תנ״ך · אחרונים · מעשי השם

מעשי השם חלק ב

רבי אליעזר אשכנזי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מעשי השם חלק ב

רבי אליעזר אשכנזי

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

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

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

תוכן העניינים

חלק מעשה מצרים - פרק א 5
חלק מעשה מצרים - פרק ב 10
חלק מעשה מצרים - פרק ג 15
חלק מעשה מצרים - פרק ד 18
חלק מעשה מצרים - פרק ה 22
חלק מעשה מצרים - פרק ו 33
חלק מעשה מצרים - פרק ז 35
חלק מעשה מצרים - פרק ח 38
חלק מעשה מצרים - פרק ט 40
חלק מעשה מצרים - פרק י 41
חלק מעשה מצרים - פרק יא 45
חלק מעשה מצרים - פרק יב 51
חלק מעשה מצרים - פרק יג 54
חלק מעשה מצרים - פרק יד 61
חלק מעשה מצרים - פרק טו 62
חלק מעשה מצרים - פרק טז 64
חלק מעשה מצרים - פרק יז 65
חלק מעשה מצרים - פרק יח 69
חלק מעשה מצרים - פרק יט 72
חלק מעשה מצרים - פרק כ 75
חלק מעשה מצרים - פרק כא 77
חלק מעשה מצרים - פרק כב 80
חלק מעשה מצרים - פרק כג 85
חלק מעשה מצרים - פירוש ההגדה 91
חלק מעשה מצרים - פרק כד 91
חלק מעשי תורה - פרק א 171
חלק מעשי תורה - פרק ב 176
חלק מעשי תורה - פרק ג 187
חלק מעשי תורה - פרק ד 191
חלק מעשי תורה - פרק ה 193
חלק מעשי תורה - פרק ו 201
חלק מעשי תורה - פרק ז 204
חלק מעשי תורה - פרק ח 214
חלק מעשי תורה - פרק ט 218
חלק מעשי תורה - פרק י 223
חלק מעשי תורה - פרק יא 230
חלק מעשי תורה - פרק יב 237
חלק מעשי תורה - פרק יג 246
חלק מעשי תורה - פרק יד 250
חלק מעשי תורה - פרק טו 254
חלק מעשי תורה - פרק טז 256
חלק מעשי תורה - פרק יז 256
חלק מעשי תורה - פרק יח 258
חלק מעשי תורה - פרק יט 262
חלק מעשי תורה - פרק כ 268
חלק מעשי תורה - פרק כא 271
חלק מעשי תורה - פרק כב 275
חלק מעשי תורה - פרק כג 284
חלק מעשי תורה - פרק כד 289
חלק מעשי תורה - פרק כה 298
חלק מעשי תורה - פרק כו 302
חלק מעשי תורה - פרק כז 305
חלק מעשי תורה - פרק כח 306
חלק מעשי תורה - פרק כט 314
חלק מעשי תורה - פרק ל 318
חלק מעשי תורה - פרק לא 321
חלק מעשי תורה - פרק לב 326
חלק מעשי תורה - פרק לג 330
חלק מעשי תורה - פרק לד 333
חלק מעשי תורה - פרק לה 348
חלק מעשי תורה - פרק לו 354
חלק מעשי תורה - פרק לו 360

חלק מעשי תורה - פרק לח 362
חלק מעשי תורה - פרק לט 363
חלק מעשי תורה - פרק מ 366
חלק מעשי תורה - פרק מא 373
חלק מעשי תורה - פרק מב 375
חלק מעשי תורה - פרק מג 378
חלק מעשי תורה - פרק מד 381
חלק מעשי תורה - פרק מה 385

חלק מעשה מצרים - פרק א

פרשת שמות:

הן בענין הנסים אשר סופרו בתורתנו, ראיתי קצת מחכמי אומתנו המתפארים בהתפלספותם ובפרט הרלב"ג בספר מלחמותיו, הרבה להשיב טענות ולהוציא הכתובים מפשוטם וימשכם בעבותות חדשים מקרוב באו לא שיערום יראי ה' וחושבי שמו, ובאמת קל להסיר מוסרותיו ועבותיו לנתק כפשתים אשר בערו באש, אולם יתחייב האריכות אשר שנאה נפשי, ועוד שאין זה המכוון המיועד מאתי בחיבור הזה. אמנם כי כן הכלל היוצא מטענותיו על הנסים הוא, שאם נניח שהש"י הוא פועל הנסים, אם כן תהיה פעולת שכל הפועל נכבדת מפעולתו יתברך, שפעולת שכל הפועל היא על הסידור הטבעי מתמדת, ופעולת הנסים היא הריסת הסידור הטבעי ובטולו, גם בידיעת הש"י פשט ידו לומר שאם ידיעתו היא עצמותו, אם כן בריבוי הידיעות יתרבה העצמות, וכן בהשתנות הידיעה ישתנה העצמות, ועתה אודיעך המשכיל את אשר אתי בענין הנסיונות והידיעה, וכאשר תשקיף השקפת עיון בדברי, הן תמצא היות טענותיו נופלות מאליהן. וכבר ידעת מה שכתבתי בחיבורי זה חלק ב' פכ"א בענין הידיעה, עיין שם, ואומר לך הצעות הצריכות לענין זה:

הצעה א. מה שכבר הוכחנו חלק א' בפרק י"ג שכל מה שברא הקב"ה משמים וארץ וכל צבאם, כולם לא נבראו רק להעשות מן האין נפש השלם נצחית, וא"כ כל מעשה שמים וארץ אינה רק מלאכה אחת. והעד שכן נאמר (בראשית ב, ב) ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו, ולא אמר מלאכותיו, שגילה לנו הכתוב בזה שכל מעשה בראשית הוא לתכלית דבר אחד לבד, ועוד אמרנו פרק י' שמה שנאמר (בראשית א, כו) נעשה אדם, הכוונה שהבורא יתברך אמר כן לכל מעשה בראשית דרך ציווי להשלים כל חסרונותיו, כנוסח הברכה שתיקנו ז"ל (ברכות לז, א) וחסרונם על כל מה שברא, שר"ל שחסרון כל הנפשות שברא מוטל על כל מעשה בראשית. ואמרנו ג"כ שאומרו נעשה אדם, היה הודעה לכל מעשה בראשית שלא נבראו רק לעשות נפש השלם נצחית. ומה שנאמר (בראשית ב, ג) אשר ברא אלהים לעשות, שבה העשייה הזאת אל מה שנאמר נעשה אדם, כאילו יאמר אשר ברא אלהים לעשות את האדם שלם:

הצעה ב'. שכל הנבראים לא יוסיפו לו יתברך שלימות, אבל ברא הקב"ה כל הנבראים להוציא יקר מזולל, שהיא נפש השלם, מן האין המוחלט אל הנצחית, ונתחייב הענין להיות כן אחרי היותו יתברך מסולק מן החסרונות, לבלתי היותו מונע טוב מבעליו, כאשר הארכתי הביאור שם חלק א' פרק י"ג עיין שם:

הצעה ג'. שהידיעה הנאמרת בש"י היא השגחה, ואם נניח שהשי"ת משגיח בדבר פחות, יהיה חסרון בחוקו ח"ו, ועל פי הדברים האלה אמרתי שם בפרק ההוא שאין ידיעתו יתברך מקפת במה שעתיד האדם לעשות, כי הוא דבר פחות מאד אחרי שאין צורך באותה ידיעה לענין השגת נפש השלם נצחיותה, שהוא התכלית אשר לו נבראו כל הנבראים. ואחר שהוכחנו שכל הנבראים כולם לתכלית אחד והכל מלאכה אחת, א"כ אין כאן רק ידיעה אחת ולא תתרבה ולא תשתנה, ואותה הידיעה הוא עצמותו יתברך שאין לו תואר חוץ ממנו:

ואומר לך משל למה הדבר דומה, ועם היות מרחק רב בין המשל אשר אומר אליך והנמשל, לא אסור מלקרב הענין ויהיה מה שיהיה, והוא משל לצורף שידע לעשות גביע זהב, וידע שכדי לעשות יצטרך להבעיר עצים, ואחר ההבער צריך לכבותם לעשות פחמים, ואח"כ צריך לחמם הזהב באש כדי להתיכו ולהוציאו מן האש שיתקרר להקשותו כדי לרקעו בקורנס, הנה עם היות בפעולות הללו כמה הפכיות, בעירה וכיבוי והתכה והקשאה, הנה ידיעת כולם אינה רק ידיעה אחת והיא עשיית הגביע, שתיכף שעלה במחשבת הצורף לעשותו ידע הכל, ועל אותה הידיעה נקרא צורף, וגם אחר שעשה הגביע לא נתחדשה לו ידיעה. והזכרתיך מה שכתבתי חלק א' פרק י' שמה שנאמר נעשה אדם בצלמנו, היה זה ציווי לכל מעשה בראשית שיהיו כלים והכנה להגעת נפש השלם אל הנצחיות, וא"כ הנסים שנעשו לפרסם האמונה אשר ממנה ימשך הנצחיות לנפש השלם, הקב"ה הוא הפועל אותם וקדמה הידיעה בהם, והיא הפעולה הנכבדת מכל הפעולות, אחר היות נמשך ממנה התכלית אשר לסיבתו נבראו כל הנבראים, ובזה נתבאר לך היטב שכל ידיעה שאינה ענין צריך אל אותו תכלית אינה שלימות בחוקו כי היא פחותה מאד: ובזה ג"כ תבין ענין הנסים אשר אמרנו שהיא פעולה נכבדת, ושהקב"ה הוא הפועל אותם, וגם סידור הטבע המתמיד, הקב"ה הוא הפועל אותו, שגם הוא ענין לפרסם האמונה, אשר ממנה ימשך לנפש השלם הנצחיות. לפי שאי אפשר לעשות נסים, אם לא היה שם סידור טבעי מתמיד קודם להם, כי הוא מחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית, ואם היה הנס מתמיד לא היה פלא כי איננו רק הריסת ההתמד, וזו היא כוונת רז"ל (בר"ר ה, ה) שאמרו תנאי התנה הקב"ה עם הים שיקרע, שרצו לומר בזה שכל הנסים שהם הריסת הטבע וכן התמד הטבע הכל פעולה אחת הן, שכולם הם להשלים הנפש ולהגעתה אל הנצחיות, שע"י ראות השלם התמד הטבעיות והריסתם יכיר היות אדון שברא הכל, והכתוב הודיע היות כל מעשה שמים וארץ מלאכה אחת, כמו שנאמר (בראשית ב, ב) מכל מלאכתו אשר עשה, ולא אמר

מלאכותיו, ועם היותם רבים הענינים שנבראו ומתחלפים בחומר ומתחלפים בצורה, עם כל זה אחרי היותם לתכלית אחד, אינם רק מלאכה אחת, ומה שאמרו רז"ל תנאי התנה הקב"ה עם הים, כוונתם ז"ל על כל הנסים, ומה שלא אמרו כן רק על הים לבד, הוא לפי שקריעת הים ודאי יורה על חידוש העולם יותר משאר הנסים, והעד מה שנאמר (תהלים קיד, ז) מלפני אדון חולי ארץ: וכבר ראיתי מי שחשב שעמידת השמש ליהושע היה יותר נפלא להיותה בשמש, והיתה טענתם שהוא נס חשוב מאד בעליונות מעלה מן הים, אבל אין הדברים כן, שעמידת השמש אחר היות צבא השמים משכילים, לא יפלא כל כך שיעשו מצות האלוה, כמו הים שאין בו השכלה. ודוד ע"ה ביאר זה באומרו (תהלים קמח, ב) הללוהו צבא השמים, ולא אמר עושי דברו כמו שנאמר על הדברים הבלתי משכילים, אש וברד שלג וקיטור רוח סערה עשה דברו (שם ח), והנה הקדמתי לך כל זה טרם החלי בסיפור מעשי מצרים והנסים שנעשו בה, למען לא יבהילוך זממיך בראותך דברי רלב"ג והדומה להם. ואזכירך שנית כי תבוא על דברי אלה, שלא תחליט היותך מבין אותם, אם לא שתשים עינך על חלק א' מחבורנו פרק י' ופרק י"ג:

ובכן אבוא אל ענין השעבוד והלחץ המופלג אשר נשתעבדו במצרים, כי יפלא מאד בחוק המשפט האלהי, המפורסם לכל היותו על צד הצדק והיושר המוחלט, היאך יתכן שיצאה גזרה מלפניו יתברך שישתעבדו אבותינו במצרים על לא חמס בכפיהם. והנה רז"ל פרק ד' דנדרים (לב, א) נחלקו על מה נענש אברהם שנשתעבדו שם בניו, וז"ל המאמר שם א"ר אבהו מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנה מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנאמר (בראשית יד, יד) וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות וירדוף עד דן, ר' שמואל בר נחמני אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שנאמר (שם טו, ח) במה אדע כי אירשנה, ר' יוחנן אמר מפני שהפריש בני אדם מלבא תחת כנפי השכינה שנאמר (שם יד, כא) תן לי הנפש והרכוש קח לך, עכ"ל מאמרם ז"ל:

והנה בהשקפה ראשונה במאמרם זה יראה ששעבוד מצרים היה לסיבת חטאו של אברהם שעליו נענש זרעו באותו השעבוד המופלג. וכבר הביא מדרש רבה (בר"ר מ, ו) סותר לזה אמר ר' פנחס בשם ר' אושעיא רבה אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש הדרך לבניך, ע"כ. הרי לך שנגזר על בניו שירדו למצרים קודם שעשה אנגריא וקודם שאמר במה אדע וקודם שנאמר תן לי הנפש, שכבר ירידת אברהם למצרים היתה קודם כל אלה, ורבי יוחנן בעצמו שאמר שחטאו של אברהם היה שהפריש בני אדם מלבוא תחת כנפי השכינה, הוא בעצמו דרש (בר"ר ה, ה, שמו"ר כא, ו) גבי וישב הים לאיתנו (שמות

יד, כז) לתנאו הראשון, תנאי התנה הקב"ה עם הים משמת ימי בראשית שיקרע, שנאמר (בראשית א, ט) יקוו המים ותראה היבשה, שמזה נראה מבואר שירידת בני ישראל במצרים היה דבר נגזר משמת ימי בראשית, ולא יתכן לומר שנגזר קודם דבר הנמשך לסיבת חטא, וכל זה דרשו להורות על היות ירידת האומה ישראלית למצרים דבר הכרחי ומחוייב להשגת שלמותם כפי הנראה מדבריהם, אבל מדברי מאמרם פ"ד דנדרים יראה בהשקפה ראשונה היות ירידתם לסיבת חטאו ורוע בחירתו של אברהם, אשר מלבד שיפלא מאד מדברי המאמרים הסותרים שהזכרנו, שהם סברות הפוכות מן הקצה אל הקצה, שמדברי אלו יראה היותו השעבוד ההוא עונש מוחלט, ולפי המאמרים שהזכרנו יראה היות השעבוד הזה שכר והשגת שלימות מופלג:

עוד יפלא שהיאך יתכן לומר שהיה השעבוד הזה לסיבת חטאו של אברהם שנענש בכך, ואנחנו עינינו הרואות שבמראה בין הבתרים שנראה השם יתברך לאברהם באהבה וחיבה נודעת ומפורסמת יתירה על אחת כמה טובה כפולה ומכופלת מתחילתה ועד סופה, שבתחלת המראה תיכף אמר לו (בראשית טו, א) שכרך הרבה מאד ואנכי מגן לך, ובסופה נאמר (שם) ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת, באופן שכל המראה ההיא היתה דברי אהבה עצומה ויעוד על טובה מופלגת מיועדת לו ולזרעו, והיאך יבשר לו במראה הזאת יעוד רע ומר שעבוד ארבע מאות שנה עינוי ולחץ והשלכת בניהם אל היאור ובעבודה קשה ימררו חייהם לסיבת חטאו שחטא נגדו יתברך, ובשגם יבשרהו בהצלתם ושיעשה להם דין ושיצאו ברכוש גדול בדור רביעי, מה נחמה תהיה לאותה הדורות שנולדו בשעבוד ובלחץ ומתו במרירות חייהם: ועוד אם היה השעבוד הזה לסיבת חטאו של אברהם ועונש לו, היאך לא מצינו האבות כולם שאחד מהם יבקש מאתו יתברך לבטל גזירה זאת, ובאמת היום שנגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ הוקבע לדורות (עי' תענית כט, א) עם היות שאחר ארבעים שנה נכנסו, כל שכן שהיה ראוי יום שנגזר עליהם שירדו למצרים ויהיו בעינוי ולחץ ומרירות חיים ולא נגאלו רק אחרי רד"ו שנה שהיה ראוי לקובעו לדורות ולהזכירו אפילו שנגאלו. ועוד היאך יסכים הדעת האנושי שבמשפט ה' ישרים, צורי ולא עולתה בו (מלשון הכתוב תהלים צב, טז), יעלה כן, שעל שעשה אנגריא יהיו נדונים בניו ארבע מאות שנה, וכמה נפשות שנחסרו מצד הלחץ, או מפני החטאים האחרים שהוזכרו במאמר ההוא, שודאי נראה שאין שיעורם מספיק להביא [העונש] המופלג ההוא על זרעו, זהו מה שיפלא בענין זה:

גם יפלא מאוד בדברי השלימים ההם בעצמם בפ"ד דנדרים, תחילה אומרם מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנה, שאם היתה הכוונה להשיב על שאלתם זאת ענין החטאים ההם אשר הזכירו, א"כ היה ראוי לומר להם מפני מה נענש אברהם ונגזר על בניו שעבוד במצרים ארבע מאות שנה, שעם היות שהקב"ה מיהר את הקץ הלא הגזירה היתה ארבע מאות שנה, והיה להם להעמיד שאלתם על הגזירה כמו שהודיעו בין הבתרים:

ספק ב', אומרם מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנה, כי היה מספיק אומרם מפני מה נענש אברהם ונשתעבדו, מבלי שיזכיר כמה זמן נשתעבדו, אחרי שלא היתה חקירת השלימים ההם בדרוש ההוא על כמות הזמן אשר נשתעבדו רק על עיקר השעבוד חקרו לדעת מהות חטאו של אברהם. וגם אם נבחר ונקרב לומר שירידת אבותינו למצרים לא היה לסיבת חטא כלל, א"כ ראוי לנו לחקור מה זאת החזקת הטובה אשר חוייבנו לו יתברך על הוצאתו אותנו משם, והוא המלך במשפט יעמיד ארץ, למה לא יציל עשוק מיד עושקו והמוכה מיד מכהו אחרי היותו חף בלי פשע. ועוד ישאר לנו מן הצעקה והתלונה על המצריים על כל אותו הזמן שלחצו אותנו על לא חמס בכפנו: ואמנם בחלק ב' ממאמרנו זה שנקרא מעשה אבות בפרק ח' וט' וי' נתבאר ביאור רחב כל המראה של בין הבתרים וענינה, להורות שכל ענין ירידת בני אברהם למצרים היה מחוייב ומוכרח להשגת שלימות, והיא הבשורה הנבחרת מכל הבשורות שנתבשר אברהם במראה ההיא, כי כל מגמת פני אברהם היתה לפרסם אלהותו יתברך, ושהוא ברא וחידש הכל יש מאין, וסילק והכזיב כל שאר האמונות הבטלות, וכל חשקו ותאותו שהשם יתברך ירבה זרע לא היתה רק כדי שע"י זרעו יתפרסם אלהותו יתברך ויכולתו והשגחתו בפרטים, וכאשר בשרו השי"ת שזרעו יהיה עבד ושיגאלם באופן שעל ידם יתפרסם אלהותו, הנה זאת היתה לו בשורה עליונה ומובחרת על כל הבשורות שבישר אותו, שכבר נתבאר שבירידת זרעו למצרים וביציאתם משם נתפרסם אלהותו ויכולתו והשגחתו בפרטים, כמו שנאמר (דברים ד, לד) הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי וגו', וכמו שנראה בהדיא מאומרו במצרים כי אני ה' בקרב הארץ (שמות ח, יח) על ההשגחה, וכן כי לי כל הארץ (שם יט, ה) על היכולת:

וכמו שהנפש לא תשיג השלימות הנצחי רק בהכנסה בגוף העכור השפל, כמו כן האומה הישראלית בכללה לא השיגה שלימותה רק בירידתם אל המקום המטונף ההוא של המצריים אשר כל עניניהם בכחות הטומאה והכשוף, וכאשר הנפש לא תשיג המנוחה והנחלה עד צאתה מן הגוף, כמו כן ישראל לא באו אל המנוחה והנחלה רק אחרי

צאתם ממצרים, וכן תמצא שנקראת האומה הישראלית מתחילתה נפש, כי באברהם נאמר (בראשית יב, ה) הנפש אשר עשו, וביעקב נאמר (שמות א, ה) נפש יצאי ירך יעקב, ורצון השי"ת היה להיותם על שבעים נפש נגד שבעים לשון ושבעים אומות, והנה היותנו מפוזרים בין האומות עד ביאת משיח צדקנו, הוא גם כן אל התכלית הנבחר הזה שיתפרסם אלהותו בכל האומות אשר הם מפוזרים שם, ואם גם בזה תמצא אומה שלא נתפרסם אלהותו בכל האומות אשר הם מפוזרים שם, עליהם נאמר (ירמיהו י, כה) שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך, וזה הוא הבטחת הנביא שנאמר עליה (ישעיהו יא, ט) מלאה הארץ דעה את ה', ואחר שנתבאר מה שנתבאר ממראה בין הבתרים בפרקים הקודמים ח' ט' ויו"ד בחלק ב' הנקרא מעשי אבות, שמכלל הביאור שם יצא לנו שירידת אבותינו למצרים היא היתה לאברהם לבשורה אמיתית ומופלגת, ושלא היתה ח"ו לסיבת חטא: עתה אבוא לפירוש המאמר פ"ד דנדרים וישוב הספיקות שנתעוררנו בו. והוא שהשלימים ההם לא נחלקו לומר על עונש מה היה השעבוד, כי השעבוד לדעת כולם היה להגעת השלימות לאומה ישראלית, ובשורתה לאברהם עליונה ומשובחת על כל הבשורות, אבל לפי שנאמר לו (בראשית טו, יג) כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, שהמובן מזה היה אמנם שבין מה שיהיו בארץ לא להם ובין מה שיהיו בעבודה ועינוי שיהיה ארבע מאות שנה (ראה רש"י שם), על כן שאלו השלימים ההם, שאם כן היה ראוי שיהיו בגלות ר' שנה ובעינוי ר' שנה, כמו שהכותב שטר מתנה סתם לשנים חולקים בשוה, כמו כן היה ראוי ליחלק הת' שנה לשנים בשווה חציים בגלות בארץ לא להם וחציים בעבודה ועינוי, וזו היתה שאלת השלימים ההם למה נענש אברהם ונשתעבדו רד"ו שנים שלא היה להם להשתעבד רק ר', ועל זה השיבו השלימים ההם כל אחד לפי דעתו לתת טעם למה נתוספו י' שנה לשעבוד, ובזה נתישבו הספיקות כולם שנתעוררנו במאמרם זה:

חלק מעשה מצרים - פרק ב

אחרי שביארנו היות ירידת אבותינו למצרים לתכלית השגתם הטוב המוחלט, עוד נבאר מראה בין הבתרים ונאמר הספיקות שנתעוררנו כבר בהם בחלק ב' פרק ח' ט' י', ועוד קצת ספיקות אשר לא הזכרנום שלא הוצרך ביאורם שם, אבל לא נזכיר כל ביאור דברי המראה, רק הספיקות הנוגעים אל ענין בשורת ירידת מצרים האמורה שם, כדי שיקל עלינו ביאור הענינים הנמשכים ממנה להם:

תחילה על אומרו אנכי מגן לך, שאין זו בשורה, שהנרדף הוא צריך למגן לא הרודף, אם כן בשרו שיהיה נרדף ושהוא יהיה מגן לו:

ספק ב', אומרו מה תתן לי, שאם הכוונה לומר כמו שכתב הרמב"ן ומה יהיה שכרי בלא בנים, לא היה לו לומר רק למה זה תתן לי, כמו שאמר עשו (בראשית כה, לב) למה זה לי בכורה, וכן רבקה אמרה (שם כז, מו) למה לי חיים, כי כשהאדם כוונתו לומר שאין לו צורך בענין אחד, יאמר למה זה לי, ולא יאמר מה תתן לי: ספק ג', אומרו ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר, ובאמירה זאת לא אמר דבר, שאם הכוונה היה לומר שהעבד יירש אותו, כבר אמר אח"כ ובן משק ביתי יורש אותי, ואם כוונתו כמו שפירש רש"י ז"ל ואילו היה לי בן היה בני ממונה על שלי, אם כן זה היפך מה שאמר קודם מה תתן לי, כי אומרו מה תתן לי, רצה לומר שאין לו צורך בממון אחרי שאין לו בנים, וכאן אני רואה שהוא חושש על שהעבד ממונה, הרי שהוא חפץ בממון וחושש לו:

ספק ד', אומרו דמשק אליעזר, ורז"ל דרשו (יומא כח, ב) שדולה ומשקה מתורתו של רבו, שלפי מדרשם זה מה היתה כוונת הכתוב, שבשום מקום לא הזכירו בשם זה, וראה כאן להזכירו בשם זה סותר לטענתו, שכל טענת אברהם היתה על היותו מצטער שעבד יורשו, והיאך יזכירהו לשבח בהיותו דולה ומשקה מתורתו, והרי זו טענה לשלא יצטער כל כך אם יירשנו כיון שהוא דולה מתורתו:

ספק ה', אומרו ואנכי הולך ערירי, כאילו הוא מתייאש מלהוליד, והלא באותם הזמנים היו מולידים זקנים הרבה ממנו:

ספק ו', היאך יתכן שתהיה המראה ההיא עם כל ההבטחות האלו לענין תועלות מדומות אשר הבל המה, וראש המאמינים יעשה כל כך עיקר מהם, עד שהוא דואג שהעבד יירש הממון אחריו, או שהעבד יהיה ממונה על הממון:

ספק ז', אומרו לא יירשך זה כי אם היוצא ממעיך, והיה מספיק אומרו אשר יצא ממעיך הוא יירשך:

ספק ח', אומרו והאמין בה' וגו', שנראה שמה שאמר לו בפעם ראשונה והבטיחו על ריבוי הזרע, כמו שנאמר (בראשית יג, טז) ושמתי את זרעך כעפר הארץ, יראה שח"ו אברהם לא האמין, וזה לא יתכן:

ספק ט', לחקור הכוונה על אומרו ויחשבה לו צדקה, ומה ביאורו: ספק י', אומרו במה אדע כי אירשנה, והוא מופלא שכבר חשבוהו כמהרהר אחר מדותיו במדרשם ז"ל (נדרים לב, א):

ספק י"א, מה האות שהגיע אל אברהם באלו המשולשים, עד שחייבו אמיתות ההבטחה ההיא, ואם היה הענין רמז כמו שפירשו, אם כן היאך הובטח על ידי הרמזים יתר עז על ההבטחה ראשונה, ומנין לו שיתקיים ענין הרמזים ההם:

אמנם יתיישב דעת המשכיל בכל הספיקות האלו במה שאמרנו, כי זאת הבשורה אשר בשרו היותה בשורה טובה ומופלגת, גם יתבאר היטב אחרי ישוב הספיקות הנזכר במקראות אשר הזכרנום. ונאמר שאחרי שאברהם השיב למלך סדום (בראשית יד, כב) הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ, שאמר כן להיות רצונו להכריז אלהותו יתברך ולפרסם שהוא אדון הכל וחידש הכל יש מאין, לכן אמר לו הקב"ה שכן יתמיד וישקוד על הפרסום ההוא ושלא ייראו, ולהראות לו אהבתו הנעימה אליו אמר אנכי מגן לך, שאין ספק שאחרי שהוא יהיה מסלק ומכזיב אמונתם גם הם ירדפוהו ויבקשוהו לסלקו מן העולם, ועל זה היה צריך למגן. ועוד הודיענו, כי כשהקב"ה יציל את הצדיק מיד האויב על ידי איבוד והמתת האויב לא תתפרסם עוצם אהבתו אל הצדיק, שאפשר שאיבודו ומיתתו של האויב ההוא היה מפני רשעתו ממקום אחר, ולא מחמת אהבת האל יתברך את הצדיק ההוא, אבל כשהקב"ה מציל את הצדיק על דרך היותו מגן לו ולא יניח לאיש לעשקו, הנה בזה תתפרסם עוצם אהבתו יתברך אל הצדיק ההוא, וכן היה אומר דוד (תהלים ג, ד) ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, שפירושו שכשהקב"ה הוא מגן בעדו זה הוא כבודו, לפי שתתפרסם אהבתו אליו, כאשר הורחב הביאור שם במראה בין הבתרים:

ואחר שאמר לו השי"ת שהוא מגן לו, אמר לו שלענין ההכרזה שהוא משתדל בכל עוז לפרסם אלהותו יתברך שכרו הרבה מאד, וכאשר שמע אברהם ששכרו הרבה מאד על ענין ההכרזה שהוא משתדל בה, אמר ה' מה תתן לי, כלומר אם תתן לי שכרי, שפירוש מילת שכר הוא חילוף עבודת ההכרזה שאני עושה, הנה יהיה מעט מזעיר, לפי שאין ההכרזה שאני עושה בעולם כוללת לכל הנבראים, כי אני הולך ממקום למקום להכריז ערירי, רצה לומר יחידי, עם בן משק ביתי, [שגם] הוא דולה מתורתי, ובהיותנו שני אנשים לבד אי אפשר לנו לעשות הפרסום כראוי. וזה אומרו מה תתן לי: ואמר עוד הן לי לא נתת זרע, לא ח"ו שהיה לו ספק על ההבטחה שהבטיחו, אבל רצה לומר שאם היית נותן לי זרע מימי הבחרות, היו גם כן זרעי בעוזרי לענין ההכרזה, ולכך אמר שגם ההכרזה הזאת שאני עושה, בן ביתי יורש אותי בפעולה הזאת, ואחרי מיתתי הוא לבדו ידלה מתורתי, כי כבר היה בטוח שיתן לו זרע כמו שהוא יתברך הבטיחו, אבל היה ירא פן יתן לו הזרע סמוך למיתה, שלא יספיק לו הזמן ללמד לזרעו אמונותיו שיכריזו גם הם,

ולכך השיב לו השי"ת שלא יירשנו זה, רצה לומר לא יירשך זה העבד בפעולה הזאת, אבל עבד אחר, והוא יהיה יוצא ממעיך שעל ידו יתפרסם אלהותי, ובהיות שתאוות לבו של אברהם וכל מגמת פניו היתה שתהיה ההכרזה בשלימות, ועם היות שיבשרהו בזרע לא יספיק לו לתשלום כוונת ההכרזה אם לא יהיה ריבוי מופלג, לכן בישרו שיהיו ככוכבי השמים, וגם במראה הזאת לא אמר לו כעפר הארץ אבל אמר ככוכבים, כלומר שכמו שהכוכבים מאירים לכל העולם ומספרים כבודו יתברך, כמו שנאמר (תהלים יט, ב) השמים מספרים כבוד אל, כמו כן יהיו זרעו שיפרסמו אלהותו יתברך בכל העולם, כי בקשת אברהם ותאותו על ריבוי הזרע, לא היתה כוונתו רק להשלים על ידם כוונתו השלימה בענין הפרסום באלהות, דאם לא כן אין ריבוי הזרע בשורה לחכם כלל, שכמו שזרעו יקרא זרעו, ג"כ יקרא זרעו של אביו, וימשך עד אדם הראשון שכולם זרעו, כי ברכת ריבוי הזרע לאברהם, הרי גדולה ברכת תרח על ברכתו, שאם זרעו של אברהם הוא אלף אלפי אלפים הרי זרעו של תרח אלף אלפי אלפים ואחד, אמנם אין ספק שכל בשורה על ריבוי הזרע לאדם הוא בשורת קיום מינו באמונותיו ובדעותיו, לא הריבוי במה שהוא ריבוי:

והנה אחר שאמר לו השם יתברך כי שכרו הרבה מאד, האמין אברהם שהקב"ה יתן לו טובה הרבה, אבל לא יהיה נקרא שכר רק צדקה יקרא, כי השכר לא יאמר רק על מה שהוא חילוף העבודה, ובהיות בעיני אברהם פעולתו בהכרזה קטנה מאד לרוב ענותנותו לכך אמר כן, וכאשר ראה השי"ת שאברהם האמין שיתן לו טובה הרבה אבל דרך צדקה, שדרך שכר לפעולתו יהיה מועט, אמר לו הקב"ה אתה חושב שהשכר שאמרתי לך שהוא הרבה מאד הוא לסיבת ההכרזה לבד, וכיון שאין ההכרזה כוללת גם השכר יהיה מועט, כך עלה במחשבתך, אבל אין הדברים כן, שקודם שהתחלת להכריז אני הוא שהוצאתיך מאור כשדים לתת לך הארץ, אם כן מאז שכרך קצוב [לפני ואינו] בשביל ההכרזה. וזה טעם סמיכות שהסמיך הכתוב אומרו אני ה' אשר הוצאתיך וגו' אל מה שנאמר ויחשבה לו צדקה:

ובזה ייטב טעמו מאד, שכאשר אמר לו שהוציאו לתת לו הארץ לרשתה, אמר במה אדע כי אירשנה, שפירושו מנין לי ראיה שהיא ירושה לי, הרי יאמרו לי אומות העולם שגזולה היא בידי, וכמו שדרש ר' יצחק (ילקוט שמעוני שמות יב, קפז הובא ברש"י בראשית א, א) שהתחיל התורה בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים (תהלים קיא, ו), אם כן אומרו כאן אברהם במה אדע כי אירשנה, לא ח"ו שהיה מסתפק בנתינת הארץ, אבל היה מבקש לקבל התורה מאת השי"ת, כדי שיפורסם שהקב"ה הוא

אדון כל והוא נתנה לו, כי כאשר ראה שבשרו בריבוי הזרע ואח"כ בנתינת הארץ, אמר אם זרעי בריבויים יקחו הארץ מיד הכנעני, יתחלל שם שמים באמרם אומה שאומרים שיש להם תורת אמת והישרת צדק, הנה גזלו הארץ מיד הכנעני בריבויים, והיתה שאלת אברהם כאן מהשי"ת כמי שיתן מתנה לראובן, וראובן שואל ממנו השטר שיש בידו שהשדה שלו מימי קדם, שיוכל להראות שבעל השדה בעצמו נתנה לו ולא יאמרו גזולה היא, כמו כן אמר אברהם, אחר שהקב"ה אמר לו לתת לך את הארץ הזאת לרשתה, כי היה מספיק שיאמר לתת לך את הארץ, כי קודם במראות שלפני זאת לא אמר לו רק לשון נתינה, אבל עתה שאמר לו לשון ירושה, לכך השיב במה אדע כי אירשנה, כאילו אמר במה אודיע שהיא ירושה ולא גזולה, ואל תתמה באומרי כן, שכן דרשו ז"ל (בר"ר י, ט) וינח ביום השביעי (בראשית כ, יא), הניח לעולמו, שהוא פועל יוצא: ועל זה השיב לו השי"ת והראה לו החמשה משולשים ההם, שיובן זה עם מאמרם ז"ל שאמרו (שבת פח א) בריך רחמנא דיהב לי אורין תליתאי על יד תליתאי בירח תליתאי ביומא תליתאי. שכבר יפלא לדעת מה היה אומרו בריך רחמנא דיהב לן וכו', כאילו נמשך תועלת גדול אלינו מהיות הכל משולש, עד שהיה בעל המאמר מייחד ברכה לשבח להשי"ת על היות הענין במספר משולש, וזה אין ספק כי מה לנו אם היו כולם מרובעים או מחומשים או משולשים, ומה לנו אם היו למשה עשרה אחים, או שהיה נותן התורה בחדש הראשון או ביום השני, אמנם במה שאמרנו יתיישב מאד, שאברהם כאשר אמר להשם יתברך במה אדע כי אירשנה, שהיתה בקשתו שיתן לו התורה, והקב"ה רמז לו את המשולשים, להורות לו על נתינת התורה, עד שהודיעו העתידות היות התורה משולשת והשליח משולש והאומה משולשת והיום יום שלישי, לכן אמר בעל המאמר בריך רחמנא וכו', כלומר ברוך שומר הבטחתו כמו שהראה לאברהם כן קיים דברו. ואומרו אורין תליתאי פירשוהו קצת היות הכוונה על תורה נביאים וכתובים, ויתכן יותר שנקרא משולשת שניתנה בשלשה זמנים, מילה לאברהם ושבת במרה ותורה בסיני, ובחלק ב' הרחבתי ביאור באופן אחר גם כן:

ונשוב לענין שעתה כאשר הראה השי"ת לאברהם מתן תורה ליישב דעתו, דהיינו השטר להראות שהוא אדון לכל, עוד ביאר לו תשובה על מחשבתו שחשב שעבד יירשנו, והוא אמר לו שאמת הוא שעבד יירשנו אבל אותו העבד שראה באצטגנינותו יהיו זרעו, ואמר לו איך יהיה עבודתם וכמה זמן ימשך להם בעבדות ומתי ישובו שם, כאילו אמר שמאת אשר יהיה זרעו עבד ושהוא יוציאם ויעשה דין למשעבדים אותם, מזה יודע בגוים שהוא אדון כל, כמו שנאמר (שמות ט, כט) למען תדע כי לה' הארץ, וכבר נתבאר בחלק ב'

הנקרא מעשי אבות פרק מ"א חשבון הת' שנה וכן חשבון הת"ל שנה ששניהם צדקו יחדיו, ועוד יבוא ענין זה בביאור רחב בפירוש האגדה בס"ד, וגם בחלק שני פרק י"ט ביארתי טעם לאומרו דור רביעי ישובו הנה, וכן לא שלם עון האמורי: ואתה המשכיל כאשר יעלה לפניך לרצון לדעת מה עמדי בשלימות בענין כל המראה הזאת, שים עינך בחלק שני הנקרא מעשי אבות, ובפירוש ההגדה, ובפרק זה, ויעלו לך הדברים כולם במראה הזאת כאשר חורוני מן השמים על נכון, ואחרי הביאור במראה הזאת שהיתה בשורה לענין ירידתם למצרים ויציאתם ממנה, הנה אבוא אל ביאור המקראות שבאו במעשי יציאת מצרים מתחילת פרשת ואלה שמות:

חלק מעשה מצרים - פרק ג

ואלה שמות בני ישראל. כתב הרמב"ן ז"ל, וזה לשונו טעם ואלה שמות, כי הכתוב ירצה למנות ענין הגלות מעת רדתם למצרים, כי אז גלו בראש גולים כאשר פירשתי, ולפיכך יחזור אל תחילת הענין שהוא מפסוק (בראשית מו, ז) וכל זרעו הביא אתו מצרימה, ושם כתוב אחריו (שם ח) ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו', ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן, כי אע"פ שהם שני ספרים, הסיפור מחובר בדברים באים זה אחר זה וכו', עד ורבי אברהם אמר כי בעבור שהזכיר בסוף הספר הראשון כי ראה יוסף לבניו בנים שלשים (בראשית נ, כג), הזכיר כי גם אחיו ברדתם היו מועטים ושפרו ורבו, ואיננו נכון. ורש"י כתב אף על פי שמנאן בחייהם חזר ומנאן אחר מיתתן בשמותם להודיע חיבתם שנמשלו ככוכבים שמוציאן במספר ומכניסן במספר, שנאמר (ישעיהו מ, כו) המוציא במספר צבאם לכולם בשם יקרא. ואלו דברי אגדה, והם דברים של אמת בענין החיבוב שהקב"ה מחבבן וכופל שמותם תדיר, אבל קישור הפסוקים וחיבורם בוא"ו הוא כמו שפירשתי, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ולדעתי אין צורך לכל הדוחקים הללו אחר שנדקדק בלשון הכתוב, שקודם בפרשת ויגש נאמר (בראשית מו, ז) ואלה שמות וגו' יעקב ובניו, ולא נאמר איש וביתו, והטעם בענין זה הוא לומר שכשבאו למצרים היו כולם נקראים בני יעקב, ולא היה נזכר רק בית אב אחד והוא ישראל, באופן שהיו נקראים בית ישראל לבד, וכל בניו ובני בניו לא היה להם בית אב שיקראו על שמו רק על שם יעקב, ולכך אמר שם אלה שמות בני ישראל יעקב ובניו. אבל כאן אחר שסיפר ביאתם במצרים אמר איש וביתו, כלומר שאחר שבאו במצרים ונתיישבו שם נקראו בשם בית אבות ונעשה כל אחד בית אב לעצמו, שראובן בית אב אחד, ושמעון בית אב אחד, וכן כולם, שלא היו סומכין עוד על שולחנו של יעקב:

והעד מה שנאמר (בראשית מז, יב) ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו, כי יפלא אומרו ואת אחיו וחזר לומר ואת כל בית אביו, אבל יובן שרצה להודיע שעתה נשתנו שמותם, שקודם כשיצאו מארץ כנען לא היה להם שם אחר זולת בני ישראל, אמנם אחר שבאו מצרימה היה השם הכולל בני ישראל, ועוד היה להם שם פרטי כל אחד בית אב שלו, עד שקודם לא היה נאמר על אחד מהם רק פלוני הוא בן יעקב, ואפילו שהיה מבני בני בניו של יעקב, אבל אח"כ יאמר פלוני הוא מבני ראובן או מבני שמעון, ואפילו היה מבני בני בניהם, והיה אומרו כאן ראובן שמעון לוי ויהודה וגו', כלומר כל זרעו של ראובן היו נקראים על שם ראובן, וכל זרעו של שמעון היו נקראים על שמעון: והעד הנאמן על דברינו אלה, שכאן לא אמר ובני ראובן חנוך ופלוא כמו שנאמר בפרשת ויגש (בראשית מו, ט), כי אם היה הענין כפירוש רש"י ז"ל שחזר ומנאן, או כפירוש הרמב"ן שיחזור לתחילת הענין, או כפירוש הרב אבן עזרא שרצה לומר היותם מעטים, הלא לכל הפירושים הללו היה ראוי להזכיר בני ראובן ובני שמעון וכן כולם כמו שהזכירם פרשת ויגש, אבל יאות מאד לפי דרכנו שיהיה אומרו ואלה שמות בני ישראל ראובן שמעון וגו', ויהי כל יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, כאילו יאמר שכל השבעים נפש היו נקראים על שם אבותיהם ראובן ושמעון, וזה אומרו ויוסף היה במצרים, כאילו יאמר שלעולם בניו היו נקראים בני יוסף, והוא שאמר הכתוב עוד ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, לתת טעם על המשפחות שנמנו, שנאמר (במדבר כו, ה) לחנוך משפחת החנוכי, וכן כולם, שלא נעשו ראשי משפחות רק מן השבעים שירדו למצרים, עם היות שכל בני יעקב הולידו גם כן במצרים, לא נעשו ראשי משפחות רק אלה:

וכן הביא הרמב"ן ז"ל ראיה שהיו ליוסף בנים זולת מנשה ואפרים, ממה שנאמר (בראשית מא, נ) בטרם תבוא שנת הרעב, כנראה שאחר הרעב נולדו לו, עם היות שבפרשת פנחס (במדבר כו) לא הוזכרו רק מנשה ואפרים, וכן יובן שגם לשאר השבטים היו בנים, עם כל זה לא נמנו ראשי משפחות רק אותם שהיו מכלל מנין שבעים נפש, וזה גם כן נתינת טעם אל מה שבני מנשה ואפרים הוזכרו לראשי משפחת כמו משפחת המכירי וכל האחרים, לפי שהוא היה במצרים, ושלכך אפילו בני בניו שלא נמנו מכלל השבעים שעדיין לא נולדו, אפילו הכי היו לראשי משפחות כיון שעשאם יעקב במצרים כראובן ושמעון. וענין הוא"ו שכתב פה ואלה שמות הוא להוסיף על הראשונים, כאילו יאמר שקודם לא היה שמם רק בני יעקב ועתה יהיה להם שם נוסף על שם זה מאיזה בית אב ומאיזו משפחה הם:

והטעם שהביא הכתוב זה בראש החומש קודם שהזכיר מה שאמר פרעה הבה נתחכמה לו. לפי שהוא הקדמת נתינת טעם, שבראות פרעה משפחה כזו היותם נחלקים לשנים עשר ראשי אבות וכל בית אב לכמה משפחות, ועם כל זה כולם לב אחד יחד נקראים בני איש אחד, דהיינו בני ישראל, הנה זו היתה סיבה להתעורר שנתייירא מהם, וזה אומרו הנה עם בני ישראל, וכן ונלחם בנו ועלה, וכן אמר הבה נתחכמה לו, הכל בלשון יחיד להורות שכל יראתו היתה היותם נקראים בני איש אחד:

וכבר באומרו רב ועצום ממנו, פירשו קצת המפרשים ממנו בעצמו, שאינם מתערבים עם שאר אומות, פירשוה כן לראותם שהוא אומר היותם רב ועצום מן המצרים, ואח"כ אמר פן ירבה, שנראה שעדיין לא רבו כל כך. ומהרי"א כתב שאין מילת ממנו שבה רק על העוצם לא על הריבוי, ואינו נכון כי מה שנאמר (דברים ז, א) רבים ועצומים ממך, יסתור זה ששב גם אל הריבוי, כמו שנאמר (שם ז) כי אתם המעט, ואין צורך לדעתי לכל זה, שאומרו רב ועצום ממנו, הוא כאילו יאמר מתרבה ומתעצם יותר מן המצריים, וכמוהו על כל רב ביתו (אסתר א, ח), וכן ארך אפים רב תבונה (משלי יד, כט), שפירושו מרבה תבונה, שכן השלים הכתוב וקצר רוח מרים אולת, ואילו היתה כוונת הפסוק לומר שמי שהוא ארך אפים הוא רב תבונה, היה לו לומר וקצר רוח רם אולת, לא מרים אולת, ואם כן כמו כן אומרו כאן כי רב הוא, רוצה לומר מתרבה הוא, שכבר ראה פרעה שבשבעים נפש ירדו ועתה נהיו לכמה מאות אלפים. ואם מאז שירדו ישראל למצרים היו מתרבים מצריים בערך זה לכל שבעים מהם, הנה היו לכמה אלפי אלפי אלפים, ולכך אמר פרעה שישראל רב ועצום מהם, אחרי שהם מולידים יותר מהם, על אחד כמה וכמה:

וקרוב מזה אל הפשט יתכן לומר, שודאי ישראל לא היו אז רבים מן המצריים, אבל היו להם רמות הלבב על המצריים להיותם מזמן יוסף מושגחים מן המלכות, וכמו שהוא ידוע עד היום שכל הצרות גם הגירושים לא היו לנו רק מהיותנו מתנהגים בנאוה ורום הלבב, וזה היה תרעומתו של פרעה, וכדי להוציא מהם רמות הלבב ויהיו נכנעים תחת המצריים, שם עליהם ענין העבודה ההיא, ואם כן אומרו הנה עם בני ישראל רב, רצה לומר גדול ורם הלבב ומשתרר, כמו ורב יעבד צעיר (בראשית כה, כג), וכן ורבי המלך (ירמיהו מא, א), וכן רב טבחים (מלכים ב כה, ח), רב פעלים (שמואל ב כג, כ), קרית מלך רב (תהלים מח, ג), אמנם מה שנאמר אחר כך פן ירבה הוא על ריבוי הכמות כפשוטו, שהיה ירא שלא ירבו בכמות גם כן:

חלק מעשה מצרים - פרק ד

אומרו אשר לא ידע את יוסף, יתכן לפי הפשט שאמר הכתוב שלא ידע את אמונתו של יוסף, שאם היה יודע אמונתו עם המלכות לא היה חושד את הנמשכים ממנו שיהיו מורדים במלכות, שאם היה חושדם אין טעם שלאהבת יוסף או בשביל הטובה שעשה להם יהיה המלכות בסכנת מרידה:

ובאומרו הבה נתחכמה, כתב הרמב"ן ז"ל שהיתה החכמה מפני המשפט שלא היה רוצה להרגם בחרב. ונכנס ז"ל להידחק בזה מה שלדעתי אין צורך, כי יתכן שגם קודם העינוי הזה היו ודאי עובדים למלך והיה המלך עושה אנגריא בהם כמנהג, ועתה לא נתחדש רק מינוי השרים על המסים, ובא האות היות הדברים כן, שלא נאמר ויתן עליהם מסים כמו שנאמר (אסתר י, א) וישם [המלך אחשוורוש] מס על הארץ, רק וישימו עליו שרי מסים, כי קודם לכן היו עושים בהם אנגריא לעבוד המלך, ככל המלכים שעושים אנגריא באנשים שהם כבושים תחת מלכותם כשהמלך צריך לעבודה, אבל לא היתה אנגריא קבועה, עד שפרעה גזר לעשותה קבע. ועשה זה שכשאין אנגריא קבוע אין שם שרים קבועים, אמנם אחרי ששם עליהם אנגריא קבועה, שם עליהם שרי מסים, וההתחכמות היה שיכנע לבבם, וגם שיעשו אנגריא חוץ לעיר לבנות פיתום ורעמסס, וכן כל עבודה בשדה, שבכל יום היו מוכרחים ללכת שם ולעבוד עבודה קשה, שהדרך ממעט פריה ורביה. וזהו עינוי כמו שנאמר (תהלים קב, כד) עינה בדרך כוחי, וכן אמרו רז"ל (כתובות סב, א) כי הטיילין עונתן בכל יום והפועלים שעושים מלאכה בעירם עונתן שתים בשבוע, ואם עושה מלאכה בעיר אחרת ובא ולן בכל לילה בביתו אחת בשבוע מפני טורח הדרך, והאיך יהרוג אותם בחרב כמו שכתב הרמב"ן והוא צריך בהם לאנגריא של המלך ולמלאכתו, והכתוב מכריז שהיו תוהים על ששלחו אותם ואומרים מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו (שמות יד, ה), וזה גם כן טעם אומרו ועלו מן הארץ, שהיה ודאי ירא שלא ילכו להם כפשוטו. אבל לא היה רוצה בריבויים ביתר עז עליהם, ליראתו מן המרידה, וזה היה צריך לחכמה ולעצה כדי שיתרבו לפי הצורך העבודה ולא יותר, כאשר יתבאר עוד:

ואמנם ענין אומרו ויעשו להם בתים, פירש רש"י על פי האגדה בתי כהונה ובתי לויה, שכן אמרו רז"ל (סוטה יא, ב, שמ"ר א, יג) גם כן ששפרה ופועה היו יוכבד ומרים, ויש אומרים יוכבד ואלישבע, וכבר יפלא מאד זה כפי הפשט, שהיאך יעלה על לב שפרעה יצוה לעבריות שהם בעצמם יהרגו ילדי העבריים. ועוד יש לשאול מה שנאמר ותיראן המילדות את האלהים, ועוד וייטב אלהים למילדות, וכן חזר לומר ויהי כי יראו

המילדות, ואם היו הצדקניות ההם, מה זאת החזקת הטובה על שיראו את האלהים והלא דין הוא, שאמרו (סנהדרין עד, א) יהרג ואל יהרוג. אמנם נראה, שעם היות שרז"ל דרשו כן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאומרו ויעש להם בתים, לשון עבר, יובן ודאי שכבר נעשו להם הבתים ההם, ולא על העתיד, ועוד היאך יתכן לומר שהצדקניות ההם לפי שלא הרגו הילדים שהם חייבים מיתה עליהם אפילו מצד מצות בני נח, שיוחזק להם טובה ויאמר הכתוב שלכך זכו לבתי כהונה ומלכות, אבל ודאי מדרשיהם ז"ל הם על יסוד קבלתם האמיתית שיוכבד ומרים קיבלו שכר לענין שזכו לבתי כהונה ומלכות כאשר יתבאר, והפשט לא יזח:

וטרם שנבוא אל ביאור פשט הכתוב הזה וקיום דברי האגדה גם כן, נדקדק בקצת התעוררות אשר מהם נגיע אל הביאור הנזכר, ונאמר שהענין נבוך בראותנו שישראל היו בארץ גושן כמו שנאמר (שמות ח, יח) אשר עמי עומד עליה, ולפי מה שנאמר (שמות יא, ד) אני יוצא בתוך מצרים נראה היותם במצרים, ושם נאמר גם כן (שמות יב, יג) ופסחתי עליכם שדרשו ז"ל (מכילתא בא ז) מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצרים, כנראה שהיו במצרים. וכן נאמר (שמות ג, כב) ושאלה אשה משכנתה או מגרת ביתה, ואם כן נראה שהיו במצרים. ולא יתכן לומר שכל זה נאמר על גושן, כי אין ספק שגושן היתה עיר קטנה ואנשים בה מעט, ואיך יתכן שכל הרכוש הגדול לא לקחו כי אם מארץ גושן, ועוד שהכתוב מכריז (שמות יב, לו) וינצלו את מצרים: אבל ידמה לדעתי שיעקב ובניו היו בארץ גושן, עד שפרו ורבו ולא יכלה הארץ לשאת אותם כי היו רבים מאד על פני השדה ועל שפת היאור, כאשר עד היום זה הם הישמעאלים וילדיהם כולם על פני השדה בשפת היאור, שאין להם בתים לדור בהם, וכן היו כל בני ישראל, כמו שנאמר (שמות א, ז) ותמלא הארץ אותם, ושם היו פרים ורבים על פני השדה, כמו שדרשו ז"ל (סוטה יא, ב) במה שנאמר (תהלים סח, יד) אם תשכבון בין שפתים, ששם היו נזקקים לבעליהם, ולכן נאמר (יחזקאל טז, ז) רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי, שהכוונה לומר שבשדה היתה עיקר הפריה והרביה, שאם היתה הכוונה לומר באומרו רבבה כצמח השדה על עוצם ריבוי, כבר מיעט ההבטחה שהיתה להיותם כעפר הארץ וכחול וכוכבים, אבל יתכן כמו שאמרנו שהיו ממש פרים ורבים בשדה כצמח השדה, ולא נשארו בגושן רק מתי מעט אשר הכיל להם המקום, ולא היו המצריים בגושן כלל כמו שנאמר אשר עמי עומד עליה:

והנה פרעה לא היה התחכמותו למעטם ממה שהם, אבל היה התחכמותו שלא יתרבו יותר, כמו שנאמר פן ירבה. וכבר ראוי לשאול מה היתה כוונת פרעה, שאם היתה כוונתו

להרוג כל הזכרים, הלא סוף הענין תכלה כל האומה, ואם היה רוצה בכליונה למה לא יכלה אותם בחרב. וכבר כתב הרמב"ן שהיה נראה גנאי דומה למרד למלך שיהרוג עם כבוש תחתיו. ואין זה מספיק שהריגת הילדים אשר לא חטאו הוא ודאי יותר אכזריות ויותר מרד מזה. ומה שכתב הרמב"ן שהיה מראה פנים לעצמו שהוא עושה בסתר, אינם דברים ולא מנהג הדיוט כן, כל שכן שאינו מנהג מלך לעשות בסתר, ועוד מי מעכב על ידו שלא יעליל עליהם שהם מורדים במלכות, ועל ידי עלילה זאת יהרגם. ועוד שהכתוב מכריז שהיו תוהים על עבודתם, ואומרים מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו. לכן ודאי נראה כמו שאמרנו, שהיה רצונו בהם אבל לא בריבויים יותר מדאי, מפני היראה שלא ימרדו, כפשט הכתוב שנאמר ונלחם בנו, ולא היה חפץ בכליונם, אם כן ראוי לשאול מה היתה כוונתו בהריגת הזכרים, שאדרבה הם ראויים לעבודה יותר מן הנקבות:

לכך נראה שפרעה היה מתחכם בזה שלא יתרבו ממה שהם וגם לא יתמעטו, וזה היה צריך התחכמות גדול, ולא היה רוצה להרוג הגדולים שהם ראויים לעבודתו, וכל מחשבות לבו היו לתועלתו לא לכלותם. כי מי הוא המלך אשר לו עבדים שירצה לכלותם, ואדרבה קונים עבדים בכסף מלא. אבל הענין היה שכאשר נראה בעיניו שאם ישראל יתרבו עוד, תפול יראת מרידה למלכות, ובאותו הכמות שהיו לא היה לו חשש מרד, כמו שנאמר פן ירבה, הנה אמר להרוג הזכרים שלא יתרבו, אבל החיה הנקבות, שכאשר יראה שיתמעט הזכרים יותר מדאי ואינם כדי עבודתם של מצרים, הנה ידוע שזכר אחד מספיק לכמה נקבות, ובדרך זה היה בטוח שלא תחסר עבודתו, וגם שלא יתרבו עד שיוכלו למרוד בו. ולא היתה גזירת פרעה להרוג הזכרים, רק לאותם הפרים ורבים על פני השדה, ולכך הקדים לומר ותמלא הארץ אותם, שעל אותם שמלאו את הארץ ביקש התחכמות, לא על אותם שהיו בארץ גושן. וראה שבשגם יתמעטו וימותו כל הזכרים מהם, כבר ישארו זכרים שיספיקו אחרי היות שם הרבה נקבות, עד שבהתחכמות זה היה מתמיד לו עבדים כפי הצורך, ולא היה מתייראי ממרד, ולכך צוה למילדות להרוג הזכרים:

והמילדות שנאמר שהיו שתים, יש לשאול מה שכבר טען הרב אבן עזרא, שהיאך אפשר שיהיו שתי מילדות לכל כך עם רב. והשיב הוא שהיו שפרה ופועה שרות על המילדות, ולכן ציוה להם, אבל הציווי היה לכל המילדות. אבל יתכן לומר קרוב מזה סמוך אל מה שאמרו רז"ל (סוטה יא, ב) שפרה שמשפרת את הולד ופועה שמפעפעת, שזה ידוע עד היום שהיולדת כאשר תלד המילדת, נותנת הולד לזולתה והיא מתעסקת לשפיר, ואם כן

הם שני מינים ושניהם נקראים מילדות, באופן שמה שנאמר כאן ויקרא פרעה למילדות, רצה לומר לשני מיני המילדות, ששם מין האחת שפרה ושם מין השני פועה, ואת כולם קרא, אבל ודאי לדעתי היו המילדות מצריות לא עבריות, ומה שנאמר ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות, רצה לומר שמילדות את העבריות לא שהם עבריות. וזה יהיה פלא שעם היותם מצריות היה בהם יראת אלהים ולא עשו כדבר פרעה. וזה אומרו וייטב אלהים למילדות וירב העם ויעצמו מאד. שיש לשאול למה התחיל בלשון יחיד וירב העם והשלים לשון רבים ויעצמו. אבל נראה היות פירושו, שע"י זה נתעשרו המילדות ע"י ריבוי העם. ואומרו ויעצמו, שב אל המילדות שנתעשרו, וכבר נאמר (בראשית כו, טז) כי עצמת ממנו מאד על העושר, ולכן נאמר לשון רבים שב אל המילדות: וכאשר ראה פרעה שלאותם בני ישראל שהיו על פני השדה לא הועילה לו תחבולת המילדות, לפי טענתם שאמרו כי לא כנשים המצריות, הנה ביקש לו דרך אחרת, ועשה בתים במצרים שישבו בהם אותם בני ישראל שהיו על פני השדה. ועל זה נמשך ואמר סמוך לזה שעשה להם בתים, ואז ציוה לעבדיו להשליכם ליאור, והנה ודאי לא היה הציווי לכל העם, שאם כן היו צריכים כל העם ללכת בכל בתי ישראל לבקש הילדים לקיים מצות המלך. אמנם אחר שעשה להם בתים ביניהם, ציוה לכל שכן הקרוב לבית העברי שיראה הילד שישליכהו ליאור, ומה שהוא ציוה גם כן לכל עמו להרוג הילדים, אחר שעשה הבתים הללו לבני ישראל, היה לשתי תועלות מועילות להשלמת כוונתו, תועלת ראשונה, שהמילדות אמרו לו בטרם תבא אליהם המילדת וגו', ואמרו כן לפי שהמילדות היו במצרים, והם היו על פני השדה, אם כן טרם תבוא אליהם ממצרים הם יולדות, ולכך הביאם תוך מצרים ועשה להם בתים וגם למילדות עשה בתים אצלם. ותועלת שנית, שאם ינצלו קצת הילדים מידי המילדות, הרי ציוה לעמו שהם שכניהם שישליכום אל היאור. והודיע הכתוב ענין הבתים הללו שבנה במצרים לכוונתו הרעה: והשם יתברך פרע לו מדה נגד מדה, שפרעה הביאם תוך מצרים ועשה להם בתים שידורו בם להרוג את זכריהם, ושם בין כל בית ובית מישראל בית של מצרי, והקב"ה פסח על הבתים של ישראל והרג את בכוריהם, וגם ניצלו אותם כמו שנאמר ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה, שזה לא היה להם אם היו נשארים בשדה. ולכך נאמר אני יוצא בתוך מצרים, שבגושן לא היו שם כלל מצריים, כמו שנאמר גם כן בהדיא אשר עמי עומד עליה. ובזה יתיישב שבאהרן לא הוצרכו להצפינו, לפי שעדיין לא עשה הבתים, והגירושין שדרשו ז"ל (סוטה יב, א) שעשה עמרם, לא היה רק אחרי עשיית הבתים תוך מצרים:

ולהעמיד דברי מדרשם ז"ל, יתכן לומר שהשרות שהיה להם המינוי על המילדות, היו יוכבד ומרים או יוכבד ואלישבע, אחת על המין שמשפרת ואחת על המין שמפעפעת, אמנם לא היו המה בעצמם מילדות, וכשקרא פרעה למילדות, לא קרא רק המילדות, ועליהם יקרא תגר למה לא הרגו הילדים, לא על השרות שלהם שאינם מילדות, ועליהם נאמר שיראו את האלהים, וכאשר עשה פרעה לבני ישראל אשר בשדות בתים תוך מצרים, הנה ודאי עשה גם כן בתים לשרות של המילדות הממונות על המכס, ועל זה דרשו שפרעה עשה להם בתים, והקב"ה עשה להם בתי כהונה ומלכות, והיה בשכר שהם שתיהם עמדו לדבר על לב המילדות המצריות לבלתי הרוג הילדים, ובדרכנו זה יתיישבו המקראות על פשוטם, ומדרשם ז"ל לא יזח כלל:

חלק מעשה מצרים - פרק ה

היטב דרשו ז"ל (סוטה יב, א) במה שנאמר (שמות ב, ב) ותרא אותו כי טוב הוא, שנתמלא הבית אורה, ואין זה תימה שפה שעתיד לדבר עם הקב"ה, ופנים שנאמר עליהם (שמות לג, יא) פנים אל פנים דבר ה', שיהיו מאירים. אמנם עם מאמרם ז"ל [שאמרו] (הובא ברש"י וראה סוטה שם) שילדה אותו בן ו' חדשים ויום אחד, והכריחו כן מפני אומרו שלא יכלה עוד הצפינו רק ג' חדשים, וע"ז כתב ר"י ערמאה בעל העקידה שמה שנאמר ותרא אותו כי טוב הוא, אמר כן לפי שהיולדת לששה חדשים הנה היא חושבת אותו נפל, וזהו מה שנאמר שהיא הכירה שהיה שלם באיבריו, ולכך הצפינה אותו והוא נכון. ויתכן עוד לומר לפי הפשט סמוך אל מה שאמרו רז"ל (שמ"ר א, כד) שבא גבריאל והכה את משה כדי שיבכה, גם אמרו ז"ל (סוטה יב, א) שהיו מוליכים המצריים ילד שיבכה כדי שגם הילד שבבית יבכה, ובזה יובן לפי הפשט כי כאשר ראתה שמשה לא היה בוכה, ע"כ אמרה שהוא טוב ולכך הצפינו, שכן אומרים על הילד שאינו רגזן לבכות שהוא ילד טוב, והעד שלא היה בוכה שהוצרך גבריאל להכותו שיבכה. וכאשר ראתה כי טוב הוא ואפשר להצפינו לכך ותצפנהו:

ומה שהצפינו ג' חדשים ולא יכלה עוד הצפינו, אפילו שנאמר שילדו אותו לט', יתכן שכשהיה קטן פחות מג' ירחים לא היה קולו נשמע וכשנהיה בן ג' חדשים היה קולו עב, ולכך נתייראה, וזהו שאמר הכתוב (שמות ב, ו) והנה נער ודרשו ז"ל (סוטה יב, ב) קולו כנער, באופן שאפילו שהיה טוב ולא היה מרבה לבכות אבל כשהיה בוכה היה נשמע קולו, ומה שנהיה קולו עב כנער אחר ג' חדשים לא קודם זה, לפי שבהיותו בן ג' ירחים היה מתן תורה, שבז' באדר נולד וביום ו' בסיון שנשלמו ג' ירחים הוא עד

מתן תורה, ומאז נתן לו הקב"ה קול חזק שישמעו ששים ריבוא, כמו שפירש רש"י במה שנאמר (שמות יט, יט) והאלהים יעננו בקול, שנתן לו קול חזק: וכבר הרבו המפרשים לתת טעם אל מה שבחרה יוכבד להשליכו ליאור. והמדרש ידוע שאמרו (שמ"ר א, כד) שהאיצטרוגלין מצאו באצטגנינותם שכבר לקה במים, וכל אלה דברי אגדה, אבל לפי הפשט לא יכלה עוד להצפינו בבית, הצפינו בסוף על שפת היאור לחזור לקחתו כדי להיניקו, וזהו שנאמר בבת פרעה ותרא את התיבה בתוך הסוף, כי הצפינתו תוך הסוף: ואומרו ותשלח אמתה, דרשו ז"ל (סוטה יב, ב) שנשתרבבה ידה, ורש"י פירש שפחתה. וא"כ אומרו ונערותיה הולכות על יד היאור, מאמר אין צורך בו כלל. ויותר נכון ע"פ מדרשם ז"ל, שמה שנאמר ונערותיה הולכות, אמר כן לומר שאפילו שנערותיה הולכות על יד היאור לא שלחה אחת מהם, אבל היא בעצמה שלחה ידה. אמנם אם שלחה שפחתה לא היה צריך להודיע שנערותיה היו הולכות על יד היאור, והוא דיבור נותר: ותפתח ותראהו את הילד, מדרש אגדה (שמ"ר א, כד) נער בוכה ילד היה ומנהגו כנער. וכתב הרמב"ן על אגדה זו וזה לשונו ועל דעתי אין צורך לכל זה כי הילד מיום הולדו יקרא נער, כמו שנאמר (שופטים יג, ח) מה נעשה לנער היולד, וכן ויבקש דוד את האלהים בעד הנער (שמואל ב יב, טז), ויקרא ילד והוא גדול, כמו שנאמר בישמעאל (בראשית כא, יז) וישמע אלהים את קול הנער, וכן והנער נער (שמואל א א, כד), לומר שהוא ילד קטן בן כ"ד חדשים כאשר נגמל מחלב מיד העלתהו, עכ"ל הרמב"ן. ואני נפלאתי שבכל אלה שהביא הרמב"ן לא ראיתי שיאמר ילד ונער גם שניהם כמו שאמר כאן, והוא טעם האגדה האמורה שלכך דרשו כן, כי היה מספיק אומרו ותפתח ותראהו את הילד והנה בוכה, ועל מלת נער הנותרת דרשו כן. ועוד שלדעתי ילד נקרא גם הגדול כמ"ש הרמב"ן, אבל קטן שלא נתנער משדי אמו לא יקרא נער, והראיה שהביא רמב"ן ממה שנאמר מה נעשה לנער היולד אינה ראיה, ששם היתה הכוונה לדעת משפט הנער ומעשהו אחר שיגדל, ולכך קראו נער. והראיה שהביא ממה שנאמר ויבקש דוד את האלהים בעד הנער, לא ידעתי מי אמר לו שלא היה גדול בן שנתיים, ואפשר שלכך דרשו ז"ל שבילד בן ג' חדשים קראו נער לומר שהיה ילד ומנהגו כנער: ועל מה שנאמר ותקרא שמו משה, קצת מפרשים אמרו שקראה לו שם בלשון מצרי מענין היותו משוי מן המים, והתורה תרגמה אותו השם אל לשון עברי. ומהרי"א הרבה להשיב על זה, ופירש שאומרו ותקרא שמו שב אל יוכבד לא אל בת פרעה. ואין לדבריו מקום לפי פשט הכתוב. שאם יוכבד קראה לו משה לא יתכן לומר מן המים משיתיהו, כי אדרבה היא השליכתו למים ולא משתה

אותו מן המים, ועוד אם יוכבד קראה לו השם למה לא קראה אותו כן תיכף שהגיע לידה. עוד כתב שמשה בהיותו בבית יוכבד ידע מולדתו, ואני לדעתי אין הדברים כן:
וטרם בואנו אל הנרצה בענין זה נקדים שיפלא מה שאמר הכתוב ויהי לה לבן, כי לא מצאנו בכל הסיפור מה שנתנהגה עמו כאם לבן, ואם כן מה הוצרך לומר שהיה לה לבן, ועוד יפלא שכיון ששמו של משה נגזר מהיותו משוי מן המים א"כ תיכף כשמשתה אותו מן המים היה לה לקוראו בשם זה. אבל נראה שבאשר הביאה יוכבד את משה לבת פרעה כאשה מניקת שמביאה הילד לאמו, חשב משה שהוא בנה של בת פרעה, וזהו שנאמר ויהי לה לבן, שמשה חשב שהיא אמו, ועל כן קראה אותו אז משה בלשון הקודש, כדי שידע משה שמילדי העברים הוא ושאינו בנה, וזהו שהסמיך הכתוב ואמר ויצא אל אחיו, כאילו יאמר שאחר שנודע אליו היותו מילדי העברים, יצא אל אחיו. וסיפרה התורה שמשה היתה מדתו להציל עשוק, שעל כן הכה את המצרי ואמר לרשע למה תכה רעך, והציל בנות יתרו מיד עושקיהם, ותיכף בחר בו ה' לגאול את ישראל על ידו, אבל הם לא נגאלו עד אשר צעקו אל ה':
ובמה שנאמר שני עברים נצים, דרשו רז"ל במדרש שמות רבה (א, כט) שהם דתן ואבירם, ויתכן שיצא להם זה ממה שאמרו מי שמך לאיש, וכן אמרו בפרשת קרח (במדבר טז, יג) כי תשתרר עלינו גם השתרר, וגם יצא להם זה שכאן קראם נצים, וגם שם פרשת פנחס נאמר (במדבר כו, ט) אשר הצו על משה בהצותם על ה'. גם דרשו ז"ל שם במה שנאמר למה תכה רעך רשע כמותך. ודרשו ג"כ שהם הם שאמרו (במדבר יד, ד) נתנה ראש והם שהותירו מן המן, ויצא להם זה ממה שנאמר שם (שמות טז, כ) ויותירו אנשים וכאן נאמר אנשים עברים, שהיה מספיק שיאמר שני עברים, ומה שדרשו שהם אמרו נתנה ראש, יתכן שיצא להם זה ממה שנאמר (במדבר יד, ד) איש אל אחיו שדתן ואבירם אחים היו בני אליאב. וכאן מה שדרשו רעך רשע כמותך, דרשו כן מאחר שלא קראם אחים, וזה מבואר שהוא ודאי אמר לכל אחד מהם רשע שלא יכה רעהו, והעד שכן השיבו שניהם מי שמך לאיש שר ושופט עלינו, שכנראה על שניהם היה שופט. ומה שנאמר ויאמר לשון יחיד, וכן להרגני, ודאי היה דתן המדבר שהוא גדול מאבירם. ויתכן שביקשו לדרוש כן שהם הם היו בכל הרשעיות והמרידות, לפי שיפלא שדתן ואבירם נכנסו בעובי הקורה לחלוק עם משה יותר מקורח, מבלתי שיהיו מבקשים לא כהונה ולא שררה, ולכן דרשו ששנאה ישנה היתה להם על משה שקראם רשעים, ומפני זה היו מבקשים למרוד בו, על דרך הוכח לץ וישנאך (ראה משלי ט, ח): ומה שנאמר ויהי בימים הרבים ההם, פירש הרמב"ן שירמוז על הימים שהיה משה בורח. כי בנעוריו

ברח, וכבר הובא בספר ילקוט (ילקוט שמעוני שמות ב קסח) בשם רז"ל שהלך והיה מלך בכוש, ואפשר ראו על ככה ממה שנאמר (במדבר יב, א) כי אשה כושית לקח. אבל לפי הפשט יתכן שאומרו ויהי בימים הרבים ההם, שב אל כל הימים שישבו במצרים, והעד מה שנאמר פרשת חקת (במדבר כ, טו) ונשב במצרים ימים רבים וירעו וגו', ואמר הכתוב שלא זעקו אל ה' רק אחר ימים רבים, שאם היו זועקים קודם לכן היה גואלם:

ובמה שנאמר וישמע אלהים את נאקתם, וכן וירא אלהים, וידע אלהים, פירש רש"י נתן עליהם לב. והרמב"ן האריך בזה. ולדעתי הכתוב בעצמו פירש הדברים, שכאן נאמר שמיעה וראיה וידיעה, ושלשתם ביאר הכתוב שנאמר (שמות ג, ז) ראה ראיתי את עני עמי וגו' ואת צעקתם שמעתי וגו' כי ידעתי את מכאוביו, שגם שלשתם ביאר, זולתי ששינה הסדר שכתב הראיה קודם לשמיעה. וזה לפי ששם שסיפר ענין הצעקה שצעקו, סיפר תיכף שמיעת צעקתם, אבל כאן שהיה הקב"ה מספר למשה הענין, רצה להודיעו שטרם שצעקו הוא ראה את עניים, על דרך מה שנאמר (ישעיהו סה, כד) והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע, אבל לא גאלם עד שצעקו: וכיון שבאתי אל הכתוב הזה אבארהו לך, שכבר יש לשאול בכתוב הזה, שקודם אמר שטרם יקראו והוא יענה, ואח"כ כפותח וגורע מהבטחה זו, אמר עוד הם מדברים ואני אשמע, שכנראה שלא ישמע רק אחר הדיבור. אבל יתכן לומר בכתוב הזה המשל למי שמבקש מאתו יתברך לרפאות את החולה, והנה קודם שיקרא כבר הקב"ה ענה ושלח לו רפואה. ואמנם הצדיק המתפלל על החולה הזה אינו יודע שכבר ענה לו השי"ת ושלח מלאך וירפאהו, והוא שוקד ומתמיד בתפילות, והקב"ה שהוא חפץ בתפילתן של צדיקים, עם היות שכבר הפיק רצונו קודם שיקרא אליו עם כל זה הוא שומע תפילתו, ואפילו שאין צורך לו לאותה תפילה, שכבר הפיק רצונו ומעתה לא היה צריך לשמוע התפילה, אפילו הכי הוא שומעה מאהבתו לשמוע תפילתן של צדיקים, והוא אומרו והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע, רצה לומר אחר שעניתי להם וכבר הפקתי רצונם עודם מתפללים ואני שומע. ונשוב לענין, שכן הקדים לומר ראה ראיתי ושמעתי צעקתו, שהרצון לומר שטרם שהם צעקו כבר הוא ענה וראה עניים, ועם כל זה שמע צעקתם:

ומה שיש לשאול בפרשת הסנה הוא, שתחילה אמר הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל ואח"כ אמר מדוע לא יבער, והיה לו לומר מדוע איננו אוכל. והטעם כי בתחילת ההשקפה נראה לו שהסנה בוער אבל אחר שראה שאיננו אוכל אמר אם כן אינו בוער, שאם היה בוער היה אוכל, ואחר שהביט אל נכון והבין שאינו בוער אמר מדוע לא יבער. אמנם יש לשאול מה טעם אומרו ומשה היה רועה וגו' וינהג את הצאן אחר המדבר ויבוא

אל הר האלהים חורבה. שהיה מספיק אומרו ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין ויבא הר האלהים חורבה, ומה לו לומר שנהג את הצאן אחר המדבר, ורש"י ז"ל על פי האגדה (שמ"ר ב, ג) אמר להתרחק מן הגזל, וגם צריך להבין שקראו כאן הר האלהים על שם העתיד. אבל יתכן עוד קרוב מזה אל פשוטן של דברים, שהודיענו הכתוב שמשה היה רועה את הצאן אחר המדבר מקום התבודדות, והיה מתבודד והולך עד שבא אל הר האלהים, שכבר היה מאז נראה ההר ההוא הר חמד, והלך שם להיותו נכסף מאד השגת הנבואה, ולכך קראו משה מאז הר האלהים: ועל מה שנאמר וירא מלאך ה' אליו, הרמב"ן כתב בשם הרב אבן עזרא כי אלהים כאן הוא המלאך, וטעם אנכי אלהי אביך, ידבר השליח בלשון שולחו, ואיננו נכון כי משה גדול הנבואה לא יסתיר את פניו מן המלאך. ופירש הרמב"ן ז"ל שכאשר כיון לבו וסר לראות נתגלה אליו מראה שכינה, ע"כ. ויתכן לדעתנו שהדברים מיושבים מאד, שאומרו וירא מלאך ה' אליו, פירושו שנראה לו למשה היות בסנה מלאך ה', ואחר שחשב באמת שהוא מלאך ה' וראה עמו האש ושאין הסנה בוער, הבין שהמלאך הראה לו המראה הזה להיות אש תוך הסנה ושלא יהיה נבער, לרמוז ולהורות לו דבר על דבר עמוק ונסתר, ולכך סר לראות ולעיין מה ענין המראה הגדול ההוא שהמלאך הראה לו ומה ירצה לרמוז בו, ועל האמת לא היה שם כי אם שכינה בעצמה, רק למשה נראה לו היותו מלאך, וזה אומרו וירא מלאך ה' אליו, שנראה אליו מלאך, והיתה ראייתו מלאך מלבד ראייתו האש, באופן שנראה לו שם מלאך, וראה ג"כ הסנה בוער, ולכך רצה להתקרב אליו:

ואומרו ויאמר ה' אל משה אל תקרב הלום של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא. הנה יתכן היות זה טעם אל שליפת המנעל, לא אל אזהרתו לבלתי התקרב. כי אם היה לבלתי התקרב היה לו לומר אל תקרב כי המקום הזה אדמת קודש הוא, שיובן על מקום הסנה עצמו, ולא היה לו לומר המקום אשר אתה עומד. אבל יראה שאומרו אל תקרב הלום, היה הכוונה לומר שלא יצטרך לקירוב יותר, שכבר במקום שהוא עומד הוא אדמת קודש, ומשם יוכל להבין הענין, שהוא היה רוצה להתקרב כדי שיודיעהו המלאך מה ענין המראה שהראה לו, שהאש בוער והסנה לא יבער, ואל מה ירמוז. והנה השכינה כאשר ראתה שסר בעיונו לדעת מה ירמוז המראה ההוא ושהיה רוצה לשאול זה מן המלאך, אמר לו הקב"ה שאין לו צורך להתקרב, כי משם יודיעהו: וענין שליפת המנעל כאן וכן ביהושע (יהושע ה, טו), כבר אמרו קצת שהכוונה אל התפשטות מן החומר, אבל לפי פשט הכתוב יראה ודאי שהיה הציווי שליפת המנעל ממש, כי ענינו הכנעה, כמו שנאמר במלחמת אבשלום (שמואל ב טו,

ל) שהיה דוד הולך יחף דרך הכנעה. וענין שנאמר ביהושע של נעלך, ובמשה של נעליך לשון רבים, הטעם שבמשה היתה השכינה עצמה מדברת עמו והוצרך כאן תוספת הכנעה, אמנם ביהושע לא היה רק מלאך, ולהורות על זה לא נאמר ביהושע רק של נעלך. ובהיות שליפת המנעל הכנעה, באה הציווי ביום הכפורים לעשות כן, להיות תלויות עינינו ומבקשים כפרה, והנה ביהושע נאמר ויעש כן, אמנם במשה לא נאמר שעשה כן, כי אחרי שאין בדבר הזה של שליפת המנעל רק הכנעה, כבר משה עשה הכנעה גדולה מזו שהסתיר פניו: ועל מה שחשב שהוא מלאך סילק מחשבתו ואמר אנכי אלהי אביך ולא מלאך, ולכך הסתיר פניו, ועל מה שהיה רוצה לדעת המראה ההיא, שהאש בוער והסנה איננו נבער, מה ירמוז בזה, הודיעו ואמר לו ראה ראיתי את עני עמי, כלומר שרמז לו במראה ההיא שכמו שהסנה בוער באש ואינו נבער, כמו כן ישראל נשרפים בתוך אש של מצרים ואינם כלים, וכמו שהסנה עם היות שאינו בוער באש, אין ספק שאם יתמיד האש עליו לא יצמח ולא יצליח, כמו כן ישראל במצרים ע"י העינוי והלחץ עם היות שאינם כלים עם כל זה לא יצמיחו ולא יצליחו בעוד היותם במצרים, ובזה ביאר לו רמז המראה שראה שהוא היה מבקש לדעת אותו. והמשיל ישראל לסנה על היותם ריקים מן המצוות, כמו שהסנה ריק אין בו פירות לא יצלח לכל, כמו שנאמר (הושע ב, ה) ואת עירום ועריה: ובהיות שכל זה לא יספיק ליישב דעתו של משה, שהוא היה זר בעיניו קודם ענין המראה על מה הוא רומז, ועוד היה תמה כי אפילו שירמוז אל מה שיהיה, למה זה הראה לו הענין ההוא יותר מלזולתו, עד שמפני זה כאשר אמר לו השי"ת מה ירמוז ענין הסנה, עוד אמר לו כי הסיבה אשר הורה אליו הרמז ההוא, כדי שהוא יהיה שליח להוציאם, וזה אומרו ועתה לכה ואשלחך וגו':

ובדרכנו זה יתיישבו הספיקות שנתעוררו בהם המפרשים כולם, וכבר טענו ג"כ על מה שנאמר אנכי אלהי אביך, שהיה לו לומר אלהי אבותיך, אבל יתכן שכאשר בתו של פרעה נתנה אותו ליוכבד, והיא החזירתו לה כאילו היתה מניקת לנער לבד, ושבת פרעה היא אמו, עד שמשה חשב היותו בן לבת פרעה, הנה על כן בישר אותו השי"ת שהוא בן עמרם, ולכן אמר לו אלהי אביך, וכן על דרך זה גם כן אמר לו (שמות ד, יד) הלא אהרן אחיך הלוי, כי היה מספיק אומרו אהרן אחיך, אמנם גם שם הודיעו היות אהרן אחיו שהוא משבט לוי:

והנה אחר זה נמשך שהקב"ה הודיעו שטרם יקרא לפניו הצדיק שהוא יענה. ולכך הקדים לומר ראה ראיתי את עני עמי, ואח"כ אמר וצעקתם שמעתי. אמנם אומרו שנית ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ, יפלא מאד מה ענין אומרו

ועתה שמורה על תכיפות הזמן ומהירותו. הנה טעמו שמשה עם כל ישראל כבר היו מקובלים ענין מראה בין הבתרים, ושעתיד הקב"ה לשחרר אותם אחר ארבע מאות שנה, והעד שכך היו מקובלים שעתידים מצרים לשעבדם ושעתיד לשחררם, מה שאמר יוסף (בראשית נ, כה) פקוד יפקוד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה. וכאשר היו מקובלים שישתחררו בודאי היו יודעים גם כן גבול הזמן אחר ארבע מאות שנה, והיה זר בעיני משה היאך ישתחררו עתה, שלא עברו עדיין רק רד"ו שנה. לכן אמר לו הקב"ה דבר בטעמו, והתחיל ואמר אנכי אלהי אברהם ויצחק ויעקב, כלומר שהבטיח לשחררם אחר ארבע מאות שנה, אבל אחר שראה שהמצריים לוחצים אותם יתר על מה שנגזר עליהם, שלכך רוצה להוציאם קודם הארבע מאות שנה שנגזרו עליהם, ועל זה נאמר פקוד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים, רצה לומר העשוי במצרים שלא נגזר במראה בין הבתרים, אבל מצרים עושים כן:

וזה אומרו הנה צעקת בני ישראל באה אלי, רצה לומר שהם לא היו צועקים על העבודה והעינוי, שכבר ידעו שנגזר עליהם עבודה ועינוי, כמו שנאמר (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, אבל היתה צעקתם על הלחץ הנוסף, כמו שנאמר ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו, שלא אמר וצעקתם שמעתי מפני עבודתם רק מפני נוגשיו, ואחר שהיו צועקים כדין על הלחץ הנוסף על הגזירה, הנה שמע צעקתם, וזהו אומרו וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים, רצה לומר שמצרים מוסיפים על הגזירה, א"כ הם מוסיפים לחץ על הגזירה ואני ממעט זמן הגזירה וממהר את הקץ. וזה אומרו ועתה לכה ואשלחך, רצה לומר שעתה יוציאם עם היות שלא הגיע הזמן, וכל זה אמר השי"ת למשה כדי לתת טעם אל מהירות הקץ נגד הקבלה המקובלת להם שיעבדום ארבע מאות שנה. ובזה יתיישב על דעת המשכיל אומרו שני פעמים ועתה, שקודם אומרו ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, וחזר לומר ועתה שנית, כאילו אמר עתה הגיע אלי צעקתם קודם הזמן הקבוע, לפי שצועקים על התוספת שמוסיפים על הגזירה, לכן עתה לכה ואשלחך, כלומר קודם זמן הקבוע מאז:

ומה שנאמר אל מקום הכנעני, ולא הזכיר הששה עממים ולא אמר אל הכנעני החתי וגו', יראה היות הדברים נמשכים אל מה שנאמר (בראשית ט, כה) שנח קלל את כנען שיהיה עבד עבדים לאחיו, ואחרי שישראל היו עבדים למצרים שהוא אחיו של כנען, הנה בא מקום הכנעני על פי הדין לישראל, כאשר הרחבנו הדיבור בפרשת נח, וע"כ כאשר אמר השי"ת למשה שרצונו להעלותם על השבעה עממים, הודיעו שכולם מקום הכנעני:

ומה שיפלא מאד על מאמר משה אדוננו הוא שאמר מי אנכי כי אלך אל פרעה, שהיאך יתכן שיתעלם ממנו שהשליח מתלבש ממעלת המשלח, ומה גדולה ומעלה יתירה תהיה במין האנושי יתר על מעלתו אחרי שהקב"ה מדבר עמו ומשלחו, ואין לך מעלה גדולה על זאת במין האנושי, והאיך יאמר מי אנכי:

ספק שני על אומרו מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו', והיה נאות לומר מי אנכי כי אליך להוציא את בני ישראל, שזהו עיקר השליחות להוציאם: ספק שלישי, מה ענין האות שנאמר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, כי היאך יהיה האות על השליחות היותו באמיתות, על ידי מה שעתיד להיות, ועתה בעת השליחות הוא צריך לאות שה' שלחו, לא אחר כך:

ספק רביעי, מה ענין האות הזה שיהיה תשובה על מה שמשה אמר להשם יתברך היותו שפל אנשים ושאינו כדאי ללכת לפרעה ולהוציא את בני ישראל ממצרים: אמנם יתכן לומר בהיתר הספקיות הללו, שמשה כאשר שמע שהקב"ה אמר לו וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה, שזו היא עיקר ההבטחה שהובטחו האבות לתת לזרעם את הארץ, וראה שלא עשה אותו שליח לשני הדברים האמורים, רק להוציאם לבד ולא להעלותם, כמו שנאמר לכה ואשלחך להוציא, הנה אמר משה מי אנכי כי אלך וכי אוציא, כלומר כשאעשה שליחותך ואלך אל פרעה ואוציא את ישראל מה אהיה אני, שכיון שאין אתה משלח אותי רק להוצאה הרי לא נתקיימה הבטחת האבות על ידי, ומה היא הטובה אשר אני עושה להם להוציאם כיון שאין אני מעלה אותם לארץ, וכן היה שאמרו לו ישראל (שמות יד, יב) טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר, ולכך היתה טענתו של משה לומר שגם שילך ויוציאם הרי אין לו כלל מעלה יתירה מזה, וגם ישראל מה טוב היא להם ההוצאה ממצרים. שאמנם משה חשב כשאמר לו השי"ת לכה ואשלחך, שתיכף שיבוא אל פרעה בשליחותו יתברך, שתיכף פרעה ישלחם, שלא נודע לו ענין האותות והמכות שצריך לעשות, עד שהקב"ה אמר לו ולא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה, שאז ידע היותו צריך לעשות אותות ומופתים, וא"כ היטיב לומר בשגם יבא בשליחותו יתברך אל פרעה להוציאם ותיכף ישלח, מה היא הטובה שעשה להם, והרי יהיה הדיוט כבראשונה, והם [אנה] ילכו, באופן שהיה רצונו של משה שהקב"ה יעשה אותו שליח גם כן להעלותם לארץ ישראל, שאז יהיה רשום במעלה שנתקיימה הבטחתו לאבות על ידו:

ועל זה השיב לו הקב"ה, שעם היות שלא יהיה שליח להעלותם לא"י, יהיה אדם רשום ומפורסם מאד וייטיב לישראל טובה גדולה, וזה אומרו כי אהיה עמך, שהנה יהיה רשום

כאשר שכינתו שרויה עליו. ואמר לו עוד שיהיה לו אות ורושם עצום במה שיתן להם התורה, והוא אומרו וזה לך האות כי אנכי שלחתיך וגו' תעבדון את האלהים, א"כ אין מעלה גדולה ויתירה על זאת, והנה אין לך שליחות משובח ממה שתנתן התורה על ידך, כי לעולם תהיה נקרא שלוחי, והוא אומרו וזה לך האות כי אנכי שלחתיך וגו' תעבדון את האלהים בהר הזה. ובזה נתיישבה דעתו של משה שבשגם לא יעלה אותם לא"י כיון שיקבלו התורה על ידו נתרצה בשליחות. והוא מה שתקנו (בתפילת שמו"ע שחרית לשבת) (עי' בטו' או"ח סי' רפא) ישמח משה במתנת חלקו וגו' כליל תפארת בראשו נתת בעמדו לפניך על הר סיני, כי מילת חלקו לא תפול, רק בנשאר חלק אחר שאינו בכלל חלק זה. אבל יובן במה שאמרנו שמשה שמח ונתרצה בחלקו זה שנתן לו השי"ת שתנתן התורה על ידו, בשגם לא יעלה אותם לארץ ישראל:

וטעם אומרו הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו, כבר נתחבטו המפרשים איש לדרכו פנה, והרמב"ן ז"ל הביא כולם וסילקם ובחר לו דרך אחרת על דרך נסתר. אמנם יתכן לפי הפשט, שמשה אדוננו גם יחידי סגולה אשר בדור ההוא כבר היו יודעים שם המפורש, וכמו שדרשו ז"ל (שמ"ר א, ל) על מה שנאמר (שמות ב, יד) הלהרגני אתה אומר שהרגו בשם המפורש, אמנם שמות הקודש המורים על המדות לא ידעום עדיין, שאותם השמות הם הוראה כפי ענין הבחירות אשר יתחדשו בקיום דברי התורה ויעודה על המניעה מן הקיום, אבל קודם קבלתם התורה והמצוות לא היה שם צורך אל ידיעת שם אחר, רק המורה על האלהות ביחוד היותו אלוה, והוא שם המפורש, ולא היה ידוע רק ליחידי סגולה, וכאשר ראה שהקב"ה בישרו שהוא יהיה שליח לתת התורה לישראל, כמו שנאמר תעבדון את האלהים על ההר הזה, ראה שיהיה צורך בידיעת שאר השמות אשר כפי המדות, אם מצד נתינת התורה והמצוות ויעודם, ואם להיותו שליח שלוח אל כל כללות העם אשר אי אפשר להבינם שם המפורש. ולכך אמר הנה אנכי בא אל בני ישראל, רצה לומר הנה נתבאר שאני שלוח אל כלל כללות עם בני ישראל, כיון שאמרת שעל ידי יקבלו התורה, אם כן מה הוא השם שאוכל לומר להם שבאותה מידה אני שלוח:

והקב"ה השיבו אהיה אשר אהיה, שענינו באומרו אשר אהיה, רצה לומר שמידת רחמים קודמת, והבחירה בבלתי נאות תחדש מידת הדין, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר לג, ג) ארורים הרשעים שמהפכים מידת הרחמים למידת הדין, באופן שהשיב לו על פי שאלתו, שם כפי המדות, ואמר שהוא יתברך אין בו השתנות, ובשגם יתן עונש לרשעים הוא בעצמו, ולכן אמר אהיה אשר אהיה, וכבר אמר הנביא על ענין זה (תהלים סח, ג) כהמס דונג

מפני אש יאבדו רשעים מפני אלהים, כי אין דבר רע יורד מן השמים, (עיין סנהדרין נט. אין דבר טמא יורד מן השמים) ואח"כ חזר וביאר שלא יאמר להם שהוא שלוח רק ממידת רחמים, שמידת הדין אין לה מקום, רק אחרי התחדש בחירה רעה בנבראים, ולכך אמר לו שלא יאמר להם רק אהיה שלחני אליכם: והנה יש לשאול מה הענין שאמר הקב"ה למשה שני פעמים השם של ה ' שיאמר אותו להם. שקודם אמר ה' אלהי אבותיכם וגו' שלחני אליכם, וחזר שנית ואמר שיאמר לזקנים אלהי אבותיכם. וידמה לומר בזה שמה שנאמר זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור, רצה להודיע היותו שם המיוחד שהיה לו קודם שברא העולם וכן אחר בריאת העולם. באופן שאין השם הזה מורה על דבר כלל, כי שם אלהים וכן שאר השמות כל אחד יורה על מידה, אבל השם המיוחד אינו מורה על דבר ואין בו הוראה כלל, ולכן הזכיר השם הזה שני פעמים, לומר שכן היה שמו מקודם שברא העולם וגם אחר שבראו: גם יתכן כפירוש רש"י ז"ל במעט הרחבת ביאור על דבריו ז"ל, שבהיות בלתי אפשר לומר לכללות עם שם המפורש, אמר בראשונה למשה לומר להם שם של ה' כפי מה שנקרא בלשון אדנות, וכאן ניתן רשות לקרות שם הנכתב בד' אותיות בלשון אדנות, ולא מצאנו רשות לקרות בתורה על פה מה שלא נכתב לפנינו זולתי כאן. וביאר לו ששם ההוי"ה כפי מה שנכתב הוא שמו לעולם, אבל כפי מה שנקרא בלשון אדנות הוא זכרו לדורות שאין מזכירין באותיותיו, ולשם של ה' כפי הנכתב אמר שהוא השם המיוחד לו והנקרא בלשון אדנות הוא זכרו שכן מזכירין אותו, וזהו שנאמר (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שמאחרי ששאר השמות מורים כפי המידות, והמידות ענינם כפי בחירות המין האנושי, כי מפני בחירה בלתי נאותה הוצרכה מידת הדין, לכן נאמר שאז תמלא הארץ דעה את ה', וכן נאמר (ישעיהו יא, ז) אריה כבקר יאכל תבן, שכל זה נאמר להורות על שלא תמצא בחירה רעה, אם כן יהיה שמו אחד, כי לא יצטרך לקראו בשאר השמות, וזהו שאמר דוד (תהלים קלה, יג) ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור, שהכוונה באומרו ה' שמך לעולם, רצה לומר אפילו קודם הבריאה היה שמו כפי מה שנכתב, ובאומרו ה' זכרך, הוא כפי מה שנקרא שהם בנקודה אחד שב"א וחול"ם וקמ"ץ, כי על כן אמרו רז"ל (קידושין עא, א) שכהן גדול היה מבליע את השם בנעימות, שאחרי היותם בנקודתם שוים ותנועת השפתים אחת, הנה לא היו מכירים בו אפילו חבריו שתוך אורך הניגון היה מבליעו:

ומכאן ראיה שאין מקום להשיג על שלוחי צבור שמנגנים בשם בעצמו ואפילו שמרבים מוצאות על ידי הניגון. ועוד אמרתי להביא סמך לזה ממה שנאמר (תהלים לג, א) רננו צדיקים בה' לישרים נאוה תהלה, שהיה לו לומר רננו צדיקים לה', אבל אמר בה', ועוד

מה ענין אומרו לישרים נאוה תהלה, שנראה כאומר לישרים היא נאוה ולא לזולתם. אמנם יתכן על הדרך שאמרנו שאפילו בשם ה' בעצמו יאות הניגון והרינה, שלישרים היא נאוה תהלה והרינון אפילו בשמו ית' בעצמו, מאחר שכל כוונתם לשם שמים:

ועל דרך זה יובן ג"כ מה שנאמר ויאמר עוד אלהים אל משה, כי אומרו עוד יורה על היותו נותן לו רשות יותר ממה שניתן לו קודם לכן, והוא שקודם לכן לא ניתן רשות לומר לכללות עם רק השמות אשר הם כפי המידות, אבל שם ההוי"ה לא ניתן רשות כלל, ואח"כ נתן לו עוד רשות שיאמר להם שם של ה' כפי מה שנקרא, אמנם עם היות שנתן לו רשות לומר להם שם ההוי"ה שיהיה נכתב באופן אחד ושיהיה נקרא באופן אחר, הנה זירזו שגם זה יש בו טעם עמוק ונסתר, ושלא יאמר זה לכללות העם רק לזקני ישראל, מהם יבינו לזה טעם למה לא תהיה הקריאה כפי הכתיבה:

ועוד נתבאר במאמר זה סיבת שינוי הקריאה מן הכתיבה, כי אחרי שהיו אז בזמנים ההם אמונות לענין האלהות, שחשבו מן הנמנע היות נמשכים שני הפכיים מפשוט אחד, עד שעל כן בא באמונתם היות האלהות שנים ח"ו אחד מריע ואחד מטיב, וכן כתב הראב"ד בספר הקבלה שהיתה אמונת מאנ"י, באופן שאם ניתן לבני אדם שם ההוי"ה כפי מה שנכתב, היו מרחיקים שתי פעולות הפכיות מפשוט אחד, ואם היה ניתן השם כפי מה שנקרא בלשון אדנות, הנה היו"ד האחרונה תורה על ריבוי כשהיא קמוצה, כמו עיני, ידי, ואם כן ח"ו היו באים להאמין שניות, לכן נתגלה בשם של ההוי"ה בעצמו שמורה על הפשיטות המוחלט, והוא בעצמו נקרא בלשון אדנות ביו"ד אחרונה שמורה על שתי היכולות:

ובמה שנאמר שהשם יתברך אמר למשה שיאמר לפרעה דרך שלשת ימים נלך, יראה תימה שהוא יתברך יצוה למשה נביאו לומר דבר שקר. אבל אחר התעוררות במה שראינו שאמר לו השם יתברך דרך ציווי ושאלה אשה משכנתה, שלא היה כאן מקום למצוה הזאת, ועוד שגם אח"כ נאמרה מצוה זאת שנית, ונראה היותה פה בלתי צריכה, הנה בזה ההתעוררות יובן מה שאמר לו שיאמר דרך שלשת ימים וגו', כי היה זה כנתינת טעם, שאחר שגזרה החכמה האלהית שינצלו את מצרים דרך השאלה כאשר יתבאר במקומו פרק י"ג טעם לזה, הנה אמר לו שיאמר דרך שלשת ימים, שאם יאמר ללכת מכל וכל לא היה הרכוש אשר ינצלו דרך השאלה רק דרך מתנה, ולא היה דיבורו שקר, שהרי לא אמר שלא ילכו יתר על דרך שלשת ימים, אבל אמר שאחר דרך השלשת ימים תהיה העבודה להשי"ת, ועל פי דרכנו זה נתבאר ישוב המקראות וסידורם על נכון:

חלק מעשה מצרים - פרק ו

במה שנאמר ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה, ראה רש"י ז"ל שסותר לזה שנאמר (שמות ו, א) וביד חזקה יגרשם מארצו, והיאך יאמר שלא יתן אתכם להלוך ולא ביד חזקה. ופירש רש"י ז"ל מפני זה וזה לשונו ולא ביד חזקה, אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה לא יתן אתכם להלוך. והרמב"ן כתב וזה לשונו והנכון בעיני לא יתן אתכם להלוך. בדיבור ולא ביד חזקה, עד שאשלח ידי בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים, עכ"ל. וכבר דוחק הלשון לרש"י ודוחק הענין להרמב"ן ז"ל מבואר, כי הכתוב מכריז ואומר כי ביד חזקה יגרשם מארצו, ולא הזכיר זרוע נטויה ולא מורא גדול ולא אותות ולא מופתים:

אמנם לדעתי מבוארים הדברים, אחר שנתעורר קצת למה הוצרך לומר למשה פה ונתתי את חן העם, שכבר בעת היציאה אמר לו השם יתברך (שמות יא, ב) דבר נא באזני העם וישאלו, עוד ספק שני, באומרו ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ואחרי כן ישלח אתכם, שהיה לו להשלים הדבור כפי מה שהתחיל והיה לו לומר ואחרי כן יתן אתכם להלוך, או היה לו לומר קודם ואני ידעתי כי לא ישלח אתכם מלך מצרים כמו שהשלים לשון שליחות, ולמה אמר קודם לשון הליכה ואח"כ לשון שליחות. אבל יתכן לדעתי שהקב"ה אמר לו שפרעה לא יתן אותם להלוך אפילו ביד חזקה כפשוטו, שמעולם אפילו אחרי מכת בכורות לא נתרצה פרעה שילכו לחירות, אבל היה שולח אותם על מנת שישובו, כמו שנאמר (שמות יב, לב) גם צאנכם גם בקרכם קחו כאשר דברתם, שאומרו כאשר דברתם רצונו אל מה שאמר משה דרך שלשת ימים במדבר נלכה ונזבחה לאלהינו, דאם לא כן מאי אומרו כאשר דברתם, וזה אמר הקב"ה למשה אפילו ביד חזקה לא יתן אותם להלוך, אבל יחשוב שישובו לעבודתם, ובזה ימצאו חן וישאילום, כי אם היה משלחם על מנת שלא לשוב אם כן לא היה זה השאלה אבל היה מתנה, באופן שהודיע הקב"ה למשה שמה שפרעה לא יתרצה לשחררם מכל וכל הוא לרעתם, כי על כן ישאילום וינצלו את מצרים:

ואומרו ושלחתי את ידי וגו', רצה לומר שע"י האותות כולם, לא יסכים רק לשלוח אותם, וכבר אמרו רז"ל (מכילתא בשלח א) ששלח אוקטורין עמהם, וכל זה הוצרכה החכמה האלהית להודיע למשה, לפי שהיה נראה כחסרון כבוד בחוק האומה ישראלית לומר נלכה נא דרך שלשת ימים, ושתהיה הכוונה ללכת מכל וכל, והיה ראוי לכופו לשלחם מכל וכל ולא בדברים הללו שנראה שרצונו להוציאם ברמאות, כי זה חסרון בחוק מי

שיהיה, כל שכן בחוקו יתברך. לכן הקדים הקב"ה להודיעו למשה שמאתו יתברך הוא שלא יתרצה פרעה לשלחם אפילו ביד חזקה כדי שישאילום וינצלו את מצרים. ומה שנאמר ביד חזקה יגרשם, רצה לומר שיגרשם לפי שעה על מנת שישובו, שהרי אמרו רז"ל כן ששלחו אחריהם אוקטורין, וזהו שנאמר ואחרי כן ישלח אתכם ולא אמר ואחר כך יתן אתכם להלוך, שזה לא יעשה לעולם, אבל ע"י המכות והנפלאות ישלחם לזבוח על מנת לשוב כפי שאילת משה ממנו, ובזה הדרך יתכן ישוב המקראות והענין כפשוטו: ובמה שנאמר ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה', כתב הרמב"ן אותה שעה דיבר משה שלא כהוגן, הקב"ה אמר לו ושמעו לקולך והוא אמר והן לא יאמינו לי, מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו, לשון אלה שמות רבה (ג, יב), ור"א אמר על דרך הפשט כי ה' אמר שיאמינו בו הזקנים, רק לא הזכיר שיאמינו העם או שישמעו לקולו ואולי לא יאמינו בלב שלם, ואיננו נכון. אבל יתכן שנאמר כי ושמעו לקולך איננה הבטחה רק צוואה, ושמעו לקולך, כי ראוי להם שישמעו ותבוא אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים, וכן ושמעו מצרים כי העלית בכחך ואמרו אל יושב הארץ (במדבר יד, יג-יד), ראוי שיהיה ככה, וכן בזאת תדע כי אני ה' (שמות ז, יז), ראוי, לא מתקיים, וכן והאמינו לקול האות האחרון (שמות ד, ח) בפרשה הזאת ורבים כן. והנכון בעיני כי ושמעו לקולך לבוא עמך אל המלך ולומר לו אלהי העברים נקרא עלינו כי מה יפסידו. והנה השם הודיעו כי לא יתן אותם מלך מצרים להלוך, ולכן אמר משה והן לא יאמינו לי אחרי ראותם שלא יתן אותם פרעה להלוך ולא ישמעו עוד לקולי כלל, כי יאמרו לא נראה אליך ה', שאילו היית שליח השם לא ימרה פרעה את דברו, או שיאמרו לא נראה אליך השם הגדול במדת רחמים לעשות לנו אותות ומופתים כאשר אמרת כי אינך גדול מהאבות, ולכך לא שמע פרעה, שאילו פרעה היה מאמין בדבריך היינו יוצאים על כל פנים ואין עונותינו מבדילים בינינו ובין הרחמים, עכ"ל הרמב"ן: והן אמת אין להשיב על מדרש אגדה, אבל זר מאד לומר שהקב"ה ישיב למשה כפי שיטתו, ויאמר לו והיה אם לא ישמעו לקול האות הראשון, אחר שכבר אמר לו שודאי ישמעו לקולו. ומה שפירש הר"א כי אומרו ושמעו לקולך הוא צוואה כי ראוי להם שישמעו, לא ידעתי מה צורך היה לומר למשה שראוי הוא שישמעו לקולו, ובמה שפירש הרמב"ן שלא יאמינו עוד לקולו כשיראו שפרעה ימאן לשלחם, זר מאד שהרי לא היה צריך לזקנים שישמעו לקולו רק עד שילכו עמו לפרעה, אבל אחר שהלכו ואמרו נזבחה מה לו אם לא יאמינו עוד, ומה יש עוד לזקנים לעשות הלא עליו לבדו המלאכה לגמור:

אבל לדעתי שאומרו ושמעו לקולך הוא תנאי, כמו שנאמר (במדבר ל, ח) ושמע אישה וגו' והחריש לה, שפירושו אם ישמע, כמו כן אמר הקב"ה למשה שאם ישמעו זקני ישראל לקולו שילכו עמו, ואם לא ישמעו שילך לבדו, והעד שכן היה שמשה ואהרן לבדם הלכו והזקנים נשמטו, וכבר משה אמר שודאי לא יאמינו לו שנראה אליו ה' ולכך נתן לו האותות, והאמת כן היה שלא האמינו שמשה ישחררם, כמו שיבוא עוד ביאורו בס"ד, שלא נאמר רק ויאמינו כי פקד ה' (שמות ד, לא), אבל לא האמינו שמשה יוציאם, ולכך נשמטו אחד אחד ולא הלכו עמו אל פרעה, ולכך כשנשמטו הלך הוא עם אהרן לבדו, שאם לא היה הציווי רק שילך עם זקני ישראל מי נתן לו רשות שילך בלעדם, אבל תנאי היה כאשר אמרנו והוא הנכון:

חלק מעשה מצרים - פרק ז

לענין האותות שנתן הקב"ה למשה המטה לנחש והיד מצורעת, כבר פירש רש"י על פי מדרשם (ג, יב) שתפס אומנותו של נחש ולקה בצרעת. והרמב"ן ז"ל פירש באופן אחר, ויתכן לדעתי היות הדברים כפשוטם, שמשה היה מתעצם לומר שישראל לא יאמינו לו, לפי שקבלתם מהאבות היתה שעתידים להשתעבד ארבע מאות שנה, ולפי זה נראה שמשה לא נתיירא באומרו לא יאמינו בי רק שלא יאמרו שמלאך נראה אליו, לא ה', ובהיות שאין מלאך עושה שתי שליחויות בפרט היפכיים זה לזה, הראה לו האותות הללו, וזה אמר הכתוב פרשת האזינו (דברים לב, לט) ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל, שרצונו לומר כשיראו שימית ויחיה יתפרסם כי הוא הוא ולא מלאך כי אין המלאך עושה שתי שליחויות, וכמו כן פה כאשר רצה להראות שהוא נראה בעצמו למשה, נתן לו שלשה אותות, נגד אני אמית ואחיה, הנה היה אות הנחש שהיה מטה וחי ושב למטה, ונגד מחצתי ואני ארפא, היה ענין היד המצורעת שמחץ וריפא, והיה צרעת להיותו החולי הקשה להתרפאות מכל החולאים, ואמר ואין מידי מציל, שפירושו שאם ימחץ ולא ירפא אין אחר יכול לרפאתו ותשאר המכה קיימת, נגד זה נתן לו אות הפיכת המים לדם ושישארו דם. וזהו שנאמר והיו והיו לדם שני פעמים, לומר שכן יהיו ולא יהפכו עוד למים, ולפי דרכנו זה יתכן ג"כ ליישב דברי אגדה שדרשו ז"ל (שמ"ר ג, יב-יג) היותם על נכון, שכיון שנהפך לנחש ולא לבריה אחרת, וכן צרעת ולא מכה אחרת, יהיה הטעם על הלשון הרע כמו שדרשו ז"ל. אמנם סידור השלשה אותות וענינם על הסדר הזה, נתיישב היותם על דרך הכתוב שנאמר ראו עתה כי אני אני הוא וגו', כאשר ביארנו:

ובענין אומרו כי לא איש דברים אנכי, יש כמה ספיקות שההתעוררות נאות בהם: ספק ראשון והוא פלאי, היאך יתכן שמשה בתחילת הענין קיבל השליחות ואמר הנה אנכי בא אל בני ישראל וגו' ואמרו לי מה שמו וגו', ועוד שנית קיבל השליחות שהרי לא טען רק שלא ישמעו בקולו, והיאך יתכן שעתה שהשיב הקב"ה לו כל טענותיו שיבעט בשליחות מפני היותו כבד פה, וזה היה לו לומר טרם כל היותו כבד פה: ספק שני, אומרו כבד פה וכבד לשון, כי הפה יכלול כל איברי הדיבור שהם הלשון השיניים והחיך והגרון והשפתיים, ומה ענין אומרו כבד פה וכבד לשון: ספק שלישי, אומרו מי שם פה לאדם או מי ישום אילם, כי אומרו מי שם פה, היטיב לומר כן שהכוונה לומר שיהיה עם פיו, אבל אומרו מי ישום אילם אין לו ענין לענין זה, אבל אדרבה היא הנותנת:

ספק רביעי, שיפלא מאד על משה אדוננו על גודל סרבנותו נגד ה' לחזור ולומר לו בלתי שום טענה שלח נא ביד תשלח:

ספק חמישי, שהיה לו לומר בי ה' אל נא תשלחני, ולא לתת עצה להשם יתברך לומר שישלח ביד אחר:

