאחור וננוס, כי זהו מכלל הנפלאות שנעשו במצרים, והוא אמרו "כי ה' נלחם להם במצרים". ואז "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה נְטֵה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וְיָשֻׁבוּ הַמַּיִם עַל מִצְרַיִם" (שם שם כ"ו), רצה לומר כבר הם מרגישים בנס קודם שינוסו, ואז "תהומות יכסיומו ירדו במצולות כמו אבן". ולכן אמר "ולא שיקע צרינו בתוכו דיינו" כי השקיעה הייתה טובה כפולה ומכופלת.

פסקה ט

עוד עשה בחינה שמינית באומרו "אילו שקע צרינו בתוכו ולא סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה דיינו", רצה לומר לא די שהקדוש ברוך הוא עשה עמהם התשועה והגאולה עד להפליא במצרים ועל הים כי גם אחרי כן לא עזבם ולא נטשם וסיפק צרכם במדבר ארץ לא זרועה מקום שרף עקרב וצמאון. וזהו בדרך הטבה לפי שאפשר היה להוליכם מצד ארץ פלישתים כי קרוב הוא והיתה ארץ נושבת למצוא אוכל לנפשם, אבל כדי להשלימם עוד בתורתו ובמצוותיו ולאר הכרחיות שראתה חכמתו העליונה הוליכם במדבר השמם ולא נתן להם צרכיהם בצמצום כי אם בסיפוק גדול ולא יום אחד ולא חודש ימים ולא שנתים אלא ארבעים שנה לא חסרו דבר, וידוע

שכאשר יצאו מן הים אילו היו שואלים להם הצריכים אתם עוד דבר יותר מזה בודאי היו אומרים דיינו במה שנעשה לנו מהניסים במצרים ועל הים, ומכאן ואילך די לנו שינהג עמנו בדרך הטבע, אמנם השם יתברך על צד היותר טוב סיפק צרכם במדבר ארבעים שנה בכל הדברים הנצרכים להם בדרך הפלא.

פסקה י

עוד עשה בחינה תשיעית, באומרו "אילו סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה ולא האכילנו את המן דיינו", כלומר אפשר היה לספק צרכנו ולתת לחם בר ולחם ומזון אנושי אף על פי שהיה קניינו בדרכי ניסיים, אבל האל יתברך על הצד היותר טוב נתן להם את המן שהיה מזון אלוהי מוגשם באוויר והיה בו כוח עליון, כמו שדרשו חז"ל "לֶחֶם אַבִּירִים אָכַל אִישׁ" (תהלים ע"ח, כ"ה), לחם שאכלים מלאכי השרת , עד שלהיותו דבר יוצא מן הטבע לא ידעו מה הוא והיו מרגישים בו כמה טעמים, לקטנים היה כלשד השמן, הבחורים עושים אותו עוגות, לחולים היה טעמו כצפיחית בדבש, לזקנים ובשלו בפרוד, לאומות העולם כזרע גד והיה יכול לספק צרכם בעודות שהוציאו ממצרים כמו שספק מלבושים.

וכבר נזכרו שמונה ניסים נפלאים:

א – היותו באויר הפשוט ונעשה ממנו מזון ראוי להזנה.

ב – שהתמיד הנס הזה ארבעים שנה ובכל הנסים שנזכרו בכתוב לא נמצא נס מתמיד זמן ארוך כזה.

ג – וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר.

ד – ויותירו ממנו עד בוקר וירום תולעים ויבאש כאשר דיבר להם משה.

ה – שלא היה כן ביום השבת כמו שנאמר "וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ עַד הַבֹּקֶר כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה וְלֹא הִבְאִישׁ וְרִמָּה לֹא הָיְתָה בּוֹ (שמות ט"ז, כ"ד)."

ו – שלא היה יורד בשבת שנאמר "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יָצְאוּ מִן הָעָם לְלְקֹט וְלֹא מָצָאוּ" (שם שם כ"ז).

ז – שפסק בבואם אך ארץ נושבת שנאמר "את המן אכלו עד בואם אל ארץ נושבת" (שם שם ל"ה).

ח – קיום המן בצנצנת לדורות אף כי מטבעו נמס שנאמר "וחם השמש ונמס". (שם שם כ"א)

וכל זה מורה על מעלת המזון האלהי הזה.

פסקה יא

עוד עשה בחינה עשירית באמרו "אילו האכילנו את המן ולא נתן לנו את השבת דיינו", לפי שהשבת ניתן במרה קודם בואם אל הר סיני כאשר ירד המן, ומעלת מצוות השבת רבה היא, כי תורה על חידוש העולם ועל המנוחה הנפשית לעולם שכולו שבת, וכמו שנאמר בתפילת היום "ולא נתתו ה' אלוהינו לגויי הארצות ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים גם במנוחתו לא ישכנו ערלים כי לעמך ישראל נתתו באהבה לזרע יעקב אשר בם בחרת", כי באומרו "ולא נתתו מלכנו לעובדי פסילים" רמז לטעם חידוש העולם שהוריש את האומה זכרונו ולא לעובדי פסילים, ובאומרו "גם במנוחתו לא ישכנו ערלים" רמז למנוחה הנפשית לעולם שכולו שבת.

פסקה יב

עוד עשה בחינה י"א באומרו "אילו נתן לנו את השבת ולא קרבנו לפני הר סיני דיינו" רצה לומר מלבד מה שהשלימם בשלמות הגופני עוד נתן להם התורה, כי זה מה שקנו בקרבם לפני הר סיני ובקבלת התורה שפסקה זוהמתן. וידוע שלא עשה כן לכל גוי, וישראל לא שאלו אותה כי לא עלה על ליבם שיזכו לחסד העליון ההוא, ולזה אמר בו דיינו.

פסקה יג

עוד עשה בו בחינה י"ב באמרו "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו" ועניין זה הוא שנתן להם הקדוש ברוך הוא את התורה בכבודו ובעצמו, כי הנה קבלת התורה והמצוות כבר נכלל בהקרבה לפני הר סיני, אבל אמר שנתינת התורה היתה על ידי השם יתברך ומפי הגבורה שמעו עשרת הדברות. וידוע שלא היו ישראל ראויים לאותה מדרגה, והיה די לתת להם התורה על ידי משה רבינו עליו השלום, אבל על צד היותר טוב דיבר ה' אל כל קהלם. יש מפרשים ולא נתן לנו את התורה בכללותיה אמונותיה ומצוותיה והיה מסתפק במצוות מעטות כמו שנתן לאדם הראשון או לנוח או לאברהם.

פסקה יד

עוד עשה בחינה י"ג באומרו "אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל דיינו", ואין הכוונה שישארו במדבר כערביים ולא יירשו ארץ, אלא ענייננו שנתן להם

ארץ ישראל שהוא הקו האמצעי מן היישוב וממנו הושתת העולם, ואין מזל ולא שר שולט עליהם כי אם שכינת ה', ולפי שצבי היא לכל הארצות בשלמות הגופניים והרוחניים, לכן אמר שהיה די להם להושיבם בארץ אחרת, אלא שעל צד היותר טוב נתן להם את הארץ אשר ה' תמיד דורש אותה. יש מפרשים ולא הכניסנו לארץ ישראל שהיה די שיתן את הארץ לבניהם או לבני בניהם שנולדו במדבר ולא לאותם שיצאו ממצרים, שהיו בהם הרבה פחותים מעשרים שנה שיצאו ממצרים ונכנסו הם בארץ והיה די להם בניסי היציאה שראו.

פסקה טו

עוד עשה בחינה י"ד באומרו "אילו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה בית המקדש דיינו", לפי שבו היו מתכפרים עונותיהם של ישראל והקדים ה' רפואה למכתם שיתרפאו מחולי הנפש, לפי שאין איש בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (קהלת ז', כ'). גם כי בבית המקדש נעשו בו נסים הרבה, וכל המעלות שהזכיר ניסים הם.

פסקה טז

אחר כך כלל רבי עקיבא כל הטובות והמעלות האלה ואמר כי בהתחברן כולן יחד על אחת כמה וכמה שאנו חייבים להיות מכירי טובה כפולה ומכופלת בזו. והנה לא הזכיר רבי עקיבא נס השלו והבאר ועניני הכבוד ושאר הניסים שנעשו לאבותינו במדבר לפי שנכללו באומרו כי סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה. גם לא הזכיר המלחמה עם סיחון ועוד ומלכי כנען שנעשה בהם כמה ניסים לפי שכללם באומרו הכניסנו לארץ ישראל.

בסך הכל הזכיר רבי עקיבא ט"ו מעלות עם מעלת יציאת מצרים, וכבר אמרו שהיו ט"ו מעלות האלה כנגד ט"ו שיר המעלות שאמר דוד, וכנגד ט"ו מעלות שעשה הקדוש ברוך הוא במצרים עם ישראל כמו שהזכירם יחזקאל באומרו "וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמַיִךְ" (יחזקאל ט"ז, ו) "וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ וְהִנֵּה עִתֵּךְ עֵת דֹּדִים" (שם שם, ח') וגו', וכנגדם היו במקדש חמש עשרה מעלות כשהיו עולים מעזרת הנשים לעזרת ישראל, ולכן קראם רבי עקיבא מעלות ולא חסרים להעיר על הרמזים האלה.

והותרו עם זה הספקות אשר בשערים צ"ב, צ"ג ו-צ"ד.

פסח מצה ומרור

פסקה ד
תשובה לשער צ"ו

מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו'.

כבר כתבתי בשערים הספק אשר יפול בטעם שנתו רבן גמליאל במצה בהיות שנצטוו עליה ישראל במצרים קודם יציאתם משם, ואיך יאמר שהיה טעמה לזכרון מהירות היציאה שלא הספיק בצקם להחמיץ? והר"ן ז"ל בחידושיו על הרב אלפסי בפרק "ערבי פסחים" כתב על זה וזה לשונו: "מצה על שם שנגאלו שנאמר ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו דפסח מצרים לא נהנו אלא לילה ויום בפסח שני ולמחר היו מותרים במלאכה ובחמץ, לפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם שלא הוזהרו בבל יראה, אבל מתוך שלא היה להם פנאי אפוהו מצה, וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת המצה", עד כאן. ונראה שהרב מבין מצוות מצרים מפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" ויאמר כי זה ידבר רק בפסח מצרים, ומה שנאמר אחר כך "והיה היום הזה לכם לזיכרון וחגותם אותו" וגו' "שבעת ימים תאכל מצות" וגו' הוא פסח לדורות. אחרי בואם אל הארץ ששם יהיה איסור החמת כל שבעה, כי לדעתו לא היה פסח מצרים כי אם בלילה הראשונה, וכמו שצוותה תורה בפסח שני גם לדורות. אמנם במדבר לא היה להם חיטה ושעורה לעשות מצה ולכן לא נצטוו עליה כי אם בשנה השנית על פי הדיבור.

אולם הדעה הזאת רחוקה מאוד מפשט הכתובים בפרשת החודש, ועדיין הקושיא במקומה עומדת, למה אמר רבן גמליאל שהסיבה שאנו אוכלין המצה הוא לפי שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, הלוא קודם ליציאתם ממצרים כבר נצטוו במצוות מצה ואיסור החמת כל שבעה לדורות, ומפני אותה מצוה שנצטוינו בה באותה שעה אנו אוכלין את המצה, לא מפני שלא הספיק בצקם להחמיץ. והנה ראיתי מה שפירש שהמצווה הזו נצטוו בה ישראל בראשונה במצרים לבד, אך באשר נעשה להם נס של מהירות היציאה שלא הספיק בצקם להחמיץ קיימו וקיבלו עליהם לדורות את אשר החלו לעשות, ויהי אם כן טעם רבן גמליאל מצורף אל המצוה.

אמנם מה שראוי לומר בהיתר הספק הזה הוא באחד משלושה דרכים, והצד השווה שבהם שהמצווה נצטוו בה במצרים בענין המצה ואיסור חמץ כל שבעה כמו שנצטוו עליה לדורות, ושעל פסח מצרים אמרה תורה "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה'" (שמות י"ב, י"ד) "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצֹּת" (שם י", ו') וגו', רצה לומר שיעשו את החג לדורות כמו שיעשו אותו במצרים בפעם הראשונה, ועל זה נאמר "שבעת ימים תאכל מצות" ושאר הפסוקים. וכן כתב הרמב"ן כי טעם "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק... עֻגֹת מַצּוֹת" (שמות י"ב, ל"ט) מפני המצווה שנצטוו בה "שִׁבְעַת יָמִים שְׂאֹר לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם כִּי כָּל אֹכֵל מַחְמֶצֶת" (שם שם, י"ט) וגו', והיתה המצוה ההיא לזכור מהירות גאולתם כדי שלא יוכלו לאפות את הבצק במצרים. ואף כי היו עם רב בכל זאת בחיפזון עד שלא הספיק בצקם להחמיץ כאשר הגיעו למקום שמצאו תנורים לאפות וראו כי בדרך נס נעשו מהירותם, כי הלכו מרעמסס לסוכות שהוא מהלך יום אחד בשעה קלה כמו שהזכירו חז"ל כדי שלא יחמץ בצקם. וכבר יורה על זה דברי משה אדוננו בתורה "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים ט"ז, ג'), כי לזכרון החיפזון נצטוו במצה. שעם היות שנצטוו עליה קודם היציאה ממצרים אינו מבטל הענין הזה כי השם יתברך היודע העתידות ציוה אותם לעשות המצה לזכרון אותו פלא שהיה עתיד לעשות להם. הלוא תראה שציוה בפסח מצרים משום "וּפָסַח יְהוָה עַל הַפֶּתַח" (שמות י"ב, כ"ג) ובאה המצוה קודם מעשה הנס, וכן היה בענין המצה מפני חיפזון היציאה נצטוו בה והיה הציווי קודם מפני התחברותה למצוות הפסח, זהו הדרך הראשון.

הדרך השני שהמצה נצטוו עליה מטעם מהירות הגאולה והיציאה כמו שהזכרתי, אולם אם היתה המצווה נתונה להם אחרי צאתם אפשר שלא היו מרגישים במהירות הגאולה ולא ידעו ולא הבינו טעם המצווה לפי המצווה לפי אמיתתה, לכן התחכם הקדוש ברוך הוא לצוות המצוה בעודם במצרים, ולהיותה המצוה הראשונה שנצטוו בה היו זריזין עליה מאוד ולשו עסותיהם בחשבם שיהיה להם פנאי לאפות המצות במצרים, אך קודם האפיה בא פרעה ועבדיו לילה לאמור קומו צאו מתוך עמי, ויצאו בחיפזון גדול וישאו את בצקם צרורות בשמלותם על שכמם כי לא יכלו להתמהמה,

והיו בני ישראל ונשותיהם חרדים ומצטערים על עיסותיהם שמא יחמץ ויחטאו לאלוהים במצווה הראשונה אשר ציווה אותם, וכאשר הגיעו לסוכות או למקום אחר שיכלו לאפות את בצקם ומצאו עוגות מצות כי לא חמץ ואז הכירו וידעו שבחיפזון גדול יצאו וכי הגדיל ה' לעשות עמהם נס ופלא, וההיכרא הזאת הגיעה אליהם בעבור שנצטוו קודם היציאה באותה מצווה. לכן נתן רבן גמליאל טעם המצווה שלא הספיק וכו' שהוא טעם המצווה באמת, מפני שנצטוו עליה לאותה סיבה שכתבתי, זהו הדרך השני.

והדרך השלישי והוא היותר נכון אצלי הוא שראה רבן גמליאל בסגנון הכתובים שני טעמים במצוות מצות, האחד מורה על הגלות להיותו לחם עוני שהוא כחוש וקשה ונאות לעמלים ועבדים וכמו שהיו אוכלים בארץ מצרים, ולכן נאמת במצוות הפסח "על מצות ומרורים יאכלוהו" שהפסח יבוא אחרי המצות והמרורים, לפי שכן באה מכת בכורות אחרי הגלות ומרירות העוני. וטעם שני הורה עליו משה רבינו עליו השלום במשנה תורה באומרו "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים ט"ז, ג') שביאר היות המצווה זכר ליציאה המהירה ולא לגלות. וכן נאמר בפרשת קדש לי כל בכור – "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם" וגו' "וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ" (שמות י"ג, ג') וגו' "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת" (שם שם, ו') וגו'. ומאשר מצא רבן גמליאל הסתירה הזאת בטעם המצווה באומרו שהמצווה שנצטוו עליה במצרים לא היתה מאותו טעם המצווה שנצטוו עליה לדורות, כי המצווה עם הפסח במצרים היתה זכר לגלות ולעינוי השעבוד, ואותה מצווה שציווה לדורות היתה זכרון לחיפזון ומהירות הגאולה, ולזה אמר רבן גמליאל מצה זו שאנו אוכלים בדור הזה על שום מה, כי בענין הפסח אמר פסח שהיו אבותינו אוכלין בזמן שבית המקדש קיים, וביאר בו שפסח דורות היה מאותו טעם שהיה פסח מצרים לפי שפסח ה' על בתי ישראל וכו'. אל המצה שאנו אוכלין, רצה לומר שנצטווינו בה לדורות לא היתה מאותו טעם שנצטוו בה ישראל בפסח מצרים. היינו מפני העינוי כמו המרורים, אלא המצה שאנו אוכלין על שום מה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו' ולזכר

מהירות הגאולה נעשה המצווה הזאת. ומפני כן בתחילת ההגדה אמרו "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים", שאותה הכרזה עשינו בה בחינה מהגלות והעינוי כמו שפירשתי שם. וכאן נתן רבן גמליאל טעם המצווה להורות על שום שלא הספיק וכו'.

אמנם אין ראוי לחשוב כי מה שאמר "עד **שנגלה** עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם מיד" מורה על אותו הגבול שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקדוש ברוך הוא במכת בכורות, כי שם היתה התגלות ה' כמו שנאמר "ועברתי בארץ מצרים" וגו', לפי שלא היה הנס של הבצק שלא נחמץ כי אם אחר היציאה והגאולה עד שבאו לאפות את בצקם לא עד מכת בכורות, כי אז לשו את הבצק ולא היה לו עדיין זמן להחמיץ, ועוד שהכתוב שמביא לראיה אינו מדבר בכלל בהתגלות אלהות. אבל האמת בוא שמילת "עד" במקום הזה אינו מורה על גבול כמו "עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ" (שם כ"ב, כ"ה), אלא נאמר על המשך הזמנים וכאילו אמר שלא הספיק בצקם להחמיץ **בעוד** שנגלה עליהם מלך לכי המלכים, שהתגלות היתה במכת בכורות ופסח על הבתים, ובעוד שהיתה התגלות הזאות יצאו ממצרים, ובכל הזמן הזה לא הספיק בצקם להחמיץ. והביא ראיה לזה מפסוק "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ" (שמות י"ב, ל"ט). ואם תאמר למה לא אפו אותם במצרים? זהו לפי שלא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם, רצה לומר מזון אחר מלבד הלחם כמו בשר ודגים שהיו ראוי להם לעשות צדה לדרכם לא עשו למהירות יציאתם, כי גם הם בעצמם לא היו מאמינים שתהיה יציאתם כל כלך בחיפזון.

ואפשר לומר עוד בזה שהתגלות האלהות שהזכיר רבן גמליאל אינו במכת בכורות כי אף שהיה ה' עובר במצאים לא נגלה כבודו לעיני העם, אבל היה עמוד הענן. וידוע שזה בא לישראל בהגיעם לסוכות, שנאמר "ויסעו מסוכות" וגו' "וה' הולך לפניהם יומם", ולכן אמר שעד אותה ההתגלות על ידי עמוד הענן שבא אליהם בסוכות לא הספיק בצקם להחמיץ ושם אפו אותו.

והותר בזה הספק אשר בשער צ"ו.

פסקה ו
תשובה לשער צ"ז

מרור זה שאנו אוכלים על שום מה על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו וכו'.
זהו הדבר השלישי אשר חובה עלינו לומר בליל הסדר, ועל טעם המרור אמר שהוא זכרון השעבוד ומרירות חיי אבותינו. כי לא אמר רבן גמליאל שהיה המרור זכר לעבדות כי אם למרירות חייהם בעבודתם הקשה. והנה התורה צוותה בפסח מצרים "על מצות ומרורים יאכלוהו", לפי שהמצה תרמוז אל העבדות הגופני והמרור ירמוז על המרירות הנפשי, ועליהם היה נאכל הפסח לרמוז שבעבור עבודתם ומרירות חייהם אשר עשו להם המצריים בפרך באה עליהם מכת בכורות ופסח ה' על בתי בני ישראל.
ואף כי בפרשת "משכו וקחו לכם" לא נזכר ענין המרור כבר ביארתי סיבתו שהפרשה ההיא לא באה כי אם להזהיר הזקנים שיהיו מקדימין לעניין לקיחת הפסח ושחיטתו ולא דיבר בפרשה כלל מאכילתו. גם בפרשת "זאת חוקת התורה" לא נזכר המרור לפי שלא באה אותה פרשה כי אם לפרט מי ומי האוכלים את הפסח, וכמו שאמר "זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֵכָר לֹא יֹאכַל בּוֹ (שמות י"ב, מ"ג)" אמנם בשנה השנית צווה ה' יתעלה שיעשו את הפסח, ואמר שם בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמוֹעֲדוֹ כְּכָל חֻקֹּתָיו וּכְכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ. (במדבר ט', ג')"
ובזה נכלל ענין המרור שהוא מכלל המשפטים שציווה בו. ולכן כשציווה על הטמאים לנפש אדם שיעשו פסח שני אמר "בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֵהוּ לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ" (שם שם י"א - י"ב). וידוע כי פסח שני לא היה בו הבדל כלל מפסח ראשון כי אם בהיותו בחודש השני. וכיון שנזכר בו ענין המרור ואמר עליו "ככל חוקת הפסח" ידענו ששלושת הדברים היו חובה לפסח הדורות והם פסח מצה ומרור. ולכן עשה רבן גמליאל חובה לזכרון שלושתם בלילה הזה בדרך שאלה "על שום מה" בכל אחד מהם ובתשובת טעמו.
וחז"ל אמרו ששלושה שמות נקראו לו, מרור חסא חזרת, מרור על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו, ומפני שהמרור מתוק ואחריתו מרה כלענה, וכן היתה

ארץ מצרים לישראל מתוקה בימי יוסף ואחר כך נעשה להם מרה; חסה מפני שחס הקדוש ברוך הוא עליהם שנאמר ויפן עליהם ברחמים ויחונם; וחזרת לפי שהיו ישראל חוזרין על הפתחין. ולמדנו מזה המאמר שכל אחד משלושה אלה יש להם שני רמזים ושתי הוראות הפכיות זו מזו, כי הנה הפסח מורה על מכת בכורות ולקוי מזל טלה שהיה מושל עליהם, שהיא מכת חרב והרג ואובדן, ויורה גם כן על החמלה והרחמים כמו שאמר "אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל" (שמות י"ב, כ"ז). וכן בעניין המצה שהיא תרמוז לעניים ולחצם ועמלם, וכמו שנאמר "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים". ותורה גם כן על מהירות גאולתם ויציאתם משם שלא הספיק בצקם להחמיץ, וכן המרור היה רמז למרירות חייהם בגלות. ורמז השם חסא שחס עליהם הקדוש ברוך הוא. הרי לך אחד משלושתם המורה על טוב ורע. ויורה גם על הוראה אחרת באשר אזכיר אחר כך. והותר בזה הספק אשר בשער צ"ז.

פסקה ז
תשובה לשער צ"ח

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו'.
כבר כתבתי בשערים מה שיש במאמר הזה מן הספק, אם במה שציווה שיראה האדם את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כי זה יצדק ביורשי הארץ שאילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים לא היו הם בני חורין שרים ונכבדים בעלי קרקעות ומלכים מהם יצאו, אבל אנחנו בגלותנו שלא ירשנו ארץ ולא זכינו לבוא עליה ונולדנו בגלות, מהו החיוב אשר לנו להראות את עצמנו כאילו יצאנו ממרים מכח אותה ראיה ואותנו הוציא משם? ואם הדבר הזה לא יצדק בנו, איך הוכיח משם "לפיכך אנו חייבין להודות"? אחרי שאין אנו באותו לחיוב מזה הפסוק?
ומה שראוי לומר בזה הוא שהמגיד אמר ש"בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", והיה זה לפי שביציאה משם קנינו שרשי האמונה ופינותיה במציאות הסיבה הראשונה יתעלה והשגחתו באמונתנו בכלל ובפרט, ויכולתו הבלתי בעל תכלית לשנות הטבעיים ולבטל המערכות העליונות, ונתאמתה גם כן אצלינו שם פינת חידוש העולם, לפי שמעשה הניסים והנפלאות מורות על פעל

עליון רצוני המשנה הטבעיים ברצונו, מה שהוא בלתי אפשר אם לא היה בורא אותם. ונתאמתה גם כן פינת הידיעה האלהית בפרטי בני אדם והשגחתו בשכר ועונש. ונתאמתה גם כן אצלנו פינת הנבואה שמה שראינו מייעודי משה והתראתו לפרעה בכל המכות. ונמשכה אחרי היציאה ממצרים קבלת התורה והמצות האלהיות אשר הם חיינו ואורך ימינו, וכמו שנאמר "בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה" (שמות ג', י"ב).

ונמשכה עוד אחרי יציאת מצרים ירושת הארץ הנבחרת ומעלת האומה בה מלכיה שריה וכהניה וכל עם הארץ, וקדושת בית המקדש והשריית השכינה בתוכנו ומציאות הנבואה בנביאינו, שכל זה משתלשל ונמשך ומתחייב מיציאת מצרים. וכיוון שהקדוש ברוך הוא לא יעשה ניסים ונפלאות בכל דור ודור להיותם בלתי ראויים וזכאים אליו, יעצה חכמתו העליונה שנעשה תמיד זכר ליציאת מצרים ולהזכיר המסות הגדולות אשר ראו עינינו באופן שיעתק זכרונו מן האבות אל הבנים ויתמידו האמונות האמיתיות ולא ימושו מפינו עד עולם. וכמו שאמר "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים ט"ז, ג'). לפי שהאמונה היא שלמות הנפש ומעלתה וסיבת השארתה. ולהיות זה שורש האמונות כולן וערותם לכן באו ברוב המצוות זכר ליציאת מצרים, ויהיה זה כאשר יתפעל בזכרון הניסים ההם ויתבונן בהם ויאמין בפינות אשר יורו עליהם, ויגיד כאילו הוא ראה אותם בעיניו והוא היה מיוצאי מצרים.

והנה הביא ראיה לזה ממה שנאמר בסדר ואתחנן בפרשת הבן החכם, ודע שלא כיוון לבד לפסוק הנזכר כאן "וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ" (דברים ו', כ"ג), אלא גם כן לאותם הפסוקים הנמשכים אחריו, ולכן אמר כאן וגו' רצה לומר גמור שאר הפסוקים שבאו אחרי זה שהם "וַיְצַוֵּנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה וּצְדָקָה תִּהְיֶה לָּנוּ כִּי נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ" (דברים ו', כ"ד – כ"ה), רצה לומר שהמעשים האלה שנעשה בלילה הזה באיזה זמן שיהיה הלא הם יביאונו אל החיים הנפשיים הנצחיים ולחיים הגופיים,

אם כן תהיה מצווה זו צדקה לפני ה', כלומר במחיצה העליונה בעולם הרוחני לפניו. ועל כן אמרה תורה "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים ה', י"ד), כאילו אתה בעצמך היית שם עבד ונפדית, ומה טוב דייקו חז"ל הפסוק שאמרו "ואותנו הוציא משם", שכיוון שכבר נאמר למעלה "ויוציאנו ה' ממצרים" לא היה צורך לומר ואותנו הוציא משם, כי אם להגיד שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. הנה התבאר לפי זה שלא כיוון המגיד לפי הפסוקים האלה אל ירושת הארץ כי אם לשאר השלמות של הנפש והגוף. ולכן הוציא מזה שאנו חייבין להודות להלל לשבח ולפאר וכו'.

והנה יש במאמר "לפיכך" שבעה לשונות של שבח, וכפי דרך חז"ל כנגד שבעה רקיעים, ויש אומרים שהם כנגד שבעת הרועים, כי אמר "להודות" כנגד אברהם אבינו שנתן הודאה לה', ואמר "להלל" כנגד יצחק אבינו, ואמר "לשבח" כנגד יעקב אבינו, ואמר "לפאר" על אהרן שפארו הקדוש ברוך הוא בכהונה, "ולרומם" על משה רבינו שרוממו בנבואה, "להדר" על דוד מלך ישראל, "ולקלס" על שלמה שקלס את הקדוש ברוך הוא.

ומה שנראה לי בזה הוא שרומז על שבעה אמונות גדולות שלמדנו ביציאת מצרים:

א – מציאות הסיבה הראשונה כמו שאמר "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כ', ב'), ואמר " בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה'" (שם ז', י"ז) וגו'. כי אך שיחידי האומות שלמים היו באמונתם אבל רוב העם לא היה עובד עיונם מהמורגש, כמו שכתב הרב המורה.

ב – פינת אחדותו כמו שאמר במכת בכורות "אני ה' אני הוא ולא אחר" (מתוך ההגדה).

ג' – ידיעת הפרטית כמו שאמר "וַיֹּאמֶר ה' רָאֹה רָאִיתִי אֶת עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נֹגְשָׂיו כִּי יָדַעְתִּי אֶת מַכְאֹבָיו" (שמות ג', ז').

ד' – השגחתו בתתו שכר ועונש לראויים להם. וכמו שאמר לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (שמות ח', י"ח).

ה' – יכולתו הבלתי בעל תכלית המוחלט בשנותו הטבעיים כרצונו, וכמו שאמר "בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ" (שמות ט', י"ד).

ו' – חידוש העולם, לפי שהאותות והמופתים הם עדים נאמנים על הבריאה הראשונה הרצונית הכוללת, ועליו אמר הנביא "ה' אֱלֹהַי אַתָּה אֲרוֹמְמְךָ אוֹדֶה שִׁמְךָ כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא עֵצוֹת מֵרָחוֹק אֱמוּנָה אֹמֶן" (ישעיהו כ"ה, א'), רצה לומר שעם מעשה הפלאים יקנו אמונה קיימת בעצות הרחוקות שהוא סיפור בריאת העולם וחידושו.

ז' – פינת הנבואה אשר נתאמתה בייעודי משה בכל מכה ומכה אשר באו.

ומפני שבע האמונות האלה אשר קנינו ביציאת מצרים לשלמות נפשותינו היו שבעה מיני ההודעה הנזכרים.

ואפשר לומר בזה עוד שהזכיר שבעה לשונות של שבח כנגד שבעה דברים ומעלות טובות שקנו ביציאת מצרים והן:

א – חירות, ב – נקמה מאויביהם, ג – ממון ושלל, ד – כבוד ומעלה, ה – אמנה שלמה, ו – התורה האלהית, ז' – ירושת הארץ הנבחרת. ושבעת המעלות הטובות שחשב רבי עקיבא נכללות באלו.

ולפי שהמעלות האלה קנו באמצעות הניסים לכן אמר למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה, וחזר וכלל את כל המעולות האלה וכל הטובות בחמישה מינים:

א – הוציאנו מעבדות לחירות, ב – משעבוד לגאולה, ג – מיגון לשמחה, ד – מאבל ליום טוב, ח' – מאפלה לאור גדול.

לפי שהיו להם בעבודתם חמש רעות גדולות:

הראשונה היותם נכנעים תחת אחרים, כי ההכנעה איזו שתהיה היא רעה רבה, וכנגד זה אמר "הוציאנו מעבדות לחירות", היינו להיות בני חורין ולא נכנעים לשום אדם.

השניה שהיו משתעבדים בהן בעבודת פרך כאילו בני ישראל היו להם עבדים נרצעים מקנה כספם, ועל זה אמר "משעבוד לגאולה".

השלישית כי ישראל בהיותם שני מעלה וכבוד לא היו סובלים עבודתם ברצון כאשר יעשו הכושים והעבדים שלא טעמו טעם חירות, אבל תמיד היתה עבודתם ביגון ואנחה לפי שלא נסו באלה, על כן אמר כנגד זה "ומיגון לשמחה".

הרביעית היותם עבדים שמה לא היה להם יום מנוחה ושביתה לא חודש ולא שבת ולא יום טוב, עד שמפני זה נאמר במצוות השבת "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים ה', י"ד) וגו', כי במצרים לא היו יכולים לשבות. וכנגד זה אמר

"ומאבל ליום טוב" כי שם בעבודתם היו תמיד באבלות וכאשר באה גאולתם מיד ניתן להם חג הפסח שהוא יום טוב.
החמישית בהיותם המצרים היו משוללים מהאמונה ותהי האמת נעדרת אצלם ובבוא גאולתם יצאו מאפלת הסכלות לאור גדול אור האמונה והתורה אשר קבלו. ובעבור זה היה ראוי לומר לפניו הללויה, להלל ולהודות לשמו שגמלם כרחמיו וכרוב חסדיו.
ואפשר עוד לומר שכיוונו בזה המאמר "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", לבאר ענין אמיתי, והוא שכל אחד ואחד מישראל ימצאוהו בגלות הזה משעבוד מלכיות בפרטיותו מה שקרה לאומה בכללה במצרים, כי יש מהם שיתן ה' אותם לרחמים לפני שוביהם, אבל אף שלא יתקפוהו צרות לא ימלא מהיות נכנע ועבד והאומה המושלת עליו, ויש מהם שתכבד העבודה עליו מן האויבים העובדים בו בפרך, ויש מהם שסבבוהו כמים בלהות יגונות ואנחות שניא דא מם דא, ויש מהם שיהיה פעמים אסור באזיקים וסוכל סכנות עצומות, ומהם שלא יוכלו לשמור את יום השבת ומועדי ה' מפני חמת המציק, והקדוש ברוך הוא מקים להם מושיע ורב בדרכים נפלאים, אם בהכות אויביהם ואם בדרכים אחרים, וכמו שכתב הרמב"ן כי כל מעשה ה' עמנו בגלות הזה הם ניסים נסתרים. ולזה תקנו לומר שכל אדם יראה עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לפי שאי אפשר מבלתי שיעברו עליו בגלותינו צרות ממיני צרות, יש בגופן, ומהם בממונם ומהם בבניהם, ומהם בחילול שבתות ויום טוב ממצוקת האויבים, וכיוון שהשם יתברך מציל אותנו בגלות בכל יום על ידי מושיע שגואל במסות באותות ובמופתים לפיכך ראוי הוא שיראה כל איש את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד גאל באותה הגאולה הכוללת אלא אף אותנו הוא פודה ומציל בכל יום מצרות שונות כאשר עשה להם, ועל כן הכתוב אומר "ואותנו הוציא משם" לא אמר ואותם כי אם אותנו, לפי שכל אחד ואחד ממנו נגאל פעמים רבות בימיו בגלותו. ולפיכך אנו חייבים להודות לשבח וכו'. והזכיר שבעה מיני הודאה כנגד שבעה מיני פורעניות שבאין לעולם ונזכרים במשנה אבות, וכל שכן שהגיעו לנו הפורעניות בגלותינו, וההודאות הן לה' על הכלל ועל הפרט, על הראשונות ועל האחרונות, על גאולת האבות ועל גאולתנו אנחנו מצרות הפרטיות

ליחידים הבאות עלינו. לכן תקנו לומר "למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלה", שגם לנו עשה נס גאולה ותשועה ופורקן כהיום הזה.
ואחשוב גם כן שאמר "הוציאנו מעבדות לחירות" כנגד גלות מצרים, "ומשעבוד לגאולה" כנגד גלות בבל, "ומיגון לשמחה" כנגד גלות פרס ומדי, "ומאבל ליום טוב" מצרות יוון, "ומאפלה לאור גדול" בכל יום ויום בגלות אדום. ובאו חמישה המאמרים האלה אחד על מצרים וארבעה על ארבע מלכיות, שבכולן היתה לנו תשועה וגאולה אם לכלל ואם ליחידים. ומפני זה תקנו שאחרי קריאת שני פרקי ההלל נברך "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים", היינו גאולתנו בפרטיות בגלותנו וגאולת אבותינו ממצרים גאולה כוללת. ולכן יאמר "והגיענו הלילה הזה", רצה לומר כי מרוב הצרות כמעט כלונו בארץ וחסדי ה' כי לא תמנו, והוא ברחמיו הגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור וכו'. ולא הזכיר בזה את הפסח, לפי שבחוצה לארץ לא נוכל לזבוח את הפסח. וראוי היה לתת הודאה ושבח לפניו יתברך על כל זה מפני שמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל וגזל את הקדוש ברוך הוא, וכמאמר הנביא המתרגם על זה "יָדַע שׁוֹר קֹנֵהוּ" (ישעיהו א', ג'), ולכן אדוננו משה צווה לבל נהיה כפויי טובה שנאמר " וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ח', י').
וראוי שתדע גם כן עם זה שזכרון גאולת מצרים אצלנו הוא תקווה רבה והודאה גדולה על הגאולה העתידה, וכמו שאמר הנביא "כִּימֵי צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אַרְאֶנּוּ נִפְלָאוֹת" (מיכה ז', ט"ו), ואמר "הן גאלתי אתכם אחרית כראשית"[15], להגיד שהיו שתי הגאולות קשורות זו בזו, וכמאמר הנביא "יוֹסִיף ה' שֵׁנִית יָדוֹ לִקְנוֹת אֶת שְׁאָר עַמּוֹ" (ישעיהו י"א, י"א) וגו', עד שמפני זה אמרו חז"ל שנאמר למשה במראה הסנה "אהיה אשר אהיה", לומר אהיה עמהם בצרה זו אהיה עמהם בצרה אחרת של שעבוד מלכיות, כי סמך זו לזו להיות מצרניות, ועוד דרשו על "שְׁלַח נָא בְּיַד תִּשְׁלָח" (שמות ד', י"ג) שרמז על מלך המשיח, אותו שאתה עתיד לשלח בעולם, ואף על פי שאלה הם דברי אגדה אין בהם נפתל ועקש, ולכן תקנו שנעשה בזריזות בכל חוקת הפסח ומשפטיו, לפי שגם זה הוא לנו תמיד עדות ברורה על הגאולה העתידה, ובעבוד זה

[15] תוספת למוסף של שבת ויום טוב כל פי תקנת הסבוראים אחרי חורבן בית שני.

ראוי לומר בברכת הגאולה: "כן ה' יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, ויהיו בגאולה כוללת שלמה שמחים בבנין עירך ושמחים בעבודתך", רצה לומר עתה בגלות לא נוכל לקיים מצוות "ושמחת בחגך" לפי שאמור לאדם למלא שחוק פיו, אמנם בשוב ה' את שיבת ציון אז נגילה ונשמחה. ואף על פי שעתה אין לנו חג כי אם במצה ומרור, הנה אם נאכל מן הזבחים שהם שלמי חגיגה ומן הפסחים שהיו נאכלים על השובע, כשיגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, ואז נודה לך שיר חדש מלבד הלל על יציאת מצרים, ואותו שיר חדש יהיה על גאולתנו ועל פדות נפשנו משעבוד מלכיות. וחותם "גאל ישראל", רצה לומר הגואל והמושיע במצרים את ישראל, כי על זה באה הברכה הזאת בלבד.

הנה נתבארו המאמרים האלה וברכת הגאולה והותר הספק אשר בשער צ"ח.

חצי הלל

פסקה ג

תשובה לשער צ"ט

הללויה הללו עבדי ה' ההלו את שם ה' יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכו'.

כבר כתבתי בשערים על הספק למה תקנו להפסיק בקריאת ההלל ושיהיה נקרא בדילוג לפרקים ממנו קודם הסעודה עד "למעינו מים", וחותם בברכת הגאולה, ושם ינוחו ויאכלו וישתו, ואחר הסעודה יגמרו שאר פרקי ההלל ויברכו ברכת השיר. ולמה לא תהיה קריאתו מדובקת אם קודם הסעודה או לאחריה מבלי דילוג והפסקה? ולמה לא נאמר ברכת הגאולה על גמירתו?