ספק ששי, שכיון שנתרעם משה על הפה והלשון, היה ראוי להשיב לו מי שם פה ומי שם לשון:

ספק שביעי, אומרו אנכי אהיה עם פיך והוריתיך אשר תדבר, שאין זו תשובה על טענתו, שהוא לא אמר שאינו יודע מה לדבר, אבל אמר שהוא כבד פה, ובפרק ה' התרנו הספק הזה:

אבל יתכן לומר בהיתר כל הספיקות הללו, כמו שאמרנו שמשה אדוננו כאשר ראה והכיר בטעותו שלא אמר להשם יתברך בתחילת הענין, שאינו ראוי לשליחות להיותו כבד פה וכבד לשון, אבל קיבל לעשות השליחות, והיה זה מגונה שקודם יקבל השליחות ואחר שהשיב טענותיו יאמר שאינו ראוי לשליחות. לכן נתנצל ואמר לפני השם יתברך שהוא אינו בעל דברים, רצה לומר אינו בקי בטענות, שאומרו דברים הנה הוא כאילו אמר טענות, כמו מי בעל דברים יגש אליהם (שמות כד, יד), שפירושו טענות. וזה אומרו שהוא אינו איש יודע בטיב טענות, שאם הייתי יודע בטענות תיכף בראשונה היה לי לומר שאני כבד פה וכבד לשון קודם שאקבל השליחות. באופן שהכניס פרכתו ונתנצל פה לומר שמאז דברו אליו היה לו לומר שהוא כבד פה וכבד לשון, וזה אומרו גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וגו':

ומה שנאמר כבד פה וכבד לשון, לדעתי כבד פה שב אל כללות הפה שהם השפתיים והלשון והחיך והשיניים והגרון, וכבד לשון רצה לומר שהיה כבד בפיו הלשון של

המצריים, שכבר היה זמן רב שיצא משם ושכח לשונם, ולכך אמר כבד פה וכבד לשון. וכדומה לזה אמר ישעיה (כט, יג) יען כי ניגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני, שודאי יש לטעון שבכלל הפה הם השפתיים, אבל בגלות החל הזה ראיתי מעשה ונזכרתי הלכה, שראיתי בקצת מקומות זריזים מאד בענין הפה להחמיר באיסור והיתר. מחמירים חומרות יתירות מאד, ובתפילה זריזים מאד. ולענין איסורים החמורים כריבית וגזל ושנאת חנם ודומיהם נכשלים מאד, אמרתי אכן זהו שנאמר בפיהם ובשפתם כבדוני, כי בפיהם נאמר על המאכל של איסור והיתר, ובשפתם נאמר על התפילה. ועל כן השלים הנביא ואמר (שם) שזו מצות אנשים מלומדה:

ונשוב לענייננו שלכך לא אמר לו הקב"ה ומי שם לשון רק מי שם פה שהוא כולל, ואומרו או מי ישום אילם, אמר כן כאילו יאמר אני עשיתיך במום זה וכך אני רוצה אותך, שכיון שאני שמתי בך המום הזה א"כ כבר ידעתי שיש בך מום זה, שלפי טבע הענין בכל שליחות שישלח מלך לזולתו יאות לשלוח איש שיהיה כבד פה כדי שלא ידבר רק באמצעות מליץ, כי אמנם השליח ידבר מה שהוא מצווה משולחו למלך ההוא, אבל לענות למלך על מה שיאמר לו צריך חריצות גדול, וזו היתה טענת משה שאינו איש דברים, ועל זה השיב לו השי"ת שכן הוא רוצה שיהיה כבד פה כדי שאהרן יהיה נביאו, כי כאשר ידבר השליח ע"י מליץ יהיה לו פנאי לחשוב מה להשיב למלך, משא"כ כאשר ידבר הוא בעצמו עם המלך בלתי מליץ, ובהיות שהשליח צריך להיותו בקי בדיבור וגם במענה לענות על דברי המלך, אמר לו הקב"ה כי אמנם על דיבור ראשון שהוא ידבר למלך אמר לו והוריתיך את אשר תדבר, ועל המענה שיצטרך לענות למלך, אמר לו שנתן אותו כאלהים לפרעה, ואהרן יהיה נביאו ומליץ שלו, באופן שיהיה לו פנאי לחשוב על התשובה, א"כ היותו כבד פה הוא יותר נכון לשליחות מן הבחינה הזאת, ואחר שביארנו שאומרו לא איש דברים רצה לומר שאינו יודע בטענות, הנה באה התשובה נכונה לומר והוריתיך את אשר תדבר:

ואומרו אחר כל אלה שלח נא ביד תשלח, לא ח"ו שהיה בועט בשליחות לבלתי לכתו לפרעה, אבל אדרבה זו היתה קבלת שליחותו יתברך והוראת רצונו להיותו שליח רץ ומהיר לדבר ה', שאומרו שלח נא ביד תשלח היא בקשה מאתו יתברך, שב אל מה שאמר לו השם יתברך ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה ושלחתי את ידי והכיתי וגו' ואח"כ ישלח אתכם, ועל זה ביקש משה מאתו יתברך שאותה היד שהוא עתיד לשלוח שנאמר ושלחתי את ידי, שישלח אותה תיכף, והיה אומרו שלח נא ביד תשלח כאילו אמר בי אדני שלח עתה ביד שאתה עתיד לשלוח, לפי שאין אני

איש דברים להרבות בטענות, ועל זה חרה אפו יתברך עליו, שהכוונה האלהית היתה בריבוי האותות והנפלאות כדי לפרסם האלהות, כמו שנאמר (שמות ט, טז) ולמען ספר שמי בכל הארץ, ובהיות שבקשתו של משה שישלח עתה אותה היד היתה כוונתו כדי למעט הדברים, כמו שאמר לא איש דברים אנכי, לכן השיב לו יתברך הלא אהרן אחיך הלוי ידעתי כי דבר ידבר הוא, ובזה השיב לו על מה שטען ששכח הלשון של המצריים, ושהוא כבד עליו, והוא כאילו אמר הלא ידעתי שאהרן שלא זז ממצרים הוא בקי בלשון ויהיה מליץ ביניכם, כאשר אמרנו:

חלק מעשה מצרים - פרק ח

הן מה שנאמר ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור, יאות להתעורר בכמה ספיקות. ספק אחת, מה זה אשר הקדים הכתוב לומר לקיחת אשתו ובניו ואח"כ יספר מה שנאמר לו במדין הדברים שידבר אל פרעה, ואחר זה ישוב לומר מה [שקרה] לו בדרך במלון, והנה הסדר הנכון כפי סגנון הענין שיספר מה שנאמר לו במדין ואחר זה היה נאות לספר לקיחת אשתו ובניו ומה שקרה לו תיכף בדרך במלון. ספק שני, מה הוא הצורך לומר אם הרכיבם או באו ברגליהם, ובמה שנאמר (בראשית יב, ה) ויקח אברם את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו לא נאמר שרכבו כלל, וכבר תמצא בחלק ב' פרק ז' טעם אל מה שנאמר (בראשית כד, סא) ותרכבנה על הגמלים, וכל לב משכיל יתעורר לדעת ענין סיפור הרכיבה מה התועלת הנמשך ממנו:

אמנם יראה שרצה להורות לנו הכתוב שצפורה היתה תוך ימי לידה, עד שהוצרך משה להרכיבם, ועוד אמר שהרכיבם על מין החמור, להיות ידוע שהרכיבה קשה לחולים מפני התנועה הבלתי שוה, אם על הסוסים וכל שכן על הגמלים. אמנם מין החמור רכיבתו נאותה בתנועה ישרה שוה מאד בלתי נרגשת, וכן ראיתי בארץ הערב שמוכרין החמורים, ולהראות תנועתו השוה יוליך הרוכב קערה מלאה מים בידו וירוץ והמים אינם נשפכים, ולהורות שצפורה היתה חולה אמר שהרכיבם על החמור:

כבר אמרו רז"ל (נדרים לא, ב) לענין מה שנאמר ויבקש המיתו, שעל שנתרשל על המילה נענש מיתה, וקצת תימה שיתחייב מיתה על מה שאין בו חיוב מיתה, ובפרט שהיה עסוק במצוה באותו השליחות הנכבד להוציא ישראל מצרה. ועוד יפלא להבין ענין מאמר צפורה שאמרה חתן דמים אתה לי, ואחר שניצול אמרה חתן דמים למולות. גם יאות להבין סמיכות סיפור ענין זה אל ענין ההתראה שעשה לפרעה, שאומרו ויהי בדרך במלון, נראה כאילו הוא סיפור דבק אל מה שנאמר למעלה:

אבל יתכן מאד בהיתר הספיקות הללו, שמשה לא מל את אליעזר בהיותו עסוק במצות השליחות, והשם יתברך כדי להזהירו על המילה אמרו ברמז ההתראה שיעשה לפרעה, כדי שגם הוא יזדרז למול את בנו, ולפיכך אמר לו בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדוני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך, מה שלא מצינו אח"כ שאמר משה לפרעה, רק שלח עמי ויעבדוני (שמות ז, טז), ולא נאמר בני בכורי ישראל, ולא אמר שלח את בני, רק פה שאמר לו השם יתברך כן, כדי שיבין הדברים וישלח את הבן לאחור למול, כי השם יתברך לא ציוה לו שיקח אשתו ובניו עמו, אבל היה ראוי כדי שלא ימול ויצא לדרך שיהיה סכנה לתינוק שיניח התינוק והאשה, ולכך אמר לו שלח את בני, רצה לומר ברמז שישלח את צפורה ואת בניה לעבוד השם יתברך במילה, ואם לאו שיהרוג בנו בכורו, באופן שהיתה התראה לפרעה, ושגם משה עצמו יקח משל מן ההתראה ההיא, וישלח את הנער לאחור למדין כדי שימול, וזהו סמיכת הענין באומרו ויהי בדרך במלון, שכאשר ראה הקב"ה שמשה לא הרגיש בהתראה הנה ביקש להמית את גרשום בכורו. אמנם צפורה הבינה בהתראה ההיא ותיכף שראתה שבנה בכורה היה בסכנה מלה את אליעזר:

ולהיות ענין החיתון נאמר על ההתקרבות שיקרב איש אל זולתו, לכך גם הבן הנימול שהוא נכנס ומתקרב תחת כנפי השכינה יקרא חתן. באופן שאמרה על אליעזר חתן דמים אתה לי, כלומר גרשום בכורי נהרג בשבילך, וכאשר ראתה שנתרפא הפכה הדברים לטובה ואמרה חתן דמים למולות, כלומר הדמים שאמרתי לא יהיה פירושם הריגת גרשום אבל דמי מילה, כי נראה אליה שבאומרה חתן דמים אתה לי, הרי פתחה פיה לשטן, ולכך החזירה כוונת הדיבור לטובה, וכאשר הבין משה שאותה ההתראה היתה ג"כ לו שאמר לו שלח את בני, הנה שלחה לאחור את צפורה ובניה, וזהו שנאמר (שמות יח, ב) אחר שלוחיה, כי במה שנאמר שלח את בני ויעבדוני, היה הציווי שישלח צפורה והנער למדין:

ובמה שנאמר בני בכורי ישראל, כתב רש"י ז"ל לשון גדולה כמו אף אני בכור אתנהו (תהלים פט, כח) זהו פשוטו, ומדרשו כאן חתם הקב"ה על המכירה, וכבר יפלא לפשט וגם למדרש אומרו בכורי, שאם לשון גדולה לא יתכן לומר בכורי, וגם למדרש היה לו לומר בן בכור, אבל אומרו שהוא בכור לו יתברך צריך ישוב. לכן יתכן לומר שאומרו בכורי הוא, יובן עם מאמרם ז"ל שאמרו (בר"ר סג, ח הובא ברש"י שם כה, כו) צא ולמד משפופרת שיעקב היה טיפה ראשונה. א"כ היטיב לומר בני בכורי, כלומר לי היה בכור, אבל לאנשים היה עשו בכור שיצא לאויר העולם ראשון, אבל להקב"ה שבורא הטיפות

יעקב הוא הבכור, כיון שנשלמה טיפת יעקב קודם לטיפת עשו: אמנם לכל זה יפלא, שהיה נראה מזה שגם עשו נקרא בנו, אבל הוא פשוט לא בכור, והתורה אמרה (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלהיכם לא שאר העמים, לכן לא יתכן לומר שכבר ידוע שלימות המשיח נאמר (זכריה יד, ט) יהיה ה' אחד ושמו אחד, וכל האומות יכירו מלכותו יתברך כמו שנראה מכל הנבואות, ולכן נאמר בני בכורי ישראל, שהם האומה הראשונה שהכירו אביהם שבשמים, א"כ הם בכור לו, אבל שאר האומות יכירו באחרונה, וכולם יהיו בנים כאשר יכירו אביהם, אבל ישראל הם יהיו במעלת הבכור, ומה שנאמר בנים אתם ולא אומות על הזמן שקודם לימות המשיח אמר כן. וגם מטעם זה נקרא ראשית תבואתו (ירמיהו ב, ג), כי גם כל האומות עתידים להיות תבואתו להכיר בוראם, אבל ישראל הם ראשית, ועוד שזכו לתורה שנקראת גם כן ראשית (משלי ח, כב):

חלק מעשה מצרים - פרק ט

הן יפלא מאד מה שנאמר פן יפגענו בדבר או בחרב. ראשונה שלא נאמר זה בשליחותו שיאמר כן. שנית יפלא היאך יתכן שהם אנוסים שפרעה איננו רוצה לשלחם ושיבוא להם העונש בדבר או בחרב, ואנוס רחמנא פטריה, (ב"ק כח ע"ב) ולא יתכן כן בחוק יושר משפטי ה' אמת, וגם לא יתכן לומר שדברי משה אדוננו יהיו דרך איום, במה שהוא חסרון בחוק המשפט האלהי, ובמה שפירש הרב אבן עזרא שאומרו יפגענו שב אל ישראל ואל מצרים, לא נתיישב זה בלשון הכתוב, גם מה שאמרו רז"ל (שמ"ר ה, טו הובא ברש"י) פן יפגעך היו צריכים לומר אלא שחלקו כבוד למלכות, יפלא מאד שמפני כבוד המלכות יפתח משה אדוננו פיו לשטן. אבל הנכון בעיני שאומרו פן יפגענו בדבר או בחרב, רצה לומר שהעבודה הזאת אשר השם יתברך מצווה להם היא כדי לכפר עונותיהם ולהגין עליהם מן הרעות. ואם לא יעשו העבודה הזאת הרי כשיקרה לעולם דבר או חרב יפגע להם, רצה לומר יקרה להם ג"כ מאחר שלא עשו העבודה להגין עליהם, ולפי דרכנו זה יהיה אומרו בדבר או בחרב, רצה לומר כשיקרה דבר או חרב בעולם, ואומרו פן יפגענו, רצה לומר פן יפגענו העוון ולא יצילם מן הדבר, ובזה נתן טעם ואמר שלכך הם מוכרחים להשתדל שישלחם, שאם לא ישתדלו הרי הם עוברים ברצון על רצונו יתברך, באופן שהעוון במניעת ההשתדלות יפגעם כאשר יקרה דבר או חרב, ואמר דבר או חרב לפי שיגיע להם ג"כ נזק מזה, כי עיפוש האויר בדבר הוא דבק וכל שכן חרב: ואומרו למה משה ואהרן, שהזכירם בשם, כתב הרמב"ן ז"ל שדרך כבוד הזכירם בשם. ואין דעתי נוחה לדרוש לכף זכות לרשע ההוא. אבל נראה שהיתה כוונתו לומר, שמשה

ואהרן בודים הדברים מלבם לא מאת ה' לכן הזכירם בשם, כאילו יאמר משה ואהרן הם העושים מעצמם, שכאשר הלכו משה ואהרן לפני פרעה הלכו עמהם רבים מבני ישראל, וכדי שיבינו העם שמשה ואהרן בודים הדברים מלבם ושאין דבריהם מפי ה' אמר להם כן, והזכיר שמותם כאילו הוא אומר להם אין הדברים הללו באים רק ממשה ואהרן, ואח"כ הפך פניו כנגד העם ואמר לכו לסבלותיכם, וגירש אותם מפניו, ולדעתי שהרבה מאד מהמון העם של ישראל הלכו אחרי משה ואהרן לראות מה ישיב פרעה, ועל כן אמר פרעה הן רבים עתה עם הארץ, לפי שכולם היו צועקים נזבחה לאלהינו כמו שאמר פרעה על כן הם צועקים לאמר נלכה וגו':

ולענין מדרשם ז"ל (שמ"ר ה, יט) שהביא הרמב"ן (בראשית ה, כב) שבאותה צרה שלא ניתן להם תבן היו ששה חדשים. לפי פשט הכתוב אין הדברים נראים כן רק שני ימים. כמו שנאמר מדוע לא כליתם חקכם ללבון כתמול שלשום גם תמול גם היום, ואפשר שבפעם ראשונה שבאו משה ואהרן אל פרעה לא הספיקו לעשות האותות לפני פרעה עד היום השלישי, ועל כן נאמר (שמות ז, ט) והיה כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת:

ומה שטענו כל המפרשים על אומרו והצל לא הצלת את עמך, שכבר הודיעו השי"ת שלא ישלחם ולא ביד חזקה, הרמב"ן ז"ל השיב על הרב אבן עזרא ופירש דרך אחרת עיין שם. ולדעתי אין כאן טענה כלל, שלא אמר משה שלא הצילם מארצו שישלחם לחירות, אבל אמר שלא הצילם מהרעה שחידש לעשות לבלתי תת להם תבן, ונתיירא שלא ימשך זמן והם בצרה הזאת להיותם מוכים, לכן בשרו הקב"ה ואמר עתה תראה, כלומר תיכף תראה מה שאעשה לפרעה, כי תיכף כשבא משה ועשה האותות לפני פרעה עוד לא שיעבד אותם כבראשונה, וזהו שנאמר (שמות ו, ו) והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם, שנראה כפל ענין במילות שונות, אבל אין הדברים כפל, רק הכוונה לומר שתיכף יצילם מן הסבלות דהיינו אותה הצרה, ואח"כ יצילם מכל העבודה, אבל לא ירצה לשלחם. והעד כי במכת הדם שהיא הראשונה נאמר (שמות ז, כב) ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם כנראה שכבר היתה ההצלה מן העבודה, לא חסר רק שלא שמע אליהם לשלחם:

חלק מעשה מצרים - פרק י

פרשת וארא:

בענין אומרו הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה. טענו קצת מפרשים ז"ל דהאי קל וחומר פריכא היא, שכבר נאמר שלא שמעו אל משה מחמת קוצר רוח ועבודה קשה. הרמב"ן ז"ל נלחץ לומר שמשה חשב שמחמת פחיתותו לא שמעו אליו, אבל לדעתי יתיישב הענין באופן אחר, כי משה כבר סיפר לישראל שני פעמים שהקב"ה שלח אותו להוציאם ממצרים, אחת קודם שדיבר אל פרעה ואחת אחר שדיבר עם פרעה והרע להם לבלתי נתון להם תבן, והנה בפעם הראשונה נאמר (שמות ד, לא) ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את עניים, וזה יפלא שאחר שהקב"ה אמר למשה שהוא שלחו להוציאם, כמו שנאמר (שמות ג, טז) ואמרת אליהם פקוד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים, ואח"כ נאמר (שמות ד, ל) וידבר אהרן את כל הדברים אשר דיבר ה', הרי ודאי אמר להם שהשם יתברך אמר פקוד פקדתי אתכם, וא"כ היה מספיק אומרו ויאמן העם ולמה הוצרך לומר ששמעו כי פקד ה', כיון שהאמינו לכל דברי אהרן הרי הפקידה בכלל:

אבל נראה שישראל, רצה לומר זקני ישראל, כאשר ראו דברי משה האמינו ושמעו וקבלו ממנו כי פקד ה' את עמו אבל לא האמינו שהוא יהיה השליח המוציא אותם, אבל חשבו שהוא שלחו הקב"ה למבשר לבד, כי נראה בעיניהם שאיננו כדאי לכך להיותו ערל שפתים. ולכך נאמר וישמעו כי פקד ה', כאילו אמר שהאמינו חצי הענין לא כולו, ובפעם השניה שדיבר לא דיבר רק עם אותם שהיו בעבודה קשה, האנשים המוכים המתרעמים עליהם, והיה הדיבור הזה אליהם לנחמם ולדבר על לבם ליישב דעתם, וגם אלה לא שמעו אבל מקוצר רוח ומעבודה קשה. ולפי שבפעם הראשונה לא האמינו שיהיה משה השליח ושהוא יוציאם, לכך נאמר בפרשה הזאת אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, וכן נאמר וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא, כלומר אין משה המוציא אבל אני בעצמי:

וכאשר אמר הקב"ה שנית למשה בא דבר אל פרעה, שהכוונה לשולחו שהוא יוציאם, היטיב לומר הן בני ישראל לא שמעו אלי, כלומר לא קיבלו ממני שאני אהיה השליח ואני אוציאם, בראותם פחיתותי שאני ערל שפתים, אם כן איך ישמעני פרעה ויאמין שאני השליח להוציאם. באופן שאין הדברים שבים אל מה שנאמר ולא שמעו אל משה מקוצר רוח, אבל הדברים שבים אל תחילת השליחות שנאמר וישמעו כי פקד ה', שלא האמינו היותו רק מבשר לא שליח להוציאם. והיה זה מפני היותו ערל שפתים, לא האמינו שיהיה שליח לדבר עם פרעה, והעד שלא האמינו היותו שליח להוציאם, שהזקנים לא הלכו עמו, אבל נשמטו אחד אחד כמו שאמרו רז"ל (שמ"ר ה, יד הובא ברש"י), וכן

הכתוב אומר (שמות ה, א) ואחר באו משה ואהרן ולא הזכיר הזקנים: ועל מה שנאמר וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל, נתחבטו המפרשים, שרש"י ז"ל והרב אבן עזרא כתבו שזה הוא הציווי שהוזכר אח"כ שנאמר (שמות ו, כט) דבר אל פרעה את כל אשר אני דובר אליך, וכאן כיון שהזכיר משה ואהרן הפסיק ביחוסם. והרמב"ן ז"ל ביקש לו דרך אחרת. ואפשר יהיה לדעתי מה שנאמר ויצום אל בני ישראל ואל פרעה להוציא, רצה לומר שאחרי שיהיו שניהם שלוחים, גם פרעה גם ישראל יאמינו וישמעו ויקבלו שהם שלוחים להוציא, שלמבשר כבר היה מספיק אחד. ואם כן אין זה התחלת ענין, אבל גמר תשובה לאומרו שישראל וגם פרעה לא ישמעו אליו היותו שליח, שעכשיו ששניהם שלוחים יאמינו:

ומה שהזכיר שבט ראובן ושבט שמעון. לדעתי יתיישב עם מאמרם ז"ל שאמרו (שבת פח, א) בריך רחמנא דיהב לן אוריין תליתאי ע"י תליתאי, ופירשו המפרשים משה אהרן ומרים, שאפשר ג"כ היות תליתאי דהיינו משבטו של לוי שהוא שלישי. ולכך בתחילת סיפור הענין בהוציאו אותם ממצרים יחס ראובן ושמעון ולוי שהוא השלישי, וכבר צדקה לאה אמנו שאמרה (בראשית כט, לד) הפעם ילוה אישי אלי, שהוא הענין שרמז בו שע"י שבט לוי ילוה הקב"ה לכנסת ישראל לתת להם התורה. וזהו שאמרה (שם) כי ילדתי לו שלשה בנים, שהגיעו הדברים למראה בין הבתרים, כמו שפירשנו שם בחלק א' מחיבורנו על החמשה משולשים שהראה לו השי"ת לאברהם, ואח"כ הראה לו מתן תורה: עוד ידמה לומר נכון מזה, אחר שנדקדק בלשון הכתוב שבראובן גם בשמעון לא אמר אלה שמות בני ראובן או בני שמעון, אם היות שכבר הזכיר שמותם, רק בלוי, אבל רמזה התורה שלא ראובן ולא שמעון נתנבאו על גלות מצרים רק לוי. והעד על זה שהנה לא תמצא בשמות בני ראובן ושמעון דבר שיורה על הגלות, אבל לוי נתנבא על ענין הגלות העתיד להיות, וקרא שם לבניו לאות. והנה קרא הראשון גרשון על שם הגירות, והשני קהת, על שם החולשה והצרה העתידה לבא על ישראל, ולכן קראו קהת על דרך שנאמר (קהלת י, י) קהה הברזל, וכן ושיני בנים תקהינה (ירמיהו לא, כח), והשלישי קרא מררי, על שם וימררו את חייהם (שמות א, יד). ולרמוז התורה טעם אל מה שזכה לוי להיות הגואלים מבניו ולא מבני האחים הגדולים ממנו הביא את ראובן ואת שמעון, ולא כתבה אלה שמות בני ראובן ובני שמעון, לפי שלא הוקבעו שמותם על הוראת דבר, אבל בלוי אמר ואלה שמות, שקבע שמותם על ענין הגלות שהיה לוי מצטער מאז, ולכך זכה על דרך שנאמר (ישעיהו סו, י) שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה, ולכך לא

הוצרך להביא גם כן שאר השבטים הקטנים מלוי רק הגדולים ממנו, לומר שעם היותם גדולים לא זכו לכך:

ואמנם יפלא קצת מה שחזר הכתוב לומר דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דובר אליך. תחילה יש לשאול שאילת מה באה לרבות דפשיטא דשליח נאמן עושה שליחותו, ועוד כיון שכבר אמרנו שהקב"ה ציוה לשניהם למשה ולאהרן כדי שישמעו ישראל וגם פרעה, א"כ מה חזר משה לומר ואיך ישמע אלי פרעה. עוד יש לדקדק למה שינה הלשון לומר איך ישמע אלי ולא אמר איך ישמעני כמו שאמר קודם לכן. ועוד מה זה שנאמר ויהי ביום דבר ה' אל משה, והיה מספיק אומרו וידבר ה' אל משה בארץ מצרים לאמר אני ה' דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דובר אליך. גם צריך ליישב אומרו אני ה' שרש"י ז"ל פירש כדאי אני לשלחך ולקיים, וזה דוחק שכבר נאמר אני ה' בראש הפרשה, ופירש רש"י נאמן לקיים דברי שהבטחתי לאבות:

לכך נראה שאומרו ויהי ביום דבר ה' אל משה שב אל מה שאמר לו ואני אקשה, שלא מצאנו שאמר ענין ההקשאה רק למשה, כמודיע אליו הסוד שהוא יקשה לב פרעה. ולכך אמר לו דבר אל פרעה את כל אשר אני דובר אליך, ברצותו לומר שאפילו מה שאמר לו הקב"ה מה שעתיד להקשות לבו, שגם זה נתן לו רשות שיאמר אותו לפרעה, ועל כן אמר אני ה', כלומר כל משפטי ישרים, ולפיכך תודיעהו שאני מקשה את לבו, וכדומה לזה נמצא שמיכיהו היה נביא אמת, ואמר לאחאב שהקב"ה אמר מי יפתה את אחאב, (מלכים א כב, כ) והיאך יתכן שנביא אמת יגלה סודותיו יתברך, שהוא אמר מי יפתה, והנביא מגלה אותו לו, אבל כך הם דרכי ה' ומשפטיו ישרים, לא ילקה אלא א"כ יתרה. ועל זה לא נאמר בדיבור זה לך אל פרעה או בא אל פרעה דבר, רק דבר את כל אשר אני דובר אליך, כי לא היה זה ציווי רק נתינת רשות שידבר לו אפילו מה שהקב"ה דיבר אליו דרך סיפור שהוא עתיד להקשות לבו של פרעה, שיאמר אותו לפרעה: ומטעם זה לא אמר משה איך ישמעני, רק איך ישמע אלי, כי קודם היתה כוונתו לומר שלא יקבל פרעה שהוא שליח השם יתברך, שאפילו ישראל לא האמינו ולא קיבלו, ולכן אמר לא ישמעני לעשות רצוני במה שאני אומר בשמך, אבל עתה לא היתה הכונה רק כשאמר לו שידבר לפרעה ענין ההקשאה, אמר שפרעה לא יקבל ממנו, וזהו שנאמר לא ישמע אלי פרעה, רצה לומר לא ישמע מה שאני אומר לו ענין ההקשאה בשם עצמי. וזה השיב לו השם יתברך שאפילו שמשה יאמר לו בשם עצמו ענין ההקשאה, יהיו דבריו לפני פרעה כאילו הם דברים בשם אלהים, וזה אומרו ראה נתתיך אלהים לפרעה: ועוד שאחר שאמרנו שמה שנאמר את כל אשר אני דובר אליך, שכוונתו לומר שיאמר לו ענין

ההקשאה, ושמשה אמר שפרעה לא יקבל דבריו. אמר לו השי"ת שכמו שאין כח בעם לשמוע קול אלהים אבל ישמעו לקול הנביא, כמו שאמרו ישראל (שמות כ, טז) דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים, כמו כן אמר הקב"ה שפרעה יהיו בעיניו דברי משה כדברי אלהים, שיתלה החסרון בעצמו שאין בו כח להבין דבריו, וישמעם מפי אהרן כאילו הוא נביאו, וזה אומרו נתתיך אלהים לפרעה:

ועתה גילה הקב"ה למשה ליישב דעתו במה שהוא שאל שלח נא ביד תשלח, שפירשנוהו לעיל במקומו, שהיתה כוונת משה לומר שאותה היד שאמר לשלוח אח"כ שישלח אותה תיכף לפי שאינו איש דברים, הנה כאן אמר לו השם יתברך כי כוונתו לפרסם אלהותו יתברך, ושלכך יקשה את לבו למען הרבות האותות והמכות במצרים, כי קודם לזה לא אמר לו השי"ת רק ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה. ובזה חשב משה שאמר הקב"ה כן בהיותו יודע קשיות ערפו של פרעה, אבל לא חשב שהקב"ה על פי מידותיו יקשה לבו, ולכך אמר שלח נא ביד תשלח, לשבר קשיות ערפו בפעם אחת, אבל עתה ביאר לו השי"ת שהוא המקשה לבו, רצה לומר בהיותו בא עליו במכות קטנות כאשר יתבאר לפנים בפרק שאחר זה כי בזה יקשה לבו, וזה יהיה סיבה כדי שידעו מצרים את יכולתו יתברך ומידותיו הטובות:

חלק מעשה מצרים - פרק יא

בענין ההקשאה הזאת האמורה כי נפלאת היא בעין כל משכיל רואה ויודע כי הצור תמים פעלו כל דרכיו משפט, שהיאך יצדק במשפטי ה' ישרים לומר שהשם יתברך שולח לפרעה נביאו לומר שלח עמי, והוא יקשה לבו לבלתי שלחם ויסיר ממנו הבחירה. רש"י ז"ל כתב כדי ליישב הדעת בענין זה וזה לשונו, ואני אקשה מאחר שהרשיע והתריס כנגדי וגלוי לפני שאין נחת רוח באומות עובדי עבודת אלילים לתת לב שלם לשוב טוב לי שיתקשה לבו, עכ"ל. והנה אין ישוב זה מספיק לדעתי, שרבותינו אמרו (שבת קד, א) בא לטמא פותחין ליה, אבל שיקשה לבו לחטוא נגדו, זה לא יתכן בחוק הבורא עם בריותיו:

אמנם לדעתי כאשר יושקף השקפת עיון אין בדבר הזה זרות כלל. כי אם היה רצונו יתברך שתיכף ישלחם בלתי אותות ומופתים א"כ למה גזר אומר שישעבדו אותם, שהרי לא שעבדום המצריים רק בגזירתו יתברך, וגזירתו בשעבוד הזה לא היה רק לפרסם אלהותו יתברך ע"י זרעו של אברהם אוהבו, ואם היה שולחם תיכף לא היתה מתקיימת הכוונה האלהית. וא"כ המכות והעונשים שנתן לפרעה כולם היו לקיום הכוונה בפרסום

האלהות, ולא להיות פרעה חייב בעונשים ההם, שכבר הוא היה מקשה לבו, כי באופן אחר לא היתה מקיימת הכוונה בפרסום. א"כ זה אינו חסרון בחוק משפטיו יתברך, אפילו שנניח שהסיר הבחירה ממנו, מאחרי שכל הכוונה הראשונה היתה לפרסום ההוא. וכיון שהמכות שהביא עליהם לא היו לשם עונש על שלא היה רוצה לשלוח, רק להשלמת הכוונה בפרסום, כמו שהתורה הכריזה לאמר (שמות ט, טז) ולמען ספר שמי, א"כ אין דבר זה נוגע אל משפטיו יתברך:

והנה בבריאת יצה"ר, שאין דבר רע ממנו, דרשו ז"ל (בר"ר ט, ז) טוב מאד (בראשית א, לא), זה יצה"ר, לפי שעם היותו רע, להיותו נברא לתכלית טוב הרי קראו טוב, והנה המשפט צודק רק בבחינה אל התכלית במעשה ההוא, ועל כלב נאמר (במדבר יד, כד) שקבל שכר כי רוח אחרת היתה עמו:

אמנם כי כן אפשר לומר שאין ההקשאה האמורה כאן הסרת בחירה, ויתכן לומר שאין פירוש הכתוב חלילה שהוא יקשה את לבו, וימנע ממנו הבחירה לבלתי שלחם, אבל אמר הקב"ה שבהיות מידותיו יתברך עם בריותיו בחסד וברחמים, לא כמלך בשר ודם שעיר או ממלכה אשר ימרו את פיו לבלתי עשות מצותו תיכף ידינם לפי חרב, כי הקב"ה אין מידתו כן, אבל יתרה בהם וייסר אותם בנחת כדי שישובו אליו, ולא ידינם למיתה רק אחרי הסרבנות המופלג. וזה אמר הכתוב ואני אקשה את לבו, רצה לומר אם הייתי בא עליו כמלך בשר ודם תיכף בחרב ובחנית, כבר היה נכנע תיכף על כרחו, אבל מה שאני מתנהג על פי מידותי עם בריותי בנחת ובהתראות וביסורים בלתי קשים כדי שישוב, אלו מידותי ידעתי שיהיו לפרעה למכשול ולמוקש, כי לא יחשוב שאני כך מידותי להתנהג בנחת, אבל זדון לבו ישיאנו לחשוב שמבלתי יכולת לבוא עליו בפעם אחד ולא אשנה כמלך בשר ודם, לכן אני בא עליו באלו המכות דם צפרדע כינים. וגם ענין זה רצה הקב"ה להודיעו ולהתרות לו שלא יטעה, כמו שנאמר (שמות ט, טו-טז) כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ ואולם בעבור זאת העמדתיך וגו'. וכן תמצא שנאמר (דברים ב, ל) בסיחון הקשה את רוחו, שגם שם היה מה שציוה ה' למשה שישלח לו דברי תחנונים ידבר רש, (לשה"כ משלי יח, כג) חשב שמבלתי יכולת לבוא להילחם עמו שלח דברי תחנונים, באופן שאותו מעשה שליחות האנשים שהיתה ממידת טובו יתברך, היתה לפוקה לסיחון. וזה אומרם ז"ל (בר"ר לג, ג) ארורים הרשעים שמהפכים מדת הרחמים למדת הדין:

והעד המפורסם על היות כן פירוש ענין ההקשאה כאשר אמרנו, נתבאר בכתוב בהדיא באומרו (שמות י, א) כי אני הכבדתי את לבו למען שיתי אותתי אלה, שהכוונה לומר

שהכביד את לבו במה ששם עליו אלו האותות הקטנים על פי מידותיו יתברך הישרות, בזה הוכבד לבו שחשב שהוא מבלתי יכולת. וזהו שנאמר (שמות ט, טז) בעבור הראותך את כוחי ולמען ספר שמי, כי נראים דברים כפולים, כי סיפור השם הוא גם כן הוראת הכוח. אמנם במה שאמרנו יתכן שהוא כאילו יאמר אם הייתי בא עליך במכה אחת ולא אשנה כבר הייתי מראה כוחי, ולא היה לך מקום לומר מבלתי יכולת, אבל לא היה נודע שמי שאני מתנהג במידת רחמים, אמנם עתה שבאתי עליך בהתראות וביסורים בלתי קשים, ולבסוף אראה לך את כוחי, הנה אז יסופר שמי בארץ כי אני חנון ורחום עם בריותי, ואני בא עליהם בנחת להשיבם אלי לעשות רצוני. ויסופר גם כן יכולתי על ידי סרבנותך:

ובדרכנו זה יתישב מאד ענין ההקשאה האמורה, ולא עוד אלא שגם זאת ההקשאה רצה השי"ת במדותיו הישרות שמשה יאמר אותו לפרעה, שמה שהקב"ה בא עליו בנחת, אינו מבלתי יכולת, אבל הוא ממידת רחמיו על כל מעשיו, ושלכך לא תהיה מידת רחמיו למכשלה לו, שיחשוב שהוא מבלתי יכולת ויקשה לבו, כמו שנאמר בעבור זאת העמדתיך. ואף גם זאת לא הועיל, כי לעולם חשב היות אלו המכות הנקלות מבלי יכולת להכות גדולות מהם, וכן יתבאר בס"ד בפירוש ההגדה, וכן יתבאר מתוך הסימנים שנתן רבי יהודה דצ"ך עד"ש באח"ב, שרבו נותני הטעמים לסימנים הללו. אבל אנחנו על פי דרכנו זה פירשנום עם מה שנאמר (שמות י, ב) אשר התעללתי במצרים, שפירושו שחקתי, שזהו ביאור השחוק, שהמכה הראשונה היתה דם ביאור חוץ לעיר רחוק מגוף האדם, הנה חשב פרעה שאין יכולת לשום אלוה על השר שלהם ליגע בגופם, באה המכה השנייה הצפרדעים יותר קרוב אל הגוף, כמו שנאמר (שמות ז, כח) ועלו ובאו בביתך: והן ראיתי שהמהר"י אברבנאל כתב שאלו הצפרדעים הם אותם שנקראים בלשון ערב תמסא"ח, ופירש שמה שאמרו רז"ל (שמ"ר טו, כז) שהיו מסרסים אותם, רצה לומר שהיו אוכלים בניהם ונשארים בלי זרע כסריסים. ובאמת לא ידעתי למה העלים הכתוב מלומר שהיו אוכלים בניהם, ועוד אני אומר שלא ראה מהרי"א תמסא"ח, שאם היה רואה לא היה אומר כן, כי אני ראיתים בנילוס, ותמה אני אם אפשר שיכנסו בבתים לרוב גדלם וכל שכן בתנוריהם ובמשארותם, והיו אוכלים גם הגדולים אם היה הצפרדע הוא הנקרא תמסא"ח. ובאמת ראיתי שתמסא"ח אחד בלע איש עם חרבו על ירכו וקשתו וחציו. גם כתב הוא ז"ל שבאו מן הים של כוש, והכתוב אומר (שמות ז, כח) ושרץ היאור: אמנם לדעתי אין אנו צריכים לכל זה, שהם הצפרדעים שמקרקרין, כמו שאמרו רז"ל (שמ"ר י, ו) מקרקרין במעיהם, (המצויים) עד היום. כי מה שהכניס את מהרי"א ז"ל לומר כן,

מפני שנאמר רק ביאור תשארנה (שמות ח, ה, שם ז), שני פעמים, אין זה תימה, לפי שמשה אמר לפרעה כן שכבר היתה אפשרית הסרת הצפרדע על אחת משלשה פנים, או שימותו כולם גם מן היאור, או שישובו אל היאור, או שימותו מה שחוץ ליאור כאשר היה. ולכך אמר אחרי שרצה פרעה לאות שהוא מעשה ה' ענין ההסרה. כי העליה כבר עשאוה החרטומים, וחשב שמשה דרך אצטגנינותו ידע שאז יעלו הצפרדעים, אם כן אמר משה אם ישובו אל המים אין זה אות, כי אל מקומם הטבעי הולכים, ואם ימותו כולם הרי יאמר גם כן שבאצטגנינותו ידע שימותו כולם, לכך אמר לו לאות מובהק שביאור תשארנה, ולחיזוק הענין שיכיר באות ההוא חזר לומר שנית רק ביאור תשארנה. וכן היתה שאלת פרעה שביאור תשארנה, שכן אמר (שמות ח, ד) ויסר הצפרדעים ממני ומעמי, כי יהיה לו לאות כשיסיר ממנו ומעמו ולא מן היאור, ולכך נאמר שמשה צעק על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה (שם ח), כי היה מספיק אומרו ויעתר אל ה', כמו שנאמר בערוב (שם כו), אבל על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה, רצה לומר כי אותם לבדם ימית וביאור תשארנה, ועל זה הוצרך צעקה: וזו היא שנתקרבה המכה אליו בביתו ובחדריו ולא שת לבו גם לזה, באה מכה ג' קרובה ממש אל הגוף והיא מכת הכינים. וכבר בראותו שבאה המכה והגיע עד הגוף באה לו קצת מן היראה. אבל כאשר בא הערוב הנה חזרה המכה הזאת להתרחק מן הגוף יותר ממה שהיו הכינים. וכבר הוקשה לקצת מפרשים מה שנאמר במכת ערוב (שמות ח, כ) ויעש ה' כן, מה שלא נאמר כן בשאר המכות, ואין זה קושי שרצה השי"ת שקצת מכות יעשה משה לבדו וקצתם אהרן לבדו וקצתם שניהם, דהיינו השחין, וזו עשה הקב"ה בעצמו לכן נאמר ויעש ה' כן. וכמו כן נאמר בדבר (שמות ט, ו) ויעש ה' את הדבר הזה, ובבכורות (שמות יב, כט) וה' הכה כל בכור, ומשה עשה ברד ארבה חושך. ואהרן דצ"ך, ומשה ואהרן יחד שחין. וגם זה היה מכלל מה ששוחק בו, שקודם ראה שאהרן עשה דצ"ך במטהו, ואח"כ ראה שנעשו ערוב ודבר בלתי שום מטה, ואח"כ חזר במכת שחין מלוא חופני שניהם, ואח"כ ברד ארבה חשך חזר ע"י משה, עד שבאה מכת בכורות על ידו ולא ע"י אחר. ובהתחלפות הפועלים תהיה הוראה הליאות, כאשר יעשו בעלי המלאכות הכבדים שמתחלפים מפני הליאות, ומפני זה היה ההתחלפות שחוק לחראות הליאות דהיינו חסרון יכולת:

ונשוב לענין, שכאשר בא הערוב חזר להקשות לבו ולחשוב שאין לו יכולת ליגע בגוף האדם, בא הדבר בבהמות בבעלי חיים, כבר היה זה מיתה בגוף הבעל חי, עם כל זה חשב שאין לו יכולת בגוף האדם, בא השחין שהוא דבק בבשרו ובעורו יותר מן הכינים, כבר היה לו יותר יראה, אבל עם כל זה לא חשב שיש לו יכולת להרגם, שאם היה לו

יכולת להרגם כבר היה הורגם כמלך בשר ודם שהורג הממאנים לעשות רצונו, באה המכה הז' והיא הברד, חזר להתרחק מגוף האדם, חזר ונתחזק באמונתו לומר שאין לו כח להרוג אותם, בא הארבה והוא קרוב מן הברד, כי הברד לא הזיק רק בשדה אבל הארבה כיסה עין הארץ ותחשך הארץ, אח"כ באה המכה הט' והיא מכת החושך קרובה אל הגוף ממנו, שהרי נאמר (שמות י, כג) ולא קמו איש מתחתיו, עד שבאחרונה באה מכת בכורות שאמרו (שמות יב, לג) כולנו מתים. אם כן נתבאר היות זה השחוק שנאמר עליו אשר התעללתי, שראשונה היתה רחוקה ושניה קרובה ממנו ושלישית קרובה ממנה, ורביעית חזרה להתרחק וכן חמישית קרובה ממנה וששית קרובה ממנה, ושביעית חזרה להתרחק, וזהו הסימן שנתן רבי יהודה ג' ג' וד'. וגם מה שראינו שבקצת מכות נאמרה התראה, ובקצתם לא עשה לו התראה היה מכלל השחוק, שהיה אומר מקרה הם כל אלה, וקצתם נודע למשה על ידי אצטגנינות או כישוף, וקצתם לא נודעו: ואל יפלא בעיניך לאמר מה ענין כל המכות האלה לא זולתם, כי כל המכות האלה הם היו אותות והתראות על המגיפה במכת בכורות. כי כבר יפלא מאד שהתראה ראשונה שעשה משה לפרעה על פי ה' היתה, ותמאן לשלחו הנה אנכי (ואם מאן אתה לשלח הנני) הורג את בנך בכורך (שמות ד, כג), ואח"כ הכהו בט' מכות אחרות חוץ ממנה. אבל הענין הוא לדעתי כי כל ט' מכות הללו היו התראה למגיפה בבכורות. וכן תמצא בהדיא החכם הטבעי אבן סינ"א שהביא בסדר ד' מן הקאנון מאמר ד' פרק א' באותות המגיפה ענין עיפוש המים, ואמר וזה לשונו, הנה יקרה לאויר מה שהודענוך בספר הכללי כמו שיקרה למים מהשתנותו באיכותו לחום וקור ובהשתנותו בטבעי לעובי ועכירות כמו שיתעכרו המים ויתעפשו. וכמו שהמים לא יתעפשו על ענין פשיטות, אבל למה שיתערב מהם מגשמים עפריים רעים ימזגו בהם ויחדשו לכללם איכות רע וכו', עד ולפעמים יקרו עיפושים בתוך הארץ לסיבות יוסבל מציאותם והפסידו המים והאויר, עכ"ל:

הרי לך שלפעמים בהפסד ועיפוש האויר יתעפשו גם המים, באופן שמכת הדם שהוא עיפוש המים היה אות לעיפוש האויר במגיפה, וכן תמצא באבן סינ"א באותו פ' עצמו באותות המגיפה, וז"ל שם פ"ג, ואמנם האותות אשר על דרך ההתחברות לסיבה, כמו שתראה הצפרדעים הנה הרבו ותראה הרמשים הנולדים מן העיפוש ירבו ע"כ, הרי לך שהצפרדעים והכינים והארבה הם אותות למגיפה. עוד שם בפרק ההוא, וז"ל ותראה בעלי חיים רעי הטבע כמו אל עלאק הסיאנסמ"ש וכיוצא בהם יברחו מקיניהם ואולי יעזבו בניהם ע"כ. הרי לך שהערוב גם הוא אות למגיפה. וענין הדבר במקנה פשוט היותו

אות גם כן למגיפה. גם בפרק ב' כתב בקדחת המגיפה, וז"ל ולפעמים יקרו עמה שחיני הפה וצמחים קטנים צהובים, הרי שגם השחין אות למגיפה: ומה שנאמר בשחין לאהרן ולמשה קחו מלוא חפניכם, ואח"כ משה זרקו לבדו והיה זה זר. מהרי"א כתב שהיה ארבעה חפניים לארבע רוחות העולם. ובאמת אין בפירושו זה בנותן טעם, אבל לפי פשט הכתוב הוא שאמר שיקחו כשיעור חפניהם, וזהו אומרו מלוא חפניכם, כמו אם יתן לי בלק מלוא ביתו (במדבר כב, יח), וכבר אמרנו שזו היתה המכה שרצה השי"ת שיעשו משה ואהרן יחד, וקצת מכות משה לבדו וקצת אהרן לבדו וקצתם הקב"ה לבדו: וכמה יאות דרכנו זה, שיובן מה שנאמר במכת הברד (שמות ט, לג) ומטר לא ניתך ארצה. כי יראה סיפור אין צורך בו כלל, כי מה יוסף או מה יגרע אם ניתך מטר או לא ניתך. אבל יתבאר היטב שהעבים יבשים בלי מטר גם הוא אות למגיפה, וז"ל אבן סינ"א בפ"ג ויעברו עבים יבשים ומטר אין. גם נתבאר שם שהחושך סימן ואות למגיפה, וז"ל ן' סינ"א פרק ג' אותות הדבר ממה שיורה הדבר העמימות והערפל ע"כ. הרי נתבאר שכל הט' מכות היו מענין ההתראה הראשונה ששלח לו הנה אנכי (הנני) הורג את בנך בכורך, ועל כן קראם (שמות י, א) אותותי אלה, שכבר היו מכות מזיקות וגם אותות למגיפה כדי שישוב מזדון לבו:

עוד תראה כי היה ענין העשר מכות מורים על שהוא ברא כל מעשה בראשית. ברא השמים אמר (שמות ט, כב) נטה ידך על השמים ויהי ברד, להורות שהם נכנעים למצותו. ברא היבשה שהוא העפר היה כינים. ברא הרוח ויהפוך ה' רוח (שמות י, יט) שהופכו כרצונו. ברא מים היו לדם. ברא עשב מזריע נתנו מאכל לארבה. ברא עץ עושה פרי הכהו הברד. ברא מאורות הביא עליהם חושך. ברא שרץ העוף הביא במצותו הארבה. ברא שרץ המים הביא הצפרדע. ברא חייתו ארץ הביא הערוב. ולפי שהחשוב שבנבראות הם המאורות נכנע קצת בענין החושך. וזהו אשר התעללתי, כי לא הכה המאורות קודם אבל באחרונה, ולא הוכו הבכורות רק באחרונה שנבראו באחרונה:

ובמה שלפעמים נאמר בא אל פרעה ולפעמים נאמר התיצב או ונצבת, כבר טען מהרי"א זה, ואמר שקצת ההתראות היו בסתר וקצתם בגלוי. אבל לדעתי ההתיצבות נאמר על העזות כמו שנאמר (במדבר טז, כז) שדתן ואבירם יצאו נצבים, והיה זה בכלל השחוק, שלפעמים היה אומר למשה בא דבר שהוא בלשון בקשה, ולפעמים אמר התייצב להכעיסו, והיה הענין שכל מקום שנאמר כבד לב פרעה, או והכבד את לבו, שפירושו שהכבדות בא מעצמו, הנה תיכף יאמר למשה לשון התיצבות, כי על כן הקדים לומר כבד לב פרעה, כאילו יאמר אפילו שתתיצב לפניו בעזות לא ישלחם, כי הכוונה היתה

שלא ישלחם, כמו שנאמר (שמות יא, ט) למען רבות מופתי, ועל כן היה אומר שכבד לבו מאן לשלוח, אם כן התיצב להכעיסו, אבל כאשר נאמר שהשי"ת הכביד לבו לא נאמר אחריו שיתיצב, מפני שכבר הגיע אליו רכות הלב מעט, ברוך הוא וברוך שמו אשר מאד עמקו מחשבותיו:

חלק מעשה מצרים - פרק יב

כבר ביארנו פרק ז' ענין האותות בהפיכת המטה לנחש ורפואת היד מצורעת, לפי הפשט שהם מופת על שנראה אליו ה' ולא מלאך. ועוד נאמר בנסתר שענין הפיכת המטה לנחש ושחזר להיות מטה בכפו, היה לפי שכאשר בא משה לומר לישראל דברי ה' שאמר (שמות ו, ז) והייתי לכם לאלהים, שאמנם היתה זאת בשורת נתינת התורה, היה קשה בעיניהם, כמו שאמרו רז"ל (שבת פח, א) כפה עליהם ההר כגיגית, כי היו יראים שמא לא יוכלו לכבוש את יצר לב האדם הרע, לכן הראה להם שהנחש שהוא מכונה היצר הרע בו נהיה למטה בכפו. וגם זאת היתה בשורה להם שתפסוק מהם זוהמת הנחש בהר סיני (כדאיתא שבת קמו, א). אמנם לפרעה נהיה לתנין להראות לו שהתנין יהפוך לעץ, כי מלך מצרים הוא מכונה (יחזקאל כט, ג) בשם התנין הגדול. ואמנם ענין היד המצורעת רמז להם במה שבשרם אח"כ ואמר (שמות טו, כו) כי אני ה' רופאך. ובזה נתבאר שהיו אלה האותות ענין לענינו, כי כן יתכן שכל אות שנאמר בכל מקום הוא ענין לאותו ענין:

וכן בשמואל (שמואל א יב, יז) כאשר אמר להם לישראל שחטאו במה ששאלו מלך, היה האות שהיה אז ימי קציר חיטים והמטיר. וזה היה לדעתי כן, לפי שאין ספק שלא היה שם חטא בשאילת מלך, שהרי מצות עשה היא כמו שנאמר (דברים יז, טו) שום תשים עליך מלך, אבל החטא היה ששאלוהו קודם זמנו, ולכך נתן להם אות ענין לענין זה, שעם היות שהמטר הוא ברכה לעולם, בבואו שלא בזמנו דהיינו ימי קציר חיטים לקללה תחשב. וכן יחזקיהו (ישעיהו לח) כאשר נתן לו ישעיהו אות כי יתרפא ויעלה ביום השלישי בית ה', הנה היה האות שישוב עשר מעלות, אמנם ביקש יחזקיהו כי ישוב הצל אחורנית, רצה לומר היה רוצה אות שיהיה ענין לענינו, שכאשר שבה הגזירה שנגזרה עליו למות אחורנית, כן יהיה לאות כי ישוב הצל אחורנית. ועל כן יאות כאשר אמרנו, שגם אלו האותות שעשה משה בענין המטה לנחש וכן היד מצורעת, היו ענין לענין שאלתם והתרת ספיקם שהיה להם, כמו שאמרנו:

ואומרו ואת המטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, אמר כן, לפי שאותו שנהפך לנחש לפני ישראל היה המטה של משה, וזה שנהפך לתנין לפני פרעה היה של אהרן, שכן נאמר (שמות ז, י) וישלך אהרן את מטהו:

ובמה שנאמר ויאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלהים היא ויחזק לב פרעה, פירש הרב אבן עזרא שאמרו החרטומים שלא באה זאת המכה על ידי אהרן בעבור ישראל, רק מכת אלהים היא כפי מערכת הכוכבים, כי פרעה לא כיחש הבורא ע"כ. והרמב"ן טען עליו וסילק פירושו ופירש כמו שפירש רש"י ז"ל שהודו היות המכות ע"י אהרן. ולפירוש הרב אבן עזרא לא ידעתי מה יאמר על מה שנאמר (יחזקאל כט, ג) לי יאורי ואני עשיתני, שכנראה היה מכחיש הבורא. ולפירוש הרמב"ן ז"ל גם כן יפלא אומרו ויחזק לב פרעה. שנראה שמדברי החרטומים נתחזק, וכבר היה אפשר לומר לפירוש הרמב"ן ז"ל שאומרו כאן שנתחזק לבו ולא שמע אליהם שב אל החרטומים, שעצת החרטומים היתה לשלח את ישראל. ולכך אמרו לו אצבע אלהים היא, והוא נתחזק לבו ולא שמע לעצתם: אמנם יראה עוד לומר, שהחרטומים אמרו שעליית הצפרדעים מן המים אל היבשה היא נגד הטבע, אבל היות הכינים מן העפר הוא טבע שזו היא תולדותם. כי שני מיני כינים הם, יש מין שהם מן הזיעה, ויש מין שהם מן העפר. ולכך אמרו אצבע אלהים היא, כלומר טבע הוא ואין זו מכה, וכבר הרחבנו הדיבור בענין זה חלק א' פרק י"ט ע"ש. וכן פירש הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ק פרק ס"ו) גבי הלוחות כתובים באצבע אלהים, שכתב הוא ז"ל שכך היו כתובים בטבע. וכבר השיגו (עקידת יצחק שער נג) על הרמב"ם קצת בחשבם שהוא מיעט בכבוד הלוחות באומרו שלא כתב אותם האלהים, אבל שהיו כן כתובים מששת ימי בראשית:

ולדעתי לא מיעט הרמב"ם בכבוד הלוחות, אלא אדרבא הרבה והגדיל כבודם, כי כבר ידוע שכל המאמינים קדמות, חושבים שהטבע קדמון כך היה לעולמים. ואם כן אחר שימצאו לוחות, שהטבע חרת אותם שכתוב בהם (שמות כ, יא) ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, הרי אין לך עדות גדול מהודאת בעל דין, כיון שהטבע עצמו העיד כן. וכבר אמרו רז"ל (קידושין לא, א) כשנאמר (שמות כ, ב) אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, שאומות העולם אמרו לכבוד עצמו הוא דורש. אם כן זהו באמת שנקראו לוחות העדות, שזו היא עדות ברורה יותר ממה שיכתבם הוא בעצמו יתברך, שאם הוא כתבם גם כן יאמרו אומות העולם לכבוד עצמו הוא דורש. והיטיב לומר כן, שאין ליחס להקב"ה פעולה מלאכותיית, לכך נראה שגם פה אומרם החרטומים אצבע אלהים היא, רצה לומר שהוא טבע ואינו מכה. ומה שנאמר שעשו להוציא את הכינים רצה לומר

שרצו להבריחם, שאם היו דרך כישוף היו יכולים להוציאם ולהבריחם, ולכך אמרו שהוא טבע:

והנה בענין מה שנאמר (שמות ח, יט) במכת הערוב ושמתי פדות בן עמי ובין עמך. יפלא שאם בא להודיע הצלת היהודים מן המכה של הערוב, הרי זה כפל דברים נוספים, שכבר נאמר (שם יח) והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן. והרמב"ן ז"ל השיב שהכוונה באומרו ושמתי פדות, שאפילו במצרים אם ימצאו החיות איש יהודי לא יזיקוהו. ומהרי"א כתב שענין הפדות שמאותו היום נסתלק השעבוד מישראל. ואומרו פדות בין עמי ובין עמך, כתב שכמו שיהיו היהודים אצל המצריים יהיו המצריים אצל היהודים. ואלו בעיני דברים שאין בהם בנותן טעם. וגם במה שכתב הרמב"ן ז"ל אין הדברים מתיישבים, שלדעתי יחוייב לומר שלא היו דובים וארויות טורפים אנשים בשווקים, שאם היה כן לא יאמר על טריפת האנשים והריגתם תשחת הארץ מפני הערוב (שם כ), אבל היו נחשים ועקרבים ושרפים וצפעונים והדומה להם שנכנסים לבתים, וע"כ לא אמר ובאו בביתך כמו שנאמר בצפרדעים. רק ומלאו בתיך וגם האדמה אשר הם עליה (שם יז), רצה לומר העפר אשר הבתים עליו, שאם היו אריות ודובים ומלאה הארץ לא היו משאירים להם שריד ופליט, ומאחר שלא היו רק שרצים ורמשים ארסיים, והם בבתי מצרים או יזיקו ג"כ העשבים מן הארץ על ידי הארס, א"כ יצטרך לומר כשהיהודי נכנס בבית המצרי או שיאכל מן העשבים שלא יזיקנו הארס, וזה רחוק. ואפילו נניח שהם אריות ודובים ונחשים והדומה להם גם כן, ושלא ימיתו היהודי שנכנס במצרים, אין זה דבר שיקרא אות. כי היהודים אשר יכנסו במצרים הם בטלים במיעוטם, וכמה וכמה מצריים נשארו במצרים שלא מתו. א"כ מה אות יהיה שהיהודים שנכנסו לא מתו, אולי מקרה הוא, והיאך יקרא זה אות מפורסם, עד שעליו אמר הכתוב (שם יט) למחר יהיה האות הזה:

אבל לדעתי כוונת הכתוב באומרו ושמתי פדות הוא, כי בעלי חיים בלתי מדברים אין בהם השכלה, ובשכוי שהוא מבחין בין יום ובין לילה, אנו מברכים להשי"ת שנתן לו כל כך בינה להבחין, כל שכן שאין לבעלי חיים הבחנה להבחין בין יהודי לנכרי ובין עובד אלהים לאשר לא עבדו, ועל כן אחר שאמר שיפליא את ארץ גושן מפני העם העומד עליו, ואמר שבזה ידע שה' משגיח בפרטים בקרב הארץ, הרי נתבאר בכלל זה שלא יזיקו לשום יהודי בכל מקום שיהיה. ומה שנאמר ההפלאה לארץ גושן, הוא נוסף על זה, שבעבורם לא ימצאו השרצים בארץ גושן ולא יזיקו אפילו המצריים שיהיו שם כמו שכתב הרמב"ן. ואחר שהבטיח על ההפלאה הזאת שלא יזיקו לשום יהודי בכל מקום שיהיה, לפי שה' משגיח בקרב הארץ, יפלא שהבעל חי לא יפול עליהם הציווי, ואין

להם הבחנה עד שיועיל סימן, כמו שנעשה בדם פסח במזוזות, לפי שהמשחית כשניתן לו רשות אינו רוצה להבחין, (כדאי, בב"ק ס. א אבל יש לו השכלה ע"י סימן, וא"כ יפלא איך תהיה ההצלה מן הבעלי חיים שאין בהם השכלה להבחין, לכן אמר שישים פדות, כלומר שישים שומרים מלאכי פדות שישמרו ישראל מהשרצים, כמו שנאמר (תהלים צא, יא-יג) כי מלאכיו יצוה לך וגו' על שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין, ששם הודיע גם כן שלא יתן הצלה מן הבעלי חיים שאין בהם השכלה, רק ע"י מלאכים שישמרום, וכמו כן שם פה מלאכים שיבדילו בין מצרי לישראל, וישמרו הישראלי מן ההיזק:

חלק מעשה מצרים - פרק יג

ולענין מה שנאמר והפשתה והשעורה נכתה, נפלאו כל המפרשים, ובפרט הרמב"ן ז"ל כתב לא ידעתי למה נכנסו שני הפסוקים האלו במקום הזה, וכתב בשם גאון שפירש קודם שתיראון ואמרתם ה' הצדיק, כבר הוכתה הפשתה והשעורה, וזה לא ישוב לרפואה, אבל החיטה והכוסמת לא נוכו עדיין, ומעתה לא יפסד לכם דבר, ואין לי טעם בפירוש הזה, כי הברד הכה כל עשב השדה וכל העץ שבר, ולא נמלטו החיטה והכוסמת רק מפני שהם אפילות לא צומח כלל, או מפני קטנותן לא נפסדו כי עוד תצמחנה, וא"כ אפילו ירד עליהם הברד עוד ימים לא יזיק, ואין צריך להודיע לו מה שנפסד כי בסור הברד יראה. ועל דעתי שהם דברי משה אל פרעה, שאמר להם ידעתי כי טרם סור המכות תיראון, ואח"כ תשנו באולתכם, אבל הפשתה והשעורה נוכתה, והחיטה והכוסמת שהן לכל חייתכם לא נוכו במכה הזאת, והן ביד האלהים לאבד אותם מכם אם תשובו ותחטאו לפניו, רמז להם למה שאמר ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד עכ"ל. ולפי פירושו זה לא היה צריך לומר רק שהחיטה והכוסמת לא הוכו, ולא היה צריך לומר שהפשתה והשעורה הוכו, וכבר נמשך הרמב"ן אחרי מה שפירש במה שנאמר כי טרם תיראון וגו', פירש עוד כי קודם בא המכה יראון ואח"כ תשובו ותמרו: ולענין אומרו כצאתי העיר, פירש כי פרעה היה ממהר ורוצה שתיכף ישתיק הקולות והברד. ומשה הודיעו שזה אי אפשר עד שיצא מן העיר ויפרוש כפיו. ובזה יובן שפה הוצרך לומר כצאתי העיר, שבשאר המכות שאמר לו להעתיר והעתיר לא אמר כצאתי, ועם היות שם גלולים. אבל הענין הוא שבשאר המכות שפרעה לא היה כל כך ממהר לכך לא אמר כצאתי שכבר היה לו זמן להעתיר חוץ לעיר, אבל כאן בברד שפרעה היה מבקש תיכף להשתיק הברד והקולות, ולא היה אפשר לו להעתיר בעיר מלאה גלולים, הוצרך לומר שבצאתו העיר יפרוש כפיו:

והנה מה שפירש הרמב"ן ז"ל במה שנאמר כצאתי העיר, נכון מאד כפי מדרשם ז"ל שאמרו (שמ"ר יב, ה) שלא רצה להתפלל בעיר מלאה גלולים, אבל יפלא שאיך יתכן שמשה יאמר לפרעה שאין נכון להתפלל בעיר שהוא מלאה גלולים, ואם תאמר שלא היה חושש ממנו, א"כ כאשר אמר פרעה (שמות ח, כא) זבחו לאלהיכם בארץ, למה לא אמר לו שהיא מלאה גלולים, ועוד לא מצינו שאין להתפלל לשם יתברך בעיר שיש בה עבודת אלילים, ושתהיה כל העיר אסורה להתפלל בתוכה, ודניאל היה מתפלל בביתו וכוין פתיחן ליה (דניאל ו, יא), ולא היה חושש לעבודת אלילים של נבוכדנאצר וכל הגלולים של הכשדים. ועוד שהרמב"ן ז"ל אמר טעם על נכון למה אמר משה לפרעה בזאת התפילה שאינו רוצה לעשותה בעיר מפני הגלולים, ולא אמר כן בשאר התפילות, והיה טעמו על מהירות פרעה למנוע הברד. אבל אין טעמו זה מספיק להשיב למה הוצרך הכתוב לומר שיצא את העיר, יתר על שאר התפילות שעשה, שלא נאמר בהם רק (שמות ח, ח) ויצא מעם פרעה, וכבר היה מספיק מה שסיפר הכתוב שאמר לפרעה כצאתי את העיר: אבל לדעתי לפי הפשט יתיישב מאד, אחר שנדקדק גם כן אומרו פה פרישת כפיים, ולא הזכיר תפילה כמו שנאמר בשאר התפילות ויעתר או ויצעק, והענין הוא שבכל נגע או מחלה שיהיה במקום אחד, הנביא אשר יתפלל להסרת החולי או המכה ההיא יתפלל שם במקום המכה, כמו שנאמר באלישע (מלכים ב ד, לג) ויבוא ויסגור הדלת בעד שניהם ויתפלל אל ה', וכן אמר שם נעמן (מלכים ב ה, יא) הנה אמרתי אלי יצא יצוא ועמד וקרא בשם ה', כנראה שהמנהג והראוי כן להתפלל במקום היות המכה על הסרתה. וכל שכן כאשר לא יתפלל כלל רק יעשה מעשה להסיר החולי, כמו נטיית המטה וכדומה לזה, שודאי צריך להיותו במקום המכה ובאותו הצד שהיא המכה. ולכך אמר משה לפרעה שבצפרדע ובערוב שהיה צריך הסרה בקום עשה, וכן בארבה, כמו שנאמר (שמות ח, ז) וסרו הצפרדעים. וכן וסר הערוב (שם כה), וכן ויסר מעלי שנאמר בארבה (שם י, יז), על כן הוצרך תפילה:

אבל לענין הברד שאין צורך רק בשב אל תעשה, כמו שנאמר הקולות יחדלון, לא הוצרך תפילה, רק רמז בעלמא, ולכן בפרישת כפיים זולתי תפילה יספיק. ואמנם ודאי היה צריך פרישת כפיים במקום המכה. והנה הצפרדע היה גם כן תוך מצרים ובבתיהם, וכן הערוב וכן הארבה שנחשך הארץ ממנו, לכן התפלל תוך העיר. אבל הברד שלא היה הנזק שלו רק בשדה. כמו שנאמר שהירא דבר ה' הניס אל הבתים. א"כ הוצרך הדבר לעשות פרישת הכפיים חוץ לעיר. וזה אומרו כצאתי את העיר אפרוש כפי והקולות יחדלון, כי אין צורך לתפילה. ובזה יתיישב פשט הכתובים כולם כפי פשוטם: ולענין מה שנאמר

והפשתה והשעורה נכתה, שכתב הרמב"ן שמה שנאמר והחיטה והכוסמת לא נוכו הוא המותר שהותיר הברד, אין הדברים כן, שהרי בהדיא נאמר (שמות י, טו) שאכל הארבה את כל פרי העץ שהותיר הברד, אם כן כבר הותיר הברד פרי העץ. אבל לדעתי יראה לומר בישוב הדברים, שודאי הדברים הללו היו דברי משה אל פרעה. כי אחרי שאמר לו טרם תיראון האלהים, שהיה מוכיח אותו על קושי ערפו, אמר לו שהפשתה והשעורה הוכו לקשיותם, והחיטה והכוסמת לא הוכו לרכותם, כפירוש רש"י, כי השעורה אביב בכרה ועמדה בקשיה וכן הפשתה גדלה כבר והוקשה לעמוד בגבעוליה. ופירש גם כן כי אפילות הנה רכות ויכולות לעמוד. ובזה היה רומז לפרעה ומוכיחו שלא יהא קשה עורף. שהפשתה והשעורה לקשיותם הוכו והחיטה והכוסמת הרכים לא הוכו. וכבר אמרנו שלפי מה שפירש הרמב"ן שלא היה כאן רק הודעה שעדיין נשאר במה להכותם. א"כ לא היה צריך לתת טעם למה אלו הוכו, ולא היה צריך לומר רק מה שלא הוכה. אמנם כאשר אמרנו הוא נכון מאד, שעיקר אמירתו לפרעה היה הטעם לרמוז לו שהקשה הוכה והרך לא הוכה:

ולענין אומרו כי אני הכבדתי את לבו למען שיתי אותותי. כבר אמרנו בפרק הקודם שפירושו הוא שאמר השי"ת למשה שבמה שהבאתי עליו אותות אלה קלים, כפי מידת הרחמים שאני מתנהג עם בריותי שלא יעיר כל חמתו בפעם אחת, לכך הכביד לבו כי היה בעיניו לבלתי יכולת:

ובמה שנאמר לענין הארבה ואחריו לא היה כן, פירש רש"י שביואל היה כבד משל משה במינין הרבה. והרמב"ן השיב עליו ופירש זה לשונו כי גדול היה מאד מכל אשר נהיה במקרה העולם, כי לפניו ולאחריו איננו בא כמוהו ובגדלו ידעו כי מכת אלהים היא שאין רגילות לבא כן באחד הזמנים, וגם אותו של יואל מכת אלהים, עכ"ל. ולדעתי אין אנו צריכים לזה, שבמצרים היה הארבה כבד מחמת ריבויו, לא מחמת גדלו, כמו שנאמר (תהלים קה, לד) אמר ויבוא ארבה וילק ואין מספר. אבל אותו של יואל היו גדולים מאלו, אבל לא היו כל כך רבים, באופן שהריבוי הזה לא היה ולא יהיה, וגם הגודל ההוא שהיה בימי יואל לא היה ולא יהיה. כמו שנאמר שם (יואב ב, ה) כקול מרכבות על ראשי ההרים ירקדון וגו'. ומה שנאמר (שם ב) עם רב ועצום כמוהו לא נהיה מן העולם, רצה לומר שכן בריבוי ובעוצם, רצה לומר בגודל לא היה כמוהו, כי לפעמים כבר ימצא אחד או שנים שהיו גדולים כמותם, אבל בריבוי ועוצם כולם גדולים לא היה כמוהו:

ובמה שנאמר גם אתה תתן בידינו, יפלא שמדבריו אלה יראה שכבר ידע שהקרבנות יהיו מן הצאן והבקר, וכן אמר לו כי ממנו נקח לעבוד, והיאך יאמר ואנחנו לא נדע מה נעבוד,

כיון שכבר אמר לו (שמות ח, כב) הן נזבח תועבת מצרים לעיניהם, הרי הודיעו היות הקרבנות מן הצאן. גם יש לראות מה הענין הזה שפרעה היה רוצה לשלוח אותם ולעכב המקנה. ואם היה זה דרך משכון שישובו, וכי יתכן שישובו לעבדות בעבור המקנה. ואם היתה כוונתו על השלל לבד, גם זה לא יתכן שיתרצה שילכו לקחת המקנה בלא משפט אחרי שהולכים ברשותו. אבל נראה שפרעה בהיותו רוצה לחקור אם אמת אתם שרוצים לעבוד ולשוב, אמר הנה העבודה ג' מינים, או עבודה זו תפילה או קרבנות או שמחת חג, ואם היה קרבנות כבר אמר ילכו הגברים והכוונה עם הצאן, ואם היא שמחת החג ילכו גם הטף ולא הצאן, ואם היה תפילה למה תוליכו הצאן. לכן אמר לו משה שאין העבודה ידועה עד בואם שמה, אם קרבנות או תפילה או שמחת חג לבד. ולכך צריך גם הטף והצאן. ואומרו הן נזבח את תועבת מצרים, רצה לומר אם תהיה העבודה קרבנות, ודאי תהיה מן הצאן, ואם נזבחה לעיניהם יסקלונו: ואומרו כי ממנו נקח לעבוד את ה', יפלא שאין זו טענה לשלא תשאר פרסה, ואדרבה טענה שישאיר מקצת כיון שאין העבודה רק במקצת. אבל יובן שמשה אמר שהעבודה צריך שתהיה חלק מן הכל דהיינו אחד מן העשרה או מן המאה. לכך מוכרח שלא תשאר פרסה, שאם ישאר קצת יהיה בלתי מעושר, וזה אומרו ממנו נעבוד, רצה לומר מחלק לקוח מהכל נעבוד:

ובמה שנאמר גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות, כתב הרמב"ן לא אמר משה דבר זה לעשות וכו'. ולדעתי שנתקיים, שהרי אמר הכתוב (שמות יב, לח) וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד, ולא היה צריך לומר זה שכבר נתן להם רשות, כמו שנאמר (שם לב) גם בקרכם קחו ולכו, אבל נראה שכאשר אמר להם (שם לא) לכו עבדו את ה' כדברכם, רצה לומר שיקחו משלו, ואח"כ אמר גם צאנכם גם בקרכם קחו, שאומרו כן לרבות הוא על מה שיקחו משלו, ולכך נאמר צאן ובקר מקנה כבד מאד, שודאי שב אל מה שנאמר עלה אתם, והיה כאילו אמר שצאן ובקר ומקנה כבד מאד עלה אתם, ממה שלא היה שלהם, שאם היה כולו שלהם לא היה לו לומר רק גם צאנם ובקרם לקחו, היה רב או מעט, שלא היה מקומו כאן לומר מה שנתן להם ה' רק מה שהוציאו ממצרים: עוד יתכן שנתקיים ופרעה נתן להם זבחים ועולות, ובמה שנאמר לכו עבדו את ה' כדברכם, הכוונה לומר שיעבדו את ה' בשלו כמו שדברו, שהם כבר דברו שהוא יתן זבחים ועולות, והרי בזה נתן להם רשות שיקח משלו. עוד יתכן נכון מכולם לומר שנתקיים מה שאמר משה גם אתה תתן בידינו במה שלקחו פסח מצרים, שכיון שנאמר (שמות יב, כא) משכו וקחו, נראה שהיה אומר להם שיקנו במשיכה לבד משל המצריים כקונה מן ההפקר, דאם לא כן היה מספיק שיאמר קחו לכם, כמו שהיה

הציווי שאמר לו הקב"ה (שם ג) ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. ומה שפירש רש"י ז"ל במה שנאמר משכו, שכתב מי שיש לו צאן ימשך משלו. זה באמת לא היה צריך הכתוב לאומרו שודאי מי שיש לו לא יקנה. וזה היה הנס הגדול שהיו לוקחים משל מצריים ולא היו רשאים לומר דבר, כי כבר היה לו לומר מקננו ילך אתנו גם אתה תתן בידינו, שהחידוש הוא מה שהוא יתן משלו, אבל אחר שאמר גם אתה תתן בידינו מבואר הוא שגם שלהם יקחו. אמנם במה שאמרנו יתיישב, שקודם אמר שיתן בידם רצה לומר שיהיה להם רשות לקחת משלהם לעשות זבחים דהיינו קרבן פסח, ואח"כ שגם מקניהם ילך עמם לעבוד במדבר. וכבר ידעת שהיד נאמרת על הרשות, (כדאיתא ב"מ נו, ב) וכמוה ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים (שמות יד, ל), שפירושו מרשות מצרים, וכמו כן אומרו תתן בידינו, רצה לומר שיתן ברשותנו לקחת:

אמנם ענין השאלה הזאת לאמר שישאלו אשה משכנתה זר ורחוק מההיקש השכלי, שאמר לו מלא כל הארץ, לו הכסף ולו הזהב, והוא שופט כל הארץ ובמשפט יעמידה, ובחר לו ישראל לסגולתו כדי לתת להם תורה והישרה נכונה, ואפילו בנתינתו להם הארץ לא רצה שיאמרו אומות העולם ליסטים אתם, כמו שדרש רבי יצחק (ילקוט שמעוני שמות יב, קפז הובא ברש"י בראשית א, א), ושלכך התחיל התורה בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים (תהלים קיא, ו), והיאך הסכימה מידת משפטיו ישרים שישאלו אשה משכנתה ושינצלו את מצרים, וזה יהיה חסרון להדיוט שבהדיוטות, על אחת כמה לאומה נבחרת אשר בחר בם בורא עולם מכל האומות והבדילם מהם במידותיהם ובדרכיהם, שודאי לא יתכן להנהיגם בתחילת הנהגתם בפעולה מגונה כזאת: וכבר רצו לומר שענין השאלה הזאת היתה שלא על מנת להחזיר, שכן נמצא לשון שאלה בענין מתנה, כמו שנאמר בגדעון (שופטים ח, כו) ויהי משקל נזמי הזהב אשר שאל, והיתה השאלה ההיא שלא על מנת להחזיר. אבל לדעתי אין הנידון דומה, שענין שאילת גדעון לא היתה לעצמו רק לעשות אפוד לרבים, אבל לא יצדק לשון שאלה כשרוצה הדבר לעצמו. ועוד שהשאלה היתה אשה משכנתה, ואשה רשות אחרים עליה ואיך תתן ממנה, ועוד בשגם ימצא לשון שאלה בשואל מתנה, ודאי לא יתכן שיאמר שפלוני השאיל לשמעון והוא בתורת מתנה. ובענייננו נאמר נתן את חן העם וישאילום. ואין ראיה ממה שנאמר (שופטים ה, כה) מים שאל חלב נתנה, כי המים מנהג העולם להשקות בלא מחיר, אבל אין מנהג עולם בדבר אחר, מה גם עתה כלי כסף וכלי זהב: אבל לדעתי הדבר הזה הוא, כמו שאמרו רז"ל בהרבה מקומות (יבמות קי, א, כתובות פו, א, בבא בתרא מח, ב) הוא עשה שלא כהוגן לכן עושים גם כן בו שלא כהוגן,

כי אמנם יפלא על דבריהם ז"ל היאך יתכן לנו לעשות שלא כהוגן, אבל ודאי הענין הוא לומר שעושים לו שלא כהוגן, כדי להורות שמה שעשה הוא גם כן היה שלא כהוגן. וכמו כן אחרי שפרעה עשה שלא כהוגן להחזיק באנשים לעבדים שבאו תחת צל קורתו, והוא שלח עגלות להביאם, ולא עוד אלא להשליך בניהם אל היאור, לכן רצה המשפט האלהי הישר שיעשה בהם שלא כהוגן, כדי להתפרסם שגם הוא עשה שלא כהוגן ולא כדרך המלכים. ועוד שלפי הדין כיון שפרעה כשהביאם מארץ כנען אמר להם (בראשית מה, כ) טוב כל ארץ מצרים לכם הוא, מאז הפקיר ממונם להם, ודינא דמלכותא דינא. (נדרים כח, א) גם יתכן להיות ענין זה מדה כנגד מדה, שהמצריים שעבדום תחילה בפה רך ואח"כ בפרך, כמו כן הם ניצלו את מצרים בפה רך דרך שאלה:

ועוד נראה לומר בזה דבר נכון מכולם, שלהיות כל ענין ירידת אבותינו למצרים ויציאתם משם לטובתם, שישיגו ההצלחה הנצחית, ושעל ידם יתפרסם אלהותו יתברך ויכולתו והשגחתו בשפלים, הנה בא החיוב מצד חכמתו יתברך להעשות המעשה הזה בענין ההשאלה הזאת, כי אחרי שנתפרסם יכולתו יתברך במעשה הנסים בהריסת הטבע, עוד היה נמשך מן הענין הזה מחשבה בטילה לומר שיכולתו מתפשט להרוס הטבע. אבל מין האדם שהוא בעל בחירה ורצון אין יכולת בידו ח"ו להטותו אל רצונו, ובא העד לחושב המחשבה הזאת, ממה שראינו שפרעה לא רצה לשלוח את ישראל ולא יכול הקב"ה להטותו שישלחם, עד שהוכרח להביא עליו מכות ויסורים שע"י כן שלח אותם, והנה היתה המחשבה הזאת חסרון בחוק יכולתו יתברך, והכתוב אמר (משלי כא, א) לב מלך ביד ה' לכל אשר יחפוץ יטנו, ואם היה עושה שפרעה ישלחם מרצונו, אם כן היה נעלם יכולתו בהריסת הטבע, לכן הוציאם ע"י שהביא עליו מכות ויסורים בהריסת הטבע, ונתן את חן העם בעיניהם עד אשר השאילום, להורות שבידו היכולת להטות לב האדם אל מה שהוא רצונו יתברך, עם היות הדבר ההוא רע לאדם ההוא, כמו שעשה למצרים שאחר שבאו עליהם כמה מכות ויסורים וכל מחייתם הלכה לברד ולארבה ומקניהם לדבר, וכל זה מחמת ישראל, אף גם זאת הטה לבבם להשאילם וינצלו את מצרים, כי על ידי כך נתפרסם היכולת בכל מיני האפשרות, הן לבטל הטבע והן לבטל הבחירה במין האנושי, כמו שנאמר לב מלך ביד ה' לכל אשר יחפוץ יטנו. וכמו שראינו בענין אחשורוש שודאי מי שלא יאמין שיש יכולת ביד ה' לבטל בחירת האדם ולהטותו לעשיית רצונו לא יאמין בענין אחשורוש שהיה נס מאתו יתברך אבל יחשבו מקרה: וכן יראה נכון לנתינת טעם אל מה שאנו עם ה' ונחלתו נצטוינו בשלשה אלה ימי הצלה שהוקבעו, דהיינו בהצלת מצרים ימי הפסח, ובהצלתנו בימי אסתר ימי הפורים,

ובהצלתנו על ידי חשמונאי ובניו ימי חנוכה, כי אמנם כמה וכמה הצלות הצילנו הקב"ה ולא הוקבעו הימים ההם. אבל בהיות שאין ההצלה אשר ירצה להציל איש את הנאהב לו מיד מכהו, רק בג' אופנים, או שהאוהב ילחם עם הרודף וימיתהו, או שיתן כח לנאהב להמיתו, או שהרודף בעצמו ימית עצמו. והנה אלו הג' מינים מן ההצלה הם הם הימים אשר הוקבעו לזכרון, לפי שהם סוגים עליונים לכל מיני ההצלות: ועל הג' הצלות הללו צפה דוד המלך ע"ה ואמר (תהלים קכד, ב-ח) לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו. אזי עבר על נפשנו המים הזידונים. ברוך ה' שלא נתננו טרף לשיניהם. נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים הפח נשבר ואנחנו נמלטנו עזרנו בשם ה' עושה שמים וארץ, והנה במזמור הזה דרשו ז"ל (מגילה יא, א) אדם ולא מלך זה המן. וזה ידעו שמלת אזי [מורה] על זמן, ואם היתה נבואת דוד על הוראות זמן אחד כבר היה מספיק שיאמר אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו עבר על נפשנו המים הזידונים. אמנם אומרו אזי בכל ענין וענין, נתבאר היות הכוונה על זמנים מתחלפים, ובהיות ענין המזמור מסודר על המן כמו שדרשו ז"ל, התחיל בו ואמר שלולי ה' שהיה לנו, גם אחרי שהרגו ישראל שבעים אלף במלכות אחשורוש, הנה אותם שנשארו בחיים היו בולעים אותנו מפני שהרגנו קרוביהם בחרון אפם, וזה אומרו אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו:

ועל הצלת ים סוף שנאמר שניער פרעה וחילו, אמר שלולי ה' שהיה לנו אזי המים שטפונו, כמו שדרשו ז"ל (זוה"ק ח"ב קע, ב וראה גם ילקוט שמעוני בשלח יד, רלד) שרו של ים היה אומר אלו עובדי עבודת אלילים ואלו עובדי עבודת אלילים. ועל ההצלה הג' שמלכות יון שהיה בימי חשמונאי היו רוצים להעבירנו על דת, אמר אזי עבר על נפשנו המים הזידונים כפי מנהגם, ואמר אח"כ ברוך ה' שלא נתננו טרף לשיניהם, שכבר הם היו בולעים אותנו, שלענין בליעה אין צורך לשיניהם, וברוך ה' שאפילו עם שיניהם לא יכלו לנו. ואמר אח"כ על כל הג' הצלות הללו, שהצד השוה שבהם הוא שהאויב נהרג ואנחנו נמלטנו, ע"י הקב"ה או אם על ידינו או אם ע"י עצמם. והנה בים סוף נאמר (שמות יד, יד) ה' ילחם לכם ואתם תחרישון, והוא המין האחד מן ההצלות. ובחשמונאים מסר גבורים ביד חלשים והוא המין השני. ובפורים הטה לב אחשורוש שישליט ישראל על עמו בעצמו והוא המין הג' שאמרנו שהוא ימית עצמו:

ובמה שאמר ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים, כתב הרמב"ן שלא היו מצרים שונאים אותם וכו', עד ולא יתכן לפרש כי ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים הוא חן ההשאלה, כי עתה בזמן ההבטחה לא יאמר ויתן ה', אבל היה אומר ואני אתן, עכ"ל. ולפירושו זה

יפלא מה שהסמיך אומרו ויתן ה' את חן העם אל מה שנאמר וישאלו, ועוד מה תועלת היה לישראל מאהבתם או משנאתם. אבל נראה לומר שכאן היתה השאלה ששאלו, ושם שנאמר וה' נתן היתה השאלה כמו שנאמר וישאילום, באופן שהוצרכו לחן שלא יהיו שונאים אותם כדי שהם ישאלו, שאין אדם יכול לשאול משונאו ולא ימלאנו לבו ויתבייש, ואח"כ בעת הנתינה הוצרך נתינת חן שנית כדי שיתנו וישאלום ושתי נתינות החן היו לענין ההשאלה, ועל כן הסמיך כאן הדברים אל אומרו וישאלו איש מאת רעהו, ושם הסמיך אל אומרו וישאילום:

חלק מעשה מצרים - פרק יד

פרשת בא:

במה שנאמר למען רבות מופתי, פירש רש"י ז"ל מכות בכורות וקריעת ים סוף ולנער את מצרים עכ"ל. והרמב"ן ז"ל כתב עליו ולא יתכן זה, בעבור שאמר ולא שילח את בני ישראל מארצו עכ"ל. ולדעתי פירוש רש"י ז"ל הוא על נכון, כי כבר פירשנו בפרק ו' ממאמרנו זה, שהקב"ה אמר למשה כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה, שהכוונה לומר שמעולם לא יתרצה שילכו מכל וכל אפילו ביד חזקה, אבל ישלחם לעבוד ה' על מנת שישובו, וגם זה לא יתרצה אלא ביד חזקה, אם כן זהו שאמר פה הכתוב ולא ישמע אליכם פרעה שילכו מכל וכל, למען רבות מופתי רצה לומר מכת בכורות וקריעת ים סוף ולנער אותם, כמו שפירש רש"י ז"ל. ובא האות על זה מה שנאמר (שמות יד, ל) ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, כי עד היום ההוא שניער אותם לא יצאו מתחת ידם ורשותם. ומה שטען הרמב"ן ז"ל ממה שנאמר ולא שילח, אין זו טענה כי אדרבה היטיב לומר הכתוב שפרעה לא שילחם אפילו במכת בכורות, רצה לומר לא שילחם מכל וכל רק על מנת שישובו, ובא האות שלא נאמר עד כאן רק ושילח את בני ישראל, אבל כאן הוסיף לומר מארצו, שפירושו ודאי שילוח מן הארץ מכל וכל: וכבר יפלא היאך הסכים דעת עליון לשלוח דברים ע"י עבדו נאמן ביתו לומר שישלחם לעבוד ה', שהמובן שישובו, ואח"כ שילכו מכל וכל. אבל נתיישב הענין הזה עם התעוררות שנתעורר במה שנאמר (שמות י, כו) ואנחנו לא נדע מה נעבוד, כי למה יאמר נביא ה' דברים כאלו, וכי הוא לא היה יודע מה שיעבוד, ומי הכריחו לומר דברים הללו, ועוד הלא נאמר (שם) כי ממנו נקח לעבוד. אבל נראה שמשה אדוננו כאשר אמר לפרעה (שמות ה, ג) נלכה נא דרך שלשת ימים, שהמובן הוא שכוונתם לשוב, כדי שלא יאמר פרעה משה בדאי הוא, אמר לשוב ואח"כ הוא בורח ואין דעתו לשוב, לכך הקדים לומר

לו שאנחנו לו נדע מה נעבוד, כאילו אמר אנחנו נכנסים לעבודתו וכל אשר יאמר אלינו נעשה, באופן שאם יאמר אלינו שלא נשוב אנחנו מחוייבים לעבודתו ולעשות רצונו, ולכך אמר משה בקריעת ים סוף (שמות יד, יג) לא תוסיפו לראותם, כלומר מעתה היא מצות ה' שלא נשוב, שכבר נתקיים מה שהקדמתי לומר לו שהעבודה תהיה כפי רצון ה' יתברך, ולכך הוקבעה מצוה בתורה מאתו יתברך שלא לשוב מצרים, כדי להפטר ממה שאמר משה (שמות ח, כג) דרך שלשת ימים נלך, שאחרי שהודיעו שהם נכנסים לעבודת השי"ת, ואם הוא יצוה שלא ישובו הנה ודאי לא ישובו, לכן ציוה אותם:

ומחוייבים הדברים היותם כן, שהיאך יטעון משה שצריך אל כל הבקר והצאן לזבוח, וכי בעבודה אחת יזבחו כולם. ובשגם נרצה לומר כן, וכמו שפירשנו בפרק הקודם במה שנאמר ואנחנו לא נדע מה נעבוד, עם כל זה יש לומר שזה היה טענה להוליך כל הבקר והצאן, ושאומרו לא נדע מה נעבוד היה הכוונה לומר אין אנו יודעים מה נעבוד, ואפשר תהיה עבודה תמידית עולמית. ולכן למה נניח המקנה שלנו פה, באופן שכבר ביאר לו שאם ה' ירצה שלא ישובו, שודאי לא ישובו. ולכך קצף פרעה ואמר אל תוסף ראות פני, כיון שאמר לו שהוא ספק אם ישובו או לא:

ועם כל זה אחר מכת בכורות ששילחם, חזר להזכיר התנאי שישובו, כמו שנאמר (שמות יב, לא) ולכו עבדו את ה' כדברכם, וזהו שנאמר (שמות יד, ה) ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, רצה לומר שהוא שילחם לעבוד את ה' על הספק, אם השי"ת יגזור שלא ישובו, שהוא היה ודאי חושב שהם דברי משה ושישובו, והוגד לו כי ברח העם ושרצון ה' היה שישובו. והעד שכבר שבו וחנו לפני פי החירות ולכך רדף. וזאת היתה התחבולה האלהית כאשר יתבאר לפנים, וטעמה בצידה:

חלק מעשה מצרים - פרק טו

מה שנאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש וגו', שעם היות שאמרו שאין טעם במצוות (ראה טור יור"ד סימן קפ"א ובב"י שם, שו"ת הרשב"א ח"א סימן צד, שם ח"ד סימן קנג, תוס' ב"מ קיג, ב ד"ה נימא), וכמו שהשיגו האחרונים (ראה תפארת ישראל למהר"ל פרק ו') על הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים ח"ג פרק מ"ח, וברמב"ם פ"ח מעילה ה"ח וראה גם ברמב"ן דברים כב, ו' חינוך מצוה תקמה ועוד), עם כל זה נראה ודאי שמה שאמרו כן הוא, לומר שאין לבקש טעם למצוות, אבל כאשר יהיה טעם מבואר, אין זה חסרון אל המצוה כלל. ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל קצת טעמים בקצת מצוות ולא בכולם, וכן נראה לתת טעם מתקבל למצוה ראשונה שצונו השי"ת לקיחת השה לפסח ד' ימים

קודם שחיטתו. וכבר ר' מתיא בן חרש (ילקוט שמעוני שמות יב, קצה) גם כן נתן טעם כמו שכתב רש"י ז"ל (שמות יב, ו), אבל איננו טעם מספיק למה ד' ימים ולא ג' או ה':
ואמנם לבוא אל טעם זה נקדים במה שאמרו ז"ל (הובא בטור או"ח סימן ת"ל) שנקרא שבת הגדול שבת שלפני הפסח לפי שבו נעשה נס גדול, שפסח מצרים היה יום ה' ועשור היה בשבת. והיו רואים המצריים שלוקחים אלהיהן וקושרין בכרעי מיטתן ושיניהם קהות שאינם רשאים לומר להם דבר, ובדבריהם אלו ז"ל יקשה שלא מצינו שהוקבע זכר לנס ביום שהיה הנס באותו הזמן כל כך ימים בשבוע, שאין אנו מקפידים רק על כמה ימים בחדש שיציאת מצרים היה בי"ד. ומגילה נקראת בי"ד וחנוכה בכ"ה, ואין אנו רואים באיזה יום מן השבוע היה הנס בראשון או בשני או בשלישי, וא"כ היה לנו לקרוא יום עשירי בניסן יום גדול כיוז שבו נעשה נס גדול. אמנם נראה שבנתינת הטעם אל מה שציוה השם יתברך לקחת השה מעשור לחדש יובן ויתיישב גם זה, והוא שלהיות ירידת ישראל למצרים ויציאתם משם הכל אל תכלית שיתפרסם אלהותו יתברך בעולם שהוא בראו וחידשו יש מאין, שמי שלא חידש הטבע יש מאין לא יוכל להרסו ממה שהוטבע בו. וכאשר נתפרסם באותם הנסים שעשה הקב"ה במצרים ביטול הטבע והריסתו, נתפרסם שהוא ברא העולם יש מאין:
ועל כן רצה השם יתברך שיקחו את השה בעשור לחדש, מפני שהיה שבת שהוא אות כי ששת ימים ברא ה' את השמים ואת הארץ. וכאשר נתפרסם למצריים זה כמו שנאמר (שמות ז, ה) וידעו מצרים כי אני ה', עד שהיו רואים קושרים אלהיהן לשחטו והיו שותקין והיו שיניהם קהות, נתפרסם פחיתות אלהיהם, שכבר ראו במופת שיש אלוה שברא הכל יש מאין, ולא היו מחשבין אלהיהם לכלום, וקודם אותה השבת היו כל השבתות פחותים במעלה בעיני האומות, שלא היו מאמינים בו רק בקדמות. אבל אותו השבת נהיה באמת גדול מאד כי כבר ראו שה' ברא הכל יש מאין והוא אשר לו הכוח להרוס הטבע, וכיון שמצות ה' היתה לקחת השה בעשור לפי שהיה שבת, להגדיל את השבת לעיני המצריים, על כן אנו קוראים השבת שלפני הפסח שבת הגדול, יהיה עשירי בניסן או י"ב, ובדרכנו זה יתיישבו הדברים על נכון:
ומן הטעם הזה בעצמו רצה השם יתברך שיתחילו למנות החדשים מניסן, והוא ראש השנה למלכים לכולי עלמא (ראש השנה ב, א), דאמר (שם י, ב) שבתשרי נברא העולם, ואפילו שאז היה השבת הראשון אשר בו שבת וינפש, אפילו הכי כיון שלא נתפרסם בעולם רק עד שבת שלפני הפסח שהוא בניסן, שאז נתפרסם מלכותו יתברך קבעוהו ר"ה למלכים, דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא והוא הממליך מלכים מלך מלכי

המלכים, ועל זה הסמיך מצותו על החדש שיהיה ראש לחדשים, וסמוך לזה שציוה על לקיחת השה, להיותם שתיהם מטעם אחד שכאן נתפרסם יכולתו ומלכותו יתברך לנצח:

חלק מעשה מצרים - פרק טז

בענין שנאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, כתב רש"י ז"ל אם של עץ נרקבת ושל מתכת נמסת. והרמב"ן כתב שירמוז לשרי מעלה. ולפירוש רש"י קשה כי מה היה התועלת ברקבון העץ ובהמסת המתכת הלזה יקרא שפטים. ולהרמב"ן קשה למה ילקו צבא המרום, ואם בעד עובדי השמש ילקה השמש אם כן עובדי הגלגלים היה ראוי שילקו הגלגלים. אבל לדעתי היה טלה לבד האלוה שלהם, וכל מי שהיה נולד בתחילת כניסת השמש בטלה היה תופסים אותו לאלוה או לקדוש. כמו שיש לאומות עד היום אנשים שתופסים אותם במעלה יתירה וקוראים אותם קדושים, וכל מי שנולד ביום חג שלהם קוראים אותו בשם חג ההוא. וכן היה מנהגם שאותם שהיו נולדים במזל טלה היו קוראים אותם כמו שקוראים בלשונם מזל טלה, ובאותם עשה שפטים כמו בבכורות. וזהו שנאמר (במדבר לג, ד) ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שפטים שגם אותם היו מקברים. דאם לא כן מה ענין סיפור משפט באלהיהם אצל הקבורה, כי אין שם הסיפור לבד צאתם לעיני כל מצרים שהיו מקברים והיו רואים ישראל יוצאים. ומה ענין סיפורו שם הרקבת העץ והמסת המתכת או המשפטים שעשה במרום: ומה שלא אמר לשון הכאה גם באלהיהם, לפי שהבכורות היו מתים פתאום, אבל אלהיהם על ידי יסורים רעים, לכן אמר לשון שפטים, ולא הוזכר בכתוב שהיתה יראתם זולתי הטלה, כמו שנאמר (בראשית מו, לד) כי תועבת מצרים כל רועה צאן, וכן תועבת מצרים נזבח לה' אלהינו (שמות ח, כב), עוד חיזוק לדברינו אלה, מה שנאמר בירמיה (מג, יג) ושבר את מצבות בית שמש אשר בארץ מצרים ואת בתי אלהי מצרים ישרוף באש, והנה מה שנאמר בית שמש, כבר פירש רש"י ז"ל שלא היה השמש עבודת מצרים רק שבויי סנחריב עשו המזבחות ההם, אבל באלהי מצרים אמר שישרוף בתיהם ויוליכם בשבי, ולא יפול לשון שבי בפסילי עץ ומתכת או בצלמי צבא מרום רק באנשים: ובמה שנאמר ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה וגו', יפלא שהדברים הללו שדיבר משה אל פרעה דבר אותם, כמו שנאמר (שמות יא, ח) וירדו כל עבדיך, ואומרו (שם ז) למען תדעון לשון רבים, נראה שלא היה מדבר עם פרעה, ואין מחוק המוסר שידבר אדם המלך ויכלול עבדיו עמו, ולעולם לא נאמר רק למען תדע בלשון יחיד, וכשאמר (שמות ט, ל) טרם תיראון מפני ה' אלהים, ביאר הדברים ואמר אתה ועבדיך, אבל סתם שיכלול

העבדים עם המלך אין זה מחוק המוסר, ועוד שאמר (שם ה) מבכור פרעה, וכן היושב על כסאו, נראה שלא היה הדיבור עמו, שהיה לו לומר מבכורך היושב על כסאך. אבל יתכן שמשה כאשר אמר (שמות י, כט) לא אוסיף עוד ראות פניך, תיכף הפך פניו כלפי העבדים עם היותו לפני פרעה, ולכך דיבר פעמים לנוכח ופעמים לנסתר: ומה שטענו ג"כ המפרשים על אומרו ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו, ורש"י פירש שלילה הוא רשות למחבלים. והרמב"ן טען עליו ופירש שציוה כן כדי שלא יפגע בו אדם ולא יסתכל וכו'. וגם זה זר כי לא יתכן, שאם כן המצריים שיצאו היו מסתכלים ח"ו. אבל לדעתי יהיה הענין בטחון, שזה ידוע שכאשר ישמעו העם צעקה בעיר יצאו מפתח ביתם לדעת מה זה מפני יראתם פן תדבקם הרעה, לכן הבטיחם שלא יפחדו מחמת צעקת המצריים, ושלא יצאו מפתח ביתם, והיתה גם כן מצוה, שבהיות גלוי לפניו שהמצריים ימהרו לשלחם לכן ציוה להם שלא יצאו בדבר המצריים בלילה עד הבוקר, שלא יראה כעבדים הבורחים, כמו שנאמר (במדבר לג, ג) ממחרת הפסח, שמה שנאמר פרשת ראה (דברים טז, א) הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, כבר פירשו ששב אל הרשות הניתן מאת פרעה שהיה בלילה, זהו לפי דרכו של רש"י, אמנם על פי דרכנו יתכן מאד שהיה ציווי גמור כדי שהמשחית לא ינגוף אותם כיון שניתן רשות למשחית, ולא היה נמנע רק מן הבתים שהיתה שם השכינה שורה:

חלק מעשה מצרים - פרק יז

מה שהוא הספק המפורסם לכל שבו נתחבטו ראשונים ואחרונים, לענין נתינת האות על המשקוף והמזוזות, ועניין הפסיחה על הבתים. עם היות מוסכם שהיתה מכת בכורות על יד הקב"ה בעצמו, כמו שדרשו ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יב, קצט) ועברתי בארץ מצרים (שמות יב, יב), אני ולא מלאך והכיתי כל בכור אני ולא שרף, מלבד זה יפלא מאד אומרו (שמות יב, כג) ולא יתן המשחית. והר"ן כתב בדרשותיו שעם היות שהשי"ת היה המכה לא ימנע שיעברו עמו משחיתים. ומהרי"א בפירושו על ההגדה טען הרבה על פירושו של הר"ן ז"ל עיין שם, והוא כתב בשם ר"י אבודרהם (בסדר ההגדה) שהמשחית הנזכר הוא כינוי להשי"ת, או יהיה שם נאמר על ההשחתה. והוא מהרי"א פירש לעצמו שאומרו לא יתן המשחית הכוונה על המצריים שאין לאל ידם לבוא אל בתי היהודים להנקם מהם. ואין צורך לסלק אלו הפירושים ולהרחיקם כי כולם אינם מספיקים לישוב דעת המשכיל:

אבל לדעתי יתיישבו כל הספיקות הנזכרים באופן נכון כפשוטו של כתובים, כי המשחית היה משחית ממש, והיה נוגף ומכניס עיפוש האויר בכל מי שהיה מוצא, כי כבר ניתן רשות למשחית, ורוב מצרים היו ניגפים במגיפה, אבל לא מתו מהם רק הבכורות, כי הקב"ה היה הוא בעצמו ההורג אותם, ולכך הוצרך אות דם על המשקוף ועל שתי המזוזות כפשוטו, שיהיה אות וסימן למלאך המשחית כדי שלא יהיה ניגפים כלל, לא להצילם מן המות כי הקב"ה בעצמו ההורג המכיר ומבחין בין טיפה לטיפה. ולכך אמרו המצריים (שמות יב, לג) כולנו מתים, לפי שהיו כולם ניגפים במגיפה מן המשחית:

ובמה שנאמר ותהי צעקה גדולה במצרים כי אין בית אשר אין שם מת. פירש רש"י אם אין שם בכור גדול הבית מת. הרמב"ן כתב שלפי הפשט בכורי מצרים שמתו היו פטר רחם, שכן תחתיהם לא הוקדשו רק פטר רחם עכ"ל. ויתכן לפי דרכנו שלהיותם כולם ניגפים וחשבו שכולם מתים, היו צועקים שאין בית אשר אין שם מת, וזה היה נוסח הצעקה לא שהדבר היה כן, אבל לא מת רק כל בכור, וכבר נאמר (במדבר לג, ד) ומצרים מקברים כל בכור. ובזה יאות מה שנאמר (שמות יב, יג) וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית. כי ביאר מאד הדברים היותם כאשר אמרנו, כי הפסיחה פירושה שבמקום המצוה היתה שכינה שרויה, באופן שהיה המשחית פוסח עליהם, שעל בית המצרי לא היתה שם נראה שכינה שורה, ובעבור זה היה רשות למלאך המשחית ליכנס שם, אבל בבית הישראל ששכינה היתה נראית שרויה שם מפני מצות הקרבן, לא היה רשות למלאך המשחית ליכנס במקום שכינה, ולכך נאמר ולא יהיה בכם נגף, ולא אמר ולא תמותו. וכן נאמר בהדיא (שמות יב, כג) ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם, ובס"ד אאריך יותר בפירוש ההגדה ויתבארו הדברים בארוכה בכתובים האלה:

ובמה שנאמר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. כבר במראה בין הבתרים שנאמר (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, כתב רש"י ז"ל שמשנולד יצחק היו ארבע מאות שנה ששים של יצחק כשנולד יעקב וק"ל שהיה יעקב כשירד למצרים הרי ק"ץ, ורד"ו שהיא קבלה מאבותינו הרי ת', וכאן כתב ושלשים שנה היו משנגזרה גזירת בין הבתרים עד שנולד יצחק. והרמב"ן ז"ל הביא פירושו של רש"י וכתב שהוא דעת רבותינו, אבל הקשה שהרי אברהם היה בן ע"ה שנה בצאתו מחרן ואחר זה היה מראה בין הבתרים. ותירץ הרמב"ן ז"ל ששנו בסדר עולם (פרק א' וכן הוא במד"ר יד, י) שאברהם היה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים בן שבעים שנה שנאמר (שמות יב, מא) ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה, וחזר לחרן ועשה

שם ה' שנים שנאמר (בראשית יב, ד) ואברם בן חמש ושבעים שנה. ובאמת קשה שכל מסעותיו של אברהם הוזכרו חוץ מזה:

והרמב"ן ז"ל לא נתקררה דעתו בדרך זה של סדר עולם. וכתב שלפי הפשט יתכן כי ה' אמר לאברהם ידוע תדע כי טרם תתי לך את הארץ הזאת גם יהיה זרעך בארץ לא להם ימים רבים ארבע מאות שנה, ולא חשש להודיע השלשים, כי אמר לו עוד (בראשית טו, טז) דור רביעי ישובו הנה, להודיע שלא ישובו מיד לסוף עד הדור הרביעי שיהיה שלם עון האמורי, ירמוז לשלשים שנה הללו, כי עמדם במדבר ארבעים שנה לא היה אלא מפני עון האמורי שלא שלם. ויהיה שיעור הכתוב ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, שישבו שם למלאות להם כן בארץ לא להם וכו'. ועוד חזר בו הרמב"ן ז"ל מפירושו זה, ופירש באופן אחר, וגם הביא פירוש הרב אבן עזרא, ולא נאריך להביא כל פירושיהם והדוחקים אשר בכולם דרך הפשט שכבר נתעורר הרמב"ן ז"ל בקצתם:

אבל גם לפירושו רבו הדוחקים, תחילה אומרו שמה שהלכו במדבר ארבעים שנה היה בשביל שלא נשלם עון האמורי, ואין פשט הכתוב כן, אבל אדרבה נאמר בהדיא היותו בעון המרגלים, שנאמר (במדבר יד, לד) יום לשנה יום לשנה תשאו את עונותיכם ארבעים שנה. ועוד לומר שהגזירה היתה שלשים שנה יותר ושלא חשש הקב"ה לומר אותם השלשים שנה לאברהם, גם זה לא יתכן, שהשם יתברך לא יאמר לנביא רק השיעור המכוון, ובמכת בכורות אמרו רז"ל (ילקוט שמעוני שמות יא, קפו) משה אמר כחצות והקב"ה שיודע השעות אמר בחצות, שדקדק אפילו ברגע אחד. ובפירושו השני שאמר שהוא מחוור מן הכל והשלשים שנה הם תוספת עליהם בעבור הדור ההוא עכ"ל, גם זה יהיה נגד מה שקבעו ז"ל (הגדה של פסח) בסיפור יציאת מצרים שהקב"ה ממהר את הקץ. ומהרי"א כתב פרשת לך לך שמה שכתוב בסדר בא אל פרעה שלשים שנה וארבע מאות שנה, היו כפי האמת על הדיוק תכ"ה, והכתוב לא חשש כי אם לחשבון הגדול.