ומה שנראה לי בזה הוא שחז"ל שיערו בהלל הזה שני חלקים, החלק הראשון מתחילתו עד "למעינו מים" ידבר מיציאת מצרים וקריעת ים סוף, ולכן קראוהו "הלל המצרי" לפי שקבלה בידם שנאמר על יציאת מצרים. ובמדרש אמרו "הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי ה'", זהו שאמר המשורר "אֶזְכְּרָה נְגִינָתִי בַּלָּיְלָה" (תהלים ע"ז, ז'), רבי יהודה בן רבי סימון אומר אמרה כנסת ישאל לפני הקדוש ברוך הוא בכל שנה ושנה אזכרה הניסים שעשית עמי בלילה במצרים והייתי מנגן לך על אותם הניסים ואמרתי הלל ושירים שנאמר "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ חָג" (ישעיהו ל', כ"ט), ואימתי כשהרגת בכורי מצרים נאמר "ויהי בחצות הלילה" באותו לילה נגאלנו ויצאנו

מעבדות לחרות, באותו לילה לא היינו עבדים לפרעה ונעשינו עבדים להקדוש ברוך הוא שנאמר "הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי ה'" (תהלים קי"ג).
ובפרק ערבי פסחים (פסחים קי"ז, א') "אמר רב יהודה אמר שמואל שיר שבתורה משה וישראל אמרוהו בשעה ששעלו מן הים, הללויה מי אמרו? נביאים שביניהם תקנו אותו לישראל שהיו אומרים אותו על גאולת מצרים ועל כל צרה שלא תבוא עליהם, וכשיגאלו יאמרו אותו על גאולתם". ושם רבו הדעות בהלל זה מי אמרו, יש מי שסבר כי משה רבינו עליו השלום תקנו לישראל , ויש מה שסבר כי יהושע וישראל תקנוהו כשעמדו עליהם מלכי כנען, ור' אליעזר המודעי אמר שדבורה וברק אמרוהו כשעמד עליהם סיסרא, ר' אלעזר בן עזריה סבר שחזקיהו אמרו על מפלת סנחריב, ורבי עקיבא אמר שחנניה מישאל ועזריה אמרוהו, וחכמים הסכימו עם דעת הראשון שזקנים באותו הדור תקנו להם לישראל.
עוד אמרו שם וכי מאחר דאיכא הלל הגדול (הודו) מאי טעמא אמרינן האי הלולא? אמר ר' יוחנן מפני שיש בה חמשה דברים: יציאת מצרים וקריעת הים שנאמר "הים ראה וינס", מתן תורה דכתיב "ההרים רקדו כאלים", תחיית המתים דכתיב "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", חבלו של משיח שנאמר "לא לנו ה' לא לנו", איכא לאמרי תנא רבי יוחנן לא לנו ה' לא לנו על מלחמת גוג ומגוג. (פסחים קי"ח, א'). הרי לך מבואר ונגלה מדבריהם ז"ל כי שני הפרקים הראשונים מהלל עד "למעינו מים נאמרו על יציאת מצרים, ולכן עשו בו הפסקה, ותקנו אחריו ברכת הגאולה שענינה ההודאה על גאולת מצרים. ותקנו שיעשו אחריו מצוות המצה והמרור ויאכלו הסעודה. ואחריו יבוא החלק השני מן ההלל וענינו לעתיד לבוא לזמן גליות, וכמו שאמר ר' יוחנן באלה הפרקים האחרונים על תחיית המתים וחבלו של משיח ומלחמת גוג ומגוג. ומפני זה לא חברו אותו עם החלק הראשון אלא הפסיקו בסעודה ביניהם, ולפי שהוא עניין בפני עצמו נבדל מהראשון. ובטעם ארבע כוסות אוסיף עוד הביאור על זה, ודי בזה להתר הספק אשר בשער צ"ט.
וּבְיַלְמֵדנו אומרו כל הניסים שנעשו לישראל בזכות אברהם נעשו, יציאת מצרים בזכותו שנאמר "כִּי זָכַר אֶת דְּבַר קָדְשׁוֹ אֶת אַבְרָהָם עַבְדּוֹ וַיּוֹצִא עַמּוֹ בְשָׂשׂוֹן" (תהלים

ק"ה, מ"ב – מ"ג) וגו'; קריעת ים סוף בזכותו שנאמר "לְגֹזֵר יַם סוּף לְגֻזָרִים" (שם קל"ו, י"ג) וכתיב " אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה" (בראשית ט"ו, י"ז); קריעת ירדן בזכותו שנאמר "וַיַּעַמְדוּ הַמַּיִם הַיֹּרְדִים מִלְמַעְלָה קָמוּ נֵד אֶחָד הַרְחֵק מְאֹד מֵאָדָם הָעִיר אֲשֶׁר מִצַּד צָרְתָן" (יהושע ג', ט"ז), שמעת מימיך עיר שנקראת אדם? אלא זה אברהם האדם הגדול בענקים; מתן תורה בזכותו שנאמר "עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם" (תהלים ס"ח, י"ט) (והוא אברהם כנ"ל). ובעבור שבזכות אברהם זכו ישראל להגאל ממצרים נזכר בספר תהלים "הַלְלוּ יָהּ אַשְׁרֵי אִישׁ יָרֵא אֶת ה'" (שם קי"ב, א') קודם הלל המצרי זה, לפי שהמזמור ההוא נאמר על אברהם אבינו כי הוא היה האיש המאושר ירא ה' באמת, כמו שאמר המלאך "עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה" (בראשית כ"ב, י"ב), ואמר "בְּמִצְוֹתָיו חָפֵץ מְאֹד" (תהלים קי"ב, א') כי כן העיד עליו השם יתברך שנאמר " עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי" (בראשית כ"ו, ה'), ועליו אמר גבור בארץ יהיה זרעו דור רשעים יבורך, לפי שבלעם בברכתו אמר על זרעו "הֶן עַם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא" (במדבר כ"ג, כ"ד) ואמר " תָּמֹת נַפְשִׁי מוֹת יְשָׁרִים וּתְהִי אַחֲרִיתִי כָּמֹהוּ" (שם שם, י'). הנה שתאר אותם כגיבורים וישרים, ולכן אמר "יבורך" לעמוד על ברכת בלעם שברך אותם בזה. עוד אמר על אברהם הוֹן וָעֹשֶׁר בְּבֵיתוֹ" (תהלים קי"ב, ג') להעיד על עשרו וכבודו, ולפי שמעלת העושר אינה שלמות מפאת עצמה אלא בעבוד הצדקה שיעשה אדם ממנו, לכן אמר וְצִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד" (תהלים קי"ב, ג'), כי הצדקה היא הנשארת לעד אחר המוות. עוד אמר זָרַח בַּחֹשֶׁךְ אוֹר לַיְשָׁרִים" (שם שם, ד') לפי שאברהם האיר לבני אדם בלמוד האמונה האלהית כמו שאמר "וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן" (בראשית י"ב, ה'). וזכר שהיו לו כל המדות הטובות לפי תכונת המקבלים כי הוא היה חנון ורחום למי שהיה ראוי לחון עליו, לצדיק למי שהיה צריך לצדק, ולאחרים היה חונן ומלוה באופן שהיה מכלכל דבריו במשפט. ולפי ששמו וזכרו היה נצחי בעולם אמר "כִּי לְעוֹלָם לֹא יִמּוֹט לְזֵכֶר עוֹלָם יִהְיֶה צַדִּיק" (תהלים קי"ב, ו'). ובשביל שעצר כח להלחם במלכים כדי להציל את לוט בן אחיו כשבאה השמועה כי נשבה, לכן אמר "מִשְּׁמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא... עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה בְצָרָיו" (שם שם, ז' – ח'),

רצה לומר שניצח אותם ולקח כל אשר להם. ולפי שאברהם השיב את מלך אדום כל הרכוש לכן אמר "פִּזַּר נָתַן לָאֶבְיוֹנִים" (שם שם, ט') ולפי שהשם יתברך שבחו על זה כמו שאמר "שְׂכָרְךָ הַרְבֵּה מְאֹד" (בראשית ט"ו, א'), על כן אמר "צִדְקָתוֹ עֹמֶדֶת לָעַד קַרְנוֹ תָּרוּם בְּכָבוֹד" (תהלים קי"ב, ט') מהניצחון, גם אמר קרנו תרום בכבוד כנגד המלכות והממשלה שניתנה לזרעו שנקרא תמיד עם אלהי אברהם. ולפי שפרעה הרשע השתדל להכניע את בניו ולהסיר מהם קרן הכבוד ולא עלה בידו, לכן אמר "רָשָׁע יִרְאֶה וְכָעַס שִׁנָּיו יַחֲרֹק" מרוב כעסו "וְנָמָס" ליבו בקרבו ו"תַּאֲוַת רְשָׁעִים" שהם המצריים לאבד את ישראל "תֹּאבֵד" (תהלים קי"ב, י').

ולהיות המזמור הזה כולו נאמר על אברהם וזרעו וכנגד פרעה והמצריים אויביהם, לכן נסמך אליו הלל המצרי "הַלְלוּיָהּ הַלְלוּ עַבְדֵי ה'" (תהלים קי"ג), רצה לומר אתם בני ישראל הללו את ה' ושבחו לשמו על אשר עשה עמכם להפליא ביציאת מצרים. והנה אמר שם יה, וכבר ידעת אמרם שבחצי השם ברא ה' את עולמו שנאמר "כִּי בְיָהּ ה' צוּר עוֹלָמִים" (ישעיהו כ"ו, ד'), ואחשוב שכוונו לומר בזה שאנחנו נבחון בשם ה' אלהיו שתי בחינות, האחת בחינת מהותו ועצמותו, ועל זה לא יפול ההלל והשבח, כי אין אנחנו משיגים ממנו דבר, וכמו שיתבאר עוד בברכת ה'. והבחינה השניה מצד פעולותיו במה שהוא בורא העולם ופועלו ושומר אותו. לכן שני השמות באחד יה ה', שהראשון הוא שם המפורש הנבדל, ולא ישתתף בו אחרף והשני הוא שם פעולתו כי הוא מלשון הויה, לפי שהוא יתעלה ברא העולם ומתהווה אותו. ומשני השמות האלה אין ספק שהראשון לא יסמך ולא ייחס לדבר מה כי לא יפול יחס כלל ולא צורך בין ה' יתעלה ודבר אחר. ורק השם השני שהוא כפי פעולותיו וסמיכתו, כמו שנאמר "ה' צבאות", "ה' אלהי השמים", ה' אלהי ישראל". לפי שהסמיכות הוא בבחינת היותו פועל הדברים ושומר אותם. והעיר על זה עצמו אמרו שברא העולם בחצי השם, רצה לומר בחינת הפעולה, ועליה אמר "כִּי יָד עַל כֵּס יָהּ" (שמות י"ז, ט"ז), רצה לומר שמגיע השמים שהוא הכסא הוא יה כלומר מהבחינה השניה. ולרמוז על זה נאמר כאן "הללויה", רצה לומר שההילול והשבח אליו יתברך יהיה כפי חצי השם שהוא בבחינת פעולותיו לא כפי עצמו. ולכן אמרו במדרש "אמר רבי ירמיה אין העולם

כדאי להלל בכל השם אלא בחציו שנאמר כל הנשמה תהלל יה הללויה" (מדרש תהלים קי"ג).

והנה כאן ביאר בעניין ההלול והשבח ארבעה דברים:

א – מי הוא זה ואיזה הוא הראוי והלל ולשבח.

ב – על מי נהלל ונשבח.

ג – איזה הוא הזמן הראוי לשבח בו.

ד – באיזה מקום או ארץ יאות ההלל והשבח.

וכנגד הראשון שהוא מצד המשבח ביאר ואמר "הַלְלוּ עַבְדֵי ה'" (תהלים קי"ג, א'), רצה לומר אל תחשבו שכל פה וכל לשון וכל בני אדם רשאים להלל את השם הנכבד, אינו כן כי אם עבדי ה' הדבקים בו – להם יאות ההלול והשבח, וכמו שנאמר במקום אחר "הִנֵּה בָּרְכוּ אֶת ה' כָּל עַבְדֵי ה' הָעֹמְדִים בְּבֵית ה' בַּלֵּילוֹת" (תהלים קל"ד, א') כי להיותם עבדיו ושוקדים על דלתותיו וחצות לילה יקומו להודות לפיו יאות עליהם השבח וההלול. ומפני זה הבדיל ה' את שבט לוי לשבחו ולהללו, כמו שנאמר "רננו צדיקים בה' לישרים נאוה תהילה" כי לישרים בליבותם היא נאוותו. וכמו שחקנו בתפילת שבת של שחרית "בפי ישרים תתרומם ובלשון חסידים תתקדש ובדברי צדיקם תתברך ובקרב קדושים תתהדר" זהו הנכלל באומרו "הללויה הללו עבדי ה'".

אמנם בענין השני שהוא בבחינת המשובח אמר " הַלְלוּ אֶת שֵׁם ה'" (תהלים קי"ג, א') ורצה בזה שלא יחשוב שיוכל בפיו ובלשונו להלל ולשבח האלוה יתברך כפי שלמות מעלתו ועצמותו, כי אנחנו לא נשיג מהותו ושלמותו היא עצמותו, ואין לו תארים עצמיים וכל שכן שאין בו תארים מקריים, ואיך נוכל להללו? לכן אמר "הללו את שם הַלְלוּ אֶת **שֵׁם ה**'" כי אין אנו משיגים ממנו רק השם בלבד אשר למדנו מפי הנביאים, ואותו השם תהללו, כי לא תוכלו להשיג יותר מזה. ולמדנו זה ראשונה ממשה אדוננו באומרו "כִּי שֵׁם ה' אֶקְרָא הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ" (דברים ל"ב, ג'). ולפי שמעלת שלמותו יתברך בלתי מושגת אף למלאכי השרת, ואמרו חז"ל כי קילוסם להקדוש ברוך הוא הוא "ברוך **שם** כבוד מלכותו לעולם ועד".

וכנגד העניין השלישי והוא מהו הזמן אשר בו יאות להלל את השם יתברך, אמר "יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם" (תהלים קי"ג, ב'), ועינינו מה שאמרו במדרש,

את מוצא כ"ו דורות מעת שנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים ובכל אותם הדורות לא אמרו הלל ושירה, וכשבאה מכת בכורות אמרו "הללויה הללו עבדי ה'", רצו בזה לומר שבאותם הדורות הראשונים לא הכירו בני אדם שנוי הטבעיים וביטול המערכות העליונות על דרך פלא, ורק במכת בכורות שפקד ה' על צבא המרום במרום ועל בכורי האדמה באדמה אז הכירו וידעו כל יושבי תבל כי לה' המלוכה והוא שודד כוחות השרים העליונים כרצונו, וזהו עניין ההלל שלא אמרו עד מכת בכורות, ומשם ואילך היה מהולל שם ה' לפי שנתפרסמה השגחתו ויכלתו. ועל זה אמר "יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", רצה לומר מעתה שראו ניסי מצרים ואותותיו ונפלאותיו ראוי הוא כי מעתה ולנצח נצחים יהי מבורך ומהולל שם ה'.

אמנם כנגד הענין הרביעי שהוא המקום הנאות להללו אמר "מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ עַד מְבוֹאוֹ מְהֻלָּל שֵׁם ה'" (שם שם, ג') ושאר הפסוקים ועניינם שאין ספק שבכל חלקי יישוב בני ממזרח השמש ועד מערבו השם יתברך הוא מהולל להיותו הסיבה הראשונה לכל הדברים, וזה שגור בפי כל האומות, וכמו שנאמר "כִּי מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם וּבְכָל מָקוֹם מֻקְטָר מֻגָּשׁ לִשְׁמִי" (מלאכי א', י"א), ואמרו חז"ל "דקרו ליה אלהא דאלהיא" (מנחות ק"י, א'), רצה לומר שכולם מודים במציאות סיבה ראשונה לכל הדברים, אבל ענין אותן האומות הוא ליחס אל האל יתברך רוממות ומעלה, ולכן יסלקו ממנו הידיעה וההשגחה בדברים השפלים, וזהו שנאמר "רָם עַל כָּל גּוֹיִם ה' עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ" (תהלים קי"ג, ד') שהם מיחסים אליו יתברך רוממות ההנהגה ותנועה העליונה, ויחשבו שמפני רוממותו לא ישגיח בדברים אשר בכאן, כמו שנאמר "אֲשֶׁר יְמֻרוּךְ לְמִזְמָה" (תהלים קל"ט, כ'), שיחסו אליו יתברך הרוממות לתכלית הרע, והוא לסלק ממנו ההשגחה בשפלים. אבל אנחנו בני ישראל לא נאמין בזה, אלא שעם כל רוממותו ומעלתו הוא משגיח בשפלים, והו0וא מה שאמר "מִי כה' אֱלֹהֵינוּ הַמַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת" (תהלים קי"ד, ה'), ואמר בו ישיבה להורות על ה נצחיות של הקיום, ובכל זאת הוא "משפילי לראות", רצה לומר שהוא רם ונישא וגם רואה ומשגיח בדברים השפלים, ואמר "בשמים ובארץ" כנגד מה שאמר "המגביהי לשבת המשפילי לראות", כאילו אמר המגביהי לשבת בשמים ומשפילי לראות

בארץ, ולעוצם השגחתו פעמים רבות הוא מקים מעפר העם או האדם הדל או העני, ומאשפות ירים האביון שאין לו מאומה והוא בתכלית השפלות, כמו שהיה ישראל במצרים, ומאותו שפלות המופלג, יעלהו בתכלית המעלה. ואף על פי שמערכות השמיימיות יחייבו את האיש או את העם הזה להיות נבזה וחדל אישים בזוי ושסוי, הנה הקדוש ברוך הוא יבטל כח מזלו וירימהו משפלותו, והוא אמרו "לְהוֹשִׁיבִי עִם נְדִיבֵים" (תהלים קי"ג, ח'). ואף על פי שאין נביא בעירו ומי שהיה שפל ונבזה לא יחשב במדינתו לאיש גדול המעלה, הנה ברצות ה' יעלה הנבזה ההוא כל כך עד שיושיבהו עם נדיבי עמו בענין העושר והכבוד והמעלה. ואחר שהזכיר נפלאותיו בעושר ובכבוד הוסיף לו בנים ואמר "מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה" (שם שם, ט') שהקדוש ברוך הוא על ידי נפלאותיו ישנה את הטבע והמערכה השמיימית כדי להושיב בהרווחה את האישה שהיתה עקרה ודואגת ועצבת לב להעדר הבנים בתוך ביתה, כי יתן לה בנים רבים ושלמים שתשמח בהם. וכיוון שכך הוא, לכן אתם עבדי ה' הללויה ושבחוהו מפאת גבורותיו על העליונים ועל התחתונים.

והנה אודות ה-י' של המשפילי ומקימי, להושיבי ומושיבי, כתבו המדקדקים שהם נוספות ושיבואו ליפוי הלשון, אך אפשר לומר שבא ה-י' במקומות אלה לרמוז שהוא יתברך עשה אותות ומופתים כנגד המערכות שהם תשעה הגלגלים וכנגד הטבע שהם י' פועלים מסודרים, והוא יתברך גבוה עליהם לבטל פעולותיהם כרצונו. ויש מפרשים חמישה ה-י' האלה הנוספות הם כנגד חמישים מכות שלקו המצריים על הים, ואחרי שהניח זכרון ה' ויכולתו, הביא ראיה עליו מיציאת מצרים, כי שם ראו בחוש כל הגבורות והנפלאות הנזכרות, והוא אמרו "בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז" (תהלים קי"ד, א') לפי שכל מי שאינו מדבר בלשון הקודש יקרא לועז, ואולי קרא למצריים עם לועז מפני עזותם, ואמר שכאשר יצאו משם "הָיְתָה יְהוּדָה לְקָדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו" (שם שם, ב'), שהפריש והבדיל הקדוש ברוך הוא לעם יהודה להיות לו עם קדוש, ולקח את ישראל תחת ממשלתו. והזכיר יהודה וישראל לפי שתמיד היו בישראל שתי כתות, שבט יהודה בפני עצמו ושאר השבטים שנקראו יעקב ובית ישראל כת בפני עצמה, ולא היה זה רק כאשר נחלקה

המלוכה בימי רחבעם וירבעם, אלא גם מעת שיצאו ממצרים היה יהודה לראש ונוסע ראשונה כברכת יעקב אבינו, וגם בימי שאול תמצא כשמנה את העם שאמר "וַיִּפְקְדֵם בְּבָזֶק" נאמר "וַיִּפְקְדֵם בְּבָזֶק וַיִּהְיוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אֶלֶף וְאִישׁ יְהוּדָה שְׁלֹשִׁים אָלֶף" (שמואל א', י"א, ח'), וכן בימי דוד נזכר שמלך בחברון על איש יהודה שבע שנים ואחר כך מלך על ישראל שלשים ושלוש שנים. וכאשר ציווה את יואב לפקוד את העם אמר "לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה" (שמואל ב' כ"ד, א'), ובמניין נאמר "וַתְּהִי יִשְׂרָאֵל שְׁמֹנֶה מֵאוֹת אָלֶף אִישׁ חַיִל שֹׁלֵף חָרֶב וְאִישׁ יְהוּדָה חֲמֵשׁ מֵאוֹת אָלֶף אִישׁ" (שמואל ב' כ"ד, ט'), הרי לך שתמיד עם היות לשבטים כולם ראש אחד ומלך אחד היה שבט יהודה כת בפני עצמה ושאר השבטים כולם כת אחרת, ועל זה הדרך נאמר כאן "הייתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו".

אמנם אמרו חז"ל במדרש כי שבט יהודה נכנס בים סוף ראשונה, לפי שהיו ישראל יראים להכנס בים ועמד נחשון נשיא שבט יהודה וקפץ בים תחילה ועמו כל שבט יהודה ואחריו כל ישראל, על כן נאמר "היתה יהודה לקדשו" לפי שיהודה קדש את ה' בקרב ישראל, ואמר המשורר שלהיות יהודה וישראל קודש לה' הים ראה וינס, שים סוף נקרע מפניהם כאדם הנס ובורח מגיבור ממנו, ושכן קרה לירדן שנקרע גם כן ויסב לאחור בבוא יהושע וכל ישראל אליו, ויקרעו מי הירדם וביבשה עברו ישראל ומה שנאמר "הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים" (תהלים קי"ד, ד') אפשר לפרש על מלכי האומות, כאש שמעו קריעת ים סוף וקריעת הירדן, כמו שנאמר "שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְּלָשֶׁת" (שמות ט"ו, י"ד). ויותר נכון לפרש על ההרים והגבעות אשר בתוך הים שרעשו גם הם ונמוחו כדי ליישר הדרך אל העם. ואולי אמר ההרים רקדו כאלים על מתן תורה, שההרים נמסו מלפני ה' והר סיני היה מזדעזע מפני אשר ירד עליו ה' באש, וכאילו סדרך מליצה ישאל לים "מַה לְּךָ הַיָּם כִּי תָנוּס הַיַּרְדֵּן תִּסֹּב לְאָחוֹר" (תהלים קי"ד, ה') ומה לכם ההרים שתרקדו כאלים והגבעות כבני צאן? מה היה השנוי הזה בכם כי אין זה דרככם וטבעכם? והם ישיבו שכן הוא באמת שלא היה להם זה כפי הסדר הטבעי כי אם על דרך הפלא וביכולת הבורא, וזה שאמר "מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ מִלִּפְנֵי אֱלוֹהַּ יַעֲקֹב" (שם שם, ז') שהם שתי סיבות הפועלת

והתכלית. רצה לומר בקריעה היתה בכוח האדון שברא העולם כולו ויסד ארץ על ארבע יסודות, כמו שבא בפסוק "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" כאילו אמר שהאדון אשר ברא את הטבע הוא יכול לשנותו כחפצו. ו-י' במילת "חולי" כתבו המדקדקים שהוא במקום י' הכפל, כאילו אמר חולל הארץ ויוצרה, וכזה העיד לעניין פועל הנס, אמנם לעניין התכלית אמר "מפני אלוה יעקב", רצה לומר שלהיותו אלוה יעקב ביטל הסדר הטבעי והמערכה העליונה כדי להצילו, ואין לתמוה על זה, אנו ראינו שעשה הקדוש ברוך הוא מהמים ארץ, כי גם כן יעשה בהיפך מהארץ מים. וזהו "ההופכי הצור אגם מים", ולא היה זה באבנים הספוגיים בלבד, כי אם גם החלמיש שהוא האבן הקשה והחזק יהפוך אותו למעינו מים, כי האבנים והצורים החזקים שהם בטבע הארץ, הנה בכוחות הגדול ובזרועו הנטויה יהפכו לאגמים ומעיינות, כי הוא פועל ההפכים, וכן בים סוף עדה מהים מהמים אבנים וארץ. ובמדבר עשה מאבנים מים.

ובזה נשלם החלק הראשון מההלל שידבר מקריעת ים סוף ויציאת מצרים, ולכן נעשה בו הפסקה, כמו שכתבתי. ובאה עליו ברכת הגאולה, לפי שנתקנה על גאולת מצרים. וכבר פירשתי למעלה את הברכה הזאת. וסדר המצוות הנעשות בלילה הזה אני אסדר אחרי תשלום ביאור ההלל כדי שלא להפסיק בפירושו.

ברך

שפוך חמתך

פסקה ב
תשובה לשער ק'

שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל הממלכות אשר בשמך לא קראו וכו'.
המזמור הזה עם שאר המזמורים אשר באו אחריו עד "אשרי תמימי דרך" הוא החלק השני מההלל. והמפרשים וחז"ל גם הם במדרש פרשו קצתם על דוד וקצתם על ישי אביו ועל אחיו ועל לימוד החכמות, ומהם דרשו על קיבוץ הגליות. ולדעתי כל החלק הזה מההלל נאמר כנגד הגאולה העתידה, ואל הכוונה הזאת תקנו לאומרו בליל פסח, על הסעודה לפי שהגאולה העתידה היא מתקשרת עם יציאת מצרים כמו

שכתבתי למעלה, ולכן באו הדברים בחלק הזה בלשון עתיד כמו שבאו הכתובים אשר בחלק הראשון בלשון עבר. והנני מפרש אותם אחד אל אחד שכולם מסכימים ומכוונים לעניין הגאולה האחרונה כאשר עם לבבי. ולפי שהפסוק "לֹא לָנוּ ה' לֹא לָנוּ", אינו נאות לראשית והתחלת הדברים כי הוא חוזר על מאמר קודם אליו, לכן תקנו לשים בתחילתו שני פסוקים ממזמור אחר , והם "שְׁפֹךְ חֲמָתְךָ" וגו' "כִּי אָכַל אֶת יַעֲקֹב" וגו' שהם מספר תהלים במזמור ע"ט "אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" וגו' והם גם כן בירמיהו בשנוי מעט. ויאמר: ה' אלהינו אחרי שהגדלת לעשות עם יוצאי מצרים ונקמת נקמתם מאויביהם והושעת וגאלת את עמך, והיה זה לשתי סיבות אם להודיע כוחך הגדול במצרים על פרעה ועל עבדיו שאמר " מִי ה' אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ... ל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה'" (שמות ה', ב'), וגם כן להענישם על מה שהרעו לישראל. גם עתה שפוך חמתך אל הגוים, והם אומות העולם כי הם לא ידעוך ובשמך לא קראו, כמו פרעה שלא היה יודע אותך ולא שמך, ואם שפכת חמתך על המצריים בעבור מה שהרעו לישראל גם האומות האלה אכלו את ישראל, ועוד הוסיפו צרה יותר מהמצריים, כי הם החריבו בית המקדש פעמים מה שלא עשו המצריים, והוא אמרו "וְאֶת נָוֵהוּ הֵשַׁמּוּ" (תהלים ע"ט, ז') ואף על פי שאין אנחנו ראויים שתעשה עמנו הגאולה והתשועה הזאת, עשה למען שמך הגדול המחולל בקרב הגוים, והוא אמרו "לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד", רצה לומר לא בעבורנו תעשה החסד הזה כי אם למען שמך הגדול. ואמר "על חסדך ועל אמיתך", כנגד השתי סיבות שהזכיר, רצה לומר על חסדך תעשה לעמך ישראל ועל אמתך כדי שיכירו וידעו כל יושבי תבל כי יש אלהים בישראל, ואמר על חסדך כנגד "כי אכל את יעקב" ועל אמיתך כנגד "אשר לא ידעוך".

והתבאר מזה ששני הפסוקים שהונחו בתחילת המזמור באמת מתייחסים לענייננו והותר בזה הספק אשר בשער מאה.

ואתה תראה שעל שתי הקוטבים האלה, "אשר לא ידעוך" ו"כי אכל את יעקב" סובב המזמור כולו. כי הנה ביאר בראשונה איך האומות לא ידעו את אלהי ישראל באמרו "לָמָּה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אַיֵּה נָא אֱלֹהֵיהֶם" (תהלים קט"ו, ב') רצה לומר למה

תרצה שיאמרו הגויים שאומרים שעשה עמהם ניסים להפליא בימים הראשונים, שמא אַפָּס כוחו ואין יכולת בידו להושיעם כבראשונה? למה יאמרו כדברים האלה שהם בהיפך ממה שאנו מאמינים שאלוהינו בשמים כל אשר חפץ עשה, כי פוקד על צבא מרום במרום וכל שכן שיוכל לפקוד על מלכי האדמה באדמה, ואין כן עניין הגויים והממלכות ההם כי עצביהם כסף וזהב והם הפסילים והצלמים שעובדים אליהם, וקראם "עצבים" לפי שהם עצב ויגון להקוראים אליהם ולא יענום, וגם יקראו עצבים מלשון עמל כמו "וַעֲצָבֶיךָ בְּבֵית נָכְרִי" (משלי ה', י'), והכוונה שהם עמלים בעשייתם ותכלית הצלחתם הוא שיהיו מכסף וזהב, שהם דמיון הלבנה והשמש, לפי שידעו כי המאורות האלה פועלים יותר בזה העולם השפל, כי הירח מניע יסוד המים והשמש מביא זמני הקור והחום וקיץ וחורף, לכן יעשו להם צלמין מהמתכות המיוחדות ומיוחסות אליהם ומתכוונים לעשותם בשעות ידועות להוריד אליהם כוח המאורות ההם.

והנה באומרו "פֶּה לָהֶם וְלֹא יְדַבֵּרוּ" (תהלים קט"ו, ה') וגו' קשה לי מאוד מה צורך לספר בפסילים שיש להם פה ולא ידברו וכן שאר האיברים, כי זה דבר מבואר וידוע וגם עובדי הפסילים בעצמם מודים בזה, וכולם אומרים ביאור שאינם עובדים לאותם הפסילים שאין להם החושים ורוח אין בקרבן כי אם לכוחות העליונים והם משפיעים באמצעות אותם הכלים על העובדים אותם, ומה המענה שטען בזה המשורר? וקשה לי גם כן אמרו "פה להם ולא ידברו" ואמר אחר כל "ולא יהגו בגרונם" (שם שם, ז') כי שני המאמרים האלה עניינם אחד והוא העדר הדיבור.

ולכן הנראה לי בזה הוא אחד משני פירושים אם שידבר המשורר מהפסילים והצלמים כמו שכתבתי, ואומר שכל עמל האומות הוא לעשותם ממתכות יותר נכבד וזה "עצביהם כסף וזהב", והפסילים הם דברים מלאכותיים מעשה ידי אדם, ויתפלא עליהם כי אף שיהיו אותם הפסילים כלים להוריד הרוחניות על בני אדם כענין הטַלְסְמָאוֹת[16] למה יעשו בהם דמיון בלי החושים כולם אם לא יפעלו כלל הכלים

[16] מתוך הערות הרב קפאח למורה נבוכים בחלק 1 פרק ס"ג – ""טלסם" כתב או שרטוט, או צורה, או עקרין, שמדמים ההוזים והשוטים שיש להן השפעה למעלה מן הטבע. ובר"ש "הטלסמאות", פירוש צורות המדברות, והבל המה מעשה תעתועים.

האלה להשפיע הרוחניות המיוחסות להם. והיה ראוי שיעשו אותם באיזה צורה שיהיה ולא שישימו להם עיניים כיון שאין רואים, ולא אוזניים כיוון שאין שומעים, ולא אף כיוון שלא יריחו, ולא ידיים כיוון שאין בהם מישוש, ולא רגליים כיוון שלא יתנועעו, ולא גרון כיוון שלא ידברו. כי הנה הכלים ההם לא עשה אותם הטבע כי אם לפעול בהם פעולת החמישה חושים החיצוניים. ואם הפסילים האלה לא ישתמשו בהם נחשבו לפועלים במלים, וכיוון שהעובדים עצמם מודים בזה יש לתמוה מאוד עליהם איך לא ישחקו מהם ולא יאמרו לחרשים ולאמנים: אל תעשו צורות הכלים האלה כיוון שהם למותר ודברים במילים, וזה שאמר "פה להם ולא ידברו" כראוי, "עיניים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו" וגו', ו"לא יהגו בגרונם" נאמר על הפסילים והוא סוף הדברים, "כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר בֹּטֵחַ בָּהֶם" (תהלים קט"ו, ח') שיכלו באפם תקוה ולא יהיה להם השארת הנפש, אבל ישראל בוטח בה' וכן בית אהרן כפי משפחותם, ויראי ה' השרידים אשר ה' קורא, יהיה ה' בעזרם ומגנם, כי הוא בהפך הפסילים שהם כלים בלי כח ופעולה, והשם יתברך הוא בעל הכוחות והפעולות ואינו כלי גשמי. זהו הדרך הראשון בפירוש הפסוקים.

והדרך השני הוא שלא בא המשורר לספר פה מענייני הפסילים כי אם מרשעת הגויים שלא ידעו את ה' ולא קראו בשמו, והמה הומים אחרי הבלי העולם וישימו תכליתם בקניין העושר והכבוד, ולא חששו להשלים נפשם באמונה האמיתית. והוא אמרו "עצבי הגויים כסף וזהב", רצה לומר מחשבות הגויים וכל עמלם היא לקנות כסף וזהב בחשבם כי בהשתדלותם קונים אותו, וזהו "מעשה ידי אדם" שיאמרו כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. "פה להם ולא ידברו" רצה לומר לאותם הגויים והממלכות ברא להם הטבע בחכמת בוראו הפה לספר תהילות ה' ולא ידברו, עיניים להם לראות נפלאותיו ולא יראון, אזנים להם לשמוע דברי הנביאים והחסידים ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון ריח קטורת ולא ישתדלו, או אמר "יריחון" על הרגש הדברים כפי אמיתתם, כמו שאמר "וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת ה'" (ישעיהו י"א, ג'), ידיהם ולא ימישון שלא יעשו המצוות התלויות בידם, וכן רגליהם ולא יהלכו למעשה המצוות ועבודת ה', ולא יהגו בגרונם שלא יתפללו אליו יתברך ולא קראו בשמו, ולכן אמר

בדרך תפלה אחרי שאלה הגויים והממלכות ישימו זהב בסלם וכסף במהונם, יהי רצון מלפני ה', שכמו הכסף והזהב שהם דוממים מבלי הרגש ככה יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם, רצה לומר אותם השמים כל השתדלותם עליהם, אבל בית ישראל לא ישימו בטחונם בזהב ובכסף כי אם בה' צור עולמים שלו הכסף ולו הזהב. והוא אמרו "ישראל בטח בה'" כי הוא עזרם ומגנם, והזכיר פעמים רבות בזה ההלל שלש מדרגות והם ישראל בית אהרן ויראי ה', לפי שבית ישראל הוא שם להמון העם כי להיות ישראל אביהם והם זרע אברהם בחר ה' בהם והמה בוטחים בו, וכן הזכיר בית אהרן שהם הלויים והכהנים לפי שהם גם כן מפאת שבטם ומשפחתם יוחדו להשם יתברך ולעבודתו בהבדל מיוחד מן המיוחד, ואחר כך הזכיר מדרגת האנשים שאינם נבחרים מפאת משפחתם כי אם מפאת עצמם ושלמותם יהיו מאיזה משפחה שיהיו, כי הם יראי ה'. ואפשר גם כן שאמר ישראל על האומה בכללה, ובית אהרן על שבט לוי בכלל ובפרט על הכהנים, ויראי ה' הוא מיוחד מן המיוחד על הכהנים והלויים הנגשים אל ה' וחסידים ואנשי מעשה, ואמר "בטח בה'" אפשר לפרשו מלשון ציווי שיצווה אותם שיבטחו בו כי הוא עזרם ומגנם לא הכסף והזהב. ויש לפרשו מלשון תאר, יאמרו ישראל או בית אהרן ויראי ה' שהוא בוטח בה' באמת ומפני בטחונו בה' הוא עזרם ומגנם תמיד.

הנה לפי זה ביאר הסיבה הראשונה בגאולה ממה שאמר "שפוך חמתך אל הגויים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו", אמנם כנגד הסיבה השניה שהזכיר באמרו "כי אכל את יעקב" ואמר "על חסדך ועל אמתך" כמו שפירשתי שהוא מפאת עמו ונחלתו שראוי למחול עליו, על זה אמר "ה' זכרנו יברך", רצה לומר ה' אשר זכר אותנו בהיותנו בגלות מצרים הוא אלהינו גם עתה בגלותנו זה והוא יברך אותנו, ומפרט מי ומי המבורכים באומרו "יברך את בית ישראל" שהוא עם ישראל בכלל שהוא בגלות, ו"יברך את בית אהרן" שהם הלויים והכהנים קדושיו, ו"יברך יראי ה'" שהם החסידים שבכל דור ודור. ולפי שהנערים הקטנים אין להם זכות בפני עצמם כי אם בהצטרך אל אבותיהם, לכן אמר "הקטנים עם הגדולים", שהקטנים בזכות הגדולים יתברכו גם כן. ולפי שצפה המשורר ברוח הקודש שישראל באורך

הגלות יהיו הולכים ומתמעטים אמר נגדם בדרך הבטחה אל תפחדו ואל תיראו מהטמעתכם ואל תחשבו שמפני זה לא תהיו נושאים לגאולה כי "יוסף ה' עליכם ועל בניכם". ובזה הבטיחם שיתרבו במאד מאוד. ואמר "ברוכים אתם לה'" לתת ראיה על זה כאילו אמרו הביטו וראו שההשפעות הן כפי מדרגת המשפיעים, והאומות הן מושפעות משרי מעלה ולכן תהיה ברכתן ומעלתן בהדרגה וסדר טבעי אבל אתם אינכם כן כי "ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ". ובהיות הסיבה הראשונה השם יתברך והוא המשפיע ומברך אתכם אין מעצור בידו להושיע ברב או במעט, כי הוא עושה שמים וארץ גם מבלי הכנה. ואם תאמרו שגויי הארץ וממלכות האדמה מושלים בכל הארץ ומוחזקים בה ואין מי שימחה בידם, גם זה אינו כן כי "הארץ נתן לבני אדם", רצה לומר ממנו יתברך יא ולה' הארץ ומלואה, ולמאן דיַצִיבָא יתננה[17], כל שכן שהאומות והממלכות אפילו בחייהן קרויים מים לפי שאין להם השארה נפשית והן מתים בהחלט, ולא יהללו את ה' שנתן להם את הארץ. והוא אמרו "לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה", שהן האומות היורדין בכללותן אל הקבר שהוא "דומה" ודומם ונפשותם בלתי נשארת. אמנם אנחנו עם מרעיתו נברך יה לפי שיש לנו היכרא מגודל נפלאותיו, ואמר "מעתה ועד עולם" לרמוז אל זמן הגאולה, יהיה מתי שיהיה.

הלל

מסיימים את ההלל

פסקה ג

אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי, כִּי הִטָּה אָזְנוֹ לִי וּבְיָמַי אֶקְרָא וגו' (תהלים קט"ז, א' – ב').