וכל זה נדחקו מבלתי יכולת לתקן ענין החמשה שנים הנוספים:

אבל יתכן לדעתי ליישב כל הדברים על נכון בצמצום רב, הן הסימן של רד"ו שהוא מסורת קבלה מאבותינו, והן מה שנאמר במראה בין הבתרים ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, והן מה שנאמר פה ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה, ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים. ונקדים קודם בואנו אל הביאור התעוררות על מה שנאמר כי יצאו כל צבאות ה', מה ענין הכל הזה ומה ירבה. ועוד שהיה מספיק אומרו יצאו

בני ישראל כמו שהוזכר כמה פעמים בתורה, ובפרשה זאת בעצמה נאמר (שמות יב, נא) ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל, ולא אמר צבאות ולא אמר כל כמו שנאמר כאן. וקודם זה ג"כ נאמר (שם לז) ויסעו בני ישראל ולא אמר ויסעו כל צבאות ה' מרעמסס:

ואחר שנתעוררנו לדקדק ענין זה, נבוא אל ביאור החשבון ונאמר, שהנה אברהם היה בן שבעים וחמש שנה בצאתו מחרן, ובזה יהיה חשבון שנאמר במראה ההוא אשר ישר ונאמן כמו שכתב רש"י. שמנינם מלידת יצחק ששים עד שנולד יעקב, ומאה ושלשים שהיה יעקב כשירד, ורד"ו המקובל מאבותינו הרי ארבע מאות, אבל אומרו כאן שלשים שנה וארבע מאות שנה היה מפני שבאותה שנה שיצא אברהם מחרן שהיה בן שבעים וחמש ירד למצרים מפני הרעב, ומאז מונה הכתוב, הרי לך עשרים וחמש עד לידת יצחק, וששים עד לידת יעקב, ומאה ושלשים כאשר ירד למצרים, וחמש שנים שכלכל יוסף את אחיו, שנאמר (בראשית מה, ו) ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, שאותם אינם נמנים בכלל הרד"ו שנה, שהכתוב אומר (בראשית מב, ב) רד"ו ושברו לנו אוכל, א"כ אין המנין רק מאז שהתחילו לאכול משלהם, כי אותם החמש שנים היו אוכלים על שלחנו של מלך:

ולכך כשרצה להודיע לאברהם ימי הצער שנגזר על זרעו, לא מנה רק מלידת יצחק. ולא מנה בכלל המנין החמש שנים שיאכלו משלחנו של מלך, שאותם לא היו ימי צער. אבל כאן רצה להודיע החשבון מאז שהתחילו המשפחה הזאת של אברהם להיות באים למצרים כפופים תחתם. א"כ כיון שהכוונה פה למנות כמה שנים עברו מעת שהתחילה משפחה זאת לרדת מצרים ועד שיצאו ממנה, הנה הוכרח למנות הכל בין ימי צער ובין כשהיו אוכלים על שלחנו של מלך, כי אין כוונת הכתוב כאן להודיע כמות ימי צער רק כמות הימים שהמשפחה הזאת ירדה למצרים ועד שיצאו. והנה הם באמת ארבע מאות ושלשים שנה בצמצום רב, שבן חמש ושבעים ירד אברהם הרי עשרים וחמש עד לידת יצחק, ובן ששים היה יצחק כשנולד יעקב, ובן מאה ושלשים היה יעקב כשירד למצרים, וחמש שנים שהיו אוכלים משלחנו של מלך, ורד"ו שנה שאכלו משלהם ונשתעבדו, הרי לך ארבע מאות ושלשים שנה בצמצום. ולפי שהיתה כוונת הכתוב כאן למנות מתחילת ירידת אברהם למצרים, לכן אמר בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה', ולא אמר בני ישראל, לכלול את אברהם שאברהם ודאי מכלל צבאות ה' הוא, והיה כאילו אמר מעת שהתחילו צבאות ה' לרדת למצרים ועד שיצאו ממנה היו ארבע מאות ושלשים שנה, וזהו שאמרו רז"ל (בר"ר מ, ו) אמר הקב"ה לאברהם צא וכבוש הדרך לבניך, כלומר

שמאז התחיל המנין. ועל פי דרכנו זה כל הספיקות הותרו על נכון והחשבונות כולם צדקו יחדיו אין כושל:

חלק מעשה מצרים - פרק יח

במה שנאמר לכו עבדו את ה' כדברכם, פירש הרמב"ן ז"ל פיוס שירצו לצאת, לפי שראה שהיה מספיק אומרו קומו צאו מתוך עמי, ומה לו אם יעבדו את ה' או לא יעבדו. אבל לפנים יתבאר ענין זה בס"ד עם מה שנאמר וברכתם גם אותי. וכל הכתובים שנאמר (שמות יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה וגו', יתבארו בפירוש ההגדה בס"ד. ובמה שנאמר פטר חמור תפדה בשה, פירש רש"י על דעת רז"ל (במד"ר ד, ה, ועיין ש"ס בכורות ה, ב ילקוט שמעוני שמות יג, רכד) גזירה היא לפי שנמשלו בכורי מצרים לחמורים, ועוד שסייעו את ישראל ביציאתן ממצרים טעונים מכסף וזהב. ולפי הפשט יפלא שאדרבה בביאור מורים הכתובים היות הפדיון זכר למה שניצולו מן המות, שלא מתו עם כל בכור בהמה שמתו במצרים, וא"כ איך יורה על שהבכורות של מצרים דומים לחמורים. וגם מה שפירש רש"י שסייעו ישראל ביציאתם, א"כ לענין זה לא היה ראוי שימותו ואדרבה לא היו צריכים פדיון:

אמנם על פשט הכתוב יתכן לומר שלא היה להם לישראל בהמה טמאה זולתי חמורים. והעד על זה מה שנאמר (במדבר טז, טו) לא חמור אחד מהם נשאתי, ולא אמר לא סוס ולא גמל. ואל תתמה שגם לפירוש רש"י שכתב שסייעו ביציאתן, צריך לומר שלא היה להם לא סוס ולא גמל, שאם היה להם למה לא סייעו גם הם, שהרי משא גמל גדול משל חמור, ואם סייעו למה לא יפדו ג"כ בכוריהם, אלא ודאי שלא היה להם בהמה טמאה זולתי חמורים, וניצולו מן המות משאר בכור בהמה שבמצרים, ולכך נצטוו על פדיונם. ועד שני על זה מה שנאמר פרשת קרח (במדבר יח, טו) סתם שהבהמה הטמאה יפדה בשה, שנראה שלא היה שם רק חמור, ובשביל זה לא חששה התורה לבאר שאין פדיון רק לחמור, וכתב בהמה טמאה סתם, כאילו יאמר שהבהמה הטמאה שהיה להם יפדה. גם מה שנאמר (שמות יג, יד) והיה כי ישאלך בנך ושאר הכתובים עד סוף הפרשה יתבאר בפירוש ההגדה בס"ד בסוף חלק זה:

וכבר נתבאר בפרק י"ג מה שנאמר (שמות יב, לו) וה' נתן את חן העם, וכן ניתן טעם לסיבה על ענין הריגת הבכורות ולא זולתם, וכן מצותו יתברך להיות הבכורות קודש לו והביכורים וראשית העריסות דהיינו חלה, וכן בחר את ישראל וקראם (שמות ד, כב) בני בכורי, וכן נקראו (ירמיהו ב, ג) ראשית תבואתו. וכל זה מטעם אחד שלפי

שנתפשטה אמונת הקדמות בעולם טרם האיר אורו של אברהם, ולא היו מאמינים היות ראשון לטבע, ובא אברהם ופרסם היות מציאותו יתברך מחוייב, ושהוא חידש וברא את הכל. ואומת המצריים לבלתי היותם מאמינים היות שם ראשון היו עובדים מזל טלה על היותו ראשון למזלות. וזהו תועלת הסיפור שספרה התורה היות שרה עקרה ורבקה עקרה, ויעקב טיפה ראשונה, כמו שדרשו ז"ל (בר"ר סג, ח) משל לשפופרת, וגם אותה הבכורה שהיתה לעשו שיצא ראשון וקנאת יעקב עליה, כי ידע היות הבכור קודש לה', ורצה להודיענו השם יתברך בתורה שלפי מערכת הכוכבים לא היו בנים לשרה, ואמנם הקב"ה שידד המערכה והרס ענינה עד שהולידה את יצחק:

ועם היות שאדם היה הנביא הראשון ואותו היה נאות להקרא בן בכור להקב"ה, אין הדברים כן, כי אדם היה ראשון מן האדמה, אבל הפטר הרחם ראשון שיצא בעולם נגד מערכת הכוכבים ונגד כל מערכות השמים, רק על פי מצותו וגזירתו ורצונו יתברך היה יצחק, ובהיות יעקב טיפה ראשונה של יצחק נקראו ישראל בני בכורי, וכן ראשית תבואתו, כי יעקב נקרא בן בכור. וכן תקנו ז"ל בנוסח הברכות המסודרות (תפילת לעולם יהא אדם) אבל אנחנו עמך וכו', עדת יעקב בנך בכורך, שבערך האנשים היה עשו הבכור, כיון שיצא ראשון לאויר העולם, אבל יעקב הוא הבכור בערך מי שיצר הטיפות כיון שהוא טיפה ראשונה. ולכך כאשר הביא הקב"ה בעולם האומה הזאת הקדושה, שפרסמו היות הוא יתברך ראשון לטבע ושהוא חידשו מאין, רצה שיתקדשו כל הראשיות דהיינו בכור אדם ובכור בהמה וביכורים וחלה. וע"כ הרג בכורי מצרים, לפי שמצרים היו מכבדים אותם על שם מזל טלה שהוא ראשון למזלות לכך נהרגו. וזהו שהתרה בהם (שמות ד, כב-כג) שלח בכורי, ואם לא אז יהרג בכורו, באופן שכל זה הוא לפרסם היות יתברך ראשון לכל מה שנברא ושהוא חידש הכל:

ובזה יתישב הדעת במה שיפלא בתחילת המחשבה, מה זה שלכל האומות והמשפחות שנבראו בעולם ניתן רשות לכבוש הארץ וכן כבשוה וחלקו אותה ביניהם, ולאומה הקדושה הנבחרת מאתו יתברך לא היה כלל חלק בכבישה ההיא כשאר האומות, עד שהוצרך לתת להם חלקו של כנען, אמנם על האמת היה כן, לפי שאין להם לישראל חלק כלל במערכת הכוכבים, שלכך נקראו (שמואל א יז, כו) מערכות אלהים חיים, ולא יצא מציאות אומה ישראלית לעולם רק ע"י שידוד והריסת המערכות, וא"כ העולם השפל אשר תחת ממשלת מערכות הכוכבים לא היה להם לישראל חלק ונחלה בו. וזה שאמרו רז"ל (שבת קנו, א) אין מזל לישראל, וזהו שנאמר (דברים ד, יט) אשר חלק להם, כי כאשר מלאו את הארץ וכבשוה הנה נחלק להם העולם השפל עם המערכות, אשר העולם

נמסר מאתו יתברך תחת הנהגתם. אבל חלק ה' עמו הוא יתברך המציאם בריה חדשה נגד מערכות השמים, ובחר ונתן להם ארץ כנען שהיא באמצע העולם, שכמו שהש"ץ המכריז לעם מה שצריך לסידורם ולהזהירם, הנה יעמוד באמצע העם כדי להשמיע דבריו לכל, כן רצה השי"ת שיהיו ישראל שהם המכריזים ומפרסמים אלהותו יתברך באמצע העולם, וכמו שהושם עץ החיים באמצע הגן (בראשית ב, ט), כן שם האומה ישראלית באמצע העולם: ולסיבה זו רצה שישתעבדו במצרים, כמו שביארנו כן בתחלת חיבורנו זה, שהיה כדי שתתקיים כוונת אברהם וכל חשקו בפרסום אלהותו יתברך ע"י זרעו, וכמו שביארנו במראה בין הבתרים באריכות. ורצה שיהיה השעבוד במצרים יתר משאר האומות לשני טעמים, אחד שגם מצרים סמוך לאמצע העולם ושם תהיה הכרזת קריעת ים סוף והנסים המודיעים אלהותו. ועוד טעם שני לפי שמצריים היו חכמים יותר מכל שאר באי עולם בחכמת הכישוף שמכחישים פמליא של מעלה. שכאשר יודו הם יכולות האל גם שאר האומות ימשכו אחריהם. ועוד לפי שכנען חטא נגד אביו לגלות ערותו ואביו קללו שיהיה עבד עבדים לאחיו, הנה עשה השי"ת שישראל יהיו עבדים לאחיו של כנען דהיינו מצרים, כדי שכנען יהיה עבד לישראל ויתקיים שיהיה עבד עבדים לאחיו: וזהו שנאמר (שמות ו, ח, יחזקאל לו, ב-ג) בנתינת הארץ לישראל שנתנה להם מורשה, שהלא במלחמות לקחוה והיאך קראה מורשה, וכן נאמר (דברים יא, לא) וירשתם אותה. אבל האמת כן שהיתה ממש ירושה שירשו אותה מנח, שנח זכה בכל הארצות וחילקם לבניו, והעביר נחלת כנען למי שיהיה עבד לאחיו. וכיון שמצרים הוא אחיו וישראל נהיו עבדים למצרים, הרי ארץ ישראל להם ירושה, והיה כאומר ואחריך לפלוני (ראה כתובות צה, ב), כן אמר נח שלא תהיה ארץ כנען לו, רק עד שיבואו עבדי אחיו, ושאז יהיה הוא עבד להם, וקנה עבד קנה ממונו. וכבר נתבאר ענין זה באריכות בחלק א' פרק ל' במה שקלל נח את כנען, וכיון שזכו מפי נח הרי היא ירושה להם: ולכך הקב"ה שבחר בנו, כאשר נתן התורה דיבור ראשון ציוה על האלהות, וכן דיבור שני על השבת, שגם הוא על אמונת האלהות שחידש העולם, ואחר שציוה על האמונה באלהות, תיכף צוה בכיבוד אב ואם. וכמה נאה גילה לנו הכתוב זה באומרו (שמות כ, יב) למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך. וכבר קצת מפרשים נלאו למצוא הפתח מה ענין שכר זה לענין זה. ולמה אמר למען יאריכון ימיך על האדמה, ובשילוח הקן לא נאמר רק והארכת ימים (דברים כב, ז), ולא אמר על האדמה. ועם היות שבהרבה מצוות נאמר למען תאריכון ימים על האדמה, יאות ג"כ נתינת טעם בכולם, שכולם היו כנעניים עושים הפכם, כמו שנאמר (ויקרא יח, כד) כי בכל אלה נטמאו

הגויים אשר אני משלח מפניכם, אבל בעשרת הדברות לא נאמר רק בכיבוד אב ואם. ולדעתי הטעם שאמר השכר הזה שיאריכון ימיהם על האדמה, היה כאומר לא יתקצרו ימיך כמו שנתקצרו ימי כנען על האדמה הזאת, על אשר ביזה את אביו ולא כיבדו, כי על כן קיללו שיהיה עבד עבדים לאחיו, ואתם שהייתם עבדים למצרים אחיו של כנען זכיתם בארצם. וישתבח שמו יתברך שנתן לנו תורת אמת אשר בה רימז לנו כל הנסתרות:

חלק מעשה מצרים - פרק יט

פרשת בשלח:

כי קרוב הוא, פירש הרמב"ן ז"ל אבל הנכון שיאמר כי לא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים אשר הוא קרוב וטוב לנחותם בדרך ההוא, עכ"ל. וזה היפך ממה שפירש למעלה בחשבון הארבע מאות ושלשים שנה, ששם כתב שלכך הלכו במדבר ארבעים שנה לפי שלא נשלם עון האמורי, אם כן לא היה טוב לנחותם דרך קרוב, כיון שעדיין לא הגיע הזמן שתנתן להם הארץ. אמנם לבוא אל ביאור הפרשה הזאת נקדים הספיקות אשר יאות ההתעוררות בהם:

ספק ראשון, אומרו ויהי בשלח פרעה, כי אין כאן ענין אל השליחות, שכבר נאמר שפרעה שילחם, אבל היה לו לומר ויהי כהוציא ישראל ממצרים ולא נחם אלהים: ספק שני, שלא היה לו לומר ולא נחם אלהים בוא"ו, שמאחר שזהו הסיפור שרצה לתת טעם למה לא נחם בדרך הקרוב, אם כן היה לו לומר ויהי בשלח פרעה את העם לא נחם, בלא וא"ו:

ספק שלישי, מה הענין הזה מועיל שילכו בדרך רחוקה או בדרך קרובה כדי שלא ישובו, שהלא אפילו שיוליכם בדרך רחוקה, וכי בשביל זה לא יוכלו הם לשוב בדרך הקרובה:

ספק רביעי, שמאחרי שענין עליית חמושים וענין לקיחת משה עצמות יוסף היה קודם שיסיעו לדרך פעמיהם, אם כן היה לו להקדים ולומר ויהיה בשלח פרעה את העם וחמושים עלו בני ישראל ויקח משה עצמות יוסף וגו' ולא נחם אלהים וגו', או היה לו לומר קודם פרשת בשלח ענין עליית חמושים ולקיחת העצמות:

ספק חמישי, למה גזרה החכמה האלהית בתחבולה ההיא לאמר שישובו ויחנו לפני פי החירות כדי שירדוף אחריהם פרעה, והלא כבר שילחם כפי רצונו, ואם כן מה היתה הכוונה בכל הענין הזה, ומה היה חטא פרעה עד שנתחייב טביעה בים כיון שכבר הודה ונכנע. ועוד שבמראה בין הבתרים לא נתייעד לאברהם ענין הטביעה הזאת, ואין לך לומר שזה בכלל מה שנאמר (בראשית טו, יד) וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, שודאי

זה אינו, שהרי נאמר (שם) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, שהיציאה מארץ מצרים ברכוש גדול היה היעוד האחרון שנאמר לאברהם, אם כן ודאי לא היה הדין בטביעה בכלל אומרו דן אנכי, שהרי קודם הטביעה היתה היציאה ברכוש גדול. גם למשה בסנה לא נתייעדה טביעה זאת, שהרי לא נתייעד דבר אחרי יציאתם ברכוש גדול, ולא נאמר רק שישלחם ביד חזקה וברכוש גדול, ומה זה נתחדש עד שגזרה החכמה האלהית בתחבולה ההיא כדי להטביעו. ועוד שלא נאמר מה התועלת הנמשך לישראל מזה, אבל אדרבה פחד ורעדה אחזתם בראותם מצרים רודפים. ורבותינו אמרו (מגילה י, ב) שאין לומר הלל מפני שמעשיו טובעים בים, וזה תימה שמדבריהם ז"ל נראה שלא היה השי"ת חפץ בטביעתם, ועינינו הרואות שאחר שהציל את ישראל רצה שיעשו התחבולה ההיא כדי שירדוף אחריהם, ואם כן למה היתה הסיבה שהכריחה התחבולה ההיא שירדוף אחרי ישראל כיון שאין רצונו בטביעת מעשיו. ואם היה רוצה לקרוע הים כבר היה יכול לקורעו מבלי הטביע שום אדם כמו שעשה בירדן:

ספק ששי, מה שנאמר בפרשת בא, שפרעה כאשר שילחם אמר (שמות יב, לב) וברכתם גם אותי, כי סיפור דבריו של פרעה בזה מותר, מאחר שלא בירכו אותו ולא נהיה מן הדיבור הזה שום פועל, מה צורך לספר שפרעה אמר כן, (והובא פה התעוררות הספק הזה שלא במקומו, להיות היתרו נמשו בכלל היתרות הספיקות האלה שהזכרנו): אמנם נראה בהתרת הספיקות הללו, כי פרעה כאשר שילחם ואמר לכו עבדו את ה' וברכתם גם אותי, לא היה זה פיוס כמו שכתב הרמב"ן, שלדעתי אין לדרוש עליו זכות, כי אדרבה בעת שליחותו את ישראל הראה עוד סרבנותו וגאותו והיותו מחזיק עצמו אלוה כבראשונה, וקודם לא היה רוצה להודות שיש שם אלוה, כמו שאמר (שמות ה, ב) לא ידעתי את ה'. אמנם אחר שראה כל המכות הודה שיש שם אלוה אבל שהוא שותף עמו, ורצה להשוות עצמו ולהשתתף באלהות, עד שהחציף לומר שכמו שראוי לעבוד האלוה כן ראוי לעבוד אותו גם כן. ולכן אמר להם כששלחם לכו עבדו את ה' וברכתם גם אותי, כלומר כמו שתעבדו לאלוה בעבודה תעבדוני גם אני בברכה על ששלחתי אתכם, שהיה רצונו שיברכו אותו כמו שמברכין להשי"ת על הטובה אשר יגמול, וזהו מילת גם, שנאמר וברכתם גם אותי, כלומר לשתף עצמו. והעד הנאמן על זה, שקודם לענין הערוב אמר (שמות ח, כד) העתירו בעדי, והיה דרך היתול שסופו הוכיח שלא שילחם, אבל כאן אמר וברכתם גם אותי, וכאשר ראה הקב"ה עזותו ורשעו שהוא מחזיק עצמו אלוה, ועודנו עומד בטומאתו לומר שברצונו שלחם, להחזיק לו טובה ולברכו על אשר

נתן להם רשות, הנה נתחייב הטביעה בים, ועל כן נאמר (שמות יד, ד) ואכבדה בפרעה ובכל חילו, כלומר שעד עתה חושב היותו שותף עמי, אבל עתה ידעו כי אני ה':

ולכך התחילה פרשה זו לומר ויהי בשלח פרעה, ולא אמר ויהי בצאת ישראל, לומר טעם אל מה שירצה לספר שנהיתה התחבולה האלהית להטביעו. והיה כאילו אמר ויהי בשלח פרעה את העם שליחות בחציפות, והקב"ה לא רצה לנחותם בדרך קרוב, והנה הוליכם דרך ים סוף, לפי זה נהיה ענין התחבולה האלהית לעשות שירדוף אחריהם להטביעו, שאם היה שולחם כראוי בהכנעה והודאה לגדולתו ויכולתו יתברך לא היה עושה שירדוף כלומר שלא יעלה על הדעת שלכתחלה הוליכם דרך ים סוף כדי להטביע את פרעה בים, שאין הדברים כן, שלסיבה אחרת שהיה פן ינחם העם, לאותה סיבה הוליכם דרך ים סוף, אבל בשלח פרעה את העם באותו החציפות והגאוה, ומלבד זה עלתה הסכמתו יתברך להוליכם דרך ים סוף פן ינחם העם, לפיכך נהיתה התחבולה ההיא להטביעו בים. והותר בזה הספק שנתעוררנו שאמר ולא נחם בוא"ו, כי אין כאן סיפור הענין אשר לא נחם דרך ארץ פלשתים, אבל כל הכוונה לספר טעם אל התחבולה האלהית שהיתה כדי להטביע את פרעה, באופן שעונותיו ילכדוהו את הרשע (לשה"כ משלי ה, כב): וכבר יועיל הענין להוליכם בדרך רחוקה שלא יוכלו לשוב בקרובה, שזה ביאור הכתוב באומרו שהסב את העם דרך המדבר, שארץ ישראל היתה במזרחה של מצרים, ואם היו הולכים דרך ישרה ממצרים לא"י דהיינו דרך ארץ פלשתים, היו באים לכבוש הארץ בתחילה ממערבה של ארץ ישראל, כי לעולם היו פניהם למזרח. אבל כאשר הסב אותם השם, הנה באו פניהם אל דרומה של א"י, והעד מה שנאמר במרגלים (במדבר יג, יז) עלו זה בנגב, ומדרום היו צריכים להתחיל לכבוש, ואם כן בראותם מלחמה, אם היו רוצים לשוב בדרך הקרובה לא היה אפשר להם לבוא אל דרך פלשתים אם לא יעברו בתוך אויביהם דהיינו מתוך ארץ כנען, ולכך היו צריכים לשוב בדרך שבאו: ולדעתי זהו שאמרו (במדבר יד, ד) נתנה ראש ונשובה מצרימה, כמו שיבוא בס"ד בהרחבת ביאורו שם במקומו גם כן, הוא שאמרו בלבם, בדרך הקרובה אי אפשר לשוב ובדרך רחוקה שבאנו מי ינחנו במדבר, שבהליכה היה הענן והעמוד לנחותם הדרך, לכן אמרו נתנה ראש, רצה לומר שניתן מס לגולגולת, כי כן עד היום העוברים דרך המדבר לא ידעו הדרך, ויחוייבו לקחת מאנשי המדבר לנחותם, ונותנים מס לגולגולת, ואנשי המדבר הולכים עמהם לנחותם, לכן אמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה, שפירושו ניתן מס לראש ונשובה למצרים:

ונחזור אל הענין שאנחנו בו, שאחר שגילה הכתוב שכן היתה הכוונה האלהית מבתחילה לנחותם דרך ים סוף כדי שלא ינחם העם, ועתה ראה שפרעה שלחם באותו רום לב ובחציפות, שהיה רוצה להראות עצמו שותף באלהות, הנה אז חייבה החכמה האלהית להשפילו באותה התחבולה שירדוף אחריהם, כי קודם לכן לא היתה הכוונה האלהית רק לקרוע הים כאשר קרע הירדן כדי שישמעו העמים, אבל לא להטביע את פרעה. שאין הכרח לומר שקריעת ים סוף לא היה רק להטביע את פרעה, כי מה שאמרו רז"ל (בר"ר ה, ה) שמששת ימי בראשית התנה הקב"ה עם הים להיותו נקרע לפני ישראל, ודרשו כן מאומרו (בראשית א, ט) יקוו המים, לא מפני זה יתחייב להטביע אנשים בתוכו: וברצות הכתוב להראות הכוונה האלהית להוליכם דרך רחוקה כדי שלא ישובו, לפיכך כתב כאן ענין עלייתם מזויינים, לומר שאם לא היו עולים מזויינים הנה היה נראה היותם בוטחים שה' ילחם להם, שעם היות שהם הולכים להוריש הכנעני מארצו הולכים בלתי כלי זיין, אבל עלייתם ממצרים מזויינים הראו היות מחשבתם שבגבורתם ירצו לנחול את הארץ, ולכך אמר השם יתברך אלו חושבים שבמלחמה טבעית ינצחו שבעה עממים, והנה ידע יתברך היותם רבים ועצומים מהם, א"כ כאשר יראו שבמלחמה טבעית לא יוכלו להורישם ישובו למצרים, כמו שהיה שאמרו נתנה ראש, ובחלק ד' מחיבורנו זה בענין המרגלים יורחב הדבור בענין זה. ואם כן היה כאן אומרו וחמושים נתינת טעם אל מה שראה כוונתם השי"ת, ושעל כן רצה להוליכם דרך רחוקה שלא יוכלו לשוב במהירות, ומתוך שישהו יהרהרו ויחזרו בתשובה כמו שהיה הענין באמת. ועוד סיפרה תורה בגנות ענין עלייתם חמושים, שהיה להם לראות מלכם בראשם דהיינו משה, שלא לקח כלל כלי זיין ולא לקח עמו רק עצמות יוסף, דהיינו עשיית המצוה ההיא לקח לו לכלי זיין. ובזה הותרו כל הספיקות אשר נתעוררנו בהם:

חלק מעשה מצרים - פרק כ

כבר אמרנו שפרעה חייבה אותו החכמה האלהית העונש ההוא להיטבע בים, על אשר נשאו לבו בעת השליחות לרצותו להראות היותו משותף באלהות. ועתה יש לשאול בענין פרעה ועבדיו על אומרם מה זאת עשינו כי שלחנו ישראל מעבדנו, כי אמנם כאשר יעשה האדם דבר בבחירתו וברצונו יכול היטב לגנות הבחירה ההיא, ולהתחרט ממנה לאמר מה זאת עשיתי, אבל מה שהאדם עושה בהכרח ע"י יסורין לא יכול לגנות הענין ההוא, ולומר מה זאת עשיתי כמתחרט, כי ההכרח לא ישובח ולא יגונה. אמנם לפי הפשט יתכן לומר שהיטיבו לומר כן באומרם שוטים היינו, שאחרי שהשם יתברך כל

מה שעשה לנו ההתראה אם לא נשלחם לא היה רק הנני הורג בנך בכורך, אם כן אחרי שכבר עשה אותו והרג הבכורות מה זאת עשינו לשלחם, כיון שכבר הביא עלינו על מה שאמר להביא אם לא נשלחם:

או יתכן לומר עוד, כי פרעה ועבדיו ראו היותם נבוכים בארץ, וחשבו להחזירם לעבודתם, ובהיות זה גנאי גדול להם נגד שאר מלכים באומרם שחררו מצרים את עבדיהם אח"כ רדפו להחזירם, לכן אמרו מה זאת עשינו כי שלחנו, כאילו רצונם לומר הנה אנחנו לא שחררנום עד שיהיה גנאי לנו אם נחזירם לעבודתנו, כלומר מה עשינו להם עד שנשתחררו, הלא שטר שחרור לא עשינו להם, גרעון כסף לא עשינו, אם כן מה זאת עשינו כי שלחנו, כלומר לא עשינו דבר שיקראו משולחים ומשוחררים, אם כן אינו גנאי לנו נגד שאר מלכים שנחזירם לעבודתנו:

ובזה יובן, שלכך נאמר (שמות יד, ל) וירא ישראל את מצרים, שעל זה דרשו ז"ל (פרקי דרבי אליעזר פרק מ"א) שכל אחד היה רואה את אדוניו מת, ולמדו זה ממה שנאמר מת בלשון יחיד ולא אמר בלשון רבים מתים. ולא סופר בדבריהם ז"ל מה תועלת היה לישראל כשיראה אדוניו מת. אבל יתכן לומר שהנה הקב"ה אמר בשלשה דברים העבד משתחרר בשטר ובגרעון כסף ובמיתת האדון (קידושין יד, ב), ואמנם הם אמרו שלא עשו דבר שנשתחררו לא שטר ולא גרעון כסף, אמר אם כן אני אשחררם במיתת האדון, ועל כן נאמר ויושע ה' ביום ההוא, כלומר שלא היו נקראים משוחררים עד היום ההוא שכל אחד ראה אדוניו מת:

ועוד [יאות] התעוררות בקצת ספיקות אשר בפרשה זאת כדי לבוא אל ביאורה: ספק ראשון, אומרו וירדוף אחרי בני ישראל, ועוד חזר לומר וירדפו מצרים אחריהם, מה הם אלו השתי רדיפות:

ספק שני, אומרו שהשיגו אותם על פי החירות לפני בעל צפון, ולמעלה נאמר שישראל חנו לפני פי החירות לא על פי החירות, ואם הכל אחד למה שינה הלשון, ועוד ששם נאמר נכחו תחנו:

ספק שלישי, שלא ימלט או שמשה אמר להם התחבולה האלהית שמה שרצה שישובו ויחנו לפני פי החירות הוא כדי שפרעה ירדוף אחריהם להנקם ממנו, או שלא אמר להם דבר. ואם יעלה על הדעת שלא הודיע התחבולה האלהית, עוד נאמר שלא ימלט או שהם היו הולכים אחרי הענן מבלי הביטם אם למזרח או למערב, או שהיו לעולם רואים ומשתדלים להתרחק מן האויב, ואם היו הולכים לתומם אחרי הענן, מה זה שנאמר דבר אל בני ישראל וישובו, הלא לא היה צריך דיבור רק כשילך הענן וישוב גם הם ישובו,

ואם היו משתדלים להתרחק מן האויב דהיינו ממצריים, אם כן איזו טענה אמר להם שישובו לאחור כלפי האויב ולהתקרב למצריים. ואם נאמר שמשה הודיעם התחבולה האלהית כאשר הדעת נוטה, א"כ כאשר ראו פרעה רודף למה צעקו, הלא על מנת כן שבו לאחור כדי שירדוף:

ספק רביעי, אומרם המבלי אין קברים במצרים לקחתנו וגו', כי האדם כאשר יאמר לחברו האם חשבת ענין זה, צריך שלאותו ענין יהיה אפשרות קרוב לחשוב כן, אבל שיאמר לו החשבת לעלות בשמים נראה טענה בלתי נאותה, שאחר שראו שמשה גם הוא באותה סכנה עמהם ויותר מהם, היה ראוי שיאמרו איזו טענה שהיה באפשרות שעל כן עשה אותו וחשבה לטובה, אבל שיאמרו מבלתי אין קברים, הלא זה נודע שאין לך אדם שאין לו ארבע אמות ושלא יחסרו קברים במצרים. ועוד יש לשאול שהיה לו לומר המבלתי אין מקום לקבור, כי לא יקרא קבר רק אחר שיש שם איש שנקבר בו, ואברהם לא אמר (בראשית כג, ד) תנו לי קבר רק אחוזת קבר, ואם היות שנאמר (שם ו) איש ממנו את קברו לא יכלה, כבר היתה תשובה על מה שאמר אחוזת קבר, אבל לקרוא המקום הפנוי לכתחילה קבר הוא זר:

ספק חמישי, אומרו וישיגו אותם חונים על הים, שכבר הזכיר באיזה מקום השיגום, והפסיק ולא הודיע פרטי המקום שהשיגום, ואמר שהיו המשיגים כל סוס רכב פרעה וגו', והיה לו להקדים לומר וישיגו אותם חונים על הים על פי החירות לפני בעל צפון, ואח"כ להודיע מי הם המשיגים ושהם כל סוס פרעה וחילו: ספק ששי, אומרו ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נוסע, ולמה לא אמר והנה פרעה נוסע כמו שהתחיל ואמר ופרעה הקריב, או היה לו לומר ומצרים הקריבו כמו שהשלים לומר והנה מצרים נוסע אחריהם. (ובהיות שישוב הספיקות הללו יהיה בהתקשר הענינים יחד יתיישבו זה עם זה. הנה נציע עוד פרק אחר זה בזכרון שאר הספיקות אשר בפרשה שאחרי זאת, ואחריו יבא פרק בהיתר כל הספיקות יחד וביאורם):

חלק מעשה מצרים - פרק כא

ספק שביעי, מה ענין הצעקה שנאמר ויצעקו אל ה', שקצת מפרשים אמרו שהיתה צעקת תרעומת. ולא ידעתי היאך יתכן והכתוב אומר (נחמיה ט, ט) ותרא את עני אבותינו במצרים ואת זעקתם שמעת על ים סוף, וקצתם אמרו שהיו שתי כיתות: ספק שמיני, אומרם לקחתנו למות, והיה לו לומר לקחתנו ליהרג, כיון שהמצריים היו רוצים להרגם:

ספק תשיעי, מה זה אומרם לקחתנו למות, ולא השלימו דיבורם כמו שהתחילו לשון הוצאה, והיה להם לומר מה זאת עשית לנו להוציאנו, ולמה התחילו בלשון לקיחה: ספר עשירי, אומרו לא תוסיפו לראותם, אם היה מצוה או הבטחה, שבזה נחלקו המפרשים. ולשני הפירושים יפלא כי לענין מצוה או הבטחה בין כך ובין כך, מה ענין אומרו כי אשר ראיתם, והוא דיבור מותר והיה מספיק אומרו לא תוסיפו לראותם:

ספק אחד עשרה, מה שאמר משה ה' ילחם לכם ואתם תחרישון, למה מנע מהם התפילה, ואם היתה הצעקה תרעומת מה צורך לומר שיחרישון, שאחר התשועה ודאי לא יתרעמו: ספק שתים עשרה, אומרו מה תצעק אלי ולא מצינו שצעק:

ספק שלוש עשרה, למה נאמר בענין קריעת הים הרם את מטך ונטה ידך, מה שבשאר המכות לא נאמר רק נטה את ידך:

ספק ארבע עשרה, מה שנאמר ובקעהו, כאילו תצא פעולת הבקיעה ממנו, שהיה לו לומר ויבקע, כמו שנאמר (שמות יז, ו) והכית בצור ויצאו מים ולא אמר והוצא מים:

ספק חמשה עשרה, אומרו ואני הנני מחזק את לב מצרים, ואח"כ אמר ואכבדה בפרעה, והיה לו לומר ואכבדה במצרים כמו שהתחיל:

ספק שש עשרה, שכבר נאמר ואני אחזק את לב פרעה, ומה ענין החיזוק השני שנאמר ואני הנני מחזק את לב מצרים:

ספק שבע עשרה, טעם לענין נסיעת עמוד האש והענן, וכבר אמרו רז"ל (ילקוט שמעוני שמות יד, רלג) לקבל בליסטראות, אבל לפי הפשט צריך ישוב:

ספק שמנה עשרה, אומרו ויאמר את הלילה, למה היה האור הזה ולמי היה: ספק תשעה עשרה, מה שנאמר ולא קרב זה אל זה כל הלילה, שאם פירוש הדברים שב אל מחנה מצרים ומחנה ישראל, לא יתכן לומר לא קרב זה אל זה, רק כששניהם משתדלים בקירוב ההוא, אבל כשזה בורח וזה רודף לא היה לו לומר רק לא קרבה מחנה מצרים לישראל, שמצרים לבד היו המשתדלים להתקרב:

ספק עשרים, אומרו ויולך ה' את הים, ואין לשון הולכה נופל בענין זה, והיה לו לומר וה' הטיל רוח על הים, כמו שנאמר ביונה (א, ד) וה' הטיל רוח וגו': ספק עשרים ואחד, למה ברוח קדים ולא בזולתו, וכבר דרשו ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יד, רלד) שהוא הרוח שבו נפרע מן הרשעים, והטענה במקומה למה נפרע בו מן הרשעים ולא בזולתו:

ספק עשרים ושתים, מה שנאמר וישם את הים לחרבה, והיה מספיק אומרו ויחרב, כמו שנאמר (תהלים קו, ט) ויגער בים סוף ויחרב:

ספק עשרים ושלש, מה שנאמר ויבקעו המים אחר שנאמר וישם את הים לחרבה, והיפך זה היה לו לומר ויבקעו המים וישם הים לחרבה, שהבקיעה קדמה:
ספק עשרים וארבע, למה נאמר ויבקעו המים, והיה לו לומר ויבקע הים כמו שהתחיל אומרו וישם הים, וכבר דרשו ז"ל (שמ"ר כא, ו) שכל המימות נבקעו, אף גם זאת לפי הפשט צריך ישוב:
ספק עשרים וחמש, שאומרו ויבקעו המים, נראים כפל ענין עם מה שנאמר וישם את הים לחרבה, כי לומר שלא היה שם אפילו טיט, כבר נאמר שהלכו ביבשה: ספק עשרים ושש, והוא נפלא היאך היה השגעון הזה בפרעה ועבדיו לראות הים בקוע חומה מכאן ומכאן ונכנסו בו, דבר שלא היה ולא נשמע כמוהו. ובראותם לבד ההנהגה בכבדות אמרו אנוסה מפני בני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים, ובבקיעת הים נכנסו שאין לך שגעון גדול מזה. וכבר כתב הרמב"ן שהיה שגעון אבל שזה היה החיזוק שהחזיק הקב"ה לבו עד שנכנס, וא"כ הוא יפלא מה היה צריך לכל אותה תחבולה שישובו ויחנו כדי שירדוף אחריהם, ולמה לא החזיק לבו לרדוף מבלתי שיטריח את ישראל. אבל ודאי שהקב"ה רוצה שהרשע בעצמו יפול במועצותיו, וא"כ יפלא מה השגעון המופלג הזה שנכנסו כך בים בקוע לשנים והמים להם חומה. ומהרי"א בפירוש ההגדה תירץ שנכנס בחושך שלא ראה שהוא נכנס לים, וגם זה תימה שמלך כמוהו שם בתוך מלכותו לא ידע מקום קרקעית הים, וכל שכן אותה הירידה המופלגת לירד בים: ספק עשרים ושבע, אומרו וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש, וכבר דרשו ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יד, רלה) ששרף האופנים, אמנם לפי פשוטו צריך ישוב מה היה ההממה הזאת:
ספק עשרים ושמנה, אומרו ויסר אופן מרכבותיו וינהגהו בכבדות, שזה היפך הכוונה, שאדרבה היתה הכוונה שירדפו עד אמצע הים, והיה צריך זירוז וקלות לעגלות שלא יצטרך לנערם בים. ועוד צריך לדקדק אומרו אופן לשון יחיד, ולא אמר אופני מרכבותיו:
ספק עשרים ותשע, אומרו וינער קודם שנאמר ששבו המים, ואם פירוש הניעור הזה כמו שדרשו ז"ל (שהש"ר א, נא) שניער אותם כקדירה מלמעלה למטה, היה ראוי לומר קודם ששבו המים ואח"כ לומר שניער אותם:
ספק שלשים, מה שנאמר לענין קריעת ים סוף וידעו מצרים כי אני ה', וכבר נאמר פרשת וארא שבהוצאה שיוציא אותם מתוכם ידעו כי אני ה', כמו שנאמר (שמות ז, ה) וידעו כי אני ה' בנטותי ידי על מצרים והוצאתי את בני ישראל מתוכם: ספק שלשים ואחד, מה שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ואדרבה מה שעשה להם

היתה היד הגדולה שעברו ביבשה, אבל מה שנטבעו המצריים לא היה צריך יד גדולה שהמים מטבעם שבים אל מקומם:
ספק שלשים ושתים, אומרו ויט משה את ידו וישב הים, כי מה צורך לנטייה זאת כי בסור סיבת רוח קדים הלא ישובו מעצמם:

חלק מעשה מצרים - פרק כב

הנה עשינו פרק לעצמו בביאור וישוב היתר הל"ב ספיקות אשר נתעוררנו בהם. כי בהתבאר אופן הענין איך שהיה, יותרו כל הספקות להיות קצתם נתלים זה בזה. ונאמר כי אמנם הענין היה כאשר הקדמנו שאין ספק שמששת ימי בראשית התנה הקב"ה עם הים שיבקע, כמו שדרשו ז"ל (בר"ר ה, ה) ממה שנאמר (בראשית א, ט) יקוו המים. ועוד יתכן כמו שכתבנו בחיבורנו חלק א' הנקרא מעשי בראשית פרק ג', שיסוד המים נברא מקשיי כאבן, כאשר נראה עד היום בחורף כאשר יתרחק השמש שהמים נעשים קרח כאבן, כל שכן בעת הבריאה שעדיין לא נברא השמש. וה' צוה במה שאמר יקוו, כאילו אמר יזלו, שיהיו נוזלים לא מקשיים. וכאן בקריעת ים סוף חזרו למה שהיו, שכן התנה עמהם. וזהו שנאמר היות המים כחומה, וכן נאמר קפאו תהומות:
וכבר בחלק א' מחיבורנו פרק ג' על הכתוב שנאמר (בראשית א, י) ולמקוה המים קרא ימים, שאמר בלשון רבים, אמרנו שהיתה הכוונה שמאז קראם ימים, להיותו עתיד מקוה המים להקרע לשנים, לכך קראו ימים, עיין שם, ולא היתה הכוונה בתנאי ההוא להטביע מצרים בתוכו רק לקורעו כאשר הוביש מימי הירדן מפניהם, למען יבהלו אלופי אדום וימוגו כל יושבי כנען, שהרי לא נתייעד זה ענין הטביעה לא לאברהם בין הבתרים ולא למשה בסנה. אבל רוע מעלליו של פרעה ורום לבבו וזדונו הגיעו, שאמר לישראל שיעבדו את ה' וגם שיברכו אותו, כאילו משתף עצמו לשם שמים, כאשר הרחבנו הדבר פרק כ' עיין שם. ורצה הקב"ה להראות למצרים ולהודיעם שהוא ה' ואין אחר משתתף עמו, ולזה היה הענין ברצונו יתברך שאחרי שהלכו ישראל ממצרים היתה התחבולה האלהית שישובו ויחנו כדי להחזיק לבו לרדוף אחריהם, ובהיותו מהיר וזריז לעשות הרדיפה הזאת כמו שאמרו רז"ל (בר"ר נה, ח, מכילתא בשלח א) שהוא בעצמו אסר רכבו, הנה יצא הוא קודם בשש מאות רכב בחור, ואחר שיצא הוא לרדוף רדפו גם כל מחנה מצרים אחרי פרעה:
וזהו שנאמר אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל, כמו שיבא בס"ד בפירוש השירה. כי פרעה אמר לכל מחנה מצרים שהנה הוא עם השש מאות רכב בחור שלו שהם קלים

למרוץ, שהוא רוצה לרדוף את ישראל כדי להשיגם. ואמר להם עוד אל ירע בעיניכם ותח שבו שלפי שאני ק ודם לכם, שלפי זה אקח לעצמי השש מאות רכב בחור כל השלל, כי אע"פ שאתם תאחרו לבוא אפילו הכי אחלוק עמכם, זה אומרו אחלק שלל. ואל תאמרו בלבבכם היאך תרדוף שש מאות אלף רגלי בשש מאות רכב, שאני ימלאני לבי להוציא חרבי מעלי ולהורישם בלי חרב רק בידי לבד. וזה אומרו תמלאמו נפשי אריק חרבי תורישמו ידי, וכן סיפר הכתוב שהקב"ה החזיק לב פרעה לרדוף אחרי בני ישראל, והחזיק ג"כ לב מצרים לרדוף אחרי פרעה, ואלו הם השתי רדיפות שנאמרו, והותר הספק הא' וספק ט"ו וט"ז:

ומה שנאמר שהשיגו אותם על פי החירות, אין הכוונה שפרעה השיג את ישראל, אבל הכוונה שמחנה מצרים השיג את מחנה פרעה שם, והותר הספק השני. ובא הסיפור לענין זה שהשיגום, לפי שהקב"ה רצה שפרעה וחילו לבד ירדפו תוך הים ומחנה מצרים רצה שלא יכנסו בים, כי לעדות לבד הובאו שם. וזהו שנאמר וידעו מצרים כי אני ה', והותר הספק כ"ט, ויתחזק לבם לרדוף כאשר יתבאר עוד:

והנה אין ספק שכאשר אמר הקב"ה למשה דבר אל בני ישראל וישובו ויחנו וגו', ואמר פרעה נבוכים הם בארץ וחזקתי את לב פרעה ורדף אחריהם, ודאי כל הדברים ההם אמר משה לישראל, שכדי להשמיד את פרעה ואת חילו תהיה כוונת התחבולה ההיא, אבל לא גילה הקב"ה שהוא ילחם להם ויטביעום בים, ועם כל זה כאשר שמעו ישראל שהשי"ת יחזק לב פרעה לרדוף אחריהם שמחו על זה, כי לא חשבו שיחזק רק לב פרעה וחילו לבד, רצה לומר המלך ועבדיו, כמו שנאמר ואכבדה בפרעה ובכל חילו, וכבר ידעו ישראל שחיל המלך ועבדיו היו שש מאות רכב או יותר מעט, ועל כז שמחו על ענין התחבולה ההיא, שחשבו שם להרוג את פרעה ואת חילו כאיש אחד. אבל כשראו שפרעה הקריב וראו ג"כ כל מחנה מצרים רודפים אחריהם הנה הגיע להם היראה המופלגת, וזה אומרו וירדפו מצרים אחריהם, רצה לומר אחרי השש מאות רכב, והשיגום חונים שראו זה את זה מחנה מצרים את מחנה פרעה, וכן אומרו שראו שפרעה הקריב רצה לומר השש מאות רכב לבד. ואומרו גם כן ומצרים נוסע אחריהם, רצה לומר כל רכב מצרים נוסעים אחרי פרעה וחילו, ולכן לא אמר רודפים אחריהם רק נוסעים, כי היו נוסעים אחרי פרעה לא רודפים, ואז נתייראו וצעקו, ובזה הותר ספק ג' וה' וו':

אמנם ספק ד' יובן שאמרו ישראל למשה, כאשר ראו שמשה לא אמר להם רק שפרעה וחילו לבד ירדוף אחריהם, ועתה ראו כל מצרים נוסע אחריהם, אמרו א"כ ח"ו לא שלחך השי"ת לעשות המעשים האלה. ולכך הוצרך לומר אחרי קריעת ים סוף שנית ויאמינו

בה' ובמשה עבדו, לפי שבאו שנית לכלל חשד על משה שלא הוציאם בשליחות ה', ולומר לו שהיתה כוונתו להרע להעם, גם זה לא יתכן כי מה עשו לו. ועוד מלבד זה לא היו יכולים לומר לו שכדי להרע לנו הוצאתנו שגם אתה בצרה עמנו, אבל אפשר להיותך יודע כמה השתדל יעקב לבלתי היות נקבר במצרים, וכן יוסף להעלות עצמותיו שהרי אתה מעלה אותם עמך, שנראה היות הקבורה בארץ מצרים פחיתות וגירעון גדול לתגמול הנפש לכן הוצאתנו, ועל כן כאשר לקחת עצמות יוסף לסיבה זאת, כן לקחת גם אותנו למות במדבר, ולכן אמרו לשון לקיחה, וזה אומרם אם היתה כוונתך זאת, המבלי אין קברים לכל אבותינו כמה דורות שמתו לאלפים במצרים, לקחתנו שנהיה אנחנו טובים מהם, הלא כמו כל אבותינו שהם קבורים במצרים היה לך להניח אותנו ג"כ להקבר במצרים, ולמה באת עלינו בדרך זה שה' שלחך להוציאנו, ובזה הותר הספק הד' והח' והט':

וענין הצעקה היתה לה' תפילה שיצילם, כאילו חטאו נגדו יתברך לשמוע אל משה בלתי היות שלוחו לעשות כל זה, שכבר חשבו שכל מה שעשה היה בחכמת הכישוף לא בשליחות ה', ובזה הותר הספק הז':

ואומרו לא תוסיפו לראות, הוא מקושר ונמשך עם מה שאמר התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום, שהיתה כוונתו לומר שבזה לא תוסיפון לראותם, כאילו אמר אם תאמינו וישתקעו בלבכם הנפלאות שיעשה לכם הקב"ה היום הנה לא תוסיפון לראותם. אבל אם תשכחו הנפלאות אשר הפליא לעשות אתכם הנה תוסיפו לראותם, כמו שנאמר בקללות (דברים כח, סח) והשיבך ה' מצרים באניות, ובזה הותר הספק הי': והנה כאשר ראה משה שישראל חשבו להלחם בפרעה ובחילו ושבגבורתם ינצחום, ועל כן שמחו לעשות התחבולה האלהית, ועתה שראו כל מצרים נוסע נתייראו, הנה הוציא מלבם המחשבה ההיא ואמר שלא ייראו, שענין התחבולה האלהית לא היתה על מנת שישראל ילחמו עמהם ויהרגום, אבל על מנת שהוא ילחם להם והם יחרישון. רצה לומר שלא ילחמו, כי הנלחם צועק ונלחם, לכך אמר ואתם תחרישון, וכאשר אמר להם כן כיון לבו ג"כ לשמים ואמר אותו דרך תפלה וצעקה שה' ילחם להם. ולכך אמר לו הקב"ה שיאמר ענין זה שהוא אומר ה' ילחם לכם, שיאמר אותו בנחת דרך הודעה לישראל ולא דרך תפלה וצעקה אל ה'. ולכן אמר מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל, רצה לומר אלו הדברים שאתה אומר ה' ילחם לכם, דבר אותם אל בני ישראל דרך הודעה ובזה יסעו, כי הנרדף כאשר יראה שאין מקום לנוס יהפוך פניו אל הרודף ויעמוד במקומו, אבל

כאשר יודיעוהו שאין צריך שהוא ילחם, הנה יהפוך ערפו אל הרודף וילך לו לדרכו. ובזה הותרו ספק י"א וי"ב:

וענין אומרו הרם את מטך. היה לפי שלפעמים הטבע מקפיא המים, כל שכן ברוח חזק, ויתייראו ליכנס, לכן אמר השם יתברך הרם את מטך שיראו ישראל שע"י הרמת המטה נבקעו לא דרך טבע, ולכן נאמר ובקעהו, והותרו ספק י"ג וי"ד: ולדעתי שעמוד אש בלילה לא מש כלל מלפני העם גם באותו לילה, כמו שנאמר (שמות יג, כב) לא ימיש, וגם לא יתכן שבאותו לילה ימיש עמוד האש מלפניהם, שהרי אמרו ז"ל (מכילתא שירה ג) ראתה שפחה על הים, והיאך יראו נפלאותיו אם לא היה להם אורה, וגם עמוד הענן לא מש מעולם ביום מלפני העם, אבל אותו הלילה הלך מלפניהם עמוד הענן ובא לאחריהם. ועשה כן לפי שהיה הולך עמוד אש לפני העם. וזה ודאי שאם יראו מצרים עמוד אש הולך לפניהם ינוסו. כי מי ימלאנו לבו להלחם בעם מושגח מן השמים שעמוד אש הולך לפניהם להאיר להם, ולכך בא עמוד הענן בין מחנה ישראל למחנה מצרים כדי שלא יראו עמוד האש וינוסו:

והנה עוד היה תחבולה שנית, כי ניצוץ אור עמוד האש היה מכה בענן והיה מתפשט בכל האופק, והיה זה שאם יראו מצרים שבמקום שישראל הולכים היה אור להם והם בחושך ידמו ודאי ג"כ ינוסו, אבל כאשר עמוד האש נתכסה מעיניהם ע"י עמוד הענן המפסיק ונתפשט האור בכל האופק, לא נהיה להם שום שינוי. ועל כן לא אמרו לנוס, וזאת היתה תחבולת הענן לכסות עמוד האש שלא יראו אותו המצריים וינוסו. ואומרו ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, רצה לומר לפי שכשהאדם יש לו בלילה נר לפניו אין ראות עיניו מתפשט רחוק, אבל אם יהיה בלי נר לפניו בחושך הוא רואה מרחוק יותר ממה שיראה עם הנר, וזה אמר שעל ידי שנתכסה עמוד האש בהפסק עמוד הענן האירה הלילה. והעד הנאמן על דברינו שלכסות עמוד האש הושם עמוד הענן אחריהם, מה שנאמר ביהושע (כד, ז) וישם מאפל ביניכם ובין המצרים, ולכך האיר להם הלילה בכל האופק, ולא היה זר בעיניהם דבר עד שינוסו:

ועוד רצה הקב"ה שמחנה מצרים יראו בעיניהם את פרעה וחילו טובעים בים, לכן האיר את הלילה ואז המצריים יהיו עדות על טביעתו. כמו שיבוא הביאור שאומרו לא קרב זה אל זה, רוצה לומר מחנה מצרים אל מחנה פרעה, שעם היותם שתי המחנות משתדלים להתקרב זה אל זה, אפילו הכי לא קרב זה אל זה, כי כן היה רצונו יתברך שפרעה וחילו דהיינו שש מאות רכב בחור יוטבעו, וכל רכב מצרים יהיו עדים ויראו באיבודם, וזה שנאמר ואכבדה בפרעה ובכל חילו. והעד גם כן מה שנאמר וידעו מצרים כי אני ה'

בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו. ובזה נתבאר ענין נסיעת הענן בספק י"ז, והותר ספק י"ח וי"ט:

ועתה נבאר אופן הקריעה ההיא. והוא שהשם יתברך הוליך את הים ברוח עזה הולכה ממש, שהרוח דוחה המים מהים אל היבשה כמנהג, והרוח היה מוכרח להיותו כדי להוליך המים אל היבשה נגד פרעה וחילו שיהיה רוח קדים, לפי שאחוריהם היה כלפי מצרים, א"כ היו פניהם למזרח, וכדי לדחות המים מן הים כנגדם מוכרח שיהיה רוח קדים. ומכאן התחיל ליפרע מרשעים לעולם ברוח קדים, אפילו שהיה אפשר ברוח אחר כיון שהתחיל בו. גם אפשר שהוא נפרע מן הרשעים ברוח קדים שבא מארץ ישראל כדי שידעו שממקום שהשכינה שורה בא עליהם הרעה, באופן שהרוח אחר שנבקע הים הוציא המים לחוץ ליבשה. ובהיות הים בקוע גם המים היוצאים משני חלקי הים ודאי היה יבשה ביניהם כי חצי הים שופך לכאן וחציו שופך לכאן:

והנה פרעה וחילו עם היותם רואים המים שיצאו מן הים לא נתייראו, שכז טבע הים ומנהגו כאשר ידחה אותו הרוח יוליך המים חוץ לשפת הים כמה מילין, ולא נמנעו מליכנס תוך אותם המים שיצאו, שכבר ידעו מקום קרקעית הים היותו עדיין רחוק כמה מילין, ולכן נכנסו באותם המים ולא חששו כלל, והעד על היות הענין כן שדחה המים מן הים והוציאם חוץ מהים, מה שנאמר בעמוס (ה, ח) הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ:

וזהו וישם את הים לחרבה, שהרוח דוחה מי הים אל היבשה, ואח"כ נאמר ויבקעו המים, שב אל המים שיצאו מן הים, שלא יקרא ים רק מה שהוא בגבול הים על קרקעיתו, אבל מה שיצא לחוץ קרא מים, ועליהם נאמר ויבקעו שגם המים שיצאו נבקעו, ובני ישראל נכנסו בים ממש בקרקעיתו. ולזה אמר אח"כ וירדפו מצרים ויבואו אחריהם, וחזר ופירש שלא באו בים רק כל סוס פרעה ורכבו ופרשיו, דהיינו הששׁ מאות רכב בחור, ובישראל אמר שבאו בתוך הים, אבל בפרעה לא אמר רק אל תוך הים, כלומר שבאו ורדפום עד שהנרדפים הגיעו סמוך לתוך הים. וכאשר הגיעו שם השקיף עליהם השם יתברך בעמוד אש, רצה לומר שנתגלה להם העמוד אש ההולך לפני מחנה ישראל. וענין וישקף הוא כמו ותשקף בעד החלון (מלכים ב ט, ל), שהוא ההראות בחלון. וכן היה זה שעשה בענן מקום פנוי כדי שיתגלה להם עמוד אש, וזהו ויהם מחנה מצרים, כי אין לך הממה ורעדה גדולה מזו בראותם עמוד אש מן השמים הולך לפני ישראל להאיר להם, והיאך לא ימס לבבם ויהיה למים: ואומר ויסר את אופן מרכבותיו, שב אל מחנה מצרים, שכבר הם היו רודפים בכל עוז, וכאשר ראו עמוד אש הולך לפניהם, נבהלו וקשרו האופן האחד של

כל מרכבה ומרכבה, שכן מנהג כשרוצה בעל העגלה שלא תלך במרוצה ובפרט בירידה, קושר אופן אחד שלא יתגלגל במרוצה, והשלשה האחרים מתגלגלים וגוררים הרביעי בלתי גלגול, ומחמת כן אין העגלה הולכת במרוצה רק בכבדות. וזהו שכאשר ראו עמוד אש הולך לפני ישראל ונבהלו, נתייעצו לראות בעניניהם ושלא לרוץ במרוצה, ולכן קשרו אופן מרכבותם לבלתי ירוץ, ואומרו וינהגו בכבדות שב אל מנהיג מחנה מצרים, שאחר שקשרו האופנים נתייעצו ואמרו אנוסה, לפי שהם מושגחים מאתו יתברך, שהרי הולך לפניהם בעמוד אש, והפכו פניהם אל מצרים, והמים שיצאו כאשר נטה משה ידו ושבו למקומם, הנה אותם המים ניערו את מצרים תוך קרקעית הים:

והעד שכן נאמר קודם וירדפו מצרים ויבאו אחריהם כל סוס פרעה רכבו ופרשיו אל תוך הים, ולא אמר בתוך הים, אבל כשנאמר וינער נאמר בתוך הים, שהניעור היה שאותם המים ניערו אותו מחוץ לים בתוך הים ממש דהיינו בקרקעית גבול הים. והנה עם היות שנסתלק רוח קדים לא היו שבים המים רק בנחת כפי טבעם לשוב אל מקומם. ולכך הוצרך שיטה משה ידו וישובו, כדי שישובו בכח גדול כדי לנער אותם בעל כרחם תוך הים. ואחרי שנתבאר היות אופן הקריעה והרדיפה כן כאשר תשקיף בהשקפת עיון, תמצא שעל פי דרכנו זה הותרו כל הספיקות ספק כ', וכ"א וכ"ב וכ"ג וכ"ד וכ"ה וכ"ו וכ"ז וכ"ח וכ"ט ול' ול"א ול"ב, עד אחד מהם לא נותר:

חלק מעשה מצרים - פרק כג

כבר אמרנו שהיו המצריים שני מחנות. אחד מחנה פרעה וחילו כשש מאות רכב בחור, והשני כל רכב מצרים, ונתבאר זה בכתוב בהדיא שנאמר (שמות יד, כח) וישובו המים ויכסו את הרכב לכל חיל פרעה, הרי לך שבא למעט חיל מצרים, וכן בשירה (שמות טו, ד) מרכבות פרעה וחילו ירה בים, והיה זה שרצה הקב"ה להנקם מפרעה שהיה עושה עצמו אלוה, לכן הטביע אותו בים, והחזיק את לב חיל מצרים שיבואו אחריהם כדי שיראו טביעת פרעה והשפלתו, כמו שנאמר (שמות יד, יח) וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה:

ועתה נבוא בזה אל ביאור השירה, ולא נזכיר הספיקות שבה, שכולה סתומה ודבריה בלתי מובנים, ונאמר מה שיאות בביאורה. וטרם כל נתעורר שעל מה התחיל משה אדוננו בשירה ואמר אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים, ועל אחת כמה שאמרו רז"ל (קה"ר א, לא) שתחילת השירה הוא אמר אויב, כאשר נתבאר בחלק א' מחיבורנו זה פרק א' עיין שם. אמנם יראה שהיה כאילו יאמר שלהיות שמעשה ידיו

נטבעים בים אין ראוי לומר שירה, אבל אחר שפרעה גאה גאה, להיותו רוצה לשתף עצמו באלהות ולמרוד בבורא יתברך, כמו שאמרנו בפרק י"ט במאמר זה, הנה יש לנו רשות לומר שירה על טביעתו. ובהיות הכתוב הזה כמו רשות לומר שירה, אמרה מרים שירו לה' כי גאה גאה, כאילו לא יאות לומר שירה על טביעת מעשיו, והיא נותנת רשות לנשים לומר שירה בשביל שנתגאה ואמר וברכתם גם אותי כאילו הוא גם כן אלוה, ולכך אמר סוס ורוכבו רמה בים, שמאחר שעשה עצמו אלוה השליך גם הסוס לים, שכן אמרו רז"ל (ע"ז פ"ג מ"ט) בעבודת אלילים ומשמשיה יוליך הנאה לים המלח, כן עשה השי"ת, פרעה עשה עצמו אלוה, הרי העבדים והסוסים משמשי עבודת אלילים הוליכם כולם לים המלח:

ובהיות שישראל היו נרפים באמונה, ולא נתחזקה אמונה שלימה בלבם עד קריעת ים סוף, כמו שנאמר בהדיא ויאמינו בה' ובמשה עבדו, לכן אמר משה שירה על שראה שנתחזקה האמונה בישראל. ולהיות שראינו שתי סיבות שמפניהם נעשית התחבולה האלהית שיתחזק לבו של פרעה לרדוף אחריהם להטביעו, אחד שרצה הקב"ה לפרסם שהוא האלהים אין עוד מלבדו, כמו שנאמר בהדיא וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי וגו', וסיבה אחרת שיתחזקו ישראל בענין האמונה, שלהיותם עם קשה עורף, הנה הם היו מחזיקים בקבלת אבותיהם, כי על כן היו נרפים באמונה בשליחותו של משה, להיותם מקובלים שישתעבדו ארבע מאות שנה, ולא היו חושבים שהקב"ה ימנה השנים מלידת יצחק, אבל חשבו שהמנין מן ארבע מאות שנה יתחיל מעת רדתם למצרים, ובהיותם רואים שעדיין לא עברו מהם רק רד"ו, לא היו רוצים כלל להאמין בשליחותו של משה, להיותם מחזיקים באמונת קבלת אבותיהם ואבותיהם מאבותיהם עד אברהם. וכבר יבוא בפירוש ההגדה, שזהו שסידר לומר שהקב"ה מחשב את הקץ, רצה לומר ששם בחשבון הארבע מאות שנה אותם הק"צ, דהיינו ששים מלידת יצחק עד לידת יעקב, ומאה ושלשים שהיה יעקב כשירד למצרים. ובהיות שראו ישראל שקשיות ערפם להחזיק בקבלתם, ורצות ה' לפרסם אלהותו ותהלתו שהוא ואין אחר, כמו שנאמר (ישעיהו מב, ח) כבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים, ואלו היו שתי סיבות עצמיות על ענין הטבעת פרעה וחילו בים, על כן כאשר אמר משה אשירה לה' כי גאה גאה, השיבו הם עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה. שפירושו עזותי, כמו שאמרו רז"ל (ביצה כה, ב) שלשה עזים הן, ישראל באומות, וקושי ערפי להחזיק בקבלתי, וגם זמרת ותהלת ה' שהקב"ה רצה לפרסם אלהותו, אלו השתי סיבות היו לי לישועה, כי לשתי סיבות הללו נהיה הענין הזה: ולהיות הענין כאשר אמרנו שישראל כל מה שהיו מתעצמים לבלתי

האמין בשליחותו של משה, הנה היה לסיבה שהיה אומר להם להוציאם בשליחות ה', והם היו מקובלים מאביהם אברהם שהשעבוד ארבע מאות שנה, ועתה שנתאמת להם שליחותו של משה, והבינו וידעו באמונה שהאלהים שאמר לאברהם (בראשית טו, יג) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה, הוא האלהים שמיהר את הקץ והוציאם, לכן אמר זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו, כלומר זה הוא אלי שהוציאני, וזה בעצמו הוא אלהי אבי שאמר וענו אותם ארבע מאות שנה וארוממנהו:

ובהיותם באמונתם על פי קבלתם מהאבות שעתידים להשתעבד ושאח"כ יעשה דין למשעבדים, כמו שנאמר (בראשית טו, יד) וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, גם היו מקובלים שלענין החמס הביא המבול וכן החריב סדום, וכן קראו אברהם (בראשית יח, כה) שופט הארץ, ולא נגלה רק באל שדי שהוא מדת הדין, הנה ישראל גם כן חשבוהו שופט יעשה משפט להציל עשוק, וכן נאמר (שמות ד, לא) ויאמן העם וישמעו כי פקד ה', שכבר היתה זאת אמונתם. אבל שהקב"ה רוצה שיהיה לו דירה בתח תונים ושיעבדו אותו ושיביא העונש למי שימרוד בו, לא הגיעו עדיין למדרגת אמונה זאת. כי חשבו שאין הקב"ה חושש על בני אדם, בשגם לא יאמינו בו, כי זה ידוע שהשופט אין ענינו רק להציל עשוק, ויהרוג את העושק או הרוצח את רעהו או עושה לרעהו רעה, אבל המלך בשגם לא יעשוק האדם את רעהו ולא יריע לו, אפילו הכי אם לא יקבל מלכותו יהרגנו. וזו היא כל מלחמת המלכים כי כל אחד מבקש שיכבוש המלך האחר תחתיו שיקבל מלכותו, ולכך עושה מלחמה עמו:

והנה כאשר ראו ישראל מה שעשה הקב"ה לפרעה בשביל שמרד בו ונתגאה לעשות עצמו אלוה, הנה הודו שהקב"ה מלבד שהוא שופט בין איש לרעהו, גם כן הוא רוצה שהאנשים יקבלו עול מלכותו, ועתה שרצה השי"ת לתת לישראל תורה ומצות ושידעו אלהותו, כמו שנאמר (שמות ו, ז) וידעתם כי אני ה' אלהיכם, הנה עשה הענין הזה לפרעה לעיניהם כדי שיאמין ישראל שיעשה משפט ג"כ למורדים בו. וזה ראו בהדיא, שענין המשפט בין איש לרעהו כבר ראו במצרים המכות שהביא עליהם כדי שישלחם ולא יחזיקו בהם שלא כדין, אבל אחר שיצאו לחירות שיעשה לפרעה תחבולה שירדוף אחריהם להטביעו, כבר הבינו שאין בזה עשיית משפט בין איש לרעהו, אבל מפני היותו חושב עצמו אלוה עשה לו כן. אכן אמרו ה' איש מלחמה, מלבד שהוא שופט גם הוא איש מלחמה, שכמו שהמלך עושה מלחמה ורוצה שזולתו יהיה נכנע אליו, כך הקב"ה ג"כ הוא מלך ומעניש המורדים בו. ולכך הכריזו מלכותו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד, ואחר שנכנסה אמונה זאת בלבם היותו שופט בין איש לרעהו וגם איש מלחמה, בזה

הגיע אליהם והבינו שעל כן נקרא שמו אדני, מורה על שני הענינים הללו, וזה אומרם ה' איש מלחמה ה' שמו. ואח"כ בביאור ענין זה אמרו עוד, שעל כן מרכבות פרעה וחילו ירה בים ומבחר שלישיו טבעו בים סוף, שאחרי חושבו עצמו אלוה לא רצה להשאיר אפילו אחד מכל העבדים שלו, כמו שנאמר (שמות יד, כח) לא נשאר בהם עד אחד, כדין במשמשי עבודת אלילים:

ובמה שנאמר (שם) לכל חיל פרעה הבאים אחריהם בים, יפלא, כי מה ענין אומרו הבאים אחריהם, שאם פירושו הבאים אחרי בני ישראל, ידוע הוא שמי שלא בא אחריהם לא נטבע. עוד נתעורר במה שנאמר פה ומבחר שלישיו טבעו, שקודם אמר לענין המרכבות וחילו ירה בים, ובשלישים אמר שטבעו מעצמם בלא ירייה. אבל יתיישבו הדברים על נכון מאד על פי דרכנו שאמרנו, כי אמנם נאמר (שמות יד, ז) ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלישים על כולו, שפירושו שעל רכב מצרים מינה משריו ומשלישיו להנהגתם למלחמה, כי המון העם לא ידעו בטיב המלחמות, ולכך מינה פרעה שרים שלישים על כל המון העם של מצרים, ולדעתי נקראו שלישים להיות שלישיים למלך, כי השני יקרא משנה כמו שנאמר (אסתר י, ג) משנה למלך אחשורוש, באופן שהשלישים שלו היו פקידים על רכב מצרים, והיה הענין שהקב"ה ניער וירה פרעה וחילו בים:

ועם היות שכל רכב מצרים לא באו בים כאשר אמרנו, הנה השלישים אשר היו פקידים עליהם שהיו עבדי פרעה, גם הם רצו במרוצה תוך הים אחרי פרעה, באופן שלא הוצרך לנער ולירות אותם בים, שהם רדפו אחרי אדוניהם ומעצמם טובעו, ולכך נאמר שכל חיל פרעה הבאים אחריהם, רצה לומר אחרי פרעה וחילו, דהיינו השלישים לא נשאר אפילו אחד, שהרי אפילו השלישים שנתאחרו עם רכב מצרים, עשה השי"ת שגם הם באו אחריהם ונטבעו, כדי שלא ישאר מן העושה עצמו אלוה ומעבדיו אפילו אחד, וזה אמרו ישראל בשירה מרכבות פרעה וחילו, דהיינו שש מאות רכב ירה וניער בים, ומובחר שלישיו שהיו עם רכב מצרים טבעו מעצמם שבאו אחריהם, רצה לומר כעבדים המבקשים אחרי אדוניהם, כן באו גם הם בים אחרי פרעה וחילו שכבר ניער אותם, כי השלישים כאשר ראו אדוניהם נטבע, נכנסו גם הם ונטבעו, אבל רכב מצרים נשארו חוץ לים, וזה היה הפלא שלא נשאר אחד מעבדיו שכולם נטבעו:

ועליהם נאמר תהומות יכסימו ירדו במצולות, כי נענשו בדין זה, ועל השלישים הממונים על כל רכב מצרים אמר צללו כעופרת. ובזה יתיישב שיראה כפל, ואין זה כפל שכאן אמר על השלישים, ושם נאמר על פרעה וחיל. ומה שאמר כאן תהומות יכסימו לשון

עתיד, היה כן להודיענו שימים וכל תהומות נזדרזו לכבוד השם יתברך להיותם נפרעים מהרשעים. ואמרו בשירתם שירדו כמו אבן כדי שתהומות יכסימו, רצה לומר שכדי שגם התהומות יהיה להם חלק בנקמה, הוכרח הדבר שירדו במצולות כמו אבן, שכדי שימותו הם, כבר בטפח אחד תחת המים יספיק למיתתם, אבל היתה הירידה כמו אבן כדי שגם התהומות יהיה להם חלק ויכסו אותן, ולכן נאמר יכסימו לעתיד, כאילו יאמר כדי שתהומות יכסימו לכך ירדו במצולות כמו אבן:

עוד אמרו בשירתם אחרי שהפליגו בסיפור גודל הנקמה שנהיתה במצרים, כי יראה כחסרון בחוק הבורא יתברך שיתנהג במדת הדין הקשה, לכן אמרו שכולו רחמים והכל נעשה בימין, אבל הרשעים מהפכין הרחמים לדין, ולכן אמרו ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב, כביכול כאילו הימין נרעצת מן האויב שהם הרחמים שמתהפכין מפני הרשע:

עוד כאשר אמרו ה' איש מלחמה, נראה להם כאילו אמרו ג"כ חסרון בחוק יכלתו יתברך שצריך לעשות מלחמה ביתוש קטן כפרעה. לכן אמר עוד כמבאר, שברוב גאונו יקום הוא עצמו להרוס אויב, אבל אם ירצה ישלח חרונו יאכלמו כקש. וכמביאים ראיה לדבריהם אמרו שהרי ברוח אפך נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים, כל שכן שאם תרצה תאכלמו כקש:

וחזר אל סיפור רוב גאותו ועזותו של פרעה, ואמר שכאשר יצא ממצרים לרדוף אחרי ישראל והיו לו שש מאות רכב בחור, וראה שכל רכב מצרים בא אחריו, אמר להם שהוא רוצה להקדים ברדיפה להיות קל מהם בשש מאות רכב בחור, ושאל יחשבו שהוא הולך קודם ויזכה בשלל כי אחלק עמכם, ושמא תאמרו איכה תרדוף בשש מאות רכב שש מאות אלף איש, על זה השיב ואמר תמלאמו נפשי, פירושו כמו אשר מלאו לבו (אסתר ז, ה), כי כך אמר תמלאני נפשי שאריק חרבי מעלי ואוריש אותם בידי זולת חרב, שכן היו פחותים ושפלים בעיניו שבלתי חרב יכניעם:

ואמרו עוד בשירתם מדה נגד מדה, כי הנה הרשע ההוא הגדיל עצמו בפיו לדבר עתק והיה גדול וגבוה מאד, ובפיו יאמר כן. ואתה נשפת ברוחך כסמו ים, כלומר ברוח אפיך כסמו ים ואבדה גבורתם:

ואמרו צללו כעופרת במים אדירים, יפלא ודאי, שמאחרי שרצון המשורר היה להפליג בסיפור הצלילה, לא היה לו לומר שצללו כעופרת במים אדירים, כי במים רבים שאינם אדירים תהיה הצלילה יותר מופלגת ויותר מהרה. אבל יתכן שאומרו אדירים שב אל

פרעה ועבדיו שהיו משתבחים באדירות לכבשם בידיהם בלא חרב, והנה צללו כעופרת, ויהיה טעם הכתוב כאילו יאמר צללו כעופרת אדירים במים:

ואחר שסיפר באדירים שהיה משתבח פרעה, אמרו של פי האמת היה הבל וריק כל אדירותו, ושאין אדיר כהשי"ת, וכדי שלא להמשיל ענין אדירותו יתברך לאדירות שהיה משתבח פרעה, אמר מי כמכה נאדר בקודש, שאדירות פרעה בטומאה ולרעה:

ואחר שסיפרו אמונת אומן שהאמינו היות לו שתי היכולות, כמו שאמרנו שופט ואיש מלחמה, כי השופט הוא המטיב, שאפילו שהוא מריע לעושק, הכוונה היא להטיב לעשוק ויקרא מטיב, אבל היותו איש מלחמה למורד בו הנה בזה הוא נקרא מריע, וכאשר נלאו הלבבות לחשוב בענין זה שימשכו ההפכיים מן הפשוט המוחלט, לכן אמר נורא תהלות עושה פלא, שאמרו בזה שהיותו נורא בשתי תהלות זהו פלא. ואח"כ כמבארים קצת, אמרו שהכל לפי המקבל, כמו שנאמר (תהלים סח, ג) כהמס דונג מפני האש יאבדו רשעים מפני אלהים, וכמו שאמרו ז"ל (נדרים ח, ב) מוציא חמה מנרתיקה שורפת הרשעים והיא רפואה לצדיקים, ולכך אמרו נטית ימינך תבלעמו ארץ. נחית בחסדך עם זו גאלת וגו', כלומר גם שתיהן אתה עושה בנטייה אחת, שבמה שנטית ימינך תבלעמו ארץ, באותה נטיה בעצמה נחית בחסד וברחמים עם זו גאלת, ובה בעצמה נהלת אותם אל נוה קדשך:

ואומרו אז נבהלו, שמלת אז תורה על הוראת זמן ושלילת זמן זולתו, הוא הטעם שאמר אז נבהלו, לומר שאח"כ שראו שהשי"ת קצף עליהם ושלח הנחשים הנה לא נבהלו, והעד שכן בלק נאמר שלא נתיירא מהם רק להיות רבים, כמו שנאמר (במדבר כב, ג) כי רב הוא, ולפי זה מלאו לבו לשלוח אל בלעם שיקללם, שחשב שהקב"ה ברוגז עמהם, וזה השיב בלעם לבלק שטעה בחשבונו שאין הקב"ה ברוגז עמהם, והוא שאמר (במדבר כג, ח) מה אזעום לא זעם ה'. אבל אז בעת קריעת ים סוף כאשר שמעו העמים שאתה בעל השתי יכולות, ירגזון וחיל אחז יושבי פלשת, ובכנען אמר כל יושבי כנען, לפי שכבר היה מפורסם שארץ כנען נדר אותה לאברהם. וזה יתבאר היות הדבר כן, ממה שנאמר (במדבר יד, טז) מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע וגו', הרי שהיה מפורסם לאומות שנדר להם ארץ כנען, וחזר אל מה שאמר שנית שבאותה נטיית יד תבלעמו ארץ, ובאותה נטיית יד בעצמה נחה בחסד את ישראל, וכולו בימין, ועוד הוסיף לומר שגם לעתיד באותה נטייה יבואו אל המנוחה והנחלה: והנה קודם שהתחיל השירה נאמר וירא ישראל את היד, כי אז ראו היד הגדולה בנקמת הרשעים, ויראו את ה', רומז על היכולת האחד אשר לקח נקמתו מן המצריים, ועל זה כמודים על האמונה

שיש לו שתי היכולות אמר מקדש ה' כוננו ידיך, כלומר השתי יכולות יתפרסמו בבנין בית המקדש, שישכון בתוכם להשגיח עליהם והודו על מלכותו, ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד, שהמלכות יהיה שלם בשתי היכולות ופרסומם, ומסדרי התפילות סדרו לומר זה הפסוק ה' ימלוך לעולם ועד פעמיים, רומז על השתי יכולות, ואח"כ קבעו לומר עד ביום ההוא יהיה ה' אחד, שאחר שכל ענין השירה כבר היה להגיד היותו שופט ומלך איש מלחמה, נהגו לומר כי לה' המלוכה ומושל בגוים (תהלים כב, כט), ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו (עובדיה א, כא), כלומר שלעתיד יניח מידת המשפט לישראל, שישראל יעשו משפט באומות עובדי עבודת אלילים, והוא יהיה מלך כולל. והנה קבעו עוד מסדרי התפילות לומר ביום ההוא, לומר כי לעולם ודאי הוא אחד היה הוה ויהיה, אבל שמו בקריאתו בשם אדני מורה על ריבוי היכולת, אבל לעתיד לבא יקרא שם ההויה ככתבו, המורה על יכולת הרחמים לבד, כי לא יצטרך עוד דין, כי תמלא ארץ דעה, ובאומות העולם עובדי עבודת אלילים ישראל יעשו הדין, כמו שנאמר לשפוט את הר עשו, וזהו קשר הפסוקים הללו שסדרו סמוך לשירה:

חלק מעשה מצרים - פירוש ההגדה

בפירוש ההגדה אשר סודרה לספר ביצאת מצרים כי בפירושה יושלם המכוון אשר יעדנו בביאור כל המקראות אשר נאמר לעין יציאת מצרים המפוזרים בכל התורה וגם הספיקות אשר יפלו בענינה והיתרם, ונבאר כל פיסקא ופיסקא בפני עצמה:

חלק מעשה מצרים - פרק כד

הא לחמא עניא וכו'. לבוא אל ביאור הפיסקא הזאת, נקדים הספיקות שהתעוררות מחויב בהם. ספק ראשון, כבר קדמוני המפרשים להתעורר ולומר למה סודר פרק זה בלשון ארמי. ומהר"י אברבנאל הביא דעות מאשר קדמוהו בענין זה, שקצתם אמרו שסודר בלשון ארמי כדי שלא יבואו המזיקים שמבינים בלשון הקודש ללכלך הסעודה, וטען על זה ואמר שהוא ספק ספיקא בכמה מדרגות, ראשונה במציאות השדים, והשנית שיבינו בלשון הקודש ולא בלשון ארמית. ועוד הרבה להשיב על זה והאריך מאד. עוד כתב דעת אחר, שנתן טעם כדי שלא יבינו מלאכי השרת, ולא יתחילו לשורר, וטען גם כן על פירוש זה באומרו שהיה ראוי א"כ לומר הלל בלשון ארמי, שהוא שיר המיוחס ללילה הזה. וגם טען ממה שאמרו (סוטה לו, ב) שגבריאל למד את יוסף שבעים לשון, ואם כן נתבאר היותם מבינים בלשון ארמי. ובאמת לא ראה מה שנאמר בגמרא בסוטה פרק

אלו נאמרין ששם אמרו (לג, א) שכל המלאכים אינם מבינים לשון ארמי חוץ מגבריאל שהוא מבין, וכאן לא אמרו רק שלא יבינו מלאכי השרת. עוד כתב בשם מי שקודמו, שבחרו לסדר פרק זה בלשון ארמי כדי שיבינו הטף, והוא טען על זה שא"כ פרק מה נשתנה הוא יותר נגד הנשים והטף, ממה שהוא הפרק הראשון: אמנם מהרי"א ז"ל על פי דרכו הסכימה דעתו לאמר בסילוק כל הספיקות הנזכרות שסידרו לומר זה בלשון ארמי, לפי שאין העניים מבינים בלשון הקודש, וזו היא הכרזה לעניים שיבואו לאכול כאומרו כל דכפין ייתי ויכול וכו', עד כמו שנאמר (דברים טז, יא יד) ושמחת וגו'. ובאמת כפי דעתו של מהר"י אברבנאל שהיא הכרזה לעניים, היתה ראוי להיותה בפתח הבית, לא על השלחן אחר שכבר סגר הפתח, גם היתה ראויה להיותה קודם שיקדש וקודם שיטול ידיו וקודם אכילת הכרפס, כדי שגם העני יצא ידי חובתו, ועוד יותר היה ראוי לעשות הכרזה בשאר חגים בהם נאמר (ויקרא כג, מ) ושמחתם ממה שיעשה ההכרזה זו בפסח, כי בענין פסח אמרו ז"ל (פסחים צט, ב) אין לך עני שבישראל שאיז לו ארבעה כוסות: ועוד טען מהרי"א בפיסקא זאת לומר למה קראו לחמא עניא, והביא ששה דעות בנתינת טעם לזה. ראשית מה שאמר שמואל פרק ערבי פסחים (קטו, ב) לחם עוני (דברים טז, ג), שעונין עליו דברים הרבה, ועל זה כתב שהוא בלתי מספיק, כי גם על הפסח והמרור יש עניית דברים וכו'. ועוד שהנה הכתוב קרא את המצה לחם עוני, ולא היה זה מפני ההגדה כי עדיין לא נתקנה, עכ"ל מהרי"א. והנה רצה לסלק דעתו של שמואל בדברי הבאי, כי באמת שמואל נתן טעם אל מה שקראו הכתוב לחם עוני, ודרש שיש בו עניית דברים, כיון שציותה התורה ואמרה (שמות יג, ח) והגדת לבנך וגו' בעבור זה. ודרשו ז"ל (להלן בהגדה) בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, הרי אין לך עניית דברים גדול מזה שהוא עניית על שאלת הבן:

ומה שטען שגם במרור ובפסח יש עניית דברים, אין מקום לטענתו כלל, כי עיקר הסעודה הוא הלחם, ועוד שלא מצינו מצוה בהגדה לבנים על ענין אכילת מרור, ולא שאלה מן הבנים עליו, ולא נאמר שאלה לבנים רק על ענין הקרבן פסח ועל ענין המצה. כי בענין קרבן פסח נאמר (שמות יב, כו-כז) כי יאמרו אליכם בניכם וגו' ואמרתם זבח פסח הוא לה'. ועל המצה שנאמר (שמות יז, ז) מצות יאכל את שבעת הימים, נאמר (שם ח) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי, ועם היות שדרשו ז"ל בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, אין הענין מחוייב שתהיה ההגדה ועניית הדברים על המרור, לתת טעם לאכילתו, אבל להודיע לבד שההגדה מחוייבת בשעה שהמצה

ומרור מונחים לפניו, דהיינו בלילה. ובזה הותרו הספיקות אשר נתעורר בו מהרי"א על דברי שמואל שאמר שנקרא לחם עוני על שם שעונין עליו:

עוד האריך שם מאד מהרי"א להביא כל הו' דעות, והביאם בחשבו שכולם אל כוונה אחת, לתת טעם למה קראו הכתוב לחם עוני, ואין הדברים כן אחר ההשקפה הנכונה בעיון, ששמואל בפרק ערבי פסחים אמת נתן טעם אל הכתוב שקראו לחם עוני, אבל האחרונים לא היה נתינת טעמם רק אל מה שקראו מסדר ההגדה לחמא עניא, ולא קראו בשם מצה. כי הטעם השלישי שהביא שנקרא לחם עוני, ואמר שמפני עבודתם במצרים לא היו מניחים אותם מצריים ללוש עיסתם ולאוכלה כראוי, לא יתכן לומר שמטעם זה קראו הכתוב כן, שלא אמר הכתוב ואכלת לחם עוני, אבל צוה לאכול לחם עוני כי בחפזון יצאת, ואם היה מטעם זה היה לו לומר כי לחם עוני אכלת במצרים. אמנם נתינת הטעם הנזכר איננו רק אל מסדר ההגדה שקרא המצה שאנו אוכלים לחמא עניא, שכמוה אכלנו בארעא דמצרים, ולכך אמר שמצריים לא היו מניחים אותם ללוש כראוי, שאם היה הכוונה לומר שהמצה הזאת שאנו אוכלים היא כמו המצה שאפו מן הבצק שהוציאו, לא היה אומר די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, שהלא לא אכלוה במצרים, לכן פירש שהיא כמו הלחם שהיו אוכלים בהיותם עבדים, כי נראה לו דוחק לומר שאומרו די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, יהיה פירושו בגבול מצרים: וכן הטעם הרביעי שהביא על שם עניים של מצרים, מבואר ג"כ שנכנס בפירצה דחוקה כדי ליישב מה שסודר בהגדה בארעא דמצרים. וכן הטעם החמישי שהביא שנקרא לחם עוני על שם קרבן עני, מבואר גם כן שהכוונה ליישב אומרו בארעא דמצרים, ולכך אמר שכשם שהיו עניים במצרים ואופים עיסה קטנה כמו כן עתה במצה. וכן פירש הרמב"ן (דברים טז, ב) שתי פירושים, אחת על הכתוב שקראו לחם עוני, ואחת על המסדר שקראו לחמא עניא. והפירוש השני הוא שנקרא לחם עוני שלא יאכל מצה עשירה. ואם היה כוונת פירושו זה על הכתוב, אם כן הכתוב שאמר (דברים טז, ג) שבעת ימים תאכל [עליו מצות] לחם עוני, היה אסור לאכול מצה עשירה כל שבעה, באופן שביארנו שהטעמים שנתנו האחרונים הם אל מה שקראו מסדר ההגדה לחמא עניא: אבל אנחנו נראה לתת טעם נכון אל מסדר ההגדה שנקרא לחמא עניא, ולמה סידרו בלשון ארמי, וגם נבאר למה כל פרק זה הראשון לא היו אומרים אותו בזמן שבית המקדש קיים, להודיע שהמצה היא לחם עוני, כי זה יש לשאול לכל הפירושים שהזכרנו, וכל שכן לפירושו של מהרי"א. וכבר נתבאר בדברי הרמב"ם (סוף הלכות חמן ומצה) בנוסח ההגדה בזמן בית המקדש שלא היו אומרים פרק זה, ונאמר כי הנכון לומר בפרק זה הוא, שכאשר גלו בבית שני חג פסח

ראשון שהיו שם בליל פסח ורצו לקיים מצות סיפור יציאת מצרים, וישבו על שלחנם, זכרו את ציון ששם בציון היו מתקרבים השכנים והאוהבים והיו מתמנים לאכול קרבן פסח, והיו שמחים לעשות רצון קונם, ושם בגלותם שראו שאין קרבן פסח, ושיש להם לאכול כזית מצה שמורה זכר לקרבן פסח, ולא נתחברו האוהבים והקרובים כמנהג, וראו עצמם יחידים גלמודים עבדים גולים מארצם, התחילו כמקוננים על ציון לקיים מה שנאמר (תהלים קלז, ו) אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, ואמרו על סעודתם זאת בראשה, הא לחמא, כי הסעודה בכללה נקראת לחם, כמו שנאמר (בראשית מג, לא) שימו לחם, וכן מדוע לא בא בן ישי אל הלחם (שמואל א כ, כז), כמו כן אמרו הם בגלות על סעודתם, כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, רצה לומר אין סעודתנו זאת בליל פסח של שמחה, כמו שהיינו עושים בכל שנה בארץ ישראל, אבל סעודתנו זאת היא ממש כסעודות שהיו עושים אבותינו כשהיו עבדים במצרים, שהיתה ודאי סעודת עינוי כזאת, שאנחנו פה בגלות אוכלים ביגון ואנחה:

ובדרך קינה השלים לומר שבכל ליל פסח לא היו רשאים לקרוא מי שלא נתמנה על אכילת הפסח, שאינו נאכל אלא למנוייו, והטעם לדעתי לפי שאין לעשות שני כבשים או יותר קרבן פסח בבית אחד רק כבש אחד, ולכן אינו נאכל אלא למנוייו, שמא ירבו האורחים ותהיה סעודה שאינה מספקת, לכן אמרו דרך קינה, כי הלילה הזה שאנו אוכלים כזית מצה שמורה במקום קרבן פסח, כל דכפין ייתי ויכול וכל דצריך ייתי ויפסח. ואחר שזכרו את ירושלים וקוננו עליה לקיים מה שנאמר אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, כמו כן כשרצו להתחיל בשמחת החג זכרו את ירושלים ואמרו פרק זה דרך קינה, ואח"כ התחילו בנחמה ובתפילה, ואמרו השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי לשנה הבא בני חורין:

ולשני טעמים הללו אמרו שם בגלות פרק זה בלשון ארמי. אחת כדי שיצטערו הטף והנשים על חורבן ירושלים, ועוד טעם שני שהנוסח שהיו אומרים בזמן בית המקדש מתחיל ממה נשתנה, וכיון שאין פרק ראשון זה מכלל הנוסח אמרוהו בלשון ארמי, ושאר הנוסח שהוא חובה אמרו בלשון הקודש כמו שהיו אומרים בזמן בית המקדש: מה נשתנה וכו'. יש להתעורר כמה ספיקות, ספק ראשון, בכללות הפיסקא הזאת, מה היה הצורך בשאלה הזאת, עד שאמרו רז"ל (פסחים קטז, א) אין אשתו שואלו הוא שואל לעצמו, ולא מצינו בתורה שנאמר בה מצוה זו שיהיה חיוב בשאלה, רק תנאי כי ישאלך בנך (שמות יג, יד), ואנחנו רואים שרז"ל עשו השאלה הזאת כל כך מחוייבת, עד שנאמר שהמגיד בלתי שאלה לא יצא ידי חובתו, והצריכו לעשות כמה שינויים כדי

שישאלו, שהתורה לא חייבה לעשות רק אכילת המצה והמרור והפסח שהם זכר לענין הנסים שהיו:

ספק שני, למה לא ישאל על שאר השינויים, והלא אין לך שינוי גדול מזה שבשאר הלילות של יום טוב תיכף אחר קידוש אנו בוצעים המוציא על הפת, ואנו אוכלים סעודתנו, והלילה הזה אנו מוזגים כוס שני ועונין עליו כמה דברים וקורים הלל: ומהרי"א טען למה לא שאלו על הפסח ועל חיוב ארבע כוסות ועל פעמיים נטילת ידים, ובאמת לא הבנתי דבריו שבזמן שבית המקדש קיים ודאי היו שואלין ואומרים שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי ומבושל ושלוק, הלילה הזה כולו צלי, ועל פעמיים נטילת ידים לא ידעתי חיוב זה רק לבעל הבית מפני טיבול ראשון, והיינו שאלת הטיבול, ולפי דעתו היה לו גם כן לשאול שבכל הלילות אין אנו מברכין על אכילת מרור ועל אכילת מצה, אבל הא ודאי שבכלל שאלת המרור והמצה היא הברכה, שהברכה חובה היא כיון שנאכלים, וכן הנטילה חובה כיון שטיבולו במשקה, ואין נטילה זו כדי לעשות שינוי, ולא מפני היות עבדים ונגאלו, וכיון שלא תפול תשובת עבדים, היינו על שאלה זו, איך יתכן לשאל אותם:

אמנם יתכן לומר בישוב הספיקות בפיסקא זאת, שאמנם מפורסם הוא השינויים הנמצאים הם תחת שלשה סוגים, והם שאמרו ז"ל (חולין מז, א) בבדיקת הריאה יתיר או חסיר או חליף. ובזה הדרך רצה המגיד לומר, שהלילה הזה יש בו מן השינוי ממה שיהיה בשאר הלילות בכל שלשתם, שבראשון אמר שבכל הלילות אין אנו מטבילים אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים, שהרי כאן תוספת מפורסם, ולכן סיפר שבלילה הזה שני טיבולים תוספת על שאר הלילות. אח"כ אמר השינוי השני שהוא חסיר, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה, והלילה הזה כולו מצה, שנחסר החמץ מכל וכל, עוד אחר זה אמר השינוי השלישי והוא חליף, באומרו שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות, הלילה הזה מרור במקום שאר ירקות, באופן שמחליפים מרור בשאר ירקות. ואחר שאמר כל הסוגים שבכללם כל השינויים, לא הוצרך לומר שינוי אחר, ואין להקשות שיאמר שינויים אחרים. ואחר שאמר כל השינויים בענין הסעודה אמר השינוי הגדול באנשים, במידה בלתי נאות, שכל חכמי לב ספרוה לגנאי, כי הגאוה מגונה ולא ינתן יק ר לבעליה. וזה מבואר שהסיבה מורה על גובה הלב ועל החירות המופלג: והיה הטעם עוד על הסיפור בשינויים בסדר זה נגד הארבעה בנים כפי מה שסודרו, תחילה החכם ואחריו הרשע ואחריו התם ושאינו יודע לשאול, כי החכם לא ישאל ולא יפלא בעיניו רק על התוספת, לפי שהחכם תהיה לו מידת ההסתפקות ויתמה

על התוספות, אמנם הרשע שבטן רשעים תחסר (לשה"כ משלי יג, כה), לא ישאל למה זה, רק על החסרון שנחסר החמץ מלפניו, ולפי זה היה הסדר בזמן קרבן פסח, שהיו אומרים אצל חמץ ומצה הלילה הזה כולו צלי, להיותו גם הוא מכלל שינוי החסרון שנחסר המבושל, עם היות שהיה ראוי להקדים ענין הפסח לכל השאר, לא הקדימו אבל סדרוהו אצל שאלת חמץ ומצה, אמנם התם לא ישאל רק בראותו דבר שאינו מורגל בו, וכראותו המרור שהוא אינו מורגל רק בשאר ירקות ישאל מה זאת, שאינו יודע מה הוא המרור, ושאינו יודע לשאול, בזה יבחן שאינו יודע, אחרי שלא ישאל בכל השינויים ההווים בסעודה, וגם לא יתמה בראותו שמחייבם אותו לאכול בהסיבה, יתבאר שודאי איני יודע לשאול, כיון שעושה כל השינויים האלה ונוסף עליהם שינוי בגופו בעצמו לחייבו לאכול בהסיבה ושותק:

ועם היות שרז"ל בגמרא (פסחים קיד, ב) נתנו טעם לטיבול ראשון, יתכן גם לומר שבהיות חיוב בלילה הזה לספר אופן ירידתם במצרים, כמו שנאמר (להלן באגדה) וירד מצרימה (דברים כו, ה), אנוס על פי הדבור, נצטוינו לעשות שני טיבולים, אחד קודם הסעודה, נגד מה שהיה קודם ירידתם, והיא היתה סיבה לירידתם, דהיינו טיבול הכתונת בדם, ואחר כן טיבול השני, זכר לאומרו (שמות יב, כב) וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף, ואמנם חיוב ההסיבה שהוא על החירות המוחלט, יתבאר טעמו בפרק שאחר זה:

עבדים היינו וכו'. הספיקות הנופלות בפיסקא זאת שצריכים השקפה והתעוררות הם: ספק ראשון, אומרו עבדים היינו לפרעה במצרים, שהיה מספיק אומרו עבדים היינו במצרים. ומהררי"א השיב על זה שהיה מלך קשה ורע מעללים, ולא ידעתי מה יאמר באומרו שנית משועבדים היינו לפרעה במצרים, שפרעה זה ידענו היותו רע מעללים, אבל באותו פרעה שהיה עתיד להיות בזמן בנינו ובני בנינו מי יאמר שיהיה רע מעללים, ואולי יהיה כפרעה שהיה בזמן יוסף שכיבד את בני ישראל והטיב לעשות עמם:

ספק שני, היאך תהיה זו תשובה על כללות השאלה באותם השינויים: ספק שלישי, למה התחיל באומרו עבדים היינו, ואח"כ שינה הלשון ואמר משועבדים היינו, ולמה לא אמר עבדים כפי מה שהתחיל:

ספק רביעי, אומרו מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים שכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח (כו הוא הנוסח באבודרהם ועוד), שאומרו הרי זה משובח נראה שאין שם חיוב רק אם יספר יהיה משובח אבל אינה מצוה, והוא בעצמו הקדים לומר מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. ומהרי"א ליישב את זה בחר לגרוס וכל המרבה לספר ביציאת

מצרים הרי זה משובח, באופן שכוונתו לומר שהסיפור מצוה והריבוי בו שבח. אמנם הריבוי הזה צריך להבין מה הוא, אם הוא לספר ולחזור ולספר כמה פעמים זה אחר זה ואפילו הוא פועל בטל, לפי שכל פעם יחשב מצוה בפני עצמה כשאר תלמוד תורה, או הריבוי הוא שידרוש ושיחקור ביציאת מצרים, וכן בספיקות שבה ובטעמים הצריכות לישוב הענינים, שודאי כל זה בכלל המצוה בסיפור הוא שיסופר כראוי מילתא בטעמיה. והנה הגירסא כפי מה שהביאה הרמב"ם ז"ל (סוף הל' חמן ומצה בנוסח ההגדה) היא כל המספר ביציאת מצרים ולא הביא כל המרבה, ועם כל זה כתב וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיה הרי זה משובח, באופן שנתבאר שבאומר המספר, רצה לומר בדברים שאירעו לאבותינו ושהיו, ומבואר שגם הרמב"ם ז"ל כיון ליישב ספק זה שהזכרנו:

ספק חמישי, שקודם שיתחיל הא לחמא, היה ראוי לומר שמצוה עלינו לספר ושכל המספר משובח, ואח"כ היה לו להתחיל הסיפור אם היה הפרק הראשון מכלל סיפור יציאת מצרים:

עוד ספק ששי, שמנין למגיד שאנו ובנינו היינו משועבדים, והלא תחת האפשרות יש כמה וכמה מיני הצלות, או שהם ישחררונו ברצונם, או שיהיה כמו שאמרו (שמות א, י) כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא:

לכן נאמר בישוב כל הספיקות הנזכרות, שאחר שאמר המגיד השינויים ואמר ענין ההסיבה המחוייבת לכל, להורות על החירות ורום הלבב המוחלט. נתן תשובה על זה ואמר שאין זה מרום לבב, אבל להורות שעבדים היינו לפרעה במצרים והוציאנו ה' ביד חזקה, שהעבד שאדוניו שיחרר אותו מרצונו אין לו רום לבב, כי עד כל ימי עולם הוא כפוף תחת האדון. ועוד שהעבד שהיה עבד ונשתחרר רוצה לפרסם השחרור ויעשה כל מה שאפשר לו להורות על השחרור המוחלט, ואילו לא הוציאנו, רצה לומר שאלו לא הוציאנו ביד חזקה רק בריצוי, שכמו שהמציא חן לעם בעיני מצרים והשאילום, היה אפשר להמציא להם חן בעיני פרעה לשלחם, וכבר יראה שלא נמשך שום תועלת לישראל מהיות יציאתם ביד חזקה, לכן אמר המגיד שאם לא היה מוציאם ביד חזקה, היו בנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים, שאין ספק שהעבד המשוחרר שאדוניו שיחררו, לעולם העבד ההוא עם היות שלא יקרא עבד עם כל זה הוא משעובד לאדוניו, וכן בניו ובני בניו עד עולם, דאל"כ היה כפוי טובה, ולא היה החירות מוחלט אם היה משועבד, ומפני זה גם כן לא רצה השם יתברך להוציאם ברצון פרעה, רק בעל כרחו ע"י מכות משונות ורעות, באופן שלא נשארו משועבדים לו כלל: וכן בזה יתיישב מה שאמר ר' גמליאל (פסחים פ"י מ"ה) שהוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, שאמר קודם

עבדות ואח"כ אמר שעבוד ואין זה הכפל, כי מעבדות לחירות נאמר בערך אבותינו שיצאו ממצרים, ואומרו משעבוד לגאולה הוא בערכנו, אנחנו ובנינו, שע"י שהוציאנו ביד חזקה הוציא אותנו משעבוד שלא נהיה משעובדים לפרעה על ששיחררנו ברצונו, ובזה יהיה החירות מוחלט, שאם היה בריצוי לא היה החירות מוחלט כמו שאמרנו, עד שלזכר זה נתחייבנו ההסיבה:

ועל זה אמר עבדים היינו לפרעה במצרים, שהזכיר פרעה לומר שאפילו שאותו פרעה ואותם המצריים ששחררום כבר ימותו ספו תמו, היה נשאר היותם משועבדים לשם של פרעה ולשם המקום של מצרים, כי ידוע שפרעה אינו שם העצם, אבל כל מי שהיה מלך במצרים נקרא פרעה. וזה כאילו אמר שאם לא הוציאנו ביד חזקה, לעולם היינו משועבדים לתת תשואות חן למצריים על ששחרונו:

ואחר שהודיע הטובה הכפולה שעשה הקב"ה עמנו להוציאנו ביד חזקה ולא בריצוי, כדי שיהיה החירות מוחלט, אמר עוד שאין הסיפור של מצרים כשאר סיפורים, שאין האדם מספר לחבירו מעשה שהיה רק למי שלא ידע המעשה ההוא, אבל סיפור יציאת מצרים אפילו למי שיודע כל הענין כמו שהיה, אפילו הכי מצוה עלינו לספרו, לפי שכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, ולהיותו שבח לנו ציוה לספרו ולהזכירו. שאם היה הקב"ה מוציאם ע"י ריצוי ברצון פרעה ומצרים לא היה שבח הסיפור של יציאת מצרים, כי האדם שיספר שהיה עבד ושאדוניו שיחררו מרצונו, גנאי הוא לו ולא שבח, וזה אומרו שהוא מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, ולומר גם כן בכל הסיפור שכל המספר הרי זה משובח, אם כן עיקר הסיפור לבנים הוא לומר להם שכל המספר ביציאת מצרים הוא משובח ואינו גנאי לו, והיה כאילו יאמר מצוה עלינו לספר ולומר שכל המספר הוא משובח:

ואין אומרו עבדים הינו, תשובה אל השינויים שעושים בסעודה, רק אל שינוי ההסיבה, המורה על רום לבב שהיא מן המדות המגונות, שרצה לומר שעם היות רום הלב והגאוה מגונה, בענין הזה הוא משובח, ותשובת שאר השינויים באה אח"כ, כמו שאמר מצה זו שאנו אוכלין, וכן מרור זה שאנו אוכלים, אבל תשובת הטיבולים גם היא בכלל אומרו עבדים היינו, כי אין העבדים מטבלים קודם הסעודה, רק השרים והמלכים לעורר התאוה, ובדרכנו זה יתישבו כל הספיקות שנתעוררנו בהם בפרק זה: מעשה ברבי אליעזר וכו'. הנה אחר שסיפר כי המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח ואינו גנאי לו, כיון שלא יצאו על ידי ריצוי, ונתבאר מזה שאינו מספיק באומרו עבדים היינו וה' הוציאנו, אבל יצטרך לתת טעם וענין לכל פרט ופרט ממה שהיה ולבאר שהכל היה

לצורך, ולזה הביא ראייה מאותם השלימים שהאריכו בסיפור כל אותו הלילה, שאין ספק שלא היה שם סיפור היציאה לבד, אבל נתינת טעם על כל פרט ופרט ושהכל היה לצורך הענין, ושלכך האריכו. אם כן הביא ראיה מכאן שכל אדם חייב לספר ביציאת מצרים מן הטעמים והסיבות כפי השגתו:

ומהרי"א כתב שהבאת המעשה מאותם השלימים היתה ראיה אל מה שאמר שאפילו כולנו חכמים מצוה עלינו לספר. וזה לא יתכן, שאם כן הוא, כולנו היינו מחוייבים לספר כל הלילה כמו שעשו הם, ואם אתה אומר שמה שעשו הם הוא יתר על החיוב, אם כן אין כאן ראיה מאותם השלימים לחייב הסיפור כשכולם חכמים, כי מה שסיפרו הם היה שרצו לעשות יתר על החיוב. אמנם ודאי שעל מה שאמר שאפילו כולנו חכמים אנו חייבים לספר, אין צריך ראיה, שכיון שהכוונה היה לפרסם שאין אנו מתביישים ממה שהיינו עבדים, כיון שיצאנו בעל כרחו, אם כן מה לי אם אנחנו חכמים או אין אנחנו חכמים, ואדרבה יותר שהאנשים גדולים יתרבה החיוב, שאם יהיו שותקים נראה כמתביישים ממה שהיו עבדים:

עוד פירש מהררי"א שבני ברק, רוצה לומר שהיו מסובין על כלים מבריקים בזוהרם חור כרפס ותכלת, ופירש כן מחמת רוב דוחקו והלחץ אשר לחצו לומר כן. וזה היה שנראה אליו דבר בלתי נכון ששם מקום יקרא בשתי מילות דהיינו בני ברק, וכאשר רצה מהררי"א לומר שברק הוא שם מקום, הנה אמר שמלת בני, רצה לומר תלמידים או אנשי המקום שנקרא ברק, ובאמת נפלאה נשגבה מני שהיאך נעלם ממנו הכתוב פרשת מסעי (במדבר לג, לב) ויסעו מבני יעקן, שהרי שם המקום נקרא בני יעקן שתי מילות. ועוד נעלמה ממנו הלכה בסנהדרין פרק דיני ממונות (לב, ב) צדק צדק תרדוף (דברים טז, כ), אחר ר' יהושע בפקיעין אחר ר' עקיבא בבני ברק, הרי לך שבני ברק היה מקומו של ר' עקיבא, ועוד נעלם ממנו הגורל השביעי ביהושע בחלוקת הארץ בנחלת מטה דן, ששם נאמר בהדיא (יהושע יט, מה) ויהוד ובני ברק וגת רימון: אמר רבי אלעזר בן עזריה וכו'. רבו הספיקות בפיסקא זאת. ספק ראשון, שזו משנה היא סוף פרק מאימתי (ברכות פ"א מ"ה), ואם כוונת המגיד הוא להביא ראיה שמזכירין בלילות יציאת מצרים, למה לא הביא המשנה כצורתה סוף פרק א' דברכות שתנא קמא אמר מזכירין יציאת מצרים בלילות. ספק שני, שרש"י פירש שם (ברכות יב, ב) על משנה זאת וז"ל מזכירין יציאת מצרים בלילות, ציצית בקריאת שמע, ואע"ג שאין לילה זמן ציצית דכתיב (במדבר טו, לט) וראיתם אותו אומרים אותו בלילה מפני יציאת מצרים שבה, ולזאת יפלא מאד מאמרו של ראב"ע, שכיון שעיכוב זכירת פרשת ציצית אינו אלא מפני הציצית, לא היה

לו לומר רק לא זכיתי שתאמר פרשת ציצית בלילות, כיון שדרשת בן זומא היתה על פרשת ציצית שתאמר. ועוד מה היא הראיה שמביא מבן זומא שצריך לקרות פרשת ציצית בלילה, שהרי בן זומא לא אמר רק שצריך להזכיר יציאת מצרים בלילות, ואם כן לא יחוייב לומר רק אחרי והיה אם שמוע, אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי, ולא לקרוא פרשת ציצית כיון שאינו זמנה. ועוד שכבר היה מספיק מה שקבעו בתפילת ערבית (ברכת אמת ואמונה) לומר האל העושה לנו נסים ונקמה בפרעה וכו':

ועוד למה הביא המגיד משנה זו בהגדת ליל פסח, שאם להביא ראיה שמגידים בלילי פסח כמו שכתב מהרי"א, הלא כבר דרשו ז"ל (להלן בהגדה) בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. עוד יפלא שהרי חכמים נחלקו על בן זומא והלכה כחכמים, ולמה אמר ר' אלעזר עד שדרשה בן זומא. ועוד למה הביא המגיד דברי חכמים כיון שאין ראייתו רק מבן זומא, ועוד מה צורך להביא ראיה לשתאמר יציאת מצרים בלילות, והלא נאמר בכתוב (שמות יב, מב) יציאתם ממצרים לילה, אם כן אדרבה היה צריך ריבוי שתחייב להזכירם ביום. עוד יש לדקדק בלשון שראב"ע אמר לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים, ולא אמר שיזכיר יציאת מצרים, כלשונו של תנא קמא שאמר מזכירין יציאת מצרים בלילות:

האמנם נראה בישוב כל הספיקות האלה, שאמנם בן זומא וחכמים שהביא ראב"ע באותה משנה לא היו חולקים על ענין הזכרת יציאת מצרים בלילה, דפשוט הוא שעיקר הנס הלא היה בחצי הלילה, אבל מחלוקתם היה אם יש לספר יציאת מצרים בגליות או בימות המשיח, שבן זומא דרש שמספרים בגליות שדומים ללילה, ואסמכוה אקרא שנאמר (דברים טז, ג) כל ימי חייך, ואגב דתנא קמא קאמר מזכירין יציאת מצרים בלילות, הובאו שם דברי ראב"ע, ולא נסתפק ר' אלעזר לענין הזכרת יציאת מצרים בלילה, וידוע שדברי ת"ק דאמר מזכירין כולי עלמא מודו, אבל בענין החיוב בגליות נסתפק, וחכמים מודים לבן זומא אבל דורשים אפילו לימות המשיח, והוצרכה דרשה לענין הגלות אם יש להזכיר יציאת מצרים כיון דאכתי עבדי אנן, כמו שהקדים המגיד לומר השתא עבדי. ולכן אמר ר' אלעזר שברוב חכמתו לא זכה להביא ראיה שאומרים יציאת מצרים בזמן הגלות, וחכמים שנחלקו עליו לא אמרו שלא לומר אותם בגליות. אבל אמרו לדרוש הכל לימות המשיח, ושהגליות הם בכלל אומרו ימי חייך, לכן אמר ימי חייך לעולם הזה, כלומר עולם הזה כולל בין בזמן הבית ובין בגלות: ועל זה המגיד כאשר סידר ההגדה בבבל בגלות, הביא ראיה ממשנה זאת שאומרים יציאת מצרים בלילות, רצה לומר בגלות עם היותם עבדים לאחרים, דהוא אמינא כמו שאמרו רז"ל

(מגילה יד, א) שאין אומרים הלל בפורים דאכתי עבדי אחשורוש אנן, והביא המגיד גם דברי חכמים להגיד גודל מעלת סיפור יציאת מצרים שיהיה אפילו לימות המשיח, שכיון שגדלה מעלתה כל כך שיש לספרה אפילו לימות המשיח ובגליות שאנו עבדים, אם כן ראוי לקרוא פרשת ציצית שלא בזמנה מפני יציאת מצרים שבה, ובזה נתיישב שהביא דברי חכמים, וכבר בארנו שלענין סיפור יציאת מצרים בגליות לא נחלקו:

ובמה שאמר ר' אלעזר הריני כבן שבעים, עם היות שאמרו בגמרא פרק תפלת השחר (ברכות כח, א) שיצאו לו שערות לבנות, יפלא מאד שאחרי שלא היה זקן מה היה הפלא שלא זכה לדעת דרשת בן זומא. ועוד תמיהה שנית שאותו הצדיק ישבח עצמו בחכמה ויאמר הריני כבן שבעים. אבל ידמה ויתכן לדעתי לומר על פי דרכנו, שהיה אומר ר"א הריני כבן שבעים, רצה לומר שכמו שאותם שגלו בין בית לבית, שהיו שבעים שנה, כמו שנאמר (דברי הימים ב לו, כא) ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה, ואז באותם השבעים שנה לא סיפרו ביציאת מצרים להיותם עבדים, והאות שעל זה תמצא שנאמר בבנין בית שני בעזרא (ו, כב) ויעשו חג מצות שבעת ימים בשמחה כי שמחם ה', כנראה שבתוך השבעים שנה לא סיפרו ביציאת מצרים לעשותו בשמחה, כי אין לומר שנאמר עשיית החג על קרבן שהרי לא עשו קרבן לא בשמחה ולא בדאגה. אם כן הטיב לומר ר"א שהוא כבן שבעים, רצה לומר כאותו הדור שהיו באותם שבעים שנה, ושלא זכה למצוא ראיה שתאמר יציאת מצרים בגלות עד שדרשו בן זומא, וכן בן זומא וחכמים לא היה מחלוקתם אם מזכירין יציאת מצרים בלילות רצה לומר בגליות, רק מחלוקתם על ימות המשיח, שאפילו חכמים אומרים שהוא עיקר ויציאת מצרים טפילה. ולפי שבן זומא היה הדורש על הגליות הביא את דברי בן זומא, וגם הביא דברי חכמים כיון שאינם חולקים עליו. ולהיות ר"א כמה שנים אחר בית שני, שכבר אמרו (ברכות כז, ב) שהיה עשירי לעזרא, על כן אמר הריני כבן שבעים שלא סיפרו ביציאת מצרים:

ואפשר שמה שאמרו בגמרא פרק תפלת השחר היינו דאמר ראב"ע הריני כבן שבעים, הכוונה לומר שראב"ע כיון ג"כ להיותו כבן שבעים בשמונה עשרה שורות שיבה שנעשה לו נס, שדיבר בלשון חכמה, שהוא כמו אותם שגלו שבעים שנה, והוא ג"כ כבן שבעים בשמונה עשרה שורות שערות לבנות שיצאו בזקנו. דאם לא כיון לשני הענינים, מה היה צריך לומר שהוא כבן שבעים, היה מספיק שיאמר לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, אבל אומרו הרי אני כבן שבעים אמר כן מכוין על שני הענינים, ובזה יאות שלא היה משבח עצמו בחכמה. ועוד שכיון שלא היה זקן בשנים מה היה נפלא שלא זכה, ומה יעשו השערות לבנות לשיזכה:

ברוך המקום וכו'. מהרי"א הרבה לדרוש למה נאמר כאן ברוך המקום, והביא כל חקירת המקום והמקומם, והשתדל לתת טעם אל שלא אמר כן בשאר פרקים פרקים. וסוף דבריו ז"ל ולפי שמעלת מציאותו יתברך בלי מושג ולא נודע לשום נמצא, עד שמלאכי השרת היו שואלים איה מקום כבודו להעריצו, רצה לומר איזו מעלה היא מכבודו יתברך לשנעריצהו בה, לכן אמר המגיד לבלתי הכשל בדבריו ברוך המקום, עכ"ל דברי מהרי"א ז"ל:

והם לדעתי בלתי נכונים, כי למה נאמר לפנים שהקב"ה מצילנו מידם, וכן שלא אותנו בלבד גאל הקב"ה, ולא אמר המקום, ואח"כ אמר עכשיו קרבנו המקום וכו', ועוד למה לא יאמר על שבח כמה טובות למקום עלינו, שבה נתינת התורה השם המיוחד ולא תואר אחר כלל. אבל אין ספק שאין כאן מקום לאותם הדברים שכתב מהרי"א: אבל יתכן שהמגיד רצה לשבח להשם יתברך על התורה וההישרה שנתן לנו, ולא רצה להזכיר לא שם ולא מלכות. שמחלוקת רב ור' יוחנן הוא (ברכות מ, ב), שרב אמר שברכה שיש בה שם אעפ"י שאין בה מלכות הוי ברכה, ומפני שכבר תקנו לזה רז"ל ברכה על ענית נתינת התורה בא"י נותן התורה, (ברכות יא, ב) לא רצה להזכיר שם מן השמות, וכן בענין אומרו קרבנו המקום שהוא על נתינת התורה נמשך אחרי הלשון שהתחיל:

חכם מה הוא אומר וכו'. הספק הכולל בכל תשובת הבנים הוא, שלא אמר המגיד לכל אחד תשובתו כפי מה שאמרה תורה בצד שאלתו. וכבר השיב מהרי"א לענין שאלת הבן החכם, שהכוונה היא שיאמר לו תשובה מלבד התשובה שהוזכרה בתורה, וכן אמר בבן הרשע. ואמר עוד שהתשובה שנאמרה לרשע היא בעבור זה עשה ה' לי, היא מושאלת מפרשת התם, ואין ספק שבשגם נסכים לישב דברי המגיד בטלאי על גבי טלאי, עוד יפלא שאלת החכם מה העדות, לא באה בתורה על ענין יציאת מצרים רק על כל כללות המצוות, ושאלת הרשע גם כן לא באה רק על קרבן פסח לבד, ושאלת התם גם כן לא באה רק על קידוש הבכורות:

לכן נראה שהמגיד רצה להודיע התשובה הנכונה לכל אחד מן הבנים האלה כפי תכונתו. ומה שאמר המגיד ברוך המקום שנתן תורה ושנגד ארבעה בנים דיברה תורה, יתכן היות הענין דרך שבח למקום ברוך הוא שנתן תורה שחששה להזכיר כל מיני הבנים הנמצאים. ועם היות שהביא אותם לענין שאלתם שם, וכל השאלות ההם היו שאלת חכם, עם כל זה נתן המגיד שבח להשם יתברך שנתן לנו תורה נדרשת לכמה פנים, עד שהבנים כאשר ירצו לשאול מאבותיהם על ענין השינויים הללו, וירצו לקחת לשון מושאל מן הכתוב, הנה כל אחד ימצא לו לשון כפי תכונתו. ולא הזכיר המגיד הארבעה

בנים רק כסדר עומק שאלתם, כדי לומר באחרונה הבן שאינו יודע לשאול את פתח לו: והנה שאלת החכם אמנם היא על דרך חקירה בפרטים אחר שידע הכולל, ושאלת הרשע על דרך סתירה בפרטים, וגם הוא ידע הכולל וכוונתו לסתור ולהכחיש, אמנם שאלת התם היא על דרך מי שאינו מבין רק כללות הענין, לא הגיע התעוררותו למדרגת החקירה על הפרטים. ולכן החכם שואל מה העדות והחקים, ידמה היות לו קצת ידיעה בכולל, ושהוא חוקר בפרטים ליישב דעתו. והרשע גם כן חוקר בפרטים אבל לסותרם, כמי שכבר הסכים בדעתו שאיז הדברים אמת, וקדמה לו קצת ידיעה וכוונתו איננה רק לסתור, והוא אומרו מה העבודה הזאת לכם, שכנראה שכבר הוא יודע מה העבודה הזאת, אבל שואל לאמר למה היא לכם, ועל כן לקח לו דרך השאלה לשון הכתוב ההוא, ומלת מה תשמש במקום למה, כמו מה זאת עשה אלהים לנו (בראשית מב, כח), וכן מה תצעק אלי (שמות יד, טו), שפירושם למה. אבל הבן שהוא תם איננו שואל רק כללות הענין, שאינו יודע מהותו ולא קדמה לו ידיעה כלל, ולכן אמר מה זאת: וכן מצינו שיצחק שאל לאברהם כבן חכם ואמר (בראשית כב, ז) הנה האש והעצים ואיה השה, כלומר האש והעצים אני יודע שנמצאים מן ההפקר ואתה מביאם עמך, והשה שאינו נמצא מן ההפקר [אנה] הוא, הרי שהיתה לו קצת ידיעה, ומצידה היה חוקר בישוב הענין במה שתמה. אבל עשו שאל כרשע כאשר ראה מוליכי המנחה אמר (בראשית לג, ח) מי לך כל המחנה, נראה כמקנתר, שכבר ידע שהם שלו אבל שאל למה הם לו, כפירוש רש"י שם. ויעקב שהוא איש תם כשראה בבקר והנה הוא לאה (בראשית כט, כה), שאל מה זאת, שהיא שאלת התם ממש, שתמה על כללות הענין למה נתן לו לאה ולא רחל, ולא נתעורר בתשובה הפשוטה שאין לתת הצעירה לפני הבכירה. וישמעאל הוא שאינו יודע לשאול, ועליו נאמר (בראשית טז, יב) והוא יהיה פרא אדם:

ולפיכך המגיד נתן שבחו להשם יתברך שנתן תורה, שהזכירה לשוז הארבעה שאלות הללו בארבעה לשונות נגד ארבעה בני האבות, שכל הבנים מתחלקים לאלו הארבעה מינים, ולא היו התשובות שנאמר בכתוב כל אחת הראויה לשואל ההוא, אבל היו התשובות לענינים הנשאלים, דהיינו על פסח ועל כללות המצוות, ויהיה מי שיהיה שואל, כי יהיה תם חכם או רשע וישאל על הפסח, תשובתה תהיה ואמרתם זבח פסח (שמות יב, כז), ואם תהיה על הבכורות, תהיה התשובה בחוזק יד הוציאנו וגו' ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור (שמות יג, יד-טו), וכאשר תהיה השאלה על כל העדות והחקים שניתנו בתורה, תהיה התשובה עבדים היינו לפרעה במצרים וגו' ויצונו ה' אלהינו לעשות אל כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו (דברים ו, כא-כד):

אמנם כאן לא בא המגיד לומר רק שאחר שצריך לספר יציאת מצרים ולהשיב לשואל, אמר שיש ארבעה לשונות בשאלה בתורה, עד שהבן החכם כאשר יראה בליל פסח השינויים הנזכרים, יבחר לו בשאלתו הלשון הנבחר שבכולם לפי כוונתו ויקחנו בהשאלה, וכן הרשע לפי רשעתו יבחר לו ג"כ וכן התם, כי כל אדם המדבר או כותב אגרת לרעהו יקח בהשאלה מן הכתובים, ויסדר דיבורו על לשון הכתוב, כי כן יאות, ולכך אלו הבנים השואלים כל אחד מהם ישאיל לו לשון כתוב אחד כפי תבונתו ודעותיו, וכפי המבוקש בכוונתו, וכדי לעורר את האב שיכיר את תכונת הבן ומבוקשו מתוך לשון שאלתו, אמר המגיד הלשונות הללו, וגם כדי שילמדו הבנים הלשון הראוי כפי תכונתם, ולא ישאלו בלשון שאינו הגון, ולזה אמר שלבן השואל בלשון החכם, ישיב לו כחכם בעומק הענין, והשואל כרשע יוכיחנו על רשעו, והשואל כתם ישיבנו אבל לא בעומק כדי שיוכל להבין, ושאינו יודע לשאול, יספר לו הענין לבד. ומעתה נבוא אל פרטי הספיקות שבפרק זה שאנחנו בו:

ספק ראשון, בתשובה לחכם שיאמר לו כהלכות הפסח, למה הוצרך לומר מה מן ההלכות יאמר לו, ואחר שרצה לומר לו אחת מן ההלכות למה אמר הלכה זו יתר על אחרות, גם צריך לבאר מילת אין מפטירין, שמהרי"א נדחק לפרש שהוא לשון דיבור, כמו יפטירו בשפה יניעו ראש (תהלים כב, ח), ולפי זה לא יהיה הציווי שלא יאכלו דבר אחר אכילת הפסח. גם מילת אפיקומן יצטרך ביאור:

ולדעתי גם שתי המילות האלה הם בלשון יון, שכשהם רוצים לומר איש לרעהו תטעום זה, אומרים אפטר, וכן גם כן ממש בלשון ערבי וכן בלשון אשכנז, ואפיקומן נקרא בלשון יון מה שאוכלים להעביר שמנונית הפה, והיא מילה מורכבת משתי מילות, שאפי בלשון יון רוצה לומר על, וקומן רצה לומר שומן, והיה אומר כאילו יאמר על שומן, וכן אומרם אפיטרופוס, שפירושו על אדם, שאפי פירושו על, וטרופוס פירושו אדם, וכאשר היוונים ירצו לומר למשרתים שיביאו להם פירות המעבירים שמנונית הפה אומרים תביאו אפיקומנא. ועל פי דרכנו זה יהיה פירוש אין מפטירין אחר הפסח על השומן, רצה לומר דבר להעביר השמנונית מן הפה, והדברים מיושבים על נכון: אמנם יש לשאול, שהחכם גם כן אמר אשר ציוה ה' אלהינו אתכם שהוציא עצמו מן הכלל. ומהרי"א בפירוש ההגדה שקראו זבח פסח, נכנס בכמה דוחקים ליישב זה עיין שם. אבל לפי דרכנו ודאי יבחן היות שאלה זו שאלת חכם באמת, שהוא אמנם שאל שכאשר יצוה להעשות פועל אחד זכר לדבר אחד, המשל בזה עשיית הסוכה זכר לעננ כבוד, הנה הספיק בציווי על עשיתה מבלתי שיצוה להגיד הדבר ההוא לבנים שהוליכנו בעננ

כבוד, אם כן כאן בפסח שאנו עושים חוקי הפסח והמצה והמרור זכר ליציאת מצרים ולענינים שהיו בה, למה הוצרך הציווי בהגדת העדות לבנים לומר עבדים היינו, הרי כבר יבין הדברים מתוך החוקים כמו בסוכה, ואם לא יובן מתוך החוקים היה ראוי שיבוא הציווי בהגדה לבד, ומה צורך בחוקים וגם בסיפור, ולכן אמר הבן החכם מה העדות והחקים, למה הוצרך לעשות חוקים ולהעיד גם כן לבנים ענין יציאת מצרים:

ובזה יתיישב שגם הוא אומר אתכם כמוציא עצמו מן הכלל, שהבן אינו חייב להעיד אלא לשאול, כמו שנאמר (דברים לב, ז) שאל אביך ויגדך, ואינו מעיד רק האב לבניו כשיהיו לו בנים, אם כן היטיב לומר מה העדות והחקים אשר צוה ה' אלהינו אתכם נגד אביו ואמו שהם מצווים להגיד לבנים:

ובאה התשובה על שאלת החכם נכונה מאד, לומר שאם לא היתה הכוונה בעשיית החוקים היינו הפסח והמצה והמרור, רק לזכור שהיינו עבדים במצרים ושיצאנו משם, לא היה בא ציווי על הגדת העדות והחוקים, כי היה מספיק עשיית החוקים כמו עשיית הסוכה שהספיקה מבלתי שנהיה מגידים לבנים עדות שהוליכנו בצל ענני כבוד, אבל בהיות ביציאת מצרים הוכרח אל נתינת טעם אל הפרטים שנהיו בה, אשר זה אי אפשר להודיע הטעמים בעשייתם חוקים לבד, לפיכך הוצרך הציווי אל הגדת העדות גם כן. ואמר שכשם שהוא שואל דרך חכמה שישיב לו גם כן דרך חכמה, ויאמר שנצטווינו לבלתי אכול אפיקומן אחר הפסח, שאם יאכל דבר המעביר השמנונית מן הפה הרי בטל טעם הפסח, כמו כן אם היינו עושים החוקים דהיינו פסח מצה ומרור מלבתי שהיינו מגידים בעדות טעמי פרטי הדברים שנהיו, היה ענין נעדר הטעמים, ולהגיד סיפור הענין בלתי עשיית החוקים עד שישאלו הבנים גם כן לא יתכן, שאין הדבר המסופר נקבע בלב האדם רק כאשר יגיע אליו שיראה מעשים משונים מן המורגל ויפלא ויחשוק ויכסוף בלבו לדעת סיבת השינויים ההם, הנה כאשר תגיע אליו התשובה שישקיט צמאו ויפק תאותו ודאי תשאר התשובה ההיא תקועה וקבועה בלבו. ובזה נתיישב מה ששאלנו פרק זה, ואמרנו למה הצריכו רז"ל השאלה מן הבנים, שהוצרך השאלה לענין מאד: רשע מה הוא אומר וכו'. כבר נתבאר שההשאלה לא תהיה רק על אחד משלשה פנים. או שישאל על דבר אחד ידע איכותו וסיבותיו ונעלם הטעם בפרטיו, או שידע כל האיכות ומהות וסיבות הדבר ולא נעלם ממנו בפרטיו כלל, אבל תמה בכל כללות הענין ההוא על היותו כולו נותר בעיניו לא ירצה, או שישאל שלא הבין סיבת הענין ההוא כלל. והנה הראשונה היא שאלת החכם כאשר אמרנו, לכן אמר עתה על השואל השני שיודע הענין והסיבה, והכל נותר בעיניו ובלתי ישר, ובהיות בכתוב ארבעה לשונות הללו, שודאי

שם במקומם כולם היו שאלת החכם, שמה שנאמר לענין קרבן פסח מה העבודה הזאת לכם, היטיב לומר כן, שכאשר יראה הבן החכם שכל הקרבנות יש להם חלק לבני אהרן מהם, והם מקריבים אותם וצולים או מבשלים, ושהעבודה הזאת יעשו כל עדת ישראל, ודאי ישאל לומר מה טעם העבודה הזאת היא לכם ולא לכהנים כשאר הקרבנות, אף גם זאת כאשר היו מונחים לפני האדם מצה ומרור, וזה הבן יקח בהשאלה לשון זה שנאמר שם לענין הפסח, וישאל בו על המצה והמרור שאינם עבודת קרבן, הרי ודאי כיון שיודע עשיית המצה והמרור וסיבת אכילתם והוא שואל מה העבודה הזאת לכם, יובנו דבריו שכוונתו לומר למה העבודה הזאת לכם, שכל זה מותר או מכחיש ומכזיב הדברים, ולכן קראו רשע:

וזהו שאמר המגיד להקהות את שיניו, באומרו לו, גם כן לי תשובה מושאלת שנאמר בכתוב לאיש הבלתי שואל. ומשום שנאמר בתשובה הזאת מילת לי, ציוה להשיב בה לו, נגד מה שהשאיל הרשע ההוא לשון השאלה ההיא ובחר בה להיות נאמר בה לכם, ולא אמר אשר צוה ה' לכם כמו שאמר החכם, כי הרשע בלבו יכחיש היותם מצות ה'. ומפני שהרשע ההוא אמר מה העבודה הזאת על המצה והמרור, אמר המגיד להשיב לו כענין בעבור זה עשה ה' לי, שמראה לו באצבע המצה והמרור, כמו שדרשו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כדי שיתפרסם אלהותו יתברך. ויהיה לדעתי פירוש הכתוב הזה שנאמר (שמות יג, ח) בעבור זה עשה ה' לי, כלומר אין אנחנו עושים המצה והמרור בעבור יציאת מצרים, אבל בעבור שנאכל המצה והמרור ויתפרסם אלהותו הוציאנו ממצרים, ולסיבה זאת גם כן הורידנו שם:

ובהיות הלשונות שאלו הארבעה בנים שואלים בהם מושאלים מן הכתובים, ולא כמו שחשבו אחרים שחשבו ששאלת החכם היתה בכתוב מאיש חכם, ושאלת הרשע היתה שאלת רשע, לכן נאמר חכם מה הוא אומר וכן רשע מה הוא אומר וכן תם מה הוא אומר, כאילו יאמר חכם איזה לשון יבחר וישאיל לעצמו, ורשע גם כן מה ישאיל ותם מה ישאיל, שכבר אחרי שאמר שהתורה דבר על ארבעה בנים, היה לו לומר בחכם נאמר כך וברשע נאמר כך, אמנם יובן ודאי באומרו חכם מה הוא אומר, רצה לומר לשון החכם הצדיק כששואל שיפלא במצה ומרור, הוא דרכו לשאול בלשון זה, וכן ברשע ובתם, ובדרכנו זה יתיישבו כל הספיקות שנתעוררנו בפרק זה:

תם מה הוא אומר כו' ושאינו יודע לשאול כו'. כאן טען מהרי"א על הפרשות הללו, שמה ראה משה כיון שהקב"ה לא ציוה לו רק על הבכורות למה לו לצוותם על המצה והחמץ, כמו שנאמר שם (שמות יג, ג) ויאמר משה אל העם וגו', ועוד למה הזכיר הפסח והמרור,

וכבר השיב שם על פי דרכו. אמנם אנחנו נתקרב לפשוטן של דברים כפי מה שיעדנו, ונתעורר עוד קצת על מה שאמר משה לישראל (שמות יג, ד-ה) היום אתם יוצאים בחדש האביב. ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה, כי מה היתה הקפדה הזאת שיהיה לעולם החג באביב, שמאחר שאין הכוונה רק לזכור יציאת מצרים אחת בשנה אם כן מה ההקפדה שיהיה באביב. וכן חזרה תורה במצוה זו פרשת משפטים אחר שציוה על השבת (שמות כג, טו), ובפרשת כי תשא אחר שהזהיר על עבודת אלילים שנאמר (שמות לד, יז) אלהי מסכה לא תעשה לך, חזר באזהרת האביב (שם יח), ובפרשת ראה אחר שציוה על קדושת בכור בהמה עוד חזר באזהרה (דברים טז, א):

אבל יראה היות הדברים כאשר ביארנו בפרקים הקודמים, כי קדושת כל הראשיות דהיינו בכור אדם ובכור בהמה וראשית עריסות וביכורים, כולם באו לעורר הלבבות על האמונה האמיתית שהשם יתברך חידש העולם מאין והוא ראשון לכל, ושעל כן ראוי לעבדו בכל הראשיות, כי המצריים בהיות אמונתן הקדמות בחרו להם לעבודת אלילים הטלה שהוא בכור למזלות, וכבר ידוע שבתנועה סיבובית לא יתכן לומר ראשון, אמנם על פי החשבון מצאו שבעת תליית המאורות במעשה בראשית, תחילת תנועתם היתה מתחילת מזל טלה, ולכך אמרו היותו בכור, וגם המצריים העובדים מזל טלה יקראוהו בכור, אפילו שהם מאמינים בקדמות, לפי שכשיכנס השמש בטלה יהיה התחלת האביב והתחלת הצמחים והפירות. ולכך היו קוראים מזל טלה מזל ראשון, והיו מאמינים היותו מושל על כל הפירות הראשונים, ומכללם פרי הבן הראשון שהוא פטר רחם, בחשבם שאין ראשון אחר, ועל זה ציוה הקב"ה לשוחטו והיכה בכוריהם אל הכוונה הזאת, לאמר שהבכורות אשר לפי דעתם היו מושפעים ממזל טלה שהוא בכור יעשה בהם דין, ולכן אמר משה במכת בכורות אחר שאמר לפרעה (שמות יא, ה) ומת כל בכור, אמר (שם ז) למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל, כי הם חשבו שאם פסק השפעת טלה וימותו הבכורות הנה ימותו ג"כ הבכורות של ישראל, ואמר גם כן שהשם יתברך יפסיק השפע של טלה וימותו בכוריהם, אבל הבכורות של ישראל הם תחת כנפי הראשון האמיתי, ושהוא יפלא ביניהם:

ולכן כאשר אמר לו הקב"ה למשה שיקדש הבכורות רצה לומר לישראל הענין מילתא בטעמיה, ואמר להם שיזכירו שיצאו בחדש האביב שהוא טלה שהוא בכור למזלות, ואח"כ אמר להם מצות קדושת הבכור. והטעם במה שאמר הקב"ה על הבכורות לי הוא (שמות יג, ב), לפי שאינם תחת טלה כמו בכורי מצרים, אבל הם לראשון האמיתי, וכן בספר דברים הסמיך אזהרה על האביב לענין הבכור גם כן מטעם זה, וכן בפרשת

משפטים אחר אזהרת השבת שמורה על חידוש העולם שהוא יתברך הוא ראשון האמיתי כתב גם כז אזהרה על האביב, וכן בפרשת כי תשא אחר שהזהיר ואמר אלהי מסכה לא תעשה לך שהיו עושים טלסמ"א לטלה חזר עוד להזהיר על ענין האביב:

ומה שטען מהרי"א למה נאמר פה בנך לשון יחיד, והגדת לבנך (שמות יג, ח), וכי ישאלך בנך (שם יד), לדעתי הוא הטעם שאחר היות השאלה על מצות הבכורות, מסתמא הבכור יהיה שואל על השתנותו משאר הבנים, אמנם לענין שאלת טעם אל הפסח שכל הבנים שוים, אמר (שמות יב, כו) והיה כי יאמרו אליכם בניכם לשון רבים: ומה שאמר המגיד שהתם יקח בהשאלה, לשון השאלה הזאת בלשון הזה לומר על המצה והמרור המונחים לפניו מה זאת, אינו מפני שהכתוב שם היתה השאלה על המצה והמרור והבכורות כמו שכתב מהרי"א, שודאי השאלה לא היתה רק על הבכורות, שאילו היתה השאלה בכתוב על כולם היה לו לומר לשון רבים מה החוקים האלה. ועוד לא היתה התשובה על המצה רק על החפזון שהוציאנו, שמהירות אפיית המצה תורה אל החפזון. וכן לא היתה התשובה על המרור רק שמררו את חייהם, ולא היתה התשובה בחוזק יד רק על הבכורות שהכה בכוריהם שהוא מורה על החוזק. אמנם כי כן השאיל המגיד לשון השאלה הזאת אל הבן התם, בשגם הוא שואל על שינוי המצה והמרור והטיבול וההסיבה, אפילו הכי להיות השאלה הזאת קצרה במילות הנה זה מורה על חוסר ידיעת כללות מהות הענין להיותו תם, ואפשר יכוין התם ההוא באמרו מה זאת, כאילו אמר מה הלילות הזאת משאר הלילות, באופן שתהיה שאלתו כוללת כל השינויים: והתימה למהרי"א שכתב שהתורה דיברה נגד התם, ששאלת התם כפי מה שנאמר בתורה גם כן היתה כוללת שאלתו לדעת טעם אל הפסח ואל המצה ואל המרור, דא"כ הוא היה לו למגיד לומר כל התשובה ולא חציה, שהמגיד לא הביא סוף התשובה שנאמר שם (שמות יג, טו) ויהי כי הקשה וגו', אבל יאות לפירושנו מאד שאין זה רק לשון מושאל אל הבן התם שהרי הספיקה חצי התשובה לשאלתו, כי הוא לא שאל רק מה ענין שינוי הלילה ההיא בכללות, והשיב ששינוי זה הוא מפני שהקב"ה הוציאנו מבית עבדים בלילה ההוא, ומה שהביא היות היציאה בחוזק כבר אמרנו שהיציאה בחוזק יד ולא דרך ריצוי עשתה השיחרור המוחלט לבלתי היותנו משועבדים אליהם כלל. והבן התם ירצה ודאי בתשובה זו, שכאשר יודיעהו שזו הלילה יצאו מבית עבדים, ושלפיכך נשתנית משאר הלילות, לא יתעורר למה אלו השינויים ולא זולתם, ולמה כל כך שינויים, ולכן תהיה לו תשובה זאת מספקת לרוות צמאו:

יכול מראש חדש כו'. מה מאד יפלא בפיסקא זאת, היותו דורש כאן זמן חיוב הסיפור ולא בשאר הבנים. האמנם יתכן לדעתי שמאחר שאין תשובת הבנים האחרים באה רק כפי שאלתם, והם אינם שואלים רק מפני ראותם השינויים הנעשים בלילה ההוא, אם כן מבואר היות ההגדה להם מחוייבת באותו הלילה בשעה שמצה ומרור לפניו, שהמצה והמרור סיבה לשישאלו, אמנם האיש שידע שאין בבנו דעת ומדריגת בינה לשאול מפני השינויים, היה עולה ודאי על הדעת שלא יהיה חייב להגיד לו כלל, ואם ירצה להגיד הזמנים שוים אפילו שלא יהיו מצה ומרור מונחים לפניו, לכך דרשו רז"ל שתהיה ההגדה ביום ההוא ובלילה ההיא לא קודם לכן:

ולא אמר המגיד בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו שיובן לפני הבן, לפי שהבן ההוא אינו מתפעל ואיננו ג"כ מרגיש בשינוי המצה והמרור, והיה אם כן כאילו אינם מונחים לפניו, אעפ"כ אמר תגיד לו בשעה שמונחים לפניך, ולא אמר הכתוב והגדת לבנך בלילה ההוא, לפי שהיינו אומרים שחיוב ההגדה תהיה לבלתי שואל אפילו אחר אכילת המצה והמרור, אמנם דרשו ז"ל שאחר שישמע הבן ההגדה וידע הסיבה ופרטיה, אחר כך יאכל המצה והמרור לשם מצוה, ולפי זה גם כן היה עולה על הדעת שיגיד לו מבעוד יום קודם אכילת מצה, עד שלזה הוצרך לדרוש יכול מבעוד יום ולא דרש כן בשאר הבנים:

מתחילה עובדי אלילים כו'. הספיקות אשר תחוייב בהם ההשקפה בפיסקא זאת. ספק ראשון, מה ענין סיפור האמונה הרעה שהיתה לאבותינו אצל סיפור הנס של יציאת מצרים, ומה ענין אומרו מתחילה עובדי עבודת אלילים היה אבותינו, היה מספיק אומרו עובדי עבודת אלילים היו אבותינו ועכשיו קרבנו לעבודתו. ספק שני, שאח"כ אומר שנאמר ויאמר יהושע וגו' כאילו מביא ראיה שקרבנו, ובאותם הכתובים שהביא לא נתבאר בהם נתינת התורה שהיה הקירוב לעבודתו, כי אין הסיפור מגיע בהם רק עד ירידת יעקב ובניו מצרימה. ואם פירוש קירוב העבודה הוא אומרו ואקח את אביכם, אם כן לא היה לו לומר ועכשיו, רק ואז, כי מילת ועכשיו תורה שבזמן חג הפסח קרבנו. ספק שלישי, על רוע סדר המגיד שהתחיל בסיפור עבדים היינו וחזר לאחור בסיפור עבר הנהר, ומסיפור עבר הנהר היה נאות שיתחיל הסיפור אם הוא מענין הסיפור. ספק רביעי, מה ענין הסיפור כאן בנחלת עשו שנתן לו את הר שעיר: אמנם נראה ודאי שהמגיד הפליג בסידור הנכון, ואמר תשובה אל שאלת מה נשתנה נכונה מאד, שאחר שאמר שהיינו עבדים, שזה ודאי סיפור גנאי לאדם שהיה עבד עם היות שנשתחרר, חזר ואמר שמתחילה קודם היותנו עבדים היו אבותינו עובדי עבודת אלילים, ועכשיו, רצה לומר בזמן ההוא שנעשינו עבדים קרבנו המקום לעבודתו, שבמה שעשה אותנו

עבדים למצרים והוציאנו קרבנו לעבודתנו, לפי שבירידתנו למצרים נתפרסם אלהותו על ידינו שזו היא עבודתו לפרסם אמיתותו. וזה אומרו שמה שהיינו עבדים אינו גנאי, לפי שמתחילה קודם שהיינו עבדים לא היינו קרובים לעבודתו, וכיון שבמה שנעשינו עבדים קרבנו לעבודתו, הרי הוא שבח ואינו גנאי, ומביא ראיה לדבריו שעבדו עבודת אלילים, ושמגודל אהבתו את אברהם הורידם למצרים לעבודתו, מן הכתובים ביהושע, ולענין העבודת אלילים אמר ויעבדו אלהים אחרים. ולענין שקירב אותם לעבודתו בירידת מצרים הביא ראיה ממה שנתן הנחלה לעשו, שכיון שניתנה נחלה לעשו הרי נתפרסם שלא נקרא זרעו של אברהם שנאמר עליו (בראשית טו, יג) גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וגו'. ומאחר שעשו נתיישב בארץ נחלתו הרי אינו נקרא זרעו של אברהם אשר הבטיחו השם יתברך שע"י זרעו תושלם כוונתו בפרסום האלהות. ובזה הביא ראיה נכונה מן הכתוב שקרבנו המקום לעבודתו, שמאחרי שמירידת מצרים נתפרסם אלהותו יתברך, ולתכלית זה נהיתה ירידתם לעבודת מצרים לקרבם לעבודתו, אם כן נקראת עבודת מצרים עבודתו יתברך על שם התכלית. ולפי שיעלה במחשבה שמה שאמר עבדים היינו הוא גנאי, בא להודיע סותר לזה שקודם היה גנאי, אבל עבדות מצרים הוא שבח לנו אחרי שהיא עבודתו יתברך:

וכבר טען מהרי"א מה ראה יהושע לזכור בדבריו לישראל ענין עשו וירושתו, ואם רצה להודיע כל זרע יצחק למה לא הודיע ג"כ כל זרע אברהם מבני קטורה וישמעאל, אבל במה שאמרנו נתיישבו ספיקותיו והותרו, שהיתה כוונתו להודיעם שמאז רצה ה' שהם יהיו נקראים זרע אברהם לא עשו, כיון שישב בארץ נחלתו מבלתי היותו עבד, ולא היה לו צורך להזכיר בני קטורה ולא ישמעאל, שכבר היה פשוט שאינם נקראים זרעו של אברהם כיון שנאמר (בראשית כא, יב) ביצחק יקרא לך זרע, אבל בעשו שהוא זרעו הוצרך לומר כן. ומה שטען עוד על מה שאמר יהושע ויעקב ובניו ירדו מצרים, שזה היה סימן היותו אוהב את עשו, עם כל זה נסתלק במה שאמרנו שאדרבה היתה אהבה וחיבה יתירה לישראל. ומה שטען באומרו ויעקב ובניו ירדו מצרימה שיורה שהם ירדו מרצונם, ורז"ל דרשו (להלן בהגדה) וירד שם אנוס על פי הדבור, בזה לא הבנתי דבריו, שמה בין אומרו על יעקב לבדו וירד לשון יחיד או על יעקב ובניו לשון רבים ירדו, עד שזה יורה היותם יורדים ברצון:

האמנם הענין מבואר, שכל אדם נכספה נפשו להשגת השלימות, ובבחירה מוחלטת וחשק מופלג יטרח וישתדל להשיגו. האמנם אם היה אפשר לו להשיג השלימות מבלתי שום טורח, כבר טוב לו אז מעתה להקל מעליו הטורח ההוא. אבל כאשר גזרה החכמה

האלהית שהאדם יתחייב לעשות השתדלות נמרץ ויגיע המופלגת להשגת השלימות, ומבלעדי יגיעה לא יושג השלימות, הנה מן הבחינה הזאת הוא אנוס ומוכרח אל היגיעה, באופן שכל מה שהוא דרך הצעה אל השגת השלימות מבחינת החשק אשר לאדם להשגתו, ואמר באמת היותו יגע בחפץ מוחלט ורצון גמור. ומבחינה אחרת שכך גזרה החכמה האלהית שלא יושג השלימות רק ע"י יגיעה, הנה תהיה היגיעה מוכרחת לא בחיריית, כיון שאין אפשרות להשגה בלתי יגיעה, כמו כן אחר היות ענין ירידת מצרים דרך והצעה אל השגת השלימות הנפשיי בפרסום האלהות, הנה היתה הירידה שם לבני יעקב שמחה רבה ומופלגת מן הבחינה ההיא, כיון שכך גזרה החכמה האלהית שאי אפשר להשגת השלימות בלתי הירידה ההיא. ומבחינת היות הירידה מצפה על צער עוני ולחץ, הנה היתה מוכרחת אליהם הירידה כדי להשיג השלמות. וזה אומרם אנוס על פי הדבור, רוצה לומר שהיה אנוס מפני שכך גזרה חכמתו יתברך, דאל"כ מאי אומרו אנוס על פי הדבור שודאי לא אנס אותו שום מלך או אדם אחר כפי הסיפור. ועוד שהשם יתברך ג"כ לא אמר לו רק (בראשית מו, ג) אל תירא מרדה מצרימה, אם כן לא אנסו רק הבטיחו, ואין ספק שאנוס היה להיותם רוצים ובוחרים בהשגת השלימות שלא היה אפשר בלתי עבדות כמו שאמרנו:

ובזה יובנו דברי יהושע כשאמר להם לישראל הדברים הללו שאבותם היו בעבר הנהר ושהיו עובדים עבודת אלילים, שהיו נראים בהשקפה ראשונה דברי מותר, ומצינו היותם נצרכים מאד, וכבר אמרנו טעמו. ועוד יובן הענין באמת שהתועלת נמשך שם בסוף דבריו, שהיה אומר להם שיבחרו לעבוד מה שעבדו בעבר הנהר או במצרים או במעשה ארץ כנען, או שיבחרו בעבודת השם יתברך, ולכך גם כן הקדים לומר להם כן: ברוך שומר הבטחתו כו'. ויאמר לאברם וגו'. הכתוב הזה כבר נתבאר ענינו בכלל ביאור מראה בין הבתרים חלק ב' מן המאמר הזה פרק א' עד פרק ח'. אמנם מה שהביא המגיד פה ענינו, יהיה לאות ולמופת לאמיתות הדרך אשר בחרנו בו במראה ההיא, שאם היה עולה על דעת שירידת אבותינו למצרים היה לסבת חטא ועוז אברהם, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל שם, וכמו שהיה נראה בהתחלת העיון במאמרם ז"ל (נדרים לב, א) שנתבאר ענינו באותם הפרקים הנזכרים מן המאמר הזה. הנה פה המגיד ברצותו לתת שבח להקב"ה ששמר הבטחתו, לא היה לו צורך להביא רק עד מה שאמר לאברהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול שהיא הבטחת הטוב, וכך היה לו לומר ברוך שומר הבטחתו שהקב"ה מחשב את הקץ כמו שנאמר וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. אבל ממה שהביא כל הכתוב לראיה שקיים ההבטחה, ואמר ידוע תדע כי גר יהיה

זרעך, כנראה שגם גזירת העבדות היתה בשורה וחלק מן ההבטחה ההיא, ונתבאר אם כן מאד שכל הכתוב בזה היה בשורת הטוב המוחלט והבטחה שלימה שהבטיחם שהם הם יהיו אשר יעבדום ויענו אותם, לא בני ישמעאל ולא בני קטורה ולא בני עשו, ולכן אמר ברוך שומר הבטחתו לישראל, שהם ירדו למצרים ולא זולתם מזרע אברהם, שעל ידם נשלמה כוונת הצדיק ההוא ותאוותו לפרסם אלהותו יתברך בירידת בניו למצרים ויציאתם על הדרך שיצאו ביד חזקה. ולכך הביא ראייתו אל שמירת ההבטחה מראש הכתוב שנאמר ידוע תדע כי גר יהיה זרעך:

ואומרו שהקב"ה מחשב את הקץ, כבר נתבאר בחלק זה פרק י"ז ביאור רחב, עיין שם, שהחשבון צודק ומדוקדק מאד, כאשר יחשב ממראה בין הבתרים שהיה אברהם בן שבעים וחמש, עד לידת יצחק עשרים וחמש שנה, עד לידת יעקב ששים שנה, הרי שמונים וחמש, עד רדת יעקב למצרים מאה ושלשים שנה הרי מאתיים וחמש עשרה שנה, חמש שנה שאכלו משלחנו של פרעה, שאינם בכלל רד"ו שמה ושברו [אוכל] (בראשית מב, ב), והם הם מה שנאמר (בראשית מה, ו) ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, ועליהם נאמר (בראשית מז, יב) ויכלכל יוסף וגו', ואם כן מאחר שאכלו משלחנו של פרעה לא באו לכלל מנין רד"ו שמה ושברו לנו אוכל, באופן שנהיה החשבון מאתים ועשרים, ורד"ו שהיה הסימן המקובל אצלנו, הרי לך ארבע מאות ושלשים בדקדוק וצמצום רב, ומנין הארבע מאות שנה שנאמרו בין הבתרים, לא התחיל חשבונם רק מלידת יצחק, כמו שאמר לו גר יהיה זרעך, ונאמר (בראשית כא, יב) ביצחק יקרא לך זרע, שמלידת יצחק עד לידת יעקב ששים שנה, ומלידת יעקב עד ירידתו למצרים מאה ושלשים שנה, הרי לנו ק"ץ שנה, ורד"ו שנה שהיו שם, הרי ארבע מאות שנה בצמצום, מלבד החמש שנים שאכלו משלחנו של מלך לא באו לחשבון רד"ו, כמו שאמרנו וכל שכן שלא באו לחשבון עינוי ולחץ:

וידמה עוד לומר שהמגיד משבח ומפאר לשם יתברך על שחישב הק"ץ שנה שאמר לאברהם, שהם הששים מלידת יצחק עד לידת יעקב, והמאה ושלשים שהיה יעקב ברדתו למצרים, הרי ק"ץ, שכיון שעדיין לא היו במצרים לא היו לו למנותם מכלל הארבע מאות שאמר לאברהם, ועליהם אמר המגיד ברוך הוא שמחשב את הקץ, ושלא התחיל חשבון הארבע מאות מירידת יעקב למצרים. זו היא נוסחת הרמב"ם ז"ל:

והיא שעמדה לאבותינו וכו'. הספיקות בפרק הזה, ספק ראשון, היאך עמדה הבטחה זאת לדורות, והיא איננה רק עד יציאת מצרים, ועוד מנין לו זה, שאם ראייתו מלבן הארמי כמו שנראה בתחילת ההשקפה, הלא גם ענין לבן היה קודם יציאת מצרים,

והיאך יאמר שההבטחה ההיא נמשכת לכל דור, שבאומרו ואחרי כן יצאו ברכוש גדול נשלמה שם ההבטחה. ספק שני, מה הבטחה היא זאת שבכל דור ודור נהיה נרדפים והוא מצילנו מידם, הלא אויבינו טוב להם מבלתי הבטחה שהם אינם נרדפים אבל רודפים ואינם צריכים להצלה מידינו:

אמנם יתכן שימשך ישוב הספיקות הללו והיתרם על פי דרכנו שאנחנו בו, שאחרי שאמר המגיד לשבח לשם יתברך ששמר ההבטחה שהבטיח לאברהם שזרעו יהיה עבד, ושע"י כן תושלם כוונתו בפרסום האלהות, ושמר ההבטחה ההיא לישראל, לא לבני קטורה ולא לבני ישמעאל ולא לבני עשו שאחד מהם לא נהיה עבד, אמר עוד שמעשה יציאת מצרים כבר היה נשכח מן האומות עד שהפרסום שנהיה אז לא היה להועיל, לולא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם, כי בזה יהיה הפרסום מיכולתו יתברך ואהבתו אלינו בכל דור ודור, ויהיה אומרו והיא שעמדה, איננו שב אל ההבטחה שנאמר לאברהם ביז הבתרים, אבל שב אל מה שעומדים עלינו בכל יום לכלותנו, כי מה שעומדים בכל יום עלינו לכלותנו היא שעמדה לאבותינו לתשלום כוונתם בפרסום האלהות על ידינו שאנחנו זרעם, כי האמנם לא תתפרסם אהבתו יתברך אלינו כאשר יהרוג הקמים עלינו, כי אפשר לומר שאין הריגתו אותו לאהבתו אותנו אבל לשנאתו אותם, מה שאין כן כאשר יצילנו מידם בדרך היותו מגין עלינו כי אז תתפרסם אהבתו העצומה אלינו, ותתאמת עד אשר אין ספק בה:

וזהו שכאשר ראה אברהם שניצח אותם המלכים ורדפם והכם, הנה בא לו מן היראה לומר, אולי המלכים ההם שנואים לפניו יתברך, והייתי אני שבט אפו ח"ו, ולא היה הנצחון לאהבתו אותי, שאם היה לסיבת אהבה היה עוזרני להציל לוט מבלתי שאצטרך לרדפם ולהכותם, כי על דרך זה נאמר (משלי יז, כו) גם ענוש לצדיק לא טוב. וכאשר נמשכה לאברהם היראה הזאת מן הסיבה אשר זכרנו, אמר לו השי"ת (בראשית טו, א) אל תירא אברהם אנכי מגן לך, רצה לומר אל תחשוב שאני הצלתיך ע"י הריגת המלכים לשנאתי אותם, כי אני מגן לך, כלומר אהבתי עצומה אליך ולא שבט אפי אתה, ובהיות ההצלה על דרך ההגנה מורה על עוצם אהבה לכן לא נאמר מגן רק לאברהם הנקרא אוהבו של השם יתברך. וכן ראינו במטבע הברכה (ברכת אבות) ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן, כי הזכיר האהבה בהיותו רוצה לתת שבח לשם יתברך על שהוא עוזר ומושיע אותנו על דרך ההגנה שהוא מגן לנו: וכן ראינו בדוד בברחו מפני אבשלום, שסידר שיר ושבח ותפילה להשם יתברך בספר תהלים מזמור שלישי, אמר ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, וכבר יראה שיפלו מזמור

ההוא כמה ספיקות, תחילה אומרו מה רבו צרי רבים קמים עלי שנראה היותו מתפלל בצרתו זאת של אבשלום על כל הקמים עליו, ואין זה דרך המתפלל שדי לו שיתפלל על צרה בשעתה, ועוד שמאומרו ואתה ה' מגן בעדי נראה שאינו מתפלל כלל על צרתו מאבשלום, שאילו היה מתפלל על צרתו מאבשלום היה אומר ואתה ה' תהיה נא מגן בעדי, אבל אומרו ואתה ה' מגן בעדי נראה שאין זו תפילה להווה, אבל סיפור לשעבר שרבים קמים עליו ושהקב"ה מצילו, וכן המשיך הדבור ואמר אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני, שגם זה ספור מה שעבר. ומה שיקשה מאד הוא אומרו אח"כ בלשון תפילה על ההוה בצרת אבשלום, קומה ה' הושיעני, ואח"כ ג"כ שב אל סיפור מה שעבר אמר כי הכית את כל אויבי לחי שיני רשעים שברת, עוד יחוייב ישוב על אומרו לה' הישועה על עמך ברכתך סלה, כי אין תפילה זאת מן הענין במקום הזה: אמנם לפי דרכנו שאנחנו נמשכים אחריו יתיישבו הדברים באר היטב, כי כאשר ראה דוד מלחמת אבשלום שהיו נלחמים ישראל קצתם בקצתם, נתייירא להתפלל על הנצחון שמא ינצח ע"י איבוד והריגה ח"ו, לכן התחיל לספר ולומר שלשעבר נגד רבים שהיו קמים עליו הנה השם יתברך היה עוזרו דרך הגנה. וזה אומרו ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, הכוונה לומר שבהיות השם יתברך מציל אותו ע"י הגנה זה היה כבודו ומרים ראשו, שמזה יתפרסם עוצם אהבת השם יתברך אליו, והמשיך הדיבור על דרך זה, שהקב"ה היה מצילו מבלתי שילחם אף בהיותו ישן, וזה אומרו אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני. ואחר שהקדים הצעה זאת לומר שההצלה ע"י הגנה היא כבודו, התחיל להתפלל על צרת אבשלום, ואמר קומה ה' הושיעני, ואמר שיושיע אותו על ידי הגנה, שאם רצונו יתברך להראות לו תשועה גם בשני המינים, דהיינו ע"י הגנה להיות מגן לו וגם ע"י הריגת ואיבוד האויב, לפי שעל דרך ההגנה היא להורות על האהבה אליו ועל דרך הריגה ואיבוד האויב היא להורות היותו שונא את שונאיו, אמר דוד כבר זה עשית כמה פעמים כי הכית כל אויבי לחי שיני רשעים שברת, אבל הישועה שאני מבקש עתה הוא על דרך ההגנה, שלא היה רצונו שיהיה נהרג אחד מישראל במלחמה זו, ואפילו אבשלום שהוא הרודף עצמו, כמו שנתבאר שם בסיפור הענין. וזה אומרו לה' הישועה על עמך ברכתך סלה, רצה לומר יש ביד ה' ישועה להושיעו מאבשלום ושלא ימשך נזק כלל לאומה ישראלית, כאומרו על עמך ברכתך סלה:

ונשוב לענין שהמגיד אמר שמה שקמים עלינו בכל דור ודור לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם ואינו הורגם, היא תהלתנו שבזה יתפרסם אהבתו העצומה אלינו. ומה שהביא ראיה מלבן הארמי כאשר יבוא בפרק שאחר זה, אין כוונתו להביא ראיה על שבכל דור

ודור קמים עלינו לכלותנו, ושההבטחה לאברהם עמדה לאבותינו ולנו, שהרי אין מלבן הארמי כלל ראיה על זה, שאותה ההצלה מלבן הארמי היתה לאבותינו. וגם אין ראיה שההבטחה לאברהם לבד עמדה לו, ואדרבה נאמר שם שזכות אברהם ויצחק עמדו לו, כי שם אמר יעקב (בראשית לא, מב) לולי אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי, הרי שלא תלה הצלתו בהבטחת אברהם לבד. אמנם יתבאר שראיית המגיד איננה רק שההצלה ע"י ההגנה היא מעולה ומשובחת, כאומרו והקב"ה מצילנו מידם, שאינו ממית אותם. שהרי פרעה לא גזר רק על הזכרים ולבן ביקש לעקור את הכל, ועם כל זה לא הרגו השם יתברך אבל היה למגן ליעקב, ולהיות אלו השתי תשועות דהיינו אחת ע"י הריגת האויב ואחת על ידי ההצלה וההגנה כל אחת מהם יש בה מן השבח, כי ע"י הגנה תורה על האהבה והריגת האויב תורה על היותו שונא את שונאינו, לכן בלבן הציל על ידי הגנה אפילו שהיה מבקש לעקור את הכל, וביציאת מצרים בהריגת האויב היינו הבכורות, וכן כאשר חטא באומרו (שמות יב, לב) וברכתם גם אותי כמו שנתבאר במקומו, הנה אז עשה שירדוף אחריהם בים והרג אותו, ונתקיימה אופן ההצלה השניה, ישתבח שמו הגדול:

צא ולמד מה ביקש לבן וכו'. כבר ביארנו שאין כוונת המגיד בראייתו זאת רק להביא ראיה שההצלה ע"י הגנה בלי הריגת האויב משובחת מאד, בראותנו שלבן ביקש לעקור את הכל והשם יתברך עם כל זה לא הרג אותו אבל הציל יעקב מידו. אבל הספיקות שהתעוררות מחוייב בהם בפרק זה, הם אלו:

ספק ראשון, אומרו צא ולמד מה ביקש לבן, שאם הכוונה על מה שנאמר יש בידי לעשות עמכם רע למה לא הביא המגיד אותו הכתוב שנאמר (בראשית לא, כט) יש לאל ידי לעשות עמכם רע, אבל הביא הכתוב במשנה תורה שנאמר (דברים כו, ה) ארמי אובד אבי:

ספק שני, למה לא נאמרה במשנה תורה ההצלה כמו שנאמרה הסכנה, ואין לך לומר שההצלה ידועה כיון שלא אבדו שאם כן גם יציאת מצרים ידועה, ולמה הוצרך לומר מביא הביכורים ויוציאנו ה':

ספק שלישי, אם הכוונה היא שהיה רוצה להרוג את כולם כמו שכתב מהרי"א שיצא לו זה מאומרו (בראשית לא, מג) הבנים בני, אם כן יותר מבוארים הדברים שם בסיפור המעשה פרשת ויצא ממה שהם במשנה תורה, ולמה לא הביא המגיד ראייתו משם: ספק רביעי, אם הכוונה לומר שהיה לבן רוצה להורגו, הלא גם עשו רצה להרגו, ומהרי"א השיב שאין הבטחת אברהם מתפשטת רק על מי שאינו זרעו אבל עשו גם הוא זרעו,

אלו הם דבריו. והוא בעצמו כתב שההבטחה נמשכת עד שעבוד גליות, ואם כן הוא הרי נתבאר שהיתה ההבטחה אפילו נגד זרעו שהוא אדום אחד מד' מלכיות. ועוד יש להתעורר על הלשון שתפס ואמר ארמי אובד:

ספק חמישי, למה לא הזכיר מביא הביכורים מתחילה מעשה סיפור מה שקרה לאברהם באור כשדים, וכן כל מה שקרה ליצחק אבל התחיל מיעקב ולמה לא הזכיר שהצילם ממלחמת עמלק:

אמנם יתכן לומר בישוב הענין, שכאשר נאמרה הבטחת נתינת הארץ לאברהם וליצחק, שאמר לכל אחד מהם לזרעך אתן, עדיין לא נתאמת היות ההבטחה ההיא לאומה ישראלית, לפי שאמנם אברהם יצא מזרעו כמה אומות ומיצחק שני לאומים. אבל כאשר הבטיח את יעקב שהיתה מטתו שלימה אז נגמר באמיתות היות ההבטחה לאומה ישראלית לא לזולתם. ובהיות מביא הביכורים רוצה לספר החסד אשר עשה השם יתברך עמנו בנתינת הארץ לנו, אשר הוא מביא מפריה, לכן התחיל ביעקב וסיפר מה שקרה ליעקב עם לבן, שלבן רצה לעקור את הכל, ברצותו לומר שאברהם נתברך בכל, כלומר שפרץ זרעו להיות ממנו הרבה קליפות, ויצחק נתברך מכל שהיה לו עשו קצת מן הקליפה, ויעקב שהוא הכל, באופן שלא היה אחד מהם כולו שלם בלי קליפה, רק יעקב שלא היה זרעו נפרד כמו שהיה באברהם וביצחק, שבני יעקב נקראו גוי אחד. ולכן אמרו ליוסף (בראשית מב, יג) בני איש אחד אנחנו שנים עשר אחים, כלומר אפילו שנפרדו הגופים האחד מן האחד בנשמות אין אנחנו נפרדים, להורות על האחדות המוחלט באמונה: והנה לבן היה משתדל להעביר את יעקב על הדת ולפתותו אחרי עבודת אלילים, ולכך אמר ארמי אובד אבי, כי כן נאמר (ישעיהו כז, יג) ובאו האובדים מארץ אשור, שפירושו שהועברו על דת, והוא אומרו אח"כ והנדחים, שפירושו לעבודת אלילים, ובא האות שלבן היה מבקש מאד להעביר את יעקב, אומרו (בראשית לא, ל) נכסוף נכספתה לבית אביך למה גנבת את אלהי, שיפלא מאד שהלא תלונתו אליו למה גנב את אלהיו, בשגם לא הלך כלל או הלך למקום אחר תפול התלונה למה יגנוב את שלו. אבל נראה באר היטב, שלבן היה שמח שיעקב ידבק באלהיו ויגנבנו, אבל אמר לו טענה מופלגת לאמר, כיון שנכספת לבית אביך שהם שונאים הפסילים והתרפים, אם כן למה גנבת את אלהי. וכן ראינו שלא הסיר יעקב אלהי הנכר מביתו, והיו בני ביתו אדוקים בהם עד בואו לבית אל, ששם צוה אל ביתו ואמר (בראשית לה, ב) הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם:

ולכן כאשר ראה מראה הסולם, הראה לו לענין ההשגה שקצתם עולים בה כר' עקיבא וחביריו, וקצת יורדים בה כאלישע כמו שביארנוהו במקומו, מפני זה הראה הסולם כהתראה לו שלא יטה לבו אחרי לבן ועבודותיו הזרות. ולכך אמר הוא כשנתעורר (בראשית כח, כ) אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, רצה לומר שישמור אותו שלא יכשל בדרך הזה שהוא בו, בענין השגתו באלהיות שלא יצא מאותו הדרך. ואומרו ונתן לי לחם וגו', היתה הכוונה שלא ימשך אחרי התועלת המדומות רק בהסתפקות, כי לא תושלם ההשגה רק ע"י ההסתפקות, שבזה ישוב בשלום אל בית אביו. ולא אמר ושבתי בשלום אל בר שבע אבל אמר אל בית אבי, כלומר שאהיה באמונתם ובדעותיהם כאחד מהם. וביאר עוד ואמר והיה ה' לי לאלהים, כלומר שעם זה יהיה ה' לי לאלהים, ופירושו גם כן שיתרצה הקב"ה שיקרא שמו עלי כמו שנקרא אלהי אברהם ואלוקי יצחק שיקרא אלהי יעקב. ותיכף אמר שהכל שהוא עתיד לתת לו, שתהיה המטה שלימה שאז יוכל ליתן מעשר, אבל אם הם מחולקים באמונתם אין מעשרים ממין על אשר אינו מינו:

ובזה יובן מה שנאמר כאשר רדף לבן אחרי יעקב, אמר לו (בראשית לא, מג) הבנות בנותי והבנים בני, שהבנות בנותי יצדק אומרו כן על רחל ולאה, אבל הבנים בני זה לא יצדק שיקרא את בני בנותיו בני, שאין הבנים של האם אבל הם של האב, והיאך יאמר שהם בניו לפני האב. וכן וכל אשר אתה רואה לי הוא (שם), נראה מותר, שאחר שאמר הבנות והבנים והצאן, מה הוא הכל שנשאר. אבל אמר כן על הדרך שאמרנו, שלבן אמר ליעקב שהבנות והבנים הם עדיין באמונותיו ובדעותיו, ולכך קראם בניו ושהיה יכול לעכבם, וכן הצאן שהרויח בביתו יכול בדין לעכב כיון שאינו מקבל אמונתו: ומה שאמר המגיד שלבן ביקש לעקור את הכל, רצה לומר הכל שירש מאברהם רצה לבן לעקרו. והביא ראייתו מההגדה המחוייבת אל מביאי הביכורים, שמתחיל לספר בגנות ארמי אובד אבי, כלומר ביקש להעבירו על דת, ובשביל זה ירד למצרים. ובזה תבין טעם נכון אל מה שהסמיך לומר וירד מצרימה אחר שאמר ארמי אובד אבי, כי היה כאילו יאמר מפני שארמי היה אובד אבי ירד מצרים. והטעם שהרעב לא נאמר שהיה רק בארץ כנען, כי בארץ ארם לא היה רעב, אבל יעקב להיותו ירא פן יכשיל את בניו, לא שילחם לקנות שבר בארם אצל לבן, אבל שילחם למצרים:

ובזה יתיישב הכתוב שנאמר (בראשית מב, ב) ויאמר הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רד"ו שמה ושברו לנו משם. כי היה מספיק אומרו רד"ו שמה ושברו לנו ונחיה ולא נמות, ולמה חזר לומר משם. אבל יאות לפי דרכנו שאמר שברו לנו משם לא מארץ ארם.

וזה אומרו ונחיה ולא נמות, שודאי מי שיחיה לא ימות. אבל אמר ונחיה בעולם הזה ולא נמות בעולם הבא, שאם אתם הולכים ללבן אולי יכשיל אתכם באמונתו. ולכן תלה מביא הביכורים ירידת יעקב במצרים במה שלבן היה מבקש לאבדו ולהעבירו על דתו, ואמר ארמי אובד אבי וירד מצרימה, כאילו אמר עבור שלבן היה מבקש לאבד את אבי באמונתו, לכן ירד מצרים, ואומרו אובד אבי, ולא הזכיר את יעקב בשם, הכוונה להודיע שיעקב הוא אבינו לא אבי אומה אחרת, אבל אברהם ויצחק הם אבות ג"כ לאומות אחרות ולא נקראו אבי סתם, וזהו שלא רצה שמביא הביכורים יזכיר רק מהתחלה האומה ישראלית שהיתה נבדלת משאר האומות מן האחוה, שזה אמנם לא היה עד יעקב שמטתו היתה שלימה:

והטעם שלא הביא מעשה מלחמת עמלק, יובן בענין סמיכות פרשת ביכורים לפרשת עמלק, שהיה אומרו (דברים כה, יט - כו, א) תמחה את זכר עמלק. והיה כי תבוא וגו', כאומר כשתביא ביכורים לא תזכיר את עמלק, לפי שעדיין לא נשלמה מלחמת ה' עמו. וכאשר יעויינו דברינו אלה על פי דרכנו זה, יותרו כל הספיקות אשר נתעוררנו בהם בפרק זה:

וירד מצרימה אנום וכו'. הספיקות בפיסקא זאת הם. ספק ראשון, אומרו וירד מצרימה אנוס. שלשון וירד מורה על הרצון לא על האונס, כי כל פעולה שלא נאמר בה שאחרים אנסוהו הפעולה תורה על הבחירה לא על ההכרח. ספק שני, מה יוסיף לענין הבאת הביכורים ולענין סיפור שבח הארץ שניתנה לנו אם בא יעקב למצרים באונס או ברצון: ספק שלישי, אומרו אנוס על פי הדבור, ואדרבה אנחנו רואים שיעקב ירד ובא עד באר שבע, ושם אמר לו השם יתברך (בראשית מו, ג) אל תירא מרדה מצרים, כמי שמבטיח את אהובו שלא ירא מהימשך אחר רצונו ושהוא יהיה בעזרו. גם מכלל הספק הזה יתבאר מה ראה יעקב לעשות שם בבאר שבע זבחים לאלהי אביו יצחק, ולא הזכיר את אברהם. וכבר נתבאר זה במקומו חלק ב' פרק ל"ב, ומה שהשיב רש"י ז"ל חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם ע"כ. באמת כי זה אינו טעם מספיק, שכבר היה יכול להזכיר שניהם כמו שנאמר פרשת וישלח (בראשית לב, ט) ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק ה' האומר אלי שוב לארצך. וכן אמר ללבן (בראשית לא, מב) לולי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי, ומה שנאמר (בראשית לא, נג) וישבע יעקב בפחד אביו יצחק ולא נאמר שנשבע באלהי אברהם, הוא הטעם שלבן אמר (שם) אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו, ואם היה אומר אלהי אברהם הלשון היה מסופק אם כוונתו באומרו אלהי אברהם על מה שהיה עובד טרם שהכיר

את בוראו. ולכך לא הזכיר יעקב רק את יצחק, ובא האות שהוצרכו רז"ל לומר כאן (בר"ר עד, טז) אלהי אברהם קודש, ולכך גם כן בהיותו נשבע ללבן לא נשבע רק בפחד יצחק, להישמר מכוונת לבן, אבל כאן אין זה טעם מספיק שחייב יותר בכבוד אביו כמו שפירש רש"י:

גם יתכן להתעורר עוד, אשר בהתעוררותנו זה נבוא אל ישוב הספק הקודם, והוא שלא מצאנו שיעקב בנה מזבח אשר זבח הזבחים עליו. ולפיכך נראה שיעקב לא היתה כוונתו לזבוח עד שבא לבאר שבע, ומצא שם המזבח שבנה אביו יצחק, כמו שנאמר פרשת תולדות (בראשית כו, כה) ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה', ולא נאמר שזבח זבחים עליו, ולכך נאמר שזבח לאלהי אביו יצחק לתשלום כוונת אביו שבנה המזבח ההוא: ונשוב עוד אל הספק השלישי שהזכרנו, שלא מצינו אונס זה שיהיה על פי הדבור. וכבר היה אפשר לדחות ולומר שהם שני דברים, אחד שהיה אנוס כדי לראות את יוסף, ושני שהיה על פי הקב"ה וברשותו, אבל איננו ישוב שלם:

ספק רביעי, בפרק זה אומרו ויגר שם, מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור, ומביא ראיה מן הכתוב באומרו (בראשית מז, ד) לגור בארץ באנו, וזה תימה שיביא ראיה מן הכתוב לכתוב אחר, ובכמו זה אומרים ז"ל מאי אולמיה דהאי מהאי: ספק חמישי, שאדרבה יש ראיה מן הכתוב שירד שם להשתקע, שהרי הקב"ה אמר לו (בראשית מו, ג) לגוי גדול אשימך שם, ועל דעת זה והבטחה זו הלך לו שם. ואין מקום לומר שהבנים הלכו להשתקע, שהרי נאמר לגור בארץ באנו לשון רבים, ועוד שכבר דרשו ז"ל (זוה"ק ח"א רכב, ב הובא ברש"י) ואנכי אעלך גם עלה, הבטיחו שיהיה נקבר בארץ, אם כן על דעת למות בצרים ירד שם:

ספק ששי, מה ענין הסיפור שבא לגור ולא להשתקע אל ענין מביא הביכורים וסיפורו בשבח הארץ והנפלאות הטובות שגמלו השם יתברך, וגם בכתוב הזה עצמו נתעורר הרמב"ן ז"ל במה שנאמר (בראשית מז, ד) כי אין מרעה, ואמר שכבר הרעב היה בארץ מצרים כמו בארץ כנען, ונדחק שם מאד ונלחץ מחמת טענתו זאת. ובאמת אין זו טענה כי כמו שעשה יוסף לצבור בר בשבע שני השבע להספיק לשבע שני רעב, כמו כן צבר את המספוא ואת התבן לבהמה, והעד ויתן מספוא לחמוריהם (בראשית מג, כד), ועוד שזה ידוע ששמירת התבואה לכמה שנים לא תהיה רק בהעמיד אותם תוך השבולת כפי מה שנקצרה בלתי דישה. וזהו לדעתי מה שנאמר (בראשית מא, מז) ותעש הארץ בשבע שני השבע לקמצים, ובא האות היות הדברים כן מה שנאמר (בראשית מה, ו) [כי] עוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר ולא אמר דיש, כי אין ספק כאשר אין חריש אין קציר,

אבל אמר כן לומר שלא היה חריש וקציר, אבל דיש היה, ואם כן היטב אמרו בני יעקב כי אין מרעה, שבמצרים היה תבן ומספוא מספיק לבהמות. ועוד לא ידעתי מי אמר להרמב"ן ז"ל שלא היה שם מרעה דשן ושמן לבהמות בעשבים העולים בהרים בלתי השקאת נילוס, והרעב שהיה במצרים לא היה רק מן התבואה מפני שלא עלה נילוס ואין לחרוש ולא לזרוע, וזהו שנאמר כי כבד הרעב בארץ כנען, רצה לומר כבד ממה שהוא במצרים שאין מרעה כלל, ובמצרים לא נאמר כבד. ועוד אם לא היה שם מרעה לבהמות באמת היה יוסף מפסיד בסחורתו לקחת מקניהם, כמו שנאמר (בראשית מז, טז-יז) ואתנה לכם במקניכם וגו' בסוסים:

ספק שביעי, למה הצריכה התורה את מביא הביכורים להזכיר הרעות שעשו לנו המצריים ושהיתה יציאתנו משם על ידי יד חזקה וזרוע נטויה ומורא גדול, שנראה מתוך הדברים הללו שאם היה חסר אחד מן התנאים שהזכרנו לא היינו מחוייבים להביא ביכורים:

ואשר יאות לומר בהיתר כל הספיקות שהזכרנו הוא, שאמנם חייבה התורה למביא הביכורים לומר כל הצריך לענין בקיצור מופלג, והתחיל לומר הסיבה שירד יעקב למצרים, כי בהיות לבן מבקש לעקור את הכל היה מוכרח יעקב לשלוח בניו למצרים, כאשר נתבאר בפיסקא שלפני זה. ובהיות קשה בעיני מסדר ההגדה שבמקום היות נאות שהכתוב יבחר בקיצור הסיפור כל מה שאפשר לו, הנה האריך הדברים בלתי צריכים כלל, שהיה מספיק אומרו ויגר מצרימה במתי מעט, ומה צורך להגיד סיפור הדרך בירידה, אחרי שאין בירידה ההיא דבר שיתחדש ממנו ידיעה או ענין, שבאומרו ויגר במצרים נתפרסם שירד שם. ולכך בא מסדר ההגדה לתת טעם לאומרו וירד מצרימה, שודאי רצה להורות על היות יעקב אנוס בירידה היא, כמו שאמרו רז"ל (שבת פט, ב) ראוי היה יעקב לירד למצרים בקולרין ובשלשלאות של ברזל, אבל השם יתברך רצה וסיבב סיבות לקיים מה שנאמר (הושע יא, ד) אמשכם בעבותות אהבה, וקרא המשיכה הזאת שהיא על פי הדיבור לפי שהוא סיבב הסיבות, ונתחייב מביא הבכורים לומר זה כדי להודיע גודל חסדו יתברך היותו עמנו, שלא רצה לתת לנו נחלה כמו שנתן לעשו, אבל רצה קודם שיתפרסם אלהותו יתברך היותו בעל הבירה ואדון הכל ואחר כך לתת לנו תורה הישרה, ואחר כל זה שתבוא אלינו נחלת הארץ, ולא יאמרו אומות העולם שאומה של בזוזות אנחנו, כמו שאמר ר' יצחק (ילקוט שמעוני שמות יב, קפז הובא ברש"י בראשית א, א) על מה שנאמר (תהלים קיא, ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים. ושלזה היתה מוכרחת ומחוייבת אלינו ירידתנו למצרים, שאל"כ לא

היה יכול לומר מביא הביכורים האדמה אשר נתת לי ה', עד שיברר שאין אנחנו אומה של בזוזות:

ואחר כך על מה שאמר ויגר שם, אמר מסדר ההגדה מלמד שלא ירד להשתקע, ולא אמר מלמד שלא נשתקע ושגירות היה לעולם, כי אנחנו רואים שודאי נשתקע. אבל לתיקון הלשון הביא ראיה מהכתוב האחר שנאמר לגור בארץ באנו, שפירושו לגור היתה כוונתנו כשבאנו מארץ כנען, אבל אחר כך כשאמר לו הקב"ה ואנכי אעלך גם עלה, הוכרח להשאר שם, שהרי אמר לו (בראשית מו, ד) ויוסף ישית ידו על עיניך. ולכן אמרו ועתה ישבו עבדיך, כלומר שעתה הסכימו להשתקע, וזה אומרו (בראשית מז, ד) ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן. ולפיכך הביא כל הכתוב שלא היה צריך להביא מה שנאמר ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן רק על הדרך שאמרנו. וכן השיב פרעה (בראשית מז, ו) הושב את אחיך, וכן נאמר (שם יא) ויתן להם אחוזה בארץ מצרים וגו' כאשר ציוה פרעה, שאחר שהבטיחו השם יתברך לומר שם ואעשך לגוי גדול נמלך להשתקע, שבא מביא הביכורים ללמד שבא לגור ונמלך, ולכך אמר המגיד גם כן מלמד שלא ירד להשתקע, ולא אמר ויגר שם כמו שנאמר לגור בארץ באנו, כמו שאמר בפיסקא שאחרי זה במתי מתי שנאמר בשבעים נפש וגו', שאמנם סיפר כל זה לומר שכיון שבאו לגור ואח"כ נשתקעו, עד שאם לא היו המצריים מריעים להם לא היו מבקשים ללכת משם, לכך נתחייבו היסורים העצומות ההם יתר על מה שנאמר לאברהם בין הבתרים, ועוד סיפר שהשם יתברך הוציא אותנו ביד חזקה ובזרוע נטויה ובאותות וגו' לתת להם הארץ, כמו שדרש ר' יצחק כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שהודיע להם מעשה בראשית להודיע שהוא ברא הכל, והוא השטר שביקש אברהם, כמו שנתבאר בחלק ב' מן המאמר הזה, שהשטר היא התורה המעידה שהיא אדון כל העולם, והאותות והמופתים שעשה במצרים הם עדי השטר, עד שאחרי שמביא הביכורים הביא ראיותיו שהארץ ניתנה לו מאת מי שהוא אדון הארץ, ועדיו בחותמיו זכין לו, אז אמר היטב בשמחה רבה האדמה אשר נתת לי ה'. ואחר ההשקפה הנכונה בדברינו אלה יותרו כל הספיקות שנתעוררנו בהם בפיסקא זאת:

במתי מעט כו'. גם כאן אומרו במתי מעט שנאמר וגו', אין הכוונה להביא ראיה, אבל הכוונה תיקון לשון, כי לגודל הקיצור שנאמר במביא הביכורים ימשך קצת השתנות בהבנת הענין. כי אומרו ויגר שם במתי מעט נראה שכל ימי היותם גרים בארץ לא להם היו במתי מעט, לכך ביאר שאומרו במתי מעט, שב אל הירידה לא אל הגירות. וזה אומרו שבמתי מעט הנאמר פה שב אל מה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך: ועוד

היתה כוונת הסיפור לומר, שאומרו במתי מעט בערך אל מה שהיו אז אין הדברים כן, כי איש אחד אשר יהיו לו יוצאי ירכו שבעים נפש לא יקרא מתי מעט, ואדרבה יעקב לא היו לו עדיין שבעים נפש, והיה נראה אליו היותו רב הכמות, כמו שנאמר (בראשית לב, י) ועתה הייתי לשני מחנות, לכך ביאר שאומרו במתי מעט, שב אל מה שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך, שפירושו היותם מעט בערך אל מה שנתרבו אח"כ בחסד אלהי, לא שהיו מעט בערך מה שהיו אז, שגם אז היו רבים כאומרו (בראשית לב, י) קטנתי מכל החסדים:

ובדרכנו זה יותר ספק אחד מופלג בפיסקא זאת, שמה לו להביא הכתוב בפרשת עקב שירדו בשבעים נפש, ולא הביא הכתוב פרשת ויגש שנאמר (בראשית מו, כז) כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים, שאם היה מביא כתוב זה, היה נראה כאילו כיוונו לומר שהיו מעט בירידתם לא בערך אל מה שנתרבו, ואין זה ראוי שנקרא שבעים נפש יוצאי ירך איש אחד שהם מתי מעט, לכך הביא הכתוב שנאמר בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה ועתה שמך ה' אלהיך ככוכבי השמים לרוב:

ויהי שם לגוי כו'. מהרי"א כתב שמסדר ההגדה דרש ממילת גוי לבד, שהיו מצויינים, ואם כן [לא] היה לו להביא כי אם ויהי שם לגוי, כיון שאחר כך הוא דורש מילת גדול על ריבוי הכמות. ועוד יש לראות מה ראה המגיד להוציא הכתוב מפשוטו שהוא על ריבוי הכמות, שהכתוב אומר בהדיא וירבו:

האמנם ליישב הפרק הזה נתעורר על מה שתירגם אוקלוס, שבפרשת לך לך נאמר לאברהם (בראשית יב ב) ואעשך לגוי גדול, והוא ז"ל תירגם לעם סגי, וכן פרשת ויגש נאמר ליעקב (בראשית מו, ג) כי לגוי גדול אשימך שם, והוא ז"ל תירגם גם שם עם סגי, ופרשת תשא נאמר למשה (שמות לב, י) ואעשה אותך לגוי גדול, והוא ז"ל תירגם לעמא רבא (עיי"ש וצ"ע, וראה במדבר יד, יב), וכן פרשת ואתחנן נאמר שם (דברים ד, ז) רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, וכן עוד שם נאמר (שם ח) כי מי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו וגו', וכן עוד שם (שם ט) ומי גוי גדול אשר לו חוקים וגו', ובכולם תירגם ומאן עמא רבא, ופה בענין שאנחנו בו פרשת כי תבוא שנאמר (דברים כו, ה) ויהי שם לגוי גדול, גם כן תרגם לעם רב. וכבר נתבאר מה שפירש אונקלוס בשנותו את טעמו במילת גדול בפרקים שעברו, וביארנו שלהיות ענין הגדולה נאמרת לפעמים על גודל הכמות וריבויו, כמו התנינים הגדולים (בראשית א, כא), וכן ערים גדולות (דברים א, כח), ורבים כמוהם, ותהיה נאמרת גם כן על גדולת האיכות, כמו האיש משה גדול (שמות יא, ג), וכן וה' ברך [את] אדני [מאד] ויגדל (בראשית כד, לה), ורבים כמוהם, הנה לפי זה תרגום אותם

אונקלוס כל מקום כפי ענינו. וכשתירגם עם רב כוונתו על גודל האיכות, וכשתירגם עם סגי כוונתו על גודל הכמות. והיה לאות שבאומרו מי גוי גדול, שאותו ודאי הוא על האיכות תירגם עם רב, וכבר נתבאר באריכות:

לכך נראה שהמגיד הזה שסידר ההגדה ראה ויוכח לומר, שאם לענין הביכורים יהיה מילת גדול על גודל האיכות, ואומרו ורב הוא על הכמות היה לו לומר ויהי שם לגוי גדול רב ועצום, על הסדר שנאמר בכתוב (שמות א, ז) וירבו ויעצמו שהקדים הריבוי לעוצם, ועוד שבכל הכתובים כך נאמר כמו שנאמר (שמות א, ט) רב ועצום ממנו, וכן וירבו ויעצמו (שמות א, ז), וכן וירב העם ויעצמו (שמות א, כ), וכן גוים רבים ועצומים (דברים ז, א), וכן ביואל (ב, ב) עם רב ועצום, לעולם הקדים הריבוי לעוצם. ולכך פירש מסדר ההגדה שמילת גדול פה יהיה פירושו על הכמות ועל האיכות, שעל האיכות אמר שהיו מצוינים ועל הכמות חזר ודרש גדול ועצום. והביא ראיה ממה שנאמר וירבו ויעצמו נגד גדול ועצום, לפי שרצה לבאר מילת גדול על הריבוי גם כן, ולכך הזכיר מילת גדול פעמיים, כדי שתהיה נדרשת לכאן ולכאן: ואחר כך פירש מילת ורב, כמו רבבה כצמח השדה, שאותו אינו על ריבוי האישים, אבל נאמר על גובה הקומה והצמיחה המהירה כצמח השדה, ששם ביחזקאל נתבארו הדברים שאומרו רבבה הוא הכוונה על מהירות הצמיחה, כמו שנאמר (יחזקאל טז, ז) רבבה כצמח השדה. ולפיכך סיפר המגיד שהיתה גידולם בצמיחה במהירות עד שלא היה צריכין ליניקה וחוזרות לעיבור, כמו שדרשו ז"ל (סוטה יא, ב) ויניקהו דבש מסלע (דברים לב, יג), שהקב"ה היה מלקט להם שני עיגולים אחד של דבש ואחד של שמן באופן שזה היה סיבה לריבוי שלא היו יונקים. וכמו שדרשו ז"ל (סוטה שם) גם כן שם שהיו הולכים בשדה ללדת, לכן נאמר רבבה כצמח השדה, והביא הצמיחה והגובה, כי הריבוי והגודל כבר נאמר ותרבי ותגדלי, ולכן כאשר הביא ראיה משם הביא כל הכתוב: ומפני שראה מסדר ההגדה שמה שנאמר ליעקב לגוי גדול אשימך שם, היה ודאי פירושו על ריבוי הכמות כמו שתירגם אונקלוס בו עם סגי. וראה שאם מביא הביכורים היה גם כן כוונתו באומרו גדול על הכמות לבד, אם כן היה מספיק אומרו וירד מצרימה ויהי לגוי גדול שיובן פירושו שאחר זמן שעמד שם היו לגוי גדול הכמות, כמו שנאמר (שמות א, ו-ז) וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא ואחר כך ובני ישראל פרו וישרצו. לכך אמר המגיד ויהי שם לגוי גדול, למדנו שתיכף בבואם היו גוי גדול דהיינו מצוינים באיכות, וזה הכריח את המגיד לומר שתיכף שבאו ישראל מצרימה היו מצוינים ורשומים לגוי גדול בענין האיכות. ולפי זה גם כן תירגם אונקלוס עם רב שפירושו על האיכות, לא עם סגי שהמובן ממנו היה על הכמות:

והביא עוד מסדר ההגדה הכתוב ביחזקאל באומרו ותבואי בעדי עדיים, מורה על מה שאמר שהיו ישראל מצוינים ורשומים בסימניהם, להיותם נפרדים משאר האומות והיותם עבדי בורא עולם, באופן שהיה להם הסימנים מן האמונה האמיתית ולא האמונה אשר כשאר האומות עובדי עבודת אלילים. וזהו מאמר הנביא דרך משל, שהאשה בסימניה ניכרת היותה בעולת בעל או ראויה לו שהם הסימנים, הדדים סימן לשאינה אילונית והשערות סימני בגרות, לכן אמר שדים נכונו ושערך צמח, כלומר סימני יהדות היו עליהם, והיו ערומים מן המצוות, ולפי זה כאשר חטאו בעגל ציוה להוריד עדיים, שהיה סימן לבית אבותם, כיון שלא קיימו אמונתם וחטאו בעגל. ושם בפרשת העגל נתבאר ביאור רחב:

וירעו אותנו המצרים כו'. הנה הביא ראיה לשהרעו המצריים להם ממה שנאמר הבה נתחכמה שהיא העצה שעשו, ולא הביא ראיה מן המעשה שנאמר (שמות א, כב) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, לפי שכבר נדרש מאומרו עמלנו. גם רוצה לומר שמביא הביכורים סידר דבריו על סדר הכתוב, תחילה אומרו הבה נתחכמה הוא היותו מריע, ואומרו אחריו למען ענותו היה העינוי, ואומרו אחר כך ויעבידו בפרך היא העבודה קשה. אמנם כי כן יפלא מאד היותו מביא הכתוב (שמות א, יג) ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך, לא הכתוב שאומר בהדיא (שם יד) וימררו את חייהם בעבודה קשה, ומהרי"א פירש וירעו אותנו, שרצה לומר שעשה אותם פושעים ורעים, מפני דחקו בראותו שהביא ראיה מאומרו הבה נתחכמה, והכריח דבריו ממה שנאמר וירעו אותנו המצרים, ולא אמר וירעו לנו. ולא ידעתי מה יאמר מהרי"א במה שנאמר (במדבר טז, טו) לא הרעותי את אחד מהם ולא אמר לאחד מהם, ועוד מה יעשה בפרשת כי תבוא שנאמר (דברים כח, סג) כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולא אמר להיטיב לכם. לכן יתכן כמו שאמרנו שרצה המגיד שיהיה סדר דברי מביא הביכורים בסדר המקראות זה אחר זה:

אבל יפלא לדעת מה היא הרעה, שאם היא על העינוי כבר נאמר ויענונו, ואם הוא על העבודה קשה כבר נאמרה, ואם היא על השלכת הבנים ביאור כבר אמרנו שנדרש מאומרו עמלנו. לכך נראה שאם לא היה אומר רק העינוי בעבודה קשה היינו אומרים לתועלתם היו עושים לא להריע לישראל, אבל ממה שאמרו נתחכמה לו נתבאר שלא היו צריכים לבנין, רק להריע לישראל עשו כן, והיה כאילו הגדיל התרעומת בכוונתם היותם להריע לישראל לא לתועלתם, ולא הביא המגיד ראיה לאומרו ויתנו עלינו עבודה קשה מן הכתוב שנאמר בהדיא וימררו את חייהם בעבודה קשה מטעם זה. ועוד כי בכתוב ההוא לא היה התרעומת על העבודה קשה בעצמה אבל מרירות החיים לבד. ובהיות

שכבר נתרעם מביא הביכורים על היות כוונתם להריע, ועתה אמר ויתנו עלינו עבודה קשה, שאין רצונו על הכוונה הרעה רק על הפעולה עצמה שהעבודות היו בפרך, לכן הביא ראייתו מאומרו ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך. זאת היא נוסחת רמב"ם ז"ל: ונצעק אל ה' כו'. כאן פירש מהרי"א שבא המגיד לבאר, שעם היות שאמרה תורה (שמות ב, כג) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו, שלא יחשוב אדם שהיתה צעקתם כצועק חמס או מתכעס וקורא תגר, אבל היתה תשובה גמורה כי הם צעקו אל ה' אלהי אבותיהם ע"כ. ודבריו צריכין ביאור שכיון שהמגיד מביא לענין ההודאה בביכורים באומרו ונצעק אל מה שנאמר בכתוב ויצעקו, והיה עולה על הדעת לומר שהצעקה ההיא היתה קריאת תגר, א"כ עדיין מניין לו למגיד שאיז הדברים כז, וממה יש להביא ראיה מן הכתוב לענין מביא הביכורים. אבל אפשר לומר אחר שנתעורר בדברי המגיד במה שהביא סוף הפסוק, שהיה מספיק אומרו כמו שנאמר ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו, ולמה אמר ותעל שועתם. ואין לומר שהביא ותעל שועתם להודיע שקיבל תפילתם, שאין כאן מקום להוראת קבלת תפילתם, שכבר למדנו זה ממה שנאמר וישמע ה' אל קולנו, והביא ראיה מאומרו וישמע אלהים את נאקתם:

אמנם יתכן לומר שראייתו של המגיד היה שאין זה קריאת תגר, לפי שהוא דורש שאומרו אל האלהים שב אל הצעקה ואל עליית השועה ג"כ, כאלו אמר שצעקו ועלתה שועתם, ולכך הביא סוף הפסוק. ואע"ג שבראייתו השנית שהביא לענין שמיעת קולם גם כן הביא סוף הכתוב באומרו ויזכור אלהים את בריתו ונראה מותר, גם זה יתכן לומר שמה שמביא זכירת הברית, הוא לפי שמביא הביכורים אמר שהיתה הצעקה לאלהי אבותם, כלומר שתלו הדבר בזכות אבותם, וזה לא מצינו בכתוב רק אומרו אל האלהים, אבל מאומרו ויזכור אלהים את בריתו נראה שסמכו צעקתם בזכות האבות, ולכך הוצרך להביא סוף הפסוק:

ואומרו וימת מלך מצרים היה, [היות] שאין האדם מרגיש צער העבודה רק בהיותו במנוחה, והנה אחרי שהבנין היה למלך, כמו שנאמר (שמות א, יא) ויבן ערי מסכנות לפרעה, אם כן אין ספק שבין מלכא למלכא היו נחים, ולכן נאנחו, וזה אומרו ויאנחו בני ישראל מן העבודה. ומה שחזר לומר שעלתה שועתם מן העבודה, בא לומר שהם לא צעקו על עניים ועל עמלם ועל לחצם רק על העבודה, מפני שנחו ממנה והרגישו שברון גופם וצערם מן העבודה, וממנו עלתה שועתם. אבל הקב"ה ראה מעצמו עניים ועמלם ולחצם מבלתי שיצעקו הם, ועל כן נאמר וירא ה' את עניינו, כמו שיתבאר עוד בפיסקא שאחר זאת בס"ד:

וירא את עניינו כו'. כבר ביארנו בפיסקא שלפני זה, שכאן נאמר וירא את עניינו, לומר שהם לא נאנחו רק על העבודה. אמנם עם היות שעלתה שועתם לענין העבודה לא היה מספיק זה לגאלם, כי העבודה כבר נגזרה בין הבתרים, שנאמר (בראשית טו, יג) ועבדום. אבל רוצה לומר שהקב"ה ראה את עניים, ולא הביא ראיה המגיד על העינוי ממה שנאמר (שמות א, יא) למען ענותו בסבלותם, לפי שאותו הלחץ והעינוי בסבלות בכלל העבודה היא שצעקו עליה, ובעינוי זה של פרישות דרך ארץ נאמר וירא את עניינו, כי על כן נאמר וירא שהוא דבר שבצנעה, שאין זולתו יתברך יכול לדעת זה, ולמדנו שראה הענין בלתי צעקה, ולכך דרש אותו זו פרישות דרך ארץ: באופן שנתבאר שהקב"ה ראה על אלו השלשה דברים שהיו עושים להם מצרים, שלא נגזרו עליהם במראה בין הבתרים, ועל כן מיהר את הקץ, ולפיכך נאמר (שמות ג, ט) ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם, כי היה מספיק אומרו ראיתי את לחצם, אבל רצה לומר שמצריים עושים יתר על הנגזר עליהם בין הבתרים, ותיכף אחר זה אמר הקב"ה (שם י) ועתה לכה ואשלחך, כי היה מספיק אומרו לכה ואשלחך, אמנם אומרו ועתה, רצה להורות שלא הגיע זמן הגאולה אבל מאחר שמצרים עושים כפל ממה שנגזר, כי בגזירת בין הבתרים היו שני דברים עבודה ועינוי, והם בכוונה רעה שהיתה להם להריע לא לתועלתם הוסיפו השלשה הדברים הנזכרים, שהם פרישות דרך ארץ והבנים והלחץ, שגם הלחץ היא הכוונה להרבות הרעה, על כן אמר המגיד זה הדחק, כמו שתירגם עליו אונקלוס ית דוחקא, מה שלא תירגם כן באומרו (שמות כב, כ) לא תונה ולא תלחצנו, וכן לא תלחץ (שמות כג, ט), לא תעיק, לפי שהלחץ נאמר על הרבה דברים, נאמר (ישעיהו ל, כ) לחם צר ומים לחץ על החסרון, ונאמר (שמואל א י, יח) על האויבים כל הממלכות הלוחצים אתכם, וכל אלה אינם ברורים היות כוונת על עשיית הרעה, שכולם ברוב לקרב לעצמם תועלת, אבל הדחק לא נאמר רק על היות הכוונה להריע לבד, לכך פירש המגיד כתרגומו שהוא הדחק, וזה אומרו שאחר שנגזרו עליהם עבודה ועינוי והיתה כוונתם להריע, והם עשו עוד שלשה שהם פרישות דרך ארץ והבנים והדוחק, שהיה הכוונה הרעה בכללות הענין, הנה אמר השם יתברך ועתה לכה ואשלחך כלומר אע"פ שלא הגיע הזמן עם כל זה עתה אשלחך:

ובאומרו ואת עמלנו אלו הבנים, לא הוצרך להביא ראיה לזה, שכבר ידענו מאמר הכתוב (קהלת ד, ח) ולמי אני עמל שנאמר על הבנים, אבל גזירתו להשליך הבנים, להודיע ולומר שאין הכוונה לענין הבנים בגזירתו למילדות שהרי לא נתקיימה, אבל הכוונה במה שציוה להשליכם ביאור:

ויוציאנו ה' כו'. כאן טען מהרי"א שהיאך נאמר לא על ידי מלאך, והלא נאמר בהדיא (במדבר כ, טז) וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים, והשיב הוא שהמלאך הזה נאמר על משה. ותימה שהלא אלו היו דברי משה, ומפורסם שמשה עניו מאד, היאך יקרא עצמו מלאך, ועוד שהיה שולח הדברים אל מלך אדום, ועוד לא ידעתי למה לא יהיה המלאך שנאמר בסנה (שמות ג, ב) וירא מלאך ה' אליו בלבת אש, שהוא היה התחלת ההוצאה, ועוד יתכן שמה שנאמר ויוציאנו, שב אל מה שנאמר ונצעק את ה' וישמע קולנו, כאילו אמר שלח מלאך להודיענו והוא הוציאנו:

ואמנם מה שטען עוד מהרי"א, איך דרשו שלא היתה ההכאה ע"י שרף, והנה הכתוב אומר (שמות יב, כג) ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגוף. וכתב עוד בשם הרב רבינו נסים בדרשותיו (דרוש ד') שעם היות השם יתברך עובר במצרים ומכה הבכורות בעצמו, לא ימנע שיעברו עמו משחיתים עושי דברו, ושבזה הדרך אין סתירה מן הכתוב אל הדרש, ומהר"י אברבנאל טען על הר"ן שאם לא כן [שאם כן לא] הכה הקב"ה כל בכור, כי אם קצתם, ע"כ. ובאמת יש לשאול עוד שכיון שאין המשחית מבחין כבר היו מתים מה שלא היו בכורות, ואם כן היתה הגזירה נוספת על ההתראה, שבהתראה לא נאמר רק (שמות ד, כג) [הנני] הנה אנכי הורג את בנך בכורך, וכן משה לא אמר רק (שמות יא, ה) ומת כל בכור, וזה לא יתכן במשפטיו הישרים, ועוד שלא נאמר רק (במדבר לג, ד) ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור, כנראה שלא מתו זולת הבכורות:

גם הביא בשם מהר"ר דוד אבודרהם (בסדר ההגדה) שהמשחית הנזכר הוא כינוי להשם יתברך, או יהיה שם נאמר על ההשחתה. ומהרי"א פירש שאומרו לא יתן המשחית, הכוונה על המצריים שאין לאל ידם לבוא אל בתי היהודים להינקם מהם בראותם בני ישראל יקחו אלהיהם ויצלוהו ויאכלו אותו:

ואני ראיתי את הלחץ זה הדחק שנדחקו כולם לתרץ זה. אבל נראה לומר לפי דרכנו אשר יעדנו בו להתקרב אל הפשט ולא נלך בנפלאות ממנו. וטרם נבוא אל הביאור נקדים הספיקות אשר ההתעוררות נאות לענין זה, ומהם נבוא אל הבנת ישוב הענין. ספק אחת, אומרו (שמות יב, כז) זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, והיה לו לומר בנגפו את בכורי מצרים ואת בכורותינו הציל, וכן ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף (שם יג), היה לו לומר ולא יהיה בבכוריכם נגף, ועוד אומרו אחר כך (שם) בהכותי בארץ מצרים, ולא אמר את בכורי מצרים, ועוד מאי אומרו (שם) ולא יהיה בכם נגף למשחית, שהיה מספיק אומרו ולא יהיה בכם נגף:

לכך נראה שאין ספק שהקב"ה נתן רשות למשחית דהיינו למלאכי חבלה לנגוף. וידוע הוא שהמשחית לא יבחין בין בכור לשאינו בכור, וכן שלא יבחין בין מצרי לישראל, אבל לא היה להם רשות רק לנגוף אבל לא להמית כלל זולתי הקב"ה בעצמו המית הבכורות של מצרים, כמו שנאמר (שמות יא' ד-ה) אני יוצא בתוך מצרים ומת כל בכור. ולא הוצרך דם הפסח אלא כדי להצילם מן הנגיפה של המשחית, כי מן המיתה לבכורות לא היה צריך אות, כי הממית והמבחין בין טיפה לטיפה היה הוא יתברך בעצמו, ובהיותו מבחין בין טיפה לטיפה כל שכן שיבחין בין ישראל למצרים. אבל כראות המשחית הדם על הפתח שהוא במצות ה', ידע ששכינתו עמהם באותו הבית שקיימו מצותו לא יהיה רשאי לבוא לנגוף, באופן שזאת היא הפסיחה ששכינתו נראית על בית הישראלי ולא על בית המצרי, ובהיות ההצלה מן הנגיפה כוללת בין בכורות ובין זולתם, לכן נאמר ואת בתינו הציל ולא אמר את בכורותינו, וכן נאמר ולא יהיה בכם נגף ולא נאמר ולא יהיה בבכורותיכם נגף. ולכן חשבו המצריים ואמרו (שמות יב, לג) שכולם מתים לפי שכולם היו ניגפים, וכאשר ראו אחד מת היו חושבים שכולם ימותו, וזה אומרו ולא יהיה בכם נגף למשחית רצה לומר שלא יהיה כח למשחית אפילו לנגוף, והשלים בהכותי בארץ מצרים ולא אמר בהכותי את מצרים, כמו שנאמר בנגפו את מצרים, כי ההכאה נאמר על ההריגה ולא היתה הריגה רק לבכורות, ולא יאות לומר רק בהכותי בארץ מצרים, רצה לומר שהכה הבכורים מהם, אבל כשאמר בנגפו שהיה הנגיפה כוללת אמר את מצרים כי הנגיפה היתה לכל מצרים. ואיז לאומר שיאמר שכיון שנאמר בנגפו את מצרים הרי הוא היה הנוגף היפך מה שהנחנו, שמה שנאמר בנגפו את מצרים הוא סיפור כל כללות הגזירה שהיתה על ידי שלוחיו יתברך. כי לא דרשו ז"ל אני ולא מלאך רק ממה שהשלים הכתוב אומרו אעשה אני ה', אבל ועבר ה' לנגוף וכן ואגוף את מצרים, שב אל סיפור כללות המכה ע"י שלוחיו יתברך, כי פעולת השליח תכונה אל המשלח:

ובזה יתיישב שהיתה הפסיחה כוללת על כל בתי ישראל להצילם מן הנגיפה, דאל"כ לא היה צורך הפסיחה ולא זריקת הדם רק בבתים שהיה שם בכור פטר רחם, ועוד בכורות הבהמה שהיו בשדות איזה דם פסח הצילם מיד המשחית. אבל זה מבואר שלא ניתן רשות למשחית רק הנגיפה באדם, וזה שהיה בכור בבהמת מצריים היה מת, לא זולתם כלל, כי ההריגה בבכורות האדם והבהמה היתה על יד עצמו יתברך שהוא המבחין בין הטיפות, והבהמה לא היה שם משחית לנגוף כלל, ובדרכנו זה יותרו כל הספיקות: וכי יפלא ממך דבר אמרם ז"ל שלא היה ההורג רק הוא בעצמו, כי מה שבח הוא זה שהוא בעצמו יהרגם, והלא היה יותר שבח ביכולתו יתברך שאחד משלוחיו הקטנים

יהרגם, אבל כאשר הקדמנו שמצרים היתה להם האמונה באלהות היותם שנים, אחד מריע ואחד מיטיב, לפי שאי אפשר לדעתם להמצא שני הפכיים בפשוט אחד יתיישב הדעת מאד, שעל כן רצה הקב"ה בעצמו להכות הבכורות ולא אחר, וכן רצה להרוג הבכורות ולא זולתם, להודיע שהוא בעצמו המכה, שודאי אין אחר מבחין בין הטיפות זולתי אשר בראם. ואחר שהיטיב לברוא אותם ונתבאר שהוא בעצמו הרגם לסיבת חטא, הרי נתפרסם היות בידו שני היכולות להריע ולהיטיב:

ובא האות על אמיתות דרכנו זה, שמעולם לא נאמר נגיפה אם לא יאמר המיתה בצידה, כמו שנאמר (שמואל א כה, לח) ויגוף ה' את נבל וימת. ובאומרו (שמות לב, לה) ויגוף ה' את העם על אשר עשו את העגל, טען הרמב"ן ז"ל שלא מנה המתים במגיפה ההיא, ולדרכנו יאות שנגפו ולא מתו, שלא יאמר הנגף רק על החולי לא על המיתה, כמו שנאמר (במדבר יז, יא) החל הנגף, וכן בספר שמואל (ב יב, טו) ויגוף ה' את הילד ויאנש, ואחר כך (שם יח) ויהי ביום השביעי וימת הילד. אמנם ההכאה האמורה סתם ומכוונת אל השם יתברך שהוא המכה כולם מורים על המות, ויך ה' בהם מכה רבה ויקרא שם המקום קברות התאוה (במדבר יא, לג-לד), ומן הטעם הזה שהכוונה כולה היתה לפרסם אשר בידו שתי היכולות כמו שנתבאר במאמרנו זה:

ומטעם זה בעצמו בא המגיד פה לומר שהקב"ה בעצמו הכה את הבכורות, כי אין ספק שהיה נראה שבח נוסף בענין זה שהקב"ה יהרגם על ידי קטן שבשלוחיו, אמנם לפי שרצה הקב"ה לסלק ולהכזיב אמונתם הכה הבכורות שיתפרסם שהמבחין בטיפה הכה אותם הוא בעצמו:

ודרש המגיד כן על וידוי הביכורים, כי כמו שנאמר וירא את עניינו, וכן ויביאנו אל המקום הזה, וכן ויתן לנו את הארץ הזאת, ולא נאמר באחד מהם שם ה', רק סמך על מה שנאמר וישמע ה' את קולנו, כמו כן היה יכול לומר ויוציאנו ממצרים שב אל השם האמור, ומפני זה דרש כי מה שמזכיר שנית שם ה' הוא לפרסם שהוא בעצמו היה המכה. והמגיד הביא כל הפסוק ואחר כך חוזר ודורש כל פרט ופרט, מפני שעיקר דרשתו היתה מאומרו באחרונה אני ה':

ביד חזקה כו' ובאותות כו'. הן הספיקות אשר נתעורר בהם מהרי"א בפרק הזה הם שמנה וז"ל. א. למה דרשו ביד חזקה על דבר המקנה ולא דרשו אותו על מכת בכורות שנקראת בכתוב יד חזקה. ויצדק יותר אומרו ויוציאנו ממצרים ביד חזקה, כי במכות בכורות יצאו משם. ב. במה שדרשו ובזרוע נטויה על החרב ולא מצאנו במכות מצרים מכת חרב. והכתוב שהביא לראיה ידבר על ירושלים לא ממצרים. ג. במה שדרשו ובמורא גדול

זו גילוי שכינה. כי במעמד הר סיני נגלה השכינה לישראל לא במצרים. ד. שהפסוק שהביא עליו הוא כלל כל נסי מצרים. ה. במה שדרשו ובאותות על המטה, והנה אין המטה אותות אבל הוא כלי להם, והכתוב שהביא מורה עליו. ו. במה שדרשו ובמופתים זה הדם, כי עם היות הדם מכלל המופתים אין ראוי לומר שהדם הוא המופתים, כי הוא מופת פרטי לא מופתים רבים. ז. שהפסוק שהביא על זה הוא מדבר מהגאולה העתידה. ח. איך מכל מכות מצרים לא פרט בדרשה הזאת כי אם שנים הדבר והדם, והשמיטו שאר המכות. ויותר ראוי היה לדרוש ובאותות ובמופתים על כל המכות מלדרוש אותם על הדבר והדם בלבד, ע"כ:

ובאמת יש עוד ספיקות אשר לא הזכירם, וגם בתשובתו לפי דרכנו לא יתיישבו. א. למה לא הביא המסות, כמו שהביא המורא מאותו הכתוב פרשת ואתחנן. ב. למה לא אמר המוראים לשון רבים כמו שנאמר שם. ג. למה השמיט המלחמה. ד. למה שינה הסדר ממה שנאמר שם, ששם הקדים האותות והמופתים ופה אמרם באחרונה. ה. מה שדרש ובאותות זה המטה ולמה לא דרש שאותו שב אל החמשה אותו שהוזכר שנעשו בנטיית המטה: והנה מהרי"א ז"ל כתב בהתרת ספיקותיו שנתעורר בהם בפרק זה, וזה לשונו והנראה לי בזה הוא, שהמגיד מצא בכתוב הזה ויוציאנו ה' ממצרים וגו', דברים שזכר בלשון יחיד כמו ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול, ודברים בלשון רבים כמו אותות ומופתים, ולכן דרש כל דבר כפי ענינו והוראת המעלה בדרך גזירה שוה ממקומות אחרים, הוא דרש 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, כי הוא סבר שכמו שבאצבע אלהים הוא דבר קטן ויד ה' הוא דבר חזק ממנו, כמו שהיד היא גדולה מהאצבע, זרוע נטויה מורה על חוזק המכה יותר מיד ה', כפי שהזרוע כולו הוא גדול וחזק מהיד. ולכן בהיות יד ה' נדרשת על דבר המקנה דרש זרוע נטויה על מכת בכורות להיותה מכה יותר עצומה. ועל זה אומרו זה החרב, ירמוז למכות הבכורים ע"י חרב מלאך המות שהכה בהם, ועשה גזירה שוה מנטויה לנטויה, נאמר כאן ובזרוע נטויה ונאמר להלן בדברי הימים (א כא, טז) במגיפה אשר באה בימי דוד, וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים, מה להלן חרב מלאך המות שהוא שם למגיפה הנטויה, ככה מה שנאמר כאן זרוע נטויה היא נאמר על מכת בכורות. וחז"ל דרשו (ראה אבודרהם ועוד על פי מדרש תהלים קלו) החרב על חרב הבכורות שהרגו את אבותיהם והוא דרך דרש:

ולפי שהאלהות כמו שזכרתי נלקו עם מכת בכורות, וכמו שאמר (שמות יב, יב) ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, לכן דרש ובמורא גדול זו גילוי שכינה ואמר על דביקות השגחת ה' במצרים להכות הבכורות והאלהות, והביא על זה הפסוק או הנסה אלהים לבוא 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 האלה כולם נעשו במצרים עם יד חזקה שהוא יד הדבר, והזרוע נטויה שהיא מכת בכורות, ובמוראים גדולים שהוא משפט האלוהות, ולהיותם נמצאים רוחניים קראו מוראים גדולים, ולא היה זה בהר סיני כי אם במצרים, כיון שהכתוב אומר במצרים לעיניך. ואמר ובמוראים לשון רבים לפי שכל מכה מהבכורות בהיותם ממנו יתברך מבלי אמצעי מורא גדול, והמכות כלם היו מוראים גדולים. והמתרגם אונקלוס יראה שעשה מורה מלשון מראה, ירמוז למראה השם שראו במצרים: ואומרו ובאותות זה המטה, כבר חשבו אנשים שאמר זה על נס ההיפך המטה לנחש, ואינו כן. כי הנס הזה לא נמנה מכלל מכות מצרים כמו שיתבאר. ויש מן החכמים שאמרו שהיה כתוב על המטה שם בן ע"ב אותיות שבו נעשות האותות ושנכללו א"כ במטה כל י' מכות. אבל יקשה לדעת בענין הזה מה פרט הדבר והדם, עכ"ל מהרי"א: ולא יתיר ישוב אחד מכל ספיקותיו בדרכו זה, זולתי אמרו בספקו אחד שלא רצה לדרוש מכת בכורות מיד חזקה, לפי שהזרוע גדולה מהיד, ובאמת אחרי שעל מכת בכורות נאמרה יד חזקה בהדיא כמו שנאמר (שמות ו, א) ביד חזקה ישלחם מארצו, אין בתשובתו זה בנותן טעם. ומהרי"א ז"ל בחר לו דרך אחרת וז"ל, והנראה אלי בדרשה הזאת הוא אחד משני דרכים, האחד הוא שהמגיד דרש ובאותות על האותות אשר נעשו באמצעות המטה שהם חמשה, רצה לומר ההיפך המים לדם, והעלת הצפרדעים, ותולדות הכינים, ומכת הברד והארבה, כי בכל אלה נאמר שנעשו בתנועת המטה, ואליהם כיון באומרו ובאותות זה המטה, רצה לומר האותות הם אשר נעשו עם המטה. ועל זה הביא פסוק ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, שאותם נקראו אותות אשר נעשו ע"י המטה עכ"ל. ובאמת גם זה לא יועיל ליישב ספקו שנתעורר שאין המטה אותות אבל הוא כלי:

עוד כתב וזה לשונו אם כן יצא לנו מן הדרש הזאת זכרון ז' מכות, שהם מכת הדבר מכת בכורות וחמשת האותות שנעשו עם המטה, ונשארו ג' מכות שהם הערוב והשחין והחשך, ואותם קרא המגיד בשם דם, לפי שהערוב היה מבעלי חיים הטורפים שהיו נכנסים בבתים והורגים הנערים וטורפים כל מה שיוכלו, ולהיותם שופכי דם תיארם בשם דם. גם השחין תיאר בשם דם לפי שהיה עיפוש הדם והם מתים פתאום. גם החשך

תיאר בשם דם לפי שהיה אור השמש אדמדם ונחשך. וכל זה מדברי הנביא יואל (ג, ג-ד) שאמר ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותימרות עשן. השמש יהפך לחשך והירח לדם לפני בא יום ה' וגו', עכ"ל מהרי"א. ובאמת טעם כל הדברים הללו כדברי חלומות. שאם כן כל העשר מכות נכללות בדם, כי דם הוא הדם, וצפרדע יש בהם דם והם ג"כ בעל חי, וכינים כמוהם, וערוב כמוהם, ודבר הרג הבעלי חיים, ושחין הוא דם המעופש, וארבה הם בעל חי ויש בהם דם, והחשך הוא הדם לדעתו, ובכורות גם הוא הדם בחרב מלאך המות, הרי לך כל עשר מכות בכלל דם. ולדעת אלו מכלל הדברים שאין להם שיעור:

עוד המשיך פירושו מהרי"א ז"ל שם, וז"ל הנה ביאר שלא אמר דם על ההיפך המים אשר בנהרות לדם כמו שהיה במצרים, כי המופתים שיעד זכר שיהיו בשמים ובארץ לא במים, ולכן אמר דם ואש ותימרות עשן עכ"ל. ובאמת כל אלה הדברים הם תימרות עשן כלו כעשן, וכי מי נילוס שנהפכו לדם לא היו על הארץ. ועוד המשיך מהרי"א ז"ל כי הדם רומז למכות החיות רעות, על דרך ושן בהמות אשלח בם (דברים לב, כד), והאש רמז לשחין שהוא כאש שורף ברתיחת הדם עכ"ל. ולא זכר שהשחין אינו לא בשמים ולא בארץ. עוד המשיך פירושו וז"ל ותימרות עשן הוא רמז לחשך לפי שגם החשך יתואר בשם דם, לכן אמר מיד השמש יהפך לחשך והירח לדם, כי הדם הוא האדמימות החזק הנוטה לחשך, ולזה אמר המגיד ובמופתים זה הדם, רצה לומר המופתים הם השלשה מתוארים בשם דם שעליהם אמר הנביא ונתתי מופתים. ועם היות שהכתוב ההוא נאמר על הגאולה העתידה, עשה המגיד גזירה שוה ממופתים מופתים, נאמר כאן ובמופתים ונאמר להלן ונתתי מופתים, מה להלן ג' אלה אף כאן ג' אלה, מה להלן נקרא דם ההרג והחשך אף גם כאן כן, ובזה הדרך נזכרו כל עשרה מכות והותרו כל הספיקות כולם, עכ"ל, זה הדרך הראשון. והדרך השני לא אביאנו כי ממשל משלים הוא, רק יהיה השתדלותנו, ואולי תבוא אלינו ברכת טוב הצדיק ההוא ז"ל שכתב בסוף הפרק הזה וז"ל, ומי שיתן עליו טעם אחר טוב מאלה ישא ברכה מאת ה':

לכן נאמר בפרק זה בהיתר כל הספיקות שנתעורר בהם מהרי"א ז"ל, וגם על מה שהוספנו אנחנו עליהם, שהאמנם דברי המגיד הזה קשורים וסדורים על האופן היותר נכון שאפשר. שאחרי שדרש על דברי וידוי הביכורים שאמר ויוציאנו ה', כיון לומר לא על ידי מלאך, ויצא לו כן כמו שנתבאר בפרק שלפני זה ממה שהזכיר את השם באומרו ויוציאנו ה' ממצרים, מה שלא עשה כן בפסוק שאחר זה באומרו ויביאנו אל המקום הזה, וכן ויתן לנו את הארץ, וכן בסוף הפסוק חזר ואמר אני ה'. והיה כן לפי שההובאה

לארץ ישראל היה על ידי מלאך, שנאמר (שמות לג, ב) ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני וגו', יהיה נאמר המלאך ההוא על יהושע או על מלאך ממש כנראה, שההוצאה ממצרים שניכר כח השם יתברך, היא כוונת מביא הביכורים לומר שההוצאה לא היתה ע"י מלאך כמו שדרש המגיד:

ואחר שדרש אומרו ויוציאנו ה' הוא ולא מלאך, וראה אומרו שההוצאה היתה ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול ובאותות ובמופתים, נפלה טענה מופלגת למגיד, שהיאך יתכן שנאמר שהקב"ה הוא בעצמו הוציא את ישראל, ושהוצרך לחוזק יד ולנטיית זרוע ולמורא גדול ולאותות ולמופתים כדי להלחם עם צל קיקיון יתוש קטן כפרעה, שהרי זה יגיע שמץ חס ושלום ביכולתו יתברך, שמה שאמר משה אדוננו בפרשת ואתחנן או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך, הנה פירוש הדברים שהיו הנפלאות שעשה גדולים בעינינו מאד, רצה לומר בערכנו, עד שהיו ביד חזקה וזרוע נטויה וכו', לא ח"ו שהקב"ה הוצרך לחיזוק יד ולנטיית זרוע לאבד יתוש קטן כפרעה. ששם דיבורו של משה נמשך עם ישראל להורות לישראל על הגדולות שעשה להם שבערכם היו ודאי יד חזקה וזרוע נטויה, אבל כאן בוידוי הבכורים שהוא מדבר לפני השם יתברך, כמו שנאמר (דברים כו, ה) וענית ואמרת לפני ה' אלהיך, ועומד ומספר שהקב"ה בעצמו היה המוציא ולא ע"י מלאך, ואומר עוד לפניו יתברך שהוציאם ביד חזקה ובזרוע נטויה, אם כן ח"ו נראה כאומר לו שהוצרך חוזק יד ונטיית זרוע, ושעל כן הוא מודה על הטובות שעשה לו, שאינו דומה מי שקיבל טובה או הצלה מזולתו שהצילו בניקל בלי התחזקות ובלי נטיית זרוע למי שקיבל הצלה שהוצרך המציל לחיזוק יד ולנטיית זרוע, שאין ספק שזה יתחייב שבח והודאה יתר על הראשון. ולפי שכל הסיפור במביא הביכורים הוא הודאה והחזקת טובה להשם יתברך על אשר גמלו, אם כן היה נראה היותו מגדיל הענין כדי שיגדל חיוב ההודאה, ויאמר ח"ו שהוצרך לחיזוק יד ולנטיית זרוע, עד שמזה יגיע ח"ו חסרון בחוק יכולתו יתברך:

לכך בא המגיד לומר שכל דברי מביא הביכורים לא היו רק קיצור סיפור הטובה, ולא חשב להביא כל המכות, אבל הזכיר קצתם לבד, אותם שנתפלא בענינם כאשר נבאר. וכדי שלא להאריך בסיפורי אופני הוויית המכות ופרטיהם, לקח בהשאלה מן הכתוב שאמר משה אדוננו פרשת ואתחנן קצת מן המילות ולא כולם, שהרי לא הביא המכות ולא המלחמה ולא הביאם אפילו באותו הסדר:

ולכן פירש המגיד, שאמר מביא הביכורים באומרו שהקב"ה הוציאנו בעצמו ביד חזקה, ביאר לנו כי אין הכוונה ח"ו לומר שהוצרך לחיזוק יד, אבל שקרא את הדבר יד חזקה, מפני שנאמר בה הנה יד ה' הויה, כי מה יד חזקה צריך לשלוח דבר במקנה: ועוד המשיך המגיד ענינו על דרך זה, ואמר שאומרו זרוע נטויה אין הכוונה ח"ו לומר שהוצרך נטיית זרוע, אלא לפי שנאמר הנני הורג בנך בכורך, וההורג אינו אלא בסייף, אמר המגיד שאומרו זרוע נטויה הוא זה, לפי שבחרב מצאנו נטויה, לכן השאיל לו המתודה על הביכורים לשון זרוע נטויה על מכת בכורות: ואחר כך המשיך המגיד עוד פירושו באומרו והמורא הגדול, שאל יחשב שאמר כן לומר ח"ו שהוצרך השי"ת למורא גדול כדי לאבד יתוש קטן, אבל אמר שזהו החזקת טובה על גילוי שכינה שנראה בסנה להוציאם, ושמה שנאמר מוראים, היה בגילוי שכינה בסנה וגילוי שכינה בהר סיני, כי במראה הסנה נאמר (שמות ג, ג) המראה הגדול, לכן קראו מורא גדול, שכן תירגם אונקלוס חזיון, ומתודה על הביכורים אין וידויו רק על השייך ליציאת מצרים לא על מעמד הר סיני, ולכך לא אמר במוראים לשון רבים. ואחר כך המשיך המגיד עוד פירושו באומרו והאותות, שגם זה יראה שהוצרך ח"ו לעשות אותות הרבה להצילם מיד פרעה, ועליהם הוא מתודה ומחזיק טובה, לכן אמר המגיד שכוונת המתודה איננה על סיפור ריבוי האותות, והחזקתו הטובה על רבויים, אבל אדרבה קרא את המטה אותות לפי שבנטייתו נעשו האותות, כלומר שלא הוצרך לייסרו אלא במטה שבא אליו במקלות ככלב, כמו שאמר גלית הפלשתי לדוד (שמואל א יז, מג) הכלב אנכי כי אתה בא אלי במקלות, ולכך אמר ובאותות זה המטה, שהכוונה לומר שלא השאיל לו מביא הביכורים מילת ובאותות על האותות עצמם רק על סיפור שהוציאו ממצרים במטה:

וכן המשיך את פירושו באומרו ובמופתים, שאין כוונת המתודה לומר שהוצרך הקב"ה מופתים, רק לפי שרצה להזכיר מכת הדם השאיל לו מילת המופתים שנאמר בה דם, כמו שנאמר ביואל, ואומרו אותות ומופתים לשון רבים הוא, לפי שהשאיל לו המילות שאמר משה בפרשת ואתחנן כמו שנכתבו שם לשון רבים, ושינה המתודה סדר המילות הללו ממה שסודרו פרשת ואתחנן להורות על היותם מושאלים, שאין כוונתו בהם ככוונת משה רבינו ע"ה שם, ולא אמר המלחמה, מפני שלא היתה כוונת המתוודה להגדיל, אבל אדרבה להקטין הפעולות בערכו יתברך, ואינה מכה מיוחדת, וכן לא הביא המסות לכשאינם מכה:

וכאשר ראה המגיד לפרש ולתרץ הספק המופלג, שנראה שדברי מביא הביכורים לפני ה', היו נראים היותם להחזיק טובה על רוב הטורח שהוצרך לחיזוק יד ולנטיית זרוע,

וראה שפירושו זה אינו כל כך מתיישב, שהרי יש לטעון מה ראה להזכיר הדבר ומכת בכורות והדם יתר על שאר המכות, מפני זה אמר פירוש אחר לסלק הטענה ההיא בעצמה. ולכך אמר דבר אחר ביד חזקה שתים וכו', כלומר דבר אחר יש לומר, שודאי לא היתה כוונת מביא הביכורים לומר שהוצרך השם יתברך חיזוק יד ונטיית זרוע לאבד יתוש כפרעה. אבל השאיל לו אלו החמשה דברים מפרשת ואתחנן לרמוז בהם מנין המכות לבד, לא על איכותם אם יש בהם חוזק יד ונטיית זרוע, כדי שלא להאריך בסיפורם, באופן שעלה למגיד התירוץ השני נאות מן הראשון, ובדרכנו זה יתיישבו כל הספיקות בפיסקא הזאת:

דבר אחר ביד חזקה כו'. בחשבון העשר מכות לא פחות ולא יתר, יראה טעם נכון. כי נברא העולם בעשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א), לפני שאין קיומו של עולם רק בנתינת התורה, והתורה היא עשרת הדברות, לכך נברא בעשרה מאמרות, כמו שאמרו רז"ל (שם) לתת שכר לצדיקים ועונש לרשעים, כי הצדיקים מקיימים עשר הדברות ומתקיימים עשרה מאמרות, אבל הרשעים שמבטלים עשרת דברות מבטלים העולם שנברא בעשרה מאמרות. ועל כן פרעה שאמר (שמות ה, ב) לא ידעתי את ה', שהכחיש בריאת עולם, הוכה עשר מכות נגד עשרה מאמרות:

ובענין הפיסקא הזאת, כבר ביארנו שכוונת המאמר הזה הוא לומר שהמביא ביכורים השאיל החמשה ענינים הללו שאמר משה לישראל שבהם הוציאם, ולא הביא רק חמשה כפולות מהם, לרמוז על מנין העשר מכות לא על איכותם כלל, ושאין כוונתו לומר שעשה הקב"ה זה בחיזוק יד או בנטיית זרוע:

והנה הביא בעל המאמר חשבון העשר מכות, כולם בשם יקרא, לפי שכבר ראינו שכל מכה היה בה כמה רעות, שבמכת הדם היה שלא יכלו לשתות מים, והיה מיתת הדגה ובאישת היאור, והצפרדע היה בביתם ובגופם ובתנורם ובמשארותם, וכן באישת הארץ, והכינה היה באדם ובהמה, והדבר היה בכל מיני בהמות טמאות וטהורות, והברד היה באדם ובבהמה ובעשב השדה והעצים, והארבה החשיך הארץ ואכל העצים, באופן שרוב המכות היו כפולות, לכך בא וביאר שכללי המכות היו עשרה, ובא רבי יהודה ונתן בהם סימנים, להורות סדר המכות, שעליהם נאמר (שמות י, ב) אשר התעללתי, שפירושו שחקתי, שהמכה הראשונה היתה ביאור רחוק מן גוף האדם, והצפרדע בא אליהם ובביתם יותר קרוב אל הגוף, והכינים היו דבקים בעור האדם, היתה מכה קרובה אל הגוף מהשתים שקדמו לה. והנה נתיירא פרעה שאחרי שהמכות הולכות ומתקרבות אל גופם, שאחר הכינים לא תבוא מכה מגעת בגופם ממש, וכאשר ראה שבא הערוב

שהיה רחוק מן הגוף יותר מן הכינים, הנה עלה בלבו שאין לו יכולת על גוף האדם, בא הדבר גם הוא בשדה, כמו שנאמר (שמות ט, ג) הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה, עוד נתחזק לבו לאמר שהמכות חוזרות ומתרחקות מן הגוף. אח"כ בא השחין שהיה ממש בעורם ובבשרם יותר קרוב אל הגוף מן הכינים, חזר להמשיך אליו מן היראה פן יגע בגופו אחר זאת המכה. הנה בא הברד גם הוא בשדה, כמו שנאמר (שמות ט, כא) ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזוב את עבדיו ואת מקנהו בשדה, הנה חזר ונתחזק לבו שראה שהמכה מתרחקת, בא הארבה קרוב מזה, שעם היות הנזק נמשך בשדה, כבר נאמר (שמות י, טו) ותחשך הארץ, שהיתה קרובה מן הברד אל הגוף. וזה היה השחוק כי בהיות המכות מקרבות ומתרחקות היה מכביד לבו, וכבר הארכתי בזה פרק י"א עיין שם: ומה שנאמר במכת הארבה (שמות י, ז) הטרם תדע כי אבדה מצרים, הוא הטעם, שכאשר ראה פרעה שהברד לא השחית הכל, אמר נבל בלבו שאין ביד שולח המכות ההם לאבד את הכל, כי שר של מצרים ימנע זה ויצילם מידו, וכאשר עשה משה התראה בארבה, אמרו עבדי פרעה אליו שאותה מחשבה שחשב היא בטילה ושיאבד כל מצרים, כמו שהיה שהארבה השחית מה שהשאיר הברד, להראות לו שמחשבתו בטילה ושיאבד כל מצרים, כדי שידע שאין שולח המכות שר או מלאך, כמו שחשב ששרו של מצרים יעמוד נגדו, אבל השם יתברך בעצמו, לפי שכך היתה מחשבתו של פרעה ששולח המכות הוא שר של ישראל, ואחר כך אמרו לו שהוא השם יתברך, לכן אמר למשה (שמות י, יא) לכו נא הגברים כי אותה אתם מבקשים, רצה לומר שאין הקב"ה מבקש רק העבודה, אבל ההליכה בנשים והטף כדי להשתחרר אתם מבקשים, זה לא השם יתברך, ואמנם אם היה השר שלכם היה ודאי כוונתו להצילכם מידי מכל, ואם הוא השם יתברך אין רצונו רק בעבודה: אמנם כי כן, כאשר ראה פרעה שהמכות נתוספו עליו, וראה שמשה אמר שרצונו בטף ונשים, כי חג ה' לנו (שמות י, ט), ועיקר השמחה היה בטף ונשים. אמר פרעה הרי כאן ב' עבודות, הקרבנות או עבודה זו תפילה בשמחת החג, ואם עבודה זו קרבנות ילכו הגברים והצאן והבקר, ואם העבודה היא שמחת החג והתפילה, אז ילכו גם הטף והנשים ויתעכב הצאן והבקר:

ובזה יתיישב מה שיפלא בענין זה, שמשה אמר (שמות י, כו) כי ממנו נקח לעבוד את ה', הרי נראה שיודע הוא מהות העבודה, ואח"כ אמר (שם) ואנחנו לא נדע מה נעבוד. אמנם יתכן כפי מה שהקדמנו, שפרעה אמר לו העבודה היא הקרבנות או התפילה ושמחת החג, ואם הקרבנות ילכו הגברים עם הצאן והבקר ואם העבודה היא התפילה ושמחת החג יתעכב הצאן והבקר, ומשה אחרי שאמר לו כי חג ה' לנו, אמר שהוא רוצה גם כן

הצאן והבקר, לפי שאין אנחנו יודעים איזו עבודה הוא רוצה, קרבנות או תפילה גם כן, וזהו היתה תשובה נכונה על טענת פרעה:

ובזה שאמרנו יתיישב מה שנאמר (שמות יב, לא-לב) לכו עבדו את ה' כדברכם. גם צאנכם גם בקרכם קחו כאשר דברתם. שהלא יש לשאול מה הוצרך לומר כדברכם וכאשר דברתם פעמיים. ועוד כיון שידע שהעבודה תהיה בצאן ובבקר, היה לו לומר קודם בקרכם וצאנכם קחו ולכו עבדו את ה'. אמנם נתבאר ששאלת משה היתה על כל עבודות הקרבנות ושמחת החג, לכך אמר פרעה לכו עבדו ה' כדברכם, שהיא שמחת החג, גם צאנכם ובקרכם וגו', על הקרבנות. וכבר ביארנו זה באופן אחר פרק י"ד גם הוא מתיישב על נכון, עיין שם:

ונשוב אל מה שאמרנו, שהיה הארבה קרוב אל הגוף מן הברד, אחרי היותו מחשיך הארץ, ואחר כך בא חשך קרוב מאד אל הגוף ממנה, עד שלא קמו איש מתחתיו, עד שבסוף בא עליהם מכת בכורות בגוף עצמו, באופן שזה היה השחוק שעליו נאמר התעללתי. ולכן נתן ר' יהודה סימנים וחילקם לשלשה חלקים, שלעולם האחרונה מהם קרובה אל הגוף, קירוב נוסף על הראשונה לה, וכבר הארכתי בזה פרק י"א תראנו משם:

רבי יוסי הגלילי כו'. אתה המשכיל ראה, שהנוסח מן הדרשות האלה ר' יוסי הגלילי ור' אליעזר ור' עקיבא, לא הביאם הרמב"ם בנוסח ההגדה (סוף הל' חמץ ומצה), גם הנוסח שאנו אומרים כמה מעלות טובות למקום עלינו לא הביאה בנוסחתו. נראה שנהגו לאומרה לקיים מה שנאמר שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, אם כן ניתן רשות להוסיף על המטבע, ולכך הוסיפו כל הדרשות הללו:

והנוסח באומרינו כמה מעלות טובות, היא תשובה אל מה שאנו מוסיפים על המטבע, כלומר שכיון שהקב"ה עשה לנו כמה טובות כפולות ומכופלות, גם אנחנו נכפול ונוסיף על אחת כמה מן המטבע, ולדרוש כל מה שאפשר להוסיף על אשר ראו עניניו מן המכות שנתן להם, והנסים שעשה לנו השם יתברך, כשנמצא מקום בכתוב גילוי בעלמא שנוכל לדרוש תוספת, ראוי לנו שנדרוש, כי ודאי אמת היו הנסים הרבה יותר על מה שאנו ראינו מהם, כמו שנאמר (תהלים קלו, ד) לעושה נפלאות גדולות לבדו, שאין פירושו לומר שאין עוזר לו בנפלאות, כי זה פשוט לכל משכיל, אבל פירושו כשהוא עושה עמנו נפלאות, אין הנפלאות כולם גלויות לנו, שהרבה מהם נסתרות ונעלמות מעין השגתנו, והוא עושה אותם רק הוא לבדו, וכן עשו השלימים הללו דהיינו ר' יוסי הגלילי ור"א ור"ע, ביקשו להם סמך לבד מן הכתוב לדרוש היות המכות חשבון נוסף על אשר ראינו, בהיות ברור אצלם שאין כל הנפלאות נגלים אלינו. ובהיות כי כל המרבה לספר

מרבה בשבח, הביאו השלימים האלה שכל אחד הוסיף על חבירו במנין המכות כל מה שאפשר לדרוש:

בשגם הדרשה של ר' יוסי הגלילי שעליה עלה הבנין שדרשו ר"א ור"ע, יש לשאול בה, כי היאך הביא ראיה מדברי החרטומים שאמרו אצבע אלהים הוא, שכל העשר המכות היו באצבע, ולא הביא ראיה היפך זה ממשה שאמר בדבר (שמות ט, ג) הנה יד ה' הויה. אבל אפשר לומר שלענין ההיזק המגיע להם מן המכות יאות להביא ראיה מן החרטומים, שסבלום יתר שאת מלהביא ראיה ממשה ע"ה, מפני שלב יודע מרת נפשו: אמנם מבואר היות כל זה דרוש וקבל שכר, ולכך בקשו השלימים הללו, להוסיף על מנין המכות כל מה שאפשר להם, למצוא סמך מה מן הכתוב, כדי להורות לנו שבכל הנסים שאנו רואים שהשם יתברך עושה לנו יש בהם עוד, וכמה נסתרות ונעלמות מעינינו והוא יודעם לבדו:

ולפי מה שיעדנו במאמרנו זה להתקרב על הפשט כל מה שאפשר לנו, נראה לתת טעם אל מה שאמר משה הנה יד ה' הויה במכת הדבר יתר על שאר המכות, וכבר נאמרה היד על כל המכות כולם, שנאמר (שמות ג, כ) ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו, אם כן מה נשתנית מכת הדבר שאמר בה משה ע"ה עליה יד מה שלא אמר באחרונה. לכך יראה לומר שהחרטומים הכחישו השתי מכות הראשונות שהם מאת ה', דהיינו דם וצפרדע, וחשבו שעשאם משה דרך להט וכישוף כיון שגם בלטיהם עשו כן, אמנם במכה שלישית הודו שאמרו אצבע אלהים הוא, כאילו אמרו מה שעשה עד עתה משה היה בלהט וכישוף אבל הכינים הוא התחלה בכח אלהי, לכך משה כאשר הביא הקב"ה עליהם הדבר שהיא מכה חמישית, אמר להם אתם טועים בחשבונכם, שאתה חושבים שממכת כינים התחיל אצבע אלהים באופן שהדבר מכה שלישית, אין הדברים כן שכולם מאת ה', באופן שמכת דבר היא חמישית, ולכך אמר להם הנה יד ה' הויה, כלומר חמישית היא ולא שלישית:

רבי אליעזר אומר כו'. כבר אמרנו שהשלימים הללו בקשו לדרוש ולמצוא סמך מה להוסיף על המכות. ולפי זה היה אפשר לדרוש ששה, ולחלק חרון אחת, ואפו שתים, ואפילו ששתי מילות הללו סמוכות, שפירושם חרון של האף, עם כל זה היה יכול לדורשם לשתים לגבי המנין, כמו שאמר יד חזקה שתים, וזרוע נטויה שתים, ומורא גדול שתים. אמנם יראה לומר שאלו שני השלימים ראו שהחובל חייב חמשה דברים שהנחבל נחסר, נזק צער ריפוי שבת ובושת. באופן שר"א אמר שכבר הגיע למצריים ארבעתם, הנזק מבואר, והצער גם כן מבואר, השבת אמרו (שמות ה, ה) הן רבים עתה עם הארץ והשבתם אותם מסבלותם, וכן החשך שלא קמו איש מתחתיו שהוצרכו לשבות, בושת

מפורסם שהיה בושת להם, שעל כרחם הוכרחו לשלוח עבדיהם חפשים, מה שהיה להם לסיפור גדולה שאין עבד יוצא חפשי ממצרים. ולכך לא ביקש לדרוש ר"א, רק שכל מכה היתה של ארבע, והסמיך הדברים אל הכתוב, דהיינו חרון אפו אחת, עברה שתים וזעם שלש וצרה ארבע, אבל משלחת מלכי רעים הוא היפך הריפוי, שהרופא הוא מלאך טוב, לכן לא מנה, ואדרבה הוא כמו דיבור כולל הארבע הקודמים שבאו עליהם ע"י מלאכי רעים:

רבי עקיבא אומר כו'. כבר אמרנו שכל אחד מהשלימים השתדל להוסיף, ור"א אמר ד', ור"ע אמר ה', נגד חיובים חמשה דברים בחבלה, ושיהיה הריפוי בכלל, דהיינו צער הריפוי:

עוד יתכן שהשלימים האלה בראותם הכתוב אומר (שמות טו, כו) כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך. שנראה שמחלות שלא שם במצרים לא הבטיחם, וסוף הכתוב שאומר כי אני ה' רופאך, נראה שהבטיחם מכל מיני מחלה. לכן השתדלו ודרשו להוסיף במנין המכות, וכדי לכלול שכל מיני מחלה היו שם, נתקרבו אל חשבון איבריו של אדם, שברמ"ח איברי האדם יוכללו כל המחלות, ור"א עשאם מאתיים וארבעים, מעשרה במצרים וחמשים בים. ור"ע עשה כל המאתיים וחמישים בים והשנים הנוספים יהיו רמז לחולי הכולל כל הגוף, כמו הקדחת וחולי הקור שהם צנים ופחים שאינם באבר מיוחד. וכל זה להרבות בסיפור יציאת מצרים הן בענינים והן בלשון, שעם היות מכלל אזהרות רז"ל (פסחים ג, ב) הבחירה בלשון קצרה, בענין הזה של יציאת מצרים אמרו שכל המרבה ומאריך בסיפור הן בענינים והן בדיבור הרי זה משובח: והנה ר"ע כאשר ראה שר"א מנה הארבע רעות המגיעים, ולא מנה הריפוי שהוא חיוב לחובל, אמר הוא שענין יציאת מצרים היה הריפוי קשה להם מן הארבע, שהרי הרופאים היו משה ואהרן להסיר המכות ממנו, כמו שנאמר (שמות ח, ד) העתירו ויסר הצפרדעים, והם היו לו מלאכי רעים, ולכז דרש שכל החמשה דברים היו לנחבלים הללו, נזק צער וריפוי ושבת ובושת, כי הריפוי לנחבל גם היא קשה לו: כמה מעלות כו'. הן כל אלה נאמרו על הסדר שהיו העינים, זולתי נתינת ממונם אחר מכת בכורות, לפי שהשאלה היה קודם הריגת הבכורות. ויתכן שרצה לומר שמאחר שאמר הקב"ה (שמות ד, כב-כג) בני בכורי ישראל. ותמאן [ואם מאן אתה] לשלחו [הנני] הנה אנכי הורג את בנך בכורך, שלכך הרג את הבכורות שלהם, כדי שבכורי ישראל יירשו בכורתיהם. ולכן פה ר"ע אחר שאמר הרג את בכוריהם, אמר נתן לנו את ממונם שב אל הבכורות, כלומר נתן לנו חלק הבכורות באופן שלקחו ישראל פי שנים מממונם כבכור:

ואחר שביארנו ענין הסדר, נבאר כוונת השלם הזה באומרו דיינו על הרבה דברים שהיו מוכרחים אלינו, שהרי קריעת הים היה מוכרח להנצל מיד מצרים, ואם הכוונה לומר שהיה יכול להציל באופן אחר כמו שכתב מהרי"א, הנה כבר היתה הטענה במקומה שגם אותו הדבר לא היה מוכרח, וכן בהריגת הבכורות שהיה סיבה ששילחם, וכן סיפוק צרכם במדבר והמן, שהלא על שהיה חסר להם רבו תלונותיהם ואמרו (שמות טז, ג) מי יתן מותנו שהיו בוחרים המות, ועתה אנחנו אומרים דיינו:

ומה שכתב מהרי"א שהיה יכול לעשות דבר אחר מבלתי השתנות הטבע המטובע, ואמר כן לענין קריעת ים סוף, באמת לפי יכולתו יתברך אין הפרש ין שינוי טבע או בלתי שינוי טבע, דלגבי דידיה זוטרתי היא. ועוד כבר הכריז הכתוב שלא שינה הטבע בשביל ישראל, רק (שמות ט, כט) למען תדע כי לה' הארץ, וכן וידעו מצרים כי אני ה' (שמות ז, ה), אם כן מה שייך לנו לומר דיינו, מאחר שלא נשתנה בעדנו, רק לפרסם יכולתו יתברך, והיאך נאמר שהם טובות למקום עלינו:

עוד יש להתעורר במה שהקדים עשיית משפט לאלהיהם, טרם אומרו הריגת בכוריהם, ומצאנו בכתוב היפך זה שנאמר (שמות יב, יב) והכיתי כל בכור בארץ מצרים ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים. ויתכן לומר שמשפט אלהיהם היה קודם, באופן שעשה משפט לשרים שהיו עובדים, טרם הריגת הבכורות, או לאנשים שנולדו במזל טלה כאשר פירשנו, והכתוב יהיה פירושו שביום אמר שבלילה עתיד להרוג בכוריהם, ושתיכף יעשה משפט באלהיהם קודם הלילה, וזה אומרו ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, רצה לומר תיכף:

אמנם לענין כללות מאמר ר"ע, נראה לומר שר"ע אחרי שהרבה בסיפור ענין המכות עד מאתיים וחמישים, להיות שכל המרבה לספר הרי זה משובח, היה רוצה עוד להראות שאנחנו אחרי שכל ענין ירידתנו למצרים היתה להוציא אותנו ביד חזקה ושיתפרסם אלהותו על ידינו, שזו היתה כל חשקו ותאוותו של אברהם, הנה אנחנו חייבים להודות להשם יתברך ולשבחו על שהגיענו אל השלימות הנכסף לאברהם אבינו שיהיה ע"י זרעו, וכל מה שהוצרך הדבר יותר ענינים, ונתן הקב"ה לנו את כולם, הנה יותר יהיה החיוב בהודאה אליו:

משל למה הדבר דומה, למלך שאמר לתת לעבדו מלכות על עיר אחת, וכשבא לעשותו מלך לא היו לו הטכסיסים הצריכים למלכות, כי לא היו לו מלבושי מלכות, עשה לו, לא היו לו סוסים, נתן לו, לא היו לו עבדים, נתן לו, לא היה יודע טכסיסי מלוכה, נתן לו ספר שממנו יתלמד טכסיסי מלכות, לא היה לו בית מלכות נתן לו. ובא העבד אחר

שמלך להחזיק טובה למלך אדוני ולשבחו, ואמר אם היה נותן לי המלוכה ולא היה נותן לי מלבושי מלכות, כלום הייתי יכול להיות מלך, ואם נתן לי מלבושים ולא נתן לי סוסים כלום הייתי מספיק להיותי מלך, ואם נתן לי סוסים ולא נתן לי עבדים כלום הייתי מספיק, ואם היה נותן לי עבדים ולא היה נותן לי בית מלכות כלום הייתי מספיק, ואם היה נותן לי בית מלכות ולא היה נותן לי סגולות מלכים כלום הייתי מספיק, ואם היה נותן לי סגולות מלכים ולא היה נותן לי ספר שאתלמד טכסיסי מלוכה כלום הייתי מספיק להיותי מלך:

כך אנחנו אומרים לפני הקב"ה, שהוא אמר לאברהם לעשות אותנו גוי גדול, אילו הוציאנו מעבדות ולא עשה בהם שפטים רק שהיה ממציא לנו חן בעיני פרעה לשלחנו, כלום היה דיינו להשיג השלמות שיתפרסם אלהותו על ידינו, ועוד שלעולם היינו משועבדים וכו', כאשר ביארתי בפיסקא שנית מן ההגדה. וכן אם עשה בהם שפטים ולא באלהיהם, וכן כולם, עד שבא לענין קירוב לפני הר סיני ולנתינת השבת והתורה וארץ ישראל ובית המקדש, שכולם היו מוכרחים לנו להשגת השלימות, ובלעדם היינו ככל הגויים, באופן שאומרו דיינו היה ודאי בלשון תימה, כאילו אמר כלום דיינו: וכדי להרבות בסיפור יציאת מצרים חזר ומנה כל הטובה, ואמר על אחת כמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו, כלומר על אחת שנדר ליעקב לעשות זרעו גוי גדול שהוא קרא אותה טובה אחת, והוצרכנו כמה כפלים וכולם נתנה לנו. ובזה יתיישב אומרו כפולה ומכופלת, כי הכפל לא יאמר רק כשהדבר בעצמו הוא כפול פעמיים, ואז היתה הכוונה כמו שנחשוב, שאומרו דיינו היה פירושו שמספיק היה בלעדיו, אם כן הוא דבר בפני עצמו ולא יצדק לומר שהוא כפל. האמנם על פי דרכנו שאומרו שלכל הדברים האלה היינו צריכים, כדי שתתקיים הכוונה הראשונה, א"כ כולם ענין אחד כפול ומכופל, שבכל אחת מהם עשה שנהיה גוי גדול, ואולם בא המאמר הזה נמשך אל מאמר ר' אליעזר שאמר שכל מכה היתה של ארבע, לכן אמר שמידת הטובה מרובה מאד, שכל מכה היתה של ארבע, וטובה אחת היתה שאמר הקב"ה ליעקב (בראשית מו, ג) כי לגוי גדול אשימך שם, ואותה הטובה היתה לי"ו טובות, ושאלו שמנה כאן הם ט"ו, ועשיית זרעו לגוי גדול שהיא הטובה בעצמו, הרי לך י"ו:

ובזה יתיישב למה לא מנה בכלל הטובות מה שהפרה והרבה אותם ועשאם גוי גדול, כי אותה היא הטובה שנדר ליעקב, ולא מנה רק הנכפלות, אבל לפי שמכה אחת היתה לד' מכות וטובה אחת היתה י"ו טובות שכאשר תכפול ד' הרי ח', וכאשר תכפול ח' יהיו י"ו, לכך אמר כפולה ומכופלת, דהיינו שני כפלים יתר על מידת הרעה. ועם היות

שדרשו ז"ל (ראה יומא עו, ב וברש"י שם) על מה שנאמר (שמות כ, ו) ועושה חסד לאלפים, שמידת הטובה מרובה אחת לחמש מאות, היינו מדה רעה על רשעי ישראל שהיא קטנה, אבל מדה רעה על אומות העולם עם היותה גדולה מידת הטוב לישראל גדולה כפולה ומכופלת:

והנה ימצאו כל עיקרי תורת משה לפי דרכו של הרמב"ם כפי מה שמנאם בפירוש המשנה פרק חלק כולם בדברים הללו. שהוציאנו ממצרים, מודיע מציאותו יתברך שאמר (שמות כ, ב) אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ועשיית בהם שפטים, מודיע אחדותו שהוא המריע הוא המטיב. והעבירנו בחרבה ושקע צרינו הם שכר ועונש. ונתן לנו את התורה היא תורה מן השמים. ועשה באלהיהם שפטים הוא העיקר שראוי לעבדו ולא לזולתו. ונתן לנו את השבת הוא העיקר שהוא ראשון. וקרבם לפני הר סיני הוא העיקר שאינו גוף, כמו שנאמר (דברים ד, טו) כי לא ראיתם כל תמונה. ונתן לנו ממונם יודיע השפעת הנבואה וקיומה שאמר לאברהם (בראשית טו, יד) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. וקריעת ים סוף הודיע שלא קם נביא כמשה, שנאמר (שמות יד, לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו. והרג בכוריהם מורה ידיעת ה' שהבחין בין טיפה לטיפה. והכניסם לארץ ישראל מורה על ביאת משיח כמו שנאמר (ישעיהו סו, יג) ובירושלים תנוחמו, ולכך אפילו בגלות אנו מונים בכלל הטובות הכניסנו לארץ ישראל. והספיק צרכנו והאכילנו המן מורה על תחיית המתים, כמו שדרשו ז"ל על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (דברים ח, ג), ונאמר בו (שם טז) לנסותך להיטיבך באחריתך, שהוא התחיה:

רבן גמליאל כו'. לא אמר המגיד רבן גמליאל אומר, כמו שאמר ר' אליעזר אומר ור"ע אומר, לפי שר"ג היה אומר כן בליל פסח, שכל מי שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו, ולכן אמר דבריו בלשון שאלה ותשובה, על שום מה, וכן אמר מצה זו, בהיות מצה ומרור לפניו, וכמו שהוא היה אומר, גם אנחנו אומרים כן. ולא אמר חייב אדם לומר שלשה דברים אלו, שאם כן היה המובן שאין שם חיוב אחר זולתו, ואין הדברים כן, שחייב להשיב על כל השאלות לבנים, כמו שהובא ראיה בראש הגדה. אבל אומרו שמי שלא אמר לא יצא ידי חובתו, רצה לומר אפילו שאין שם שואל הוא חייב לאומרם, והוצרך לומר כן, שהיה נראה שבאומרנו עבדים היינו לפרעה ויוציאנו וגו' היה מספיק כשאין שם שואל. ועוד רצה להודיע החיוב הזכרת הפסח לגליות: וכאן בענין זה הפליג מהר"י לטעון, שנפלא הפלא ופלא, וזה לשונו בשער צ"ה מספיקותיו בטעם הפסח שנתנה בו התורה (שמות יב, כז) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל וגו', ולזכרון החסד הגדול הזה

מהצלת בכורי בני ישראל באה מצות הפסח בכל דור ודור, ומצות קדש לי כל בכור באדם ובבהמה, ותחתם נבדלו הלויים, ומצות הציצית וגם המזוזה באו על זה, והוא דבר מתמיה מאד, לפי שאם המצרים נתחייבו במכת בכוריהם לפי שהחזיקו ושעבדו את ישראל שאמר עליו ה' (שמות ד, ה) בני בכורי, הנה ישראל לא היו מחוייבים באותה מיתה כפי שורת הדין, ולמה יומתו מה עשו, ואם המלך ציוה איש אחד לצעקת גואלי הדם להרוג את הרוצחים, האם ראוי שיאמר לעלובים צועקים על דמי אחיהם שעשה עמהם חסד בשלא הרגם גם כן, כי הנה הרוצחים היו חייבים מיתה לא הצועקים העלובים, ואיך יספו כצדיק כרשע. וכן היה ענין ישראל הם צעקו אל ה' בצר להם מן המצריים, וישמע אלהים את נאקתם וקבע את קובעיהם נפש, האם ראוי שיאמר עליהם שהגדיל לעשות עמהם חסד ורחמים בשלא הרגם בכלל המצריים הפושעים, השופט כל הארץ לא יעשה משפט:

ואתה תראה כי במכת הערוב הפלה ה' את עמו אשר בארץ גושן לבלתי היות שם ערוב, ובמכת הדבר נאמר גם כן והפלה ה' בין מקנה מצרים ובין מקנה ישראל, ובמכת חשך נאמר ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, ולדעת חז"ל (ראה גם שמ"ר ט, י, וראה פירוש המשניות להרמב"ם אבות פ"ה מ"ד) בכל המכות היתה הפלאה. והנה לא נעשה שם סימן ונתינת הדם על המשקוף לשלא ילקו עם המצריים, ולא נצטוו על זה במצוה. גם בקריעת ים סוף נכנסו בני ישראל בים ויבואו מצרים אחריהם והמצריים טובעו בים סוף אחד מהם לא נותר, ובני ישראל הלכו ביבשה, ולמה לא נצטוו על אותה תשועה במצוה מעשית, וגם סימנין בהוראת שעה כדי שיזכו בהפלאה, ולא נתקנה עליה מצוה לדורות כמו שנצטוו בפסח ובקידוש הבכורות בעבור שלא הוכו עמהם. והספק הזה אצלי עצום מאד, ותמהתי הפלא ופלא מהמפרשים איך לא העירו עליו, עכ"ל מהרי"א: וטענתו זאת והפלאים אשר הפליא בה באמרו שהמפרשים לא נתעוררו, אמת הוא לדעתי לפי שאין לה לא מציאות ולא התחלה. שכבר אמרו רז"ל (בבא קמא ס, א) משניתן רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע. והוא בעצמו פירש על ויוציאנו ה' לא ע"י מלאך, שהמשחית שנאמר הוא עיפוש אויר שאינו מבחין, והוצרך נס להצילם עם היותם מבלתי מחוייבים, גם כאן אפילו לפי פירושו מה היא טענתו. ומה נזעק, שהלא אחרי היות המכה ההיא או ע"י משחית כפשוטו, או ע"י עיפוש אויר הרי אינו מבחין. ולכן הוצרכו הסימנים ועשיית הזכר לזה בקרבן פסח וקידוש הבכורות, שהקב"ה מנע המשחית ומיעט רשותו שהיה לו לחבל בלתי הבחנה. ואם כן מבואר שאין לטענתו זאת מקום כלל, גם אין צורך לכל תשובותיו:

האמנם אנחנו כבר ביארנו קצת, אשר לדברינו שם נתישבו כל הספיקות, ובפרט טענתו זאת בטילה מעיקרה, שאמנם אין עשיית הפסח זכר להצלת הבכורות, וגם לא הוצרך מעולם לעשות הצלה לבכורות, שלא נכנסו כלל בכללות הסכנה, אחרי שמכת בכורות היה הקב"ה בעצמו המכה שהוא מבחין בין טיפה לטיפה, כל שכן שיבחין בין זרע מרעים לזרע קדש, ועל אחת כמה שאין סיבה לחייב בכורות של ישראל המות, אחרי היותם הם הצועקים ונענים מאתו יתברך על החמס הנעשה להם, וכן לא מצינו בכתוב שנאמר הצלה לבכורות, כי אומרו את בתינו הציל הוא מן הנגיפה, שהיה המשחית נוגף בלתי הבחנה. והעד אומרו בנגפו את מצרים שלא אמר בהכותו, שהיה מורה על מכת בכורות, ולא נאמר את בכורי מצרים רק את מצרים, ולא אמר ואת בכורינו הציל רק את בתינו הציל, והבכורות של הבהמה אשר היו בשדה, שאין ספק שלא היו כל מקניהם בבתים היאך ניצולו, ואיזה דם על המשקוף הגין עליהם. אמנם אין ספק שלא ניתן אז רשות למשחית רק לנגוף האנשים, והקב"ה המבחין בין טיפה לטיפה המית בכורי הבהמה כמו שהמית בכורי האדם כמו שנאמר מאדם ועד בהמה. ואם היה הקרבן פסח זכר להצלת הבכורות לא היה נאות להיות הציווי באכילתו, רק הבכורות ולא שארית ישראל. ועוד לא היה נאות להיות אכילתו ונתינת דמו על המשקוף רק בבתים שהיה שם בכור פטר רחם, ואנחנו ראינו שאכלוהו בכל הבתים ולא הבדיל בין אם היה שם בכור או לא. אולם נתאמת שלא נעשה קרבן פסח ונתינת הדם במשקוף רק להציל כל בני ישראל מן המשחית הנוגף שאינו מבחין אבל לא מן המיתה שמתו הבכורות: ועוד יתאמת שקידוש הבכורות ופדיונם לא היה מפני הצלתם מז המות, שאין ספק שכיון שלא נתחייבו בכורינו מיתה אין ענין הפדיון להצלתם, שלא הוצרכו להצלה כיון שלא נכנסו בכלל הסכנה כלל, אמנם הקידוש היה מפני שקודם הריגת הבכורות ועשיית המשפט באלהיהם, כי שתיהם בבת אחת היו, כמו שנאמר בהדיא פרשת מסעי (במדבר לג, ד) ומצרים מקברים את אשר הכה ה' בהם כל בכור ובאלהיהם עשה ה' שפטים, שעשה שפטים בשרי המזלות שעליהם כפירוש הרמב"ן ז"ל (שמות יב, יב). ואף לפי פירושינו שפירשנו שהמצריים היו מחזיקים הנולדים במזל טלה לקדושים, ועליהם נאמר שעשה בהם שפטים, אפילו הכי לא יסור שטלה שהוא בכור וראשון למזלות היה משפיע טוב על הבכורות, והקב"ה התיש כחו והרג הבכורות, וכאשר קודם הריגת הבכורות ועשיית המשפט באלהיהם, דהיינו מזל טלה, שהתיש כחו והרג הבכורות הנה היה מגיע גם לבכורי ישראל שפע טוב ממזל טלה, באופן שהגיע להם חסרון מהתשת הכח שעשה הקב"ה בטלה, ועל כן הבטיחם הקב"ה שיהיו נשפעים מאתו יתברך, ובמקום שהיו תחת

ממשלת מזל טלה אמר הקב"ה להקדישם לו, כמו שנאמר פרשת במדבר (ג, יג) ביום הכותי כל בכורי בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם ועד בהמה לי יהיו אני ה', וכבר היה מספיק אומרו כי בהכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי וגו', אבל אמר ביום, כלומר לא הנחתים מושפעים מפאת מזל טלה שהותש כחו אפילו יום אחד, ואחרי היותם מוקדשים להשם יתברך הנה הם חייבים להיותם לעולם לעבודתו, ולכך הוצרכו פדיון, כי בתתם הפדיון עם היותם שאינם מיוחדים לעבודתו יתברך בלתי הטפל בדבר אחר, כמו שהיו הלויים שלא היה להם חלק בארץ עם שאר השבטים, שעליהם נאמר (דברים י, ט) ה' הוא נחלתו, אף גם זאת בנתינתם הפדיון, הרי לא יחסר לו השפע אשר הובטח בו במה שהותש כחו של טלה:

ועוד שאם נאמר שקידוש הבכורות ופדיונם הוא מפני הצלתם מן המות שמתו בכורי מצרים למה יתחייבו הבכורות האחרונים בפדיון, שהרי להיותם חייבים בסיפור יציאת מצרים אמר המגיד שאילו לא הוציאנו הרי אנחנו ובנינו משועבדים היינו, וכן אמר בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא יצא ממצרים שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו גאל עמהם שנאמר ואותנו הוציא משם, הרי שנתנו טעם להיותנו חייבים בסיפור מפני היותם הנגאלים אבותינו, אבל הבכורות בדורות אחרונים למה יתחייבו פדיון, שהרי כמה בכורות בדור שאינם מזרע הבכורות שניצולו, וכמה שאינן בכורות והם מזרע הבכורות שניצולו. ואם היה הפדיון בעבור ההצלה לא היה ראוי להיות החיוב רק לזרע הבכורות ההם בין בכור ובין פשוט, לפי שהיו בכלל ההצלה, כמו שאנחנו בכלל גאולת אבותינו:

לכך נתבאר שהבכורות לא הוצרכו הצלה ולא נכנסו בכלל סכנה ולא נמצא בכתוב לשון הצלה בהם, וגם בנוסח התפילה בברכות קריאת שמע אומרים את כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת ולא נאמר הצלת, ואין אומרו ובכורך גאלת שב אל בכורי ישראל, שאילו היה כן היה אומר ובכוריך לשון רבים, כמו שאמר בכוריהם הרגת לשון רבים. ועוד היה לו לומר ובכורינו גאלת, אבל אמת שב אל כל ישראל שקראם השם יתברך בני בכורי, ועל כל ישראל אנו אומרים בכורך גאלת. ובא האות על זה מה שבמטבע תפילת ערבית מצינו נגד זה המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא ישראל מתוכם. ואין לטעון על דברי אלה לומר שאם אומרו ובכורך גאלת שב על ישראל, לפי שנקראו בני בכורי, הרי כבר נאמר ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו ויהיה כפל, שמוכרחים הדברים שאין זה, רק שאמר גאולת מצרים דרך כלל ואח"כ פרט, דאל"כ היאך יאמר ממצרים גאלתנו קודם שיאמר בכוריהם הרגת, שהרי לא נגאלו עד אחר מכת בכורות, באופן

שנתבאר שמעולם לא נמצא בכתוב ולא במטבע התפילות כלל הצלה בבכורות: וכבר מהרי"א כאשר בא להשיב על טענתו העצומה והנפלאה שהפליג, אמר שבכורי ישראל היו חייבים באותה מכה, אם כפי הסידור הטבעי כיון שהיו בכורות ונלקה מזלם, ואם כפי המשפט הישר לפי שגם הם היו עובדים מזל טלה. ולא הבנתי דבריו, שהרי השם יתברך לא הלקה כל עבודות אלילים שבעולם ועובדיהם, ולא הלקה את טלה, רק להיות עובדיו משעבדים את ישראל, כי גם טלה אף לפירושו לא נתחייב במלקות ההוא יתר על שאר העבודות, רק מפני ששעבדו את ישראל נתחייבו המכה הם ואלהיהם. אם כז איך יעלה על הדעת לחייב מיתה לבכורי ישראל כפי המשפט הישר. ומה שאמר שנתחייבו מיתה כפי הסידור הטבעי כיון שהיו בכורות ונלקה מזלם, גם בדבריו אלה נפלאתי, שלא ימלט או שכוונתו לומר שבהלקות המזל תיכף מעצמו ימות האיש אשר הי' תחת ממשלתו, או שכוונתו לומר שיתחייב מיתה, וזה דבר שאין הדעת סובלתו שבהלקות המזל יתחייב להמית הנכנע אליו, כי למה ימות מה עשה. ואם כוונתו שמעצמו ימות כאשר יולקה מזלו אם כן הריגת הבכורות ומשפט האלוהות דבר אחד הוא, שבעשותו משפט האלוהות מתו הבכורות, והכתוב מעיד היותם שתים, וגם המגיד אמר אלו עשה באלהיהם, ולא הרג בכוריהם דיינו:

מצה זו כו'. כאן טען מהרי"א וז"ל למה אמר רבן גמליאל שהסיבה לשאנו אוכלים המצה הוא, לפי שלא הספיק בצקם להחמיץ, כי הנה קודם היציאה ממצרים נצטוו במצות המצה ואיסור החמץ כל שבעה, ומפני אותה מצוה שנצטווינו בה באותה שעה אנו אוכלים את המצה, לא מפני שלא הספיק בצקם להחמיץ, עכ"ל טענתו: אחר כך רצה לסלק טענותיו באחד משלשה דרכים, ובשלישי ז"ל, היותר נכון אצלי הוא, שראה רבן גמליאל בסגנון הכתובים שני טעמים במצות המצה, האחד שתורה על הגלות, להיותו לחם עוני בלתי גדול ונאות לעמלים, וכמו שהיו אוכלים בארץ מצרים, ולכן אמר במצות הפסח (במדבר ט, יא) על מצות ומרורים יאכלוהו, שהפסח יבוא אחרי המצות והמרורים, לפי שכן באה מכת בכורות אחרי הגלות ומרירות העוני, וטעם שני הורה עליו משה רבינו ע"ה במשנה תורה באומרו (דברים טז, ג) שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים למען תזכור את יום צאתם מארץ מצרים כל ימי חייך, שביאר היות המצה זכר ליציאת המהירה לא לגלות. וכן אמר בפרשת קדש לי כל בכור (שמות יג), ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו', ולא יאכל חמץ וגו' שבעת ימים תאכל מצות. ומאשר מצא ר"ג הסתירה הזאת בטעם זאת המצוה בתורה, אמר שהמצה שנצטוו עליו בפסח מצרים לא היתה מאותו טעם

המצה שנצטוו עליה לדורות, כי הנה המצה שנצטוו עלה בפסח מצרים היה זכר לגלות ולעינוי, ואותה שציווה לדורות היתה זכרון לחפזון ומהירות הגאולה. ולזה אמר מצה זו שאנו אוכלין, כי הנה בענין הפסח אמר פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש קיים, וביאר בו שפסח דורות היה מאותו טעם שהיה בפסח מצרים, לפי שפסח ה' על בתי ישראל וגו'. אבל המצה שאנו אוכלים רצה לומר שנצטוו בה לדורות, לא היתה מאותו טעם שנצטוו בה בפסח מצרים, רצה לומר מפני העינוי שהוא בו כמו המרורים, אבל היתה המצה הזו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, ולזכר מהירות הגאולה נעשה אותה, ומפני כן בתחילת ההגדה אמרנו הא לחמא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, שאותה המצה עשינו בה בחינה מהגלות והעוני כמו שפירשתי שם, עכ"ל:

ובאמת לדעתי פירושו השני מן השלישי הכי נכבד, שציוה לעשות המצה לזכרון אותו פלא שהיה עתיד לעשות בפסח מצרים משום ופסח ה', באה המצוה קודם מעשה. אבל פירושו השלישי לא הבנתי דבריו כלל, שהרי לא מצינו שנקראת המצה לחם עוני רק בפסח דורות, דהיינו במשנה תורה שם ניתנו שני הטעמים העוני והחפזון. ומה שהביא ראיה לדבריו ממה שאמר ר"ג מצה זו שאנו אוכלים, ואמר שנראה באומרו זו, דמיירי לדורות ולא בפסח מצרים, באמת שכח מה שנאמר אח"כ מרור זה שאנו אוכלים, שפירושו ודאי בין פסח מצרים ובין לדורות. האמנם אנחנו נקדים כמה ספיקות שההתעוררות מחוייב בהם, ומתוך ישובם והיתרם יותר גם הספק הזה:

ספק ראשון, בכללות הענין מה זה ראינו שאנחנו נצטוינו לעשות חג שבעה ימים ולבלתי אכול חמץ בהם זכר ליציאת מצרים, ואכילת הפסח ואכילת המצה ואכילת המרור לא נצטוינו רק בלילה ראשונה, שאחרי לילה ראשונה אפילו שהוא איסור לאכול חמץ כל שבעה, אין אנחנו חייבים לאכול מצה, שאם נרצה לאכול פירות או בשר בלי מצה או להתענות הרשות בידינו, ואין אנו עוברים על חובת מצה, ובסוכות אנחנו חייבים לשבת כל שבעה, וכן היה נאות לעשות קרבן פסח וכן אכילת מצה מרור כל שבעה, בין יהיה מטעם השחרור או מטעם העוני:

ספק שני, שאמנם יום יציאת מצרים היה יום אחד, ויום מתז תורה גם כן לא היה רק יום אחד, למה הוקבע זה שבעה ימים וזה יום אחד. ובחג הסוכות אפשר לומר שכיון שענין הסוכות נמשך כמה זמן שהיו הולכים בעננ כבודו, לכך הוקבע שבעה ימים שכל ימי עולם נכללים בשבעה ימים, והוקבע יום ראשון לשבת בסוכה זכר על כל הימים הראשונים שישבנו בעננ כבוד, וכן הוקבע יום ב' זכר לכל הימים שניים וכל שלישים

וכן כולם, אבל כאן שלא היתה היציאה רק יום אחד, למה הוקבע באיסור חמץ חג שבעה ימים:

ספק שלישי, למה נעשה תחילה קרבן פסח והמצה זכר לגאולתנו, ואח"כ מרור זכר למרירת נפשנו. והיה נאות לעשות הדברים על פי הסדר, שהיו לאכול המרור למרירות נפשנו שהיה קודם, ואח"כ הפסח והמצה זכר לפדות נפשנו:

ספק רביעי, מה ראו שמואל וחביריו שנתנו שלשה טעמים בגמרא על שנקרא לחם עוני, ששם פרק ערבי פסחים (קטו, ב) אמר שמואל לחם עוני כתיב, שעונים עליו דברים הרבה. ד"א עני כתיב, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה. ד"א מה דרכו של עני אשתו לשה והוא אופה אף כאן אשתו לשה והוא אופה. ולמה ברחו השלימים האלה מלומר שהוא לחם עוני, שהדבר ברור שכל העניים אוכלים המצה כדי שתספיק ותשביע יותר מן החמץ:

ספק חמישי, אומרו לחם עוני כי בחפזון וגו', שאם אומרו כי בחפזון יצאת הוא נתינת טעם אל אכילת המצה, והלא לא נאמר בה משום חפזון, עד שנאמר טעם עליה כי בחפזון יצאת. ואם שב אל אומרו לחם עוני, לאותו ד"א שאמרו ז"ל מה עני אשתו לשה והוא אופה ניחא, לפי שזה יורה על המהירות, יאות לומר טעם לזה כי בחפזון יצאת, אבל לשמואל שאמר לחם שעונים עליו דברים הרבה, וכן לד"א שאמרו ז"ל מה עני בפרוסה, איך ימשך לזה אומרו כי בחפזון יצאת:

ולהיתר כל הספיקות שהוזכרו, יאות לומר שזה השלם רבן גמליאל, כאשר ראה החיוב מן המצה בלילה הזה ולא בשאר ימי החג, רצה לתת טעם ואמר, שהנה הטעם שנאמר במשנה תורה שיתחייב לאכלו להיותו לחם עוני, אינו מדבר על הלילה הזה שהוא חובה דוקא, רק על כללות השבעה ימים, שלילה ראשונה מהם חובה לאכילה מצה, ושאר הימים רשות, ולכן נתן טעם לשניהם. ועל כללות השבעה ימים שהוא רשות, אמר טעמו בצידו שאין ראוי לאכול לחם עשירים, אבל אם ירצה לאכול יאכל לחם עוני, שכל שבעה לא היו עדיין נושעים מכל וכל, כמו שראינו שביום השביעי נאמר (שמות יד, ל) ויושע ה' ביום ההוא, שלא נקראו נושעים עד קריעת הים, אבל לילה ראשונה שיש חיוב לאכול מצה, הוא להורות על החפזון המופלג שלא הספיק בצקם להחמיץ, באופן שאין זה טעם רק אל מה שנתחייבו לאכול מצה בלילה ההוא ולא בשאר הלילות, והוא לפי שבאותה הלילה יצאו ולא הספיק בצקם להחמיץ. אבל הטעם שאין לאכול חמץ כל שבעה הוא, כדי שלא יאכלו לחם עשירים עד גמר הישועה, ולכך אמר ר"ג מצה זו שאנו אוכלים, רצה לומר שאנו חייבים לאכול, שעל המצה ומרור המונחים לפניו בלילה אמר

כן, שכולם חיוב ולא רשות. ולכן אמר בלשון שאלה על שום מה, כלומר על שום מה אנו חייבים יתר על שאר הלילות, והשיב מפני שלא הספיק בצקם להחמיץ: ובזה הותר הספק שנתעורר מהרי"א, כי אין נתינת טעמו של ר"ג רק על מה שנתחייבו בלילה הזה יתר על שאר ימי החג באכילת מצה, וטעם הלחם עוני לא יספיק רק לבלתי אכול חמץ שהוא לחם עשיר, ואין ספק שלכל הטעמים שניתנו בגמרא על מה נקרא לחם עוני, וגם לשמואל, ודאי המצה לחם עניים הוא, אמנם לפי שלא נאמר לחם עניים כמו שנאמר (תהלים עח, כה) לחם אבירים, אבל נאמר לחם עוני, דרשו גם כן כל אותם הדרשות, ושמואל אמר שעונים עליו כו', וכן האחרים:

ומה שאנו אוכלים המרור באחרונה, הוא הסדר הנאות, כמו שנאמר (קהלת ז, יד) ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה. שאמנם לדעתי רצה לומר שביום הטובה יהיה שמח, ולהיותו מגדיל שמחתו יזכור ימי הרעה, כי אז ישמח יותר, אבל אם יזכור ימי הרעה קודם שייטב לו, הנה תמשך לו דאגה מזכרון ימי הרעה. כמו כן גם כאן יאות לאכול המצה קודם זכר לגאולה, והמרור אח"כ זכר למרירות שהיה, כדי להגדיל גם כן השמחה:

ומה שנאמר בכתוב פרשת ראה לחם עוני כי בחפזון, ואמנם יפלא שכאן נראה היות היציאה בחפזון שבח, עד שציוה ה' לעשות זכר אל החפזון, ובדברי הנביא יראה שהיציאה בחפזון איננה שבח, שהרי נאמר (ישעיהו נב, יב) לא בחפזון תצאו. אמנם לדעתי היתה הכוונה לתת טעם אל מה שהצריך שיזכרו שבחפזון יצאו ממצרים, ואמר שיזכרו זה עד ימות המשיח, כמו שאמרו חז"ל (ברכות פ"א מ"ה) כל ימי חייך אלו ימות המשיח, וזה כאומר שרצונו יתברך שיזכרו שממצרים יצאו בחפזון, ושיראו גאולת משיחנו שאינה עתידה להיות בחפזון, כמו שנאמר לא בחפזון תצאו, וידעו מה בין גאולה לגאולה, שגאולת משיח עיקר ויציאת מצרים טפילה:

מרור זה כו'. הנה היה מספיק לו ראיה לענין המרור אומרו וימררו את חייהם. ועוד יש לטעון שענין אומרו היות הקרבן פסח על שום שפסח, היטיב לומר כן, שכבר בא לשלול שלא נחשוב שהוא על שום ובאלהיהם עשה ה' שפטים, שיהיה זה עשיית השפטים ששחטו הטלה. וכן הטעם שנתן במה שלא הספיקה בצקן של אבותינו להחמיץ, שכבר אמרנו שבא לשלול שלא נחשוב שהוא מטעם לחם עוני, אבל מרור לא שייך ביה טעם אחר זולת זה, עד שהיה נראה היות דברים הללו דברי מותר, ועוד היה מספיק שיביא וימררו את חייהם ומה הוצרך להביא כל הפסוק. אמנם יתכן שאמר ר"ג כן שאם הטעם משום וימררו, למה נצטוינו בירקות מרים, והלא כל דבר מר שיהיה מאכל או משקה או בושם, שיש כמה מיני בשמים מרים כמו מור ולבונה, יהיה זכר למה שמררו חייהם.

אבל לכך הביא ר"ג כל הכתוב, להודיע שמררו את חייהם בעבודה בשדה, עד שלזכר כך הוצרך ירק מר מן השדה:

והנה הובא מאמר ר"ג אחר מאמר ר' יוסי הגלילי ור"א ור"ע, שביקשו להרבות בסיפורים של יציאת מצרים, ולהרבות מנין המכות כל מה שאפשר להם, וגם אחרי מאמריהם הובא סיפור כל הטובות שהוכפלו, אחר כל זה הובא מאמר ר"ג, שאמר אפילו יאמר מה שהיה וירבה בסיפור כל מה שאפשר, לא יצא ידי חובתו אם לא שיאמר השלשה דברים הללו בטעמם:

בכל דור ודור וכו'. כאן ביאר מהרי"א שר"ג הביא ראיה שבכל דור ודור חייב לראות עצמו כאילו יצא ממצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו, וכן גירסת הרמב"ם. ומהרי"א הנ"ל פירש ואמר שלא כיון לבד לפסוק זה, אבל ג"כ לאותם הפסוקים הנמשכים, כי על כן אמר וגומר, רצה לומר גמור שאר הפסוקים שבאו אחרי זה, שהם ויצוינו ה' לעשות את כל החוקים האלה לטוב לנו כל הימים ולחיותנו כיום הזה, עכ"ל. ועל זה בנה מהרי"א כל פירושו והאריך. אבל גירסתו זאת אינה כן, שבמשנה (פסחים פ"י מ"ה) לא הביא ראיה ר"ג רק ממה שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, אבל שם בגמרא (קטז, ב) אמר רבא וצריך לומר ואותנו הוציא משם, ולא ראיתי גירסתו זאת ולא ידעתי את מקומה, וגם מה שהוא גורס בדברי ר"ג שלא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף אותנו לא מצאתי כן במשנה רק בגמרא:

אמנם הספיקות הנופלות בפרק זה הם, ספק ראשון, אומרו בכל דור ודור חייב וכו', שהיה מספיק לומר חייב אדם לראות וכו', ומאי בכל דור ודור. ספק שני, לתת טעם לשבעה לשונות של שבח הללו. ועם היות שהגירסא פרק ערבי פסחים הם תשעה, הגירסא האמיתית הם שבעה, כמו שכתב מהרי"א בשם קדמונים לו. ספק שלישי, אומרו הוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, ששניהם נראים דבר אחד. ספק רביעי, אומרו ומאבל ליום טוב, שלא מצינו אבל במצרים עד שנאמר שהוציאנו מאבילות ליום טוב: אולם נראה שבמאמר הזה רצה ר"ג לומר שבכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שהכוונה בזה שהאדם כשישיב לאחד מן הבנים על שאלתו, לא יאמר עבדים היו אבותינו, אבל יאמר עבדים היינו, שאחרי שירידתו במצרים היתה למען נשיג השלימות הנכסף לאברהם אבינו שיתפרסם אלהותו יתברך ויכולתו והשגחתו כמו שנתבאר במאמרנו זה, וגם כמו שביארנו באומרו והיא שעמדה לאבותינו ולנו שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, שאמרנו שפירושו הוא, שאחרי היות כל הכוונה והתכלית

בירידתנו למצרים כדי שנשיג שלימות זה שיתפרסם אלהותו על ידינו, א"כ היטיב לומר שלא היה מספיק יציאת מצרים לפרסום זה בדורות הללו ביציאת מצרים, שכבר נשכח הדבר מלב האומות, אמנם בהיות בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם, היא שעמד לנו שהפרסום מתמיד, שבראותם האומות שבכל דור ודור הקב"ה מצילנו יהיה להם לאות ויתאמת להם יציאת מצרים ויזכרוה. ועתה הנה נמשך המגיד ואמר, שאחרי היות הדברים כן חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כיון שעיקר התועלת אשר לתכליתו היה יציאת מצרים, הוא מגיע אלינו בכל דור ודור:

ואמר ראיה גמורה מן הכתוב, שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, שדרשו בו ז"ל בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, א"כ ודאי יהיה כוונת הכתוב לפי זה, שבעבור שיאכל מצה ומרור ויפרסם אלהותו יתברך ויודיע לבניו, בעבור זה הוציאנו, שלא נאמר שאכילת המצה היה זכר ליציאת מצרים, אבל יציאת מצרים היתה כדי שנאכל מצה ומרור ויתפרסם אלהותו, שזה הוא תכלית ענין יציאת מצרים, ורבא אמר שצריך לומר ואותנו הוציא, לפי שבאומרו בעבור זה עשה ה' לי, הנה מוציא את הבן מן הכלל, ובאומרו אותנו הוציא יכלול את הבן, נמשך אחרי מה שגם הוא הצריך לומר ולא את אבותינו בלבד גאל כי גם אותנו גאל עמהם:

והמשיך עוד ר"ג לומר שלפיכך אנחנו חייבים וכו', שרצה לומר שכיון שלא היתה כוונת יציאת מצרים ותכליתה רק לפרסם אלהותו יתברך באמצעותנו, והשגחה ושכר ועונש, וכבר נתפרסם על ידי כן, וכוונת אברהם יצאתה לפועל שע"י זרעו היה פרסום זה, א"כ אנחנו חייבים להודות וכו':

ואמר שבעה מיני שבחים, להיות שמשפטי צדקתו יתברך בנתינת השכר והעונש הם שבעה, ששה גופניות ואחד רוחני. א. נתינת הטוב הגופניי בשלימות כל ימי האדם. ב. נתינת העונש והרעה בשלימות כל ימיו, וזהו צדיק וטוב לו רשע ורע לו. ג. נתינת רע לתכלית טוב כמו שנאמר (דברים ח, ג טז) ויענך וירעיבך וגו' להיטיבך באחריתך. ד. נתינת הטוב לתכלית רע כמו שנאמר (תהלים צב, ח) בפרוח רשעים כמו עשב וגו' להשמדם עדי עד. ה. הפיכת הרעה לטובה כמו שנאמר (דברים כג, ו) ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה, וכן ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם (אסתר ט, א), ו. הפיכת הטובה לרעה והפכתי חגיכם לאבל (עמוס ח, י), הרי לך ששה גופניות במשפטי צדקתו. עוד שביעי והוא השכר המצופה הבלתי בעל תכלית, כי העונש לעולם הוא בעל תכלית. והמבין יבין כי נגד אלו שבעה מיני שכר ועונש הם שבעה שמות שאינם נמחקים, שלכל אחד מן השמות האלה מדה אל אחת מאלה, עד שהשם המיוחד

הוא הנותן השכר הנצחי, כמו שנאמר (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה', ושאר השמות הם כפי המידות:

וזה שאמר הקב"ה למשה כאשר שאל (שמות ג, יג) ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם. כי יפלא היאך יאמר ואמרו לי מה שמו, כי הלא יוכל לומר להם האלהים שלחני. ולמה נצטער משה אם ישאלו לדעת מה שמו, וכבר נאמר לו שם אלהים שנאמר (שם יב) תעבדון את האלהים. ועוד יפלא שתחילה השיב לו השם יתברך ואמר (שם יד) אהיה אשר אהיה, ואח"כ אמר (שם) כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני וחזר ואמר (שם טו) ה' אלהי אבותיכם שלחני. ועוד יפלא אומרו (שם) זה שמי לעולם וזה זכרי לדור ודור, כי היה מספיק אומרו זה שמי לעולם וזכרי לדור דור ולמה חזר לומר וזה זכרי. האמנם נראה לומר שמשה כאשר ראה שהשם יתברך אמר לו אלהי אבותיכם, וכבר היה ידוע לו השם המיוחד בקבלה מהאבות, וראה עוד שאח"כ אמר לו כי אהיה עמך, שהכוונה לומר ששם אהיה ומידתו עמו, הנה אמר אתה אמרת אלהי אבותיכם שהוא השם המיוחד, ואח"כ אמרת השם של אהיה, א"כ איזה מהם אומר להם, שכאשר שאל משה מה שמו מה אומר אליהם ביקש לעצמו באיזו מדה יתנהג עמהם, ומה יאמר להם, והשי"ת השיב לו אהיה אשר אהיה, רצה לומר שאהיה כפי אשר אהיה דהיינו בערך אל המקבל, וזו היא תשובה על המדות ששאל, אבל אין זה תשובה לומר לישראל שאהיה אשר אהיה שלחו, לכן חזר לומר שיאמר לישראל אהיה שלחני, דהיינו מידת רחמים שהוא הטוב השלם שלחני אליכם, ואמר אליכם, אבל לא אל פרעה, כי אל פרעה שילחו במדת הדין, שכן נאמר (שם יא) ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך, וכן בשליחות עצמו נאמר (שם ד) ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה, אמנם לענין ההצלה נאמר (שם ז) ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי, ואחר שאמר לו השי"ת שיאמר לישראל אהיה שלחני שהוא מידת רחמים, ואמנם ישראל היה מקובל להם מהאבות השם המיוחד, לכך חזר ואמר ה' אלהי אבותיכם שלחני, רצה לומר המקובל מאבותיכם שלחני:

ומפני שאמר להם אהיה שלחני שהוא מידת רחמים, וחזר לומר להם שם המיוחד שגם הוא רחמים, הנה אמר השי"ת ההבדל שבין אלו השני שמות, דהיינו בין שם בקריאתו ובין שם המיוחד בכתיבתו, ואמר שזה השם המיוחד בכתיבתו הוא שמו לעולם, אבל שם המיוחד בקריאתו הוא לדור דור שמזכירים אותו כך בקריאתם, ובכל עוד שהדורות קיימים זה זכרו ביניהם, אבל שמו לעד לעולם, אשר ממנו ימשך השכר הנצחי בלתי בעל תכלית הוא המיוחד, וכבר ביארנו הכתובים הלו במקומם, באופן שנתבאר היות משפטי צדקתו יתברך בשכר ועונש בשבע מדות, אשר נגדם שבע שמות שאינם נמחקים, וכנגדם

אמר דוד (תהלים קיט, קסד) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך, שפירושו מבואר על הדרך שאמרנו, שהיה מהלל השם יתברך שבע ביום, על היות משפטי צדקו ג"כ שבע, והם הם שבע קני המנורה ג' ימין וג' שמאל וכלם פונים אל האמצעי: ומה שאמר שהוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה, שב אל מה שאמר שעשה לאבותינו ולנו, ויאות אומרו כן, במה שכבר ביארנו שאומרו עבדים היינו לפרעה במצרים ואילו לא הוציאנו משועבדים היינו, והיתה טענתנו שהתחיל בלשון עבדים, והשלים בלשון משועבדים, ואמרנו שהכוונה לומר שאילו לא הוציאנו ביד חזקה רק במציאות חן, היינו לעולם גם אנחנו גם בנינו משועבדים לפרעה, ומצרים היו משתבחים שאנחנו עבדיהם ושהם שחררו אותנו, כמו כן אמר ר"ג שהוציאנו מעבדות לחירות היינו את אבותינו, ומשעבוד לגאולה היינו אותנו, שאם לא הוציאנו ביד חזקה רק בריצוי, היינו אנו ובנינו כו', ואח"כ אמר מאבל ליום טוב, לפי שיוסף קבע אבילות לאביו שבע ימים (בראשית נ, י), והקב"ה נתן יום טוב שבע ימים, ועל זה אנו משבחים להשם יתברך שנתן לנו ז' ימים טובים נגד ז' ימים שהוא האבילות שנתאבל על יעקב, כי על כן נאמר ביעוד הרע ח"ו בעמוס (ח, י) והפכתי חגיכם לאבל, שבעה נגד שבעה, ואח"כ אמר על שנתן את התורה ומאפילה לאור גדול, שהוא התכלית האמיתי לענין ירידתם למצרים ויציאתם משם:

ואמר ר"ג עוד ונאמר לפניו הללויה, שכבר אמרנו שכל מאמרו של ר"ג הוא פה מה שהוא היה אומר בלילי פסח, שלכך נאמר ר"ג היה אומר, רצה לומר שהיה אומר כל הדברים הללו בלילי פסח, ולכן אחר כל דבריו אמר ונאמר לפניו הללויה, כנוטל רשות לומר הלל, לפי שבהלל הזה יש בו כל חמשה דברים שגמלנו. הוצאה לחירות בצאת ישראל ממצרים, גאולה משעבוד אומרו הים ראה וינס, שהוציאם בעל כרחם של מצרים ולא נשאר עליהם שעבוד, מיגון לשמחה צרה ויגון אמצא, מאבל את עיני מן דמעה ליום טוב זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, מאפילה לאור גדול אל ה' ויאר לנו, יהי שמו מבורך לעד:

הללויה הללו וגו'. הנה אחרי שהמגיד סיפר שהשי"ת הוציאנו מעבדות לחירות, ושאנו חייבים להלל אותו, על זה אמר עוד שעלינו להלל שהוציאנו מעבדות, והכניסנו לעבודתו יתברך, כי ממנה ימשך כל החירות המוחלט, כמו שאמר (עירובין נד, א) אל תקרי חרות אלא חירות:

ואמר עוד שלהיות שאין העבדות סיפור שבח כלל, כי מי שישבח עצמו במרחקים על היותו עבד למלך, אם המלך ההוא איננו מפורסם הרי גנאי הוא לו, כאשר יאמרו לו לא ידענו את מלכך זה ולא שמענו שמעו, ואם האדם ישתבח למרחקים שהוא עבד למלך

גדול מפורסם מאד גם זה יהיה לו לגנאי, כאשר יאמרו לו המלך פלוני יש לו כמה אלפי אלפים עבדים כמוך ואינך נחשב בעיניו לכלום, ואפשר לא ראה אותך מעולם ולא ידע אותך, לכן אמר דוד שעם היות הדבר כן, אפילו הכי שבח הוא לנו כשנשתבח היותנו עבדים להשם יתברך, אחרי שנתפרסם מלכותו ביציאת מצרים, וזה אומרו הללו עבדי ה', רצה לומר שיאות להשתבח הנקראים בשם עבדים להשם יתברך, ולכן חזר ואמר הללו את שם ה', שפירושו שיהללו את שמו שהוא גדול מאוד, ולא יגיע חסרון לנקראים עבדיו, ואמר כנותן טעם לדבריו יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', כאילו אמר תהלות לאל זה מלכנו הוא מפורסם בכל העולם, ואין שייך לומר שאינם מכירים אותו למרחקים. וזה אומרו ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', ואפילו לפני הגוים הוא גדול מאד באומרו רם על כל גוים ה' על השמים כבודו, שהכוונה לומר שהעכו"ם אינם מאמינים בהשגחה פרטית ואומרים שלא יתכן לומר שהוא משגיח בבריות שפלות כמונו, ואין הדברים כן, ושלזה יאות להשתבח היותנו עבדים לו, שהוא משגיח בפרטים:

ולדעתי על דרך זה אמר דוד (תהלים ח, ב) ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים, כאילו יאמר שכל כך מאדירים שמו ומרוממים אותו, עד אשר יאמרו שנתן הודו על השמים ואינו משגיח על הארץ, ובזה יאות מאד המשך הכתוב, שאחרי שאמר (שם ג) מפי עוללים ויונקים יסדת עוז להשבית אויב, כאילו יאמר שנתן התורה לישראל, וגילה בה השגחתו הפרטית להשבית דעת האויב ההוא, האומר שהודו על השמים בלבד, ובחלק א' פרק י"ז הרחבתי הדיבור עיין שם, ואחר שביאר היות האמת כן, שהוא משגיח בפרטים, התחיל בשאלתו לומר (שם ה) מה אנוש כי תזכרנו, ובסוף אמר (שם י) ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ, ולא אמר תנה הודך, להורות שכבר הכריח היות אדיר שמו בכל הארץ ומשגיח בפרטים:

וכן אמר דוד ע"ה על סגנון ענין זה באומרו (תהלים צג, ג-ד) ישאו נהרות דכים מקולות מים רבים, שכבר אמרנו בחלק ב' וחלק ד' פרק ל"ד שהחכמות הטבעיות הם מכונות בשם מים רבים, עיין שם, אמנם הנהרות הם כינוי אל ידיעת האלהיות, כאשר כתבנו בחלק א' לענין הד' נהרות שסופר בתורה שהם יוצאים מגן עדן. א"כ היה אומרו פה שימשך הסתר בידיעת האלהיות, מפני חכמת הטבעיות והמורגלות, עד שבהם יבואו לחשוב קדמות העולם ויכחישו חידושו, ואף גם זאת כאשר ימצא בחכמי הטבע שיודו היות מי שברא הכל, הנה אז יכחישו ההשגחה בשפלים ויאמרו כי רם ה' ולא שפל יראה, לכן אמר ישאו נהרות דכים מקולות מים רבים אדירים משברי ים, שאומרים

אדיר במרום ה', כלומר אינו משגיח בשפלים, והשלים המשורר לבאר, כי אין הדברים כאשר חשבום, כי עדותו של הקב"ה נאמנו מאד, שנתן לבית ישראל, שהיא התורה, אשר ממנה תתפרסם השגחתו בשפלים, והוא אומרו עדותיך נאמנו מאד לביתך נאוה קדש ה' לאורך ימים:

ומה שאמרנו שהמשתבח בהיותו עבד למלך רשום בגדולה שלא לשבח יחשב, לפי שיש למלך ההוא כמה אלפים עבדים ואינו זוכרהו, הן זה לא יצדק במלכו של עולם, כי הוא משגיח בפרטים ומפרנס עד יתוש קטן שבטבור הארץ, ואם כן כל שכן שמשגיח בעבדיו עושי רצונו, וזה אומרו מי כה' אלהינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ. מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון להושיבי עם נדיבים עם נדיבים עמו מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה, שזה כולו מורה על ההשגחה הפרטית על כל בריותיו, והכוונה להראות הפלגת ההשגחה, שעם היות האביון מתייאש מן הגדולה ואין לבו תאב רק לחם לאכול ובגד ללבוש, וכן העקרה נתייאשה מרבוי הבנים, והוא משל לציון כפי פירוש רש"י ז"ל, אמנם כפי הפשט, רצה לומר עקרה שאין לבה תאב רק זרע אנשים, אף גם זאת הוא מרים את האביון לגדולה, ואת העקרה משיב לרבת בנים. הרי אם כז ביאר שהוא שבח לנו שנשתבח היותנו עבדים לו, עם היותו גדול בהפלגה: בצאת ישראל וגו'.

הנה בפרק הזה נמשך אחרי הפרק שקודם, שאחרי שאמר שיאות להתהלל ולהשתבח בהיותנו עבדי ה', לפי שממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', ושהוא משגיח בפרטים, הנה אמר שבצאת ישראל ממצרים, בהתפרסם אלהותו ויכולתו והשגחתו, ונהיה מהולל שמו ממזרח שמש עד מבואו:

ואומרו מעם לועז, אפשר לומר שלשון המצריים היה מאז לשון איטלי"א שנקרא לועז, שהיו קוראים לכל מלך המושל עליהם פרעה, שכן קוראים לאדון בלשון איטלי"א פרעה, וכן ג"כ פוטיפר הוא בלשון איטלי"א יכול לעשות. ויתכן לומר על אומרו בית יעקב מעם לועז, נכון מזה שהוא לשון הוצאת לעז, עם מאמרם ז"ל (פסיקתא דרב כהנא יא, ו הובא ברש"י במדבר כו, ה) שדרשו בפרשת פנחס, ואמרו לפי שהיו האומות מבזים אותם ומוציאים לעז לאמר מה אלו מתייחסים על שבטיהם וסבורים הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם, כי שאר האומות שהיו במצריים היו מוציאים לעז זה, ולכך נאמר בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז, וע"ז יאות מאד מה שנאמר היתה יהודה לקדשו, כלומר שהלעז היה שקר ויהודה היה כולו זרע קודש, לכך ג"כ העיד היותם בית יעקב, ואמר בפרט על יהודה להיות דוד משבט יהודה, ואח"כ אמר ישראל ממשלותיו לשון רבים, על כל שאר השבטים: ואומרו הים

ראה וינוס, כבר דרשו רז"ל (מכילתא בשלח ד) שלא רצה להקרע מפני משה ולא מפני השם החקוק במטה שלו, עד שראה את הקב"ה בעצמו שנאמר מלפני אדון חולי ארץ. והנה בפסוק זה נתעורר, אחד מה ענין אומרו מלפני אדון חולי ארץ ומלפני אלוה יעקב ההופכי הצור אגם מים, כי נראה היות התוארים הללו סיבה אל שינוס ויקרע, ועוד מה הוא הטעם שאמרו רז"ל שהים לא רצה ליקרע ולא נס עד שראה את הקב"ה, ויותר שבח היה שינוס ויקרע מפני אחד מעבדיו הקטנים, ועוד למה לא אמר אלהי אברהם אבל אמר אלהי יעקב. אבל נראה שאחרי היות ההבטחה לאברהם אחר ארבע מאות שנה שיהיה השחרור, גם התנאי שדרשו ז"ל (בר"ר ה, ה) ואמרו יקוו המים (בראשית א, ט), תנאי התנה הקב"ה עם המים היה לאחר ארבע מאות שנה, לכך לא רצה הים להקרע מפני משה ולא מפני המטה לפי שהיה מצווה מפי בורא עולם, כי בעת הבריאה נצטווה להקרע בזמן שהוקבע לו, ולכן נאמר שלא נקרע עד שראה אדון חולי ארץ, רצה לומר שהוא בורא עולם שהוא התנה עמו אז, ואמר מפני אלוה יעקב, לפי שאברהם כבר יש לו בנים כמה אומות זולת ישראל, ויצחק יש לו עשו, אבל אמר שמפני אלוה יעקב נס שמטתו שלימה:

ועוד נראה לומר שאומרו שמפני אלוה יעקב נס, היה אומר כן, לפי שלא הגיע זמן ההבטחה לאברהם שהיה לאחר ארבע מאות שנה, אבל ברחמיו פקד זרעו של יעקב ומיהר את הקץ, ועל זה אמרו בשירה (שמות טו, ב) זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו, על יעקב שכשיאמר אבינו סתם ודאי על יעקב יאמר, לפי שאברהם ויצחק היו להם בנים אחרים:

שפוך חמתך כו'. כבר יפלא כי מה ענין הפסוקים הללו אצל הלל המצרי, אמנם יראה שאחרי שהמגיד סיפר יציאת מצרים, וכי היתה ירידתם שם ויציאתם משם בכוונה מכוונת לפרסם אלהותו יתברך, וסיפר כל הפלאים והאותות שעשה, הנה אמר אלו השני פסוקים שהם בתהלים מזמור ע"ט, לומר שאחרי שהיה כל הפרסום הזה וכל האותות האלה, ועם כל זה יש נכרים וממלכות שלא הגיע אליהם הפרסום, באופן שכוונת אברהם שהיתה לפרסם אלהותו לכל העולם, אפילו יציאת מצרים לא הועילה לעשות הפרסום בהחלט גמור, שעדיין יש קצת עמים שלא ידעו שמו יתברך, לכן אמר שישפוך עליהם חמתו:

וכבר חשבו קצת מן הנכרים אשר אנחנו גולים בצל שלהם, שח"ו אנחנו מקללים אותם, וזה מבואר שאנחנו מחויבים להתפלל בשלומם, וא"כ איך יתכן שנתפלל להשם יתברך שתי תפלות הפכיות, ועוד חלילה לנו בחדר משכבנו לקלל המלך אשר בצלו נחיה,

והעד הפסוקים הללו שאנחנו אומרים שישפוך חמתו על הגוים אשר לא ידעוהו, שהם מכחישים יציאת מצרים, שלא הגיע אליהם ענין האותות והנפלאות ההם, וזה מבואר מאד שכל הנכרים האלה אשר גלות האומה ישראלית מפוזרת ביניהם, כולם הגיע אליהם יציאת מצרים ומאמינים בה וידעו ענינה, הרי אנו מבארים שהיודעים שמו שלא ישפוך עליהם חמתו, כי נשמור נפשנו מחטוא להם, שאין אנחנו מקללים ליודעים שמו, רק לעובדים אלילים ובלתי מאמינים בחידוש העולם. ולפי שמחריבי בית המקדש לא היה להם מן האמונות שנתפשטו לאדום וישמעאל, כי עדיין לא נתחדשו, אבל היו עובדי אלילים, ולכך ביאר הכתוב שאותם הנכרים מחריבי בית המקדש לא ידעו את ה', ואכלו את יעקב ואת נוהו השמו, אבל עתה שהנכרים הללו וכן הישמעאלים שהם יודעים את ה' ומודים ביציאת מצרים, חלילה לנו מלקללם מפאת דתנו, ואם אנו מקללים המריעים לנו ומצערים אותנו שלא כדין, אפילו אותה הקללה איננה מפאת דתנו חלילה, אבל היא כאדם המקלל למי שעשה נגדו ומריע לו, כי האדם יקלל את בנו ואת אחיו כאשר יריע לו או יעשה לו שלא כדין, כמו כן נקלל המריעים לנו בפרט, אבל חלילה לנו לקלל כללות אומה, אפילו יש ביניהם קצתם שהרעו לנו, שאין זה רצונו של מקום, רק שנקלל היחידים המריעים לנו ומצערים אותנו ולא זולתם, ותורתנו הקדושה מכרזת בשם ראש המאמינים שאין רצון ה' בכך, כמו שנאמר (בראשית יח, כג) האף תספה צדיק עם רשע, ואדון הנביאים אמר (במדבר טז, כב) האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, ומאלו הכתובים נתבאר שאין אנחנו רשאים מפאת הדת לקלל האומות שמודים ביציאת מצרים ויודעים את ה', בשגם לא קיבלו התורה, ולכך המשיך הביאור שאין הכוונה רק לקלל העובדי אלילים שלא הועילה יציאת מצרים לפרסם, עד שאינם יודעים את ה' אבל נשארו בעבודת אלילים, ולא הותרו ישראל לכבוש ארץ כנען רק אחרי יציאת מצרים, שאפילו שנתפרסם להם אלהותו לא האמינו ולא קיבלו, וזה אומרו (שמות טו, טז) ידמו כאבן, ולא הודו בפיהם, ולכן נתחייבו כליה:

ואמר לא לנו ה' לא לנו. רצה לומר כנותן טעם, שלא ישפוך חמתו על עובדי האלילים מפני שאכלו את יעקב ואת נוהו השמו, אבל שישפוך עליהם חמתו על אשר לא ידעוהו ובשמו לא קראו, וזה אומרו לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד, וביאור ואמר כי למען חסדו ואמיתו עם הבריות, הוא שירצה שיתפרסם כבוד שמו, לא מפני שהוא צריך לכבוד שלהם, וכמו שאמר דוד (תהלים קד, לא) יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, שכוונתו כאילו אומר שזה אין ספק שאין שייך לפניך יתברך לומר שישמח במעשיו, כי אם צדקת מה תתן לו ואם חטאת מה תפעל לו (לשה"כ איוב לה, ו-ז), ולכך קודם שאמר ישמח

ה' במעשיו, אמר יהי כבוד ה' לעולם, לומר שאין כבודו יתברך תלוי בבני אדם, ויהיה כאילו יאמר התנצלות, יהי כבודו במקומו, אבל בלשון בני אדם אומר ישמח ה' במעשיו, כמו כן אמר פה לשמך תן כבוד, לא שכבודו תלוי בבני אדם ח"ו רק על פי חסדו ואמיתו ברצונו להשלים בני האדם, כי כשידעו אותו ישיגו השלימות, לכן יעשה נקמה בנכרים שלא ידעוהו, ולזה אמר אחרי שחסדך ואמתך סיבה להיות רצונך שיתפשט ויתפרסם לכל העולם שמך הגדול, א"כ למה יאמרו הגויים איה נא אלהיהם:

ואומרו ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה אינם דברי דוד, שלא היה צריך דוד במקום הזה לומר שהשי"ת כל אשר חפץ עשה, ועוד שאם היו דברי דוד היו לו לומר כל אשר חפץ עושה, אבל אומרו עשה, הם הדברים שיאמרו הנכרים, שלפי שהיו עושים צורות של כל מזל והיו אומרים על ישראל איה נא אלהיהם, ושאלהיהם נראה בעין בשמים דהיינו המזל או הכוכב, ושאותו המזל או הכוכב כל אשר חפץ עשה שנתן להם נצחון וגברו על ישראל, א"כ אומרו ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה הם דברי האומות.

ונתבאר בזכריה (יג, ב) והיה ביום הוא נאם ה' צבאות אכרית את שמות העצבים מן הארץ, כי היה מספיק אומרו אכרית את העצבים, ולא היה צריך לומר שמות העצבים, וכן לא היה צריך לומר מן הארץ, אבל היות העצבים כינוי לעבודת אלילים הנעשית על שם המזלות, וקורין שמה בשם המזל, אמר אכרית את שמות העצבים מן הארץ, לומר כי לא יכרית המזלות מן השמים, וזהו שאמר דוד אחרי שגינה העצבים שהם צורות המזלות, אמר שישראל מבורכים לעושה שמים וארץ, כלומר שהוא עשה וברא הכוכבים, והשלים הביאור באומרו השמים שמים לה', רצה לומר שהקב"ה ברא השמים כינוי אל הכוכבים וגלגליהם, והם לה' להנהיג עולמו במצביהם, אבל לא נתנם לבני אדם, שאין על המין האנושי חיוב עבודה לכוכבים, שמה שנאמר (דברים ד, יט) אשר חלק להם אין הכוונה שיעבדום, אבל שיהיו נכנעים תחת השר או הכוכב לבד:

ועל צורות הכוכבים שעושים לעבדם, אמר דוד עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם, וגינה אותם באומרו שאין ספק שזכירת חושים באלהות הוא חסרון, כי אין ענין החושים נופל רק בגופות השפלים לא בעליונים, וזה אמר בשפלות עצביהם, כי כדי ליפותם ולשבחם עושים להם כלי החושים, ואף גם זאת אינם משתמשים בהם: ואמר עוד כמוהם יהיו עושיהם, רצה לומר שאחרי שנתבאר שעובדי השם יתברך ויודעיו ועושי רצונו הם נקראים דבקים בה', אם כן אלו שכל עבודתם והשגתם היא לאותם העצבים, א"כ גם בהם יהיו דבקים עושיהם וכל אשר בוטח בהם, והשלים הביאור באזהרה בבטחון בהשם יתברך, וכמו שכבר ביארנו באומרו ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ, וכן

השמים שמים לה', עד בואו לומר ביאור דבריו, שהתחיל שכמוהם יהיו עושיהם שלא יהגו בגרונם, כי לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה אבל אנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, כלומר שבעולם הזה ובעולם הבא נהלל שמו, לא כן אותם שבוטחים בפסילים עובדי אלילים:

והן יפלא למה לא אמר גרון להם ולא יהגו, ועוד שנראה היות הדברים נכפלים, שכבר נאמר פה להם ולא ידברו, אבל במה שאמרנו נתיישב הענין, שאומרו לא יהגו בגרונם, שב אל מה שנאמר אח"כ, והיה כאילו אמר לא יהגו בגרונם הנכרים עושי העצבים, וכבר אמרנו בחלק א' מחיבורנו זה פרק ב' שיתכן ג"כ לומר שאומרו לא יהגו בגרונם שב אל הפסילים, וזה לפי שיש פסילים שמכניסים בהם רוח טומאה, והם מהגים בגרונם בלתי נענוע שפתים, ויש פסילים שאפילו בגרונם אינם מהגים, ואומות העולם בוטחים בהם, ולהפליג בסיפור סכלותם אמר, שאפילו אותם שלא יהגו בגרונם הם בוטחים בהם, כמו שהרחבנו הדיבור עיין שם:

ובמה שנאמר כמוהם יהיו עושיהם. יפלא שיתפלל דוד על איבוד אומות העולם, כי הקב"ה רצה בישובו של עולם, כמו שנאמר (דברים ז, כב) פן תרבה עליך חית השדה, אבל יראה ודאי שלא היתה זו קללה, אבל היה סיפור ענין, שאותם שבוטחים בפסילים יהיו ודאי כמוהם, שאם נאמר להם מה זה אשר תבטחו בעץ ואבן או שאר מתכות, יש להם פה ולא ידברו כי אין להם מה להשיב, וכן אזנים להם ולא ירצו לשמוע וכן עינים להם ולא יראו את מה הם עובדים כי טחו מראות עיניהם, ולכן אמר שכן יהיו עושיהם וכל אשר בוטח בהם, שלא יהללו את ה', ולכך ג"כ קראם יורדי דומה, על שם רשעים בחשך ידמו (שמואל א ב, ט), שלא יהללו כמונו, כיון שלא ידעו את ה' ולא השיגו מציאותו יתברך:

ועוד יתכן שאמר לא יהגו בגרונם, להפליג השיתוק בהם, לפי שהאדם המדבר ידבר בפה ובכלים שבו שהם הלשון והשפתיים והחיך והשינים, האמנם האילם לא ישתמש בכלים הללו, אבל בגרון יזעק וירמוז. לכן אמר שהבוטחים בעצביהם אפילו כאילמים המהגים בגרונם לא יהיו, אבל ידמו כאבן. גם בארנו בחלק א' פרק ב' שאומרו כמוהם יהיו עושיהם, רצה לומר שנפשותיהם נעשים רוחות רעות, כמו שתמצא הרחבת דיבור תראנו משם:

ואומרו ה' זכרנו יברך וגו'. יש מפרשים שהוא לשון זכר, ובית ישראל לנקבה, והרמב"ן טען על זה וזה לשונו, אמר ר' משה כי ה' זכרנו, הזכרים שלנו, יברך בית ישראל הנקבות, ואין זה נכון כי בית אהרן אינם נקבות, ובית בכל המקרא נאמר על הכלל, רק זכרנו

מגזירת זכירה, והאות על זה שהוא קמוץ, כי אילו היא מגזירת זכרים היה הרי"ש בקמץ קטן, רק הטעם השם שזכרנו תמיד, הוא יברך אלה הבוטחים בו וישוב להזכירם, עכ"ל. והאמת כן שלא דרשו בית יעקב על הנשים (כמו שמ"ר כח, ב), כשלא נזכרו ישראל ג"כ, ולכן ודאי נראה כפירוש הראב"ע שהוא מגזירת זכירה, אבל טעמו יהיה לפי דעתי שהוא אמר שנבטח בה' שיהיה עזרנו ומגננו, והנה העזר והמגן לא יאמר רק בהצלה מן הרעה, אבל אין בכלל עזר ומגן נתינת הטוב, לכן אמר שעם היות שאנחנו בוטחים בו שיהיה עזר ומגן, הנה כאשר נזכיר שמו יברך אותנו, שהרי כן הבטיחנו שנאמר (שמות כ, כא) בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, ולכן אמר המשורר שתיכף ששם של ה' נזכיר הרי יברך אותנו: הן נמשך המשורר ע"ה בפרק זה בסיפור שבח המגיע לאומה ישראלית ממה שהקב"ה הוא עזרם ומגנם, כמו שביארנו שמה שהקב"ה מגין על ישראל הוא כבוד להם, שעל זה אמר דוד (תהלים ג, ד) ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, שרצה לומר בזה שכשהקב"ה מציל אותו ע"י המתת האויב אין זה כל כך כבוד לו, כמו כשמצילו על דרך ההגנה, כי כאשר ינצל ע"י הריגת האויב, אפשר לומר שנהרג האויב ברשעו, כמו שנאמר (דברים ט, ה) ברשעת הגוים האלה וגו', אבל כשיצילהו על דרך הגנה הנה אז תתפרסם אהבתו יתברך אליו, וכן כשהשי"ת רצה להפליג בהבטחת ריבוי האהבה לאברהם, אמר לו (בראשית טו, א) אנכי מגן לך, כי בזה תתפרסם האהבה, וכן כאשר תהיה הישועה לישראל ע"י הריגת האויב לא יחשב כל כך לכבוד כי לא תתפרסם עוצם אהבתו להם, לפי שאפשר היתה לשנאתו האויבים, כמו שנאמר (שם) לא בצדקתך כי אם ברשעת הגוים: ועתה המשורר אמר לזה שבית ישראל ובית אהרן ויראי ה', שהיה ראוי שיבקשו ויבטחו בהשי"ת שירבה ויגדיל ויאדיר הטובה להם, אפילו הכי שלא תהיה בטחונם רק להיותו עזר ומגן, כי זה יורה על עוצם אהבתו והיא תהלתם, ובזה המשיך הדיבור ואמר שעל כן היה דוד שמח שלעולם ירדפוהו ויהיו מצירים לו, כדי שהקב"ה יתמיד להיות מגן לו כשישמע תפילתו, ויצילהו בכל יום מיד הקמים עליו, ואפילו שכל ימיו הוא שרוי בצער אמר שזו היא שמחתו ורצונו בכך:

ואמר על הענין הזה אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני. כי זה היה נראה היותו דבר ידוע לכל, עד שנראה היותו דיבור נותר, שאין ספק בזה שכל מתפלל אוהב ורוצה שתשמע תפילתו. אמנם הדברים יובנו כמו שאמרנו, שהיה אומר שהוא אוהב ושמח שכל ימיו יהיה שרוי בצער וירדפוהו אויביו, כדי שכל יום ויום יצילהו ה' ויהיה מגן לו, וזה אומרו ובימי אקרא, אפפוני חבלי מות. ועוד המשיך לומר צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא, כי חפץ למצוא צרה ויגון כדי לקרוא לה', שאחרי שמזה יגיע שלימות לנפש ודביקות

בהשי"ת, לכן היה שמח שיהיה כל ימיו בצער, שע"י היותו בצער והקב"ה מגן לו ומצילו, היה מפרסם על ידו אלהותו השגחתו ויכולתו יתברך: וכן היה אומר דוד (תהלים כג, ו) אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי ושבתי בבית ה' לאורך ימים, כי כוונתו לומר לפי דרכנו, שהקב"ה עושה לו טוב וחסד שאויביו ירדפוהו כל ימי חייו, שכיון שלעולם ירדפוהו, יובן ודאי שמעולם לא ישיגוהו, כי המושג איננו נרדף, וא"כ טוב וחסד הוא לו מאתו יתברך הרדיפה ההיא, כדי שישב בבית ה' לאורך ימים, כיון שתתפרסם השגחתו על ידו, כמו כן פה ביאר הענין הזה ואמר שובי נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עלייכי. כי חלצתי נפשי ממות את עיני מן דמעה את רגלי מדחי. אתהלך לפני ה' וגו', שהכוונה לומר שבהיות השם יתברך מצילו מן הרעות, יזכה להתהלך לפני ה' בארצות החיים:

ולהיות מבואר בענין כמו שכתב הרמב"ם בספר המורה (נבוכים) חלק א' פרק נ', שאין האמונה בדיבור לבדו, שכשאדם יאמר אני מאמין כך וכך, אין האמונה תלויה בדיבור, אבל בעיון ובהשכלה, לכן אחרי שדוד האריך לומר היות זאת אמונתו קיימת, שע"י שיצילנו השי"ת ויהיה מגן לו ימשך לו מזה להתהלך בארצות החיים, אמר האמנתי כי אדבר, רצה לומר שהיתה לו אמונת אומן בדיבורו וציור בנפש בדביקות האלהי, לא דיבור לבד:

ועוד אמר שאחרי שאין הפה יכולה לדבר באיכות השכר הנכסף אשר עליו נאמר (ישעיהו סד, ג) עין לא ראתה אלהים זולתך, והנה כלי הפה החומריים לא יכילו לדבר בזה, לכך אמר שכל זה שאנו אומרים שובי נפשי למנוחיכי, וכן כל מה שאנו מדברים בענייני השכר המצופה, הכל כלשון בני אדם, שאין מנוחת הנפש כמנוחה האמורה בגוף שהיא היפך התנועה, וכן כל שאר התוארים האמורים בשכר, ולפיכך השלים ואמר כמתנצל אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב, רצה לומר שהכל כלשון בני אדם, לא על נכון הענין כפי מה שהוא, רק כמי שידבר בחפזון בלי עיון:

ועוד המשיך דברו לומר שאחרי שאין הפה לדבר, א"כ מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי. איך אוכל להשיב על תגמוליו. ואח"כ אמר על מה שהקב"ה נדר לו שמשיח צדקנו יהיה מזרעו, כמו שנאמר (שמואל ב כב, נא) מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם, אמר על אותה הישועה כוס ישועות אשא, שביאת משיחנו לא תקרא ישועה אחת, כמו שנקרא יציאת מצרים, אבל נקראת ישועות, שביציאת מצרים נאמר (שמות טו, ב) עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, אמנם בביאת משיחנו נאמר מגדיל ישועות, וזה לפי שישועת מצרים היתה ישועת הגוף מן העבדות, אבל בישועת משיחנו שנתיעד לאמר (ישעיהו יא, ט) ומלאה הארץ דעה את ה', שהיא ישועת הנפש גם כן, לכך נאמר

ישועות שהיא על הנפש ג"כ, וזה אמר דוד ע"ה פה בכתוב שבח להשי"ת על היות משיח צדקנו מזרעו, ולא יספיק שהוא מזרעו אבל יקרא על שמו ממש, והוא אמרו כוס ישועות אשא כאילו הוא בעצמו עתיד לגאול אותנו:

ובזה יתבאר מה שנאמר (תהלים קלב, יא-יב) נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטנך אשית לכסא לך. אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך, כי אמנם יפלו ספיקות בכתוב זה, שקודם נשבע להמליך זרעו אחריו באומרו מפרי בטנך אשית לכסא לך, ואח"כ התנה תנאי כפול אם ישמרו וגו', ועוד מה זה אומרו אשית לכסא לך, היה ראוי לומר ישב על כסאך, ועוד מאי אומרו גם בניהם עדי עד ישבו וגו', שאם שב אל מה שאמר שישמרו בריתו כלומר שכל זרעו ישמרו בריתו עד עולם, אם כן מה ענין גם שהוא מרבה, ולמה לא יתמידו במלכותם אחרי היות מתמידים לשמור בריתו כאבותיהם, והלא דין הוא שהמלכות ירושה כשממלא מקום אבותיו, אמנם יובן ישוב הכתוב הזה, שאחר שביאר שנדר לאביר יעקב לבנות בית המקדש, אמר שכבר זה הקב"ה נדר לו ג"כ, נדר נגד נדר ושבועה נגד שבועה, ושלכן נשבע לו שמפרי בטנו ישית לכסא לו, רצה לומר שלעולם יקרא מלכות דוד, ואמר לו השם יתברך גדולה מזו, שהנה בהיותו הוא לבו שלם עם השם יתברך שלימות נמרץ, לפיכך גם זרעו ישבו לכסא לו, לא להם, כי לעולם יאמר מלכות דוד וכסא דוד, וזה אין בו כל כך החזקת טובה, כיון שהשבועה תובן אפילו לא יהיה זרעו לבם שלם עם ה' כמוהו, ולכך הוסיף ואמר שאפילו זרעו יהיו חסידים כמוהו ואם כן ראויים הם להקרא הכסא על שמם לא על שם דוד, אפילו הכי לא יקרא רק על דוד, וזה אומרו אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם, כאילו יאמר אפילו שישמרו גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך, ולא להם:

ונשוב אל ענינו ונאמר, שדוד אמר שאפילו שהקב"ה נשבע לו שבועה נגד שבועה, שהוא נשבע לבנות בית המקדש כמו שנאמר (תהלים קלב, ג-ה) אם אבוא באוהל ביתי וג' עד אמצא מקום לה', והוא נשבע נגד זה שיהיה הכסא לו לעולם, הנה אמר פה שכוס ישועות ישא, כלומר שאותו כוס ישועות מלכו של משיחנו הוא שלי, שכן נשבע השם יתברך, ואח"כ אמר שאם תאמר איך יקיים השי"ת שבועתו שנשבע שהוא ישא כוס ישועות, ודוד לא קיים נדרו לבנות בית המקדש, על זה השיב לבאר זה ואמר (תהלים קלב, ו) הנה שמענוה באפרתה וגו', כאומר שהנה הוא מוכן ג"כ לקיים נדרו, וזה אומרו נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו, אבל מה אעשה שיקר בעיני ה' המותה לחסידיו, וכבר נגזר שלא יבנה בית המקדש רק אחרי מותו, וכיון שהוא מוכן לקיים נדרו ושאין רצון ה' בכך, הרי השם יתברך יקיים שבועתו, שהוא אנוס ורחמנא פטריה:

והשלים הדיבור ואמר אנה ה' כי אני עבדך אני עבדך בן אמתך, רצה לומר באומרו בן אמתך, היותו בן תורה, וזה עם מאמרם ז"ל (שמ"ר ל, ה) שדרשו בפסוק (שמות כא, ז) כי ימכור איש את בתו לאמה, שהקב"ה מכר התורה שהיא בתו לישראל, באופן שהתורה נקראת אמה, ולכן אמר דוד להתנצל על שלא בנה בית המקדש, ראשונה שהוא אנוס ורחמנא פטריה כמו שאמר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, עוד אמר התנצלות שני ואמר אני עבדך ובן אמתך, שרצה לומר שהוא למד מן התורה שנדרים אחרים מתירים לו (עיין חגיגה י, א), לכן אמר כאשר אמרת לי אתה לא תבנה בית לשמי (מלכים א ח, יח-יט), הרי התרת נדרי ופתחת למוסרי, ועוד המחלל את נדרו אינו חייב אלא קרבן, גם זה אעשה אביא קרבן, וזה אומרו לך אזבח זבח תודה, באופן שהתנצל ג' מיני התנצלות, ראשון שהוא אנוס, ושני שהקב"ה התיר לו, ושלישי שיביא קרבן, באופן שאפילו שהקב"ה נשבע לו שכל זרעו ישובו לכסא לו, ושהוא ישא כוס ישועות, שבועה נגד שבועה, אפילו הכי כיון שנתבארו ג' מיני התנצלות שהזכיר, א"כ שבועת השם יתברך במקומה עומדת, אפילו שלא יבנה בהמ"ק, ואחר כל התנצלות אמר עוד שישלם נדרו בחצרות ה', שהוא המקדש של מעלה, בהיותו רגל רביעי, והוא אומרו נדרי לה' אשלם בחצרות בית ה', ועל דרכנו זה כאשר ישקיף לב כל משכיל ימצא הכתובים על סדר נכון, יתר על אשר קדמוני:
ואמנם כבר ידעת מה שאמרו רז"ל (פסחים קיט, ב) שבסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים, נותנים לברך ברכת מזון לדוד, ואסמכוה על מה שנאמר כוס ישועות אשא. ועל פי דרכם זה וכוונתם זאת, נבאר גם הכתובים הללו, ואקדים לך טרם בואנו אל ביאורם, שזה ידוע לכל תורני בעל דעת משכיל, שאין חשק ותאוה כתאוות ההשגה וחשקה, גם ידוע כי כל ההשגה הנכספת לאדם, הנה היא נכללת בידיעת הנפש אשר באדם איכותה וענין תכליתה, וזו היא ידיעה אחת, וידיעה שניה לדעת ולהשיג עניני האלהיות, עד שמשה אדוננו ביקש ואמר (שמות לג, יח) הראני נא את כבודך, ואם כן הצדיקים השלימים אשר הגיעו אל כל השלמות שבחוקם, אינם רעבים ללחם רק לדבר ה', שהם אלו השתי השגות אשר זכרנום, וא"כ ודאי שהסעודה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים, היא להשביעם ממה שהם רעבים, כי אינם רעבים ללחם, ולא ראינו צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם:
וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה (פ"ח ה"ד) שחז"ל קראו דרך משל להשגה ולטובה הצפונה לצדיקים סעודה, אמנם לא נתן הרמב"ם ז"ל טעם על מה קראוה כן, אבל במה שאמרנו יאות מאד. וכבר ראיתי מה שכתב הראב"ד ז"ל שאם כן אין כאן כוס של ברכה ושהיתה שתיקתו יפה, ואני מסכים לדברי הראב"ד ששתיקתו בענין זה היתה

נכונה, אבל לא מפני שאאמין שאין הדברים כן, אבל מפני שכיון שראה רז"ל שלא רצו לפרסם הענין וקראוה סעודה למשל, למה יהיה הוא מגלה סוד לכתוב זה בספר שעתיד להתפרסם לכל, ובדברים הנסתרים אמרו ז"ל (חגיגה פ"ב מ"א) אין דורשים בשנים או בשלשה, כל שכן שלא לכתוב בספר וחתום שידבר אז עם כל האומה ישראלית, שהיה ודאי ראוי לשתוק ולא לפרסם זה להמוניים, ואם כן היתה כוונתו להועיל למשכיל, היה לו לסמוך שאם הוא משכיל גם הוא יבין ושב ורפא לו, באופן שיזיק להמוניי ולא יועיל למשכיל:

ואיני מאמין שכל מי שהציץ עליו ניצוץ מן ההשכלה יטעה בזה, שיחשוב שהרמב"ם ז"ל הרחיק היות הסעודה כפשוטה, להיותה בלתי אפשרית ונמנעת ביכולתו יתברך לעשות סעודה למתים אחרי תחייתם, ושבשביל זה כתב שאמרו רז"ל כן למשל, אבל הרמב"ם ז"ל להיותו מקטין בלבו הסעודה הגופנית, הבין שאין כוונת דבריהם ז"ל במאמרם ז"ל על סעודה גופנית, כי בזויה היא אפילו בערכנו היום הזה, כל שכן שלא תחשב לנו לבשורה אחרי ההבטחה הנפלאה שהבטיחנו להחזיר נשמות לפגרים מתים, שיעשה לנו סעודה גופנית, ולכך הרחיק הרמב"ם ז"ל היות הסעודה כפשוטה, והיאך יעלה על הדעת לחשוב כן במי שמאמין בחידוש העולם, שבראו יש מאין, ושברא האדם מן העפר אשר מעולם לא היה בו חיות ונפח באפיו נשמת חיים והוא אוכל ושותה, ועתה למה יפלא למאמין הזה שיאמין ביכולתו יתברך שיחזור ויחיה העפר אשר כבר היו בו חיות, שאין ספק לא יחשוב אפילו לפלא, משל למה הדבר דומה ליוצר שהוא יוצר כלי חרס מן העפר, שאין ספק יהיה יותר ניקל אצלו, אחר שיכתוש הכלים דק לעפר, לעשותם מן העפר הכתוש ההוא, כי אחר כתישה ההיא אין ספק שיעשה ממנו כלי יותר יפה ויותר נאות מן הראשון, עם כל זה כבר אמרנו שהיטיב הראב"ד ז"ל לומר שהיתה שתיקתו יפה, ובאמת אילולא שראיתי בענין זה שכבר נתפרסם בו ההן והלאו, שזה אומר שהיא כפשוטה וזה אומר שהיא משל, לא הייתי מושך בו עט סופר כלל, אמנם אחרי שנתפרסם בו הן ולאו כבר אין אני המפרסם, אבל יתחייב כל משכיל לסלק דברי האומר שהסעודה ההיא כפשוטה גופנית, פן יכשל האיש המשכיל ויחשבהו אמת, ויהביל ענין הסעודה ההיא, ונמצא מזלזל בדברי רז"ל, ובלתי מחזיק להם טובה על הבשורה ההיא: ונשוב אל מה שאמרנו, שודאי הסעודה לצדיקים היא ממה שהם רעבים, והוא לדעת ולהבין ענין הנפש וענין האלהות, כי כל ההשגות נכללות באלה, והכוס שכתב הראב"ד בודאי הוא כוס של ברכה למי שהשביע רעבים, ועתה הבט וראה מה שאמר דוד בהיותו מעמיק לדעת אופן השכר הנצחי לגוף עם הנפש, ואמר כמדבר הגוף אל הנפש, מה תשתוחחי

נפשי ומה תהמי עלי הוחילי לאלהים כי עוד אודנו ישועות פני ואלהי (תהלים מב, יב), ועתה ראה כמה הגדיל והעמיק להודיענו הפלגת החשק אשר לגוף להודות להשם יתברך כשישיג ענין הנפש ואלהות, שאומרו פני, אמר על הנפש שהיא הצורה, ואמר אלהי על האלהות, ובהיות דוד מובטח שיהיה המברך משביע רעבים, אמר כאילו גופו מבשר את נפשו שגופו יהיה המברך, ולכן אמר כי עוד אודנו, ואמר ישועות, לשון רבים, על השתים השגות האמורות כמו שאמרנו, ישועות פני ואלהי, כי כמו שתאמר ישועה במי שנושע מצרתו, ודאי כן יאמר על האיש הדואג ונכסף להשגות כאשר ישיגם שצדיק ונושע הוא:

ובהיות האדם המשכיל נבוך מאד בענין השכר הנצחי לגוף, וזה מפני שלא ימלט או שיחשוב שכר לגוף נצחי עם הנפש יחד, באופן שיהיה בכלל אומרו (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה', או שיחשוב ח"ו שאין שכר לגוף. ואם יחשוב לו שכר, תמשך לו מן היראה פן תהיה מחשבתו זאת נגד כבודו יתברך, שגוף עכור מחומר קרוץ יהיה לו דביקות בשכינה, ואם לא יחשוב שכר לגוף בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל, לכן אמר כי אין ספק שיש שכר לגוף נצחי, ואין זה נגד כבודו יתברך, אבל קצרה השגתנו לדעת איכות השכר ההוא, עד הגיענו אליו, וע"ז אמר ישועות פני ואלהי, רצה לומר שאז יבין וידע ישועת הגוף ושכרו, וכן ישועה שנית שלא יהיה זה נוגע בחוק כבודו יתברך, ועליהם אמר ישועות פני ואלהי. ובהיות הרעב האמיתי לצדיק הוא החשק לדעת ענין השכר, אמר דוד שכאשר יגיע עתו, שהוא השובע האמיתי שעליו נאמר (תהלים טז, יא) שובע שמחות את פניך, יברך דוד על השבע ההוא, וישא כוס ישועות, וכן נאמר שובע שמחות, לשון רבים, על השתים האמורות, שידע ענין השכר הנצחי בגוף, ושידע שאין זה גרעון בחוק כבודו יתברך, ותמצא באריכות כל ענין זה מבואר בחלק ראשון פרק ט' תראנו משם:

ועתה ראה כמה יאה ויאות מה שאמרו כוס ישועות אשא, שהזכיר אותם הישועות בביאור ענין הכוס, שהם ישועות פניו ואלהיו, וגם פה חזר כמבאר, שאחרי אומרו שובי נפשי למנוחיכי, ואמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים, שכל זה מורה על השגת הנפש, אח"כ אמר כוס ישועות אשא, וביאר באומרו ובשם ה' אקרא, שהוא על השגת האלהות: הללו את ה' וגו'. הן אחר שאמר דוד ע"ה שהוא אוהב שיהיו לו צרות בעולם הזה, אמר שאין שאר האומות כך, שאינם משבחים את ה' רק בהיותם בתענוגי ההצלחה, אבל בימי הרעה הם בועטים, כמו שאמר השטן על איוב ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך (א' יא), ולכך אמר דוד הנוסח שהעכו"ם אומרים שמשבחים