לפי שצפה המשורר ברוח הקודש כי באורך הגלות יאמרו האומות לבני ישראל תפילותיכם תפלות שווא לבלי הועיל, לכן אמר במזמור הזה "אהבת כי ישמע ה' את קולי וגו'. והמפרשים פירשו "אהבתי" את ה' לפי שישמע את קולי ותחנוני. ולי נראה שמילת "אהבתי" חוזרת לתחנוני. כאילו אמר "אהבתי את תחנוני כי ישמע ה' את

[17] יַצִיבָא = אזרח בארמית

קולי, ועניינו אני אהבתי תפילתי ובקשתי ולא אעזבם לפי שאני מאמין אמונה קיימת כי ישמע ה' את קולי ויגאלני. והראיה לזה "כִּי הִטָּה אָזְנוֹ לִי" (תהלים קט"ז, ב'), רצה לומר בשהייתי בגלות מצרים הטה אזנו לי ולצעקתי וגאלני, ולכן אף על פי שיארכו לי הימים בגלות הזה בכל ימי אקרא ולא אחדל מהתפלל, כי הנה בגלות הארוך הזה אפפוני וסבבוני חבלי מוות בכמה שמדות, וכמה הריגות שנגזרו על קהילות רבות שמתו על קדושת ה', ושאר הרעות והביזות שסבבוני בגלות, ואף על פ שצרה ויגון מצא בשם ה' אקרא ואתפלל לפניו ואומר אנא ה' מלטה נפשי, אל תעש עמנו כלה בגלות הזה, כי אתה ה' חנון ורחום. אמנם צדיק על כל הבא עלינו, אבל עם כל תוקף הדין והמשפט הצודק אלהינו מרחם. וכן בזה הגלות אומר לנפשי "שׁוּבִי נַפְשִׁי לִמְנוּחָיְכִי" (שם שם, ז'), רצה לומר "שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד ה' אֱלֹהֶיךָ" (הושע י"ד, ב'), כי אם השיבו אליו קרובה ישועתו לבוא, והביא להם ראיה מגלות מצרים באמרו "כִּי ה' גָּמַל עָלָיְכִי" (תהלים קט"ז, ז') שבהיות המצריים מסכימים בהריגת בני ישראל כמו שנאמר "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", אתה ה' אלהים שמה "חלצת נפשי ממוות את עיני מדמעה" ומבכי, ואת "רגלי מדחי" כשהוצאתני משם והבאתני לארצך ונחלתך, ולכן גם עתה אבטח בך ש"אתהלך לפני ה' בארצות החיים" שהיא ארץ ישראל. כמו שאמר יחזקיה "אמרתי לא אראה יה בארץ החיים" (ישעיהו ל"ח, י"א), כי כן נקראת ארץ ישראל לפי שהיא נותנת חיים ליושביה וצדיקים במיתתם נקראים חיים. וגם כפי קבלתם ז"ל מתים יחיו ויקימו ראשונה לזמן התחיה בארץ ישראל.

ולפי שלאורך הגלות רבים יתייאשו מן התשועה באמרם "יָבְשׁוּ עַצְמוֹתֵינוּ ... נִגְזַרְנוּ לָנוּ" (יחזקאל ל"ז, י"א), לכן אמר המשורר בשם האומה, "הֶאֱמַנְתִּי כִּי אֲדַבֵּר אֲנִי עָנִיתִי מְאֹד" (תהלים קט"ז, י') , רצה לומר תמיד האמנתי אמונה קיימת שכמו שאנחנו עתה בליל פסח מדברים ומספרים ביציאת מצרים ומגידים בעבדות והעינוי אשר סבלנו שם, ככה בזמן גאולה האמנתי שאדבר ואספרה אז איך הייתי בגלות הזה עני ודל. וזהו "אני אדבר אני עניתי מאוד", שאדבר ואספר הגלות והעינוי אשר סבלנו. וגם כן אדבר איך "אני אמרתי בחפזי" שהוא בצרת הגלות ומצוקותיו, מלשון "ויהי דוד נחפז ללכת מפני שאול" (שמואל א', כ"ג, כ"ו), או "רקים ופוחזים" (שופטים ט', ד'),

שהוא לשון המורה על השפלות והצרה, אז בזמן הגאולה שאהיה חפשי אדבר ואספר איך הייתי אומר בימים ההם "כל האדם כוזב". רצה לומר כל הנביאים שהתנבאו על גאולתי ותשועתי כולם כוזבים לפי שעבר קציר כלה קיץ ואנחנו לא נושענו, כי כזב משה רבינו עליו השלום בייעודיו, כזב ישעיה בנחמותיו, כזבו ירמיה ויחזקאל בנבואותיהם, וכן שאר הנביאים כולם – כל האדם כוזב. כי יבוא זמן בגאולה העתידה שתזכור האומה ותדבר כל הדברים המתיאשים שהיו אומרים בזמן הגלות. ואפשר עוד לפרש "אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב" שישראל בגלות הזה עם כל חפזו וצרותיו תמיד אומרים אל האומות המושלות עליהם, לענין אמונותיהם ודתיהם, "כל האדם כוזב", לא מרובכם מכל העמים ואנחנו מתי מעט תחשבו שהאמת אתכם וכי רבים יחכמו, ואינו כן כי כל האדם כוזב באמונותיהם ואמת ה' לעולם אתנו.

ולפי שבזמן התשועה יגדיל ה' לעשות עמנו לכן אמר "מָה אָשִׁיב לַה' כָּל תַּגְמוּלוֹהִי עָלָי" (תהלים קט"ז, י"ב), רצה לומר מה גמול אשיב לו, במה אקדם פניו על כל הטובה אשר עשה עמי כל תגמולוהי עלי, והם ממנו יתברך על צד החסד לא על צד הדין. וכל תגמולוהי עלי ואני בעל חובו בכולם, ומה לי לעשות כי אם ככל אשר אנחנו עושים פה היום שמהללים אותו בכוס של ברכות, וכן בזמן ההוא "כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא" (שם שם, י"ג), רצה לומר לעתיד אני נושא כוס ישועות אחת שהיא ישועת מצרים, אבל בקיבוץ הגלויות כוס ישועות רבות אשא ואקרא בשמו ואפרסם בכל בני אדם גבורתו, ואז בבוא תשועתו "נדרי לה' אשלם" (שם שם, י"ד) לא בבית כמעשה ליל הסדר כי אם בבית המקדש "נגדה נא לכל עמו". ואם תאמר שזה יצדק בזוכים לחיים בזמן הגאולה אבל במקהלות ורבבות עם ישראל שמתו בגלות בנפש מרה ולא ראו בטובה מה יהיה ענינם? על זה "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו", רצה לומר יקר וגדולה וכבוד ושלמות הנפש יקנו חסידי ה' במותם בגלות, כי יהיו נפשותם צרורות בצרור החיים את ה'.

ואחרי שהזכיר כל זאת בדרך בטחון ואמונה שהוא מאמין שכך יהיה, התפלל אל ה' בשם האומה "אנא ה' כי אני עבדך", רצה לומר זכור נא כי אני עבדך ולא קנין כספך, אלא יליד בית כבן האמה שאמרה התורה "הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ" (שמות

כ"א, ד'), ולכן אמר שתי פעמים מילת "עבדך" שהוא רמז לעם העומד בגלות שהוא מאותה אומה שנתייחדה לעבודתו מכל האומות. וזהו בן אמתך, והיתה טענתו "פתחת למוסרי", רצה לומר הלא אתה ה' אלהינו כשהיינו במצרים אסורים בכור הברזל פתחת למוסרי והוצאתני משעבוד לגאולה, לכן יהי רצון מלפניך שגם עתה תעשה עמדי כן, ואם שם עשו ישראל זבח חג הפסח ואמרו שירה, גם עתה לך אזבח תודה במקום אותו זבח, ובשם ה' אקרא במקום אותה שירה, ויהיה לנו גם בזה יתרון גדול כי הם אמרו השיר וההודאה במדבר כל קהלם יחד, ואנחנו "נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו" כמו שהם עשו שירה בקהל גדול, ומוסף עליהם שאנחנו נעשה אותה ההודעה "בחצרות בית ה' בתוככי ירושלים" ובאה ב"ה" מלת "נגדה" כמו נגד ה לפי שהיה שם חמישה חלקים, עזרת נשים, ועזרת ישראל, אולם, דביר והיכל, שכאשר יהיו כל בני ישראל מקובצים תוך חצרות בית ה' שהוא בתוך גבול ירושלים אז ישולמו הנדרים האלה. ותוספת ה"י" בתוככי הוא לרמוז עשרה ניסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, ולכן היה סוף דבריו "הללויה", שיאמר לכל העם: הללו את ה' על הניסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות שעשה עמנו.

פסקה ה

הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל לאומים וגו' (תהלים קי"ז). לפי שביציאת מצרים קיבלו בני ישראל אמונת ה' והללו גבורתו, ושאר האומות לא קבלו אמונתו ולא הללוהו, ולכן אמר שלא יהיה כן בגאולה העתידה כי הגויים והאומות כלם הללו וישבחו את ה', מפני שתי הסיבות אשר הזכיר למעל באומרו "על חסדך ועל אמתך", ועליהם אמר "כִּי גָבַר עָלֵינוּ חַסְדּוֹ וֶאֱמֶת ה' לְעוֹלָם" (שם שם, ב'), רצה לומר בעבור חסדו שגבר עלינו בתשועה ובעבוד אמתת אמונתו שנתפרסמה בכל העולם. והוא אמרו "ואמת ה' לעולם הללויה".

ואף שגם האומות והלאומים יודו שמו ואמתתו, הנה עם בני ישראל ראוי שיעשה שבח מיוחד בפני עצמם, והוא אמרו "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", רצה לומר שהוא מהולל ומשובח משתי בחינות, בבחינת מעלתו ושלמותו כי הוא הטוב המוחלט, ובחינה שניה מצד חסדיו שעושה עם העולם בשמירתו ותשועתו. ולכן

אמר שההלול הזה "יאמר נא ישראל", ומילת "נא" מלשון עתה חיינו בגלות. ואם יאמר עתה ישראל כי לעולם חסדו הוא רק על דרך ההעברה כי חסדיו לא הגיעונו בהיותנו בגלות, אבל בזמן הגאולה אז יהיה זמן ראוי שיאמר ישראל כי לעולם חסדו כי אז יקבלו החסד האמתי. והסתכל כי לא אמר יאמר נא ישראל הודו ה' כי טוב כי לעולם חסדו, אלא רק "כי לעולם חסדו", ועניינו כי באמרו הודו לה' כי טוב שהוא כפי שלמותו בעצמו כבר יהיו כל הזמנים שווים אליו ובכל עת ובכל רגע יאות לומר הודו לה' כי טוב כפי הבחינה השני, ולכן אמר יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו לפי שיצאו מעבדות לחירות, והוא החסד האמתי. גם בית אהרן לוים וכהני ה' שעתה בגלות אין להם עבודה ולא קדושה לא מעשרות ולא מתנות וכאילו כמלה מהם כהונה ולויה, אבל בזמן הגאולה ישובו למעלתם באמת, ובזמן ההוא יאות לומר "כי לעולם חסדו" כפי החסדים שיקבלו בגאולת ישראל. וכן יראי ה' שלא היה להם בגלות פנאי והכנה להדבק באלהים מפחד האויבים וצרתם, גם להם יאות ההלול לומר בזמן ההוא כי לעולם חסדו. ואפשר עוד לומר שכיון במאמר כי לעולם חסדו, כלומר אל תחשבו שאחרי הגאולה הזו נשוב לגלות אחר כמו אחרי יציאת מצרים באנו בגלות, זה אינו כן כי אותו החסד שעשה עמהם ביציאת מצרים היה זמני, והחסד שיעשה עמהם בתשועה הגדולה הבאה תהיה להם לעולם ועד, וזהו אמרו כי לעולם חסדו, רצה לומר לנצח נצחים יהיה החסד ההוא, על דרך מאמר הנביא "וְחַסְדִּי מֵאִתֵּךְ לֹא יָמוּשׁ וּבְרִית שְׁלוֹמִי לֹא תָמוּט" (ישעיהו נ"ד, י').

אמנם אמר עוד "מן המצר קראתי יה", שאין ראוי שנתיאש מפני תוקף צרות הגלות, כי הנה כבר ראינו בגלות מצרים, כי מן המצר קראתי יה כמו שנאמר "ויצעקו בני ישראל אל ה'", ו"ענני במרחב יה", רצה לומר הוצאני מצרה לרוחה, ולכן אני בטוח שכן יהיה בעתיד, והוא אמרו "ה' לי לא אירא", ולכן בא פסוק "מן המצר" בלשון עבר לפי שמדובר מגלות מצרים שהביא לראיה, ושאר הפסוקים באו בלשון עתיד, וכיון בזה לומר עוד כי הגלות וצרותיו הם באמת בעבור שישראל אינם קוראים אל ה' ואינם שבים אליו בכונה רצויה, כי אם היו דבקים בה' לא היו יראים מהעמים. והביא לראיה ענין מצרים באמרו מן המצר קראתי יה ענני, כלומר כבר הייתי בצרות רבות

אחרות וכאשר קראתי בכל לב אל ה' ענני והוציאני למרחה, כן גם עתה אם היה ה' לי והייתי קרוב אליו מה יעשה לי אדם? כי הוא יתברך יהפוך הצרים לעוזרים והאויבים לאוהבים, וכמאמר שלמה "בְּרְצוֹת ה' דַּרְכֵי אִישׁ גַּם אוֹיְבָיו יַשְׁלֵם אִתּוֹ" (משלי ט"ז, ז'), וזהו "ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי", שהמה יעזרוני, או יאמר "ואני אראה בשונאי" רצה לומר אראה ברעתם. ולכן בהיותנו בגלות "טוב לחסות בה'" בתפילות ומעשים טובים "מבטוח בנדיבים", ואמר באדם ובנדיבים לפי שבגלות הזה פעמים יבואו הצרות מפאת העמים וצריך לשוחדם ולעובדם ולהתרצות אל המון, ופעמים יבואו הצרות מפאת המלכים והשרים וצריכים אנו להשתדל לפניהם ולרצותם, לכן אמר שטוב לחסות בה' ולהדבק בו מלבטוח באדם שהוא ההמון או לבטוח בנדיבים שהם מלכיהם ושריהם. והזכירם פה מאשר העמים כולם ומלכיהם אכלונו והממונו והם היו בעוכרינו.

ואמר בזה כל גוים סבבוני גם סבבוני כדבורים, שהם ארבע לשונות מסבוב, ואמרו המפרשים שהוא לחוזק המליצה, ואני אחשוב שאמר כל גויים סבבוני על סנחריב ובני אשור שהחריבו שומרון ובנותיה והגלו השבטים ובאו עד ירושלים לשחתה, אך היתה בהם מפלה רבה מאין תקומה על חטאם נגד ישראל, וזהו שאמר "בשם ה' כי אמילם" לפי שבסיבתי נכרתו מן העולם. ואמר "סבוני גם סבבוני" שניבא על נבוכדנצר מלך בבל שבא על ירושלים פעמים רבות בימי יהויקים ובימי יהויכין ובימי צדקיהו והחריבה, ולכן אמר על הבבליים סבוני גם סבבוני, ובעון מה שעשו לישראל ספו תמו מן בלהות וכמו שייעד הנביא עליהם, וזהו אמרו "בשם ה' כי אמילם".

ואמר עוד סבוני כדבורים כיון אל פרס ומדי ועל היוונים בזמן בית שני, ואמר "דועכו כאש קוצים בשם ה' כי אמילם", לפי שבני חשמונאי השמידום. אמנם על גלות אדום הארוך הזה אמר "דחה דחיתני לנפול", רצה לומר לא היתה לי דחייה קרובה לנפילה ולכליה מוחלטת כי אם בגלות רומי, אם לא שה' עזרני והצילני מידם.

עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה (תהלים קי"ח, י"ד), רצה לומר העוז אשר היה לי שלא באתי לכליה בגלות אדום שעליו אזמר לה' אלהי ישראל, הוא יה בורא העולם, וכמו שהשיב החכם למאמר האומר "גדולה הכבשה שעמדה בין זאבים", והוא השיבו

"גדול הרועה שמצילה"[18], ובישועתו והצלתו יהיה קול רנה וישועה באהלי צדיקים שהם ישראל ויאמרו ברינתם "ימין ה' עושה חיל", לא אומר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה כי אם ימין ה' הוא עושה חיל לא כחי. והזכיר הסיבה לה ייחס אליו יתברך החיל באומרו "ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל". והסתכל שהדברים האלה "עזי וזמרת יה", "ימין ה' רוממה" הם מדברי שירת הים, כאילו אמר כמו שעתה אנחנו גומרים את ההלל ומשוררים ומשבחים על גאולת מצרים, כן בזמן התשועה העתידה יהיה קול רינה וישועה באהלי צדיקים, ששירות ותושבחות יאמרו שמה, וגם מאותם הדברים עצמם שאמרו בשירת הים. ולפי שראה המשורר ברוח קדשו שיפול ספק גדול בלבבות האנשים אם ישראל יתמו בגלות מתוך צרותיהם לכן הוצרך לומר כמבטיח ומדבר בשם האומה: "לא אמות כי אחיה ואספר מעשה יה", רצה לומר לא אמות ולא אכלה בגלות אבל תמיד אחיה וצפה תשועת ה' כדי לספר מעשה יה כי נורא הוא. ואף על פי שיתקפוני צרות לא תהיה כליה גמורה כי יסור יסרני יה ולמות לא נתנני. וכאילו היו פתחי התהלה סגורים עד זמן התשועה לכן אמר: "פתחו לי שערי צדק" כי אני ישראל "אבוא בם אודה יה". וכאילו השערים ישובוהו "זה השער לה' צדיקים יבואו בו", רצה לומר ראה אתה ישראל אם שבת בתשובה שלמה כי השער הזה יהיה סגור עד אשר תשוב אל ה', לפי שצדיקים יבואו בו לא אנשים הפושעים. ואז ישראל יתחיל בגנות ויסיים בשבח ויאמר: "אודך כי עניתני" בגלות המר והנמהר הזה, כיון שבאחרונה היתה לי לישועה, באופן שהאבן שמאסו הבונים שהוא עם ישראל הנקרא אבן שנאמר "מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט, כ"ד), אותו אבן שהבונים והם האומות מואסים בו נעשה עתה לראש פנה, כי בנין העולם ובית ה' יהיה עליו, והתשועה הגדולה הזאת תהיה לא בחיל ולא בכח אנושי כי אם בכחו יתברך, וזהו "מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו\ שתהיה הגאולה פליאה רבה בעיני כל אדם.

ואפשר לפרש עוד שיהיה זה מאמר הבונים ותשובתם ויאמרו: אמת הוא שהיינו מואסים האבן הזאת, אבל זאת התשועה מאת ה' היא ולכן היא נפלאת בעינינו, וזה

[18] רבי יהושע בן חנניה לאדריאנוס קיסר – מתוך מדרש תנחומא על תולדות ה'

היום שהוא זמן הגאולה כיון שעשאו ה' נגילה ונשמחה בו, רצה לומר לא נתעצב ולא נדאג על מעלתכם כיון שהוא מתת אלהים, אבל גם אנחנו האומות נגילה ונשמחה בו, הוא מה שנאמר למעלה "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים" וגו'.

פסקה ח

"**אָנָּא ה' הוֹשִׁיעָה נָּא אָנָּא ה' הַצְלִיחָה נָּא**" **וגו'** (תהלים קי"ח, כ"ה). עתה יתפלל המשורר שיקים ה' את דברו הטוב, והוא אמרו "אנא ה' הושיעה נא", ולפי שהתשועה תלויה בתשובת ישראל אמר "אנא ה' הצליחה נא", שיצליח בידיהם לעשות תשובה ומעשים טובים. ומה שאמר "בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם ה'", רצה לומר ברוך ומבורך יהיה מבית ה' כיוון שהוא בא בשמו להתקרב לעבודתו, ולפי שבא ליטהר מסייעים אותו אמר: "אֵל ה' וַיָּאֶר לָנוּ" כי בהיותו מתיישרים נגדו הוא יאיר לפנינו דרכו ואף על פי שהגוף הנגוף ויצר לב האדם הרע יעכבוהו מזה, אתן יראי ה' וחושבי שמו "אִסְרוּ חַג בַּעֲבֹתִים", רצה לומר אסרו הכבש הזה שהוא רמז לגוף וליצר הבהמי, אסרו אותו עד שיגיע ויבוא אל קרנות מזבח ה' שהוא תכליתו האמתי, וכאשר יהיה זה אז תשבחו ותאמרו "אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ אֱלֹהַי אֲרוֹמְמֶךָּ הוֹדוּ לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ".

גם אפשר לפרש הפסוקים האלה על עניין האומות שהזכיר, ואמר "אנא ה' הושיעה נא" לישראל, אנא ה' הצליחה נא" לאומות הבאות לחסות תחת כנפיך, שהוא מלשון "ותצלח עליו רוח ה'", לכן יאמר כנגדם ברוך הבא בשם ה', שאתם באים להתגייר ואנחנו בני ישראל ברכנוכם בשם ה', שתהיה ברכתו עליכם. אמנם אור הנבואי והשכינה לא תחול כי אם בעם סגולתו, וזהו שאמר "אל ה' ויאר לנו". עוד ילמדו לאומות מה שראוי להם לעשות כדי להתקרב אל האלהים, והוא אמרו "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח", רצה לומר הביאו הקרבן בשמחה ובשירים ובעבותות האהבה עד שיגיע לקרנות המזבח, כי כל קרבן יקרא חג, כמו "חַגִּים יְנַקֵּפוּ" (ישעיהו כ"ט, א'), ואמר זה לפי שמוטל על האומות הנכנסות תחת כנפי השכינה להביא קרבן, אבל עם ישראל על עצמו ביחוד הוא אומר "אלי אתה ואודך" וגו', הודו לה' כי טוב" וגו'.

ואפשר לפרש עוד "אנא ה' הושיעה נא" על תשועת ישראל וגאולתם, ו"אנא ה' הצליחה נא" על מעשיהם וקנינם. ואמר "ברוך הבא בשם ה'" על מלך המשיח

כי כאשר השם יתברך יושיע ויצליח לעמו יבוא משיחו בשם ה', ויאמר לישראל "ברכנוכם מבית ה'", רצה לומר ברכתכם והשפעתכם תהיה מבית ה' שהוא מכסא כבודו ומרום קדשו. "אל ה' ויאר לנו" שיאיר פניו אלינו ויצווה את בני ישראל לעשות חג לה' בשמחה ובשירים. והוא אמרו "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח", רצה לומר לא תעשו חג בבתיכם כמו בגלות אלא בבית ה' הביאו החג אסור בעבותות אהבה עד קרנות המזבח, ואז תהללו ותאמרו לפניו "אלי אתה ואודך אלהי ארוממך, הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו".

פסקה י

יהללוך ה' אלהינו כל מעשיך וחסידיך וצדיקים עושי רצונך וגו'. זו היא ברכת השיר שהזכירו חז"ל בגמרא[19] ועניינה במקום הזה הוא אצלי לשתי כוונות: האחת להעיר על דרוש נכבד וחקירה אודות ההודאות והברכות שאנחנו מברכים ומשבחים אותו יתברך. ונראה שראוי להודות ולהלל להשם יתברך, שאם לא היינו עושים כן היינו כפויי טובה לפניו או בלתי מכירים את גודל ניסיו וחסדיו שעושה עמנו, ואין דרך להכיר גודל החסד האלהי כי אם בתת לו הודאה. ויראה גם כן שההלול הוא דבר נאות לפניו ממה שאמרו חז"ל "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום תחילה ואחר כך יתפלל" (ברכות ל"ב, ב') שכיוונו בזה שהשבחים וההודאות יישירו כוונות המתפלל אל מה שראוי לכוון אליו בתפילתו, בציורו שהוא יתברך אל עליון קונה שמים וארץ, והוא משגיח בפרטי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, והוא הכל יכול בעל בלתי תכלית, וכל הדברים בידו בחומר ביד היוצר, וכאשר יחשוב כל זה בלבבו יפיל תחנתו לפני אדון האדונים באמרו היפלא מה' דבר!

וכבר נמצאו ראיות מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים שההלול הוא דבר נאות וראוי אליו יתברך. מן התורה דכתיב "שִׁירוּ לה' כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם" (שמות ט"ו, כ"א), רצה לומר אף על פי שהקדוש ברוך הוא גאה גאה ואין אנו יכולין לצייר גדולתו, עם כל זה בדרך שיר והרחבת המאמר אמר שירו לפניו כיון שסוס ורכבו רמה בים. ומן הנביאים שמה שהתרעם הנביא ישעיה שאמרו "תְּכַבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה תַּנִּים וּבְנוֹת יַעֲנָה כִּי נָתַתִּי בַמִּדְבָּר מַיִם נְהָרוֹת בִּישִׁימֹן לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְחִירִי, עַם זוּ יָצַרְתִּי

[19] פסחים קי"ח, א', לשיטת רב יהודה שנפסקה להלכה על ידי רב סעדיה גאון והרמב"ם.

לִי תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ וְלֹא אֹתִי קָרָאתָ יַעֲקֹב" וגו' (ישעיהו מ"ג כ' – כ"ב). רצה לומר הנה חית השדה עם היות שאין בהן דעת ולא לימוד וכן תנים ובנות יענה עם ארסיותם ורשעתם יכבודני ויהללוני לפי שנתתי במדבר מין ונהרות בארץ ישימון, אף שלא נבראו המים האלה בעבורם כי אם להשקות עמי בחירי, וקל וחומר הוא מה אם הבעלי חיים הבלתי מדברים האלה יכבדוני על הטובה אשר עשיתי, אף על פי שלא עשיתי אותה לכבודם, כל שכן שעמי יצרתי לי שהוא עם חכם ונבון ויצרתיו מיוחד לעבודתי, שהם ראויים שתהלתי יספרו, ולא עשו כן, עי לא אותי קראת יעקב, רצה לומר שלא נתתם לי תהלה וכבוד. ומן הכתובים מבואר הוא במקומות אין מספר, ובדרך כלל אמר "כֹּל הַנְּשָׁמָה תְּהַלֵּל יָהּ הַלְלוּ-יָהּ" (תהלים ק"נ, ו'). ונראה מכל זה שהשבח וההלול אליו יתברך הוא דבר שראוי לעשותו.

אמנם מצד אחר נראה שאין השבח וההלול דבר הגון כביכול שהוא יתברך יתכבד ויושלם עם השבח וההלול אשר יתנו לו, כי הוא יתברך לא ישתלם עם דבר חוץ ממנו בעצמו, ומה יועיל בחוקו השבח וההלול, וכמו שנאמר "אִם צָדַקְתָּ מַה תִּתֶּן לוֹ?" (איוב ל"ה, ז') וכן התוארים שנשבחהו בהם למה הם לו, בין שהם עצמיים או מקריים, לפי שהוא אחד פשוט מכל צד, ואיך נתארהו שאופנים שונים, אש גם עצמותו ומהותו בלתי מושג לזולתו? והוא יתברך אינו נושא מקרים כלל, ואם אין אנו משיגים משלמותו דבר איך נשבחהו? וכבר הפליג המשורר ללמד על זה באמרו " לְךָ דֳמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן" (תהלים ס"ה, ב') וגו', רצה לומר השתיקה היא התהלה הראויה בחוקך. ולכן ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא והיה מרבה בתוארים בשבח האל גער בו השלם ההוא ואמר לו סיימתינהו לכולהי שבחי דמארך? וכו' (ברכות ל"ג, ב') (ברכות פ"א). וכבר הרבה הרב המורה הטענות על זה.

אמנם מה שראוי לומר באמיתת הדרוש הזה הוא שהשבח וההלול יש לו שתי בחינות אם לצורך המשבח ואם לצורך המשובח. וידוע שבבחינתו יתברך היה השבח וההלול דבר בטל ובלתי הגון, כי השם יתברך אינו צריך להלול ושבח בני אדם, ולא נוכל לשבחו ולהללו כפי שלמותו. אבל כפי הבחינה השניה השבח וההלול נאה והגון לצורך המתפלל כי מורה על כוונת לבבו ואהבתו את ה' והכרת חסדיו וטובו, ולכן

היטיבו אשר דברו שהתוארים שיתואר בהם השם יתברך הם תוארים רק לפעולותיו ומעשיו כי הפעולות האלהיות מושגות אצלנו, ועליהם ראוי לשבחו ולברך אותו, וכאילו מעשיו עצמם המה ישבחוהו ויהללוהו. וכבר בא העניין הזה בתפילת השבת באמרנו "ואילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רנה כהמון גליו" וכו' "אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו" רצה לומר אף על פי שקבצנו רבוי התהלות כים וגליו וכמרחבי רקיע, ויהיו עינינו מאירות כגרמי השמיימים וכפינו פרושות השמים כנשרים ורגלינו קלות כאיילות למצוות, לא היינו מספיקין להודות לך ה' כפי שלמותך, ואין די בהם לברך את שמך מלכנו על חלק קטן מהחסדים שעשית. וזהו שאמר "על אחת מאלף אלפים" וכו' "נסים ונפלאות שעשית עמנו". ולכן חתם המתפלל דבריו באמרו שאין ההלול והשבח כפי שלמותו ולא תגמול חסדיו, אלא אברי האדם עצמם ישבחוהו להיותם פעולותיו. וזהו אמרו "על כן אברים שפילגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפינו ולשון אשר שמת בפינו הן הם יודו ויברכו" וכו', רצה לומר הם מעצמם ישבחוהו להיותם פעולותו. וכל שכן שראוי זה לצדיקים ולישרים שהם ישראל, והוא אמרו וכתיב רננו צדיקים בה' בפי ישרים תתרומם ובדברי צדיקים תתברך וכו'. וביאר מה הם הצדיקים והקדושים באמרו במקהלות ברבבות עמך בית ישראל, וכמו שאמר עוד שכן חובת כל היצורים לפניך ה' אלהינו להודות להלל לשבח לפאר וכו'.

וזה עצמו כיון בברכת השיר באמרו "יהללוך ה' אלהינו על כל מעשיך וחסידיך וצדיקים עושי רצונך", רצה לומר שיהללוהו פעולותיו ויתארוהו במעשיו הנפלאים ויאות זה בפרט לצדיקים ולחסידים שהם עמו בית ישראל כמו שהזכיר. זו היא התכוונה הראשונה בזו הברכה.

והכוונה השניה היא שהנביאים ייעדו כולם כי בזמן הגאולה העתידה יכנסו בחברת האלהים ואמתת אמונתו לא לבד האומה הישראלית אלא גם כל שאר האומות, וכמו שניבא ישעיה עליו השלום "וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר ה' מִירוּשָׁלָם" (ישעיהו ב', ב' ג'). וצפניה אמר "כִּי אָז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה לִקְרֹא

כֻּלָּם בְּשֵׁם יְהוָה לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד" וגו', "מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי כוּשׁ עֲתָרַי בַּת פּוּצַי יוֹבִלוּן מִנְחָתִי" (צפניה ג', ט' – י'). וכמו שדרשו חז"ל "מָה אַשְׁוֶה לְךָ וַאֲנַחֲמֵךְ" (איוב ב', י"ג), ולכשאשוה לך אנחמך[20], והסיבה בזה שכל הקטטות והשנאה אשר לאומות עמנו הם מסיבת חלוף האמונה, כמו שאמרו במסכת שבת "מאי הר סיני הר סימנאי מבעי ליה?" (שבת פ"ט, א') ופירשו שם שעליו ירדה שנאה לאומות העולם עם ישראל, וכן מה שנאמר "אִם תִּמְצְאוּ אֶת דּוֹדִי מַה תַּגִּידוּ לוֹ שֶׁחוֹלַת אַהֲבָה אָנִי" (שיר השירים ה', ח'), רצה לומר הגידו לו שכל החולאים שאומות העולם מביאין עלי אינם אלא בשביל שאני אוהב אותו, והטעם משום ריחוק האמונות, ולכן יאמר ה' "לכשאשוה לך אנחמך", ועל זה נאמר בתפילת ראש השנה "ויראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם כמו שידענו ה' אלהינו" וכו', ונאמר בתפילת מוסף "מלוך על כל העולם כולו בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". ובזה ביארו שבזמן הגאולה העתידה כל הנשמה תהלל יה, וכגדי להעיר על זה נאמר כאן בברכת השיר אחרי שנזכר בהלל כל מה שנזכר מהגאולה העתידה: "יהללוך ה' אלהינו כל מעשיך", רצה לומר שבזמן ההוא יהללו וישבחו אותו כל האומות שהם מעשה ידי ה' כמו שיורוהו הצדיקים והחסידים עושי רצונו שהם עמו בית ישראל, וכולם יחד יודו ויברכו וישבחו ויפארו לזכר כבוד מלכותו.

והנה תקנו בזה ארבע לשונות של הודאה יודו ויברכו וישבחו ויפארו לרמוז על ארבע מדרגות הנמצאות שיהללו את ה': א – מדרגת הרוחניים, ב – מדרגת השמיימים, ג – מדרגת ישראל, ד – מדרגת האומות. ולפי שכל ברואי מעלה ומטה יעירון וינירון אחדותו ומלכותו, לכן אמר עליהם יודו ויברכו וישבחו ויפארו לשם קדשך הוד והדר זכר למלכותך. ורצו "בשם קדשך" שלמותו ומעלתו כפי מה שהיא שלא ידענו ממנו

[20] רבי יעקב דכפר חנן, מתוך תורה תמימה על איכה ב', י"ג. רבי יעקב דכפר חנן היה אמורא בן הדור השלישי, ככל הנראה יליד כפר חנניה, כ- 8 ק"מ דרום מערבית לצפת.

כי אם השם בלבד, ורמזו ב"זכר מלכותך" הנהגתו את העולם ושמירתו, וזה אמר גם כן "כי לך טוב להודות ולשמך נעים לזמר", לפי שבענין התשועה יכירו וידעו כל יושבי תבל ושוכני ארץ כי לה' המלוכה ומושל בגוים ולו נאה לזמר, וההלול והשבח ההוא הכולל לא יפסק ולא יחדל כל ימי הארץ, והוא אמרו "ומעולם ועד עולם אתה אל". והיתה החתימה "מלך מהולל בתשבחות", לפי שבזמן התשועה יהיה ה' למלך על כל הארץ ויהיה מהולל בתשבחות בפי כל בשר. ולפי זה התבאר שהברכה הזאת מיוחסת לזמן הגאולה העתידה, ולכן נקראת ברכת השיר הכולל שישוררו וישבחו אליו כל באי עולם, ולכן לא נעשה בה זכר ליציאת מצרים, לפי שהיא בערך הגאולה העתידה ויציאת מצרים יוחדה לכוס השלישי כמו שיתבאר להלן.

אך למה לא נזכרה הברכה בתחילת ההלל? וכבר כתבו הפוסקים והר"ן בחשודיו לפי שכבר בירך בבית הכנסת "לגמור את ההלל" ולא הוצרך לברך שנית על השולחן, כי היה להם מנהג לקרוא את ההלל בבית הכנסת בליל הפסח. ויתחייב מזה שאם לא בירך בבית הכנסת יצטרך לברך על השולחן לפני ההלל כמו שמברכין לאחריו. אך רב עמרם גאון ובעל הלכות גדולות ורב צמח גאון ורב האי גאון כתבו שאין מברכין עליו לפי שאינו נאמר על השולחן בתודת קריאת ההלל אלא בתודת שיר והודאה לבד, ולכן יפסיק האדם באמצעיתו עם הסעודה ומברך ברכות הרבה וברכת יהללוך היא ברכת הודאה כברכת גשמים ולכן אינה פותחת בברוך. ומפני שיש בדבר הזה דעות חלוקות וההלכה רופפת ילך כל אדם אחרי מנהג עירו. ורבי יוחנן סבר שברכת השיר אומר נשמת כל חי וחותם בישתבח, וכתב הרב אלפסי שהמנהג הוא כרב יהודה, ורשב"ם כתב כיוון דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר עבדינן כתרוויהו. ואף כי רב יהודה ור' יוחנן חולקים בברכת השיר מה היא, הנה העניין המכון בשניהם אחד הוא, ולכן תהיה החתימה בין למר ובין למר "מלך מהולל בתשבחות".

נרצה

חסל סידור פסח

פסקה ב
סדר הדברים בליל שמורים

אחרי אשר כבר פירשתי מאמרי ההגדה וההלל, ראוי שנזכיר בכאן בקצרה סדר הדברים אשר יעשה אותם האדם, וישראל קרויים אדם, בלילה הזה ליל שימורים לה'. לא מענין הפסח והחגיגה שהיו אבותינו עושים בזמן שבית המקדש קיים, כי עוונותינו ועוונות אבותינו החריבו ביתנו, ואין לנו עתה לא אכילת פסח ולא בשר חגיגה. ולכן אין לנו להתעסק בהלכותיהם וברכותיהם, והרמב"ם הביאם בספר זמנים בהלכות חמץ ומצה פ"ח. אבל נזכור רק הדברים המוטלים עלינו אנשי הגלות לעשותם וזה בדרך קצרה, לפי שחכמי ישראל כבר האריכו בזה בשרשיהם כפי הדין. ויש דעות חלוקות בהרבה מהדברים, ואנחנו גלות ירושלים אשר בספרד נוהגים כדעת הרא"ש ז"ל. ואזכיר ענינו דרך כלל. ואחר כך אעשה כללים בכל מצוות הלילה הזה ואבאר טעמיהם בזה.

ליל שימורים לכל בני ישראל לדורותם

ימזגו לכל אשר בשם ישראל יכונה, אנשים ונשים וטף, כוס של רביעית יין חי שנאמר "חַי חַי הוּא יוֹדֶךָּ" (ישעיהו ל"ח, י"ט). ויקדש מיד קודם הנטילה ויברך בורא פרי הגפן וקדוש היום וברכת שהחיינו, ואינו מברך שעשה לנו ניסים לפי שעתיד לאמרו בהגדה, ואם שבת הוא אומר תחילה ויכולו, ואם חל במוצאי שבת אומר יקנה"ז, יין קידוש נר הבדלה זמן, וישתה רביעית ההין בהסבת שמאל. וכבר נתנו החכמים טעם להסבה שהוא רמז לחירות, עד שאמרו בפרק ערבי פסחים, "יין איתמר משמיה דרב נחמן לא צריך ואיתמר משמה דרב נחמן צריך, ולא פליגי בא בתרי כסי קמאי והא בתרי כסי בתראי, אמרי ליה להאי גיסא ואמרי ליה להאי גיסא, תרי כסי בתראי צריכי הסבה דהוה לן חירות, תרי כסי קמאי לא צריכי הסבה לאכתי לא הוה לן חירות. ואמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעינן דההיא שעתא הויא לן חירות תרי כסי בתראי לא בעי הסבה דמאי דהוה הוה והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו צריכי הסבה", כך כתב הרב אלפסי[21].

אמנם למה היתה ההסבה על צד שמאל ולא צד ימין ולא על גבו ולא על פניו? פירש רש"י ז"ל כדי שלא יקדים קנה לושת, והרשב"ם כתב מפני שצריך לאכול ולשתות

[21] הרי"ף על פסחים י"ח, א'

ביד ימין, ואם יהיה פרקדן או על פניו לא יקבל המזון כראוי, ולפי זה אם היה אטר יד ימינו צריך הסבה של ימין.

אחר כך מביאין לפניו קערה שיהיו בה שלושה מצות ומרור וחרוסת וחומץ בפני עצמו ושאר ירקות מאיזה מין שירצה, ושני תבשילין אחד זכר פסח ואחד זכר לחגיגה, ונהגו לשים שם במקומם זרוע אחת וביתה אחת מבושלים, ואם חל פסח במוצאי שבת לא ישימו אלא תבשיל אחד ולא את השני שהוא כנגד החגיגה לפי שאז לא היתה חגיגה באה עם הפסח לפי שאינה דוחה את השבת. אמנם הפסקנים כתבו שכיון שאין זה אלא לזכר בעלמא אל ישנה אדם.

ונוטל ידיו לצורך טיבול ראשון שכל שטיבולו במשקה צריך נטילה, ומברך על נטילת ידיים\ ולוקח מן הירקות ויברך בורא פרי האדמה ומטבל בחומץ ולא בחרוסת, אף שהרמב"ם כתב שטבולו בחרוסת, אבל שאר הפוסקים אמרו שהחרוסת מצוותו עם המרור ואין לאכול ממנו טרם מצוותו לכן יטביל בחומץ, וכן נהג הרא"ש[22] ז"ל.

אמנם למה הוצרכו לאכול שאר ירקות בהיות מצוות התורה במרור בלבד? כבר העירו עליו חז"ל שהוא כדי שישאלו התינוקות. ונראה לי שלזאת הסיבה עצמה לא הייתה טבילת הירקות בחרוסת, ומפני זה תקנו גם כן נטילת הידיים הראשונה ואכילת הירקות בחומץ כמו שהוא הנוהג בתחלת הסעודה ויראו בציעת המצה לחצאין המורה גם כן על התחלת הסעודה, וכאשר יראו אחרי זה שעקרו הקערה והפסק האכילה ישאלה מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם? שהוא התכלית בכל המעשה הזה קודם ההגדה. ואולי מפני זה כתב רבי מאיר מרוטנברג[23] שאין לברך על נטילת ידיים אל טיבול הראשון וכן כתב בעל העיטור, לפי שקם להם דהאידנא אין צריך נטילה לדבר שטיבולו במשקה, וכאילו גלו בזה שהנטילה הצריכה לסעודה היא אחר ההגדה סמוכה לברכת המוציא, אמנם הנטילה הראשונה ומאכל הירקות טבולין בחומץ לא היה מעשה מכוון לעצמו כי אם כדי שטפי עוללים ויונקים יסדו

[22] רבנו אשר בן יחיאל, המכונה "הרא"ש", היה מגדולי פרשני התלמוד והפוסקים ובעל השפעה מכרעת על עיצוב ההלכה. נולד בקלן בגרמניה בשנת 1250, נפטר בטולדו בספרד בשנת 1327 (ט' בחשון הפ"ח)

[23] ר' מאיר בן ר' ברוך מרוטנברג, נודע גם בשם המהר"ם מרוטנברג. חי ופעל בנסיכויות גרמניה במאה ה-13. ר' מאיר מרוטנברג היה מגדולי אשכנז בימי הביניים ומאחרוני בעלי התוספות. נולד בנסיכות וורמס (היא וורמייזא) בשנת 1220 לערך, נפטר בנסיכות שוואביה בשנת 1293 (י"ט באייר הנ"ג).

עוז ספור יציאת מצרים. ולכן לא נזכר במשנה, כי אם "הביאו לפנינו מצה ומרור וחזרת וחרוסת" (משנה פסחים י', ג'), אף על פי שאין חרוסת מצווה וכו', ולא הזכירו שאר ירקות. ונהגו להביא במקום הירקות כרפס לפי ששלשה התיבות הראשונות ההפוכות יש בהם פרך ואות ס' הוא רמז לשישים ריבוא שהיו עובדים בפרך.

ויקח מצה האמצעית ויבצענה לשתים, ויתן חצי המצה לשומרה לאפיקומן זכר למשארותם צרורות בשמלתם, וחציה השנית ישים בין שתי השלמות כדי שיפגע בשלמה תחילה כשיבוא לברך ברכת המוציא שממנה יש לבצוע, אף שנראה מדבי הרמב"ם שצריך לברך ברכת המוציא מן הפרוסה משום לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ועניין פריסתה כדי שיאמר "הא לחמא עניא" על הפרוסה כדרך העניים. וקודם שיברך המוציא ויאכל ממנה כלל יתחיל "הא לחמא עניא" עד "מה נשתנה", ואז צווה להסיר הקערה מן השולחן כאילו כבר אכלו כדי שישאל התינוק למה מסירין הפת ועדיין לא אכלנו. ומוזגין מיד כוס שני כדי שגם כן ישאלו התינוקות למה יביאו כוס אחד קודם הסעודה. ואז מחזירין הקערה לפני בעל הבית ואומר ההגדה ואחריה שני פרקי ההלל עד למעינו מים, ויברך על זה ברכת הגאולה, מהטעם שכתבתי למעלה וישתה כוס השני.

והקשה הרי"ף[24] למה אין מברכין על קריאת ההגדה כמו שמברכין על מקרא מגילה, והלא מצוות עשה היא שנאמר "והגדת לבנך" וגו'? ותירץ כי במה שאמר בקידוש היום זכר ליציאת מצרים יצא. והרשב"א[25] כתב מפני שהיא מצווה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדיבור בעלמא שידבר מיציאת מצרין יצא ידי חובתו, אלא המרבה הרי זה משובח.

ויטול ידיו שנית שהרי הסיח דעתו מהנטילה הראשונה בשעת קראת ההגדה, ויבצע מהמצה השלמה ויברך עליה ברכה המוציא ולא יאכל ממנה עד שיקח מן הפרוסה ויברך עליה על אכילת מצה, ואז יאכל משתיהן יחד כזית מכל אחת מהן בהסבה

[24] ר' יצחק בן יעקב אלפסי, נודע בשם הרי"ף, חי ופעל בצפון אפריקה ובספרד במאה ה-11 ולמעשה חתם את תקופת הגאונים. הרי"ף היה מגדולי פוסקי ההלכה וכתביו היוו בסיס בין היתר לשולחן ערוך, יחד עם בעל הטורים הרא"ש. נפטר באליסנה שבספרד בשנת 1103.

[25] ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת, נודע בשם הרשב"א. היה מגדולי חכמי התורה בספרד בתקופת הגאונים וראש חכמי ספרד בדורו. חי ופעל בברצלונה בין אמצע המאה ה-13 לתחילת המאה ה-14.

ואם לא הסב לא יצא. וכתב הרמב"ם שיטבול המצה בחרוסת, ולא הסכימו בזה שאר הפוסקים, דאם משום מצה דלית בה מלח וצריך בשש ליטבל במלחא, וכן הוא לשון הירושלמי. ועוד הקשה בעל המנהיג שהמצה היא זכר לחירות והחרוסת היא זכר לטיט ואיך יתחברו זה עם זה? לכן הסכימו שאין לטבל את המצה.

אחר כך יקח כזית מן המרור וישקענו בחרוסת ולא ישהנו בתוכו כדי שלא יתבטל טעם מרירותו. וראוי שתדע בזה שלשה דברים:

ראשונה שהמרור בזמן הזה הוא מדרבנן ולא מדאורייתא , כי מצוותו עם הפסח ורבנן תקנו שאף מבלי הפסח נעשה אותו.

והשני שהמרור לא נאכל בהסבה ולכן אמרו בערבי פסחים "איתמר מצה צריכה הסבה מרור אין צריך הסבה" (פסחים ק"ח, א'), והטעם בזה הוא לפי שהמרור הוא רמז לעבדות ומרירות חיי אבותינו, וההסיבה היא זכר לחרות ואיך יהיו שני הפכים בנושא אחד בזמן אחד? ולא תקנו לברך על המרור בורא פרי האדמה לפי שבא אחר ברכת המוציא ובא גם כן מחמת הסעודה והפת פוטרתו.

ושלישית שהחרוסת היא מצווה מדרבנן. וכבר פירש הרמב"ם בפירוש המשנה ענין החרוסת והרכבתו, וזה לשונו: "החרוסת הוא תערובת שיש בו קהוי ודמות תבן, וזה זכר לטיט. ואנחנו עושין אותו כך, שורין תאנים או תמרים ומבשלין אותן, ודכין אותן עד שירטבו ולשין הכל בחומץ, ונותנין בו שבולת נרד או איזוב וכיוצא בו בלי שחוקים. ולדעת רבי צדוק הוא מצוה וחייב אדם לברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו על אכילת חרוסת ואין הלכה כן עד כאן לשונו[26]. והרא"ש כתב שאין מברכין על החרוסת אף על פי שהוא מצווה לפי שהוא טפל למרור. והענין אצלי שהוראת החרוסת קרובה להוראת המרור, כי המרור הוא זכר ל"וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים", והחרוסת מיוחדת למרור ולא לדבר אחר וספיקה ברכה אחת לשניהם, ונתיחדה הברכה אל המרור לפי שהוא עיקר המצווה מדאורייתא. והנה הצריכו חז"ל לצוות על החרוסת לדעת ר' יוחנן לפי שהוא זכר לטיט שהוא חומר השעבוד, והוא כמו המרור שהוא זכר למרירות חייהם ועצבון נפשם בעבודתם.

[26] פירוש הרמב"ם על משנה פסחים י', ג'

ואחר כך נוטל מצה שלישת ובוצע אותה וכורכה עם מרור ואוכל ביחד זכר למקדש כהלל, לפי שהלל היה כורך פסח מצה ומרור ואוכל אותם בבת אחת שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו". אמר ר' יוחנן חלוקים עליו חבריו על הלל דתניא יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא אם כן כורכן בבת אחת ואוכלן בדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בעצמו. (פסחים קט"ו, א') והשתא דלא איתמר הלכאה לא כהלל ולא כרבנן נעשה המצווה לדעת שניהם, כי ראשונה נאכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ואחר כך נאכל המצה והמרור כרוכים יחד כמו שהיה הלל עושה במקדש כשהיו אוכלים את הפסח. ולפי שראו דעת רבנן יותר מסתבר נעשה המצווה לדעת רבנן בברכה ונעשה המצווה לדעת הלל בלא ברכה.

וכתב בעל "אבי העזרי"[27] שאין לטבל הכריכה בחרוסת, וכן נראה מדברי הרמב"ם, אבל הראש, כתב שצריך לטובלו בחרוסת, וכן כתב רבינו שמעיה בשם רש"י שכל היה הלל עושה, אוכל פסח מצה ומרור וטובל בחרוסת. וענין זה אצלי שהם קיבלו שבלילה הזה מטבילין שתי פעמים ושאין טבול הירקות בחומץ מכללם לפי שנתקנה בשביל התינוקות בלבד, ולכן סובר הרמב"ם ששני הטבולין הם אחד במצה ואחד במרור, ושאר הפוסקים לא קיבלו שיהא טבול למצה בחרוסת, כי החרוסת היא למרור בלבד, ושני הטבולין הם אחד למרור בפני צמו ואחד למרור עם כריכת המצה.

ואחר זה יאכל סעודתו, ואחר הסעודה יאכל מהמצה השמורה תחת המפה והוא האפיקומן הנאכל באחרונה זכר לפסח שהיה נאכל על השובע, ויאכלו בהסיבה ולא יברך עליו, ויהיה זהיר לאוכלו קודם חצות. ומוזגין כוס שלישי ומברך עליו ברכת המזון וישתה בהסיבה. ולא ישתו בינו ובין כוס רביעי, אבל בין כוס שני לכוס שלישי יוכל לשתות. ומוזגין כוס רביעי וגומרין עליו ההלל ומברך עליו ברכת השיר ושותה בהסיבה.

ואחר כוס הרביעי יברך בורא פרי הגפן ואחר כך ברכה אחרונה על הגפן ועל פרי הגפן, מה שאין כן בשאר הכוסות, שמברך רק בורא פרי הדפן ולא ברכה אחרונה, זהו

[27] ר' אליעזר בן יואל הלוי, נקרא על שם ספרו – "אבי העזרי". ר' יואל היה בן תקופת הראשונים – בן המאה ה-12 – תחילת המאה ה-13. יליד בון שבגרמניה, צאצא למשפחת רבנים ופוסקים מבעלי התוספות. ספרו "אבי העזרי" כולל לקט נרחב של פסקים ופירושים לפי סדר מסכתות התלמוד.

דעת רב נטרונאי ורב עמרם ורב אלפסי והרמב"ם, אבל הרא"ש כתב שאין צריך לברך בורא פרי הגפן אלא על כוס ראשון שהוא על קידוש היום ועל כוס שלישי שהוא לברכת המזון, ולא יברך על כוס שני ורביעי בורא פרי הגפן. וגם בברכה האחרונה על הגפן יש דעות שונות, והרא"ש הסכים לדעת האומרים כ אין לאומרה רק אחר כוס הרביעי, כמו שכתבתי.

אחר אכילת האפיקומן אין לאכול שום דבר דתנן "אין מפטירין לאחר הפסח אפיקומן" (משנה פסחים י', ח'). אבל אם רוצה לעשות כוס חמישי יש מהפוסקים שכתבו שהוא רשות, ויש מהם שאמרו שאסור לשתות אחר ארבע כוסות, וכן כתב רב אלפס שלא יטעום אחר כוס רביעי כלום. ואף שאין זה מן המשנה דאין מפטירין אחר הפסח א]יקומן היינו שלא לאכול אבל למשתי שריף אבל המנהג אצלנו בספרד הוא שלא לשתות כדי שלא להוסיף על ארבע כוסות.

כלל שתים וארבע

הכלל היוצא לנו שהמצוות התלויות בלילה הזה הן אלו:

שתים הן נטילת ידיים: אחת אחרי קידוש היום קודם אכילת הירקות, והשניה אחרי ההגדה קודם אכילת המצה. ומלבד זה הרגיל במים אחרונים יעשה כמנהגו.

שני מיני ירקות יש בקערה: אחד מאיזה ירק (כרפס) שיטבול בחומץ ויברך עליו ברכת בורא פרי האדמה קודם ההגדה, ואחד (חזרת) אחר ההגדה שאוכל עם המרור ומברך על אכילת מרור.

שני תבשילין יש בקערה: אחד (זרוע) זכר לפסח שהיה נאכל בזמן בית המקדש, ואחד (ביצה) זכר לבשר חגיגה שהיה נאכל שם, ואין מברכין עליהם.

שתי פעמים יאכלו מרור: אחד בפני עצמו בברכתו, ואחד יכרוך עם המצה זכר למקדש כהלל בלא ברכה.

שני דברים צריכים הסיבה: אכילת המצה ויין של ארבע כוסות, כי המרור אינו צריך הסיבה כמו שכתבתי למעלה.

ארבע פעמים יאכלו מצת מצווה בליל בסדר: אחת לברכת המוציא ואחת לברכת אכילת מצה, אחת עם המרור ואחת לאפיקומן.

ארבע מיני אכילות יש בקערה: אחת ירק, ואחת מרור בפני עצמו, ואחת מצה בפני עצמה, ואחת מרור כרוך עם המצה זכר למקדש כהלל.
ארבע ברכות יברך על הקערה: בורא פרי האדמה, המוציא לחם מן הארץ, על אכילת מצה, על אכילת מרור.
ארבע כוסות הם: אחד לקידוש, אחד לברכת הגאולה, אחד לברכת המזון ואחד לברכת השיר.
וראוי שנדע למה תקנו ארבע כוסות בזה המספר לא פחות ולא יותר, וחששו שלא יוסיף על הכוסות, ומה ענין כוס השני על הגאולה? ונראה שזו הברכה היא כברכת היום שנאמר בה אשר בחר בנו וזמן חירותנו וזכרון יציאת מצרים, ולמה לא יספיק בכוס אחד בין שלישי לרביעי? כי אף שאמרו מפני שלא יישן ולא ישתכר ויחדל מלגמור את ההלל, אין ספר שגם כן כוונו בו דבר אחר.
והנראה לי בזה מדרך הסברא שבא הכוס הראשון להודות לה' על אשר בחר בנו להיות לו לעם סגולה, והבחירה הזאת היתה בימי אברהם אבינו במצוות המילה, כמו שנאמר "וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ, וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים" (בראשית י"ז, ז' – ח'). ולהיות זה החסד הראשון שקיבלנו ממנו יתברך והקודם במעלה וסיבה ליתר הטובות כולם, לכן תקנו עליו הכוס הראשון, ותהיה הברכה "אשר בחר בנו מכל עם" שהיה זה התחלתו בימי אברהם, ומזה נמשך "שרוממנו מכל לשונות האדמה", ונמשך מזה גם כן שקדשנו במצוותיו ונתן לנו חוקים ותורת אמת אשר לא עשה כן לכל גוי. עד שמזה נמשך "שנתן לנו באהבה רבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון", כי מאהבת ה' אותנו נתן לנו מועדים וחגים לשמוח ולהתעדן בהם, שמכללת חג המצות הזה שהוא מקרא קודש רצה לומר יום טוב אצלנו וזמן חירותנו, כי יצאנו מעבדות לחירות. וכנגד היום טוב מקרא קודש שאמר "באהבה רבה זכר ליציאת מצרים", רצה לומר שאין בזה עול מצות ולא טורח כי אם מצוה אלהית שניתנה מאהבה מסותרת (אהבה טבעית) כדי שנזכור יציאת מצרים. וחזר ואמר "כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים" וחתם

"מקדש ישראל והזמנים". הרי לך מבואר מטבע הברכה שהכוס הראשון בא לשבח את ה' על אותה בחירה ראשונה שבחר בנו בימי אברהם אבינו.
והכוס השני באה להודות להשם יתברך על גאולת מצרים שאחרי שבחר בנו פדה וגאל אותנו מידי אדונים קשים, ולכן היה מטבע הברכה של הכוס הזה "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו הלילה הזה לאכל בו מצה ומרור". ובזמן שבית המקדש קיים היו אומרים "לאכול בו פסח מצה ומרור" ולא אומרים עוד דבר אלא היו חותמים מיד "ברוך אתה ה' גאל ישראל". אך חכמי הגלות הוסיפו בברכה "כן ה' אלהינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים" וכו'.
הכוס השלישי בא להודות להק על אשר שמרנו והצילנו בגלות הזה מתוך צרינו ואויבינו, והוא שומר אותנו ומצילנו מכמה זאבים, ונתן לנו לחם לאכול ובגד ללבוש, וכנגד זה באה ברכת המזון שנודה ומשבח לשמו על אשר לא חסר לנו מזון, ועל הארץ ושאר הטובות שקיבלנו. ומיד נתפלל על גלותנו רחם ה' אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית הגדול וכו'., ובעוד שאנחנו בגלות הוא רועינו זוננו פרנסנו וכו', ולכן נתפלל לפניו שירויח לנו מכל צרותינו ואל יצריכנו לידי מתנות בשר ודם, שכל זה הוא מחמת הגלות, ונבקש שהוא יתברך יבנה עיר ציון בחיינו וכו', ולפי שכל העניין של כוס שלישי מורה שהוא כנגד בגלות וחורבן בית המקדש, וכוס שני הוא כנגד גאולת מצרים, ונפרדים העניינים זה מזה, לכן אמרו שמותר לשתות כוס אחד בין שני לשלישי.
אבל הכוס הרביעי שהוא כנגד הגאולה עתידה ועניינו מדובק לענין הגלות הזה, לכן אין להפסיק ביניהם בכוס אחרר, ותקנו לומר על הכוס הרביעי ברכת השיר שאז יושר השיר הזה בארץ יהודה, ונאמר בו "יהללוך ה' אלהינו כל מעשיך", לפי שבגאולה העתידה יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' כמו שפירשתי. ולפי שההילול והשבח ההווה לא יפסק ולא יחדל, לכן היתה החתימה "מעולם ועד עולם אתה אל ומלך מהולל בתשבחות. ואולי מפני זה יאמרו הפוסקים שאין לברך על הגפן ועל פרי הגפן כי אם על הכוס הרביעי הזה, לפי שבזמן התשועה אז תתברך

הגפן ותנובת ארץ ישראל ותהיה ארץ חמדה טובה ורחבה תחת אשר בעת החורבן היתה שממה כמהפכת זרים.

ולכן נאמר בברכה הזאת רחם על עמך ועל עירך לפי שהיא מתיחסת לגאולה. וכבר ייעדו הנביאים שבזמן התשועה וקיבוץ גלויות ירבו התבואות והגפן תתן פריה וכל עצי השדה ימחאו כף. ועל זה ניבא הנביא יחזקאל "וְאַתֶּם הָרֵי יִשְׂרָאֵל עַנְפְּכֶם תִּתֵּנוּ וּפִרְיְכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קֵרְבוּ לָבוֹא, כִּי הִנְנִי אֲלֵיכֶם וּפָנִיתִי אֲלֵיכֶם וְנֶעֱבַדְתֶּם וְנִזְרַעְתֶּם" (יחזקאל ל"ו, ח' – ט'). והושע הנביא אמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶעֱנֶה נְאֻם ה' אֶעֱנֶה אֶת הַשָּׁמַיִם וְהֵם יַעֲנוּ אֶת הָאָרֶץ, וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה אֶת הַדָּגָן וְאֶת הַתִּירוֹשׁ וְאֶת הַיִּצְהָר וְהֵם יַעֲנוּ אֶת יִזְרְעֶאל" (הושע ב', כ"ג – כ"ד). וזכריה הנביא אמר "וְעַתָּה לֹא כַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אֲנִי לִשְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם הַגֶּפֶן תִּתֵּן פִּרְיָהּ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְהַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ טַלָּם וְהִנְחַלְתִּי אֶת שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל אֵלֶּה. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם בֵּית יְהוּדָה וּבֵית יִשְׂרָאֵל כֵּן אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וְהְיִיתֶם בְּרָכָה אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם" (זכריה ח', י' – י"ג).

חתימת המאמר

כבר כתבו חכמי האמת שהמצוות האלהיות מלבד מה שיש בהם בעשייתם מהעדות והמשפטים והטעמים אשר זכרה התורה בהן, עוד יש בענינן רמזים והערות לענינם עליונים ולמדעים יקרים מטבע המציאות והַיישֶׁרת בני אדן להשגת שלמותם, כי זה לעומת זה עשה האלהים במצוותיו. לכן ראוי לך המעיין אם בעל נפש אתה שתאמר בלבבך למה זה בחר האל יתברך להוציא את עמו ממצרים בחודש האביב ולא באחת משאר תקופות השנה? ועל מה אסר החמץ ועשה באיסורו חומרא רבה שנאמר "כי כל מחמצת לא תאכלו ונכרתה הנפש ההיא" (שמות י"ב) ועל זה ציווה ביום הארבע עשר לבדוק החמץ לאור הנר, וכל הבדיקה והגעלת הכלים שהזהירו חז"ל? ומדוע היה איסור החמץ וימי החג שבעת ימים ולא היה יום אחד כיום מתן תורה? ולמה היום הראשון והיון האחרון אסורין במלאכה מלבד אוכל נפש, ושאר הימים אינם אסורין בה? ולמה צווה בעשיית המצה כל אותה שמירה ונקיות הטחינה הלישה ואפייה ושיעור המצה? ועל מה יורה המרור והפסח ומדוע לא נאכל הפסח בגבולין

כמו המצה כי אם בבית ה'? והחי יתן אל ליבו. ולמה היה ראשו של פסח על כרעיו ועל קרבו ולא נאכל אלא בלילה ואינו נאכל אלא עד חצות, ואינו נאכל אלא למנוייו ואינו נאכל אלא צלי, ואינו נאכל על השובע, ולא חייבו דבר זה המצה? גם עניין ארבע כוסות ושאר הדברים אין ספק שמלבד הטעמים שנתנה התורה בהם ודרשות חז"ל בדבריהם היקרים שהם כולם אמת ואין נפתל ועקש בהם.

עוד לאלוה מילין בחכמות עליונות ורמזים נפלאים בדברים האלה, וראוי לנו לחקור עליהם פה משום שלמות המלאכה, ולבקש עליהם דרך ישר אמרי אמת, ובאשר הם סוף כל האדם יהיה זכרונם בסוף המאמר. ואמר ששורש הרבדים האלה כולם ראוי לבעלי השכל השלמים שיבלו ימיהם בטוב ושנותם בנעימים, ויפקידו על זמנן שלא להוציא לבשת ולחרפה אלא להשלמת נפשם, כי כל שנות האדם וחייו ישתדל ללכת בדרך אשר ילכו בו השלמים, וכמו שאמר במשנה אבות, "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי" וכו' (משנה אבות ד', ז'). ואמר רבי מאיר הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" (משנה אבות ד', י'), כלומר שלא יוציא זמנו בדברים בטלים כי אם בהתקרבות אלהים, כמו שנאמר "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א', ח'). וכדי שלא ימוש אבדת זמנו מעיניו ראתה החכמה האלהית להעיר את האדם במצוותיו על קוצר ימיו ומספר שנותיו כדי שיהיה זה תמיד לנגד עיניו. ובמאמר רבי טרפון "היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים", ולפקוח עינינו ברא ה' את עולמו במספר שבעת ימים אשר בהם עשה את השמים ואת הארת וביום השביעי שבת וינפש, כדי שהאדם ידע וישכיל שימי שנותיו שבעים שנה, שלא יוציא אותם לריק ולבהלה אלא במעשים נבחרים במעשה בוראם, וביום השביעי ינוח וישבות בעולם הנשמות.

וכדי ללמד ולהדריך את האדם באמתת ענינו, כשרצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לקח אותם לעם סגולתו, עשה ביציאת מצרים וצווה אותם על מצוות אשר יעירו את כל אחד על עניין בריאותו וימיו וחייו ויום מותו. כי הנה העם הנבחר עם היותו זרע ברך ה' מפאת טבעם ומולדתם, אך בהיותם במצרים היו שם במצור ובמצוק בחושך ואפלה כימי עולם, דמיון העובר היושב במעי אמו כי עם היות נפשו

חצובה מתחת כסא הכבוד הוא שם נעדר השלמות מתבוסס בדמיו, וכמו שעשה על זה השלם רבי שמלאי מאמר גדול החכמה ויקר המליצה מאד באמרו, למה הילד דומה במעי אמו – מקופל ומונח כפנקס ושתי ידיו על צדעיו ושתי אציליו על שתי ארכבותיו, ושתי עקביו על שתי ענבותיו וראשו מונח לו בין ברכיו, פיו סתום וטבורו פתוח, ונר דלוק על ראשו וכו' (מסכת נדה פרק המפלת). וכמו שהולד לא יצא לאויר העולם מבלי שיתחדשו במקום שהוא יושב שם כאבים חזקים וחבלי יולדה, ככה כשהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים הכה במצרים מכות רבות, וכמו שהולד ביציאתו לאור העולם לא יורגל מיד בלקיחת המאכלים הגסים כי אם חמאה ודבש יאכל עד הגיעו לגבול התחזקות לאכול לשבעה, וגם יצטרך לחינוך וגידול וללמוד דעת כדי שיתיישר במעשיו לאביו שבשמים, ככה בצאת ישראל ממצרים האכילם ה' את המן ארבעים שנה והביאם במדבר בחינוך ולימוד התורה כדי שאחרי כן ידעו את ה' ויתדבקו בעבודתו.

וכבר כתבו הטבעיים שארבעת תקופות השנה הן כנגד הארבעה זמנים ששיערו בחיי האדם: הזמן הראשון שהוא האביב הוא כנגד הילדות והשחרות וימי הנערות, והזמן השני הקיץ הוא כנגד זמן הבחרות שבו יתנגב הלחות וירבה החום, והזמן השלישי החורף הוא כנגד זמן הזקנה עם השארת הכוח, ולכן אף שבוא הבוקר והערב קרים שעות הצהריים הן חמים, וכן באדם עדיין נשארו בו כחות מהבחרות. והזמן הרביעי הסתו הוא כנגד הישישות וחולת הכוח ואפיסתו, ולכן הוא כולו קר ומוכן למות. ומהבחינה הזו בחר ה' שתהיה היציאה ממצרים בחודש האביב שהוא דוגמת צאתנו לאוויר העולם, וימי התחלתנו להבין ולהשכיל. ולכן היה החדש הזה עלינו ראש חדשים לרמוז על ראשית ימינו ושנותיו. אמנם איסור החמץ מורה על הרחקת התאוות החומריות, כי החמץ והשאור הוא שמן הוא יצר הרע והוא אשר קראוהו חז"ל "שאור שבעיסה", ולכן ציווה ה' יתברך שבכל הקרבנות לא יקריבו כל שאור וכל דבש, לפי שהשאור רומז ליצר הרע והדבש ותיקות החיים הבהמיים כרוך עמו. ואמר "כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא", לפי שהחמת והיצר הרע הוא משחית ומכרית הנפש ממחצבה. והיה שביתתו ביום ארבעה עשר להעיר שעד

ארבע עשרה שנה הראשונות מחיי האדם אינו בר עונשין לא בבית דין של מעלה ולא בבית דין של מטה. אך משם ואילך יקבל עליו עול מצוות וישבית ויבטל היצר הרע והשאור שבעיסה. ולזה כוונו באמרם "אור לארבעה עשר בודקין את החמת לאור הנר" (פסחים א', א'), כי האור הראוי לבדוק בו החמץ אשר בדרכי האדם ובמשכיות לבו הוא הנתון בידו והוא השכל המתעורר בו בסוף שתי שביעיות השנים הראשונים, וכמו שנאמר "נֵר יְהוָה נִשְׁמַת אָדָם חֹפֵשׂ כָּל חַדְרֵי בָטֶן" (משלי כ', ז'). ואמר המליץ ממולח טהר קודש רבי ידעיה הספרדי: "לבי לבי התורה והאדם נר אלהים בארץ, גוו פתילה נפתלת" וכו'[28]. וכמה צריך ליזהר בנר הזה בבוא עתו לבדוק בו חורין וסדקין אשר בכל חדרי בטן, שתהא האורה ההיא משוערת כראוי לא חזקה כל כך שתשרוף את הבית ותחריב את הגוף בהרחקת המאכל והמשתה ובדברים הגשמיים בכללותם, ולא חלושה שלא תספיק לגלות סוד החטאים.

ובהגעלת הכלים המתחלפים וצורך טהרתם רומז גם כן על חלוקת כתות בני אדם והכשרם. וראיתי במסכת יומא ששאל רבי מתיא בן חרש לרבי אליעזר ברומי שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש? אמר ליה שלשה הם ותשובה על כל אחת מהן, עבר על מצוות עשה ועשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו, ועל זה נאמר שובו בנים שובבים אפר משובותיכם. עבר על מצוות לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר ועל זה נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכן. עבר על חייבי כריתות וארבע מיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולים ויסורין ממרקין, ועל זה נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם, אבל אם יש בהם חילול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולם תולין ומיתה ממרקה, ועל זה נאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העוון הזה לכן עד תמותון" (יומא פ"א, א').

והנה התשובה לפי הדעה השלמה היא הטהרה וההגעלה לשביתת החמץ והשאור בגוף, וידוע כי הכלים שנשתמש בהם חמץ יש ד' דינים חלוקים:

[28] רבי ידעיה הפניני, מתוך ספרו "בחינת עולם". ר' ידעיה הפניני נולד בפרובאנס בצרפת בשנת 1270 ועבר בצעירותו לברצלונה בספרד. ספרו "בחינת עולם – הוא ספר מוסר בן 37 פרקים הכתוב בלשון מליצית והיה פופולרי במהלך הדורות. הספר יצא לאור בשנת 1484.

א – הכלים שהשתמש בהם בצונן שרי להם בשטיפה לבד, וכן יש מבני אדם מי שלא פשע לעשות אחת מתאוות האדם אשר לא תעשינה, אבל לא נזדרז לעשות מצוות עשה המזככות את הנפש, זולת חטא בשב ואל תעשה והחטא הזה היותר קל שבחטאים, ועל זה יהיה קל המחילה עם החרטה והתשובה, והוא אמרו אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר "שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבָבִים אֶרְפָּה מְשׁוּבֹתֵיכֶם" (ירמיהו ג', כ"ב).

ב – הכלים שנשתמשו בהם בחמין טעונים שפשוף והגעלה, וכן מי שעבר על מצוות העשה אף על פי שאינן חמורות מכל מקום כבר נתלכלכה נפשו לכלוך שאין תקנה בתשובה כמין הראשון אלא עם יום הכפורים.

ג – הכלים שהשתמשו בהם על ידי האור שלא יספיק להם עד שיבואו באש ממש, וכן מי שעבר על כריתות וארבע מיתות בית דין שחטא בעבירות חמורות, האיש הזה לא יספיק לנקיונו התשובה ויום הכיפורים אם לא על ידי יסורין.

ד – כלי החרס שהשתמשו בהם בחמין בכל דבר איסור לא יקבלו שום תיקום וטעונים שבירה וגניזה, וכן החוטא בחילול השם אין לו תקנה כי אם המוות שהיא מדרגה יותר קשה מכולם. ועל זה אמר הנביא "בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים הַמְסֻלָּאִים בַּפָּז אֵיכָה נֶחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי חֶרֶשׂ מַעֲשֵׂה יְדֵי יוֹצֵר" (איכה ד', ב'), רצה לומר שאין להם תקנה אלא בשבירה, ואמר "הַעָצָב נִבְזֶה נָפוּץ הָאִישׁ הַזֶּה כָּנְיָהוּ אִם כְּלִי אֵין חֵפֶץ בּוֹ" (ירמיהו כ"ב, כ"ח).

הנה התבאר מזה למה נאסרו החמץ והשאור ולמה צריך בדיקה והגעלת הכלים שהשתמשו בהם חמץ. והתחלת האיסור ביום י"ד לרמוז על שנות האדם שמהם התחיל השמירה ממנו. וציווה באיסורו שבעת ימין לפי שזה המספר מן הימים יעיד על ימי שנות האדם שהם שבעים שנה. ולרמוז בזה על שביעיות הרבה במצוות, ובהם ימי החופה שבעת ימים כדי שיזכור כמה סבובים מאלה יעברו עליו בימי חייו ויתן אל ליבו שימי שנותיו שבעים הן, ואחרי החופה יתחייב אדם בשמירת הגדה שבעת ימין ללמדך שכל ימיו יזהר מהטומאה ויבקש הנקיות. אחר זה כשיוליד בן זכר נצטווה כי אחרי עבור עליו שבעת הימין ימול בשר ערלתו, להעיד על זה שימול גם בשר ערלת לבבו ויצרו. ולכן בא בזה המספר שבעה גם כן בטהרת המצורע ובטומאת המת, ושבעת ימי המילואים לכהני ה', והזהיר על שמיטת השנים ויובלים כדי

שתמיד יהיה לנגד עיניו מנין שנותיו. ומה טוב אמרו ביובל "וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים" וגו' (ויקרא כ"ה, ח') ורצה לומר בספרת **לך** דווקא, של עצמך אתה מונה השנים, להיותם ימי השמירה, מלבד ימי הנערות שאינו חייב בבית דין של מעלה. ולכן גם בשאר העניינים נזכר תמיד זה המספר. ואמר "כִּי לְיָמִים עוֹד שִׁבְעָה אָנֹכִי מַמְטִיר" וגו' (בראשית ז', ד') "וַיָּחֶל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים" (בראשית ח', י'), "וַיְמַלֵּא שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרֵי הַפּוֹת יְהוָה אֶת הַיְאֹר" (שמות ז', כ"ה), "שִׁבְעַת יָמִים תּוֹחֵל עַד בּוֹאִי אֵלֶיךָ" (שמואל א' י', י'), "בְּשִׁבְעָה דָרָכִים יָנוּסוּ לְפָנֶיךָ" (דברים כ"ח, ז'), "שֶׁבַע יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם" (משלי כ"ד, ט"ז), "וּבְשֶׁבַע לֹא יִגַּע בְּךָ רָע" (איוב ה', י"ט), "כִּי אֶת שֶׁבַע כְּבָשֹׂת תִּקַּח מִיָּדִי" (בראשית כ"א, ל'), "שֶׁבַע עַל חַטֹּאתֵיכֶם" (ויקרא כ"ו, י"ח), ולכן הם שבע ימי אבלות. ושביעיות רבות אחרות באו בספרי הקודש, וכולם להזכיר האדם את ימי חלדו כדי שישתדל ללכת אל מסעיו בחכמה ובתבונה ובדעת ולא יוציא ימיו לבטחה. ובעבור זה עצמו ימי איסור החמץ שבעה לרמוז שימי שנותיו שבעים ועלינו לבטל כל חמץ וכל שאור בליבנו. ולכן היום הראשון והאחרון אסורים במלאכה לפי שהאדם בילדותו בתחילת בואו לעולם אין לו מעשה ולא מלאכה וגם בישישותו וגבורת ימיו הוא כמת ואינו ראוי למלאכת העולם, אבל בימים ההם יעשה רק אשר יאכל לכל נפש, לפי שלא יאות לנערים בילדותם העמל והמלאכה כי אם לחנכן בתורה ובמצוות שזה הוא מאכל לנפשם, וכן הזקן בסוף שנותיו אין הוא ראוי שיתעסק בדבר אחר כי אם שהכין צידה לדרכו והשלמת נפשו והוא אשר יאכל לכל נפש, אמנם הימים האמצעים הם ימי המעשה.

והנה צווה במצה לרמוז אל הנהגת האדם בחייו שתהיה בתמימות וטהרה מבלי יצר הרע ושאור שבעיסה, ולכן הזהירו הקדושים שישמר האדם בעניין המצה משעת הטחינה שהוא הזמן שבו מתחיל האדם לסבוב ולטחון אחרי ענייני העולם הזה כי מאז צריך שימור. והזהירו גם כן על שיעור העיסה שימדוד האדם עיסתו והנהגתו בשימושי גופו וחומרו במדה במשקל ובמשורה. וצוותה התורה שיאכל עם המצה מרור שהוא רמז לכבישת היצר והכנעת בכוחות הגשמיים, כי בזה ירגיש האדם מרירות וצער גשמי, כי אותו המרירות אשר ירגיש גופו בכבישת יצרו ימתק לנפש.

אמנם עניין הפסח ירמוז להפסד הגוף והפרדת הנפש ממנו, ולכן יאכל על מצות ומרורים, שכאשר יבוא המוות על ההנהגה הטובה ומרירות כבישות היצר יהיה הפסח קרבן לה' ותהיה שחיטתו אצל מזבח ה', ואכילתו והפסדו במקום קדוש, ויהיה נאכל בלילה שהוא רמז לעת המוות, ועד חצות שהוא חצי המורכב, שחצי האחד הוא מיוחס לנפש ולא ימצא בו דבר גשמי. ולפי שהיה קרבן רמז לגוף האדם במותו והפסדו, לכן היה על כרעיו ועל קרבו דוגמת האדם בעת מותו עם כל אבריו, ויאכל הפסח למנוייו לרמוז אל חברת קרוביו ואוהביו בחייו, ואינו נאכל אלא צלי, להיותו ריחו נודף, רמז שיהיה לו שם טוב ביום מותו, וכמו שנאמר "לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים" (שיר השירים א', ג'). וגם שיהיה הקורבן ההוא ריח נחוח לה' ויעל עשנו השמימה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. ולפי שהפסח מורה על המוות והפסד הגוף צווה שתהיה אכילתו באחרונה על השובע ולא יאכלו אחריו כלום, באשר הוא סוף כל האדם ואחרית הדרך. ומפני שחיי האדם נכללים בארבעה זמנין: נערות בחרות זקנה ושיבה כמו שאמרתי לעיל, לכן תקנו לשתות ארבעה כוסות, כי ארבעה אלה ישתה האדם בחייו.

הנה נתבאר מכל זה שחג המצות ירמוז אל בריאת האדם וחייו ומספר שנותיו, וטהרת הנהגתו וכבישת יצרו, וצער גופו ושלמות נפשו, וסופו המשובח לפני ה', ולכן היה זה חג ה' לדורות. ואמרו הקדושים חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לפי שמה שיורה וירמוז עליו היציאה והחג בכל חוקותיו ומשפטיו יכלול לכל אדם בכל דור ודור. ולכן היתה יציאת מצרים שורש לכל המצוות ולשאר מועדי ה', כי הוא למוד והוראה לכל ימי חלדנו. ולכן נצטוינו להמשיך מיד מספר שבעת השביעיות שהם ממש פרקי האדם וגבולי זמנו, כמו שאמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת ... שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כ"ג, ט"ו), לפי שהמספר ההוא מורה על ימי חיינו שיהיו כולם להגיענו אל השלמות הרוחני שקיבלנו במתן תורה, והיה יום אחד להורות על אחרות הנותן יתברך והמתנה. והרמז הזה בעצמו מימות האדם ושנותיו בא גם כן בחג הסוכות הנקרא חג האסיף על אסיפת האדם מהעולם הזה, כמו שאמר "בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כ"ג, ט"ז), והקפות שבעת ימי החג ושבע

הקפות ביום השביעי, הכל בא להזכיר ימי עולם שנות דור ודור, כדי שישים אדם עיניו והחי יתן אל ליבו על ענייניו העצמיים לזכור ימי חיי הבלו ולדקדק עם נפשו בחשבון זמנו וידע כי קרב קיצו, ומיעוט פרי החג מורה עליו גם כן.

הנה נתתי בכל המצוות האלה רמז נכבד ואמיתי שעניניו, והוא דרך ישר לפני איש להתהלך לפני ה' בארצות החיים. ופה נשלם מה שרציתי לומר בזה. והתהילה לאל אשר היישיר לפני דרכו וכבודו עלי זרח. והיתה השלמתו בעיר מאנופולי[29] ממחוז הפולייא אשר במלכות נאפוליש, ביום ארבעה עשר ערב חג פסח שנת רנ"ו ליעקב שמחה. אמן ואמן[30].

תם ונשלם ספר **זבח פסח** בשנים ועשרים לחדש סיון שנת חמשת אלפים ושלוש מאות וחמישה[32], בבית בן משק האדון מארקו אנטוניא יושטיניאן[31]. פה ויניציאה.

[29] עיר נמל על שפת הים האדריאטי במחוז פוליה באיטליה.
[30] שנת 1496
[31] מרקו אנטוניו יוסטיניאן היה הומניסט איטלקי ובעל בית דפוס עברי בונציה במאותת ה-15 וה-16.
[32] שנת 1545