השם יתברך, שאינם אומרים כי לעולם חסדו כמו שאומרים ישראל, שהכוונה לשבח על החסד שהוא מתנהג עם כללות העולם, וחסדו מתמיד עליהם, ואם לאחד מן הפרטים מצאוהו עונותיו והגיעוהו לימי הרעה, אפילו הכי יאמר כי לעולם חסדו, כמו שאמרו רז"ל (ברכות נד, א) כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה, שכבר היה מספיק שיאמרו ז"ל מברכין על הרעה, אבל אמרו כשם שמברכין על הטובה, לומר שאין לשבח את השם רק על היות חסדו מתמיד על כללות העולם, לא על הטובה הפרטית המגיע אליהם, ולכך כשם שמברכים על הטובה הפרטית, כך מברכים על הרעה הפרטית, כי השבח צריך שיהיה על החסד הכללי לכל העולם, אבל העכו"ם אין שבחם לשם יתברך אלא בעת הצלחתם, ולכך אינם אומרים כי לעולם חסדו אבל אומרים כי גבר עלינו חסדו: והשלים המשכות הענין באומרו שאין זה שבח אמיתי, כי האמיתי איננו רק לשבחו על כללת העולם, וזה אומרו ואמת ה' לעולם הללויה, שרצה לומר שהלל אותו יתברך על החסד המתמיד לכללות העולם הוא השבח האמיתי:

ועוד נמשך לומר אחרי הכוונה, שהוזכרה ואמר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, שפירושו שלא יאמר ישראל כי גבר עלינו חסדו כמו שאומרים העכו"ם, ולזה הזהיר לישראל שהם כללות העדה, וכן זרע אהרן שהוא נבחר מהם, וכן יראי ה' רוצה לומר המתנהגים בחסידות, את כולם הזהיר לומר שאין אחד מהם שיאמר כי גבר עלינו חסדו, אבל כולם יאמרו כי לעולם חסדו:

מן המצר כו'. מפורסם מה שפירש רש"י במזמור זה, שקצת פירש על דוד וקצתו על ישראל, ומפירושו יראה התלאה אשר מצאתהו לפרשו. אמנם אנחנו טרם נבוא אל פירושו נבאר הספיקות הנופלים לכל לב משכיל במזמור זה. ספק ראשון, אומרו יאמר נא ישראל לשון יחיד, ובאהרן ויראי ה' אמר יאמרו לשון רבים. ספק שני, נמשך לזה שאחרי השלים המזמור, חזר לומר כמדבר לאחרים הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, וכל המזמור נראה כמדבר בעדו:

ובהתרת ספיקות הללו יתבארו דברי המזמור על נכון, והוא שכוונת דוד ע"ה היתה כמדבר בעד האומה ישראלית ביציאת מצרים, מראש המזמור ועד סופו, ואמר מן המצר קראתי יה, דהיינו סיפור על מה שצעקו אל ה' ממצרים, והקדוש ברוך הוא ענה (שמות ג, ח) וארד להצילו ולהעלותו אל ארץ טובה, ובאומרו ורחבה הרי ענה אותם במרחב. ובאומרו מן המצר קראתי יה בלשון יחיד, שב אל מה שאמר יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו בלשון יחיד, שקודם אמר דרך כלל שיאמר נא ישראל כי לעולם חסדו, ואחר כך ביאר פרטי החסדים שצריכים לומר, והתחיל באומרו שיאמר ישראל מן המצר קראתי

יה עננו במרחב יה על התחלת יציאתם ממצרים להעלותם אל ארץ רחבה כאשר אמרנו. ועוד אמר שיאמר ישראל על ענין שרדף פרעה אחריהם, שאמר להם משה (שמות יד, יג-יד) אל תיראו וגו' התיצבו וראו ה' ילחם לכם, הנה על הענין הזה יאמר ישראל ה' לי לא אירא:

וכן יאמר ואני אראה בשונאי, כמו שנאמר (שמות יד, ל) וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים, ולהיות שאין הצדיק ירא רק אחרי נפילת אויביו לפניו, כמו שמצינו באברהם שאחר שניצח ד' מלכים נתייירא שמא נתמעטו הזכיות, עד שבשרו השם יתברך ואמר (בראשית טו, א) אל תירא אנכי מגן לך, וכן אמר דוד על הצדיקים (תהלים קיב, ח) סמוך לבו לא ייירא עד אשר יראה בצריו, שפירושו על פי דרכנו, שכאשר יראה הצדיק ברעת ומפלת אויביו וצריו הנה אז תמשך לו היראה, ולכך אמר שלא ייירא עד אשר יראה בצריו, היפך מנהג העולם, כי האדם ירא משונאו בכל עוד שהוא בחיים, אבל בשימות ינוח מן היראה, והצדיק בחיי השונא איננו ירא לפי שהוא בוטח בהשם יתברך, ואמנם אחר שיראה מיתת האויב תמשך לו היראה, לפיכך אמר כאן דוד שיאמר ישראל ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי, כאילו יאמר ה' לי בעוזרי, איני חושש אפילו שאראה במפלת שונאי כמו שנאמר וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים: ואמר שעם היות אמת שכשהקב"ה נלחם בעד הצדיק וימית הקמים עליו, ימשך לצדיקים יראה עצומה, ולכן ישמח הצדיק במפלת האויב במיתה טבעית, או מקרית בידי אדם, כי שלש מיתות הן, או מיתה בידי שמים בהכרת, או מיתה בידי אדם שיהרגנו, או טבעית, שעל שלש אלה אמר דוד (שמואל א כו, י) אם ה' יגפנו או יומו יבוא או במלחמה ירד ונספה, כי הנה דוד היה דעתו שטוב לצדיק כאשר תהיה מיתת אויביו על ידי השי"ת, ולכן הקדים בתפילתו ה' יגפנו לשאר המיתות, ועל פי כוונתו זאת אמר שיאמר ישראל ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי, כלומר שזהו טוב בעיניו שה' יגפנו כמו שאמרנו: ובהיותו רוצה בפרק הזה לשבח מה שנלחם להם במצרים, ושלא הוצרכו הם להילחם. אמר שיאמר נא ישראל וישמח במה שעשה להם השי"ת, וזה אומרו ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי, וכל זה לא אמר רק לכללות ישראל, שאפילו שהשי"ת ממית ומאבד שונאיהם, אין להם לירא שמא נתמעטו זכיותיהם, כי לעולם תפילת רבים מקובלת, אבל צדיק יחיד יש לו לירא, ובהיותו מדבר על האומה ישראלית בלשון יחיד, אמר ואני אראה בשונאי כאילו ישראל הוא המדבר:

ועוד הוסיף ואמר טוב לחסות בה' מבטוח באדם, שפירושו שטוב לחסות בה' שיהיה בעוזריו, אף על פי שלא הבטיח, מבטוח באדם שיהיה לעזרו אפילו שיבטיח. וכבר

פירש רש"י ז"ל שאין החסיה גדלה כבטחון, אבל נוסיף על פירושו ונאמר שהחסיה יובן, שהאדם חוסה באוהבו שייטב לו בשגם לא נדר לו להיטיב לו, אבל הבטחון יובן אחרי שנדר להיטיב לו, ולכן אמר שטובה החסיה בה' אפילו שלא הבטיח מהבטחון באדם:

עוד המשיך דוד ע"ה לשון השבח שיאמר ישראל, ואמר שאחרי שיצאו ממצרים בא עמלק ומלחמת עממים, ולכך אמר כל גויים סבבוני, ועל שבעה עממים אמר סבוני גם סבבוני, כמו שנאמר בפרשת שלח (במדבר יג, כט) עמלק יושב בארץ הנגב והחתי והיבוסי והאמורי יושב בהר והכנעני יושב על הים, וחזר ואמר סבוני כדבורים על מלחמות גוג מגוג, ואמר בשלשתם בשם ה' כי אמילם, כי על ג' מלחמות הללו נצטווינו להחרימם ולהכריתם, ועל מלחמת גוג ומגוג אמר דחה דחיתני לנפול וה' עזרני, כמו שנאמר (דברים ל, ד) אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו': וחזר אל השירה שיאמר נא ישראל עזי וזמרת יה ויהיה לי לישועה, שאמרו על הים, אשר על השירה ההיא אמר קול רינה וישועה באהלי צדיקים, שאמרו בה (שמות טו, ו) ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב, וכן נטית ימינך תבלעמו ארץ (שם יב), נגד שלשה פעמים ימין שאמרו שם, אמר פה ג"כ שלשה פעמים ימין נגד השלשה מלחמות אשר זכרנום:

ואמר עוד שישתבח ויאמר נא ישראל על קבלתם התורה, והוא שיאמרו לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יה, ששם נאמר (דברים ה, כא-כב) ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי ועתה למה נמות, ועל זה אמר לא אמות כי אחיה, והשלים הדיבור ואמר יסור ירסני יה ולמות לא נתנני, כמו שאמר משה להם כשאמרו (שמות כ, טז) ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות השיב להם משה (שם יז) אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם, הרי שיסרם ולא מתו. ועל התורה והנסתרות שבה, אמר פתחו לי שערי צדק אבא בם אודה יה זה השער לה', כי אין ספק שאין לנו שער ליכנס אל השגות השלימות הנצחי, רק על ידי תורתנו התמימה, ואמר עוד שיתן ישראל הודאה על הטובה שגאלם להורידם בעינוי מצרים, לפי שהירידה בעינוי ההיא היתה להם לישועה לקבל התורה, ולהיותם סגולה לה' מכל העמים, שעל היותם סגולה אמר אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה. ועוד הוסיף בשבח התורה לומר, כי מאת ה' היתה, כמו שנאמר (דברים ד, מד) וזאת התורה אשר שם משה, ואמר היא נפלאת בעינינו, שאחרי אשר ראינו שמשה אמר להם (דברים ל, יא) לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה הוא, כנראה שהיתה נפלאת בעיניהם, ולכן אמר דוד שיאמר ישראל מאת ה' היתה זאת נפלאת בעינינו, ועל יום מתן תורה השלים הדיבור ואמר זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו:

ובזה נתבאר מאד שכל הכתובים הללו אמר אותם דוד, כאילו הוא מדבר בעד כל האומה הישראלית, והזכיר בה כל מה שעבר עליה מירידת מצרים ויציאתם ממנה, ומנתינת התורה, באופן שכל המזמור הזה שב אל מה שאמר יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו בלשון יחיד ובאהרן אמר לשון רבים, להיותם מעלתם מרובה, שכן ידובר למלכים דרך כבוד. אמנם ליראי ה' אמר לשון רבים, להיות היראה נחלקת לשני מיני יראי ה', אחד מאהבה ואחד מיראת עונש, כאשר יתבאר באריכות בחלק ד' מחיבורנו זה פרק שני, שנתבארו שם שני מזמורים על זה תראנו משם:

ובהיות האדם אחר שקיבל התורה צריך לשני דברים, צריך סייעתא דשמיא להשגת השלימות, כמו שאמרו בא ליטהר מסייעין ליה (ראה שבת קד, א), להיותו נושע מן המבוכות, וכן להיותו מוצלח הצלחות, כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ג מי"ז) אם אין קמח אין תורה. לכן התפלל על שניהם ואמר אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא. ולפי ששאלת הצליחה נא היא להצלחות העולם הזה, לכן אין מנענעים הלולב, שהנענוע מורה על הנחלה בלי מצרים, שעל כן מנענע מכל צד, אבל בשאלת הושיעה נא מנענעים, שהתשועה מן האמונות הכוזבות היא הנחלה בלי מצרים. ולכן אמרו ז"ל (שבת קיח, א) שהמענג השבת נותנים לו נחלה בלי מצרים, שפירושו שהמאמין בחידוש העולם זוכה לאותה נחלה:

ועוד יתכן לפי הפשט לומר, שהמאמינים בקדמות ירבה עליהם הקושיות, כמו שכתב הרמב"ם ספר המורה (נבוכים) חלק שני פרק ששה עשר, אבל מאמיני החידוש ינצלו מהקושיות המצירות, השגת האדם ובלבול דעתו ומבוכתו, וכיון שיש לו בעולם הזה נחלה בלא מצרים בעונג שבת, נותנים לו גם שם נחלה בלא מצרים הרמוזה לחכמי האמת, ולא אאריך בזה כי אין לנו במאמר הזה לפי הכוונה בו, עסק בנסתרות ההם:

ואחר שהשלים השבח שצריך שיאמר ישראל על ירידתם למצרים ועל יציאתם משם, ועל השלש מלחמות הנזכרות, ועל קבלתם התורה, והתפילה לאל שיעזרם להשיג השלימות על ידי התורה, ושיצליח מעשיהם. הנה אמר עוד שיברכו את השליח משה אדונינו שהביא להם המתנה המופלגת שהיא התורה, וכלל עם משה כל שאר הנביאים, ואמר ברוך הבא בשם ה', כאילו אמר ברוך כל הבא בשם ה', שמאמר זה כולל כל נביאי ה', והפליג המאמר ואמר ברכנוכם מבית ה', רצה לומר שברכו אותם מצד נבואתם, שנקראת בית ה', כמו שנאמר (במדבר יב, ז) בכל ביתי נאמן הוא, שהוא כינוי אל האספקלריא המאירה (ראה יבמות מט, ב), שנקראת בית ה', שכאשר האיש דר בבית המלך יודע כל סתריו שקופיו ואטומיו, כמו כן המתנבא מתוך אספקלריא המאירה

מתנבא לכשירצה, [כמו] שדרשו ז"ל (ספרי בהעלותך י) במה שנאמר (במדבר ט, ח) עמדו ואשמעה מה יצוה ה'. וזהו מאמרם ז"ל (פסחים פח, א) שבית המקדש אברהם קראו הר שנאמר (בראשית כב, יד) בהר ה' יראה, יצחק קראו שדה שנאמר (בראשית כד, סג) לשוח בשדה, יעקב קראו בית שנאמר (בראשית כח, יז) אין זה כי בית אלהים, לפי שההר הוא פחות לענין יושב יותר מן השדה, כי בשדה יהיה האדם בזמן הזריעה ובזמן החרישה, אבל בהר איננו רק לעבור דרך שם, והבית הוא הדירה הקבועה, לכן אמר שהוא בית שהשיג מציאות האספקלריא המאירה, עם שלא נתנבא יעקב בה השיג מציאותה. ולפי שלכל הנביאים תשוקתם אליה, אמר פה ברכנוכם מבית ה'. ועל זה המשיך לומר אל ה' ויאר לנו, כמתפלל להשיג השלימות הנצחי שהוא האור האמיתי הנמשך מהאספקלריא המאירה: ואמר נגד הנביאים שעל ידם ובשליחותם נתקשרו ישראל בקיום התורה והמצוות, עד שמן המצות ההם יגיעו אל השלימות, אמר נגד הנביאים ההם אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, שהוא משל נמרץ, שכמו שקושרים הכבש עד שיגיע לקרנות המזבח כן נקשרים הצדיקים שנקראים צאן ה', וכן שה פזורה ישראל (ירמיה נ, יז) בחוקים ומצוות עד הגיעם אל השלימות, שהוא המזבח של מעלה, שאמרו ז"ל (מנחות קי, א ובתוד"ה ומיכאל) מיכאל עומד ומקריב נפשותיהם של צדיקים, ולכך כמבקש מן הבאים בשם ה' שיקשרו הנפשות בעבודת קונם, עד הגיעם אל המזבח השלם ההוא, על כן אמר המשל בכבש הנקשר, עד הגיעו לשלימות, שהוא קרנות המזבח:

ואחר כך חזר לנתינת השבח וההודאה על כל הטובה, ואמר אלי אתה ואודך וגו', וחזר ואמר דוד לאומה ישראלית הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, כמו שהתחיל אזהרה לישראל ולבית אהרן וליראי ה', שלא יאמרו כי גבר עלינו חסדו, רק כי לעולם חסדו, וסמוך לכל השבחים הללו שהזכיר, התחיל באומרו אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה', רצה לומר שאחרי שסיפר גדולת מעלת ישראל, ונתינת ההודאה על המתנה הנבחרת שניתנה להם תורה ומצוות שיחיו בהם, המשיך שבח המעשה. והקדים התלמוד מפני שמביא לידי מעשה, ואמר אשרי תמימי דרך וגו', כמו שאמרו רז"ל (פסחים נ, א) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, כן אמר דוד בלשון צח אשרי תמימי דרך, רצה לומר שהולכים לדרכם לבית עולמים בתורת ה', דהיינו תלמודם בידם: ונישא לבבנו אל אל גבור ונורא. עוטה כשלמה אורה. שכשם שזכינו להשלים מעשי מצרים יציאתה וסיפורה. כן ינחנו במעגלי צדק להשלים מעשי תורה:

חלק מעשי תורה - פרק א

פרשת בשלח:

ותקח מרים הנביאה אחות אהרן. פירש רש"י היכן נתנבאה כשהיתה אחות אהרן קודם שנולד משה, אמרה עתידה אמי שתלד בן, דבר אחר אחות אהרן לפי שמסר נפשו עליה כשנצטרעה נקראת על שמו. והרמב"ן כתב וז"ל והנכון בעיני כי מפני שהוזכרו בשירה משה ומרים ולא הוזכר אהרן רצה הכתוב להזכירו, ע"כ. והנה פירוש רש"י ראשון הוא כפי האגדה, ולפירושו השני צריך לומר שעל שם שעתיד אהרן למסור נפשו אמר כן: ויתכן לדעתי כפי הפשט, שעד שנהיה ענין קריאת ים סוף היו בעיני ישראל משה ואהרן ומרים שוים במדריגת הנבואה, אבל עתה כשראו קריעת ים סוף מאז הכירו גדולת מדריגת משה עליהם, כי על כן נאמר (שמות יד, לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, שהכירו היותם נפרדים בנבואתם, על כן נאמר מרים הנביאה אחות אהרן, שהיתה שוה עמו בנבואה לא עם משה. ועל כן הזכיר הכתוב פה נבואתה עם אהרן סמוך אל מה שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, שהוא כאילו אמר שידעו שנבואת משה נפרדת, והוא לבדו ראוי להיות נקרא עבדו נאמן ביתו:

ויסע משה את ישראל מים סוף. פירש רש"י וז"ל, הסיען בעל כרחן שעטרו מצרים סוסיהן בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאים אותם בים, וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים שנאמר (שיר השירים א, יא) תורי זהב נעשה לך, לפיכך הוצרך להסיעם בעל כרחם, עכ"ל מפי האגדה (מכילתא פר' ויסע א), ולפי פשט הענין יפלא שלא נודע למה יסיעם ולא יניחם שיתעשרו כדי שיתקיים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (בראשית טו, יד), ולפנים דרשו (ברכות ט, א) שהקב"ה אמר למשה בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק יצאו ברכוש גדול לא קיים, ואם כן שם רצה שיבקשו שמלות (שמות ג, כב), וכאן מנעם מן האבנים טובות. אמנם לדעתי הנסיעה בעל כרחם היה, כי אחרי שהגיעו ישראל אל מדרגת האמונה השלימה עד שנאמר עליהם (שמות יד, לא) ויאמינו בה' ובמשה עבדו, הנה היה קשה בעיניהם ענין קבלת התורה, והיה משה ממהר אותם ללכת כדי שיקבלו התורה. וזהו שנאמר ויסע משה את ישראל על כרחם, כמו שאמרו רז"ל (שבת פח, א) כפה עליהם ההר כגיגית. וכן כתב הרמב"ן בפרשת בהעלותך (במדבר י, לה) בשם רז"ל (ילקוט שמעוני במדבר י, תשכט) שנסעו מהר ה' בשמחה כתינוק הבורח מבית הספר, וא"כ ראוי שנאמר שודאי התינוק הבורח מבית הספר ג"כ אינו רוצה ללכת לבית הספר, ולא היו רוצים ללכת, ועל כן הסיען בעל כרחן, זה יתכן לפי פשוטם של דברי רז"ל במה שאמרו כפה עליהם ההר

כגיגית: אמנם אחר ההבטחה הנאותה במאמרם זה יפלא מאד לומר שלא היו רוצים דור דעה לקבל את התורה. ועוד שרז"ל אמרו (עבודה זרה ב, ב) שהקב"ה החזיר את התורה אצל כל האומות ולא רצו לקבלה וישראל קבלוה, ואם לא קבלוה רק אחרי שכפה עליהם ההר כגיגית ההכרח לא ישובח. אבל לדעתי רצו ז"ל לומר ענין נאה במליצתם זאת, והוא שישראל היו רוצים כולם לדעת סתרי תורה אפילו הריקים שבהם, ולפי זה הוצרך כל אותו הציווי והאזהרה בהגבלת ההר שהעם לא יעלו (שמות יט, יב), הכוונה לומר שלא יעיינו באלהיות המון העם להיות השגתם קצרה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל ספר המורה [נבוכים] (ח"א פרק לב) שאשר ישתדל להשיג מה שאין בחוק השגתו ימות, והנה בתחילה כל העם היו רוצים להשיג עומק הנסתרות, ולכן נאמר (שמות כד, ז) שענו כל העם יחדיו נעשה ונשמע, שענין השמיעה כאן ודאי נאמרה על ההשכלה וההבנה בנסתרות, ולעולם היתה כוונתם כן עד בואם אל מעמד הר, סיני שאז השכילו והבינו שאין דעתם והשגתם אל הנסתרות, ושאם ישתדלו במה שאין השגתם מגעת ידעו שבודאי שימותו, וזאת היתה כוונתם באומרם (שמות כ, טז) ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות, וזהו ג"כ שדרשו ז"ל במה שנאמר (שמות יט, יז) ויתיצבו בתחתית ההר, רצה לומר שנתרצו בנגלה המכונה בלשון תחתית, והנסתר בלשון עליונית, כי כל דבר נסתר יקרא עליון לעליונית מדרגתו. ולכך אמרו במליצתם שכפה עליהם ההר כגיגית ואמר אם תקבלו התורה מוטב ואם לא שם תהא קבורתכם, שרצו בזה כאילו אמר להם הקב"ה שאין השגתם מגעת לחקור באלהיות, ואם ירצו לחקור ימותו. וזה אומרם אם תקבלו, כי מילת הקבלה תאמר על אמונה מקובלת בלתי חקירה, והוא אומרם אם תקבלו בלתי חקירה מוטב, אבל אם תרצו לחקור יותר מכדי השגתכם תמותו ושם תהא קבורתכם. וגם אומרם ז"ל שהיו כתינוק הבורח מן בית הספר, ג"כ כוונו לעין זה, שכמו שהתינוק בורח להיותו תינוק ואינו טועם מתיקות התורה וסודותיה, כמו כן היו בורחים, רצה לומר המון העם, כי אחר שראו שהענין באלהיות יצטרך אל יגיעה רבה היו בורחים, כי היו רוצים לדעת הנסתרות בשעה קלה:

ויהיה אומרו ויסע משה את ישראל מים סוף, במה שאמרו רז"ל הסיען בעל כרחן, רצה לומר שבים סוף ראו גדולות אין חקר, כמו שאמרו רז"ל (מכילתא פר' השירה ג) ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל, באופן שהיו רוצים לחקור באלהיות שראו בים, ומשה הסיען מן הים סוף רצה לומר הסיען שלא יחקרו במה שראו בים סוף, ועל כן הוליכם הקב"ה במדבר שמם עד יום השלישי, ולא מצאו מים, רצונו לרמוז שכמו הבן הקטן שאינו מכיר את אביו והתועלת הנמשל לו מאביו עד היות לפחות

בן שלש שנים, וכן אמרו ז"ל (נדרים לב, א) שאברהם הכיר את בוראו והוא בן שלש שנים, וכדי שיבינו ישראל הענין בנמשל המופלג הזה, הנה לא נתן להם מים עד היום השלישי, ועוד שכדי שיבינו ישראל הנמשל, הוסיף לומר שהגיעו מרתה, והוא רומז אל מה שאמרנו שהזהירם שמן החקירות ימשכו לפעמים אמונות רעות לעומק המושג, שהאמונות הכוזבות מכונות אל מים מרים. וגם הורה לתת טעם אל מה שהוצרכו לבא מצרים מלאה גלולים ואמונות רעות, שכבר ידוע היות האמונות הכוזבות מכונות אל מים רעים ומרים, שכן כינו אותם רז"ל באומרם (אבות פ"א מי"א) פן יבואו התלמידים הבאים אחריכם וישתו מים הרעים, וכל זה היה רומז אל הנמשל, כלומר שעד אותו הזמן לא הגיעו לאמונה שלימה, ושלכך הורה להם הקב"ה עץ החיים, שהיא התורה, שהמתיקה המים המרים, אשר עליה נאמר (משלי ג, יח) עץ חיים היא למחזיקים בה, ונאמר (תהלים יט, יא) מתוקים מדבש ומנופת צופים, ובתורה נתרפאו כל המחלות והחסרונות אשר היו באמונות הקודמות, והוא שהתחילה התורה תיכף בהודעת חידוש בריאת העולם, וסילקה בזה אמונת הקדמות הכוזבת, וזה אי אפשר רק דרך קבלת אמונה לא דרך חקירה במופת. וע"כ הקדים לומר להם אם תקבלו מוטב, כאשר ביארנו שיקבלו בלתי חקירות, ואח"כ באה התורה עוד בסיפור דור המבול בהודעת שכר ועונש, ואח"כ בסיפור סדום וענשם, ואח"כ בא הספור ענין אברהם להודיע אמיתות האמונה בנבואה: ובאומרו לו בין הבתרים ענין ירידתם במצרים היתה הודעת האמונה, שהוא יתברך יודע בעתידות ושהכל גלוי לפניו והאמונה בהשגחתו בשפלים, באופן שע"י התורה נסתלקו מהם כל האמונות הזרות, ולכך תיכף אחרי הראות להם המשל הנכבד המופלג הזה, תיכף נתן להם את השבת המורה על חידוש העולם, כדי להבינם ענין מתיקות המים המרים שנסתלקו האמונות הכוזבות, ושלא הומתקו רק עד היום השלישי, שכמו כן לא ניתנה התורה רק ביום השלישי, והוא שניתנה בחדש השלישי וביום השלישי, וזאת היתה בשורתו לאברהם כאשר נאמר לו שיקח עגלה משולשת (בראשית טו, ט), כמו שנתבאר שם במקומו במראה בין הבתרים ביאור רחב, שעל מתן תורה היתה כל המראה ההיא, עם מאמרם ז"ל שאמרו (שבת פח, א) בריך רחמנא דיהב לן אורין תליתאי, כי אומרו אורין תליתאי, כבר ביארנוהו שהכוונה על היות תורתנו לענין השגת נסתרותיה שלשה מדריגות, שעליהם נאמר פרשת משפטים (שמות כד, ב) ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו והעם לא יעלו עמו, שמדרגת משה עליונה, ואחריה מדרגת אהרן ונדב ואביהוא והזקנים, ואחריהם העם. יומא תליתאי, לא היה יום שלישי רק להגבלה שאמר להם (שמות יט, טו) היו נכונים לשלשת ימים. אבל יתכן שהיתה הכוונה לרמז ג"כ היותו

אלף שלישי שהוא יומו של השם יתברך, וגם יהיה זה טעם אל היות ההגבלה שלשת ימים לא פחות ולא יתר, וכן נאמר פרשת חקת (במדבר יט, יב) הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר, שנראה היות הדברים הללו כפולים, אבל אחרי ההשקפה בעיון אין הדברים כן, רק כל דברי תורתנו אפילו אות אחת אינה נוספת, כי כולם מתאימות ובכולם יש בהם פנים תוך פנים, שעליהם נאמר (דברים ה, ד) פנים בפנים דבר ה' עמכם, וכן ע"ז נאמר (תהלים סב, יב) אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי על הנגלה והנסתר. שאמנם ברמז תתבאר הכוונה באומרו שאם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר, רצה לומר שאם לא תתחטא נפש האדם ביום השלישי, שהוא אלף השלישי שבו ניתנה תורה, ביום השביעי שהוא אז העולם המצופה בתחיית המתים ושאר היעודים המצופים לא יטהר, רצה לומר לא יזכה, שכיון שלא נתחטא על ידי התורה לא יטהר ביום השביעי:

וזהו שנאמר (הושע ו, ב) יחיינו מיומיים ביום השלישי יקימינו ונחיה לפניו, כי אמנם פשוטו של מקרא זה יפלא שמאחר שנאמר שיחיה אותנו מיומיים מה ענינו בשובו לומר עוד שביום השלישי יקימינו ונחיה, ומה הם אלו שני מיני חיים שהזכיר. אבל יובן מאד במה שאמרנו, שבשני האלפים הראשונים כבר נולד אברהם להחיותנו, והוא יתברך היה מחיה את אבותינו, כמו שנאמר אחר שאמר דוד (דברי הימים א טז, טו) דבר ציוה לאלף דור, אמר (שם יט) בהיותכם מתי מספר וגו', לא הניח לאיש לעשקם (שם כא), אלו הם חיי עולם הזה, אבל ביום השלישי, שהוא האלף השלישי, יקימינו ונחיה לפניו, כאילו אמר כי החיים הראשונים קודם מתן תורה לא היו לפניו, אבל אחר מתן תורה נחיה לפניו שהם החיים הנצחיים, והשלים הביאור היותו מדבר בנתינת התורה, והוא שנאמר (הושע ו, ג) ונדעה נרדפה לדעת את ה' כשחר נכון מוצאו ויבוא כגשם לנו כמלקוש יורה ארץ וגו', שזה ודאי על התורה נאמר, וכבר ידוע שנקראת גשם שכן אמר משה ג"כ על התורה (דברים לב, ב) יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, שכמו שהגשם הוא חיי הגוף כן התורה היא חיי הנפש:

הרי אם כן נתבאר שהמעשה הזה שנהיה ללכתם שלשת ימים במדבר ושמצאו מים מרים ושהשליך עץ שהומתקו המים, הכל עשה הקב"ה כדי שיבינו מתוך המעשה הזה שהוקרה להם הדבר הרמוז ממנו אשר אמרנוהו, ואחר שנהיה להם המעשה הזה שלא מצאו מים ושביום השלישי ביקשו מים, אמר להם ששם שם לו חק ומשפט ושם נסהו, רצה לומר ששם הורה להם שיבינו הענין העמוק הזה, שכמו שלא יוכלו לעמוד יתר על שלשה ימים בלי מים, כמו כן אי אפשר לעולם לעמוד האלף השלישי בלתי תורה,

וכן תקנו (בבא קמא פב, א) לקרות שני וחמישי ושני בתורה, שלא יהיו שלשה ימים בלא תורה, ולכך אמר להם ענין לענין מה שהוקרה להם אם שמוע תשמע לקול ה' אלוהיך וגו', שביאר בהדיא שהענין הזה מן המים הוא למשל להם לתורה, שכמו שלא יכלו להיות מתוקים רק ע"י העץ, כמו כן לא יומתקו האמונות רק מהתורה הנקראת עץ החיים, והתורה היא רפואה להם:

ובפשט הכתובים בענין העץ והמתקת המים, הארכתי בחיבורנו זה חלק א' פרק י"ו עיין שם. ורש"י פירש ע"פ רז"ל (סנהדרין נו, ב) ששם לו חוק ומשפט ושם ניסהו, במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין עכ"ל. והרמב"ן טען על דבריו ז"ל, ופירש שאומרו כאן חוק, הוא כמו הטריפני לחם חקי וגו' (משלי ל, ח), ולדעתי נראה היות דבריהם ז"ל שהביא רש"י נכונים, שכאן נתקיים מה שאמר משה לפרעה, שדרך שלשת ימים במדבר התחיל עבודתו יתברך, ולפי דרכנו יתכן מאד אומרו שם שם לו חק, רצה לומר שעד שם היו הם מבקשים לדעת דברי התורה וסודותיה כל אחד בטעמו, אבל בענין מרה, שהורה להם הנמשל העמוק לומר שיש דברים בתורה שהם נסתרים ואין השגתם מגעת לדעתם, ואם ישתדלו להגעתם ח"ו יבואו לשתות מים המרים, ושלפי זה יאות שיקבלו התורה דרך קבלה בלתי שאלת טעם, והוא הנקרא חוק, לכן אמר ששם הבינם ההבדל אשר בין החוק והמשפט, והוא אומרו שם שם לו חוק ומשפט:

כל המחלה אשר שמתי וגו'. כבר יפלא שא"כ נראה שלא הבטיח השם יתברך רק מן המחלה והמכות שהושמו במצרים לא מזולתם, אבל כבר ביארנו בפירוש ההגדה, שכל אותם השלימים שהשתדלו להרבות מספר המכות שהוכו מצריים ועל הים, עד שאמרו שלקו מאתים וחמשים מכות, היה כדי לרמוז שלא היה איבר באדם שלא הוכה במכות ההם, באופן שאין מחלה בעולם שלא הובאה על המצריים לרמ"ח איברים פרטיים. ועוד יש שני חלאים שאינם על איבר פרטי, רק על כל הגוף בכלל, והם צינים ופחים, הרי כולם מאתים וחמשים, ולכן דרשו שהוכו מאתים וחמשים מכות, ואם כן יהיה אומרו כל המחלה אשר שמתי במצרים, כאילו אמר שכל המחלה שבעולם שם במצרים, ובזה הובטחו מכל מיני מחלה שבעולם:

ועוד שאומרו כל המחלה, היה רצונו לומר שבהיות ארץ מצרים מעונגת בתפנוקים, עד שנאמר עליה (בראשית יג, י) כגן ה' כארץ מצרים, והנה זה ידוע כי הארץ הדשנה כפי ריבוי דשנותיה ופירותיה, יהיה ריבוי החלאים אשר ימשכו לאדם בה, שכן יש עד היום כמה מיני חלאים במצרים, אשר כולם מרוב המאכלים והדשנינות שבה, זה אמר הקב"ה

לישראל שיתן להם ארץ ישראל שהיא ארץ זבת חלב ודבש, שהמחלה שיש במצרים מחמת דשנינותה לא תהיה להם. ובזה יתיישב שיהיה המחלה כפשוטו על החלאים, כי המכות לא נקראו חלאים, וכן יתיישב מה שנאמר (דברים ז, טו) והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת, שנתבאר היות שבים הדברים אל החלאים שיש להם עד היום, ולכך אמר והסיר, כי ארץ ישראל מחמת דשנינותה כבר דרך טבע הם החלאים שם, וצריך להסירם:

ועל אומרו כי אני ה' רופאך. נפלאו קצת בחשבם שאין רפואה רק אחרי החולי, והיאך יאמר לא אשים, ואח"כ אומר אני ה' רופאך, (עי' סנהדרין קיא' א) אבל אין הדברים כן, כי גדר הרפואה הוא בהנהגת הבריאות עומדת, ולהחזירה כשתסור, א"כ יש מיני רפואה, והרפואה להנהיג הבריאות עומדת היא יותר שלימה ואמיתית, ויותר ראויה להקראו רפואה מאותה שהיא להחזירה כשתסור, כמו שנאמר (שמות כג, כה) והסירותי מחלה מקרבך, שפירושו מניעת המחלה ע"י הנהגה טובה, באופן שהחלק הראשון העיקריי מן הרפואה עושה הקב"ה שהיא החזקת הבריאות עומדת, אבל להחזירה כשתסור צריך שהאדם ירפא עצמו בתשובה, כמו שנאמר (ישעיהו ו, י) ושב ורפא לו, ולא אמר ושב ויתרפא, אבל ורפא לו, כלומר שעם התשובה הוא יהיה רופא את עצמו: לענין שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים. רבו הפירושים והאגדות, ועל דרך הקבלה, ומכללם שאמרו (ראה רבינו בחיי) שבעים תמרים נגד שבעים שרים הממונים על שבעים אומות, ולפי דרך זה יצדק מאד מה שנאמר ויחנו שם על המים, כלומר על המים ולא תחת התמרים, כי לא בחרו להיותם תחת השבעים שרים, רק על המים שהוא כינוי אל האלהיות, שכן נאמר (תהלים כט, ג) קול ה' על המים, ונאמר (ירמיהו ב, יג) אותי עזבו מקור מים חיים, ולכך נאמר פה שבחרו להיות חלקו של השי"ת וחבל נחלתו על התורה שהיא על מים, ולא תחת שבעים תמרים שהם השבעים שרים:

חלק מעשי תורה - פרק ב

רבים טענו על מה שנאמר וילונו כל עדת בני ישראל על משה. למה [לא] הקדים תחילת טענת התלונות לומר, שלא היה להם לחם ושלא היה להם בשר, כמו שאמר בשאר מקומות (שמות יז, ג) ויצמא העם למים. ונראה לדעתי שלא הקדים לומר כן, לפי שעדיין היה להם לאכול, אבל היו צריכים לאכול בצמצום, ולא היה תרעומתם רק על שלא היה להם לחם לשובע, ולכך לא אמר שהיו רעבים ללחם:

ואומרו מי יתן מותנו ביד ה'. יפלא מאד אומרם ביד ה', שכל זמן ובכל מקום שימות ביד ה' הוא מת, אבל יובן שכל מאמרם זה היה על יום י"ד ניסן, שלפי שבאותו הלילה מתו בכורי מצרים, אמרו מי יתן והיינו גם אנחנו מתים בלילה ההוא, וזה אומרם ביד ה', שבים הדברים אל מה שנאמר (שמות ג, כ) ושלחתי את ידי וגו' ואחרי כן ישלח אתכם, ומבואר כן על מכת בכורות, לכן אמרו שהלואי היו מתים באותו יד ה', שאז טוב להם שימותו מחמת שובע משימותו רעבים, באופן שלא היתה שאלתם רק בצמצום שלא ימותו ברעב, וכאשר פתחו פיהם לשטן לומר שהיו רוצים למות מיתה מחמת שבע, כן נהייתה שמתו מחמת שבע גדול, כמו שנאמר לענין הבשר שהיה להם לזרא ויצא מאפם (במדבר יא, כ):

אמנם יתכן בענין זה שנזכיר הספיקות שיאות להתעורר בהם. ספק ראשון, אומרם מי יתן שנראה היותם מבקשים לעתיד להיות כן, ולכך אמרו גם כן מותנו, ולא אמרו לו מתנו כפי מה שאמרו אח"כ. ספק שני, הדברים הללו נראים דברי מרד, ולא נאמר בכתוב שהיה רוגז כלל עליהם. לכך נראה שהדברים לפי פשוטן, שהיו אומרים שהלואי והיו נשארים למות במצרים, רצה לומר שכל חייהם היו שם, אבל לא ביד מצרים רק ביד ה', שהיה הקב"ה מכריח את מצרים לשחררם, והיה מניחם במצרים ולא היה מוציאם אל המדבר, כי היה נראה להם שאלה הגונה, כי אחרי שהקב"ה שמע צעקתם מן העבודה אשר מצרים לוחצים אותם, שהיה מספיק זה שיצילם מעבודתם וישארו במצרים, כי עלה במחשבתם שלא עשה השם יתברך רק להצילם מן העבודה, אבל להוציא אותם אל המדבר עשו משה ואהרן מעצמם. ולכך אמרו כי הוצאתם אותנו אל המדבר, ולעתיד היתה בקשתם שיהיה לרצון לפניו יתברך להחזירם למצרים, ושיהיו תחת יד ה' לא תחת יד מצרים, וכבר היו מאמינים ביכולתו המופלג שיוכל לעשות כן על כרחם של המצריים, ולפי זה לא היה רוגז כלל:

ואומרם בשבתנו על סיר הבשר. לדעתי היו מתאוים מאכל אחד שעד היום עושים אותו במצרים, והוא שעושים בקמח ומים כמו פירורים ונקרא קושקוש"ו, ומושיבים אותם על סיר הבשר, ומתבשלים מן האיד העולה מן הבשר, ואין הפירורים ההם נוגעים בבשר רק קשורים תוך מטלית או נתונים תוך כלי נקוב, והכלי הנקוב נתון על פי סיר הבשר, ולכן אמרו בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע, כי אותו המאכל אינו ללפת בו את הפת כי הוא פת בעצמו, ולכן השיב להם הקב"ה, אם כן הוא שאינכם מבקשים רק לחם לשובע כדי חייכם, הנני נותן לכם שתלקטו יום יום, וזהו שנאמר (דברים ח, ג טז) ויענך וירעיבך למען נסותך, שהיה הנסיון לראות את תהיה להם מדת ההסתפקות,

שזה אין ספק שמי שאין לו מידת ההסתפקות לא יוכל לעסוק בתורה ובהשגות אלהיות, וזהו שנאמר למען אנסנו הילך בתורתי אם לא, כי הבוחר בעיון בהשגות צריך שיבחר בהסתפקות:

ובענין זה יובנו גם כן שני מזמורים שאמר דוד רבו האיכות, האחד הוא (תהלים קכח) אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך וגו', ומזמור אחר אמר (קיב) אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד וגו', שנראה היות אלו השני מזמורים חלוקים וסותרים מן הקצה אל הקצה, שבאחד מבטיח את הירא את ה' שיהיה הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, ובמזמור אחר אומר שיאכל יגיע כפיו כעני המהפך בחררה. אבל יובנו שני המזמורים הללו במה שאמרנו, כי היראה ממנו יתברך תהיה על אחת משני פנים, אם שיהיה איש המוניי שקיבל עניני התורה מאבותיו, ותימשך לו יראה עצומה לבלתי עבור על מצוותיו יתברך, שהוא ירא מהפסד השכר ומקבלת העונש, עוד יהיה מין שני מן היראה, והוא המשכיל המעיין באלהיות, שאחרי שישיג קצת מהפלגת גדולתו יתברך תימשך אליו יראה עצומה מבלתי הביט אם ימשך אליו עונש או שכר, רק תמשך לו יראה כמו מי שיראה מלך עצום, אפילו שיראה את המלך ההוא מאחוריו, ולא יצפה ממנו שכר וגם אין לו לירא מן העונש או רעה שימשך לו ממנו, שהרי המלך ההוא אינו רואה אותו ולא מכירו, אפילו הכי כאשר יראה המלך העצום ההוא, יחרד לבבו ותימשך לו יראה עצומה מאד, כמו כן המשכיל אשר יעיין באלהיות וישיג קצת מגדולתו יתברך ירעד לבבו בהכירו שפל ערכו מן ערך גדולתו המופלגת:

ועל זה נאמר (דברים י, יב) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל ממך כי אם ליראה את ה', שכבר אמרו ז"ל (ברכות לג, ב) לגבי משה מילתא זוטרתי היא, אבל הטענה במקומה עומדת, שהיאך יאמר מה ה' שואל כאילו הוא דבר קטן בערכם. אבל בזה נתיישב שיש שני מיני יראה אחת קטנה ואחת גדולה, ואמר משה שבעת ההיא בתחילת הענין שקיבלו התורה, אין הקב"ה מבקש מהם רק היראה הקטנה שהיא עשיית המצוות, וזה אומרו ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל וגו' לשמור ולעשות: והנה אין ספק שאשר ירצה להשיג מעלת היראה הזאת הנבחרת, יצטרך למידת ההסתפקות, שאשר ירדוף אחרי התאוות הגשמיות לא יוכל לעיין בהשגת האלהיות, ועל המין הזה מן היראה אמר דוד אשרי כל ירא ה' ההולך, רצה לומר שהלך במדריגת עיון האלהיות, להכיר דרכיו ומדותיו יתברך, על הכוונה שאמר משה (שמות לג, יג) הודיעני נא את דרכיך, ולכך אמר שזה הירא את ה' לא יצפה הון ועושר, כי המרבה נכסים מרבה דאגה (אבות פ"ב

מ"ז) ואינו מניח לו לישן, (לשה"כ קהלת ה, יא והשבע לעשיר איננו מניחו לו לישון) באופן שלא ישיג זה הדרך מן היראה אשר הוא על ידי השגת גדולתו יתברך. ומה שאמרו רז"ל (שבת צב, א) אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר, כבר פירשו הם בעצמם הדברים, ואמרו (אבות פ"ד מ"א) איזהו חכם הלומד מכל אדם, ואיזהו גבור הכובש את יצרו, ואיזהו עשיר השמח בחלקו, אם כן מי שיש לו מדת ההסתפקות הוא העשיר, אבל אומרו הון ועושר בביתו, תהיה הכוונה על העושר ממש, כי על כן אמר בביתו ולא אמר עשיר, שכבר אמרו שהשמח בחלקו הוא העשיר, כי מן היראה ההמוניית הזאת שהיא מן השכר ומן העונש, כבר אפשר לו שישתדל ושיהיה לו הון ועושר בביתו, כיון שאינו עוסק בעיון, ולכך לא אמר בו רק במצוותיו חפץ, ולא אמר היותו הולך בדרכיו, וכן אמר ירא את ה', שפירושו שהוא ירא אותו שלא יענישנו, אבל בראשון לא אמר את, רק ירא ה', שהוא המין האחר מן היראה כאשר ביארנו, וכן נאמר באברהם (בראשית כב, יב) עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ולהיות האלהים הוא המדבר, היה ראוי שיאמר עתה ידעתי כי ירא אותי אתה, כמו שהשלים המאמר ולא חשכת בנך ממני. אבל לא אמר כי ירא אותי אתה, שאז היה המובן שהיה ירא אותו מפני העונש, על כן אמר כי ירא אלהים אתה, להורות על היראה הנבחרת אשר אמרנו:

ואחר שביארנו היותם שני מיני יראה, אשר שני מזמורים הללו כל אחד יהיה ענינו במיז אחד מהיראות שאמרנו, עתה נבואה אל ביאור פשט הכתובים בשניהם, וכדי לבוא אל הביאור נתעורר תחילה על הספיקות הצריכות התעוררות והם תחילה. ספק ראשון, באומרו אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך בניך כשתילי זיתים, שכיון שאמר לאשה שתהיה כגפן היה לו לומר לבנים כאשכולות ענבים שהם פרי הגפן. ספק שני, אומרו הנה כי כן יבורך גבר ירא ה' יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים, כי נראה שכן יבורך ירא ה' אבל לאחר אין זו ברכה לו:

אמנם לפי דרכנו שאמרנו שכל ענין המזמור הזה ידבר בענין ההסתפקות, יהיו כל הדברים על נכון, שלפי שאמר לו שיאכל יגיע כפיו, אמר לו עוד שלא יבקש תענוגים אשר לא יספיק יגיע כפיו לעשותם, ולכך אמר שאם יתאוה ליין לשמוח שישמח באשתו במקום גפן, ואם יתאוה לשמן יתענג בבניו במקום שמן. ולהיות אלו השני דברים, היינו יין ושמן עיק ר התענוגים וסיבה לפיזור נוסף, כמו שנאמר (משלי כא, יז) אוהב יין ושמן לא יעשיר, לכך הזהיר כאן על אלו השני דברים אשתך כגפן פוריה, בניך כשתילי זיתים, ואח"כ שאמר לירא את ה' הזה, שכן ימעיט מביתו היין והשמן, ושישמח במקומו באשה ובנים, אמר כי כן יבורך גבר ירא ה', רצה לומר שעם היות שהמעטת היין והשמן איננה

ברכה לשאר כל אדם, אפילו הכי זו היא הברכה הראויה לירא ה', ואח"כ ביאר היות הכוונה כאשר אמרנו, ואמר יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך, רוצה לומר שכאשר תהיה לו המעטת היין והשמן לברכה אז ישיג הברכה האמיתית הנכונה לו כפי מבוקשו שהיא ההשגה באלהיות, וזה אומרו יברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך, שאמר כן מסכים אל מה שנאמר (ישעיהו ב, ג) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, לכן בישרו שאז תהיה לו ההשגה שהוא נכסף אליה, וזה אומרו וראה בטוב ירושלים, רצה לומר כי בזה תראה ותשיג כפי כוונתך באלהיות, שזה ודאי טוב ירושלים. ואחר שכבר הזהיר בהסתפקות לענין ההמון, כמו שנאמר יגיע כפיך כי תאכל, והזהירו עוד על הסתפקות התענוג ביין ובשמן, עוד רצה גם כן להזהירו בהסתפקות לענין הבנים, שלא יתאוה רק המיצוע, וזה אומרו וראה בנים לבניך שלום על ישראל, כלומר לא תתאוה לראות עשרה דורות, כי התאוה מוציאה האדם מן העולם, ולכך לא יתאוה רק בנים לבניו. ואומרו שלום על ישראל, הוא כאדם האומר לחבירו תן לי מלבוש אחד ובית אחד ועבד אחד ושלום על ישראל, שהכוונה לומר ומספיק לי, כך אמר כאן וראה בנים לבניך שלום על ישראל:

ואמר בנים לבניך ג"כ על דרך אחרת, כי אחרי שאמר שישיג טוב ירושלים שהוא ההשגה באלהיות, אמר שיספיק לו שיראה בנים לבניו, שילכו באותו הדרך שלו ובדעותיו, כי כאשר תשתקע אמונה או ידיעה באיש ובנו ובן בנו, הנה לא תזוז מהם לעולם, שעל זה דרשו ז"ל (בבא מציעא פה, א) במה שנאמר (ישעיהו נט, כא) לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך מעתה ועד עולם, והעד משלשלת שלשת האבות שלא זזה אמונתם ולא תזוז מבניהם עד עולם, לכך אמר שיסתפק בראייתו בנים לבניו. וכמה יאות ראייה זאת האמורה כאן, במה שכתבו התוספות בבא בתרא פרק חזקת הבתים (נט, א ד"ה והחוט) שאמרו דאין לומר החוט המשולש לא במהרה ינתק רק כשראו זה את זה, שהאב ראה בנו ובן בנו כולם תלמידי חכמים, אם כן אמר זה כאן לשון ראיה, וראה בנים לבניך שלום על ישראל, וכן היתה השלשלת הקדושה של האבות שאברהם ראה את יעקב: ולפי שידבר במזמור הזה ביראה ה' שיהיה לו מדת ההסתפקות, לכן לא בישרו בנתינת צדקה כמו שנאמר במזמור האחר, שהכוונה שם במין השני מן היראה שהיא ההמוניית מפני יראת העונש, ולכך אמר במצוותיו חפץ מאד. גם בישר אותו שיהיה זרעו גבור בארץ ושיבורך דור ישרים, שלא תהיה גבורתם להתנהג באלמות, אבל תהיה גבורתם בעשייתם הטוב והישר, ובישרו בהון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, רצה לומר שאפילו שלעולם יתן צדקה עם כל זה לא יחסר הון ועושר מביתו: ועתה עוד אמר

בנתינת שבח להשם יתברך שנתן דרך גם לאותם שאין להם אור ההשגה, שע"פ הדרך ההוא ישיגו אורחות חיים נצחיים, וזה אומרו זרח בחשך אור לישרים, שאמר כן על ההמוניים שהם ישרים, זרח להם אור בחשך, אף שאין להם השגה והם בחשך, זרח להם אור, שעל ידו ישיגו השכר הנצחי, כמו שדרשו ז"ל (בר"ר עב, ה) במה שנאמר (דברים לג, יח) שמח זבולון בצאתך, והשבח הזה הוא לו יתברך, שגם לבלתי משיגים, בהיותם ישרים לבד ריחם עליהם, וזה אומרו חנון ורחום וצדיק: עוד חזר לומר לירא ה' במין הזה, בענין אשר יתנהג בנתינת הצדקה, שלפי שיש מי שנותן כפי מה שיש לו ויש מי שמבזבז, לכך בישר אותו שבין יתן כפי מה שיש לו ובין יבזבז, שלעולם לא יחסר לו אחרי היותו ירא ה', וזה אומרו טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט, כלומר כפי מה שיש לו, כי זה יקרא מכלכל דבריו במשפט, ועליו אמר שהוא טוב, ואמר עוד חונן ומלוה, רצה לומר שנותן מתנה לעני דרך חן חינם וכדי שלא לביישו אמר לו דרך הלואה, וזה אומרו חונן ומלוה. והבטיחו עוד למכלכל דבריו במשפט, כי לעולם לא ימוט ולזכר עולם יהיה צדיק, שכל ימיו יתן צדקה, ושמשמועה רעה לא ייירא נכון לבו בטוח בה'. ואמר עוד סמוך לבו לא ייירא עד אשר יראה בצריו, רצה לומר שהצדיק אין לו יראה מאויביו, כי ה' לו לא ייירא מה יעשה לו אדם (לשה"כ תהלים קיח, ו), אבל אחר שהקב"ה יכלה ויהרוג אויביו ולא ירא מהם, אבל ירא שמא נתמעטו זכיותיו, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר מד, ד) באברהם כשנאמר לו בין הבתרים (בראשית טו, א) אל תירא, מפני שנצח ה' מלכים, לכך אמר כאן שלזה ירא ה' לא תהיה לו מעולם יראה אחרת זולתי היראה הבאה לכל צדיק אחרי כליית אויביו, וזה אומרו סמוך לבו לא ייירא עד אשר יראה בצריו: ואחר שהשלים ענין המכלכל דבריו במשפט, ונותן כפי מה שיש לו, התחיל באותו המבזבז ואמר פיזר נתן לאביונים, שגם הוא צדקתו עומדת לעד, גם קרנו ירום בכבוד שלא יבא לידי עוני. רשע יראה וכעס, רצה לומר שהרשע שעינו רעה בשל אחרים כועס כשרואה שזה נותן יותר מהערך שיש לו, וכן נאמר (תהלים לב, י) רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו, רצה לומר שיש מכאובים לרשע כשרואה שהבוטח בה' חסד יסובנהו, כמו כן אמר פה שהרשע כועס ומתאוה ואומר עליו זה יבזבז עד שישאר עני, לכן אמר הכתוב רשע יראה וכעס וגו', תאות רשעים תאבד, כי זה לא יעני, ותאות הרשע תאבד:

ונשוב לענייננו שזהו הנסיון שעשה הקב"ה לישראל, שאם תהיה להם מדת ההסתפקות ודאי יעסקו בתורה, והוא אומרו למען אנסנו הילך בתורתי, והוא ג"כ שאמרו (תנחומא בשלח כ) לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן, שכבר יפלא מאמרם זה, כי יהיה התנצלות

רב לדורות הללו שאינם אוכלים רק בזיעת אפם, וקשים מזונותינו כקריעת ים סוף (פסחים קיח, א), אבל היה מאמרם ז"ל לדעתי לומר, שלא ניתנה התורה אלא למי שיש לו מדת ההסתפקות, שאינו חושב על מה שיאכל מחר, רק אומר ברוך ה' יום יום, כי החושב על מה שיאכל מחר, יבקש להתעשר ולא תנוח דעתו, ואמרו ז"ל כי לא ניתנה תורה אלא לאותם שאכלו המן, ולא חששו להותיר בעד מחר, ולא ניתנה לאותם שלא אכלו כל המן אבל הותירו בעד מחר, כמו שנאמר ולקטו דבר יום ביומו למעז אנסנו:

ומענין שנאמר שקראו אותו מן, לדעתי היה שם מין קטנית שהיה נקרא מן, וכן מצאתי בארץ פולי"ן מן, אבל המן ההוא לא היה לו דמיון רק בהיותו עגול כזרע גד לבן. אבל ענין הטעם כבר היה ענין נסיי כצפיחית בדבש, ולכך נאמר ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא, כלומר כשראו אותו קודם שיטעמו אמרו מן הוא, אבל אחר שטעמו את טעמו ידעו שאינו אותו מין מהקטנית שנקרא מן, ועם כל זה להיותו דומה בחוש הראות קראוהו מן. וזהו שנאמר ויקראו בית ישראל את שמו מן, כאילו נאמר אפילו שאינו מן קראוהו כן:

והספיקות הצריכים התעוררות בפרשת המן אשר נתעוררו בהם המפרשים אשר מפניהם איש לדרכו פנה, הם, ספק ראשון, שכאן פרשת בשלח נאמר וטעמו כצפיחית בדבש, ובפרשת בהעלותך נאמר (במדבר יא, ח) וטעמו כטעם לשד השמן, ועוד שכאן נאמר היתה שכבת הטל, וכן ותעל שכבת הטל, ובפרשת בהעלותך נאמר (במדבר יא, ט) וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו, וכבר דרשו ז"ל (יומא עה, ב) שהיה כמונח בקופסא, אבל לפי הפשט יפלא שאם היה מונח בקופסא היה לו לומר יחד במקום אחד ותעל שכבת הטל וברדת הטל וגו' ירד המן עליו. אבל יתכן לפי הפשט, שכאן ששאלו לחם היה טעמו כצפיחית בדבש שהוא הלחם המשובח, ושם ששאלו בשר היה טעמו כלשד השמן שהשומן הוא המשובח שבבשר. וכאן שהיה במקום לחם לא היה בו לחות, לכן לא היה צריך אל הטל תחתיו, אבל שם שהיה כלשד השמן הנה השמנינות יקבל הטינופת מן העפר, לכן נהפך והיה הטל תחתיו והמן עליו. ובענין אומרו שם בלתי אל המן עינינו, נתבאר היות טעם משתנה כפי הרצון כמו שדרשו ז"ל (יומא עה, א), שזה אומרם כבר יש לנו במן מינים משתנים בחוש הטעם, אבל בחוש הראות אינו משתנה, כי הכל מן הוא, וזה אומרם בלתי אל המן עינינו:

אבל בענין אומרו וילקטו המרבה והממעיט. וימודו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר. נתעוררו המפרשים, ופירש רש"י ז"ל יש שלקטו הרבה ויש שלקטו מעט וכשבאו לביתם מדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף

על עומר לגולגולת לאשר באהלו, והממעיט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול עכ"ל. ולפירושו זה יש לשאול, ראשונה שהתורה מכרזת בלשון אזהרה וציווי ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו וגו', ולא ימלט או שזה ציווי ואזהרה שלא יוסיפו ללקוט, או הוא סיפור נס מה שיהיה שכל אחד ילקוט מה שצריך לאהלו, ואם הוא סיפור נס הרי הכפיל הסיפור שכבר נאמר המרבה לא העדיף כפירוש רש"י. ועוד יפלא שהרי אומר בהדיא ולקטו דבר יום ביומו, שהלקיטה תהיה דבר יום ביומו כל אחד, ורש"י כתב שגם שירבה בלקיטה לא יעדיף, ואם אתה אומר שהוא ציווי ואזהרה שלא ילקטו יותר על צורכם מה צורך לאזהרה, והלא גם אם היה מרבה לא היה מוצא רק עומר לגולגולת לאשר באהלו. ועוד שמפירושו של רש"י ז"ל נראה שעברו על האזהרה, שהאזהרה היתה שלא תהא הלקיטה רק דבר יום ביומו, והנה הוסיפו וחסרו בלקיטה. ועוד שהדבר ברור שזו היתה אזהרה, שהרי בהדיא נאמר זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו איש לפי אכלו. ועוד יש לטעון לפירוש רש"י היאך נתפרסם הנס כיון שבעת הלקיטה לא מדדו בעומר:

גם יפלא במה שפירש רש"י ז"ל לענין לקטו לחם משנה, וזה לשונו כשמדדו את לקיטתן באהליהם מצאו כפלים שני העומר לאחד, ויגידו למשה, שאלוהו מה היום מימים, ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטוה לומר להם והיה ביום הששי והכינו וגו', עד ששאלו את זאת אמר להם הוא אשר דיבר ה' שנצטוויתי לומר לכם, ולכך ענשו הכתוב שאמר לו עד אנה מאנתם ולא הוציאו מן הכלל, עכ"ל רש"י. ותחילה יפלא על מה שפירש ז"ל, במה שנאמר הוא אשר דבר ה' שנצטויתי וכו', שאדרבה כשהאדם אומר לחבירו הוא אשר דיבר ה', כנראה שכבר אמר אותו הדבר לחבירו, דאל"כ לא יאות לומר הוא אשר דיבר במה שלא קדמה ידיעה לשואל מזה דבר, ורש"י בעצמו במה שנאמר (במדבר י, ג) הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש, כתב והיכן דיבר כו' ונקדש בכבודי (שמות כט, מג):

ועוד יפלא שהלא אמרו ז"ל (סנהדרין נו, ב) שבמרה ניתן השבת, וכאן היו באילים, כמו שפירש רש"י ז"ל בעצמו במה שנאמר (שמות טו, כה) שם שם לו חק, ואין לו לומר שבמרה נצטוה משה על השבת ולא נאמר לישראל, שהרי כך כתב רש"י ז"ל במרה נתן להם מקצת פרשיות שבת ופרה אדומה וכו', ואין לומר שדיני שבת נאמר להם אבל ההכנה מערב שבת לא נאמר להם, שאם כן תיכף כשנצטוו ללקוט דבר יום ביומו הלא ידעו שאין לאפות ולבשל בשבת, ואז היה להם לשאול מה יעשו בשבת, ועוד אם תמיהת הנשיאים היתה על שנמצא במדידתם לחם משנה בצמצום, לא היתה תשובת

משה תשובה לתמיהתם לומר את אשר תאפו אפו וגו', אבל התשובה הראויה לתמיהתם היתה הוא אשר דבר ה' והיה ביום הששי והכינו וגו', ומלבד זה יפלא שמשה ע"ה ציר נאמן היאך לא יעשה שליחותו יתברך לתת להם השבת בעת מצותו. ועוד כיון שכל זה היה בערב שבת ולא בא על ידו חילול שבת, למה יענש בשביל אותם שיצאו ללקוט אח"כ, ועוד שאם היה העונש בעבור שתיכף לא אמר להם מצותו יתברך, למה לא גילה העונש רק אחרי שיצאו ללקוט, הלא אפילו לא יצאו ללקוט היה ענין העונש על שלא עשה שליחותו יתברך כהוגן בשעתו:

גם בענין שנאמר את אשר תאפו אפו. פירשו רש"י והרמב"ן ז"ל וכתבו, מה שאתם רוצים לאפות ולבשל אפו ובשלו היום לשני ימים, ואת כל העודף לכם משבעכם הניחו עכ"ל, והרב אברהם אבן עזרא פירש שהעודף נאמר על העומר השני. ולפירוש רש"י קשה מה היו צריכים ציווי ואזהרה על בישול ואפיה לשני הימים, שהיה מספיק האזהרה שיאפו ויבשלו היום לשבת ובעד ערב שבת יעשו מה שירצו, וכל שכז שקשה לפירוש הראב"ע שכל הציווי הוא ליום ששי לבד, ועוד נדחק לומר שהעודף לא הגיד להם מה יעשו ממנו ובבקר אמר להם שיאכלוהו:

אמנם אנחנו נשתדל בביאור הענין וישוב כל הספיקות, אחר שנתעורר עוד להסתפק במקראות הללו. ספק ראשון, על אומרו זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו איש לפי אוכלו עומר לגולגולת מספר נפשותיכם איש לאשר באהלו תקחו, שאומרו תקחו נראה כפל ודיבור מותר, שכבר אמר לקטו ממנו, ועוד שגם אם נאמר שהוא כפל, ושכן לפעמים מנהג הכתוב, עם כל זה יפלא מה זה ששינה הלשון מלקיטה ללקיחה, שקודם אמר לקטו ממנו ואחר כך אמר תקחו. ספק שני, אומרו כל העודף, כי מה הוא מרבה במילת כל, והיה מספיק אומרו העודף למשמרת:

ומתוך שני ספיקות הללו יובן איכות הענין היאך היה, והוא לדעתי, כי נראה שהיו מלקטים המן כמו שעושים קוצרי התבואה, שכל אחד קוצר ומביא אל הצד המקובץ במקום אחד קמה גדולה מן הצבתים, וכן בוצרי הענבים כל אחד הולך בסלו ובוצר וממלאו ומביאים אל מקום אחד ועושים כרי גדול, כמו כן היו עושים מלקטי המן שכל אחד היה מלקט בסלו או בקופתו ומביא אל מקום אחד אל הכרי, ואח"כ מאותו המקום היה לוקח כל אחד עומר לגולגולת לאשר באהלו, ושם היה הציווי שלא יוסיף לקחת אם יש לו באהלו עשרה גולגולת שלא יקח שנים עשר מידות, וזה ברור ממה שנאמר וילקטו המרבה והממעיט, ואח"כ וימודו בעומר, וזה היה הנס שאפילו שאחד היה לוקט חמשה עשר מידות ולא היו לו רק חמשה גולגולת, ואחד היה לו הרבה גולגולת ולא

היה מלקט כדי סיפוקו, שלא היו מודדים מה שהיו מלקטים, אפילו הכי הקב"ה היה משוה את המידות, שהיה מה שהיו מלקטים באותו יום מספיק דבר יום ביומו בצמצום לכל ישראל, ולכך נאמר איש אשר באהלו תקחו, שקודם לכן היה מדבר לענין הלקיטה שישערו בלי מדידה מה שצריכים כל אחד וכל כך ילקוט, אבל אחר כך בא הציווי בלקיחה מן הכרי שלא יוסיפו לקחת רק במידה, ולכך אמר לשון לקיחה, כי לא יפול לשון לקיטה מן הכרי, ולא יפול גם כן לשון לקיחה כשמחוסר עדיין לקיטה: ועוד דע שאין ספק שמשה כשליח נאמן תיכף אמר להם מצות שבת, וכשלקטו ערב שבת לחם משנה לקטו בכוונה בעד השבת, וכבר ידעו שאין להם לא לאפות ולא לבשל בשבת. וכבר ידעו גם כן הנשיאים שלא יתקלקל המן אשר יבשלו בעד השבת, אבל נסתפקו שאם יותירו מן העומר שנלקט לערב שבת אפשר יתקלקל, ולא נסתפקו הנשיאים רק בזה, שאחרי שלקטו לחם משנה איך יעשו, כיון שציוה שלא יותירו עד בוקר אם כן אם יבשלו ויתערב של ליל שבת במה שבישלו ליום שבת, אפשר אחר שיאכלו ליל שבת יותירו מן העומר הראשון שלקטו בעד ערב שבת ויאכלו אותו ביום שבת, ובזה יעברו על מצותו שציוה להם שלא יותירו או יתקלקל, ואם לא יערבו של ליל שבת בשל יום שבת ויאכלו כדי שבעם ויותירו, היאך יבערוהו בשבת, לכן השיב להם משה הוא אשר דבר ה', כלומר זהו שאמרתי לכם בהלכות שבת שהוא קודש ולא יתקלקל המן אפילו שיותירו מן העומר שלקטו כדי לאכלו בערב שבת, ולכך שיבשלו גם שני העומרים יחד, וכל העודף יהיה למשמרת, שזה ריבה באומרו כל העודף, כלומר אפילו העודף מן העומר הראשון שנלקט בעד ערב שבת שיניחו אותו למשמרת, ולא יתקלקל לפי שהוא קודש ולא יתקלקל המן בו:

ובזה יתיישב אומרו והכינו את אשר יביאו ביום הששי, שהודיעו הכוונה האלהית שיערכו שני העומרים, שיביאו ויכינו אותם יחד, ויאכלו ערב שבת וליל שבת, וכל העודף יהיה ליום השבת, כי אם היה הציווי לומר שיכינו ליום השבת לא היה לו לומר את אשר יביאו, אלא והיה ביום הששי והכינו ליום השבת, כי והכינו את אשר יביאו נראה בהדיא שיכינו גם שני העומרים ששניהם הביאו ביום הששי. ואמר עוד אכלוהו היום, לומר שיאכלו מבעוד יום, וזה טעם שלש סעודות, לזכור הנס שלא היו יכולים לאכול מן במוצאי שבת כי היה מתקלקל אחרי שהיו מעורבבים שני העומרים, כי לא היה מחזיק אותו שלא יתקלקל רק קדושת שבת:

ומה שאמר הכתוב עד אנה מאנתם שכלל משה עמהם, לדעתי היה, לפי שאותם שהלכו ללקוט ולא מצאו מתוך דבריו טעו, שהאומר לא תמצאוהו בשדה, כאילו אומר

תבקשוהו, שהיה לו לומר להם אל יצא איש ממקומו, ולא שיאמר לא תמצאוהו, כי הם כבר ידעו שאין לבשל בשבת, כמו שציוה להם והכינו את אשר יביאו, ולכן חשבו ישראל שנותן להם ערב שבת לחם יומיים כדי לבשל בערב שבת לשבת, וזה שאמר להם משה על כן הוא נותן לכם לחם יומיים, שלא היה לו לומר רק על כן נתן לכם לחם יומיים, כיון שהיה מוכיחם על שעבר, ולא היה צריך לומר ביום הששי, שכבר ידעו שביום ששי נתן להם לחם יומים. אבל במה שאמרנו יתיישב מאד, שישראל חשבו שנתינת לחם משנה בערב שבת יומיים היה מפני הבישול, כי לא היו יודעים ענין איסור התחומים, ואפילו למ"ד מאיסור תחומין נמי איפקוד, פרק קמא דעירובין (יז, ב), יתכן שבענין המן שהוא למאכל חשבו היותו מותר, כמו שמשברין מגופת החבית, (עיין שבת קמו, אומשה אמר להם אם היה כאשר אתם חושבים שאין איסור ביציאה ללקוט בשבת לא היה נותן כל ערב שבת לחם יומיים, שהרי כשיום ששי ראשון היה נותן להם לחם יומיים היה מספיק, ואחר כך בכל יום עומר אחד לבד, שכיון שמאכל המחרת יורד ביום שלפניו, לא היה צריך יותר כלל, שביום שביעי ילקטו ליום ראשון וביום ראשון ליום שני וכן לעולם, אם לא היתה איסור היציאה ללקוט, אבל לפי שהיציאה אסורה לכך הוכרח הדבר לתת בכל יום ששי לחם משנה, וזה שאמר להם משה על כן הוא נותן לכם ביום הששי לחם יומיים, כאילו אמר על כן הוכרח הדבר לתת לכם בכל יום ששי לחם יומיים, לפי שהיציאה אסורה בשבת, לא בשביל הבישול כאשר חשבתם, שאם בשביל הבישול היה מספיק שהיה נותן לכם פעם אחד לחם יומיים ביום ששי ראשון, ולכך לא אמר על כן נתן רק על כן הוא נותן, רצה לומר בכל יום ששי:

ועל מה שנאמר שאכלו המן ארבעים שנה. טען רש"י על פי אגדה (קידושין לח, א) שחסרים שלשים יום, שבחמשה עשר באייר ירד להם המן תחילה, ובחמשה עשר בניסן שבת, שנאמר (יהושע ה, יב) וישבות המן ממחרת, והשיב רש"י שבעוגות שהוציאו היה בהם טעם מן עד כאן. וזהו מדרשם כן, ולפי הפשט נקראים ארבעים שנים אפילו בפחות מעט, כבר נאמר (בראשית כה, יט) ויהי יצחק בן ארבעים שנה ועשה החשבון שהיה בעקידה בן שלשים ושבע, ויש אומרים (ראש השנה יא, א) בניסן נולדו האבות והעקידה היתה בתשרי. ויותר קרוב לפשט אם נרצה לומר שחשבון ארבעים שנה שאכלו המן מדוקדק, שמה שנאמר וישבות המן, רצה לומר שלא ירד עוד אבל היו אוכלים קצתם ממה שהותירו, שביום אחרון שלא ירד עוד הותר להם להוסיף על העומר, וכמו שפירש רש"י ז"ל גם כן שפסק בז' באדר והספיק עד ט"ו בניסן, הוא הדין שנוכל לומר שאכלו ממנו גם כן עד ט"ו אייר, להיות ארבעים שנים שלמים והיה מן באמת, לא עוגות טעם מן:

ועל מה שנאמר והעומר עשירית האיפה הוא, יתכן לומר שרצה הכתוב לתת טעם למה הונח עומר מן המן ולא מידה אחרת, שכיון שמידת העומר נעשית לשם מצוה, שזה ידוע שכשיש מידה אחת עושים חציה ורביעית ושמינית, אבל אין עושים תשיעית או עשירית, אבל העומר נעשה שהוא עשירית, כדי למדוד המעשר, וכיון דאיהי למעבד מצוה לתעביד בה מצוה אחריתי:

חלק מעשי תורה - פרק ג

ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת. פירש רש"י ז"ל על פי מדרשם ז"ל (שמ"ר כו, ב) מה תלמוד לומר אשר הכית בו את היאור, אלא שהיו ישראל אומרים על המטה שאינו מוכן אלא לפורענות וכו'. הנה עם מדרשם זה יתבארו קצת הספיקות אשר בענין מי מריבה אלה:

ספק ראשון, שבפרשת חקת נאמר (במדבר כ, ח) ודברתם אל הסלע, וכאן נאמר שיכה הצור, ולמה מנע ההכאה שם וכאן ציוה עליה. ספק שני והוא מופלא, שהרי המן ירד להם במדבר סין והכאת הצור היה אחר שנסעו ממדבר סין לרפידים, ודוד אמר מזמור ע"ח (יט-כ) וידברו באלהים אמרו היכול אל לערוך שלחן במדבר. הן הכה צור ויזובו מים ונחלים ישטופו הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו, שנראה שהכאת הצור היה קודם למן ולשלו. עוד מבואר שיאות להתעורר, שהיה לו לומר הן נתן מים ומאי טעם אומרו הן הכה צור. ועוד שהוא לא הכה את הצור, אבל ציוה למשה להכות, וכאן לא היה ענין המזמור שהיו מנסים את משה רק השם יתברך בעצמו כמו שנאמר וידברו באלהים. ועוד יפלא שבמזמור ק"ה (מא) נאמר פתח צור ויזובו מים, ולא אמר הכה כמו שאמר כאן. גם יש לשאול שכאן שאמר שנתן להם בשר בערב ולחם בבוקר, ושם בקברות התאוה שאלו בשר כאילו לא ניתן להם בשר:

אבל היה הענין לדעתי, שהם לא האמינו שהשלו המחוסר צידה היה מאתו יתברך רק מקרה, וגם המן, והם כאשר ראו אותו המאכל ששלח להם ה', אמרו שהוא מן, בחשבם גם זה לטבע, כי יש דבר שנקרא מן ויורד מן השמים, וזה אומרו ויקראו את שמו מן כי לא ידעו מה הוא, וכאשר ראו שמשה הכה במטה, אמרו כמו שאמרו רז"ל שהמטה מוכן לפורענות, ושהשם יתברך המוליכם אין כל יכולתו רק להיות מריע, ולכן אמרו אפילו הטובה של המים לא היתה רק ע"י פורענות והכאה בסלע, וכן אמרו על השם יתברך הן הכה צור, עם היות משה המכה, ולא אמר הן ציוה להכות צור, כאילו כוונתם לומר

שהוא המריע, באופן שעדיין היו מנסים את ה' אם יש בידו להריע ולהיטיב, ועדיין היו חושבים שהוא המריע לבד:

ובהיותם מסופקים באמונה זו נאמר (שמות יד, לא) וירא ישראל את היד הגדולה כו' ויראו העם את ה', שהאמינו היות בידו היכולת האחד לבד להריע, ועל כן נאמר אח"כ (שמות טו, יז) מקדש ה' כוננו ידיך, שפירושו שקודם לא האמינו בו כי אם יכולת ההרעה, שראו מה שעשה במצרים, ונאמר שראו היד רצה לומר יכולת אחת, אבל בבואם לארץ ישראל ויזכו לבית הבחירה אזי כוננו ידיך, רצה לומר יכירו שתי היכולות, אבל עתה עדיין היו מנסים ואומרים שאינו רק מריע כמו שאמרנו, שהיו אומרים אפילו הטובה שהוא נתן לנו הוא על ידי מכה, כי על כן אמרו הן הכה צור היוכל לחם תת ויכין שאר לעמו, ואין אומרו לחם על המן, רק על הסעודה שהיא נקראת לחם, כמו מדוע לא בא בן ישי אל הלחם (שמואל א כ, כז), וזהו שאמר קודם היוכל אל לערוך שלחן, ואומרו גם כן מי יאכילנו בשר (במדבר יא, ד), רצה לומר שיתן בידינו ויאכילנו, כי לא היו מפוייסים בשלו שהוא מחוסר צידה, והיו אומרים מקרה הוא שבא השלו, וכל זה שאמרו הן הכה צור היה באמונתם שהוא אשר בידו יכולת מריע לבד:

ובזה יאות מאד מה שנאמר במזמור ק"ה פתח צור ויזובו מים, וכאן אמר הכה צור, לפי שבמזמור ע"ח היה הסיפור על גודל מעשה ה' כי נורא הוא, כפי מה שהיה האמת, שעם היות שם הכאה לא זבו המים מחמת הכאה, אבל הוא יתברך פתח הצור וזבו המים. אמנם כן במזמור ע"ח שהיה הסיפור במה שהיו הם מנסים והיו אומרים בלבם שע"י הכאה זבו המים, לכן נאמר הן הכה צור, כלומר ע"י הרעה הביא טובת המים, ועל כן אמר הקב"ה ודברתם אל הסלע שלא יכו הסלע, בשביל שהם אמרו הן הכה צור רצה שלא יכו את הצור רק דיבור בעלמא. וכן יתכן לומר שזה היה חטא משה לפירוש רש"י, ועוד במקומו יתבאר בענין מי מריבה בחטא זה מה היה ענינו לפי דרכנו בס"ד: האמנם כאשר לא היתה אמונתם שהשלו הוא שלוח מאתו יתברך להיותו מחוסר צידה, לכך שלחו ה' בהפלגה עצומה, ונאמר בקברות התאוה שבא אמתיים על הארץ (במדבר יא, לא), שלא היה מחוסר רק אסיפה, כמו שנאמר שם (לב) ויאספו את השלו הממעיט אסף, לשון אסיפה, אבל כאן לא היה על הארץ רק שטים על המחנה, כמו שנאמר ותכס את המחנה. והעד הנאמן שכל שאלתם היתה שיתן להם בשר שלא יצטרך צידה, מה שנאמר ויכין שאר לעמו, ולא אמר ויתן רק ויכין, שהיו רוצים מן המוכן לא מה שהוא מחוסר צידה, וכל זה להיותם מנסים, שהיו אומרים שביאת השלו על המחנה מקרה הוא כיון שצריך לצוד אותו, ועל פי דרכנו זה נתיישבו כל הספיקות אשר נתעוררנו בהם:

ובענין שנאמר מה תנסון את ה'. יש לשאול שמאחר שלא היה להם מים מה נסיון שייך בזה. והרמב"ן ז"ל פירש מה תנסון את ה', הריב הזה לנסות את ה' היוכל תת לחם ומים, כי אם תחרישו ותתפללו אליו אולי יענה אתכם. והרב אברהם אבן עזרא פירש שהיו שם שתי כיתות, אחת מריבה ואחת מנסה את ה' ע"כ:

ולדעתי יתבאר ענין המריבה הזאת, אחר שנקדים מה שטען הרמב"ן ז"ל, על מה שנאמר הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב, שטען מה הטעם שלא סיפר הכתוב ששתו העם, והוא ז"ל נדחק והשיב שבידוע שעשו כן ולא סיפרו הכתוב, ולענין שהם היו ברפידים והמים ניתנו בחורב נדחק גם כן, והשיב ששם יצאו המים בחורב ובאו כנהר ברפידים: עוד אקדים כדי לבא אל ישוב כל הענין, מה שנאמר ויחנו ברפידים ולא היה שם מים לעם לשתות, ובמדבר צין פרשת חקת נאמר (במדבר כ, ב) ולא היה מים לעדה, ולא אמר לא היה שם כמו שאמר ברפידים. עוד יש לדקדק אומרו כאן ויצמא שם העם למים, והיה מספיק אומרו ויצמא העם למים. ועוד שכיון שנאמר ואין מים לשתות מה הוצרך לחזור לומר ויצמא העם:

לכן נראה שברפידים היה להם מים מספיקים בכליהם, והתלונה לא היתה רק שלא היו מים ברפידים לשתות, שהיו רוצים לעולם שיהיה מה שבכלים למשמרת, ולכך נאמר ויצמא שם העם, כלומר אפילו שהיה להם מים לא היו רוצים לשתות די סיפוקם, שהיו אומרים אם בנסיעה שיסעו ויחנו שנית לא ימצאו מים ימותו בצמא, ולכך היו רוצים לצמצם שלא לשתות כל המים שבכליהם והיו צמאים, והוא אומרו ויצמא שם העם, כלומר אפילו שהיה להם מים עם כל זה צמאו שם. ומה שנאמר ולא היה שם מים באלה מסעי (במדבר לג, יד) על רפידים, רצה הכתוב לגלות שברפידים לא היה מים אבל בכליהם היה להם מים, ולכך אמר לא היה שם, רצה לומר שבאותו המקום לא היה בו מים, אם כן זה היה הנסיון המפורסם שלא היו מאמינים בה' שיתן להם מים במקום שעתידים ללכת, ולכך הוציא להם משה מים מחורב שעתידים לחנות שם להבטיחם שימצאו מים, ועל כן נאמר שמשה הלך לפני ה' עם הזקנים, ואין צורך לנו לומר שבאו המים עד רפידים כמו שכתב הרמב"ן, כי זה נראה כחסרון שלא יוכל להוציא ברפידים והלך עד שם, אבל ודאי היה להם בכליהם, ולזה לא סופר ששתה העם, שלא שתו שם מאותם המים שהוציא, אבל כבר היה בכליהם ושתו מכליהם אחר שידעו שיש בחורב מים. ועל פי דרכנו זה נתיישבו כל מה שנתעורר מן הספיקות בענין זה:

ובענין מלחמת עמלק יש להתעורר לענין ידי משה שנאמר היותם כבדים, וגם על מה שנאמר ויהי ידיו אמונה. גם יפלא ענין ההרעשה המופלגת שעשה משה רבינו עליו

השלום. וכתב הרמב"ן ז"ל שהיה כל זה לפי שהיה עמלק גוי איתן וחזק. עוד כתב שפחד משה פן יתגבר בחרבו מפני היותו עם נוחלי חרב. ובאמת זה קשה מן הראשונה הנחשבת, שנאמר שמשה אדון הנביאים המדבר פה אל פה עם השכינה, והקב"ה מוליכם תוך ענני כבודו, שיפחד מעמלק מפני שנתברך בחרב. גם כן מה שכתב רש"י ז"ל באומרו בחר לנו אנשים שיודעים לבטל כשפים, יפלא לומר כי משה אדוננו היה ירא מן הכשפים:

אבל נראה להקדים קצת התעוררות אשר מהם ימשך ישוב אל כל ענינו של עמלק. תחילה על מה שפירש רש"י צא והלחם צא מן הענן, יפלא שאפילו שהיו הדברים כן שיצא מן הענן, למה הוצרך לומר הכתוב שאמר לו צא מן הענן, והיה מספיק שיאמר לו לך והלחם בעמלק ולמה אמר צא מן הענן. ספק שני, מה הוצרך לומר משה ליהושע מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלהים בידי, ולכוונת מה הגיד לו זה: אבל נראה שמשה רבינו ע"ה כאשר ראה שישראל אמרו היש ה' בקרבנו, ראה שהקב"ה סילק השכינה מלהיות לעזר להם. והעד הנאמן מה שדרשו ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יז, רסא הובא ברש"י) משל לתינוק שהיה מורכב על כתיפו של אביו וכו' שאביו השליכו לארץ שזה ודאי משל אל סילוק השכינה מהם, ולפי זה פחד משה ונתייירא מאד, שראה שזו המלחמה צריכה להיות מלחמה טבעית לא אלהית, כדי שיכירו ישראל בחסרונם כשאין שכינה עמהם, ועל כן אמר ליהושע צא מן הענן, ר"ל אין זו מלחמה אלהית עד שבהיותך בענן ה' נלחם, אבל צריך לצאת מן הענן. ועוד אמר לו לבחור אנשים שידעו לבטל כישוף, כי היה ירא מן הכישוף אחר היותה מלחמה טבעית, וכדי לחזק לבו של יהושע קצת אמר לו שגם הוא ניצב במטה האלהים. ובהיות המלחמה בין ישראל ועמלק, ומשה היה מרים ידו כדי לחזק לבו של יהושע, והעם אשר עמו הנה ראו שהיה גובר ישראל וכאשר לא היה מרים אבל היה מניח היה גובר עמלק, הבינו שהיה זה מאתו יתברך, והיה כן להראות לישראל שכל זמן שאין להם עזר אלהי מלמעלה, לעולם דרך טבע מערכת משפטי המזלות האומות גוברות עליהם, וזהו שנאמר והיה כאשר יניח ידו, רצה לומר שאם לא היה מרים ידו להוריד עזר וסיוע אלהי תיכף יגבר עמלק, וכאשר ראו שהרמת יד משה תמשיך תגבורת לישראל, הנה אהרן וחור תמכו בידיו להתמיד התגבורת:

וכבר יפלא מה היה ענין השמת האבן תחתיו, ולמה לא תמכו בידיו והוא עומד, והיות ידיו כבדים אין זה טעם לשישיבו את משה. אבל לדעתי היה הענין שכבר משה היה יושב ואהרן וחור עומדים, שאסור לתלמיד לשבת לפני רבו (ילקוט שמעוני רות ד, תרו, וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ו, שו"ע יו"ד סימן רמב סעיף טז), ובהיותו יושב לא היה

אפשר לתמוך בידיו אלא אם כן ישבו גם הם, שיתמכו ידיו על שכמם, וזה לא היה אפשר להיותם רבם, לכן הושיבוהו על האבן גבוה כדי שיוכלו לתמוך בידיו, והם עומדים על רגליהם והוא יושב. והעד הנאמן שכבר משה היה יושב, מה שנאמר ויקחו אבן וישימו תחתיו, שכנראה ודאי היותו יושב והקימוהו, ושמו אבן תחתיו, דאל"כ היה לו לומר ויקחו אבן וישב עליה. והנה כאשר ראו ישראל שבהניח משה ידו וגבר עמלק, האמינו אמונה שלימה היותם אבודים וכבושים תחת כל האומות אם לא על ידי עזר אלהי, באופן שישראל קודם לא היו שלימים באמונה ההיא, כמו שאמר היש ה' בקרבנו, ובזה הגיעו אל האמונה ע"י ראותם ענין הרמת ידי משה והנחתו: ובהיות המלחמה הזו טבעית נאמר ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, רצה לומר בחרב כשאר מלחמות טבעיות, ולזה נאמר ג"כ ויחלוש, כי אילו היתה מלחמה אלהית כבר היה מכלה אותם כשאר מלכיות אשר לא נשאר בהם שריד, וזהו גם כן שאמר הקב"ה למשה מלחמה לה' בעמלק, ברצותו לומר זאת המלחמה היתה מלחמה טבעית לא לה', אבל עתידה להיות מלחמה לה' בעמלק שלא יחליש אבל ימחה זכרו. והעד המפורסם על אמיתות דברינו שלא היתה מלחמה זו אלהית מה שנאמר (דברים כה, יח) ואתה עייף ויגע ולא ירא אלהים, כי אומרו ולא ירא אלהים שב אל ישראל, עם מאמרם ז"ל שאמרו משל למה הדבר דומה למי שהיה בנו מורכב על כתיפו. ואין לומר שעמלק לא היה ירא אלהים, כמו שפירשו קצת, כי מלבד זה ידוע שלא היה ירא אלהים, וגם אין לומר שעמלק לא היה ירא אלהים בעבור שבא להילחם בהיותם עייפים ויגעים, שבדתות הנמוסיות אין זה גנאי כי כל הנלחם באויבו יבקש עת היותו עייף ויגע, כמו שאמר אחיתופל (שמואל ב יז, ב) והוא יגע ורפה ידיים, לכן נראה נכון שאומרו ולא ירא אלהים שב אל ישראל, וכן דרשו ז"ל (סנהדרין קו, א) ברפידים שרפו ידיהם מן התורה ומן המצוות, ובהיות שראה משה שבהרימו ידו במטה היה גובר ישראל, ידע שאף על פי שהשם יתברך סילק שכינתו מהם במלחמה ההיא כמו שאמרנו, כבר היה מגביר את ישראל בהרמת המטה כדי להדריכם אל האמונה, ולכך בנה מזבח וקראו ה' נסי, לומר הרמת המטה היא המביא הצלחה, והוא אומרו ה' נסי, כלומר לא היה נלחם להם לישראל רק בעבור שיעשה הרמת המטה ושהיה סיבה לנצחן, שבזה היו מתגברים ישראל, כי בזה ידעו האמת במה שהיו מנסים לומר היש ה' בקרבנו, וידעו שאינו בקרבם במלחמה ההיא:

חלק מעשי תורה - פרק ד

פרשת יתרו:

לענין מה שנאמר וישמע יתרו את כל אשר עשה וגו'. פירש רש"י בירידת המן ובאר ועמלק, והרב אברהם אבן עזרא כתב למשה ולישראל בעבור משה וישראל, והרמב"ן כתב למשה, שעשה עמו חסד וטובה שיבוא אל פרעה תמיד ולא יפחד, וטען הרמב"ן ז"ל ולמה לא אמר ששמע שעשה למשה ולישראל במתן תורה אם היתה ביאת יתרו אחר מתן תורה. ויתכן לדעתי לומר בענין זה אחר שנדקדק בלשון הכתוב שנאמר את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו, כי מה צורך לומר עמו, וכבר לפנים נאמר ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל ולא אמר עמו. אבל הנכון בעיני שסיפר הכתוב ששמע יתרו שהקב"ה עשה את משה ואת ישראל שיהיו עמו במתן תורה, וזהו שנקרא חובב שחיבב את התורה (שמ"ר כז, ח), כיון ששמע שעשאם עמו, כמו שנאמר (שמות ו, ז) ולקחתי אתכם לי לעם, לכך בא גם הוא להתגייר להיותו מכלל עמו. וזהו שנאמר את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו, כאילו אמר שעשה עמו את משה ואת ישראל: ובענין שמותיו של יתרו, רש"י ז"ל כתב שבעה שמות נקראו לו ואחר כך כשנתגייר נקרא יתרו שהוסיפו לו אות אחת. והרב אליהו מזרחי הרבה להשיב אפו על רש"י לומר שאם כן לא היו רק ששה והניח טענתו ואמר שצריך עיון, ובאמת לדעתי התימה עליו שמה יאמר בחובב שחיבב את התורה, הרי ודאי שלא נקרא עוד פוטיאל שפיטם עגלים, ואם כן הם חמשה. ואין טענתו טענה שרש"י ז"ל כתב נקראו לו לשעבר כל אחד בזמנו, ולא אמר שיש לו שבעה שמות. עוד כתב רש"י ע"פ רז"ל (מכילתא יתרו א) אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה. וראיתי קצת מפרשים, חדשים מקרוב באו, שטענו שהיאך יתכן לומר על יתרו שהיה רודף הכבוד, ואמת היפך הדברים, שכבר אמרו שיתרו אמר אם אין אתה יוצא בגיני, כלומר תנאי קיים, והרבה כמוהו בלשון רז"ל, כמו אם כסא של שלש רגליים לא יוכל לעמוד (ברכות לב, א), וזה היה אומרו ודאי אין אני ראוי לכבוד זה, וכך לא אמרו ז"ל צא בגיני ואם אין אתה יוצא וכו', כמו שאמר אח"כ באשה ובבנים, והוציאו זה ממה שנאמר ואשתך ושני בניה עמה, ולא אמר עמי, שנראה היות הכוונה לומר לו שבגינו לא יצא שכבר הוא בא אליו, אבל בגין אשתו ושני בניה עמה שיצא שהם עיקר: ובזה יתיישב מה שכתב רש"י ז"ל אח"כ כבוד גדול נתכבד יתרו, שנראים דברי מותר, אבל זה אמר שמשה פירש שיוצא לקראת חותנו, כמו שנאמר ויצא משה לקראת חותנו, כי אחר ששלח לו יתרו לומר ואשתך ושני בניה עמה, היה ראוי שיאמר ויצא משה לקראתם, אבל מה שנאמר לקראת חותנו, הוא שכן הודיע משה שאינו יוצא רק לקראת חותנו, וזהו הכבוד הגדול שכתב רש"י ז"ל שלא יצא אלא לקראתו ולא לקראת אשתו ובניו,

ואח"כ סיפר לו משה כל מה שעשה לפרעה ולמצרים, כנגד מה ששמע הוא שעשה הקב"ה למשה ולישראל שעשאום עמו, אמר לו משה מה שעשה לפרעה ולמצרים שהוא עמו של פרעה, וכל שאר הפרטים הם בכלל אומרו את כל התלאה:

ובאומרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים, הרמב"ן פירש שני נסים, אחד שלא הרג אתכם שבעבורכם באו עליהם המכות, ועוד נס שני שהצילם ויצאו לחירות עולם, והרב אברהם אבן עזרא פירש שראשונה אמר ברוך ה' אשר הציל אתכם על משה ואהרן, והשני על ישראל שהצילם במצרים ובים. והנכון לפי דעתי פשוטו של מקרא על שהצילם קודם מתוך מצרים, ואח"כ בים שנאמר (שמות יד, ל) ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, שהיא תשועה שניה. ולענין קריעת ים סוף לא אמר מתחת יד מצרים, שלא היו תחת ידם, אבל על מה שהוציאם מתוך מצרים אמר מתחת יד מצרים, ולכך אמר קודם אתכם ואח"כ אמר העם, כי בקריעת ים סוף היתה הצלה גם למשה ולאהרן אבל ההצלה מן העבודה לא היתה רק לעם ששבט לוי לא היו בעבודה, ובהיות שכבר שיבח יתרו לה' על קריעת ים סוף, השלים לומר כי בדבר אשר זדו עליהם:

ובמה שנאמר ויבוא אהרן וכל זקני ישראל. כתב רש"י ע"פ מדרשם ז"ל (ילקוט שמעוני שמות יח, ער) ומשה היכן הלך אלא שהיה עומד ומשמש. וקצת תימה הוא שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (כתובות יז, א), אבל לפי פשוטו של מקרא יתיישב שיתרו היה באהל משה, כמו שנאמר ויבואו האהלה, ואם היה אומר וישבו אהרן והזקנים לאכול לחם, היה מקום לשאול משה היכן היה, אבל אין סיפור הכתוב רק על הביאה, שבאו מחוץ לאהל אל האהל, ומשה לא היה מן הבאים שהוא באהלו היה, ומה שנאמר עם יתרו ולא אמר עם משה, זה ברור שלסיבת האורח באו, אחר זה מצאתי שכוונתי לדעת האבן עזרא:

חלק מעשי תורה - פרק ה

השאלות רבו למעלה בעצת יתרו שאמר למשה לכה איעצך, והנה הם. ספק ראשון, כי העצה הזאת אינה עצה עמוקה עד שהיתה נעלמת ממשה אדוננו, ומי שאמר שמשה אדוננו לא היה יודע במדיניות, לא דיבר נכונה, שהדיוט שבהדיוטות כאשר יראה שהמשא יכבד עליו יבקש לו עוזרים להקל מעליו, ואפילו היה מאנשי הכפר שמעולם לא ראו מדיניות, וכל שכן שמשה נתגדל בבית בתיה בת פרעה תוך טכסיסי מלוכה, ובפרט שאמרו רז"ל (ילקוט שמעוני שמות ב קסח) שהיה כמה שנים מלך בכוש טרם

שרות עליו רוח נבואיי, ואם כן יפלא מאד, שהיאך יתכן שיאמר על העצה ההיא וישמע משה לקול חותנו כאילו נעלמה ממנו העצה העמוקה ההיא:

ומהרי"א בהיתר ספק זה כתב, וזה לשונו ואומר כי בהיות שיתרו בא קודם מתן תורה, היה יושב משה לשפוט את העם מן הבוקר עד הערב, ולא היה ממנה אנשים אחרים לשפטם, לפי שעדיין לא ניתן להם תורה ונימוס שישפטו בו, כי מה שניתן במרה מעיקרי הדינים למשה איפקוד, ועדיין לא ציווהו ה' שיתן הדינים ההם לישראל עד פרשת ואלה המשפטים כמו שביארתי, ומפני זה הוצרך משה רבינו בתחילת ענינו לשפוט את העם בעצמו, לפי שאדם אין שידע עיקרי הדינים האלהיים לדון בהם עדיין, וגם לא רצה שישפטו את העם שופטיהם באומד הדעת וסברא, לפי שידע שירבו הקטטות בישראל ותמיד יערערו ויפקפקו בדיניהם, ויאמרו המתחייבים בדין הורני מהיכן דנתני, וכן שמפני איבה ושנאה או לסיבות אחרות חייבו והצדיקו את בעלי דינים. ואם יבואו לפני שופטים אחרים דעות בני אדם סברותיהם חלוקות זה יחייב וזה יזכה, וירבו התורות והמחלוקות ביניהם, ובזה יבואו כולם למשה, וירצה כל אחד ללכת אחרי בית דין יפה ולשמוע הדין מפיו, והדרא קושיא לדוכתא, מהטורח והעמל למשה רבינו עליו השלום למשפט העם, ומפני זה משה לדעתו שבעוד ימים מעטים יקבלו את התורה, כמו שייעדו השם יתברך (שמות ג, יב) בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, וציוהו השם יתברך המשפטים אשר ישים לפניהם, היה דעתו שאז אחרי יקבלו התורה והמשפטים, בהיות להם סדר ונימוס המשפטים כשלחן ערוך, ימנה את השופטים לשפוט אותם לא באומד וסברא אלא על פי החוקים והמשפטים שישים לפניהם מאת ה', אבל יתרו לא היה יודע מזה דבר, וחשב שמה שהיה עושה משה לצורך שעה כן יהיה תמיד, ולכן תפשו בזה ואמר לו נבול תבול, ויעצו שימנה שופטים שישפטו כפי האומד כאשר היו נוהגים במדין, וגם היום נוהגים כן בכל ארצות הישמעאלים, ולא ציוהו שיבחר אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, ולא אמר שיהיו חכמים, כי לא חשב שיהיה להם תורה שידינו בה, ומשה רבינו עליו השלום כדי לכבד חותנו ולהיות סוד ה' ליראיו לא הגיד לו ענין התורה שהם עתידים לקבל, ולא התווכח על מנהגו בשופטים אם הטוב ואם הרע, אבל שמע דבריו והשיבו שכן יעשה, האמנם לא עשה הדבר מפני עצתו, לפי שכל אשר יעצו היה בלב משה לעשותו, אבל בזמן ובאופן הראוי, ויתרו אכל פגה העצה הזאת, הנה אם כן צדקו דברי יתרו כפי ההנהגה המדיניית, וצדק מעשה משה כפי הכוונה האלהית וצורך השעה, ומפני זה בסיפור משנה תורה יחס משה ציווי השופטים לעצמו ולא לעצת יתרו, ואמר שעשהו אחר מתן תורה, כי

כן היה האמת עם היות העצה קודם אליה, וזהו שנאמר שם (דברים א, ו ט) ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה וגו', ואומר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל וגו', לפי שאז מינה השופטים לא קודם מתן תורה, ולכן נאמר וישמע משה לקול חותנו ויעש ככל אשר אמר, רצה לומר ששמע דבריו ועשה דבר מסכים לעצתו אבל לא בזמן העצה, וגם בדבריו שינה משה מה שעשה מעצת יתרו כמו שאבאר. וכבר זכרתי שעם היות שנאמר ויעש ככל אשר אמר וכן וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו שנכתב כאן להשלים סיפורו, עם היות שהיה זה בשנה השנית, עכ"ל מהרי"א: ובאמת לדעתי הדברים הללו נאמרים בפה ונכתבים ביד מלאכותית, אבל לא בהסכמת העיון השכלי. וזה אם מצד הענין הזה בעצמו שלא יתכן היות הדברים כן, ואם מצד הכתובים, שאם מצד הענין, הרי לפי דבריו היה משה בעיני יתרו פרא אדם, עד שחשב שכן יתמיד, ושהוצרך לעצתו ואמר לו איעצך, ואם מצד הכתוב, שאם הכתוב היה אומר ויאמר משה לחותנו כן אעשה, היה אפשר לומר שאמר לו כן דרך כבוד כמו שכתב מהרי"א, עם היות שלא יאות לומר שמשה אדוננו היה גונב דעתו, בשגם נודה לדבריו בזה, עם כל זה אי אפשר לומר כן, כי התורה היא המעידה שמשה שמע לקול חותנו ואין כאן סיפור דברי משה כלל. והראיה שהביא לדבריו שבפרשת דברים לא ייחס הענין ליתרו רק לעצמו, באמת אינה ראיה כלל, ששם בפרשת דברים לא יספר רק מה שהוא עשה להם אבל העצה שנתן לו יתרו בינו לבין עצמו איז שם מקום שיאמר אותה לדורות ההם שעשה כן על פי עצת יתרו או שהיה על פי עצמו, וכן תמצא שנאמר שם בפרשת דברים (א, כ-כא) ואומר אליכם באתם עד הר האמורי וגו' עלה רש, ואין ספק שלא אמר הדברים ההם רק על פי ה', ועם כל זה לא סיפר שם שמה שאמר להם עלה רש, שכן אמר לו השם יתברך רק אמר בשם עצמו:

עוד ספק שני יש בפרשה הזאת, שתחילת דברי יתרו היו איעצך ויהי אלהים עמך, ואחר כך אמר וצוך אלהים ויכולת עמוד. ורש"י ז"ל כתב שימלך בשכינה שאם יעכב על ידך לא תוכל עמוד. וזה יפלא מאד שיתרו יאמר שאם הקב"ה יעכב על ידו לא יוכל עמוד, שאם כן לפי דעתו נכנס בחוק התנאי שהקב"ה יצוה לו מה שאי אפשר לו לעשות. ועוד שגם באומרו ויהי אלהים עמך פירש רש"י שיהא נמלך בהקב"ה, אם כן יהיה זה כפל מבואר: ספק שלישי, שמשה השיב ליתרו תשובה בלתי מספקת לשאלתו, שיתרו שאל מדוע אתה יושב לבדך, ולא שאל על מה הוא יושב, כי כבר נאמר שראה את אשר הוא עושה לעם, אם כן כבר ראה שהוא ישפוט ביניהם ומלמדם, ומשה משיב כי יהיה להם דבר בא אלי כאילו יתרו שואל מה הם עושים אצלך:

ספק רביעי, שיתרו אמר ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע, ואחר כך נאמר וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר ויבחר משה אנשי חיל, ובפרשת אלה הדברים נאמר (א, יג) חכמים וידועים:

ספק חמישי, שפה נאמר בעצת יתרו ואתה תחזה וכן נאמר ויבחר משה, ובפרשת דברים נאמר שנתן הבחירה להם כמו שנאמר (א, יג) הבו לכם אנשים:

ספק ששי, ענין העצה שאמר למנות שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות. ולפירוש רש"י היה חשבון מספר מופלג, דהיינו שבעה רבבות ושמנה אלפים, והוא דבר שהמשכיל יצר לו מאד לקבל זה. ועוד ששלמה לא מינה רק ששת אלפים כאמור בדברי הימים (א כג, ד), והיו ישראל מאה ושלשים רבוא כמו שנאמר בשמואל (ב כד, ט) כשמנאם דוד:

ובהיתר ספק זה גדלה מריבה בעקבות הרועים. וראיתי הרב אברהם אבן עזרא שהביא להיתר ספק זה שהיו שרי אלפים, רצה לומר שרים שהיו להם בבתיהם אלף איש משרתים אותם, וכן שרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, כולם הם מנין המשרתים שיהיו להם. והן באמת היות השרים כל כך סך מופלג הוא דבר מבהיל, אבל לומר שיתרו נתן עצה למשה על המנין של המשרתים שיהיה לשופטים, הוא דבר יותר מבהיל ממנו, וראוי לכל משכיל להתרחק מלקבלו, וכל שכן שכל טענת יתרו היתה על ריבוי הנשפטים והיות משה לבדו, ושלא יאמר בעצתו מספר השופטים שימנה, ושיאמר מספר המשרתים שאינם ענין לטענתו היה צריך האבן עזרא אהוב שבסתר פניו ישא לקבל זה ממנו: ומהרי"א כתב שהמנין האמור בעצה הזאת איננו על מספר השופטים רק על כמות הממון הנשפט, ויהיה פירוש שרי אלפים שישפטו עד אלף שקלים, וכן שרי מאות ושרי חמשים וכן שרי עשרות רצה לומר עשרה שקלים. ולדעתי גם זה מבהיל, שהיאך יאמר יתרו עצה שאין בה מענין טענתו, שכל מגמת פניו היה שישפטו בכל עת, ולא היתה טענתו על מדרגת השופטים שזה ישפוט על אלף שקלים וזה על מאה פחות או יתר, ועוד שאם פירוש המנין שב אל השקלים, אם כן לא היתה עצתו רק על דיני ממונות, אבל על קנסות ונזיקין והוראות ונדרים ונשים הכל היה על משה, וגם לפי פירוש זה לא הודיע בעצתו מספר השופטים שהיא עיקר טענתו, שכן אמר מדוע אתה יושב לבדך: עוד כתב מהרי"א להיתר הספק הנ"ל פירוש אחר, ואמר ששרי אלפים, רצה לומר שישבו אלף שרים במעמד אחד, וכן מאה וחמשים ועשרה, והביא לו ראיה שכן עושים בשאר אומות ובפרט בויניזיי"א. ובאמת היא ראיה שכנגדו שבויניזיי"א יש משפט של קווארנטיי"ה שהם ארבעים אנשים, ולפעמים יתעכב משפט אחד שנה אחת

גם שנתיים, וכל צערו של יתרו היה שישפטו בכל עת, וכל שכן אם היו הדיינים אלף. ועוד שהיה צריך חצוצרות וקול שופר להשמיע טענות הטוען והנטען לאלף איש, ועוד שגם לא הודיע כמה מעמדות מאלף וכמה ממאה וכמה מחמשים וכמה מעשרה. ואם לא היה שם רק ד' מעמדות אחד מאלף ואחד ממאה ואחד מחמשים ואחד מעשרה, באמת גם ד' מעמדות של דיינים לא היו מספיקים לשש מאות אלף לשפוט אותם בכל עת. וכל אלו הפירושים אשר הזכרנו טוב לנו לתת שכמנו לסבול שיהיו השופטים ע"ח אלף כפירוש רש"י, ולא לומר היותה עצה נבערה אין בה סדר מספיק להנהגת העם, אבל אדרבה רוע ההנהגה: עוד ספק שביעי, מה שנאמר ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אותם ראשים על העם שרי אלפים וגו', כי ודאי לא בחר אותם מן הכנעניים או מן האמוריים או מן המצריים, ומה צורך לומר שבחר אותם מכל ישראל:

וטרם באנו אל היתר הספיקות אזכיר מה שהרבה להשיב מהרי"א ז"ל על השינויים אשר בין העצה שיעץ יתרו ובין המעשה שעשה משה בענין זה, ומן השינויים ההם רצה לחייב שמשה לא עשה על פי עצת יתרו רק דרך כבוד אמר לו כן, והוא עשה מעצמו מה שנראה לו נכון, וזה לשון מהרי"א ז"ל, השינוי הראשון, שהוא יעצו שמשה מעצמו ימנה השרים לרצונו ולבחירתו, ומשה לא עשה כן אבל אמר לעם הבו לכם אנשים חכמים וגו'. השינוי השני, שיתרו יעצו שימנה אנשים יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע בחשבו שישפטו באומד ובסברא, ולכן לא הזכיר חכמים, אמנם משה אמר אנשים חכמים וידועים, וכן בסיפור המעשה אמר ויבחר לו משה אנשי חיל מכל ישראל, ולא זכר יראי אלהים ולא אנשי אמת ושונאי בצע, כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה': השינוי השלישי, יתרו יעצו שימנה השופטים מיד ומשה לא מינה אותם אלא בנסעם מסיני בתחילת השנה השנית, שנאמר ואומר אליכם בעת ההיא לאמר. השינוי הרביעי, יתרו יעצו שימנה אנשים לענין המשפט בלבד, ומשה מינה אותם השרים עצמם לענין המלחמות ג"כ, וכמו שנאמר (דברים א, יב) איכה אשא לבדי טרחכם משאכם וריבכם, שהם המלחמות כמו שאבאר במקומו בע"ה, ולכן תמצא בסיפור מלחמות מדין שהיו פקודי החיל ושרי הצבא שרי האלפים ושרי המאות, וכל זה יוכיח שמה שאמר הכתוב וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר, הוא שאמר לו משה רבינו ראה דבריך טובים ונכוחים, ואנכי אעשה כדבריך כדי לכבדו, אבל לא עשה משה כל אשר דבר יתרו כי אם הישר בעיניו, עכ"ל של מהר"י אברבנאל ז"ל:

ורואה אני דברי השלם הזה, שמביא ראיה לדברו, הטוב בעיניו במקום הזה, מדבר שביאר הוא בעצמו במקום אחר, ובאמת אם יפול האחד אין שני להקימו. וגם מה

שהרבה לצייר לו שינויים והתחלפיות אחר ההבטה הנכונה, בל יראה ובל ימצא לא שינוי ולא התחלפות, ומי ישמע אליו בדבר הזה לומר שמשה לא עשה עצת יתרו, והתורה מכרזת ואומרת וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר. אבל לדעתי יתבארו הדברים שאין כאן לא שינוי ולא חילוף כלל, אחרי שנבאר הענין בהתרת הספיקות אשר הזכרנו, ותחילה אומר שאין ספק בהיות עצת יתרו עמוקה והגדיל תושיה בה, כי כאשר ראה יתרו כל העם עומד מז הבוקר עד הערב, נסתפק אם משה עושה זה מעצמו לישב לדין לבדו או במצות השם יתברך היה עושה הענין הזה. ועל כן אמר מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם, כאילו יאמר הדבר הזה אשר אתה עושה לעם מהו, הוא מעצמך או במצות השם יתברך שציוה שתהיה יושב לבדך, כלומר ודאי אין הסידור המדיניי מחייב לעשות כן, באופן שהיה קרוב לו ודאי אצל יתרו שבמצות השם יתברך היה יושב לבדו, והיה נכסף לדעת טעם למצוה זו, ועל כן אמר מדוע אתה יושב לבדך: והנה על ספק הזה שנסתפק יתרו, היטיב משה להשיב לו כענין, ואמר לו שלא ציוה השם יתברך לשבת לבדו, אבל מקרה הוא כי יבוא אליו העם לדרוש אלהים, וכי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי וגו', כלומר לא בא ענין של הישיבה שאני יושב לבדי דרך מצוה, אבל מקרה הוא שהעם באים אלי ואני יושב לשפוט. והנה אז אמר לו יתרו כיון שאתה עושה הדבר הזה מעצמך לא טוב הדבר אשר אתה עושה. ובזה באה העצה הנכונה שאמר לו איעצך ויהי אלהים עמך, כלומר העצה שלי היא שלא תעשה זה הדבר מעצמך, רק תימלך בשכינה אם רצונו שתמנה שרים ושופטים להקל מעליך, והנה לא ימלט או שיאמר לך שתמנה כרצונך או שיאמר לך שלא תמנה רק שתשב לבדך, ואם יאמר שתמנה שרים הרי תקל מעליך ותוכל לעשות שהעם יהיה נשפט בכל עת כראוי ולא יהיה עינוי הדין. ואם יאמר השם יתברך שתשב לבדך, הרי יתן לך כח לעשות חיל, כי הוא לאין אונים עצמה ירבה (ישעיהו מ, כט), וגם יברך את עמו בשלום (תהלים כט, יא), שלא ירבו כל כך המחלוקות כי בידו הכל:

וזה אומרו אם את הדבר הזה תעשה, רצה לומר שתשב לבדך כמו שאתה עושה היום, וצוך האלהים, רצה לומר ויהיה במצות האלהים, הרי תוכל עמוד, כי הוא יתן לך כח וגם כל העם הקב"ה יברכם, ואיש על מקומו יבא בשלום, רצה לומר שהאחד לא יבקש של חבירו ולא יכניס עצמו בגבול חבירו, ויכיר חובה לעצמו, וכל איש יעמוד במה שהוא שלו בשלום. ועל העצה הנכונה ועמוקה הזאת נאמר וישמע משה לקול חותנו שנמלך בשכינה, וציוה אותו למנות שרים ומינה אותם, והותרו בזה על נכון ספק א' ב' ג': ועתה אבאר לך שלא היה שום שינוי וחילוף, ולא עשה משה רק כפי עצת חותנו, כי אנשי

חיל יאמר גם כן על החכם, כמו שנאמר ברות (ג, יא) אשת חיל את, וכן אשת חיל עטרת בעלה (משלי יב, ד), ואשת חיל מי ימצא (שם לא, י), ורבות בנות עשו חיל (שם לא, כט) שאמר כן על החכמות. כמו כן אמר פה יתרו שישראל יבקשו כל החכמים שביניהם ומשה יבחר מהם, כמו שפירש רש"י, ברוח הקודש אותם שהם יראי אלהים, וזה אומרו ואתה תחזה מכל העם רצה לומר שכל העם יבקשו החכמים שבהם, ואתה תחזה שיהיו חכמים ויראי ה' ושונאי בצע וכו', ועל כן בסיפור המעשה נאמר ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל, רצה לומר שבחר אנשי חיל מכל אותם שבחרו ישראל, ובפרשת דברים ביאר הענין ששאל מישראל שיבחרו חכמים דהיינו אנשי חיל, ותיכף שנתן יתרו העצה מינה אותם, כמו שנאמר ויבחר משה וגו' ואח"כ נאמר וישלח משה את חותנו:

ובפרשת דברים שהביא מינוי השופטים, שמהרי"א ז"ל הביא ראיה לדבריו מזה שהיה אחר נתינת התורה, אמת שאין משם ראיה לו, ואדרבה יש לשאול שסיפור מינוי השופטים לא היה מקומו בפרשת דברים, מאחר שכל כוונת משה היתה להוכיח את ישראל, מה תוכחה היה להם מינוי השופטים. אמנם כבר נתבאר שהקדים בפרשת דברים ענין מינוי השופטים, לסיפורו שבאו כולם בערבוביא ואמרו (דברים א, כב) נשלחה אנשים, כמו שנאמר (שם) ותקרבון אלי כולכם, כי זאת היתה ודאי תוכחה, כאילו יאמר להם אם הייתי אני מנהיג ושופט לבדי, לא היה לתימה שבאתם כולכם אלי בערבוביא לשאול שליחות המרגלים, אמנם אחרי שהיו לכם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, ושתבואו בערבוביא כעם אשר אין להם קצין שוטר ומושל, זה ודאי יורה על קשיות עורף, ואחרי שענין מינוי השופטים לא בא שם רק להגדיל מרדם שנקרבו כולם לשאול שליחות המרגלים, אם כן אין משם ראיה שהיה המינוי אז אחר מתן תורה, והדבר מבואר שתיכף אחר עצת יתרו היה המינוי כמו שנתבאר בכתוב שאמר ויבחר משה וגו', ואח"כ אמר וישלח את חותנו בזה, והותרו ספק ד' ה' וז': אמנם הספק הששי שנתעוררו כל חכמי לב על מנין השופטים, לדעתי הדברים מבוארים שלא יתכן כלל להיותם ע"ח אלפים, ומה שפירש רש"י כן הוא על פי מדרש אגדה (תנחומא משפטים ו, וראה גם סנהדרין יח, א) ולא דרך פשט, אבל לא היה מספר כל השופטים רק תרע"ח. ומה שנאמר בדברי הימים ששלמה מינה ששת אלפים, הוא עם השוטרים, שכן נאמר שם ושוטרים ושופטים ששת אלפים. ועוד שאז היו ישראל י"ג רבוא כאשר מנה אותם דוד, באופן שהיה חשבון השופטים בקירוב לחשבון זה עם השוטרים. והיה באופן זה, כי תחילה אמר שישימו שרי אלפים, ולשש מאות אלפים היו אם כן שש מאות איש, ואח"כ שנאמר שרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות, כל המספרים הללו שבים

אל האלפים האמורים, כאילו נאמר שרי אחדים אלפים ושרי מאות אלפים, ושרי חמשים אלפים ושרי עשרות אלפים, ואם כן שרי אלפים היו שש מאות, ושרי מאות אלפים היו ששה, ושרי חמשים אלפים היו י"ב, ושרי עשרות אלפים היו ששים, באופן שכל שר משרי המאות אלפים היו תחתיו מאה שרי אלף, וכל שר מחמשים אלפים היו תחתיו חמשים שרי אלף, וכל שר משרי עשרות היו תחתיו עשרה משרי אלף: נמצא שכל שר מאה אלף היו תחתיו שנים שרים משרי חמשים אלף, וכל שר מחמשים אלף היו תחתיו חמשה שרים משרי עשרת אלפים, אבל השופטים לא היו רק שר אלף, כי יספיק שר אחד לאלף לשפוט אותם בכל עת. אמנם כאשר היה מהבעלי דינים רוצה לסתור את הדין שפסק לו השר אלף שלו, היה הולך לשר עשרת אלפים, שהשר אלף שלו כפוף תחתיו, ואם היה רוצה עוד לסתור הדין שפסק לו גם השר עשרת אלפים היה הולך אל שר החמשים אלפים, שאותו השר עשרת אלפים כפוף תחתיו, ואם רצה גם כן לסתור הדין שפסק שר החמשים אלף, היה הולך אל שר המאה אלף, שאותו שר החמשים אלף כפוף תחתיו. ועל הששה שרי מאות אלף לא היה רק משה, אבל כל התובעים לא היו הולכים רק כל אחד אל השר האלף שלו בתחילה, כי הם היו שומעים טענות הטוען ונטען, והם היו פוסקים תחילה, וזאת היתה עצה עמוקה מיתרו, ומשה לא עשה שום שינוי: כי על השינוי הראשון שאמר מהרי"א כבר אמרנו שבאומרו תחזה מכל העם, רוצה לומר שכל העם יבחרו החכמים שבהם שהם יודעים אותם, ומשה ברוח הקודש יבחר הכשרים. ועל השינוי השני כבר אמרנו שבאומרו אנשי חיל, רוצה לומר חכמים, כי התנאי הראשון הוא שיהיו חכמים, שאם אינם חכמים אפילו יראי אלהים ושונאי בצע לא יאותו לשפוט. ובשינוי השלישי כבר אמרנו שמיד אחר העצה מינה אותם. ובשינוי הרביעי שאמר שיתרו לא יעץ רק על המשפט לא על המלחמה, אמת לא היה שם שינוי כלל, כי המינוי שיעץ יתרו היה לחשבון כל השש מאות אלף, ואם כן האנשים ההולכים במלחמה גם כן היו צריכים שופטים, ועל כן חילקם משה, שבמלחמה היו הולכים קצת שרי אלפים וקצת שרי מאות כפי רוב החיל, ובמחנה היו נשארים השאר עם שרי עשרות ושרי חמשים, ועל כן לא נזכרו במלחמת מדין רק שרי אלפים ושרי מאות (במדבר לא, יד), וכן היה המנהג לעולם שהכרתי והפלתי היו גם כן הולכים במלחמה במלחמת דוד (שמואל ב טו, יח):

ולדעתי להיותם שני מיני שופטים, מין אחד לשפוט ומין אחד לסתור כאשר אמרנו, לכן נקראו כרתי ופלתי, כי הפלתי הם השופטים הראשונים, על לשון כי יפלא ממך דבר למשפט (דברים יז, ח), והכרתי הם הסותרים את הדין שהם כורתים הריב מכל וכל. וכן

נקראו החרש והמסגר (מלכים ב כד, יד), על שם שני מיני שופטים, כי החרש פירש רש"י במלכים (שם) כשהיה מדבר הכל שותקין, והמסגר סוגר ואין פותח, כי השופטים אחד מדבר והכל שותקים, והמסגר שאמרו שסוגר ואינו פותח, רצה לומר שסותרים או מקיימים הדין וכורתים הריב כמו שנקראים כרתי:

חלק מעשי תורה - פרק ו

באומרו ויחן ישראל נגד ההר. פירש רש"י כאיש אחד בלב אחד. ולא פירש רש"י ז"ל אומרו נגד ההר. והרמב"ן כתב שהבדילו מתוכם האספסוף. ויתכן לדעתי לומר שמנהג המחנות כשחונים לעשות פני האהלים דהיינו פתחי האהלים אל העמק כי ההר יפסיק הראות, ולכן יהיו פני האהלים אל צד שאינו מפסיק הראות, ואחוריהם אל ההר המפסיק, אמנם ישראל כאשר ידעו שיש להם לקבל תורה מן ההר ההוא, כולם בכוונה אחד עשו פני אהליהם נגד ההר, וזהו שנאמר ויחן שם ישראל נגד ההר: כבר פירש רש"י ז"ל כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים, ותגיד לבני ישראל לזכרים. ובדברי הנביאים מצינו הרבה פעמים בית יעקב שאין המובן על הנשים, כמו שנאמר (ישעיהו יד, א) ונספחו על בית יעקב. אבל לדעתי בית יעקב נאמר על המון העם ובית ישראל נאמר על ראשי העם ונבוניהם:

גם על פירוש רש"י שכתב אלה הדברים אשר תדבר לא פחות ולא יותר, יפלא שיצטרך אזהרה לציר נאמן שלא יפחות ולא יוסיף:

ונראה שיתיישב אחר שנתעורר התעוררות נפלא במה שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, כי מאחר שהוא מדבר עמהם ואומר להם והייתם לי סגולה, למה חזר לומר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים. ונאמר שהשם יתברך אמר למשה שידבר להמון העם וגם לנבונים, ולפי שרצה להבטיחם בגופניות וברוחניות, ואמר למשה קודם שיאמר להם שהם ראו שהקב"ה קירבם כולם לעבודתו, ואח"כ נגד השתי כיתות שאמרנו שהם המון העם כת אחד, והנבונים ומשכילים כת שניה, אמר אם שמוע תשמעו לקולי ושמרתם את בריתי, כי אומרו אם שמוע תשמעו לקולי, אמר נגד המבינים שישמעו וישיגו באלהיות, ואומרו ושמרתם את בריתי הוא על המון העם, כי ההמון אשר אין להם הבנה להבין ענין האלהיות ונסתרי המצוות, מקיימים התורה ע"י כריתת ברית, כמו שנאמר (שמות כד, ח) הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם, כי לא נאמר זה רק להמון כאשר יתבאר הפסוק הזה במקומו, לפי שנבוני העם ומשכיליהם לא יצטרכו אל השבועה ואל כריתת ברית, שכאשר יבינו וישיגו אמיתות האלהיות, אין ספק שנפשם

תהיה דביקה בהם בלי שבועה ובלי כריתת ברית, ולכך אמר כאן נגד כת המשכילים שנקראים בית ישראל, אמר אם שמוע תשמעו לקולי, ונגד כת ההמון שנקראו בית יעקב אמר ושמרתם את בריתי, ואח"כ רצה להבטיחם על השכר הגופני, אמר לשתי הכיתות והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, הרי ביאר על השכר הגופני בארץ, ולמשכילים חזר בהבטחת הרוחניות, כי ההמון לא ישיגום, ולהם אמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, וביאר הדברים מאד, שלא יאמר אלו הדברים לעם רק למשכילים, ולכך אמר אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, ולא אל בית יעקב שהם ההמון, ושב הציווי הזה אל ההבטחה האחרונה שאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, כלומר שזו ההבטחה היא למשכילים לפי שהם יבינוה, כי על השכר הרוחני והדביקות הנצחי נאמר תהיו לי ממלכת כהנים. ולפי שהיו שם שני מיני דברים, מין אחד להמון ומין אחד למבינים הוצרך לומר וישם לפניהם את כל הדברים, כל לרבות ולהודיע שאמר לזקנים גם השתי הבטחות הנזכרות. וזהו ויענו כל העם יחדיו, כי באומרו ויענו כל העם, מובנים הדברים שיחדיו ענו, ובא לומר כי אע"פ שבענין הדברים שציוה למשה לדבר אליהם לא היו הדברים לכולם יחד, עם כל זה היו יחדיו בתשובתם:

ובענין אומרו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך, כתב הרמב"ם ז"ל ספר המורה [נבוכים] חלק ב' פרק ל"ג לענין מעמד הר סיני, כי הדיבור היה מגיע למשה לבדו, והרבה לו ראיות על זה מהפסוקים, תחילה הביא מאומרו (דברים ה, ה) אנכי עומד בין ה' וביניכם, וכן הביא ראיה מאומרו (שמות יט, יט) משה ידבר והאלהים יעננו בקול, וכן הביא מה שאמרו ז"ל במכילתא (פרשת בחדש ד) כל דיבור ודיבור היה משיבו להם, וכן הביא ראיה ממה שנאמר כאן בעבור ישמע העם בדברי עמך, ואמר הרמב"ם ז"ל כי מכל אלה יורה כי הדיבור היה לו, והם ישמעו הקול העצום ההוא, לא הבדל דברים, ושעל שמיעת הקול העצום ההוא אמר (דברים ה, כ) כשמעכם את הקול, ואמר (דברים ד, יב) קול דברים אתם שומעים ולא אמר דברים אתם שומעים:

ומאד יפלא בעיני אחרי העיון בדבריו של הרמב"ם ז"ל, שמה שהביא ראיה ממה שנאמר קול דברים אתם שומעים, ולא אמר דברים אתם שומעים, שכנראה שקול הברה היה הנשמע לא חיתוך דברים, אם כן לפי דבריו גם מה שנאמר (דברים ה, כה) וישמע ה' את קול דבריכם בדברכם אלי, גם שם לא שמע הקב"ה דברי ישראל רק קול הברה, כיון שנאמר וישמע ה' את קול דבריכם, ולא נאמר וישמע ה' לדבריכם, וכן שמעתי את קול דברי העם הזה היטיבו אשר דברו (דברים ה, כה), וכן וישמע ה' את קול דבריכם ויקצף וגו' (דברים א, לד), ועוד הלא בהדיא נאמר (דברים ד, לו) מן השמים השמיעך את קולו

ודבריו שמעת. ועוד באשר רצה להכריח ולהביא ראיה שלא שמעו חיתוך דברים, כיון שלא נאמר דברים אתם שומעים, למה לא יכריח היפך זה, שאם לא שמעו רק קול הברה היה לו לומר קול אתם שומעים, ולמה אמר קול דברים:

גם כתב הרמב"ם ז"ל שם, שאמרם ז"ל (מכות כד, א) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, פירוש הדברים הוא, שאחר היות בדבר מופת אמרו שלא הוצרכו לקבלה ממשה, אלו דבריו של הרמב"ם ז"ל. ולא הבנתי שהרי אין מופת רק למה שנאמר אנכי, שהוא ענין מציאות ה', אבל מה המופת שהוא הוציאנו ממצרים, שהרי אמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, ועוד שהלא אחר שהוציאם אמרו (שמות יז, ז) היש ה' בקרבנו, וקצתם אמרו לעגל (שמות לב, ד) אלה אלהיך ישראל אשר העלוך, והרמב"ם ז"ל פירש המאמר הזה כן, להצדיק סברתו בעבור שאמרו ז"ל מפי הגבורה שמענום, שכנראה שהדברים בעצמם שמעו לא קול הברה לבד כמו שאמר הוא, ורצה ליישב דבריהם ז"ל. ועוד יפלא על הרמב"ם ז"ל שאם קול הברה לבד שמעו לא דברים הלזה יאמר (שברים ה, ד) פנים בפנים דיבר ה' עמכם, וכן נאמר (שם יט) את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, וכן עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם [בהר] מתוך האש (דברים י, ד), ועוד אם לא היו שומעים רק קול הברה מה זאת שנאמר וגם בך יאמינו לעולם, כי מי אמר להם מה היה דבר ה' אחרי שלא היו שומעים הדברים:

אבל יתכן לדעתי ודאי, שכל עשרת הדברות כולם שמעו הדברים ממש מפיו של הקב"ה אות באות, ויתיישבו כל הכתובים וגם מאמרם ז"ל שאמרו (מכות כד, א) אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. ואמשיל לך משל, שכאשר מלך עצום ונורא יצוה לאדם לאמר עשה כך וכך, אין ספק שהאיש ההוא מגודל מוראו יהיה חרד ונרתע לאחוריו, אבל אם המלך ההוא יאמר למשנה שלו אמור לפלוני שיעשה כך וכך, עם היות שהפלוני ההוא שומע דברי המלך הנורא ההוא מאחורי הגדר ושמצותו למשנה היא עליו, עם כל זה כיון שדיבורו הוא עם משנהו ולא עמו לנוכח, לא תמשך לו כל כך מורא וחרדה. והנה הענין היה שתחילה השמיעם הקול העצום והנורא ההוא, עד שיתפרסם להם שאי אפשר לקול אשר כזה להיות נמשך משום נברא מן הנבראים, ולכן אמרו את קולו שמענו, שלא יתכן שיאמר האדם קולו של ראובן שמעתי, אם לא היה מכיר בקולו קודם לכן, ולפיכך השמיעם קול ההברה לבד, כדי שיכירו את קולו, היותו באותו ההפלגה מן העוצם, ואח"כ בחיתוך דברים אות באות אמר להם לנוכח לא ע"י משה השני דברות, דהיינו אנכי ולא יהיה לך, וזהו שאמרו רז"ל מפי הגבורה שמענום, רצה לומר פה אל פה לנוכח, וכאשר אמרו (שמות כ, טז) דבר אתה עמנו ונשמעה, הנה אמר הקב"ה למשה

הדברות האחרות, והם שומעים כל עשרת הדברות בחיתוך הדברים ברורים מפיו של הקב"ה, אבל השמונה לא היה מדבר עמהם לנוכח:

וזהו שנאמר כאן למען ישמע העם בדברי עמך, שהכוונה לומר שכשאדבר עמך והם ישמעו הדברים לא יחרדו, אבל ישמעו היטב כיון שאני מדבר עמך, באופן שהדיבור באמצעות משה היה כדי שישמעו הדברים מפיו של הקב"ה יותר בביאור בלתי מבוכה מחמת היראה. וזהו שנאמר גם בך יאמינו, שכאשר ישמעו שאני אומר לך ואתה ציר נאמן אומר להם הדברים כפי מה שאני אומרם לך, יכירו בנאמנותך אחרי שישמעו ממש הדברים מפיו יתברך כשידבר עם משה, וזהו שאמרו במכילתא כל דבור ודבור היה משיבו להם, שרצה לומר עם היות שהם כבר היו שומעים הדבור מפיו של הקב"ה שהיה אומר למשה, כבר היה משיבו להם שנית, כי לא יפול לומר משיבו אם לא שמעו הדיבור קודם: ובדרכנו זה יצדק מה שנאמר עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם [בהר] מתוך האש, שכל עשרת הדברות שמעו, באופן שקודם לכן השמיעם קול עצום ונורא כדי שיכירו את קולו כאשר ישמעו הדברים, ואח"כ דיבר עמהם לנוכח השתי דברות, שעליהם נאמר פנים בפנים דבר ה' עמכם, רצה לומר לנוכח לכם ממש דיבר, והשמונה היה מדבר נגד משה שיאמר להם, ועל זה נאמר אנכי עומד בין ה' וביניכם, כי לא היה שם רק עמידה ביניהם שלא יהיו הדברים לנוכח להם, אבל היו שומעים כולם:

ובזה יובן מה שנאמר (דברים ה, כא) כי ידבר אלהים את האדם וחי. ויתיישבו כל הספיקות בכתובים עם מאמריהם ז"ל אשר זכרנו כולם על נכון, שכל העשרת דברים מבוארים שמעום מפיו יתברך. וכבר ביארנו בפירוש האגדה (בפיסקא דבר אחר ביד חזקה שתים) בענין העשר מכות שלקה פרעה לא פחות ולא יותר, היה כי להיות הדברות עשרה בשבילם מתקיים העולם, לכן נברא בעשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א) לא פחות ולא יותר, ובהיות שפרעה הכחיש בריאת עולם ואמר (שמות ה, ב) לא ידעתי את ה', הוכה עשר מכות:

חלק מעשי תורה - פרק ז

השני ימים שנאמר וקדשתם היום ומחר, ואח"כ יעד ביום השלישי לנתינת התורה, הוא שאמר עליהם הושע (ו, ב) יחיינו מיומיים וביום השלישי יקימינו ונחיה: ואומרו משה ידבר והאלהים יעננו בקול, כבר יפלא שלא ראינו בדברי משה דברים שצריכים מענה, עד שיאמר והאלהים יעננו. ועוד מאי יעננו בקול שנראה בקול הברה בלתי חיתוך דברים, ולא נתבאר מה היה ענין המענה הזאת. רש"י פירש שענין העניה בקול שנאמר כאן, הוא

על דרך שנאמר בדברי הימים (א כא, כו) בדוד ויענהו באש מן השמים, וכן אליהו והיה האלהים אשר יענה באש (מלכים א יח, כד), שפירושו ששלח להם אש, כמו כן כאשר הקב"ה היה אומר הדיבור למשה באותו הקול הנורא, ומשה היה משיבו לישראל, כבר היה מדבר בכוחו של בשר ודם, והיאך היה אפשר ששים רבוא ישמעו דבריו, אבל הקב"ה היה שולח לו קול מספיק להשמיע לכל ששים רבוא, וזהו אומרו כי משה היה מדבר, רוצה לומר כדיבור שאר אנשים, והאלהים היה שולח קול גדול בדיבורו שהיה נשמע לששים ריבוא:

עוד יתכן לומר קרוב מזה אל הפשט, והוא שסיפור הכתוב מן הקול החזק הנשמע הוא קול שופר, שכשמשה היה מדבר לעם מה שיצוה להם תיכף היה בא קול השופר אחרי דברו, ובהיות משה שותק לא היה נשמע קול שופר, שהיה זה כעדות שמה שהיה משה מדבר שהוא מפי ה'. וכן מנהג מלכותא דארעא כשיוכרז דבר בשם המלכות, אחר שישלים כרוזו יתקעו בשופר או בחצוצרות של המלך. וזה פירושנו יתכן יותר, כי לפירוש רש"י לא ישוב הענין אל קול השופר האמור בכתוב, ולא יאות לפשטן של דברים, כי הדברים מבוארים בכתוב שהם שבים אל קול השופר, שכן נאמר ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול, ולפי פירוש רש"י ז"ל צריך לומר שענין השופר היה דבר בפני עצמו, וענין ענייתו בקול הוא עניז בפני עצמו: ובמה שלא הוזכר שכר בכל העשרת דברות זולתי בענין כבוד אב ואם יפלא מאד, וגם אומרו למען יאריכון ימיך על האדמה, כי היה מספיק אומרו למען יאריכון ימיך, ומה ענין האדמה לכאן, ועוד יפלא שנראה שבחוץ לארץ אין צורך לכבד אב ואם. ואמנם כבר ביארנו זה מאמר ג' פרק י"ח שהיה זה דרך אזהרה, שלפי שארץ ישראל היתה לכנען, וכנען במה שלא נהג כבוד לאביו נתקלל שיהיה עבד עבדים לאחיו (בראשית ט, כה), ומצרים היה אחיו של כנען וישראל היו עבדים למצרים, ולכן ניתנה ארץ כנען לישראל שיתקיים עבד עבדים יהיה לאחיו, אם כן נתגרש כנען מארץ ישראל לפי שזלזל בכבוד אביו, לכן נאמר פה שיכבדו הורים כדי שלא תאבד מהם ארץ ישראל כאשר נאבדה מכנען:

ואומרו וכל העם רואים את הקולות, כבר אמרו רז"ל (מכילתא פרשת בחדש ט הובא ברש"י) רואין את הנשמע. אבל לפי הפשט יהיה הראיה פה הבנה, כמו ותרא האשה כי טוב (בראשית ג, ו), שגם הראיה הזאת אם היתה ראות עין כבר ראתה, אבל עתה מדברי הנחש הבינה כי טוב הוא, וכן ראה ריח בני כריח השדה (בראשית כז, כז), שאין ראיה נופל בריח שהכל ראות לב, וכמו כן פה שראו ראות לב הקולות והלפידים, בא להם מורך לבב ונתרחקו כמו שנאמר ויעמדו מרחוק, וכבר פירשו זולתי בכמו זה, אבל לא ביארו

מה היתה הראיה בלב והענין שעיינו במעשה הקולות ההם, ומה ראו עד שהוצרכו לעיון, כי בקול שאין בו חיתוך דברים זולת קול הברה לבד לא יפול בו עיון. לכך נראה שדרך טבע הוא שהראות מהיר מן השמע, והעד שאנו רואים הברק טרם נשמע הרעם. והנה הם ראו שהענין היה היפך זה, שקודם היו שומעים הקולות ואח"כ הלפידים, ועל זה תמהו והכירו היותו קול אלהי ונתייראו ועמדו מרחוק, וזה הוא שאמרו (דברים ה, כא) את קולו שמענו, שידעו ודאי היות זה קול אלהי לא טבעי. וזהו שנאמר ג"כ רואים את הקולות ואת הלפידים וגו' וינועו ויעמדו מרחוק, שראו הקולות קודם ששמעו הלפידים: ועל מה שנאמר אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים. הנה יש לראות מה היה ענין הזה, שאם היה כדי לנסות אותם אם תהיה להם יראה, כבר נאמר ולבעבור תהיה יראתו על פניכם. אבל יתכן לומר שהיראה תהיה בלב, וכאשר תגדל היראה תבוא גם כן אל הפנים, כי האדם שיראה דבר נורא יחזיק לבו לראות מהותו, וכל מה שיגדל הדבר המבהיל ההוא עוד יסתיר פניו. אם כן זה אמר להם כי בלבם כבר היו יראים, כמו שנאמר ויחרד כל העם, אבל בא ה' כדי שתהיה היראה גם על הפנים כמו שעשה משה בסנה, ואם כן היה הנסיון שבא האלהים אם תהיה להם יראה בלב ויראה בפנים עד שיעמדו מרחוק להסתר מהשכינה:

ומה שאמר משה אל תיראו, אינה יראה מן המות מפני מהומת קול אלהים, כי אם היתה יראה מן המות לסיבת שמעם קול אלהים, אם כן מה היו התנחומים באומרו אליהם שבא לנסותם, כי יבוא לאיזו סיבה שתהיה, הרי הם יראים מן המות. ועוד יפלא כי הוא יאמר אל תיראו, ואדרבה היא המבוקשת, כמו שנאמר למען תהיה יראתו על פניכם: אבל יתכן שהם נתייראו שמא חטאו כאשר אמרו נעשה ונשמע, שהיה כאומרם רצוננו לראות מלכנו (שהש"ר א, יד הובא ברש"י שמות יט, ט), וכן אמרו כל אשר דבר ה' נעשה, כנראה שהיה רצונם לשמוע מפי ה', וחשבו שבשביל שאלתם בא האלהים ויחשב להם עון, לכן אמר להם משה שלא תהיה להם יראה זאת, כי מלבד שאלתם היה בא האלהים לנסותם וכדי שתהיה יראתו על פניהם, וזה שנאמר פרשת ואתחנן (דברים ה, כא) הן הראנו ה' וגו' היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, כי יפלא מאד אומרו אחר זה (שם כב) אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו, שזה מאמר סותר לראשון. ועוד נאמר שאמרו (שם כג) מי כל בשר אשר שמע קול אלהים וגו' כמונו ויחי. אבל היה הענין כמו שאמרנו, שהם נתייראו שמא מפני ששאלו לומר רצוננו לראות מלכנו, על כן בא האלהים, ופחדו שיחשב להם עון בהיות שאלה שאינה כהוגן, כאילו אינם ח"ו מאמינים בשליחות משה, וכאשר ראו מה שראו ושמעו קול אלהים נתחרטו

ממה ששאלו ונזדרזו לבלתי הוסיף חטא, ואמרו כבר מה ששאלנו לראות כבר ראינו, מעתה אם יוספים אנחנו לשמוע יחשב לעון לנו ונמות. ועוד היה מאמרם שעד עתה היו חושבים שכאשר ידבר ה' לאדם שימות, ועם זה היו מסופקים בענין הנבואה, אבל עתה שראו היותו חי, אם כן קרב אתה ושמע, שכבר אנו מאמינים שהוא מדבר עמך:

ובמה שאמרנו שהיתה כוונתם לומר שימותו בעד החטא שאמרו רצוננו לראות מלכנו, ושמשה הודיעם שלא בא האלהים מפני שאלתם רק לנסותם ולהיות יראתו על פניהם, יובן שבזה היטיב לומר הכתוב שנית ויעמוד העם מרחוק, אחר שכבר נאמר שעמדו מרחוק והוא כפל מבואר, אבל לפי שמה שהרחיקו היה לסיבה שחשבו שהאלהים בא לסיבת שאלתם ולא היו רוצים עוד לראות, אם כן אחר שמשה הודיעם שלא בא רק לנסותם וכו', היה להם רשות לחזור ולהתקרב, ולכן הודיענו הכתוב שאפילו הכי לא רצו עוד להתקרב. ובזה יאות גם כן מאד שנתרחקו, שאם היה הריחוק כמו שחשבו קצת שהיה מיראתם מן המות, אם כן מה הועילו בריחוק שהרי גם שם היו נשמעים הקולות, אבל ירווח לנו מאד שלא היה הריחוק רק כמודיעים שיספיק להם מה שראו, כי הרוצה לראות אינו מתרחק:

ועל מה שנאמר זכור את יום השבת. ובמשנה תורה נאמר שמור (דברים ה, יב), ואמרו רז"ל (ראש השנה כז, א) בדיבור אחד נאמרו. והרמב"ן ז"ל האריך מאד בזה. הנכון בעיני בפשט הכתוב כי האדם נברא לעבודת הגוף ולעבודת הנפש בהשגות, ובהיותו יגע בתורה ביום שבת בעולם הזה, אינו שובת רק מן העבודה האחת שהיא עבודת הגוף, אבל אינו שובת מעבודת הנפש, ואדרבה עיקר עבודת הנפש היא בשבת. כמו שאמרו רז"ל (הובא בטור או"ח סימן רצ ומקורו בבר"ר יא, ח) שהתורה אמרה ישראל הולכים לקצור ולבצור מתי יעסקו וכו' עד שבת יהיה בת זוגך, באופן שנתבאר שעיקר עבודת הנפש היא בו, ואם כן בעולם התגמול שאין שם עוד מעשה, הוא השבת האמיתי שהוא שובת משני העבודות, שעליו אמרו ז"ל (ראש השנה לא' א) עולם שכולו שבת, ששבת בעולם הזה הוא על האמת חצי שבת, שאינו שובת רק מעבודה אחת, אבל עולם הבא הוא כולו שבת ששובת גם משתי העבודות, ולכך רמזה התורה שזה השבת מביא לידי השבת האחר. ולענין השבת הזה שהוא זכר למעשי בראשית שעבר, אמר זכור, וכנגד השבת האמיתי המצופה לעתיד נאמר שמור, כמו ואביו שמר את הדבר (בראשית לז, יא), באופן ששבת זה במה שאנו שובתים מעבודת הגוף אנו זוכרים מעשי בראשית שעבר, ובמה שאנו בלתי שובתים מעבודת הנפש אנחנו שומרים ומצפים השבת לעתיד לבוא:

ולכך דרשו ז"ל (ראש השנה לא, א) במה שאמר דוד (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת, לעתיד לבא ליום שכולו שבת, לפי שאין במזמור הזה ענין לשבת בעולם הזה, עד שיאמר דוד עליו שהוא מזמור ליום השבת, אבל כל המזמור בנוי על ענין השכר הנצחי, כמו שנאמר (שם יד) שתולים בבית ה' בחצרות אלהינו יפריחו. וכבר יובנו הכתובים הללו, עם מה שאמרו רז"ל (תענית כה, א-ב) אם ארז למה תמר ואם תמר למה ארז, והשיבו אי אמרת ארז אינו עושה פירות, ואי אמרת תמר אין גזעו מחליף. כי באמת עמקו מחשבותיהם ז"ל שרצו לרמוז על שתי השבתות אשר הזכרנו, כי אותו השבת אינו עושה פירות שהוא עולם התגמול אבל גזעו מחליף, אבל זה השבת בעולם הזה עושה פירות, ובענין גזעו מחליף רמזו על תחיית המתים. ובזה יתיישב ספק מופלג שהתחיל בלשון יחיד צדיק כתמר יפרח, והשלים לשון רבים שתולים בבית ה' ובחצרות אלהינו יפריחו, היות הכוונה באומרו לשון רבים על הגוף והנפש: ונחזור לענייננו שעל אלו השתי שבתות נאמר (שמות לא, טז) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת, לעשותו מבלתי הזכיר את השבת שנית. אמנם הכוונה לומר שישמרו זה השבת בעולם הזה כדי לעשות השבת הנצחי, והוא אומרו ברית עולם. וכן על הכוונה הזאת נאמר (שם יג) שבתותי תשמורו, וכן לסריסים אשר ישמרו את שבתותי (ישעיהו נו, ד), וכן מלבד שבתות ה' (ויקרא כג, לח), ועליהם נאמר בפרשת אמור (ויקרא כד, ח) ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' תמיד, כי היום השבת בעולם הזה, יערוך את השבת לעתיד לבוא, להיותו תמיד. וכן על אלו השתי שבתות אמרו ז"ל (שבת קיח, ב) אלמלי שמרו בני ישראל שתי שבתות מיד נגאלים, שזה יפלא לומר שישמרו שני שבתות ויחללו זולתם ח"ו, אבל אמרו בלשון חכמה שאלמלי היו שומרים אלו השתי שבתות כהלכתם מיד נגאלין. וזהו שאמרו רז"ל זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, כי כל שבת צריך זכירה למעשי בראשית, ושמירה וצפוי [וצפיה] לשבת האחר ע"י עבודת הנפש שהוא העסק בתורה:

ובמה שנאמר בפרשת ואתחנן בעשרת הדברות (דברים ה, טו) כי על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, רבו המבוכות, שהיאך יתכן לומר שמצות שבת היתה מפני יציאת מצרים, ולפי האמת לא היתה רק לאות לחידוש העולם. והרמב"ן ז"ל האריך בזה, וזה לשונו ואמר כאן (יד-טו) למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית וגו', לבאר כי בו יצוה במנוחת העבד כמוך בעבור שהיית עבד והניח לך ה' וגם אתה תניח לעבדך, והנה טעמו למען כשינוח עבדך ואמתך כמוך תזכור כי עבד היית וגו'. וטעם על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, ציוה שתעשה כן ביום השבת, כך פירש ר' אברהם ואיננו נכון ואנו אומרים בקידוש היום כי יום זה תחלה למקראי קדש זכר

ליציאת מצרים, כאשר נאמר בו זכר למעשה בראשית. והרב אמר בספר המורה [נבוכים] (חלק ב' פרק ל"א) כי המאמר הראשון הוא כיבוד היום והידורו, וכאשר אמר על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, ועל כן הזכיר טעם כי ששת ימים עשה ה', אבל בכאן יזהיר אותנו לשמור השבת, בעבור היותנו עבדים במצרים עובדים כל היום על כרחנו ולא היתה לנו מנוחה, והוא יצוונו עתה לשבות ולנוח כדי שנזכור חסדי ה' עלינו שהוציאנו מעבדות למנוחה:

והנה בשבת נכללו שני טעמים, האחד להאמין בחידוש העולם כי יש אלוה בורא, והשני לזכור חסדו הגדול שעשה עמנו שאנחנו עבדיו אשר קנה אותנו לו לעבדים, גם זה אינו מחוור אצלי, כי בהיותנו שובתים ולא נעשה מלאכה ביום השביעי אין לנו בזה זכרון ליציאת מצרים, ואין לרואה אותנו בטלים ממלאכה ידיעה בזה, רק היא כשאר כל המצוות, אבל יהיה בו זכר למעשי בראשית שנשבות ביום ששבת ה' וינפש. והראוי יותר לומר כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוה קדמון מחדש חפץ ויכול כאשר פירשתי בדבור הראשון (שמות כ, ב), על כן אמר בכאן אם יעלה בלבך ספק על השבת המורה על החידוש והחפץ והיכולת, תזכור מה שראו עיניך ביציאת מצרים שהיא לך לראיה ולזכר, והנה השבת זכר ליציאת מצרים ויציאת מצרים זכר לשבת, כי יזכרו בו ויאמרו ה' הוא מחדש בכל אותות ומופתים ועושה בכל כרצונו כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית, וזה טעם על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, והנה לא פירש כאן טעם השביתה כי ששת ימים עשה ה' וגו', שכבר הוזכר זה פעמים רבות בתורה, אבל אמר בקצרה ויום השביעי שבת לה' אלהיך, שהוא יתעלה שבת בו וינפש, וביאר להם כי מיציאת מצרים ידעו שהוא אמר והיה העולם ושבת ממנה, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ובאמת הטענה שטען הוא על הרמב"ם ז"ל לא סרה כלל מעליו, שלא יהיה בזה זכרון ליציאת מצרים, כי עם היות הרואה שאנחנו שובתים יודע שחידש את העולם ושיש לו יכולת, לא בשביל זה ידע שהוציאנו ממצרים ביכולתו, ואין בידיעת יכולתו הכרח שעשה כל מה שהוא ביכולתו. ועוד אשמע ולא אבין דבריו שהוא אומר שזהו טעם על כן צוך ה' אלהיך, שהיאך יתכן לומר שהציווי היה בשביל יציאת מצרים. גם יהיה פלא בעיני על אומרו שלא פירש כאן טעם אל השביתה מפני שכבר הוזכר בתורה פעמים רבות, כי היאך יתכן שמשה אדוננו בסיפור העשרת הדברות שאמר להם השם יתברך בחורב, יקצר מפני שכבר נאמר בתורה:

אבל הנכון בזה הוא לדעתי הדברים כפשוטם, ושהדברים שסיפר משה אדוננו בפרשת ואתחנן הם הם הדברים שנאמרו בפרשת יתרו, אבל בתוספות (שבת נא, ב ד"ה במה

בהמה) ביאר כי שם ציוה על השביתה לעצמו לעבדו ואמתו ובהמתו, ולא נתן טעם רק לשביתתו בעצמו באומרו כי ששת ימים עשה ה', אמנם יחסרו עדיין שני טעמים, טעם אחד אל שביתת העבד והגר אשר בשעריו והאמה והבהמה, וטעם שני למה לא ציוה את השבת רק לנו, שהרי לא ברא העולם לנו לבדו כי לכל האומות גם כן בראו, וכמו שצוה להם שבע מצות בני נח היה ראוי שיצוה להם גם השבת, ועל כן בא משה אדוננו בפרשת ואתחנן וביאר השני טעמים הללו, ואמר על שביתת העבד והאמה, שכמו שאנחנו עבדי ה' מצווים לנוח ביום שנח אדוננו כך גם כן צריך שעבדנו ובהמתנו מה שהוא שלנו ינוח ביום שאנחנו נחים, וזה אמר במלות קצרות וביאור מספיק באומרו למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, שפירושו שכמו שישראל עושים השבת מפני שהקב"ה שבת כמו כז העבד ישבות:

והטעם השני אמר שלא נתן הקב"ה השבת רק לנו להיותנו עבדים לו שהוציאנו ממצרים, וביאר זה מאד באומרו על כן ציוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת, כאילו יאמר על כן ציוה לך, ולא לאומות אחרות, להיותכם עבדים לו, שהוציא אתכם ממצרים. אם כן בזה ודאי יתכן מאד לומר שהשבת הוא זכר ליציאת מצרים, כי הרואה אותנו שומרים השבת ולא זולתנו, עם היות שהעולם נברא לכל האומות כמו שנברא לנו, וכמו שאמרו רז"ל (סנהדרין נח, ב) כותי ששמר את השבת חייב מיתה, אשר כבר אמרנו טעם למאמרם זה חלק א' פרק י"ג, הנה ודאי הרואה זה שאנחנו לבד שומרים את השבת, ידע שהוא בשביל שהוציאנו ממצרים ואנחנו עבדים לו, והרואה אדם שהוא שובת, ידע שזהו מזרעם של יוצאי מצרים, והדברים פשוטים ומיושבים על נכון:

ובנוסח קידוש לילי שבתות מבוארים הדברים יותר היותם כן, באומרו כי הוא יום תחילה למקראי קדש זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת וכו' עד ושבת קדשך ברצון הנחלתנו, כאילו יאמר בפירוש שהשבת הוא זכר ליציאת מצרים כיון שבנו בחר ושבת הנחילנו ולא לזולתנו. ובזה ירווח לנו מאד מה שיקשה בנוסח הקידוש שיש בו הכפל דברים, שאנו אומרים פעמיים שהנחילנו השבת, שלפי דרכנו הדברים על נכון, שקודם אנחנו אומרים שהנחילנו את השבת זכר למעשה בראשית, ואחר כך אנחנו חוזרים לומר שהנחילנו השבת ולא לזולתנו זכר ליציאת מצרים והוא זכר ליציאתם, שע"י השביתה יתפרסם שאנחנו עבדיו שהוציאנו ממצרים, כי מה שקנה עבד קנה אדוניו, ואם העבד יעשה מלאכה על דעת בעלים עושה, והרי הוא כאילו הבעלים עושים וכן הבהמות. ולפי זה נצטוינו אנחנו לשבות כיון שאדוננו שובת וכן עבדנו ובהמתנו, אבל שדותינו וכרמנו אינם שובתים שהם תחת הטבע אשר נחקק בהם, כן הגרמים השמימיים לא ישנו את

תפקידם, ואם כן האומות אשר לא נכנסו בעבודתו ית' רק תחת צבא השמים אשר חלק להם, כמו שצבא השמים אינם שובתים גם הם לא יאות להם לשבות. כי ענין זה הוא כמו המלך שעבדיו לובשים לבוש מתחלף משאר העם שכל רואיהם יכירום, והאיש אשר יתלבש באותו לבוש הרי הוא מורד במלכות ויתחייב ראשו למלך, כי הוא מראה עצמו היותו עבד המלך ועבד מלך כמלך. (שבועות מז, ב וזה טעם כפי המורגל בענין מסכים אל מה שארז"ל שכותי ששמר את השבת חייב מיתה. וכבר אמרנו טעם עמוק מזה חלק א' פרק י"ג שהוא דוגמא אל המקדש בלא שידוכין (עי' קדושין יב, ב) עיין שם: וכבר מימי חורפי נכספה נפשי לראות קצת מן הישוב, וריעי ומיודעי אשר ידעו כן, שאלוני אם ראיתי או שמעתי אמיתת ענין נהר שבתיון אשר קראוהו כן ז"ל (סנהדרין סה, ב), ולא כמסתפקים בדבריהם ז"ל שאלוני, אבל כמתיראים פן היתה כוונת רז"ל אל חידה או אל רמז, או פן היה כן ולא התמיד, ואם לא היה לא זה ולא זה, היו נכספים לדעת באיזה מקום מן הרובע המיושב הוא, שאחר שידעו זה תאות החקירה מה למקום ההוא לשבות משאר המקומות או לנהר ההוא משאר הנהרות. ואני בתומי השבתי על שאלתם כי לא נופל אנכי מהם, וכי גם נפשי נכספה לדעת זה, אבל לא מצאתי איש אמונים או הגדה שוה מפי רבים בלתי מתחלפת בענין הנהר הזה:

אמנם כי כן אמרתי להם שאם יראה להם שהנהר הזה אם היה רישומו ניכר ומפורסם, היה מופת על היות המשך טבעי הנמצאים בששה ימים, ושבזה יהיה להם נחת רוח לעצמם או לתשובה לצדוקים הבלתי מאמינים שנברא המציאות בששה ימים, הנה אני מראה להם מופת נכון מן הנהר, והוא המפורסם בחכמת הניגון שהם ששה קולות ולא יותר, שאינו מתפשט המשך טבעי הנמצאות יתר על ששה במדרגות שוות, והשביעית אינה במדרגתם, והשמינית חוזרת על הראשונה, שכן הם ששת ימי המעשה והשבת נבדל מהם ויום ראשון חוזר לראש. והמשכילים מן השואלים ההם הסכימה דעתם שיספיק בענין זה להיות לראיה שהמשך הדברים הטבעיים אינו מתפשט יותר מששה להיות הבריאה בששה, וכבר כתבתי מזה קצת בפרק י"ד תראנו משם:

ובהיות שהשמיני חוזר לראש הנה בכל שמיני יתחזק הענין שנתהוה בראשון. וזה טעם נכון אל מצות המילה בשמיני שנתחזק הולד שנתהוה בראשון, וכך מה שנצטוינו בתורה (ויקרא כב, כז) והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני [והלאה] ירצה וגו'. ויש עוד לזה טעם נכון משבעה כוכבי לכת ומשפטם כל הימים. שמי או מה שנתהווה ענינו במזל שבתאי כאשר יעברו שבע ימי שימוש הכוכבים האחרים, ויחזור הענין אל שבתאי, הנה

אין ספק שיתחזק אותו הנולד או אותה ההויה, באופן שהקב"ה גם כן שובת לעולם בכל שבת, כי בכל יום מחזיק ומעורר מה שנברא באותו יום:

ובזה תבין הנוסח אשר סודר בתפילות (ברכת יוצר אור) המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, והוציא זה ממה שנאמר (תהלים קלו, ז) לעושה אורים גדולים, ולא אמר שעשה, ואם כן גם ברקיעת הארץ נאמר (שם ו) לרוקע ולא לשון עבר. וכבר יפלא גם כן בנוסח זה שאנו אומרים על הקיום וההעמדה שהוא מחדש בכל יום מעשה בראשית, שכיון שעל הקיום וההעמדה אנחנו אומרים כן היה ראוי שנאמר שבכל רגע הוא מחדש טובו. אמנם במה שאמרנו יובן, שהכוונה לומר שבכל יום הוא מחזיק ומעורר מה שברא באותו יום ובשבת שובת. ובהיות השביעי המשך טבע הנמצאות, כאשר ירצה הנביא או האומר, היה מי שהיה, לומר שיהיה ענין אחר רב המספר יאמר מספר השבעה, כמו שנאמר (דברים כח, ז) בשבעה דרכים ינוסו לפניך, שבע על חטאתיכם (ויקרא כו, יח), שבעתיים יוקם (בראשית ד, טו), כאור החמה שבעתים (ישעיהו ל, כו), שבע יפול צדיק (משלי כד, טו), שבע תועבות (משלי כו, כה), שבע ביום הללתיך (תהלים קיט, קסד), ורבים כאלו. ואמרו מספר השבעה, לפי שאם היו אומרים איזה מספר מן המספרים שיזדמן, יראה היות המספר ההוא מדוקדק לא דרך גוזמא וריבוי, אמנם באמרם השבעה שהוא כפי המשך טבעי הנמצאות, הרי עליו אין להוסיף. ויתבאר היות הדברים דרך גוזמא וריבוי לא מדוקדק. ונגד אלו השבע מדריגות אשר בטבע הנמצאות אמר שלמה שבעה הבלים (קהלת א, ב) כאשר רצה להחביל עניני העולם השפל: וכיון דאתא לידן, אומר לך מה שיפלא בתחילת המחשבה על מה שאמרו רז"ל (שבת ל, ב) שביקשו לגנוז ספר קהלת, וכשראו סופו יראת ה' נמנעו מלגונזו, כי זה לא יתכן שאם בחיבור והדומה ימצא דברי אפיקורסות, אפילו שימצאהו בדברים אחרים נכונים לאמונה, לא בשביל זה נקיים החיבור ההוא בידינו, כי מפני האפיקורסות ההוא ראוי להעביר מכשול, וחוטא אחד יאבד טובה הרבה. אבל הדברים הם, שתחילת קהלת הם דברים שיסבלו הפירושים, אם לצד אמונה בלתי נאותה והגונה, וכאשר כתב בסוף החיבור דברים יראת ה', סופו הוכיח על תחילתו, שאין הכוונה בדברים הראשונים רק אמונה נאותה:

ולדעתי זה אמר שלמה (קהלת יב, יג) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא, שכדי להינצל מפח יקוש פן יטעו בדבריו לפרשם על צד אמונה בלתי נאותה, לכן אמר סוף דבר הכל נשמע, כאילו יאמר שכל דבר סופו יוכיח על תחלתו, ושעל כן הוא בסוף דבריו יראת ה' שלא יטעו בדבריו הראשונים. והנה הדברים הראשונים אשר יסבלו הפירושים הם מה שאמר (שם א, ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש, שהיה זה ח"ו

כאילו יאמר אין שכר על כשרון המעשה שיעשה תחת השמש, אבל פירושם על נכון אינו כן, רק אומרו תחת השמש, שב אל מה שנאמר שאין יתרון, והיה כאילו יאמר מה יתרון לאדם תחת השמש במה שיעמול, אבל היתרון ודאי הוא לעולם הבא: ונשוב אל אמרינו שזהו סוד השביעיות, ולא יסור מפני זה מהיות סוד השביעיות כפי האמור מפי חכמי הקבלה, כי בשגם אמרנו שהשביעיות נאמר מפני היות השבעה המשך טבעי הנמצאות, עדיין לא נתבאר לך טעם אל מה שגזרה החכמה האלהית שיהיו נקבעים טבעי הנמצאות על מספר השבעה לא על זולתן מן המספרים, אשר זה יתבאר לך כאשר תעמוד על סוד חכמי הקבלה, וכבר בפרק י"ג ממעשה בראשית כתבתי שאין מקום לשאלה למה ברא במספר ששה, ושאפשר לומר שבחירת החכמה האלהית במספר הששה בבריאה היה להיותו מספר שלם שהוא וחלקיו שוים, ולא אמרתי שם כן למאמר מספיק רק לקצת ישוב. ועתה אגלה אזנך להועילך בקצת מה שהועילוני בענין זה חכמי הקבלה כפי מה שהבנתי והצצתי מבין חרכי תבונתם, ולא אוכל לומר לך מענין זה רק מה שיכיל עט סופר, כי עוד ישאר מה שצריך שתבין מעצמך בשכלך ציור בנפש, ואז גם כן תשכיל הסיבה אשר עט סופר תש כחו מלהעלותו על ספר בדיו, ומלבד זה אזכירך מה שאמרו רז"ל (בר"ר יב, טו הובא ברש"י בראשית א, א) עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין וראה שאינו מתקיים ושיתף עמו מדת הרחמים, ודרשו כן באומרו (בראשית ב, ד) ביום עשות ה' אלהים:

ואומר לך כי השיתוף האמור ודאי היה בכל מיני השיתוף כפי הצורך בענין ההוא וכפי משפט החלוקה יהיו ד' שיתופים כוללים, א' שיהיה השיתוף במדה ההיא ברחמים ודין בשיווי מוחלט. ב' שיהיה השיתוף בתגבורת רחמים על הדין. ג' שיהיה השיתוף בתגבורת על הדין הרחמים. ד' שיהיה השיתוף רחמים ודין, אבל לא בזמן אחד אמנם תתהפך מזה לזה, כמו שאמרו רז"ל (ראה בר"ר לג, ג) ארורים הרשעים שמהפכים מדת הרחמים לדין, והצדיקים יצא מפעולתם היפך זה. עוד צריך שתהיה מדת הדין לבדה ומדת הרחמים לבדה בלתי שיתוף, באופן שנתבאר שנברא העולם בשש מדות הללו אשר כפי משפט החלוקה עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע, והם מדת רחמים גמורה, ומדת הדין גמורה, ומדת דין ורחמים בשיווי גמור, ומדת דין ורחמים בתגבורת הדין, ומדת רחמים ודין בתגבורת רחמים, ומדה מתהפכת מדין לרחמים שהם ששה מדות שבהם נברא העולם, והם ששת ימי הבריאה שבכל יום מהששה נתנהג על מדה אחת מהם, וזה יספיק לך לנתינת טעם אל מה שגזרה החכמה האלהית להיות הבריאה במספר הששה ימים לא במספר זולתו. ועתה אתה ברוך ה' התבונן שנגד אלו הששה

מדות, הם הששה שמות שאינם נמחקים, כי שם ההויה ככתבו, הוא שם מורה על העצם והמציאות, לא שם מורה על מדה כלל, וכנגדם שבע הנרות במנורה שכולם פונים אל האמצעי, וכל אחת מאלו הששה מדות שמשה יום אחד, כי ביום ראשון שמשה מדת רחמים בשיתוף דין שווי מדוקדק, כמו שאמרו רז"ל שראה שאין העולם מתקיים ושיתף מדת הרחמים: וזהו השיר שהלוים היו אומרים ביום הראשון לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה (תמיד ט, ב), שרצה בעולם ובישובו וקיומו, ולכללות הנבראים היא המדה הזאת, אבל שאר המדות הם לפרטים כל אחת כפי הענין וכפי השעה, וביום השני שמשה מדת רחמים בשיתוף דין אבל בתגבורת רחמים, וכבר כתבנו חלק א' בענין המים העליונים שהם הרחמים הכובשים את הדין המכונה מים תחתונים, והעליונים נאמר על ירושלים העליונה, והעד מה שנאמר (זכריה יד, ח) יצאו מים חיים מירושלים, שכל העולם ניזון מתמצית, ועל כן הלוים אומרים גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו, וביום השלישי שמשה מדת רחמים בשיתוף דין ותגבורת דין על הרחמים, והלוים אומרים לזה אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט, וביום רביעי שמשה מדת הדין גמורה והלוים אומרים אל נקמות ה' אל נקמות הופיע, בחמשי שמשה מדת רחמים גמורה, והלוים אומרים הרנינו לאלהים, כי אין הרינה נכנסת רק בשערי רחמים גמורים כאשר ידעת, בששי שמשה המדה המתהפכת ועליה אמרו הלוים שתי לבישות, ה' לבש לבש ה', כי באומרו ה' לבש הוא, שמידת רחמים לבשה דין שנתהפכה לדין, ואומרו לבש ה' הוא, שמידת הדיז לבשה רחמים, וזהו שנא' קודם ה' מלך גאות לבש שהזכיר הלבישה אחר הרחמים, ואח"כ הזכיר השם של רחמים אחרי הלבישה, כאילו יאמר רחמים נלבש בהפכו או הפכו נלבש ברחמים, וכאשר חטא אדם ביום ששי הושמה אותה המדה לשמור עץ החיים ונקראת חרב המתהפכת כמו שנתבאר במקומו עיין שם, ובהיות שבשבת אין שם משמות הקודש המורים על המדות רק השם העליון על כולם שהוא שם ההויה, על כן היו הלוים אומרים מזמור שיר ליום השבת, שהשלים שם לזמר לשמך עליון, ואמרו רז"ל (תמיד ט, ב) שהוא מנוחה לחי העולמים, הכוונה לומר שאין בעולם שכולו שבת לא מידת רחמים ולא מידת דין רק דביקות בו יתברך ה' יזכנו אליו:

חלק מעשי תורה - פרק ח

דברי המפרשים והמדרשים רבו למעלה בכתובים הללו, שנאמר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם עד סוף הפרשה. רש"י פירש ע"פ האגדה (מכילתא פרשת בחודש י) שאומרו לא תעשון אתי אלהי כסף שב על ענין הכרובים שלא יעשם של כסף, ואומרו

אלהי זהב שלא יעשו כרובים בבתי כנסיות. והרמב"ן ז"ל כתב שהוא אזהרה שלא לעשות אלהי כסף ואלהי זהב אתו שלא יעשו כלל. והרב אברהם אבן עזרא כתב שלא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לקבל כח עליונים בצורתם, והבאתי לך התחלפות הפירושים המורה על המבוכה כי רבה היא:

ומהרי"א כתב שלא ישימו בתפלותיהם אמצעיים. ובמדרש אמרו (מכילתא שם) לא תעשון אתי רבי ישמעאל אומר לא תעשון דמות שמשי שמשמשים אותי במרום. וכדי לקשר ענין הפרשה בענין המזבח כתב על מה שנאמר לא תעלה במעלות, וזה לשונו אבל ענינו שמפני שאמר מזבח אדמה תעשה לי, ואמר שאם ירצה להעלות בנינו לעשותו מאבנים יהיו כמות שהן מבלי חקיקה ולא יפוי אחר מלאכותיי, הזהיר בכלל לישראל ולא תעלה במעלות על מזבחי, שלא יעשה במזבח העולה דבר מעולה מזה לא זהב ולא כסף ולא אבני גזית, שהם כולם מעלות ויפויים יותר מהאבנים התמימות, כי מזבח העולה כמו שיתבאר במקומו היה רומז אל המות הטבעית ולכן היה נבוב לוחות, והיה מעפר הארץ או מאבנים אשר מעפר יסודם ואין שלטון ביום המות. וע"ז נאמר באמת ולא תעלה במעלות על מזבחי, כלומר לא תרחיב המזבח בהבנותו יותר מזה, ולא תשים כסף וזהב אבנים טובות ומרגליות שהם מעלות בעיני בני אדם על מזבחי, וכמו שאמרתי לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כי אם תעשה מאותן המעלות במזבחי תגלה ערותך עליו, כלומר שאתה נוטה לדרכי עובדי עבודת אלילים ואין ערוה גדולה מזו, כי על כן אסר אבן משכית, וזהו פירוש נכון ומתיישב בפסוקים, עכ"ל מהר"י אברבנאל. ובאמת קול דברים אני שומע אין בהם זולתי קול, ואיני יודע מה יאמר בכל כלי המשכן שנעשו של זהב ומזבח הקטורת ג"כ. ועוד שלפי פירושו חיסר אחת ממצות לא תעשה, שהיא לבלתי עשות מעלות בסולם למזבח, שכבר עשה מעלות לשוז עילוי ויפוי: האמנם לבוא אל תוכן ישוב דברי הפרשה הזאת כפשוטה נקדים הענינים אשר לב כל משכיל יתעורר בהם. ראשונה, כי אומרו למשה שיאמר לישראל שהם ראו שמן השמים דיבר עמהם ושלא יעשו אלהי כסף וזהב, נראה היותו טעם נמשך, כאילו יאמר כיון שמן השמים דבר עמהם אין ראוי שיעשו אלהי כסף וזהב, ולא ידענו טעם מספיק לזה: שנית, אומרו לא תעשון אתי אלהי כסף וגו', וכבר נאמרה אזהרה זו בעשרת הדברות, וגם יחוייב לדעת איך תובן מילת איתי, וכבר פירש רש"י בכל עוד שאני קיים ע"פ מאמרם ז"ל, אמנם לפי הפשט במי שהוא חי וקיים לעולם הוא דבור מותריי לומר שהציווי הזה הוא בכל עוד שהוא קיים. ועוד שאין זה דיבור נאות בחוקו ית' שנראה ח"ו כמשים תנאי בנצחיותו. וגם במה שנאמר (שמות כ, ג) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, אמרו ז"ל (מכילתא

פרשת בחודש ו) כן, ובס"ד נבארהו במקומו: שלישית ענין המזבח אשר בא בציווי כאן אשר אין זה מקומו, כל שכן שאמר בבנינו פרטי הדינים שלא יבנה גזית ושלא יעלה מעלות ושיהיה של אדמה, ולא אמר שאר הדינים ארכו ורחבו וקומתו:

רביעית, שאומרו פה בכל המקום אשר אזכיר את שמי אין לו ענין עם מה שקדם: על כן יראה לדעתי שכל דברי הפרשה הזאת באו אל ענין אחד, הוצרך מאד אזהרתו, וכולם קשורים ומכוונים אל הענין ההוא סמוכים ועשויים באמת וישר. כי אחרי שהקב"ה ירד על סיני וכל העם רואים, אמר הקב"ה שמא יעשו את ההר עבודת אלילים, לפי שראו עליו הענינים הנפלאים ההמה ושם ראו את כבודו, באופן שעם הקב"ה יעשו עבודת אלילים, וזהו אומרו לא תעשון אתי, ולכן הזהירם ואמר שראו שמן השמים השמיעם קולו ולא היה בהר לבד:

ואומרו לא תעשו אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם, רצה לומר לא תעשו אתי, כאילו יאמר אני אלוה ולא תעשו אתי, רצה לומר עמי ממש, שתעבדו את ההר מפני שראיתם כבודי שם. והעד שכן נאמר (שמות לג, כא) הנה מקום אתי, ורז"ל אמרו (ראה רש"י שם) שעל הר סיני נאמר, ולכך תפס לשון איתי. וכן מה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, רצה לומר שמאחרי שאין השגת האדם משגת להכיר בוראו, כמו שנאמר למשה על זה (שמות לג, כג) ופני לא יראו, לכן הזהירה התורה שלא יעשה האדם דבר גשמי זכר לדמיון פניו יתברך, ויחשוב שמאחר שהמעשה הזה הוא על שם פניו יתברך שיתכן לעשותו:

ונחזור אל הענין שאנחנו בו שאמר לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, רצה לומר שלא יעשו להם גם כן דמיון כמו הר של כסף או של זהב, וביאר הדברים מאד שיעשו מזבח אדמה שיעלו עליו הזבחים, והוא דמות אמיתי להר שהוא של אדמה, ואמר שאם רוצים לעשות המזבח אשר הוא דמיון להר, שעליו יהיה האש לא יכבה והעשן, ואמר עוד שאם ירצו לעשותו של אבנים שהוא ממש כמו ההר שהוא של אבנים, שלא יעשה אותם גזית כמו שההר אינו גזית, וכן שלא יעשה לו מעלות כמו שבעליית ההר אין שם מעלות, והנה אז יהיה המזבח דומה בדומה להר אבנים כמו שנבראו ובלתי מעלות: ועל דרך רמז, אל דבר עמוק ג"כ רימז בזה, לומר כי כאשר ירצה האדם להשיג האלהיות, כי הוא עשיית המזבח האמיתי, שע"כ קראו מזבח שזובח הנפש הבהמית עליו, וכן אמרו חכמי הקבלה (ראה רבינו בחיי ויקרא ב, יא) לא תזבח על חמץ דם זבחי (שמו כג, יח), שהוא כאילו יאמר שלא יהא טובל ושרץ בידו, כי החמץ הוא היצה"ר המשותף לנפש בהמית, אמר שלא יעלה במעלות שהיא פסיעה גסה וימהר לעלות, כי בזה לא

ישיג דבר ותגלה ערותו עליו. אבל פשט הכתוב הוא כפי מה שאמרנו שבא להזהיר שלא יעבדו ההר או יעשו להם דבר גשמי של כסף ושל זהב זכר להר להשתחוות אליו בעבור מה שראו מכבוד ה' בו. ונתן טעם לזה שמן השמים דבר עמהם עם היות שהקולות היו נשמעים בהר:

ומכאן התיר לנו לפרוש כפינו אל השמים, והיה כאילו יאמר תעשו מזבח להעלות זבחים, ולבכם וכפיכם השמים לא אל המזבח. והעד על זה שכן נאמר (מלכים א ח, כב) ויעמוד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל ויפרוש כפיו השמים, וא"כ אומרו מן השמים דברתי, רצה להרשותנו לפרוש כפינו השמים, שעם היות שמלוא כל הארץ כבודו והוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, וא"כ פרישת הכפים לשמים היה נראה שח"ו הוא בשמים לא בארץ, לכן אמר שמאחרי שהשמיענו קולו מן השמים, אין צורך לקבוע דבר גשמי רק להיות עינינו תלויות השמים. שהכוונה בזה שעינינו תלויות אל מי שהשמיענו קולו מן השמים, וזה אומרו מן השמים דברתי עמכם, שגם אתם כאשר תדברו עמי בתפלתכם תכוונו לבכם לשמים. ומטעם זה נשתמשו ז"ל בלשון הזה שאמרו (אבות פ"ב מי"ב) כל מעשיך יהיו לשם שמים, ורבים כאלה. ואחר שביארנו שכל ענין בכתובים הללו הוא להזהירנו שלא נעשה לנו דבר קבוע דמיון להר להשתחוות או להתפלל, היטיב מאד לומר כי בכל המקום אשר אזכיר וגו', כי זה נתינת טעם מבואר מסכים אל מה שאמרנו, שהוא מודיעם שהוא מקומו של עולם, ואין לחשוב היות כבודו קבוע בהר סיני לבד לא במקום אחר, כי בכל מקום אשר יוזכר שמו שם הוא: וכמה יאות לפי דרכנו זה מה שנאמר פרשת ואתחנן (דברים ד, לו) מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש, והשלים הביאור ואמר (שם לט) וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, שכוונת הכתוב הזה מבואר מאד היותה על הדרך אשר אמרנו, שהשמיע הקול מן השמים והדברים מתוך האש, כדי שלא יבקשו לקבוע להם שום דבר או מקום גשמי, כיון שהוא בשמים ובארץ הרי מלוא כל הארץ כבודו. ובזה יתכן היות התפלה בארץ והלב אל השמים, ונתישבו בזה כל הכתובים והקשרם בענין המזבח על נכון. כי התפילה היא במקום עבודת הקרבנות, והותרו כל הספיקות שנתעוררנו בהם: ואל יפלא בעיניך אמרי שקורא אלהי כסף לדבר העשוי להיכרא, כי גם לפירוש רש"י ז"ל קורא כן את הכרובים עם היות שאינם נעשים לכוונת אלהות ח"ו, ומה שנעשה להיכרא אסרה תורה, לפי שסוף ההמון לחשוב בו אלהות כמו שיתבאר בענין העגל בס"ד, ולכן קורא אותם אלהים:

ועוד יתכן טעם לזה שכלי שמשתמש בטומאה לא ישתמש בטהרה, והעושים הפסילים מן האבנים כולם בברזל עושים, לכן ציוה ואמר אפילו על הכלים שעושים בהם הפסילים, כי חרבך הנפת עליה ותחללה, שב אל האבן, כי מאחר שעשיית הפסילים הוא ע"י הברזל א"כ תיכף שיניף עליה ברזל חילל האבן ההיא, כי הרואה חושב היות כוונתו לעשות פסל וכבר נעשית מזולזלת ומחוללת בזה, על דרך מה שנאמר (ויקרא כא, ט) את אביה היא מחללת שפירושו מזלזלת. ולכך על ידי השמיר שאינו לעשות פסילים רק לחתוך האבנים ולעשות גזית שהם נסדקים מפני התולעת כפי מה שפירשו ז"ל במילת השמיר (סוטה מח, ב), הותר לעשות כן, שלפי פירוש מהרי"א שכתב שהכוונה באזהרת הגזית כדי להרחיק היפוי, א"כ גם עם השמיר היה אסור:

וכבר נחלקו המפרשים שיש אומרים [שהשמיר] הוא מין קוץ חזק כמו שנאמר (ישעיהו ה, ו וראה שם ברש"י) שמיר ושית, ויש אומרים שהוא אבן חזק, ולדעתי הוא פסולת מחצב של אודם שקורין רובי"ן, שהמחצב אשר ממנו יחצבו הרובינ"י שהיא אבן טובה אדומה, כל אותו המחצב הוא אבן חזק עד מאד, ונקרא בלשון לעז ואיטליא שמירי"ל, וכן בלשון אשכנז שמורל"ק מלשון שמיר. והוא האבן שמשתמשים בו לחתוך הזכוכית ובמקום השריטה נסדק הזכוכית. והעד מה שנאמר (יחזקאל ג, ט) כשמיר חזק מצור נתתי מצחך, ואם הוא תולעת לא יתכן לומר חזק מצור. ואם היה תולעת ממש כמאמרם ז"ל, הנה יתחייב לומר שגם זה האבן שקורין שמירל"ק חותכים בו האבנים טובות, ע"כ קוראין אותו שמירי"ל שעושה פעולת השמיר, דהיינו התולעת, כי כמו כן יקראו לגיבור ארי ולקל ברגליו צבי על שם הפעולה:

חלק מעשי תורה - פרק ט

פרשת משפטים:

בתחילת פרשת משפטים נתנו רז"ל (קידושין כב, ב) טעם אל רציעת העבד מן האוזן, ואמרו אוזן ששמעה בסיני וכו'. ועל מה שהיתה הרציעה אצל המזוזה אמרו רז"ל (שם) הדלת והמזוזה שהיו עדים וכו'. אבל יתכן לתת טעם אחר נכון אל שני הענינים יחד. והוא שהיתה הרציעה באוזן סמוך לדלת, מפני היות שם המזוזה שיש בה פרשת שמע והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי, והנה זה בהיותו בוחר להיות עבד הוא מיקל מעליו עול המצוות, לכך היתה הרציעה באוזן שאינה שומעת אצל המזוזה המזהרת על השמיעה: ועם היות שאין המיועד בחיבורנו זה רק המעשיות, הנה כדי להמשיך סידור הפרשיות, לפעמים לא סרתי מלומר איזה ענין, ובזה נמשכתי הרבה פעמים לבאר מזמור א' או ענין

א' שהוכרחתי להזכיר קצת ממנו והיה הדרך הזה אצלנו לקוח מדברי רבותינו חכמי הש"ס שמימיהם אנו שותים, כאשר אמרתי בהקדמתנו שכן אמרו כיון דאתא לידן נימא ביה מלתא:

וכדומה לזה בענין הצרעה שבא סיפורה בפרשת הזאת, אינו סיפור מעשה רק יעוד מה שישלח הצרעה לעזרתם. אף גם זאת לגודל הספיקות והמבוכות אשר מצאתי בו אומר לך דעתי בזה, ויהיה פרק זה נפרד, והקדמתי פרק זה אל מה שנאמר הנה אנכי שולח מלאך, מפני קשר ענין אומרו הנה אנכי שולח מלאך וגו' עם מה שנאמר ואל משה אמר עלה. והנה פירש רש"י ז"ל הצרעה מין שרץ העוף והיתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בם ארס והם מתים, והרמב"ן כתב כי זאת היתה מכה באויר כמו הארבה. ובענין צרעה זאת כפי פירושם יש להתעורר כמה ספיקות:

ספק ראשון, מה שפירש רש"י מין שרץ היה כו' ולא עברה את הירדן. וכן הרמב"ן ז"ל כתב כי תחשך הארץ מחמת הצרעה ולא יוכל לבוא למלחמה, נראה שלא בחרו לומר בפשט הכתוב מה שאמרו רז"ל סוטה פרק אלו נאמרין (לו, א) שהיתה שרץ עוף ממיתה, והרב אברהם אבן עזרא מפני דוחקו פירש צרעה שהוא לשון צרעת, ובאמת בכל המלחמות שעשה יהושע וגם מלחמת משה עם מלכי האמורי הם באו לקראת ישראל למלחמה, ולא מנע אותם הצרעה ולא הצרעת. ועוד שביהושע נאמר (כד, יב) ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמורי לא בחרבך ולא בקשתך, וכאן נאמר ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי ואת הכנעני ואת החתי ולא נאמר לגרש סיחון ועוג. ועוד שבפרשת חקת (במדבר כא, כג-כד) במלחמת סיחון נאמר ויאסוף סיחון את כל עמו ויכהו ישראל לפי חרב, הרי שבחרבם הרגו אותם לא הצרעה, וכן בעוג מלך הבשן נאמר (שם לה) ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו, הרי שהם היכום ולא הצרעה: ועוד יפלא מאד ענין הכתובים ביהושע (כד, ח) ששם נאמר ואביא אתכם אל ארץ האמורי היושב בעבר הירדן וילחמו אתכם ואתן אותם בידכם ותירשו את ארצם ואשמידם מפניכם, ואחר זה נאמר (שם יא-יב) ותעברו את הירדן ותבואו אל יריחו וילחמו בכם בעלי יריחו האמורי והפריזי והכנעני והחתי והגרגשי החוי והיבוסי ואתן אותם בידכם. ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמורי לא בחרבך ולא בקשתך, והיאך יתכן שתחילה כסדר אמר מלחמת שני מלכי האמורי שהיתה קודם שעברו את הירדן, ואחר שסיפר שאר המלחמות ושעברו הירדן, חזר לקודם העברת הירדן ואמר שהצרעה גירש אותם, ותחילה אמר שנלחמו עמם כמו שהיה האמת שהיכום לפי חרב, ואח"כ אומר לא בחרבך:

עוד יפלא מאד ששם ביהושע נאמר, ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמורי, שאומרו אותם אינו מובן כלל, והיה לו לומר ותגרש מפניכם שני מלכי האמורי, ומאי אותם, ועם היות שכבר מצינו דומה לזה מה שנאמר פרשת שמות (ב, ו) ותפתח ותראהו את הילד, כי היה לו לומר ותראה את הילד, עם כל זה זר הוא, ועוד שאינו דומה, ששם נאמר את הילד, וכאן לא נאמר את שני מלכי האמורי: עוד יפלא שכאן נאמר שישלח הצרעה לפניהם, רצה לומר קודם המלחמה לגרשם, ובפרשת עקב (דברים ז, כ) נאמר שישלח הצרעה בם עד אבוד הנשארים והנסתרים, דהיינו אחרי המלחמה:

ועוד יפלא שאם הצרעה לא עברה את הירדן כמו שפירש רש"י, היאך אמר משה פרשת עקב שישלח את הצרעה, והיה זה אחרי הכותו את סיחון, שהכתוב מכריז כן שכל משנה תורה אמר להם אחרי הכותו את סיחון, ועוד שאומרו בפרשת עקב שישלח את הצרעה, שב אל מה שאמר קודם, שנאמר שם (יז) כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם, שאמר כן על הגוים אשר מעבר לירדן, והיאך כתב רש"י שלא עברה הצרעה את הירדן:

עוד ספק מופלג והוא שנאמר כאן ושלחתי הצרעה לפניך וגרשה את החוי ואת הכנעני ואת החתי, ואמנם האמורי לא הזכיר כלל. וקודם פסוק זה נאמר כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמורי, ששם את האמורי ראשון, ואחריו הזכיר החתי והפריזי והכנעני והחוי, כנראה היות האמורי עיקר. וכבר אמרו רז"ל (סוטה לו, א) שתי צרעות היו, ועם כל זה אין הדברים מתיישבים כלל:

אמנם לדעתי יתכן ליישב מה שאמרו רז"ל שהיה שרץ העוף מסמא אותם וממית, וגם הכתובים כולם וכל הספיקות שנתעוררנו בהם. והוא שלדעתי אומרו כאן פרשת משפטים ושלחתי לפניך את הצרעה, הוא כמו מה שנאמר בישעיה (ז, יח) ישרוק ה' לזבוב ולדבורה אשר בארץ אשור, כי קרא הנביא האומה שבארץ אשור דרך משל דבורה, וכן קרא משה אדוננו את אומות סיחון ועוג דרך משל בשם צרעה, שגם הוא מין של דבורה, כי אחרי שהיה רוצה הקב"ה לתת לישראל את הארץ, הקדים ושלח את סיחון ועוג, שהם קבצו מלכיות הרבה שנלחמו בם עד שלקחו מיד השבעה עממים ומיד מואב ומיד עמון כמה עיירות, כמו שנאמר (גיטין לח, א) עמון ומואב טהרו בסיחון, ובהדיא נאמר בכתוב (במדבר כא, כו) נלחם במלך מואב הראשון ויקח את כל ארצו מידו עד ארנון, וכן נאמר ביהושע (יב, ב) סיחון מלך האמורי היושב בחשבון מושל מערוער וגו' ועד יבוק הנחל גבול בני עמון, וכן נאמר (יהושע יג, כה) שניתן לגד חצי ארץ בני עמון, באופן שנתבאר שסיחון נלחם ולקח הרבה עיירות מן הכנעני והחתי והחוי, ולכך לא

הוזכר פה האמורי כלל, כי שני מלכי האמורי הם היו הנקראים הצרעה, שנלחמו בכל אותם המלכיות והיו מושלים עליהם, כמו שנאמר ביהושע סיחון מלך האמורי היושב בחשבון מושל מערוער אשר על שפת נחל ארנון ותוך הנחל וחצי הגלעד ועד היבק הנחל גבול בני עמון וגו', באופן שביאר שמלכותו היה האמורי והיה מושל במקומות שאינם גבולו, וכן נאמר בעוג (יהושע יב, ד-ה) וגבול עוג מלך הבשן מיתר הרפאים היושב בעשתרות ובאדרעי. ומושל בהר חרמון ובסלכה ובכל הבשן עד גבול הגשורי והמעכתי וגו', שגם בזה ביאר שכבש ממלכות רבות תחתיו, ואם כן סיחון ועוג הם הם הצרעה ששלח השם יתברך לפניהם, וגירשו קצת מן הכנעני והחתי והחוי, וגם כבשו הרבה מעמון ומואב, וכל זה כדי שלא יצטערו ישראל לעשות מלחמה עם כל מלך אשר לו אחת מהעיירות ההם, שבעוג ובבשן היו ששים עיר כאמור שם (דברים ג, כד):

ובזה יתיישבו על נכון הכתובים ביהושע שאמר שם ותעברו את הירדן וילחמו בכם בעלי יריחו האמורי הפריזי והכנעני והחתי והגרגשי החוי והיבוסי ואתן אותם בידכם, ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם שני מלכי האמורי, שמילת אותם שבה ודאי אל השבעה עממים שהזכיר, אם כן מבוארים הדברים מאד שהצרעה היתה שני מלכי האמורי דהיינו סיחון ועוג. ומה שהזכיר כאן האמורי בכלל השבעה עממים, הטעם שגם בעבר הירדן היו שם אמוריים אבל עיקרם היו סיחון ועוג, ובעבור זה אמר הכתוב לא בחרבך ולא בקשתך, כי הם לא לקחו אותם העיירות מיד שבעה עממים, רק כאשר הכו את סיחון ועוג כל העיירות שהיו מושלים נכבשו להם בלא חרב ובלא קשת, והיה כאילו אמר שכבר נלחמו עם השבעה עממים ולא עם כולם, כי כבר מקצתם גירשו סיחון ועוג שהם היו הצרעה, ולכך אמר יהושע ענין הצרעה אחרי שסיפר שעברו הירדן לפי שגם זה מכלל מלחמת שבעה עממים הוא:

אמנם הצרעה שנאמרה פרשת עקב, יתכן לומר שהיתה שרץ העוף שהיה מסמא את עיניהם של אותם הנסתרים במערות ששם נמצאים השרצים כמו שאמרו רז"ל, ולכן לא נאמר שם שישלח הצרעה לפניהם, אבל אמר שישלח אותם בם עד אבוד הנשארים והנסתרים מפניהם דהיינו אחר המלחמה, אבל זו הצרעה שנאמרה כאן שנאמר ששלח אותם לפניהם, קודם בואם להילחם עמהם, כמו שביארנו שהיו סיחון ועוג:

ובדרכנו זה יתיישב מה שנאמר פרשת עקב, ששם נאמר (יז-כ) כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם. לא תירא מהם זכור תזכור את אשר עשה לך ה' אלהיך לפרעה ולכל מצרים. המסות הגדולות אשר ראו עיניך והאותות והמופתים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוציאך ה' אלהיך כן יעשה ה' אלהיך לכל העמים

אשר אתה ירא מפניהם, וגם את הצרעה ישלח וגו', שמאחר שכבר נאמר שיעשה עמהם נסים מה רצה לומר וגם את הצרעה, והלא אין לך נס גדול מזה שהצרעה יסמא עיניהם ויסרסם וימיתם, והיה לו לומר ואת הצרעה ישלח ה' אלהיך בם. אבל נראה שאמר משה כמו ששלח הקב"ה הצרעה דהיינו מלכי האמורי סיחון ועוג ושלחם לפניך לגרש קצת משבעה עממים שהמשילם לצרעה, כן ישלח הצרעה דהיינו השרץ בעצמו גם כן ישלח להמית הנסתרים, והיה כאילו אמר, הקב"ה שלח סיחון ועוג דומים לצרעה, וגם את הצרעה בעצמה ישלח:

ואעידה לי עדים על פירושנו זה, מה שנאמר פרשת חקת (במדבר כא, יד) על כן יאמר בספר מלחמות ה', שהרמב"ן פירש וזה לשונו כי בעלי הספרים היו נקראים מושלים, שנושאים בהם משלים ומליצות, והנצחונות הנפלאים בעיניהם מייחסים המלחמות ההם לה', כי לו המה באמת, והנה גבורת סיחון במואב היתה נפלאת בעיניהם, וכתבוה בספר ואמר בה מליצות את והב בסופה וגו', ונשאו בה משל בואו חשבון וגו', ושם עיר אחת מן הערים שהיו למואב והב, עכ"ל הרמב"ן ז"ל. והנה רצה לומר שאומרו על כן יאמר, הם דברי המושלים, ואין נראה כן בכתוב, שהרי אחר כך נאמר על כן יאמרו המושלים. אמנם בכאן אמר על כן יאמר בספר מלחמות ה', ואם הם דברי המושלים על מלחמת סיחון עם מואב למה חלק המשל לשנים, שכאן אמר על כן יאמר בספר מלחמות ה', ובסוף הפרשה חזר ואמר על כן יאמרו המושלים, ועוד שכאן לא סיפר רק ביאת ישראל אל המקומות ההם, ולא היה סיפור ענין עשיית סיחון מלחמה עם מואב, רק אחר כך כשנאמר והוא נלחם במלך מואב:

אמנם על פי דרכנו יתיישבו הדברים על נכון מאד, כי ישראל לא היה להם רשות להלחם עם מואב ועמון, כמו שנאמר פרשת דברים (ב, ט יט) ציווי על מואב וצווי על עמון שלא יתגרו בם, ותיכף אמר (שם כד) קומו סעו ועברו את נחל ארנון שהיה למואב, כמו שנאמר (במדבר כא, כח) אכלה ער מואב בעלי במות ארנון, וכאשר באו ישראל ארנון מפני שהיה בעת הזאת של סיחון, לכן אמר הכתוב על כן יאמר בספר מלחמות ה' את והב בסופה ואת הנחלים ארנון, כי אחרי שסיפר שישראל חנו בארנון ושארנון היה למואב, אמר א"כ ראוי שיאמר ויקרא מלחמת סיחון במואב מלחמות ה', עם היות שהמלחמה היתה בין מואב ובין סיחון, כיון שהיתה הכוונה במלחמה ההיא כדי לטהר עמון ומואב בסיחון שיזכו בהם ישראל, אם כן ראוי שתהיה מלחמתם בספר מלחמות ה', ולכך היתה ענין השירה על הבאר שמהמדבר יצאו למתנה שנתן להם הקב"ה דהיינו ארנון, ומשם נחליאל היינו העיר אשר בתוך הנחל, שנאמר ביהושע (יג, ח-ט) שנתן

לחלק ראובן שזכו בה ע"י סיחון ועוג, וכן מה שנאמר ומנחליאל במות, הוא במות בעל שניתן לחלק ראובן שם ביהושע (שם יז) ממלכות סיחון, ומבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה, גם הוא בחלק ראובן כאמור שם ביהושע (שם כ) ואשדות הפסגה, וכן מה שנאמר ונשקפה על פני הישימון, גם הוא בחלק ראובן כמו שנאמר שם ביהושע (שם כ) ובית הישימות, הרי לך שכל השירה היתה על המתנה הזאת שנתן להם הקב"ה מגבול מואב על ידי סיחון ועוג שהם הם הצרעה ששלח, והשירה לא שוררו על ענין הבאר, רק תחילת הכתוב אמרו עלי באר ענו לה, רצה לומר ששם על אותה הבאר רוצים לענות דברי השירה על המתנה שניתנה להם:

ועל מה שנאמר לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה וגו'. כבר ג"כ בפרשת עקב נאמר (שם כב) לא תוכל כלותם מהר פז תרבה עליך חית השדה. ושם פירש רש"י על פי אגדה והלא כשעושים רצונו של מקום אינם מתייראים מן החיה אלא שגלוי לפניו שעתידים לחטוא. והרמב"ן ז"ל גם כן פירש שם שמשה רמז להם שלא זכו אל מה שנאמר (ויקרא כו, ו) והשבתי חיה רעה. ובאמת כאן בפרשה זאת ידבר הכתוב כאשר יהיו זכאים כמו שהתחיל הפרשה אם שמוע תשמע בקולו ועשית כל אשר אדבר, וגם שם פרשת עקב אמר כן על מה שהתנה בתחילת הפרשה ואמר והיה עקב תשמעון ושמרתם ועשיתם, לכן נראה לומר בפשט הכתוב שאומרו כאן ורבה עליך חית השדה, וכן שם בפרשת עקב, שבים הדברים אל מה שנאמר פה בפרשה זאת קודם לכן, ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, כלומר אני ברכתיך שיתרם תאכל חית השדה, והנה אם אני מגרש העמים בפעם אחת החיה תאכל יותר ממה שתאכלו אתם, לפי שהם היו רבים ואתם המעט ותהיה הארץ שממה, וכאשר תתרבו תצטרכו לנטוע ולא תתקיים בכם שאתם נוחלים כרמים אשר לא נטעת (דברים ו, יא), כי האנשים לא ירבו בעבודת האדמה יותר על הצריך להם, באופן שעתה תנחלו אתם מה שהעממים הכינו לעצמם, וכאשר לא אגרש כולם הנה הנשארים מהם יוכרחו לנטוע לעצמם ואתם תפרו ותגרשום מעט מעט. הנה תנחלו ארץ מיושבת לא שממה, וזה אומרו כאן בהדיא פן תהיה הארץ שממה וגו' עד שתפרה ונחלת הארץ. ובדרכנו זה נתיישבו כל הכתובים בפרשת משפטים ובפרשת עקב וביהושע על נכון:

חלק מעשי תורה - פרק י

במה שנאמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך. כתב רש"י ז"ל כאן נתבשרו שעתידין לחטוא ושכינה אומרת להם כי לא אעלה בקרבך. והרמב"ן כתב וז"ל, ויש לשאול שהרי הגזירה

ההיא לא נתקיימה שהקב"ה אמר לו ושלחתי לפניך מלאך כי לא אעלה בקרבך ומשה ביקש עליה רחמים וגו', וביאר הוא ז"ל שמשה לא ביקש רק בימיו כמו שנאמר (שמות לג, טז) ונפלינו אני ועמך, ואח"כ נתקיימה גזירה זאת כשנאמר ליהושע (יהושע ה, יד) אני שר צבא ה' עתה באתי, זו היא כוונת הרמב"ן ז"ל ותוכן דבריו והוא האריך תראנו משם:

והנה מהרר"י אברבנאל ז"ל הביא דעתו של הרמב"ם בספר המורה חלק ב' פרק ל"ד, שמה שנאמר כאן הנני שולח מלאך שב אל מה שנאמר במשנה תורה (דברים יח, יח) נביא אקים להם. ובאמת משנאתי האריכות לא הבאתי כל מה שהרבה להשיב על כל המפרשים הנזכרים, כי כל טענותיו ודבריו עליהם הם נכונים למוצאי דעת, עד שודאי יספיקו לסלק פירושיהם ולהרחיקם, אבל הם ז"ל נמשכו אחרי האגדה:

והנה תמצא שמהר"י אברבנאל כאשר רצה להביא דעתו בענין שליחות המלאך הזה נתעורר בששה שאלות. שאלה ראשונה, מה היתה הסיבה שרצה הקב"ה במקום הזה לנטוש את עמו ולהסיר השגחתו מהם. שאלה שניה, למה לא ביקש משה רבינו ע"ה על הגזירה הזאת ולא צעק עליה כמו שהתפלל זה אחר עון העגל. שאלה שלישית, אם היה שהקב"ה גזר אומר כאן לשלוח לפניהם מלאך ומשה רבינו עליו השלום קיבל ביאתו, וה' לא חזר מגזירתו, איך אם כן לא נתקיימה. שאלה רביעית, מה ענין זה המלאך, כי הנה כבר נודע שהדברים אשר יפעל ה' בעולם המורגש הזה ע"י אמצעיים הנה הם אי אפשר שיהיו אלא אחד משני מינים, אם כמנהיגים שתמסר אליהם ההנהגה ואם ינהיגו ברצונם ודעתם, או מין שני שהם במדריגת הכלים, והקשה שענין שליחות זה המלאך לא יתכן להיות אחד משני המינים הנזכרים. שאלה חמישית, באומרו כי לא ישא לפשעכם, כי הנה המאמר הזה מורה שיהיה המלאך קשה לישראל מהליכת הקב"ה עמהם, אמנם בפרשת כי תשא אמר (שמות לג, ג) כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך, ויורה שלתועלת ישראל היה שולח המלאך לפניהם והם מאמרים סותרים. שאלה ששית, באומרו כי ילך מלאכי לפניך והביאך, לפי שהמאמר הזה הוא כפל ומותר גמור אחרי שכבר אמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך:

והנה הוא ז"ל לחשקו בהתרת הספיקות האלה ותשובתם, בחר לומר שלא היה שליחות המלאך הזה רק במדבר שהיה מקום בלתי מוכן לדבוק אלהי. ובאמת כאשר תשקיף השקפת עיון בדבריו, ותראה מראשם עד סופם, תמצא מרוחקים מן הפשט יתר עז על כל הפירושים והאגדות שנאמרו בענין זה, ובכללות הענין נפלאתי ונשגב מני כי לא

ידעתי טעמו למה אמר שהמדבר הוא מקום בלתי נכון לדבוק אלהי ולהשגחתו, וזהו היסוד אשר עליו ירה פינת סברתו:

אבל לדעתי נבאר הכתובים הללו כפי הפשט אשר יעדנו אליו, וטרם החלי נדקדק בקצת דברים אשר כל לב משכיל יתעורר בהם והם יהיו לאותות לאמיתות הדרך אשר נבחר. ראשון מה הענין שקודם אמר הנה אנכי שולח מלאך ולא אמר מלאכי כמו שאמר אחר כך, כיון שגם שניהם על מלאך אחד נאמר, שני מה הענין שקודם אמר אל המקום אשר הכינותי והספיק לו ולא הזכיר השבעה עממים, ואח"כ הזכיר אחד לאחד לכולם בשם יקרא. אמנם יתכן לומר שהשם יתברך אחר שנתן להם המשפטים אשר בין איש לרעהו, ואחריהם נתן להם חוקים אשר יחיו בהם, שאין בהם טעם רק רצון אלהי, והם ענין השמיטה והמועדות ועליית לרגל ולא תזבח על חמץ ולא ילין חלב חגי וראשית ביכורים ובשר בחלב והדומה להם, כי כל אלה אינם רק בינם לבין המקום, רצה השם יתברך לבשרם על השכר הנצחי, כי לענין המשפטים שכרם בצדם, שזולתם איש את רעהו חיים בלעו, אבל במה שבינם לבין המקום בישרם שישלח להם מלאך, רוצה לומר כהן או נביא או מורה צדק, כי יקרא בשם מלאך, וכמו שנאמר (מלאכי ב, ז) כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, שנתבאר כי כל מנהיג או מורה הוראה מי שיהיה יקרא מלאך, ולכך הנה אנכי שולח מלאך רוצה לומר בכל דור ודור אשלח לכם, כי לענין המשפטים קיבוץ המדיניות יחייב אותם, אמנם החוקים לעומקם יצטרכו מורה שיורה להם את הדרך אשר ילכו בה להשגת הנצחיות: וזהו שנאמר לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי, כי לא ידבר כאן להביאם אל ארץ שבעה עממים, אבל ידבר אל המקום אשר הוא מוכן ליראיו עושי רצונו שעליו נאמר כשחר נכון מוצאו (הושע ו, ג), ואמר המשורר (תהלים לא, כ) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך:

ואחר שאמר שישלח להם מורה צדק, אמר שלא ימרו את פיו כי לא ישא לפשעכם, ואין אומרו כן שלא יסלח ח"ו, אבל אומרו לא ישא, רצה לומר שודאי יוכיח אותם ולא ישא עליהם חטא, כמו שבאה המצוה הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא (ויקרא יט, יז), ועל כן הזהיר שכאשר המורה צדק יוכיח אותם שלא ימרדו בו וימרו את פיו, ונתן טעם על שלא ימרדו בו, ואמר כי שמי בקרבו, ולא אמר על דרך שנאמר בנביא (דברים ית, יט) אשר ידבר בשמי, אבל אמר על המורה צדק, שעם היות שאינו אומר כך אמר לי השי"ת עם כל זה שמי בקרבו, שכל מה שהוא מורה ומוכיח בצדק בשמי הוא מוכיח, ולכך אמר כי שמי בקרבו:

ואחרי שאמר להם הבשורה המופלגת הזאת מן המקום אשר הכין להם והאזהרה על שישמעו תוכחת כל מורה צדק, התחיל להזהירם על שלא יכרתו ברית ליושב הארץ שלא ילמדו ממעשיהם, ואמר שישלח מלאכו שהוא מלאך ממש ששלח אל יהושע, כמו שנאמר אני שר צבא ה' עתה באתי, ולא אמר מלאך, רק על המורה הדרך אשר יעשון, אבל על המלאך ההולך עם יהושע אמר מלאכי, שכאשר יביאם אל ארץ שבעה עממים שלא יכרתו להם ברית שלא ילמדו ממעשיהם, וזה מענין ראשון שכאשר התחיל הענין לשילמדו מן המורה צדק עשיית הטוב, הזהיר ג"כ שלא ילמדו מעשה האמורי, לקיים סור מרע ועשה טוב: ובזה יובן שלא היתה ח"ו הכוונה פה לנטוש את עמו ולהסיר השגחתו מהם, ולא היתה גזירה רעה ח"ו עד שיבקש משה עליה. ושליחות המלאך הזה אינו מענין המלאך האמור בפרשת כי תשא, וגם שם היה שליחותו לתועלת ישראל כמו שנאמר פן אכלך בדרך, אבל משה כרועה נאמן ביקש שיודיעהו שלש עשרה מדות שבם ירצה אותו, באופן שלא יכלה אותם בדרך ואז ילך בשכינתו בעצמו עמהם, ועל פי דרכנו זה סרו השאלות והספיקות שנתעוררו מאתנו ומזולתינו:

והנה עוד חזר לומר למשה כמו שנאמר ואל משה אמר, כלומר אחר שאמר לישראל שישמעו אל המורה צדק, אמר למשה שהוא יעיין באלהיות עם אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים שיתלמדו דרכי הנבואה. והעד שהיא עליית עיון שלא אמר על ההר רק עלה אל ה', שהמובן ודאי שיעלו בעיון כדי שישיגו מדריגת הנבואה ויעיינו באלהיות, שאין זו עליית מקום אבל עליית עיון והשגה, ואמר הכתוב כדי להודיע ענין הנבואה שהנבואה תהיה ב' מדרגות, נבואת משה מדרגה עליונה, ונבואת אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים מדרגה שניה, ולכן אמר ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו, אבל יעלו בעיון וההשגה ההיא, אבל העם אפילו בעליית העיון אינם, רק שיאמינו לדברי המורה צדק אשר ישלח להם:

ועל זה השיבו כל אשר דיבר ה' נעשה, כי מה שנאמר כי שמי בקרבו, רצה לומר כי כל אשר יאמרו משמי הם אומרים כמו שביארנו, ואחר שהזכיר את משה שיעלה במדרגת השגת הנבואה והעיון באלהיות עם אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים שהם ימסרוה לנביאים, והודיע שיהיו שני מדרגות, משה מדרגה עליונה ואחריה מדרגת אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים, אבל העם שאין להם השגה באלהיות קיימו וקבלו עליהם ואמרו כל אשר דיבר ה' נעשה, לכך הוצרך הדבר לכריתת ברית, שאותם אשר ישיגו בענין האלהיות ובדרכי הנבואה אינם צריכים לכריתת ברית כי עיניהם הרואות אמיתות הדברים, אבל העם שאמרו לשמוע בלתי הבנת עיון לא באלהיות ולא בדרכי הנבואה,

אין ספק שלהם היתה צריכה כריתת הברית, ולכך שלח משה נערי בני ישראל, כלומר משרתי בני ישראל לזבוח שלמים, כי המשרת יקרא נער כמו שנאמר (שופטים ט, נד) הנער נושא כליו, ושלח אותם שיעשו בשליחותם, וקרא דברי התורה לפניהם הם המצות מעשיות, וגם אמר להם שישמעו לדברי המורה אשר ישלח ה' שיקראו מלאך, ולפי זה הוצרכו לתת תשובה לשני הדברים, שכנגד המצות עשה ולא תעשה אמרו נעשה, וכנגד מצותו לשמוע דברי המורה לעתיד אמרו ונשמע:

ובזה יובן פשט הכתוב שהקדים עשיה לשמיעה, ולא יסתלק מפני זה כל מה שאמרו רז"ל (שבת פח, א) על הקדמת העשייה לשמיעה, והוא מה שאמר הכתוב הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה, רצה לומר על שני הדברים הנזכרים, שהם המצות שנצטוו מפי משה בהווה, ומה שיצטוו מן הנביאים לעתיד, ואח"כ סיפר שמשה עשה שליחותו שעלה במדרגת העיון באלהיות ובנבואה עם אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים ושראו ראיה הגונה בעיון מופלג:

והנה ידוע מה שכתב הרמב"ם ספר המורה [נבוכים] חלק א' פרק ה', ידוע מה שנחלקו ז"ל אם היתה הראיה הזאת מסופרת לשבח או לגנאי, והסכימה דעתו של הרמב"ם ז"ל עם האומרים לגנאי, וכתב שם בפרק הנזכר וז"ל, אמנם אצילי בני ישראל הם הרסו ושלחו מחשבתם והשיגו, אבל השגה בלתי שלימה, לזה אמר עליהם ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וגו' ולא אמר ויראו את אלהי ישראל לבד, כי כלל המאמר אינו רק לדקדק עליהם ראייתם לא לתאר איך ראו, ואמנם דקדק עליהם תוכן השגתם אשר בכללה מן הגשמות מה שכללה חייב זה הרסם קודם שלימותם, והתחייבו כליה ויעתר להם משרע"ה והאריך להם השם עד שנשרפו בתבערה ונשרף נדב ואביהוא באהל מועד, לפי מה שבאה בו הקבלה האמיתית, עכ"ל. ועוד כתב בפרק הנזכר ואשוב להשלים מה שנכנסו לבארו, ואמר שאצילי בני ישראל עם המכשולים שאירעו להם בהשגתם נתבלבלו ג"כ מפני זה פעולותיהם ונטו לענינים הגופניים להשתבש ההשגה, ולזה אמר ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו, עכ"ל של הרמב"ם ז"ל. גם רש"י ז"ל נמשך אחרי דעה זאת, וכבר אמרנו שבזה נמשך הוא ז"ל אחרי אחת מן הדעות שנחלקו רז"ל שהראיה הזאת סופרה לגנאי:

והנה המבוכה רבה לדעת זה שהיאך נאמרה ראייה זו גם על משה ועל אהרן אחרי היותה לגנאי, שכן נאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וגו', ולומר שאומרו ויראו את אלהי ישראל שב אל נדב ואביהוא ושבעים זקנים לא על משה ואהרן זה דוחק, ופשט הכתוב לא יורה כן, גם מה

שיובן מדברי הרמב"ם שמה שנאמר על האצילים שב אל נדב ואביהוא ושבעים זקנים, היה צריך אל נתינת טעם למה לא הזכירם בשמם כמו שהזכירם למעלה בפירוש נדב ואביהוא ושבעים זקנים. עוד יפלא שקודם אמר לשון ראייה ואח"כ לשון חזיה. גם יש לשאול שאחר סיפור החזיה הבלתי הגונה היה לו לומר שלא שלח ידו ושהיו ראויים לשליחות קודם. ועוד יש לשאול בכללות הענין מה זה אמרו לשון שליחות יד ומי הזכיר כאן שליחות יד עד שיאמר לא שלח ידו, והיה לו לומר ואל אצילי בני ישראל לא פרץ ה', כי בלשון הזה היתה ההתראה כמו שנאמר (שמות יט, כד) והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרוץ בם, וכמו שנאמר (שמואל ב ו, ח) על אשר פרץ ה' פרץ בעוזה, או היה לו לומר ואצילי בני ישראל לא מתו, וכבר ידוע שקצת מרז"ל חולקים על פירוש זה (עירובין סג, א, ויק"ר יב, א), שאמר ר' אליעזר לא מתו בני אהרן אלא מפני שהורו הלכה בפני רבן ור' שמעון אמר שתויי יין נכנסו, ועוד שלפי מה שאמרו שראו מתוך אכילה ושתיה א"כ היה לו לומר ויאכלו וישתו ויחזו את האלהים:

אבל לפי פשט הכתובים אשר יעדנו, נראה לומר באופן שפשט הכתוב יתיישב על נכון בהיתר כל הספיקות שנתעוררנו בהם, וזה לפי דרכנו שהתחלנו בו, ואמרנו שאמנם היו בהשגה מדריגות זו עליונה על זו, משה במדריגה עליונה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים מדריגה שנית ואח"כ העם, ואמרנו עוד שמי שיש לו השגה בעיון האלהיות אין צורך לכריתת ברית שעיניו הרואות אמיתות האלהיות, אבל אותם שאין להם מדריגה בהשגות האלהיות ומקבלים עליהם עול מלכות שמים אותם הם הצריכים אל כריתת ברית, ולכך נאמר ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, שהדברים מובנים שרצה לבאר שלא זרק על אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים רק על העם, ואח"כ סיפר הראייה המכונית אל ההשגה המופלגת שהשיגו אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים עם משה, שהשיגו שהוא יתברך ברא כל אשר תחת גלגל הירח ואשר למעלה ממנו, ואמר הכתוב דרך משל שתחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים, רצה לומר ברא החומר ההיולי שהמשילו ללבנת הספיר המקבל כל הגוונים, ומתוך זה השיגו באלהיות כל מה שהיה אפשרי בחוק בשר ודם. והעד הנאמן על היות כוונת הדברים כן, מה שנאמר כמעשה לבנת הספיר ולא אמר כלבנת הספיר, שאז היה המובן שראו גוון לובן כלבנת הספיר, רצה לומר כמו המעשה שעושה לבנת הספיר שהוא מקבל כל הצורות כן יעשה החומר ההיולי. ואמר תחת רגליו, כלומר שאין ההיולי קדמון אבל הוא תחת ממשלתו, כלומר שהוא המציאו מן האין, ועל הממשלה יאמר תחת רגליו, כמו שנאמר (תהלים קי,

א) אשית אויביך הדום לרגליך, וכן ומחוקק מבין רגליו (בראשית מט, י), וכן תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו (תהלים ח, ז), ולאומים תחת רגלינו (תהלים מז, ד): ואחר שסיפר כל זה, כבר היה בלתי מתקבל לומר שבכל ישראל לא יהיו ראויים להשגה ולעיון באלהיות זולת אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים, ועם היות שלא נמצאו שוים למדריגתם, כבר ודאי היו נמצאים רבים שהיה להם השגה יתר על שאר העם, ולכך אמר שכבר חוץ מהשבעים זקנים, כבר היו בעם אצילים שנאצל עליהם רוח אלהים רוח דעת ותבונה, ועל אותם האצילים לא שלח משה ידו לזרוק עליהם דם ברית, כי כבר היתה להם כ"כ השגה שלא היו צריכים לדם ברית, וזה אמרו ויחזו את האלהים, כלומר לא היה להם השגה במדריגת אהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים אבל פחותה ממנו, רצה לומר הבינו השגה באלהיות פחותה ממדריגת ההשגה אשר לאהרן ובניו וזקנים, וזהו שנאמר בהם לשון חזייה ולא אמר ראיה, כי החזייה תאמר על המדריגה פחותה מן הראייה בנבואה, ואחר שהשלים הסיפור מן הזריקה שלא שלח ידו לזרוק על האצילים רק על ההמון, הנה אמר ויאכלו וישתו, שב אל משה ואל אהרן ובניו והזקנים וכל ישראל שאכלו מזבחי שלמים שזבחו הנערים, ועל פי דרכנו זה נתיישבו כל הכתובים כפשוטם מסכים לדעת אותם מאמרי רז"ל שאמרו שראיה זאת לשבח נאמרה: ועל מה שנאמר ואתנה לך לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי. פירש רש"י שכל תרי"ג מצוות [בכלל] עשרת הדברות הן. והרב אברהם אבן עזרא פירש ששני דברות ראשונות הם התורה והשמונה אחרונות הם המצוה. והרמב"ן ז"ל כתב שפירושו של הראב"ע אינו כלום, כי הכתוב במשנה תורה (דברים ה, כח) ואדברה אליך, יעיד כי על כל המצוות כולן ידבר. ולא הבנתי טענת הרמב"ן ז"ל על הראב"ע שמשם אין עדות כלל, ואדרבה יראה שכל המצוות האחרות פה אל פה נאמרו ולא נכתבו בלוחות. גם בפירוש הראב"ע לא הבנתי מה טעם יקראו השנים דברות ראשונות תורה והשמונה מצוה, ואדרבה לפי מאמרם ז"ל (מכות כג, ב) שאמרו תורה בגימטריא תרי"א ואנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, א"כ הדברות הראשונות אינם בכלל תורה: אבל היה אפשר לומר שאומרו התורה והמצוה, הוא על מצות לא תעשה ועשה שנכתבו בלוחות, אנכי ה' היא מצות עשה, וכן זכור את יום השבת וכבד את אביך ואת אמך, והשאר הם לא תעשה, ועל מצות עשה אמר המצוה, ועל מצות לא תעשה אמר תורה, ולומר שכל תרי"ג מצוות הם בכלל עשרת דברות כבר אמרו רז"ל (מכות כד, א) שהנביא העמידם על שתים, אבל לא יתכן לומר שמה שנאמר שכתבתי להורותם, לפי שהם בכלל אמר כן, אמנם הנכון והיפה שבכולם הוא שאמרו רז"ל שזה רמז שהיתה כל התורה כתובה

לפניו קודם בריאת העולם (ראה שבת פח, ב), דאם לא כן היה לו לומר ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי התורה והמצוה, אבל אומרו והתורה והמצוה אשר כתבתי, הכוונה על הכתובה מאז אש לבנה על גבי שחורה:

ובזה יתיישב ג"כ מה שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה בוא"ו מוסיף על ענין ראשון, שאילו היה כל התורה נכללת בעשרת הדברות היה לו לומר ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוה, לכן יאות שמה שנאמר והתורה והמצוה בוא"ו, יורה שנתן לו דבר זולת הלוחות, והיא התורה הכתובה לפניו יתברך מאז:

חלק מעשי תורה - פרק יא

פרשת תרומה:

אמת בנתינת טעם אל מעשה המשכן ואל כל כליו נלאו הלבבות לחשוב, ונפלאו רעיוני הבאים לקרבה אל המלאכה כי מאד עמקו, ויש שרצו ללכת בדרכי הרמזים שזה רומז כך וזה רומז כך, ורב ההתחלפות ביניהם, וקצתם אמרו ששבעה נרות המנורה הם רומזים לשבעה כוכבי לכת, וחמישים קרשים לחמישים גלגלים, ועוד יש מי שאמר היותם רמזים לדברים נעלמים אשר קצרה ידיעת שכלנו להשיגם, ויש מי שאמר היותם רמזים לדברים עתידים:

וכבר אמרנו בחיבורינו זה כי כל מה שנאמר מפי קדושים אשר אמרו על דברי התורה שהם רמז לדבר כך וכך, ממעמד הר סיני ועד היום וכל מה שיאמר עוד עד סוף כל הדורות והוא שלימות בחוקו יתברך ובחוק פעולותיו, אין ספק שעל הכל רמזה התורה האלהית באמת, ועוד יש רבוא רבוון שלא הגיעו כל השלימים הנבראים אל השגתם והם הנסתרות לה' אלהינו, כי מי זה אשר יאמר כי הוא זה רמז אל דבר על כל פרט ופרט על האיכות ועל הכמות, ואם יאמר שענין קרשי המשכן רומזים על דבר, היאך יאמר מה שנרמז במדת הרוחב והאורך ובמספרם, שאין ספק לכל משכיל שאפילו פרט קטן מהם כחוט השערה לא היה כפי ההזדמן רק הכל מכוון בדקדוק רב, ובהיות כי חיבורנו זה לא יעדנו בו לבאר רק המעשיות אשר סופרו בתורה והבנת ענינם, הנה אין בכלל היעוד לומר בעניני המצוות והחוקים מה הרמז אשר יגיע מהם, ונניח לאשר נדבו לבו לקרבה אל מלאכת הרמז לא יזח:

אמנם כי כן דרך כלל נאמר את אשר יגיע מן התועלת המופלג ממעשה המשכן, כי מלבד המבוכה המבוארה, אשר אמר הנביא (ישעיהו סו, א) השמים כסאי והארץ הדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי. עוד יש בענין זה מבוכה שנית מענין המצוה בעשיית

הכרובים, שאמרו רז"ל (סוכה ה, ב וראה יומא נד, א) שהם תמונת פרצופים של תינוק ותינוקת, וזה יראה היות סותר ח"ו המצוה שבאה באזהרה מופלגת לבלתי עשות שום תמונה (שמות כ, ד), עוד מבוכה שלישית בענין השלחן והמנורה המאירה ולחם הפנים על השלחן, ואין אוכל אותו עד יום שביעי. ואלו הם שלשה דברים מתמיהים בכללות הענין: אמנם לדעתי יתבאר הענין במה שהשלים הנביא ישעיה לומר (שם א-ב) אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי. ואת כל אלה ידי עשתה ויהיו כל אלה נאם ה' ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי, הרי ביאר שכל כוונתו במעשה בראשית הוא הצדיק החרד על דבריו, וא"כ ענין בית ה' או משכן, הוא הוראה על מעשה הצדיק והטוב הצפון לו, והדביקות אשר ישיג עם שכינתו יתברך, שנאמר עליו (דברים ד, ד) ואתם הדבקים בה':

והנה היתה הוראת כל זה בענין המשכן שבעולם הזה שהוא פרוזדור, ויש לו שלחן ערוך בלחם לבד במלח, כמו שנאמר (ויקרא ב, יג) על כל קרבנך תקריב מלח, ואמרו רז"ל (אבות פ"ו מ"ד) זו דרכה של תורה פת במלח תאכל, ולפני השלחן המנורה שהיא מאירה לפניו בשבע חכמות, והנר האמצעי היא התורה, שאמר שלמה עליה (משלי לא, כט) ואת עלית על כולנה, כמו שכל הנרות פונות אל הנר האמצעי, כמו כן כל החכמות הם כלים להשגה, אבל התורה ראש ועיקר לכולם. ואחר כך ציוה לעשות הכרובים שהם תמונת תינוק ותינוקת, להורות כי הצדיק והצדקת הוא עתיד לחדש כנשר נעוריהם ושיהיו נקיים מכל עון כמו התינוק והתינוקת וששכינתו יתברך תראה ביניהם, כי זה מורה על הדביקות המיועד במה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם, וכבר אמרנו בחלק א' מחיבורנו זה פרק ט' שענין התחיה עתידה להיות שישובו הנשמות אל הגופים כאשר הם בנערותם:

גם בענין הקטורת כתב הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ה) שהוא להעביר סרחון הבשר, ובאמת בקודש הקדשים לא היה שם ריח בשר. אמנם אחר שביארנו היות כל זה להורות על הטובה הצפונה לנשמות הצדיקים, יאות ודאי ענין קטרת מן הבשמים הטובים שהוא מהדברים שהנשמה נהנית, ולהורות אליך שכל ענין המשכן הוא הוראה לתועלת הנשמות ושכרן, יתכן שבאה מצות הקטרת להורות שכל ענין המשכן הוא רומז אל הנאת הנשמה ושכרה בהיות שהריח הוא הנאה לנשמה:

ובהיות שנמשכתי לבאר לך מעניני המשכן, וראיתי קצת מפרשים חלוקים בקצת מלות ובפרט במילת אבני מלואים, שרש"י פירש שנקראים כן על שם האבן ממלאת הגומא, והרמב"ן ז"ל דלק אחריו וכתב שאינו נכון שיקרא אותם עתה אבני מלואים על שם

שעתיד לצוות למלאות בהם, ובאמת בחינם דלק אחריו כי שני מינים הם בכלל האבנים טובות, יש נקובים ובלתי נקובים, והבלתי נקובים אי אפשר לקובעם במלאכה אם לא ע"י גומא, ויש למטה גומא קטנה בית מושב האבן, אמנם הנקובים מעבירים בנקב חוט של זהב כמסמר, וכיון שאי אפשר לקבוע האבנים הבלתי נקובים במלאכה רק ע"י מילוי גומא, שאין נראה מן האבן רק הפנים העליונים, לכן נקראו אבני מלואים, ואמנם אבני שוהם הם הנקובים וכן תירגם אונקלוס אבני בורלא, ובורלא בלשון יון נאמר על העברת החוט בנקב, ואל תתמה על דברי ממה שנאמר (שמות לט, יג) שהם וישפה, שנראה שהאבן בעצמו נקרא שהם, לא על היותו נקוב, כי אין הדברים כאשר תחשוב, כי יש אבן והוא נקרא מרגלית שהיא עגולה ולבנה ונקראת בלשון יון מרגרי"טארי, ובלשון לעז פירל"י שאין מלאכתם רק ע"י נקב, ואותה נקרא שוהם סתם, אבל שאר האבנים טובות שלפעמים נוקבים אותה ולפעמים אינם נוקבים אבל מושיבים אותם בגומא, על אותם נאמר אבני שהם ואבני מלואים, כאילו יאמר אבנים לנקיבה ואבנים למילוי גומא:

ובמה שנאמר עורות תחשים, פירש רש"י ע"פ מה שאמרו רז"ל פרק במה מדליקין (שבת כח, ב) מין חיה ולא היתה אלא לשעה. והרב אליהו מזרחי כתב וזה לשונו ואע"פ שכתוב ביחזקאל (טז, י) ואנעלך תחש, דמשמע שכל אותם ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היתה החיה ההיא נמצאת והיו עושים ממנה מנעלים, לא קשיא דשני מיני תחש היו, האחד טמא וקלא אילן שמו, ומפני שיש לו גונים רבים כמו התחש נקרא בשמו וזה נמצא תמיד, והאחד טהור כדתניא (שבת כח, א) לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, ושמו תחש, ואותו תחש לא היה אלא לפי שעה, ובזה נתבטל טענת הרב אברהם אבן עזרא שטען ברמז ואמר תחשים מין חיה היתה ידועה בימים ההם, כי כן כתוב ואנעלך תחש, אי נמי כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לפי שעה קרי להו, והכי נמי משמע מלישנא דהגמרא דקאמר תחש שהיה בימי משה, שפירושו כל זמן שמשה קיים ומהם היו עושים מנעלים בימים ההם, אבל מדברי רבי תנחומא (תרומה ו) שאמר בשם רבי נחמיה מעשה נסים היתה ולשעה נבראת ובשעה נגנזה קשיא, הלכך מחוורתא כדשנין מעיקרא, עכ"ל הרב אליהו מזרחי:

ואני תמה שאין אנו צריכים לאחת מתשובותיו, כי לעולם לשעה לבד נמצאת ולא כל הארבעים שנה רק בשעת עשיית המשכן, אבל באותה שעה נמצאו כל כך בריבוי עד שהביאו ועשו עורותיהם והספיקו למשכן, וגם הותירו עורות למנעלים כל הארבעים שנה, והעד מה שנאמר (שמות לז, ז) היתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר, וכמו שהותירו האומנים ג"כ הותירו המביאים, שכבר היו מביאים יותר אם לא שהעבירו

קול, גם לא ידעתי אנה מצא שקלא אילן הוא שם חיה, שאינו רק מין צבע, שכן אמרו רז"ל בגמרא פרק התכלת (מנחות מא, א) כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן, ואפשר כך מצא באחד מן המדרשים:

ועל מה שאמרו רבותינו (תנחומא תרומה ט) שיעקב נטע עצי שיטים במצרים וישראל הוציאום, טען הרב אברהם אבן עזרא למה היו צריכים, ומה ישיבו שואליהם דבר שהרי היו הולכים על מנת לשוב. ובאמת אדרבה סברתו הפוכה כמו רגע, כי זו היא טענה להוציאם שהם אמרו (שמות ה, ג) ללכת דרך שלשת ימים לבלתי הרחק, כמו שאמר פרעה תחילת (שמות ח, כד) הרחק לא תרחיקו. אבל יובן היות הכוונה לעמוד שם במדבר קצת ימים לחוג, והיאך יעמדו לחוג במדבר בשרב ושמש מבלתי בתים, אבל אם היתה המחשבה ללכת מכל וכל, למה יקחו להם עצי שטים וכי אינם נמצאים בכל הישוב עצי שטים, אמנם היה הנחשב למצריים שרוצים לעשות כמו שהם עושים יריד באידיהם שבונים חנויות ומקומות לעמוד שם, בפרט במדבר מפני השמש, באופן שלמהלך ג' ימים יתכן להוליך קרשים ודברים כבדים, מה שאין כן הבורחים שלא יוליכו דברים כבדים עמהם, וזהו שהכריח את רז"ל לומר שכן נצטוו להוציאם, שאם לא נצטוו והם יודעים שיש להם ללכת דרך רחוקה בארץ כנען המבלי אין עצי שטים בארץ ישראל רצו להוליכם, אלא ודאי כך נצטוו, ולא הוכרחו רז"ל לומר שנצטוו מיעקב להוציאם, מפני דאם לא כן מנין להם עצי שטים כמו שחשב הרב אברהם אבן עזרא, אבל הוכרחו לומר כן בראותם שהיו מוליכים אותו המשא כבד לדרך רחוקה, וכוונתם ללכת לישוב לא לעמוד במדבר וכל שכן שיותר נמצאים בארץ כנען, ובזה נסתלקה טענת הרב אברהם אבן עזרא, ומאמרם ז"ל כפתור ופרח:

פרשת כי תשא:

בענין השקלים, כתב רש"י ז"ל מפני שע"י המנין שולט עין הרע. ומהרי"א טען שהרי אומות העולם מונים הצבא שלהם ואינם חוששים לזה, והחזיק ענין עין הרע שהוא מזיק בשם הטבעיים, וכתב שמלכי אומות העולם נמשך להם נזק ואינם מרגישים שהוא מצד המנין, ותמה אני אחרי שגם הטבעיים מודים שעין הרע מזיק ע"י המנין היאך לא ידעו זה מלכי אומות העולם, גם הביא ראיה לזה ממה שמזיק ראיית האפעה, ולדעתי זו ראיה ועזר שכנגדו, שכנראה שהאפעה לארסיותו יזיק, אבל שעין האדם יזיק למין האדם בהיותם נמנים לא ידעתי אנה ימצא זה:

אבל לדעתי שענין המנין שמונים האנשים לצבא לא יזיק רק לישראל, ולכן נאמר (שמות ל, טז) והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר, כי כמו שיש דברים שמזכירים עונותיו

של אדם קיר נטוי וכדומה (ברכות נה, א), כמו כן יזכרו עונותיו כשימנו אותו להיותו מכלל יוצא צבא, כי אין לך סכנה גדולה מן המלחמה על אחת כמה מן הקיר נטוי, ודוד אמר על שאול (שמואל א כו, י) או במלחמה ירד ונספה, ועל זה באה מצות השקל צדקה שיכפר ולא יזכרו עונותיו, ולכך אמר הכתוב ולא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, לשון פוקד עון אבות על בנים (שמות לד, ז), ולא אמר בלשון שהתחיל בו, שהיה לו לומר ולא יהיה בהם נגף בנשוא את ראשם או במנות אותם, וכמו כן קראם פקודים. ובדרכנו זה יתיישב הענין שנאמר בדוד (שמואל ב כד, יב-יג) שלש אנכי נוטל עליך. אם שבע שנים רעב בארצך או שלשה חדשים נסך לפני צריך, שכל זה היה שהוזכרו עונותיהם ונתחייבו באחד מאותם העונשים, וכן תמצא שנאמר שם (שם ט) ויתן יואב את מספר מפקד העם אל המלך, שאמר הכתוב לשון פקידה כמו שנאמר כאן, לרמוז שהאיש הנמנה הוא נפקד, וכבר ידעת שבן עשרים הוא בר עונשים:

ועל מה שנסתפקו קצת לומר למה בא המצוה הזאת במחצית שקל ולא במטבע שלם, היה ג"כ להורות על ענין זה, שמאחרי שבא הכסף הזה להצילו במלחמה ואין ביתו עמו, כבר אמרו רז"ל (זוה"ק ח"ג ז, ב) דכר בלא נוקבא פלג גופא אתקרי: ועתה נבוא אל הספיקות אשר ההתעוררות מחוייב בהם במעשה העגל כי הם רבים, וקצתם נתעוררו בהם המפרשים ז"ל ורבו הישובים אשר נאמרו בהם. אמנם אנחנו נביא כל הספיקות מבלתי הבט אם קדם זולתנו להתעורר, אבל יהיה דרכנו להמשיך כל ענין המעשה הזה וכל הספיקות שבו, אחר שיתבאר איכות המעשה:

ספק ראשון, באמרם עשה לנו אלהים, שהמובן ראשון ממילה זאת, תורה על בקשת ענין אלהות, כאשר הסוף הוכיח שאמרו אלה אלהיך ישראל, וא"כ יפלא מאד אמרם כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו וגו', שכבר ידוע שלא היה להם במשה אמונת אלהות כלל עד שיבקשו אלוה במקומו. ואם הדברים כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שהיו מבקשים מי שיורה להם הדרך למה לא יהיה אהרן מורה להם הדרך, ואם חושבים שאין לאהרן אותו הכח שיש למשה להורות הדרך על פי ה', וא"כ כל שכן שלא יהיה לו כח לעשות להם דבר שיורה להם הדרך, והיאך יעשה דבר שיהיה לו כח ויכולת יותר ממנו בעצמו:

ספק שני, כיון שהיתה בקשתם דבר ומנהיג במקום משה, למה אמרו לשון רבים אשר ילכו לפנינו והלא משה לא היה רק אחד:

ספק שלישי, למה אמר להם אהרן פרקו נזמי הזהב אשר באוזני נשיכם בניכם ובנותיכם, ולמה לא שאל חח ונזם וכומז כמו שהביאו לתרומת הזהב ונזמי האף, אבל דקדק לומר נזמי אוזניהם:

ספק רביעי, כי מה אומרו ויצר אותו בחרט, שאונקלוס פירש בזיפא, ופירש רש"י ז"ל שקשר בסודר או כמו בחרט אנוש (ישעיהו ח, א), הוא כלי אומנות שהצורפים חורתין בו צורות, והיאך פירש בחרט שהוא כלי אומנות והלא לא צר אותו צורת עגל, כי כן יצא כמו שפירש רש"י ז"ל בעצמו, ואם רצה לומר שצר בו ציורים אחרים, מה התועלת מסיפור הציורים ההם, אחרי שלא נתחדש דבר בסיפור המעשה מאותם הציורים, וכמו כן אם פירושו שקשר הזהב בסודר או לא קשר אותו, מה התועלת אם קשר או לא קשר, אחר שלא נתחדש דבר בסיפור המעשה מן הקשירה ההיא:

ספק חמישי, למה אמרו אלה אלהיך לשון רבים והעגל לא היה רק אחד: ספק ששי, היאך אמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, והם בעצמם אמרו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים:

ספק שביעי, אומרו ראיתי את העם הזה והנה עם קשה עורף הוא, ואדרבה היה לו לומר שהם דור תהפוכות, כי כמה פעמים האמינו ויקדו וישתחוו (שמות ד, לא), וכן ויאמינו בה' ובמשה עבדו (שמות יד, לא), ואח"כ היש ה' בקרבנו (שמות יז, ז), וזה היפך הקשה עורף, כי הקשה עורף יעמוד על דעתו לא יזוז ממנה: ספק שמיני, מה שאמר הקב"ה כאן למשה ואעשה אותך לגוי גדול, ובמרגלים הוסיף לומר (במדבר יד, יב) גדול ועצום ממנו:

ספק תשיעי, אומרו למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה, והם פשעו בו, ומה טענה היא זאת כדי להצילם, אדרבה כל מה שהוציאם ביד חזקה יותר חייבים הם, על דרך שאמר הנביא (ישעיהו א, ב) בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי:

ספק עשירי, אומרו למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם וגו', שזה פלא וכי זו היא טענה מספקת לבלתי העניש למורדים בו ועובדים עבודת אלילים:

ספק אחד עשר, שרז"ל אמרו (ברכות לב, א) שמשה אמר להקב"ה כשאמר לו ואעשה אותך לגוי גדול, אמר לו אם כסא של שלשה רגליים אינו עומד לפניך איך יעמוד לפניך כסא של רגל אחד, וא"כ יפלא מאד, היאך בענין המרגלים חזר לומר לו הקב"ה ואעשה אותך לגוי גדול, והרי ראה מה שטען משה נגד ענין זה. גם יש לשאול שבענין המרגלים לא אמר משה זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך, כמו שאמר פה. ועוד למה טען משה כי מה יועיל בשגם יעשה אותו גוי גדול, מי יאמר לנו שגם זרעו לא יחטאו כאלה:

ספק שנים עשר, מה היתה טענתו של אהרן ותשובתו למשה עד שאמר לו אל יחר אף אדוני, ובלתי שום התנצלות סיפר המעשה שהיה והודה שעשה העגל, לא ראינו דבר שחידש הוא ידיעה למשה ממה שלא ידע, עד שמחמת אותו דבר ראוי שלא יחרה אפו:
ספק שלשה עשר, למה בענין המעשה אמר אהרן לישראל פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו', ואמרו רז"ל (תנחומא כי תשא יט הובא ברש"י) שעשה כן כדי שהנשים והבנים יתעכבו ובין כך יבוא משה, וכשסיפר אהרן למשה הענין היה לו לומר שאמר להם כן שהיה קצת התנצלות, והוא אדרבה לא אמר למשה מזה דבר, אבל אדרבה אמר למשה שהוא אמר לישראל למי זהב התפרקו:
ספק ארבעה עשר, שמשה במקום שהיה ראוי כמליץ יושר ודורש טוב לעמו להקטין החטא ולבקש התנצלות, אדרבה הגדיל החטא מאד ואמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה: ספק חמשה עשר, מה ענין אומרו מחני נא מספרך אשר כתבת, שרש"י פירש מן כל התורה, והרמב"ן טען עליו ואמר שאם כן מה תשובה השיבו הקב"ה מי אשר חטא לי אמחנו מספרי ואין אחר למחות מספרו, והרב אברהם אבן עזרא כתב כמו דינא יתיב וספרין פתיחו (דניאל ז, י), והספרים לדעתו הם מערכות השמים, וגם על פירושו זה כתב הרמב"ן שאינו נכון, והוא ז"ל פירש שמשה אמר מחני נא תחתם מספר החיים ואסבול אני עונשם, ולפי פירוש הרמב"ן ז"ל גם כן צריך לומר שהספר הזה הוא על דרך דינא יתיב וספרין פתיחו, ואומרו אם תשא חטאתם לפירוש הרמב"ן, רצה לומר אם תשא חטאתם ברחמים, ואם לא תשא ברחמים מחני תחתם, ויפלא ג"כ שזה נראה כאילו הדבר מחוייב לעשותו זה או זה, אבל לדעתנו יהיה בדרך אחרת כאשר יתבאר:
ספק ששה עשר, מה ענין העדי הזה אשר עליו נאמר לא שתו איש עדיו עליו, וכן נאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים, וכן הורד עדיך מעליך ואדעה מה אעשה לך, ואם כפירוש רש"י ז"ל שפירש בפקודת שאר העון אני יודע מה שבלבי לעשות לך, אם כן מה ענין זה אצל הורדת העדי, והרמב"ן ז"ל פירש שהתפרקו מכל עדי, יותר ממה שעשו בתחילה, ואין בכתוב זכר מהעדי המיותר הזה:
ספק שבעה עשר, אומרו ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי, שרש"י פירש ואשר אמרת הנה אנכי שולח מלאך אין זו הודעה שאיני חפץ בה. ובאמת שזה פלא וכי בעבור שהוא אינו חפץ בה בעבור זה אינה הודעה, וכן טען עליו הרמב"ן ז"ל ואמר שאין זה נכון בלשון הכתוב, והרב אברהם אבן עזרא פירש ז"ל לא הודעתני מי הוא המלאך אם הוא המלאך הראשון ששמך בקרבו, וגם לפירושו סקל לעומתו הרמב"ן ז"ל והוא בעצמו

נכנס בתפוחי זהב במשכיות סתרי התורה, אמנם אנחנו על פי דרכנו אשר יעדנו לקרב הפשט נראה ליישב הדברים באופן אחר:

ספק שמנה עשר, באומרו פני ילכו והנחותי לך, ומשה השיב אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, כי זה יפלא מאד שהקב"ה אמר לו פני ילכו והוא יסתפק ח"ו בקיום דיבורו ויאמר אם אין פניך הולכים, וכבר פירש רש"י ז"ל ויאמר פני ילכו כתרגומו לא אשלח עוד מלאך אני בעצמי אלך, כמו ופניך הולכים בקרב (שמואל ב יז, יא), ויאמר אליו בזו אני חפץ כי על ידי מלאך אל תעלינו מזה, ועל פירושו זה כתב הרמב"ן ז"ל חלילה שיאמר אם אין פניך הולכים, אחרי שהבטיחו ואמר לו פני ילכו: ספק תשעה עשר, איך יתכן שאדון הנביאים השלם שבכל בריותיו של הקב"ה ישאל דבר שאינו בחוקו, באומרו הראני נא את כבודך, עד שאמר לו השם יתברך לא תוכל לראות פני, שכנראה שראיית פנים היתה שאלתו:

ספק עשרים, במה שנאמר פנים ואחור הקרוב אל הפשט:

ספק עשרים ואחד, שקודם אמר בלכתך עמנו, ואח"כ ילך נא ה' בקרבנו ולא אמר עמנו. ולפי שהספיקות הללו קצתם יתיישבו עם קצתם בס"ד לפי זה הקדמנום כולם ולא התרנו כל ספק בפני עצמו:

חלק מעשי תורה - פרק יב

טרם בואנו בהיתר הספיקות אשר נתעוררנו בהם בפרשת העגל, נקדים בענין המעשה ונאמר כי אחרי היות האומה ישראלית זרע אברהם יצחק ויעקב השלשלת הקדושה ההיא, ושנים עשר שבטים שכולם היו מחזיקים בכל עוז בקבלתם איש מפי איש עד אברהם, והיו אדוקים בקבלתם לא יזיזום כל הרוחות שבעולם, והנה אמנם היתה קבלתם מאברהם שעתידים להיותם משועבדים ארבע מאות שנה, הנה עם ראותם כל הנסים והנפלאות שעשה להם משה, לעולם היו קצתם מסתפקים ועומדים כך במבוכה קשה להאמין שהאל יתברך אלהי אברהם שאמר לאברהם שעתידים להשתעבד ארבע מאות שנה ושלא תתקיים גזירתו. ולזה בתחילת הענין כשבא אליהם משה נאמר (שמות ד, לא) ויאמן העם כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים, אבל לא נאמר שהאמינו שיצאו לחרות, אבל האמינו שראה את ענים וששולח שליחות זה להקל מעליהם:

ולכך כאשר ראו שפרעה הכביד עליהם לבלתי תת תבן, אמרו מה שאמרו, שנתנו חרב בידם (שמות ה, כא), כי חזרו לאמונתם ראשונה, וכן בים כאשר ראו מצרים נוסע אחריהם חזרו לאמונת קבלתם, ואמרו (שמות יד, יא) מה זאת עשית לנו להוציאנו,

שחשבו שלא עשה כל זה בשליחות ה', וכן במדבר אמרו (שמות טז, ג) כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה, כלומר אתם הוצאתם לא בשליחות ה', ולכך השיב להם משה שם (ו) ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים, שכנראה בהדיא שעדיין היו מתחזקים בקבלתם ראשונה שלא הגיע זמן הגאולה ושהשם יתברך לא הוציאם, וכן ברפידים אמרו (שמות יז, ב) תנו לנו מים ונשתה, כלומר אתם הוצאתם אותנו מדעתכם אם כן אתם חייבים לתת לנו מים, ולכך לא היו רוצים להתפלל להשם יתברך, כי עדיין היו במחשבתם שהוא לא הוציאם, וזהו מה שאמרו (שם ז) היש ה' בקרבנו, כלומר האם היה זה, רצה לומר יציאת מצרים ברשותו יתברך, וכל זה בהיותם מחזיקים ואדוקים בכל לבם בקבלה שקבלו מאבותיהם, וכן עתה כאשר ראו כי בושש משה לבוא, חזרו לאמונת קבלתם שלא היו כל אלה מאתו יתברך:

ולהיות שבלכתו אמר להביא להם הלוחות ושיושמו בארון של זהב ושהארון ילך לפניהם לתור להם מנוחה, כמו שנאמר ביהושע (ג, ג-ד) כראותכם את ארון ברית ה' אלהיכם וגו', למען אשר תדעו את הדרך אשר תלכו בה, הרי מבואר שהארון היה הולך לפניהם לנחותם הדרך, אם כן זהו שבקשו מאהרן שיעשה להם אלהים, לא חס ושלום לענין אלהות, אבל לנחותם הדרך היו קוראים את הלוחות עם הארון אלהים, כי הדגל אשר ילך לפני עם אחד לעולם מציירים בו אמונתם שכל העם הולכים ונמשכים אחרי אמונתם, וכן אמר להם משה להביא שני לוחות אבנים, שילכו לפניהם במקום דגל כולל, כי לכל שבט כבר היה לו דגל פרטי, וזו היתה שאלתם בלשון רבים אחרי שהיו מצפים לשני לוחות, והיותם אומרים כי זה משה האיש וגו' לא ידענו מה היה לו, רצו לומר שזה משה האיש אמר להביא לנו אלהים שילכו לפנינו לא בא, ובזה הותר ספק א' וב':

והנה אהרן כאשר ראה בקשתם ומהירותם אליה, שהיו רוצים הארון של זהב שילך לפניהם לנחותם הדרך, עלה בלבו שיתנו לו זהב לעשות הארון, וכדי להוציא מביניהם כוחות הטומאה והטלסמאות שהיו להם בנזמי האוזן לא בשאר תכשיטיהם, לכך בחר לקחת מידם הזהב ההוא, והעד על שכל כוחות הטומאה רצה לומר הטלסמאות והורדת כחות הכוכבים היו בנזמי האוזן לא בזולתם, מה שראינו שנאמר ביעקב (בראשית לה, ב) שאמר לבני ביתו הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם, ונאמר שם (ד) ויתנו ליעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם ואת הנזמים אשר באוזניהם, כי אם היה לבד מן השלל שלקחו משכם כמו שפירשו (רש"י ושאר מפרשים), כבר היה מספיק שיאמר שנתנו כל אלהי הנכר, אבל אומרו אח"כ ואת הנזמים אשר באזניהם, רצה לומר הנזמים שבאזניהם שהביאו מבית לבן והם היו טלסמאות, ואפשר שלהיות חוש השמע באוזן, וכל אדם

אשר יהיה לו מה שיהיה לאלוה ולמנהיג, יתחייב לשמוע אל רצון המנהיג ההוא, לכך היו קובעים עבודתם נזמים לאזניהם לא במקום אחר:

ונשוב לענייננו כי לכך ביקש אהרן לעקור מהם אותם כחות הטומאה להתיכם כדי לעשות מהם הארון, שכבר היו יודעים שהארון של זהב היה עתיד ללכת לפניהם לנחותם הדרך, ולכך נאמר ויצר אותו בחרט, שפירושו שקשר הזהב בסודר לבלתי היותו נוגע באותם הטומאות ואלהי נכר, ולכך קשרם, ולכך סופר שצר אותו בחרט שהוא סודר או כיס, ונאמר ג"כ שהשליך אותו לאש לשון השלכה, עם היות שאין זה דרכם של צורפים להשליך הזהב באש אבל מכניסים אתו לכור והכור משימים אותו באש, אמנם אהרן שלא רצה ליגע בהם כי כל הנוגע בהם יטמא, לכך צר אותו בכיס והשליך אותו באש: והנה כח הטלסמאות ההם אשר בנזמיהם שהיו עשויים בכוחות הטומאה, כשהשליך אותם באש היה בעת כניסת מזל שור ויצא העגל ההוא, וכאשר ראו המון העם שמהנזמים שלהם יצא הכח ההוא להעשות עגל, טעו ואמרו כי האלהים שדיבר לאברהם שעתידים להשתעבד ארבע מאות שנה לא הוציאם ממצרים ולא שינה דברו, אבל הכחות טומאה שהיו בנזמיהם הם העלום ממצרים, ולכן אמרו אלה אלהיך ישראל, לשון רבים, על הנזמים ואלהי הנכר שהיו באוזניהם, ולכך גם כן חזרו בהם, שקודם כאשר ראו שבושש משה לבוא, חשבו שמשה העלה אותם ולא בשליחות ה', ולכך אמרו כי זה משה האיש אשר העלנו, ואחר שראו כח אלהי הנכר אשר באוזניהם, אמרו לא כי אלה הנזמים וכוחותם העלום ממצרים, וכל זה היה מפני שלא היו רוצים להיפרד מקבלתם שאלהי אברהם אמר שעתידים להשתעבד ארבע מאות שנה, ולכך נקראו עם קשה עורף:

ועתה ראה שהקב"ה אמר. לבלתי לכת בקרבנו, ונתן טעם כי עם קשה עורף הוא, ומשה אמר שילך בקרבנו וגם הוא נתן טעם כי עם קשה עורף הוא, אבל אודיעך בענין זה שיש קשיות עורף שהוא לשבח, ויש קשיות עורף שהוא לגנאי, כי הקשיות עורף הקודם הוא משובח, שלא יהיה האדם פתי יאמין לכל דבר, אמנם המאוחר שאפילו שיראה וישמע האמת לא ירצה לקבל מגודל קשיות עורף הרי זה מגונה:

וזהו שאמרו רז"ל פרקי אבות (פ"ה מי"ב) ארבע מידות בתלמידים מהיר לשמוע ומהיר לאבד יצא שכרו בהפסדו, קשה לשמוע וקשה לאבד יצא הפסדו בשכרו, מהיר לשמוע וקשה לאבד חכם, קשה לשמוע ומהיר לאבד זה חלק רע, כי הנראה בתחילת המחשבה הוא שמהיר לשמוע ומהיר לאבד וקשה לשמוע וקשה לאבד עשאם שווים, שבזה אמר יצא שכרו בהפסדו ובזה אמר יצא הפסדו בשכרו, ולא יתכן שיהיו שווים, שאותו שהוא

מהיר לשמוע ומהיר לאבד, הרי לא הועיל דבר במה שמיהר לשמוע, כי מה לי אם מיהר לשמוע אחר שאבדו, אבל הקשה לאבד אפילו שהוא קשה לשמוע, הן אחר ששמע נשאר בידו, לכן נראה שזו היא כוונת רז"ל שאמרו שמהיר לשמוע ומהיר לאבד יצא שכרו, רצה לומר שלא ישאיר לו שכר מפני ההפסד, אבל הקשה לשמוע כיון שהוא קשה לאבד, יצא הפסדו ולא נשאר לו הפסד מפני גודל שכרו שהוא קשה לאבד:

כמו כן בענין הקשיות עורף הקודם והמאוחר, וכן יקל עשיית צורה מן השעוה ויקל ביטולה, אבל באבן ספיר יקשה לקבל הצורה ויקשה ביטולה, אבל מה שיהיה קשה לקבל צורה כל כך עד שמעולם לא יקבל, זו רעה חולה. וכמו זה תמצא גם כן באמונות, שיש פתי יאמין לכל דבר, עד שאם תאמר לו היום שיאמין בבורא יתברך הנה יאמין, וגם אם תאמר לו למחר על אחד מהאלילים שיש בו אלהות וכח להטיב ולהרע גם כן יאמינהו, ויש מי שלא ירצה להאמין בחידוש העולם שהשם יתברך בראו ושהוא משגיח בפרטים וכדומה לזה, אבל אחר שיבין ויאמין לא יזיזוהו כל הרוחות שבעולם, כמו שאמרו רז"ל (אבות פ"ג מ"ט) על מי שמעשיו מרובים על חכמתו שדומה לאילן שורשיו מרובים, ויש מי שלא ירצה להאמין כלל עד שכל מה שיאמרו לו יחשבהו שקר, ואם יאמרו לו כי טוב לעשות כן יסרב ויעשה ההיפך, ועל אלו אמר משה (דברים לב, כ) כי דור תהפוכות המה בנים לא אמון בם, שפירושו שמתוך שאין בהם אמונה, הם דור תהפוכות שעושים היפך ממה שיאמר להם:

ובזה יובנו הכתובים שאמר ישעיה, שכל המפרשים נבוכו, והם מה שנאמר (ו, ט) ויאמר לך ואמרת לעם הזה שמעו שמוע ואל תבינו וראו ראו ואל תדעו. השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו. ורש"י ז"ל פירש וז"ל, שמעו שמוע, אני אומר לכם שמעו שמוע ואתם אין נותנים לב להבין, וראו נסים שעשיתי לכם ואינכם נותנים לב לדעת אותי, השמן לב העם הזה כמו הכבד את לבו (שמות ח, יא), לשון הלוך, פעול לבם הולך והשמן אנגריישנ"ט בלע"ז, אזניו הולכים הלוך והכבד משמוע, ועיניו השע, טחים, כענין שנאמר (ישעיהו מד, יח) כי טח מראות עיניהם, הטוח מתרגמינן דאיתשע (ויקרא מד, יג), פן יראה בעיניו, נתנו לבם שלא ישמעו דברי נביאיו שהם יראים שמא יוטבו בעיניהם דבריו ויבינו בלבם וישובו אלי והיא רפואתם, עכ"ל רש"י ז"ל: וכבר עין רואה ואוזן שומעת את כל מה שנדחק ז"ל בישוב הכתובים הללו ועודנו במשעול המצרים, שהיאך יתכן לומר שלא ירצו ברפואתם ובטובתם, ואם הם מאמינים שזו היא טובתם למה לא ירצו, והיפך זה יאמר הכתוב בירמיה שהיו אומרים (מד, יח) ומן אז חדלנו לקטר למלכת השמים והסך לה נסכים

חסרנו כל, הרי לך שהיה השתדלותם במה שהיו חושבים שהיא טובתם. ועוד גדולה מזו שהכתוב אומר ושב ורפא לו, והיאך יתכן שהם יאמרו שאינם רוצים לשמוע כדי שלא תבוא עליהם רפואה, ורש"י ז"ל מפני דוחקו זה אמר והיא רפואתם, שהכוונה לומר שאומרו ורפא לו, אין הכוונה לומר שישובו ויתרפאו, רק דברי הקב"ה שהיא רפואתם, ואמנם הרב אברהם אבן עזרא כתב וז"ל שמעו שמוע, יש אומרים אחר שנגזרה גזירה השם לא יקבל תשובה למנוע הרעה נגזרת בעולם הזה ויאמר ר' משה הכהן ז"ל כי הטעם על מה שיועיל להן מועצות טובות שימלטו בעבורם, וזה היה נכון לולא מלת ושב ורפא לו, והראשון הוא הנכון: ובאמת גם הראשון אינו צדיק בריבו, שהיאך יתכן לומר שהיה כל ההשתדלות ההוא לשלוח הנביא, כאשר נאמר שם (ח) את מי אשלח ומי ילך לנו, ושיהיה כל השליחות להודיע שלא תקובל תשובתם שלא יעשה תשובה, אבל הנכון בעיני בכתובים הללו הוא כפי פשוטם, שהקב"ה כאשר ראה היותם קשי עורף דור תהפוכות שעושים ההיפך ממה שיאמרו להם הנביאים, אמר לשלוח להם שליח שיאמר להם שישמעו ולא יבינו ושיראו ולא ידעו, ושישמן לבם וישעו עינם מראות, אולי יעשו ההיפך ושב ורפא לו, וזהו שנאמר פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו: ונשוב אל הענין אשר אנחנו בו שיש קשיות עורף לשבח ויש לגנאי, באופן שהקב"ה אמר לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה לגנאי, ומשה אדוננו כרועה נאמן השיב ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה עורף הוא, רצה לומר הוא לשבח, שכיון שהוא קשה ערף על קבלתם אם אינם רואים שכינה שורה בקרבם, לעולם יחשבו שמשה מעצמו עשה כל זה, ועוד שכיון שהם קשי עורף כאשר ילך בקרבם ויחזיקו באמונתו לא ירפו ממנה ותהיה חקוקה בלבם, וזהו שאמרו רז"ל ביצה פרק אין צדין (כה, ב) מפני מה ניתנה תורה לישראל מפני שהם עזים, רצה לומר שאינם כפתי יאמין, ובמה שאמרנו הותרו ספק ג' וד' ה' ו' וז':

והנה אהרן אחר שראה המקרה הבלתי טהור הזה שיצא העגל, כמו שנאמר וירא אהרן וגו', תיכף הכריז חג לה' מחר, להשיאם אל שמחת החג עד שיבוא משה, והנה הם השכימו טרם שיבוא אהרן והעלו עולות, כמו שנאמר וישכימו ממחרת וגו', הנה אז אמר הקב"ה למשה עד עתה היו אדוקים בקבלתם, ועם כל הנסים שראו אפילו הכי לא היו רוצים להאמין שאני הוצאתים להיותם קשי ערף, כל שכן עתה שנאדק בלבם שאותה כחות הטומאה העלום, שישארו באמונתם ולא ישובו, וזו היא הטענה שאמר הקב"ה הנה העם הזה עם קשה ערף הוא, שאינם רוצים להאמין נגד קבלתם מאבותיהם, הנה אעשה אותך לגוי גדול ותהיה אתה האב הראשון, ולא תהיה להם דבר מעיק באמונה

מחמת קבלת אבותם, ובזה הותר ספק י"א, כי זה יועיל היות הוא ההתחלה שהם קשי ערף, וכאשר לא תהיה להם קבלה רק ממך שאתה תהיה ההתחלה יחזיקו באמונתם בשלימות. ועל זה השיב משה להקב"ה כסא של שלש רגליים, שודאי השיב על נכון, שאין זכותם מספקת להציל זרעם איך יספיק זכותו לבדו אם יחטאו:

ובזה יאות שעל נכון השיב לו השם יתברך בענין המרגלים ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו, כי פה שהיה העוון הזה של העגל לסיבת היותם קשי עורף ואדוקים בקבלתם, נתחייב הענין לומר לו שיעשה אותו לגוי גודל ושיהיה ממנו ההתחלה, אבל בענין המרגלים שלא היה העון לסיבת קבלתם מן האבות רק למיעוט האמנתם ביכלתו יתברך, לכך אמר לו הקב"ה ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממני, רצה לומר לא תהיה אתה ההתחלה ולא תבנה האומה ממך עד שיקראו בני משה, אבל מהאבות תהיה התחלתם, וזה אומרו גדול ועצום ממנו, רצה לומר שגם בניך יקראו מהעם הזה בעצמו, באופן שלא תפול טענתך לומר כסא של שלשה רגליים אינו עומד לפניך, שאדרבה עתה יהיה של ארבעה רגליים, כאשר יהיה זרעו גדול ועצום ויקראו מן העם הזה בעצמו: ובהיות שכאן בעגל היה מקום למשה לטעון כסא של שלשה רגליים אינו עומד, מפני שהיה אומר לו שהוא יהיה התחלת העם, לכן נאמר פה זכור לאברהם ליצחק ולישראל וגו', שהיה כאילו יאמר זכור שלשלשתם הבטחת ואין זכותם מספיק כל שכן אני לבדי, שאומרו זכור לאברהם וגו' היתה תשובה אל מה שאמר לו ואעשה אותך לגוי גדול, אבל שם במרגלים שהיה אומר הקב"ה לו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו, שפירושו שהעם יהיה נקרא זרע אברהם ויצחק ויעקב, לא היה שייך לומר זכור לאברהם וגו', שהרי מזרעם של האבות יקראו, ומהם הוא רוצה לעשותו את משה לגוי גדול. וכמה יפה תמצא אחר העיון שכן דקדק רש"י ז"ל כל דברינו אלה שאמר בפרשת שלח ואעשה אותך לגוי גדול, שאתה מזרעם ולא אמר כן בעגל, נתבאר מאד היות כוונתו ז"ל על פי דרכנו, דאם לא כן יפלא וכי עתה הוא מזרעם ואז לא היה מזרעם, ובזה הותרו ספק ח' וי"א:

ובהיות שכל מה שישראל היו קשים להאמין שהקב"ה מוציאם ממצרים היה לשתי סיבות, אחת קבלתם מן האבות כאשר אמרנו, והשנית ראותם שהוציאם ביד חזקה, שמאחר שראו שהוציאם ע"י מכות ויד חזקה היו חושבים שמשה יעשה כל זה בחכמתו בשדים או בכישוף, והיה להם למופת שאם היה רצונו של הקב"ה שיצאו הנה פרעה מרצונו הטוב היה משחררם כמו שנאמר (משלי כא, א) לב מלך ביד ה', לכן אמר משה לטענה ולהתנצלות להם, למה יחרה אפך בעמך אשר הוצאת ממצרים ביד חזקה, כי אתה עשית להראות היכולת, והם חושבים שכמו שלא שעבדום מצרים רק ברצונך

ובגזירתך כמו שגזרת בין הבתרים, כמו כן לא היו משעבדים אותם ולא היה להם יכולת לעכבם אם היה רצונך שיצאו משעבודם. ואתה הוצאתם ביד חזקה להראות היכולת, אדרבה יאמרו מצרים שהיה רצונך להרגם, ולא היה לך יכולת להרגם תחת שרו של מצרים והוצאת אותם בהרים להרגם. וכבר אתה רואה כי היה מספיק אומרו למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם לכלותם, ולא היה צריך לומר בהרים אבל אמר בהרים, כלומר המקום היה גורם שלא היה יכול להרגם תחת ממשלת שרו של מצרים, אם כן באופן שמה שהוצאת אותם ביד חזקה היא סיבה להטעותם, וגם היכולת אשר אמרת להראות למצרים יאמרו להיפך, ובזה הותר הספק ט' וי':

וכבר דרשו ז"ל (תנחומא כי תשא כו) שהלוחות נעשו כבדים בידי משה ונפלו, וכוונתם מבוארת שרצו לומר שכאשר יעבדו עבודת אלילים תפול התורה בכלל, אבל עוד נאמר סמוך למדרשם, שכיון שקודם לכן נאמר ושני לוחות העדות בידו, ואח"כ נכתב וישלך מידיו את הלוחות, כנראה שנעשו כבדים והחזיק ביד שניה, ועם כל זה נפלו: ולענין אומרו מה עשה לך העם הזה. פירש רש"י ז"ל כמה יסורים סבלת שיסרוך. והרמב"ן כתב עליו וז"ל, ואיננו נכון בעיני כי החטא הזה מן החטאים שיהרג עליהם ואל יעבור, עכ"ל. ולדעתי אין זו טענה כלל, כי משה ודאי ידע שלא שאלו ממנו אלהות, ולא היתה טענת משה על אהרן רק שהביא עליהם חטאה, שלא היה לו לעשות שום חידוש בלתי מצות ה' אלא על ידי יסורים, וזה אומרו כי הבאת עליהם, ר"ל גרמת, שאם הם היו שואלים לאלהות הרי לא גרם הוא להם, וכבר הם חטאו בחשבם שיש אלהות זולתו יתברך מבלתי יציאת העגל, ולכך אהרן השיב והיטיב לומר אתה ידעת את העם כי ברע הוא, כלומר שהם קשי עורף, ועדיין אינם מאמינים שיצאו ממצרים בשליחות השם, כיון שיצאו קודם ארבע מאות שנה המיועדים כפי קבלתם. ועוד אפשר שאמר אתה ידעת איזה החלק מן העם שהוא ברע שהם ערב רב, כלומר אותם היו המחזיקים ומעוררים ומסיתים זולתם להעשות הענין. ויתכן שעל כן אמר ברע הוא, בלשון חכמה, שערב בהיפוך אותיות הוא ברע, ועל כן לא אמר את העם כי רע הוא: ועוד התנצל אהרן ואמר שהוא לא עשה שום דבר חדש להנהיג, רק שלקח הזהב מידם והשליך אותו לאש לא תוך צלם או דפוס, אבל העגל יצא מעצמו, וזה אומרו אני לא עשיתי שום דבר חדש רק שהשלכתיו באש, ולא הייתי רוצה לעשות שום מעשה אבל מעצמו יצא. ובהיות שיציאת העגל היתה מכוחות הטומאה אשר היו בנזמים, לכן הבליע אהרן ולא אמר למשה שהוא אמר להם להביא הנזמים, אבל שהוא אמר להם למי זהב התפרקו, כי אם היה אומר למשה שהוא שאל

בפירוש הנזמים א"כ היה מגדיל הגרמא בנזיקין, שכבר ביארנו שכוחות הטומאה היו בנזמי האוזן, ולהתנצל נגד משה השמיט ענין שאלתו הנזמים. ובזה הותר הספק י"ב וי"ג: והנה משה אדוננו כמליץ יושר ודורש טוב לעמו, אמר לפני הקב"ה אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, וכבר היה בידו להרבות התנצליות אמיתיות כפי הקבלה האמיתית שערב רב עשו אותו, ולא עוד אלא שהוסיף לומר ויעשו להם אלהי זהב, והרי לא עשו אותו כי מעצמו יצא כפי מה שהנחנו, אבל כראות משה אדוננו כי מן ההתנצלות אדרבה ימשך להם דין עונש, ואם תהיה חטאה גדולה יהיו פטורים מן העונש כאשר אבאר. ואמנם ראה שהקב"ה אמר לו עשו להם עגל מסכה, ועם היות שהם לא עשאוהו אמר כן שכיון שלא מיחו כאילו עשו, וכיון שערב רב השתחוו לו כאילו הם השתחוו, אמר משה כך הוא האמת שהוא כאילו עשו ממש, שאם לא היה ממש כאילו עשו כבר היו חייבים עונש גדול, אבל עתה שהוא כאילו עשו אם כן הרי כולם חייבים כליה, וכאשר לא יכלה אותם שכבר הובטח כמו שנאמר וינחם ה' על הרעה, גם עונש אחר אין ראוי לתת להם, שאם יתן להם עונש אחר הרי קבעת לעובדי עבודת אלילים עונש בלא מיתה. והמשל בזה כי מקלל אביו או צריך שימחול לו מכל וכל או שיחייבהו מיתה, אבל אין להלקותו דאם כן קבעת מלקות למקלל, ובעבור היות החטא גדול הוא ניצול גם מן המלקות, כך משה אדוננו כאשר ידע שהקב"ה אמר לו לבלתי כלותם, כמו שנאמר וינחם ה' על הרעה, הנה טען אח"כ שאין לתת להם עונש כלל לפי שהחטאה היא גדולה, נמצא שבהיותו מגדיל החטא היה מצילם מן העונש, וכמליץ טוב ונאמן אמר חטא העם הזה חטאה גדולה:

ובמה שנאמר מחני נא מספרך אשר כתבת, כבר אמרנו מה שפירשו המפרשים ומה שטען עליהם הרמב"ן ז"ל. ופירש הוא שמשה היה אומר שימחה אותו תחתם מספר חיים, והתימה גם כן לפירושו שנראה כאילו משה יאמר שיעשה זה או זה, אבל בין כך ובין כך תהיה כפרה, והעיקר חסר שהוא אומר מחני ואינו אומר ושא חטאתם. ועוד יש לשאול לכל הפירושים שאם אומרו מי אשר חטא לי אמחנו מספרי, רצה לומר על ישראל שעשו העגל, אם כן זה נגד מה שנאמר וביום פקדי ופקדתי, עון אבות על בנים, שהאב לא נמחה מספר חיים:

אבל לדעתי נראה לומר בענין זה, עם מאמרם מדברי רז"ל (חולין קלט, ב) שאמרו משה מן התורה מנין שנאמר (בראשית ו, ג) בשגם הוא בשר, בשג"ם בגימטריא משה, ועליו נאמר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, ועוד אמרו (חולין שם) המן מן התורה מנין שנאמר (בראשית ג, יא) המן העץ. ונאמר שרז"ל כאשר ראו שהקב"ה גזר למחות שמו של עמלק, וראו פה שמשה אמר מחני מספרך, והקב"ה אמר מי שחטא לי אמחנו, רצו לרמוז שעל

עמלק אמר כן, וכבר ידוע שעמלק הוא זוהמתו של נחש הקדמוני, ועל כן נקרא (במדבר כד, כ) ראשית גוים עמלק, ואינו נמחה זכרו מכל וכל עד ביאת משיחנו, שנאמר (ישעיהו כה, ח) ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, ולכך אמרו רז"ל (שבת קמו, א) שבסיני אחרי מלחמת עמלק פסקה זוהמתו של נחש, אבל לא נעקרה מכל וכל, עד שיתקיים ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד שיהיה השם שלם. ונשוב לענין כי במאמרם זה יובן אומרו מחני נא מספרך, שאמנם כל אשר יש מהסיפורים בתורה קודם סיפור נבואת משה יקרא ספרו של הקב"ה שהוא סיפר הדברים למשה, אבל כל הסיפורים שבאו אחר שגדל משה יקרא ספר משה, עם היות שהיה הקב"ה אומר ומשה כותב (כדאיתא בבא בתרא טו, א), עם כל זה נקרא ספר משה, כמו שנאמר (בראשית ה, א) זה ספר תולדות אדם. ולכן אמר משה אתה כתבת עלי בספרך והיו ימיו מאה ועשרים שנה, אם לא תשא חטאתם מחני מספרך כי מה לי עוד חיים, והקב"ה השיב מי אשר חטא לי שהוא עמלק, שכבר אמרו רז"ל שנזכר בתורה שנאמר המן העץ אשר אכלת, עליו אמר אמחנו מספרי שנאמר (שמות יז, טז) מלחמה לה' בעמלק, ונאמר (שם יד) כי מחה אמחה את זכר עמלק:

ועוד יאות מאד במה שאמרו חכמי הקבלה (ראה רבינו בחיי שמות כד, טז) שהיו ימיו מאה ועשרים שנה, שנגדם עמד בהר מאה ועשרים יום, יום לשנה, וכשעשה תפילה זו היו הארבעים יום השניים, ולכן אמר אם תשא חטאתם ואשוב פה בעד לוחות שניות עוד ארבעים יום, הרי אם כן יאות לי להיות חי עוד ארבעים שנה, כמו שכתבת בספרך והיו ימיו מאה ועשרים שנה, אבל אם אינך נושא חטאתם ואיני עולה להיות עוד ארבעים יום לקבל לוחות שניות, אם כן מחני נא שהרי לא עמדתי רק שמונים יום והריני בן שמונים, ולכך במעשה המרגלים נענשו להיותם במדבר ארבעים שנה להשלים ימי משה שלא ימחה מספרו אשר כתב, מאחר שכבר נגזר שלא יכנס משה לארץ, ובזה הותר הספק י"ד וספק ט"ו:

ובענין מה שנאמר לא שתו איש עדיו עליו, ואחר כך אמר ועתה הורד עדיך מעליך, כבר אמרנו מה שאמרו בו המפרשים, והתרגום תירגם שהיה כלי זיין, ואני לדעתי היה כלי זיין, כמו שאמרו ז"ל (בבא בתרא ד, א) זיינך עלך ספרך כאן, כי פירושו על סימן שנושאים עד היום הזה כל האומות כל אחד מאת המלכות או השר שהוא ממנו, ועוד היום קורין אותו בלשון לעז ארמ"א שפירושו זיין, לפי שזה זיינו שמכירים אותו בו, וכבר ידעת שהרב אברהם אבן עזרא הביא בשם רז"ל (במ"ר ב, ז) על פסוק (במדבר ב, ב) איש על דגלו באותות, שבדגל יהודה היה ארי ובדגל יוסף שור ודן נחש וכן כולם,

ורש"י אמר גם כן בשם רז"ל (במ"ר שם) שהיה מפה צבועה תלויה בו צבעו של זה לא כצבעו של זה, ולכך יתכן שגם ישראל קודם שעשו העגל היו נוהגים מנהג זה, וכאשר בקשו מאהרן אלהים שילכו לפניהם, כבר אמרנו שהיה כוונתם נגד [הארון], והבט וראה שאמרו ז"ל (תנחומא כי תשא יט) שמיכה היה שהיה בידו שם שכתב בו משה עלי שור ושהוא השליך השם לתוך הכור ויצא העגל, ולא נאמר מה טעם עשה מיכה כן, אבל יתכן שמיכה היה משבט יוסף כמו שנאמר (שופטים יז, א) מיכה מהר אפרים, ולפי שהזיין והסימן שלו היה שור, לכן השליך לתוך הכור שיצא שור, ומאחרי שהיה ודאי עדי שלהם, דפשיטא שכל אחד שנושא סימן עליו להורות מאיזה שבט הוא, הרי הוא עדיו, לכך דרך אבילות הוציאו אותו, אבל לא לכוונה לבלתי החזירו עוד רק עד יעבור אבילותם, שמכלל האבילות שנאמר ויתאבלו היה במנהגם זה שלא שתו עדים, והעד שלא היתה כוונתם לבטל מנהג העדי, מאומרו לא שתו איש עדיו, שנראה המובן לפי שעה, ולפי זה לא נאמר הורידו או הסירו עדים רק לא שתו: והנה כאשר ראה הקב"ה שכל המכשול הזה בא להם מהיות מיכה משבט יוסף נושא סימן שור, גזר עליהם שלא ינהגו עוד המנהג הזה להיות להם סימנים זה ארי וזה שור וזה נחש כדי שלא יבאו לידי עבודת אלילים, ומה שאמרו רז"ל שהיה על הדגלים סימן שור וארי ונחש ונשר, גם מה שאמרו שהיה מטפחת צבועה, גם שניהם דבריהם אמת ולא פליגי, שקודם שעשו העגל היה לכל דגל סימנו זה שור וזה ארי אבל אחר שעשו העגל נגזר עליהם שלא יהיה להם אותם הסימנים, ולכן נהגו במטפחת צבועה: ומה שאמר הקב"ה ואדעה מה [אעשה] לך רצה לומר לסימן, ויתכן שלכך נתן להם האבנים בחשן ואפוד, כל אחד צבע שלו, שלכל אחד יהיה לסימן מטפחת צבועה בדגלו לא מן הבעלי חיים, והיה אם כן אומרו ואדעה לא אמר כן דרך כעס, כי אם היה אומרו ואדעה מה אעשה לך מה שבלבי לעשות לך מן העונש, היאך נמשך זה מהורדת העדי, עד שאמר הורד עדיך ואדעה שנראה שזה תלוי בזה, ועוד הלא כבר נאמר וביום פקדי ופקדתי ומה צורך לומר כן שנית, ועוד כיון שאינו מודיע מהות העונש מה התועלת באומרו שיש בלבו לעשות להם, ולפי דרכנו זה הדברים כולם על נכון, ובזה הותרו כל הספיקות:

חלק מעשי תורה - פרק יג

על מה שנאמר ואתה לא הודעתני את אשר תשלח, כבר אמרנו והזכרנו הספיקות פרק י"א, וכן כל מה שאמרו בזה המפרשים. אמנם הנכון אצלנו שמשה במראה הסנה ששם נעשה שלוחו של השם יתברך והוא אמר (שמות ג, יא) מי אנכי כי אלך, השיב לו הקב"ה

(שם יב) כי אהיה עמך, ולכך אמר לו כאז משה אתה אומר אלי לשלוח מלאך עמי, ובעת שעשיתני שליח לא הודעתני שאתה רוצה לשלוח עמי רק שאתה בעצמך תבוא עמי, וזה אומרו לא הודעתני את אשר תשלח עמי, כאילו יאמר זה אשר אתה אומר לשלוח לא הודעתני כשעשיתני שליח. ועוד שאתה אמרת ואדעך בשם, שידעתיך בשם שב אל מה שנאמר (שמות ו, ג) וארא אל אברהם וגו' באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם, הרי שאמרת שאני יודע אותך בשם, ובזה שהודעתני שמך הורית שמצאתי חן בעיניך. וכן גם כן כאשר נאמר ואדעך וגם מצאת חן בעיני, הוא על דרך זה שאמר לו שכשידעו ידעו בשם לפי שמצא חן בעיניו, ולכך היפך הקב"ה הדברים ממה שאמר משה, שמשה אמר שידעו בשם ואח"כ אמר שמצא חן אבל הקב"ה אמר שבשביל שמצא חן ידעו בשם, והקדים לומר מציאת החן ואח"כ ואדעך בשם יותר מהאבות שלא נודע להם רק באל שדי, והנה לפי פירושנו זה שב אומרו בשם בשמו של הקב"ה:

ועוד יתכן לומר סמוך אל מאמרם ז"ל (חולין קלט, ב) שאמרו משה מן התורה מנין שנאמר בשגם הוא בשר בשג"ם בגימטריא משה, שאם כן זה אמר לו הקב"ה שמצא חן בעיניו, וכן ידעו בשם שהזכירו בתורה בשם של משה בימי נח, ויהיה אומרו בשם בשמו של משה, כי זה יורה אהבה עצומה שמאז רמז על שעתיד להיותו נקרא משה: ונשוב אל מה שאנחנו בו, שלפיכך היה אומרו כאן בשעת שעשיתני שליח אמרת שתבוא עמי ולא אמרת שתשלח, וגם אמרת שידעתיך בשם, וגם אמרת מצאת חן בעיני, שזה אין ספק שמלך אשר יאמר לאדם הנה עשיתי לך מה שלא עשיתי לאחרים יובן שמצא חן בעיניו יותר מאותם האחרים, ואמנם כאשר ראה משה שבקש מאתו יתברך ואמר לו אם תשא חטאתם ואם אין וגו', ולא ניתנה לו בקשתו, הבין שהחסרון בא מאתו שלא ידע לרצות את השם יתברך, לפי שלא ידע מידותיו, לכן אמר הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך, רצה לומר כאשר אדע דרכיך ואצטרך בקשה אחת אמצא חן בעיניך, לא כמו שהיה עתה שבקשתי אם תשא חטאתם ולא ניתנה בקשתי: וכבר ראית רש"י ז"ל שנדחק לומר למען אמצא חן בעיניך, למען אכיר כמה שכר מציאת חן עכ"ל, ובכל זה נדחק להיות שראה שקודם אמר אם נא מצאתי חן בעיניך, שנראה שכבר מצא כמו שהבטיחו, ואח"כ אומר למען אמצא שכנראה לא מצא. אבל לדעתי יתכן מאד כי מה שנאמר קודם לכן כי מצאתי חן בעיניך ואדעך בשם, היה אומרו כי מצאתי הכוונה שמצא חן לעצמו, אבל מה שאמר למען אמצא היתה הכוונה כאשר תהיה בקשתו בעד ישראל לעתיד:

ואומרו וראה כי עמך הגוי הזה, לפי פירוש רש"י ז"ל אין לו מקום כאן כלל, ולפי פירושינו ינעם, שביקש לדעת שלש עשרה מדות כדי לבקש בעד ישראל, שהרי עתה ביקש ולא ניתנה בקשתו, ולכן אמר שאם מצא חן לעצמו שילמדהו השלש עשרה מדות למען ימצא חן בבקשתו בעד ישראל. ונתן טעם לזה ואמר כי עמך הגוי הזה, כלומר אעפ"י שאני אומר שהוא מציאת חן לי כאשר תסלח להם, זכור שהם שלך. ואמר עוד ראה כי עמך הגוי הזה, כמתפעל על מה שאמר לו השם יתברך העל את העם הזה, ולא אמר העל את עמי, ולכן התחיל כמצטער, ואמר ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה דרך ביזוי, כאילו אינו עמך, ועל זה אמר וראה, שב למעלה, והיה כאילו אמר ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה, ראה כי עמך הגוי הזה, ולפי דרכנו זה כל הפסוקים, הענין והלשון מיושבים על נכון:

והנה כאשר טען משה טענה ניצחת לומר בעת שעשיתני שלוחך לא אמרת לי לשלוח עמי אבל אמרת לבוא בעצמך עמי, השיב הקב"ה פני ילכו והניחותי, רצה לומר שעתה יעשה מה שאומר לו לך נחה את העם וגו' הנה מלאכי ילך לפניך, ושילך עם המלאך עד שיעברו פנים של זעם, ואחר שיעברו פנים של זעם ימלא רצונו ללכת בעצמו, וזה אומרו והניחתי לך כלומר ינוח דעתך. והשיב לו משה שאם אין פניו של זעם הולכים אל תעלנו מזה, כלומר אתה אומר שלפי שעה אלך עם המלאך עד שיעבור זעם, אל תעלנו מזה ונעמד פה, כיון שהטעם הוא מפני הזעם, ויהיה אומרו אם אין פניך הולכים כאילו אמר כיון שאין פניך הולכין עתה ועדיין אתה בפנים של זעם, אם כן אל תעלנו מזה, וכמוהו פרשת שלח שאמר כלב (במדבר, יד, ח) אם חפץ בנו ה', רצה לומר כיון שחפץ בנו, שאם היה תנאי אם כז מה היתה תשובתו לישראל שהיו אומרים (דברים א, כז) בשנאת ה' אותנו [הוציאנו] הביאנו, באופן שגם הם מודים שאם היה חפץ בם היה עושה, אבל ודאי אמר כלב כיון שחפץ בנו, כמו כן אמר כאן כיון שאין פני זעם הולכים, ועל זה נתרצה לו השם יתברך שיעמדו שם עד יעבור זעם, שכן היה שעמדו שם ימים רבים עד השנה השנית בעשרים לחודש ששם נאמר (במדבר י, לג) ויסעו מהר ה': וכבר התעוררנו על מה שראינו שמשה אדון הנביאים ביקש שאלה שאינה בחוקו, שהנראה ממה שהשיב לו השם יתברך לא תוכל לראות פני הוא, שמשה ביקש אותה ההשגה אשר היא מכונת בראיות פנים, ולא היתה בחוקו להשיגה. עוד יפלא מה שאמר לו הקב"ה וחנותי את אשר אחון, כי אין בדברי משה שהיה שואל שיחון או שירחם, ולא היתה שאלתו רק להראות לו כבודו. אמנם נקדים מה שיש לראות עוד בכתוב, שנאמר אני אעביר כל טובי על פניך, שמילת כל באה לרבות כאילו היתה שאלתו של משה קצת

מכבודו או מטובו, איך שתקראו, עד שהשיב לו כל טובי, ועוד למה שינה הלשון והיה לו לומר אני אעביר כל כבודי, כמו שהיתה שאלתו הראני נא את כבודך, וכמו שאמר אח"כ והיה בעבור כבודי:

אבל יתכן ודאי שמשה אדוננו ע"ה אמר שיראה לו השכר הצפון לצדיקים, רצה לומר הראה נא לי השכר הצפון לי, ותסלח לעם הזה, כי בזה יראה הכבוד שאתה עתיד לתת לי, כאילו הייתי אני החוטא, כמי שאומר תשים אותו עתה בחשבון השכר הצפון לי לחלקי. ואל יפלא אומרנו שקרא כבודך את הכבוד שהוא צפון לכבד את הצדיקים, שכן נאמר בנביא (ישעיהו מ, י) הנה שכרו אתו, והסכימו כל המפרשים שקרא שכרו השכר שהוא נותן לצדיקים, ועל אחת כמה שראוי שיקרא כבודו הכבוד שהוא מכבד את הצדיקים, ושם נאמר (תהלים כד, ח) מי זה מלך הכבוד, ואמרו ז"ל מלך שהכבוד שלו, ואין ספק שלא אמרו כן על הכבוד של עצמו שהוא שלו כי פשוט הוא, אבל על הכבוד הניתן לצדיקים אמרו כן שהוא שלו, א"כ צדקנו בדברינו שנאמר הראני נא את כבודך על הכבוד המזומן לצדיקים. ועל זה השיב הקב"ה שיעביר על פניו כל הטוב הצפון לכל הצדיקים, כאילו יאמר לא אסלח לכולם תחת חשבון השכר הצפון לך, אבל אעביר כל השכר הצפון לכולם, וכל מי שיהיה לו זכות ינצל. ובזה יאות מאד אמרו וחנותי את אשר אחון וגו':

ובהיות הטובה הצפונה לצדיקים עומדת קודם שברא העולם, ובהווה שנברא העולם, ואחר תכלית העולם והפסדו, דהיינו היה הוה ויהיה, על זה אמר כל טובי היה הוה ויהיה, כי משה לא ביקש רק השכר שהוא בהוה שיסלח לעם, וקרא את הכבוד מה שהיה לפנים פני, ומה שיהיה אחר סוף העולם קרא אחורי, ולכך אמר לו כי להשיג מהות הכבוד הצפון לצדיקים מה היה ממנו קודם בריאת העולם זה אי אפשר לו להשיגו, אבל מה שיהיה אחר תכלית העולם ישיג, אבל לא יסלח לכל העם לחשבון השכר הצפון לו, אבל יסלח לכל אחד כפי זכות עצמו. ואל יפלא אמרינו שהשכר הצפון היה איכותו קודם שנברא העולם, שמאחר שלא נברא העולם רק בשביל האדם, ומין האדם לא נברא רק לתכלית הצדיק והצדיק הוא לתכלית שלימותו בשכר נצחי, א"כ יחוייב היות איכות השכר או הכבוד איך שתקראנו קודם לבריאת עולם, וזהו שנאמר ויקרא בשם ה', כי בשם המיוחד הראה לו הכבוד שהיה והוה ויהיה, וכן תמצא שבשם של ד' אותיות היה והוה, ואותיות השם ככתבם שהוא י-ה-ו-ה כמו יהיה:

עוד אזכירך שאל יפלא בעיניך אמרינו שהטובה הצפונה היתה איכותה קודם בריאת העולם, ואמנם בחלק א' מחיבורנו זה פרק ט' הרחבנו הדבר לומר, היותו הטוב ההוא

כסא הכבוד שראה יחזקאל, שעליו נאמר (א, כח) הוא מראה דמות כבוד ה', וכסא הכבוד שמוהו רז"ל (פסחים נד, א) מכלל הנבראים, כי אחרי היותו נקרא דמות לכבוד שהקב"ה צפון [מצפן] לצדיקים, אם כן אינו הוא בעצמו, באופן שהשתי בקשות ששאל משה ע"ה היינו הודיעני את דרכיך והראני את כבודך, לא היתה אחת מהם לעצמו רק שתיהם לטובות ישראל, כי מה שאמר הראני נא את כבודך, כבר ביארנוהו שיהיה לטובת ישראל, ושאלת הודיעני דרכיך שידע השלש עשרה מדות לרצותו אם יחטאו עוד: ואומרו בלכתך עמנו, פירושו לפנינו, כמו כל החיילות שהולך מלכם לפניהם, כי היה ירא שאם ילך בקרבם שמא ימשך ח"ו להם ענין עבירה ויענשו, אשר על זה נאמר כי לא אעלה בקרבך פן אכלך בדרך, אבל אחר שידע שלש עשרה מדות, וידע להכיר מתי הוא עת רצון, אמר ילך נא ה' בקרבנו וסלחת וגו', כי לא היה ירא עוד כמו בתחלה. ולכן אמר ילך נא, רצה לומר עתה שהודעתני דרכיך ועת רצונך ילך בקרבנו, ובזה הותרו ספק י"ז י"ח י"ט כ' כ"א:

ומה שנאמר ושמתיך בנקרת הצור, רמז לו היות ההשגה כמו המציץ מן החרכים, שצריך שידקדק מאד ראות עינו להעבירו כמו כן השגת העין השכלי. וזה אומרו שישים אותו בנקרת הצור, כלומר שאחר העיון הדק ישיג הטעם שאי אפשר לו לדעת הטוב הצפון מה שהיה קודם בריאת עולם ויבין הטוב העתיד, כי אז יבין שאין מקום לומר שיסלח לחטאת העם ושיגבה אותו משכרו כאילו חטא הוא, כי נפש החוטאת היא תאשם והטהורה תזכה לעד. הוא יתברך יגל עינינו ונביטה נפלאות מתורתו כפי מה שבחוקנו. וכאשר אתה המשכיל תמצא את הימים אשר יש בהם חפץ השם יתברך שתכנס בטרקלין בחכמת הקבלה, אז יגיעו דברי אלה ויהיו קרובים אליך, כי תמצא המחצב אשר חוצבו ועל מה אדניהם הוטבעו, כי פה לא גליתי לך רק קצת הערה והתיישבות הדעת על הנגלה מן הכתובים לנחותך במעגלי צדק:

חלק מעשי תורה - פרק יד

בכתוב הזה שנאמר וכתבתי על הלוחות, כבר בחלק ב' מחיבור זה שקראתיו מעשי מצרים פרק י"ג, ביארנו קצת על מה שכתב הרמב"ן בענין כתיבת הלוחות, ופה במקומו עוד נרחיב הדיבור קצת. הרמב"ם ז"ל ספר המורה [נבוכים] חלק א' פרק ס"ו כתב והלוחות מעשה אלהים המה, רצה לומר שמציאותם טבעית לא מלאכותית, כי כל הדברים הטבעיים יקראו מעשי ה', המה ראו מעשי ה' (תהלים קז, כד), וכאשר זכר הדברים הטבעיים כולם מצמח ובעלי חיים ורוחות ומטר וכיוצא בהם אמר (תהלים

קד, כד) מה רבו מעשיך ה', ויותר מופלג מזה היחס אומרו (שם טז) ארזי הלבנון אשר נטע וגו', עד אמנם אונקלוס נטה בזה הענין אל פירוש זר ואמר כתיבין באצבעא דה', שהוא שם אצבע דבר אחד מצטרף לשם, ופירוש אצבע ה', כמו הר האלהים (שמות ג, א ובתרנום שם), ומטה ה' (שמות יז, ט ובתרגום שם), רוצה בזה שהוא כלי נברא חקק הלוחות ברצון ה', ואיני יודע מה הביאו לזה, והיה יותר קרוב מזה כתיבין במימרא דה', כמו שאמר (תהלים לג, ו) בדבר ה' שמים נעשו, היתכן מציאות כתב הלוחות מופלא ממציאות הכוכבים בגלגלים, כמו שזה ברצון ראשון לא בכלי עשאם, כך יהיה זה הכתב ברצון ראשון לא בכלי, וכבר ידעת דבר המשנה (אבות פ"ה מ"ו) עשרה דברים נבראו בין השמשות, ומכלל הכתב, מורה על היות הענין המוסכם עליו אצל המון העם שמכתב הלוחות כשאר מעשה בראשית כולו, ע"כ דברי הרמב"ם ז"ל בפרק ההוא: וכבר ידוע שקצת מפרשים תפשו להם דרך אונקלוס, כי נראה להם כמו גרעון מעלה בלוחות לומר שהיו מעשה טבעי לא חקקם הש"י בכלי. ובאמת מה שהכריע הרמב"ם לומר שלא יתכן להיות כתב הלוחות יותר מופלא ממציאות הכוכבים, אינו בעיני הכרח כלל, כי אדרבה יתכן ויתכן להיות הכתב יותר מופלא, שהרי אמר הנביא (ירמיהו לג, כה) אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וא רץ לא שמ תי (ראה פסחים סח, ב), וכמה מקומות אמרו ז"ל (בר"ר א, א, זוה"ק ח"ב קסא, ב) שבתורה ברא העולם, ועוד אמרו (שבת פח, ב) שקדמה תורה לבריאת שמים וארץ, ובמעלה אין ספק שקדמה אחרי היותה סיבה לקיומם, ואם כן למה לא יתכן שיהיה יותר מופלא. והנה אונקלוס והנמשכים אחריו לא בחרו בדרך זה כמו שאמרנו שזה יהיה גרעון מעלה ללוחות: ולדעתי שזה פירושו של הרמב"ם הוא יתר שאת מעלה אל הלוחות, וידמה זה למה שאמרו רז"ל (גיטין מ, ב) הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, שהרי כל מאמיני הקדמות חשבו היות הטבע קדמון לא קדמו דבר, ואם ימצא שע"י הטבע בעצמו נחקקו האותיות באבנים ההם, אשר יעידו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, הרי הטבע בעצמו יעיד על חידוש העולם, וזה ודאי יתרון מעלה ללוחות, ממה שיאמר שהקב"ה חקקם עתה ונתנם לישראל, וכמו שאמרו רז"ל (קידושין לא, א) שכשפתח ואמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, אמרו אומות העולם לכבוד עצמו הוא דורש, אבל אם היתה חקיקת הלוחות מעשה טבעי מעיד על העולם ועל הוצאתו אותם ממצרים, אם כן באמת אין לך עדות גדול מהודאת בעל דין, ועל זה נקרא לוחות העדות, ובאמת יראה לעיני ההמון מה שסופר (סנהדרין סה, ב) מנהר סמבתיון שהוא מופת אל השבת, אבל הלוחות שתהיה בהם חקיקה טבעית שיאמר ששת ימים עשה ה' וגו', אין ספק שיהיה אות ומופת נפלא הרבה ממנו:

ועוד אני אומר לדעתי שגם אונקלוס יהיה פירושו כפירוש הרמב"ם, והוכרח לומר באצבעא דה', שאם היה אומר כתיבין במימרא דה', כיון שהכתיבה היא פעולה מלאכותית הייתי אומר שנכתבו בידי אדם במצות ה', אמנם כדי לסלק הפועל המלאכותי אמר אצבעא דה', ולא שום אצבע של בן אדם, כמו שאמרו החרטומים במכת הכינים כאשר רצו לומר שלא היתה המכה בכח אנושי אמרו (שמות ח, טו) אצבע אלהים היא, ולא אמרו ודאי כן על שבאצבעו ממש הביא הכינים:

והעד על היות פירושו זה של הרמב"ם ז"ל אמיתי, הוא גם כן מה שנאמר וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות, ולא אמר אשר כתבתי בלוחות אשר שברת, רק אשר היו על הלוחות, וכן אמר לו קודם (שמות כד, יב) ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי, ואח"כ ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו וגו' שני לוחות העדות לוחות אבן כתובים באצבע אלהים (שמות לא, יח), ואם כתבם עתה היה לו לומר לוחות האבן אשר כתב, וכן נאמר (שמות לב, טז) מעשה אלהים המה חרות על הלוחות, ולא אמר חרת על הלוחות, שהיה פירושו שחרת אותם בכלי רק חרות. ועוד המופת הנכון הוא היותם נקראים לוחות העדות, ואם הם מלאכותיות מה העדות הזה, כי מי ראה שהקב"ה כתבם או מי יאמר שלא כתבם משה, אבל החקיקה הטבעית ניכרת לכל, והמלאכותית מפורסמת לכל, ולכן נקראו לוחות העדות. והבט עוד מה שנאמר פרשת ואתחנן (דברים ט, י) ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתובים באצבע אלהים, ולא אמר כתובים באצבעו, וישב אל ה' הנזכר, לפי שכל מעשה בראשית מכונה על שם אלהים, וזהו הנכון בעיני:

והנה לענין סמיכות לא תבשל גדי בחלב אמו, טרח הרמב"ן מאד וכתב כי בעת ביכורי האדמה יביאו כל בכור בהמה הגדיים והטלאים, ובעת ההיא יגדלו הגדיים ויהיה החלב, ופעמים רבים יעלו האם עם הבכור בהיותו יונק בעבור שלא ימות, והנה הבאים לחוג יתענגו לאכול הבכורות בכל המטעמים עם הכהנים, ולכך הזכיר איסורם עם הביכורים, עכ"ל הרמב"ן. ובאמת כבר אמרו ז"ל (ברכות כא, ב) דאית דלא דריש סמוכים רק במשנה תורה, אבל עם כל זה היה לו דין להרמב"ן לדרוש סמוכים בדבר זה שהם בפסוק אחד, וגם שפעמיים נאמר אחת במשפטים (שמות כג, יט) ואחת בפרשת כי תשא (שמות לד, כו), ולעולם הסמיך אלו השני הדברים בפסוק אחד. אמנם כי כן לא יספיק טעמו אל הסמיכות הזה:

אבל יתכן לומר שלהיות שהקרבנות הראשונים שהובאו לפניו יתברך, היה של הבל וקין, וקין הביא פרי אדמה ולא הביא ביכורים, כמו שאמרנו שם הטעם במקומו, והבל

הביא בכורות צאנו וחלביהן, שלדעתי רצה לומר שהביא הבכורות מבושלים בחלביהן, רצה לומר בחלב שלהן. וכן תראה שהנקודה תורה על היות פירושו חלבים. וכן שמעתי מפי יהודי איש אמונים רופא אחד, שהלך למרחקים בארץ הודו, וראה שיש שם אנשים שעבודתם בכך עד היום, שמבשלים הגדיים והטלאים בחלב שלהם ומקריבים ליראתם, ולפי שאז אל קין שהביא פרי האדמה לא שעה, ואל הבל ומנחתו שעה, אמר מעתה שיביאו ביכורי אדמתם ושיהיה מקובל לפניו יתברך, ושלא יביאו מנחת הבל שהיה הגדי מבושל עם החלב שלו, שבשר וחלב לא יעלה לרצון לפניו, ולא יביאו גם של קין שהביא מפרי האדמה רק ביכורים:

ועתה הבן, כי כל מצוה שנצטוינו בראשיות, כחלה וביכורים ובכורות, אמנם נצטוינו להורות על היותו יתברך ראשון וברא הכל מן האין, ואותם המבשלים הגדי בחלב אמו, יעשו כן להורות על אמונתם הבטילות, שחשבו שהקב"ה ברא ותיקן הכל אבל מחומר קדום, כמו שאמרו בגמרא שאמר צדוקי אחד שהבורא יתברך מצא סממנים, כלומר שבחומר קדום ברא ותיקן הכל, ולהורות זה הם מבשלים גדי בחלב אמו, שהם מתקנים הגדי במה שקדם לו, ולכך נסמכו אלו השתי מצות, וזה נכון:

ולענין מספר הימים שהיה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה, יתכן שלהיות החומש דברים ביאור שביאר משה שהוא משנה תורה, אם כן אין מספר הפרשיות רק מ"ג, יש בהם ה' כפולות, היינו ויקהל ופקודי תזריע מצורע אחרי מות קדושים בהר בחקותי מטות מסעי, נשארו ל"ח פרשיות, באופן שלמד משה בל"ח יום, שעל כן נפרדו לפרשיות כפי לימודו בכל יום, ויום שעלה להר ויום שירד הרי ארבעים יום, וכן תמצא בחומש דברים י"א פרשיות על שאמר אותם בי"א יום, כמו שנאמר (דברים א, ב) אחד עשר יום מחורב, שזה לדעתי שב אל אומרו (שם ה) הואיל משה באר את התורה, הרי לך שכל מה שהיה לומד ביום אחד הפריד פרשה אחת, ולהיות עתידין ישראל לעשותם כפולות, שהכל גלוי לפניו, לימדם למשה כל שתי כפולות ביום אחד:

והנה בענין מה שנאמר ומשה לא ידע כי קרן עור פניו, שאמרו רז"ל (שמ"ר מז, ו) שמן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו זכה לקרני ההוד שנאמר ושכותי כפי עליך, ואם כן היה ראוי שכל עור גופו יבהיק לא פניו לבד, אבל יאות עוד לומר שזכה לקרני ההוד ממה שאמר לו אני אעביר כל טובי על פניך, שהוא על הפנים ממש: והנה יאות להתעורר בענין ההכפל שנאמר ויהי ברדת משה מהר סיני, וחזר ואמר ברדתו מן ההר, ועוד יש לראות שכל ענין הכתוב הזה הוא להודיע שלא ידע משה כי קרן עור פניו, ולא היה צריך להזכיר שהלוחות בידו, ואם היתה הכוונה כאן שהלוחות ניתנו לו, היה לו לומר ויקח

משה שני לוחות העדות בידו, ועוד יפלא לדעת למה היה נותן מסוה כשלא היה מדבר עם ישראל, ועוד שלא הודיענו אם ידע משה שקרן עור פניו מה היה עושה, ולומר שהיה נותן מסוה יפלא גם כן, שהרי כשהיה מדבר עם ישראל היה מסיר המסוה:

אמנם לדעתי יראה שמשה מתוך הענוה לא היה רוצה שישראל יראו שקרן עור פניו, אמנם כי כן כשהיה מדבר עמהם דברי תורה לא היה חושש, כי חכמת אדם תאיר פניו ומצות ה' ברה מאירת עינים, ולכך לא היה רוצה שיראו אותו ישראל שפניו מבריקים מעצמם בלתי שידבר דברי תורה, כדי שיתלו האורה ההיא בדברי תורה שהיו יוצאים מפיו ויתנו כבוד לתורה, ואחר היות הדברים כן, כאשר היה יורד מן ההר נגד ישראל ועדיין לא היה מדבר עמהם דברי תורה היה צריך לתת על פניו מסוה, ועל זה הודיע הכתוב שמשה לא ידע כי קרן עור פניו, כי אילו היה יודע היה משים מסוה, ובהיות נראה כזרות לומר שלא ידע, שמאחר שהיה יורד מן ההר והאדם כאשר ירד ממקום עליון אל מקום נמוך ממנו, הנה פניו פונים אל מטה, וכיון שהיו יוצאים מפניו קרני ההוד היה מחוייב שהיו מכים על הארץ, והיאך לא ראה משה האור ההוא, לכן הכפיל לומר ברדתו מן ההר, שלפי שהיו הלוחות בידו היה חושב שהאור המאיר על הארץ הוא מן הלוחות לא מפניו, ולכך הזכיר שהיו הלוחות בידו, שזה כנתינת טעם אל מה שלא ידע בקירון פניו:

ובענין היראה מגשת אליו, רבו דברי המדרשים והמפרשים, אבל לפי הפשט יראה להם שבאה להם מן היראה לומר, אולי הקב"ה נתן למשה קרני ההוד הללו כדי שלא נתקרב אליו, שמפני עון העגל אין אנו ראויים להתקרב אליו, ומפני זה נאמר שלא נתקרבו עד אשר קרא אותם משה, ותיכף נתקרבו:

בפרשת ויקהל בתחילת הפרשה נפלאו קצת על אומרו אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם, ופירש הרמב"ן שהדברים שבים אל המשכן וכלים, ואין הכתוב מורה כן שהרי חזר ואמר זה הדבר אשר צוה וגו'. ויתכן ששבת היה ומשה רצה לדרוש להם הלכות שבת ולכך הקהילם, וזהו שאמר אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם, שהם אמרו כל אשר דבר ה' נעשה, והוא אמר להם שהקב"ה ציוה לדרוש בשבת שלכך ניתן שיעסקו בתורה, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר יא, ח ועיין טור או"ח סימן רצ) שבת יהיה בן זוגך:

חלק מעשי תורה - פרק טו

פרשת פקודי:

נאמר ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר ציוה ה' את משה. פירש רש"י ז"ל אשר ציוה אותו משה אין כתיב כאן, אלא כל אשר ציוה ה' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה מסיני, כי משה ציוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים לתוכו, אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה, אמר לו משה בצל אל היית כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחילה ואחר כך כלים, עכ"ל ז"ל. והנה אין לשון רש"י ז"ל מדוקדק, שתחילה אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה, וחזר וכתב אמר לו משה בצל אל היית, כנראה שלא שמע כהוגן או שהוא מסברא דן היות הדברים כן, ויש לשאול היאך הוא אומר שכך שמע מפי הקב"ה, ואחר כך יאמר כי ודאי כך ציוה לי היפך ממה שאמר ששמע, ולא יתכן לומר מפני שכך מנהג העולם, יעשה היפך ממה שאמר לו השם יתברך, גם לא יתכן שחשב ששמע כך מפי הקב"ה ונזכר שאמר לו להיפך, שזה יהיה חסרון בחוק אדון הנביאים:

אבל לדעתי נראה שאמת כך אמר לו הקב"ה עשה כלים ואח"כ משכן, וגם משה אמר לבצלאל עשה כלים ואחר כך משכן כמו שאמר לו הקב"ה, אבל הקב"ה אמר לו ראה קראתי בשם בצלאל וגו' לחשוב מחשבות, ולפי שתחילת המחשבה הוא סוף המעשה, אם כן כאשר האדם ירצה לעשות בית וכלים צריך לחשוב על הכלים ומדתם בגובה ואורך ורוחב, כדי שיעשה הבית נאות לקבל אותם הכלים, ולכך ציוה לו הקב"ה על הכלים ואח"כ על המשכן, ומשה גם כן הבין הדברים ואמר אותן לבצלאל כמו שאמר לו הקב"ה שיעשה כלים תחילה, וגם משה כך היתה כוונתו שיחשוב תחילה על הכלים קודם שיעשה המשכן, אבל בצלאל חשב שמשה אומר לו שיעשה בפועל הכלים קודם, ולכן אמר מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו, ועל זה השיב לו משה כך שמעתי מפי הקב"ה, כלומר כמו ששמעתי הדברים מפיו של הקב"ה כך אמרתים לך בחושבי שתבינם כמו שהבנתים אני. ולכן כאשר ראה משה שאמר לו כך שמעתי מפיו של הקב"ה ושתק, אמר לו שנית בצל אל היית כי בודאי כך ציוה לי, רצה לומר הציווי על המעשה בפועל היה משכן תחילה ואחר כך כלום, אבל הדברים ששמעתי היו כלים ואחר כך משכן, מפני שסוף המעשה הוא תחילת המחשבה:

גם ראיתי בפרשה הזאת את מהרי"א שבחר לו לומר, שענין הענן האמור (שמות מ לד-לח), איננו איד שיעלה מן הארץ, אבל נברא בששת ימי בראשית, והוא שנאמר עליו (ברשאית א' ב) חושך על פני תהום, וכתב עוד שהוא הענן שנאמר ביחזקאל (א, ד) ענן גדול. ובאמת לפי דרכו זה היה צריך ג"כ שימצא החיות מתי נבראו בששת ימי בראשית,

וכן האופנים ושאר הדברים כולם שנאמרו במראה של יחזקאל (שם ה טו), אבל לדעתי שענן והאיד העולה מן הארץ הכל דבר אחד, אבל ברצון השם יתברך לא יהיה כלה האיד כפי הטבע, כמו שנאמר (איוב ז, ט) כלה ענן וילך, אבל יהיה עמוד עומד קיים שהיה הולך לפני ישראל, וכן היה מכסה המשכן וכן על ההר. ובאמת יהיה יותר פלא שנאמר שהאיד הכלה לא יכלה אבל ברצונו יעמוד קיים ממה שנאמר שהוא ענן נברא:

חלק מעשי תורה - פרק טז

פרשת שמיני:

סיפור מעשה מיתת נדב ואביהוא, עם היות שבפרק י' אמרנו דרך הפשט שיעדנו, שהשגתם שנאמר עליהם ועל הזקנים (שמות כד, י) ויראו את אלהי ישראל, היתה השגה שלימה בלתי מכשול כלל מהטעמים שביארנו שם, אף גם זאת יאות לנו ליישב דבריהם, שהרי הכתוב אומר כאן שחטאם אשר מתו היה להקריבם אש זרה, ורז"ל גם כן אמרו (ויק"ר יב, א) שלא מתו רק שהיו שתויי יין, ור' אליעזר אמר על שהורו הלכה בפני רבן (עירובין סג, א), אבל יתכן לומר כפי דבריהם ז"ל בלתי שנסתור דברינו, והוא שהמיתה נתחייבו מאז כמו שאמרו רז"ל (במ"ר ב, כה הובא ברש"י שמות כד, יא), וכמו שנאמר (שמות יט, יב) כל הנוגע בהר וגו', אמנם כי כן היות המיתה ההיא בשריפה היה לסיבת האש זרה, ועל היות מיתתם בפרסום, כמו שנאמר וימותו לפני ה', על זה נחלקו ר' אליעזר ור' שמעון, שר"א אמר שהורו הלכה בפני רבן, שכיון שהחציפו לפני רבן ברבים לכן מתו בפרסום, ור"ש אמר שהיו שתויי יין שגם זה היה חוצפא, ולכך נאמר וימותו לפני ה', שכבר נאמר ותצא אש מלפני ה', ואמר פעמיים ותצא אש לומר שהאש שיצאה לאכול את העולה לא אכלה אותם, רק אש אחרת יצאה ותאכל אותם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחיות, וכבר ידוע מה שנאמר (תהלים קד, ד) עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט:

חלק מעשי תורה - פרק יז

פרשת אמור:

במעשה המקלל יש בו ספיקות שנתעורר בהם. ספק ראשון, שהתחיל בסיפור המעשה ואמר שהניחוהו במשמר ואמר לו הקב"ה המשפט אשר יעשה לאיש ההוא, ואח"כ טרם שישלים לספר שישראל קיימו את הדין באיש ההוא נכנס בדינים אחרים, ראשון ברציחה שנאמר ואיש כי יכה, ואח"כ הריגת נפש בהמה ואח"כ נתינת מום באיש,

ואח"כ בעושה חבורה בבהמה וחזר למכה אדם יומת, ורז"ל דרשוהו (ספרא אמור כ הובא ברש"י) במכה אביו, ואחר כך השלים הסיפור לענין הדין שנעשה למקלל, וראוי ודאי השתדלות לנתינת טעם בזה:

ספק שני, בשגם מכה אדם דרשו ז"ל על אביו, עוד צריך גם כן התעוררות למה לא נאמר בהדיא מכה אביו:

ספק שלישי אומרו פה ששמו אותו במשמר לפרוש להם, ובמקושש לא נאמר כן רק כי לא פורש:

אבל יתכן לומר בישובם, שלהיות שענין המקלל הזה מחמת כעס בא לו לקלל, כמו שנאמר וינצו במחנה, כי לענין סיפור המקלל וגם משפטו אשר נעשה לו, לא היה צריך להודיע הסיבה שקלל מכעסו בשביל הריב ומצה שהיה לו עם איש הישראלי, אבל רצה ה' להזכיר לישראל ולהזהירם על מדת הכעס, שבעת הכעס צריך האדם שישקול מעשיו בפלס שהכעס לא יסלק את הדעת, ולכן אמר המשפטים אשר הם נמשכים מגרמת הכעס ומסיבתו, וכאשר התחיל לומר באדם ובבהמה הכאת נפש לומר גנות מדת הכעס, שאם היום יהרוג בהמה וישלמנה, למחר נמשך כעסו שיהרוג אדם ויומת, ולפעמים יחשוב להכות אדם הכאה בעלמא ויכה עינו או שינו, ועוד אמר אזהרה גדולה על הכעס, שאחר שאמר שלפעמים שאדם רוצה לעשות דבר בכעסו ונמשך כעסו ועושה דבר אחר, עוד ימשך מן הכעס רע מזה, שפעולה אחת ממש יעשה הכעס שלפעמים יש לה תשלומין ולפעמים יתחייב מיתה באותה הפעולה עצמה, ומה היא עשיית חבורה, כי זה הסיתו יצרו להכות חבורה לבד, ויש חבורה שהיא בתשלומין ויש חבורה שהיא במות, ולכן לא הזכיר מכה אביו רק מכה אדם, כלומר שפעולה אחת בעצמה לפעמים בתשלומין ולפעמים במיתה, וכל זה להזכיר גודל הגנות במדת הכעס שאין לה גבול, ואחר שהזכיר על פעולות הכעס והפעולות הרעות הנמשכות ממנו, השלים לומר שעשו ישראל משפט המקלל: ואמנם מה שלא נאמר במקושש לפרוש להם על פי ה' רק כי לא פורש, הוא הטעם שכאשר פורש על פי ה' משפט המקלל, היה נראה שהמקושש יהיה בכלל מקלל, שמאחר שאינו שומר השבת המורה על שהשם יתברך חידש את העולם, והוא מכחיש חידושו הרי הוא מקלל, ולכך אמר שעם היות שנראים שוים המקושש כמקלל במשפט אחד, כיון שלא פורש בהדיא לא עשו לו את דינו עד שפורש. ולפי האמת כן היה שגם זה בכלל מקלל הוא, אחר שהוא מכחש חידושו של עולם ועל כן היה דינם אחד, וכבר אמרנו בהקדמת חיבורנו זה, שהרבה מעשים נעשה וסופרו בתורה כדי להודיענו נמשל נסתר אשר היה הענין כן, ובאלו שני המעשיות שסופרו, אמנם היו כדי להראות שמחלל

השבת דינו כמקלל, ונאמר לא פורש, רצה לומר אעפ"י שבמקלל פורש גם כאן הוצרך לפרוש, כאילו אמר כי לא פורש הדין במקושש במה שפורש במקלל, לפי שיתכן להיותו חמור מזה עם היות גם שניהם חטא אחד, רק שמקלל חטא בשפתיו ומקושש במעשה: הן אעירך לבד בענין היובל שנאמר בפרשת בהר, כי כבר נרמז בפרשת בראשית סודו במה שנאמר (ו, ג) והיו ימיו מאה ועשרים שנה, כי הדברים שבים אל כללות המין האנושי, ואם היו שבים הדברים אל כל איש פרטי, היה מתחייב להיות קצבת חיי כל איש ואיש מאה ועשרים שנה, ואי אפשר לומר שהדברים שבים על הרוב או שלא יעברו על קצבה זאת, שכבר ראינו כמה אנשים שהיתה קצבת חייהם יתר על זה ובפרט כל האבות. אמנם יתיישבו הדברים בהיותם שבים אל כללות המין האנושי שיהיה חייהם מאה ועשרים שני יובל, כי שית אלפי שני הוי עלמא, שהם מאה ועשרים יובלות, והיה אומרו לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה, רצה לומר שהאדם אחרי פנותו אל הטבעיות לא יעסוק כלל באלהיות, וקרא האלהיות רוחי, על דרך שנאמר (יחזקאל לו, כז) ואת רוחי אתן בקרבכם, ועל כן אמר שהאדם לא יעסוק באלהיות אפילו בכל שיתא אלפי, והיה כאילו יאמר לא ידון רוחי באדם בשגם יחיה בגוף ובבשר ויחיה שית אלפי שהם מאה ועשרים יובלות, אפילו הכי לא יעסוק באלהיות:
וכדי לצאת ידי חובת פרשת בחקותי, ראיתי להזכירך דבר שפירש רש"י במה שנאמר ונפלו לפניכם לחרב, כתב שיהרגו זה את זה. ובמה שנאמר ונפלו אויביכם לפניכם לחרב, כתב שלא כדרך הארץ, והקושי מבואר. אבל יתכן שהוקשה לרש"י ז"ל שאם אומרו בראשונה ונפלו לפניכם לחרב, רצה לומר אותם שהם רודפים, אם כן היה מספיק אומרו והרגו מכם חמשה מאה ומה צורך בסיפור הרדיפה, לכך כתב כי הם ירדפום וימצאום הרוגים שהרגו זה את זה, ובשניה שנאמר ונפלו אויביכם, הוקשה לו שאם הדברים שבים אל הנרדפים היה מספיק שיאמר ונפלו לפניכם, אבל אומרו אויביכם נראה שהוא דבר בפני עצמו אינו שב אל הנרדפים, ולכך כתב ונפלו אויביכם שלא כדרך הארץ:

חלק מעשי תורה - פרק יח

פרשת בהעלותך:
הפרשה הזאת כפתוריה ופרחיה נדרשים היטיב על דרך הקבלה, ויבחן זה אחר ההתעוררות בספיקות שבה:

ספק ראשון, אומרו בהעלותך לשון העלאה, עד שהוצרכו ז"ל לומר (תמיד פ"ג מ"ט) ששם היתה מעלה עולה בה ומיטיב, ואפילו הכי יפלא שאם כן היה לו לומר בעלותך להיטיב, ועוד היה לו לומר בעלותך אל הנרות לא את הנרות:

ספק שני, באומרו אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, שאם פירוש פני המנורה הוא האמצעי, אם כן היה לו לומר מול פני המנורה יאירו ששת הנרות: ספק שלישי, באומרו ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה, שלא נאמר אל מול פני המנורה יעלה את הנרות עד שיאמר ויעש כן וגו' העלה נרותיה: ספק רביעי, שאין כאן מקומו אבל בפרשת אמור (ויקרא כד, ד) שנאמר על המנורה הטהורה יערוך את הנרות, היה לו לומר אל מול פני המנורה יאירו או יעלה אותם: ספק חמישי, אומרו כאן וזה מעשה המנורה, ואין כאן מקומו רק בפרשת ויקהל ופקודי, ועוד כי כאן נאמר דבר אל אהרן וענין מעשה המנורה היה הציווי לבצלאל, ולדברי רז"ל (מנחות כט, א) שאמרו שעל שנתקשה משה נאמר וזה מעשה המנורה, התימה למה לא נתקשה כשצוה אותו לעשותה על ידי בצלאל פרשת ויקהל, והיה נכון להיות סיפור ההקשאה שנתקשה משה שם:

ספק ששי, שמכל דיני המנורה לא אמר כאן לא הכפתורים ולא הגביעים ולא הפרחים רק היותם מקשה אחת, וכבר פרק י"א מחלק זה אמרתי רמז המנורה, אבל ירמז עוד על דרך הנסתר כפי אשר נבאר בו:

אמנם ישוב כל הספיקות ימשך, אחרי שנאמר היות ענין המנורה הזאת בשבעה נרותיה רומזים אל השבעה שמות שאינם נמחקים, ושכל הששׁ שמות הם נכללים בשם של ד' שהוא שם המיוחד. ואם אתה בני תציץ מתוך משכיות חמדת חכמת הקבלה, תבין אלו הששה שמות שאינם נמחקים, ששלשה הם מימין ושלשה הם משמאל וכולם פונים אל האמצעי, שכולם נמשכים ממנו והכל בו, וזו היא הוראת הקנים, והוא אומרו פרשת ויקהל (שמות לז, יז) כפתוריה ופרחיה ממנה היו, ולא אמר ממנה עשה, שכך היה ראוי לומר אחרי שהוא סיפור מעשה בצלאל, כמו שהתחיל הסיפור (שם) ויעש את המנורה זהב. והבן זה מאד שכאן היתה האזהרה לאהרן שיכוין בהעלאתו את הנרות שכולם מול האמצעי שהוא השם הנכבד שם של ד' והוא גוף המנורה אשר בו. ולרמז זה היו ארבעה גביעים משוקדים:

ועוד תראה שרז"ל (במ"ר טו, ד תנחומא שמיני ח) אמרו על מה שנאמר (שמות כה, לא) תיעשה המנורה, מאליה, לפי שהיה משה מתקשה בה אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, וכאן אמרו ז"ל (מנחות כט, א, במ"ר טו, ד) בפרשת בהעלותך במה שנאמר וזה מעשה המנורה, שהראהו הקב"ה באצבע לפי שנתקשה

בה לפיכך נאמר וזה, והבן מאד שני הקשאות הללו, כי האחת היתה על עשייתה מן הזהב, ולכן אמרו ז"ל השלך הככר באור, אבל כאן לא אמרו כן, כי לא היתה ההקשאה רק לענין השמות ששה הנמשכים מהשם של ד' ושהם שבעה שמות וכולם אחד, וזה הראה לו הקב"ה ולימדו, ועל כן לא נאמר כאן זולתי דין היותם מקשה אחת, כלומר שהשמות ששה שהם תואר אל המידות כולם אחד מן האמצעי, ואין תואר נוסף ח"ו על העצמות, כי כולם מקשה אחת, ועל כן אמר יאירו, ואמר שבעת הנרות להורות האחדות המוחלט בכל השבעה שמות: ועל כן תמצא במצוה זאת לשון העלאה ולשון הטבה כמו שנאמר (שמות ל, ז) בהיטיבו את הנרות. כי ענין ההטבה יובן על הכוונה שהוזהר לכוון בעת ההדלקה נגד השבעה שמות ושכולם בכלל האמצעי שהוא המיוחד, וההעלאה תובן על ההדלקה בעצמה, ולכך אמר שבהעלותו הנרות, רצה לומר בהדלקתו יכוין אל הענין האמור, ובהיטיבו רצה לומר אחר שכיון כוונה שלימה אל הענין בשמות שכולם מקשה אחת וכולם פונים אל האמצעי, אז הותר לו להקטיר, וזהו שנאמר (שמות ל, ז-ט) בהיטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה וגו', לא תעלו עליו קטרת זרה, כי כאשר ידליק ולא ייטיב הכוונה יהיה ח"ו קטורת זרה:

והבן עוד שרז"ל הם אמת ודבריהם אמת שאמרו זה במלות קצרות, וזה לשון מאמרם (ראה במ"ר טו, ו-ז, תנחומא בהעלתך ה) הביאו הרמב"ן ז"ל וכתב שרש"י הביאו ואיננו בנוסח א שלפני, אבל בלשון האגדה כך היא למה נסמכה פרשת מנורה לפרשת נשיאים לפי כשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו בשלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומיטיב את הנרות. ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל לא ידעתי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטורת ושם האריך הרמב"ן עיין שם. אבל כאשר תדקדק תמצא שאמרו רז"ל מדליק ומיטיב את הנרות, שזו היא הנחמה המופלגת בענין ההטבה כאשר אמרנו, וכן תמצא שאמרו רז"ל מעלה היתה שעליה עומד ומיטיב, ולא אמרו עולה ומיטיב, כי כדי להיטיב שהיא הכונה הנכבדת שהזכרנוה, צריך לעמוד ולכוין. ולזה פירשו ז"ל (ראה רש"י שמות ל, ז) ההטבה שהיא נקוי הבזיכין, שבאמת הכוונה שאמרנו הוא ניקוי הבזיכין מכל סיג, והוא הטוב שנאמר (שמות לג, יט) אעביר כל טובי וקראתי בשם ה', שממנו הכל והבינהו:

ועתה אומר לך במה שנאמר יאירו שבעת הנרות, שאין זה ציווי, כי המדליק אינו מאיר, והיה לו לומר מול פני המנורה תדליק או תעלה, אבל אין זה ציווי רק סימן מסר לו שאם תעלה כוונתו כהוגן מול פני השם הנכבד, הנה אז יאירו שבעת הנרות, כדאמרינן בראש השנה (כריתות ה, ב) ידליק שרגא בביתא דלא נשיב זיקא אי משיך זהוריה, ואם כן

בישרו שכל שבעה נרות יאירו, כי גם של שמאל שהם מדת הדין מתהפכים אל הרחמים, וטעם הכתוב הוא שכשיעלה כל הנרות מול האמצעי הנה יאירו כולם:

ובמה שנאמר ויהי העם כמתאוננים רע באוזני ה'. הרב אברהם אבן עזרא פירש לשון און שדברו דברי און, והרמב"ן כתב שאינו נכון, ורש"י פירש תואנה שהיא רעה באזני ה', שמתכוונים שתבוא באזניו ויקניטו אותו, אמרו אוי לנו כמה לבטנו בדרך הזה שלשה ימים שלא נחנו מענוי הדרך. והרמב"ן ז"ל טען על האבן עזרא ואמר כי למה יכסה הכתוב על חטאתם, וטענתו זאת תפול גם על פירוש רש"י ז"ל. והרמב"ן פירש כי כאשר נתרחקו מהר סיני שהיה קרוב לישוב ובאו בתוך המדבר הגדול והנורא במסע הראשון היו מצטערים בעצמם לאמר מה נעשה ואיך נחיה וכו', עד שהוא לשון כואב ומצטער על עצמו עכ"ל:

ולדעתי פשט הכתוב מבואר, אחר שנקדים הספיקות אשר יפלו בענין זה, ספק ראשון, שכאן נאמר וישמע ה' ויחר אפו, ואח"כ נאמר וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו איש לפתח אהלו ויחר אף ה' מאד, ובמתאוננים לא אמר מאד:

ספק שני, למה היה התבערה בקצה המחנה, והיתה ראויה להיות במתאוננים בכל מקום שהם, יהיה בקצה או באמצע:

ספק שלישי, אומרו קודם והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה, ואח"כ אמר וישובו ויבכו גם בני ישראל, שאומרו גם בני ישראל, נראים הדברים שהיתה התלונה שוה לאספסוף ולבני ישראל, ועוד מה רצה לומר והאספסוף אשר בקרבו, שהיה מספיק אומרו והאספסוף התאוו, וכבר ידענו שהוא בקרבו:

לכן יתכן שמה שנאמר ויהי העם כמתאוננים, רצה לומר שהיו מתאוננים ממש בדברים שפרסם הכתוב אח"כ, שאמרו מי יאכילנו בשר וזכרנו את הדגה וגו', כל אותם הדברים היו אומרים, אבל לא היו מתאוננים בפרסום רק בינם לבין עצמם, ולכן נאמר רע באוזני ה', כי באחרונה שהיתה הבכיה בפתח האהל בפרסום ולמשפחותיו, נאמר בעיני משה רע, שהיה הדבר לעיני משה, ולפיכך נאמר ויחר אף ה' מאד, שקודם שהיה חילול ה' בסתר נאמר ויחר אפו, אבל עתה שהיה בגלוי חרה אפו מאד, והמתאוננים בסתר היו ערב רב, שאין ספק אחרי שכל ישראל היו חונים איש על דגלו לאותות, שודאי ערב רב היו בקצה המחנה ובם בערה האש, ואח"כ אמר שהאספסוף אשר בקרבו, רצה לומר שהמתאוננים היו האספסוף אשר בקצה המחנה מהם התחילה העבירה, ומקצתם מאותו אספסוף שהיו הולכים בקרב ישראל התאוו תאוה כתרגומו שאלו שאילתא, וכאשר היו הם שואלים ודאי היו מעוררים תאוה לישראל ג"כ, וזהו שנאמר ויבכו גם בני

ישראל שב אל חטא המתאוננים ממש, ונוסף עוד שבני ישראל בכו בפרסום כאשר יספר הכתוב שהיה איש לפתח אהלו למשפחותיו לא תוך האהל בסתר, אבל בפתח האהל: ויתכן בדרכנו זה מה שאמרו ז"ל פרק כל כתבי (שבת קטז, א) דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר ויהי בנסוע הארון עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה, ולמה כתבה כאן כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה, ובעי בגמרא פורענות שניה מאי היא, ויהי העם כמתאוננים ופורענות ראשונה מאי היא ויסעו מהר ה', ואמר ר' חמא בר חנינא שסרו מאחרי ה', ע"כ בגמרא. ואם פורענות מתאוננים וקברות התאוה הם שתי פורעניות, א"כ היה לו להפסיק גם כן בין אלו השתי פורעניות. והרמב"ן ז"ל ראה הטענה הזאת וכתב והפסיק שלא יהיו ג' פורעניות עכ"ל, אבל בגמרא לא הוזכרו רק ראשונה ושניה. ועוד יפלא על מה שאמרו רז"ל (ספרי בהעלותך כח הובא ברש"י) במה שנאמר ויצעק העם אל משה, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שכעס על בנו והלך הבן אצל אוהבו של אביו ואמר לו צא ובקש עלי מאבא, שהרי יש לשאול מה חידשו ז"ל לנו במשל הזה:

אבל הענין הוא להודיענו את אשר אמרנו, כי אלו המתאוננים לא שמע משה תואנתם ולא באה רק באוזני ה', לכך אמרו ז"ל המשל הזה שהלך אצל אוהבו שלא ידעו בחטאו, ועתה לפי דרכנו שאמרנו בענין המתאוננים וקברות התאוה היה הכל חטא אחד וטענה אחת, לבד שמתאוננים היו הערב רב והיה בסתר, וקברות התאוה היו בני ישראל עצמם ובפרסום, הנה יהיו כל הדברים עם דברי רז"ל בגמרא על נכון, והותרו כל הספיקות אשר נתעוררנו בהם:

חלק מעשי תורה - פרק יט

במה שנאמר זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חינם. פירש רש"י ז"ל חינם מן המצות. והרמב"ן פירש שהיו הדייגים מעבידים אותם למשוך הדגים שנאחזים במצודה והיו נותנים להם מן הדגים. ובאמת לא יקרא זה חינם רק שכר עבודתם. ועוד פירש שכמנהג עבדי המלך היו נותנים להם על שפת היאור ממנת המלך דגים קטנים ע"כ. ולדעתי יצדק אומרם כאן חינם, במה שאמרו רז"ל (סוטה יא, ב) שהנשים היו ממלאים כדיהם מים והיו מלאים דגים, ואלו היו ודאי חינם, שהדייג שצד הדגים בעצמו לא יאמר עליו שאוכל חינם כי זו היא עבודתו, אבל זה שהיו באים הדגים תוך הכדים בלתי כוונה לצוד זה ודאי נקרא חינם:

או שנאמר בדרך ביזוי אמרו כן, שעתה הם כל כך רעבים שהם זוכרים הדגים הפחותים ומוסרחים שהיו נותנים במצרים חינם מגודל פחיתותם, אותם הם מתאוים עתה לאכלם. ויצדק לזה אומרם אשר נאכל לעתיד והיה כאילו יאמר וזכרנו את הדגה במצרים חינם אשר נאכל עתה:

עוד יתכן לומר שאומרם חינם שב אל הזכירה, כאילו יאמרו הזכירה לא תועיל לנו, וכמוהו חינם מזורה הרשת בעיני כל בעל כנף (משלי א, יז), שפירושו ללא הועיל, כי כשהאדם זוכר מאכל ומתאוה לו הולך וקונה אותו, ולזה תועיל לו הזכירה, ולזה אמרו מה יועיל לנו כי נזכיר הדגים אשר אכלנו במצרים, זכירתו היא בחנם: ובמה שנאמר האנוכי הריתי את העם הזה, הרמב"ן כתב שעל דעת אונקלוס הוא כמו על ברכות הורי (בראשית מט, כו), והוא ז"ל פירש שהכל מליצה באם, ואומרו אומן כי הוא אומן ולא אומנת. ולדעתי יתכן לומר שמשה כאשר ראה בקשת הבשר בלתי הגונה, וראה שהקב"ה חרה אפו מאד, רצה להעביר החרון מעל ישראל, ואמר להתנצלות שסיבת היותם מבקשים בקשה שלא כהוגן הוא להיות שהוא לבדו אינו מספיק להדריכם ולדבר על לבם, שאם יהיו להם רועים רבים שיספיקו לדבר לכולם לא יהיו כך טרחנים כי יקבלו דברי הרועים, והיתה טענתו זאת נכונה מצד שהתאוה הזאת התחילה לבוא מאותם שהיו בקצה המחנה, כמו שנאמר ותאכל בקצה המחנה, שמשה ודאי היה באמצע המחנה כמנהג המלך. ולכן אמר שאם היו רועים רבים המנהיגים אותם כבר היו מקבלים מהם: ובאומרו האנוכי הריתי, רצה לומר אם הייתי אם היונק כבר היה לי חלב בשדים לתת לו, אבל שתאמר אלי שאשא אותם, כאומר שאין לו שדים להיניקו רק צריך לבקש לו מזונו, אם כן מאין לי בשר לתת לכל העם הזה, ולהיות בקשתם בלתי הגונה, המשילם ליונק שגם היונק לא יבחין אבל יתגעגע על האומן וישאל מה שיתאוה, ואמר כן בהיותו מליץ טוב על ישראל, כלומר אתה עשית אותם כיונק לתת להם מן מן השמים, והם מתגעגעים כיונק ומבקשים בשר, ולכן אמר כי יבכו עלי, כי הבכיה הוא מעשה יונק:

ואומרם תנה לנו בשר ונאכלה, כבר היה מספיק אומרם תנה לנו בשר ופשוט הוא שלאכילה הם רוצים, אבל היה הדבר שכבר היה להם שלו, כמו שנאמר (שמות טז, יג) שבכל לילה היה מכסה את המחנה, אבל היה מחוסר צידה, ולא היו רוצים לצוד עד שיהיה מוכן לאכילה בלתי צידה כמו שנתן להם אח"כ, שסיפר הכתוב שהיו אמתיים על הארץ ולא שטים ומכסים המחנה, וזה אומרם מי יאכילנו בשר ולא אמר מי יתן לנו בשר, ולכך ג"כ אמר משה שהם רוצים בשר שינתן בידם מוכן לאכילה שלא יחסר צידה, והיה זה הנסיון, כי היו אומרים שהשלו המחוסר צידה מקרה הוא לא ה' שלחם, וכן היו

מאמינים, עד ששלח להם עד שלא היו צריכים רק אסיפה, והעד מה שאמר דוד מזמור ע"ח (יט) וידברו באלהים אמרו היוכל אל לערוך שלחן, שהיו רוצים שלחן ערוך, וכן נתן להם הקב"ה שישטחו שטוח ויהיה מוכן לאכילה, והנה הקב"ה קודם לכן נתן להם מחוסר צידה שהוא יותר מתוק לאדם, כמו שאמר יצחק (בראשית כז, ג) וצודה לי ציד, והם ביקשו מוכן ויהיה להם לזרא. והעד המפורסם שזו היתה שאלתם שהיו רוצים דבר מוכן, מה שנאמר הצאן ובקר ישחט להם ולא אמר ינתן להם, שכנראה היו מבקשים שלא יהו מחוסרים אפילו שחיטה:

וכבר מה שנאמר כאמתיים על הארץ, פירש רש"י שהיו פורחות בגובה עד שהן כנגד לבו של אדם שלא יהיה טורח באסיפתן. ולדעתי שהיו ממש שוכבים על קרקע הארץ זה על זה גובה אמתיים ולא היו פורחים, והעד מה שנאמר ויטוש על המחנה, ורש"י בעצמו פירש לשון הפשטה כמו והנה נטושים על פני כל הארץ (שמואל א ל, טז), וכן ונטשתיך המדברה (יחזקאל כט, ה), שהיו על הארץ ממש, ובזה יתכן שאמר משה שהנה הם רוצים דבר מוכן שלא יחסר שחיטה, ואינו נקרא בשר עד אחר שחיטה, וכן אמרו תנה לנו בשר, ולכן אמר משה אפילו שתתן להם כל הכבשים פרים ועתודים מי יספיק כן לשחוט להם, ואם תאמר לתת להם דגים שאינם צריכים שחיטה, אם תתן להם כל דגי הים לא יתרצו רק בבשר, וזה אומרו ואתה אמרת בשר אתן להם ולא דגים, כלומר הם לא ירצו רק בשר, וגם אתה אמרת לתת להם בשר, א"כ מי ישחוט להם כל כך בשר בפתח אהל מועד, לכן נתן להם שלו שהיו יכולים לשחוט כל איש בביתו כרצונו, כי אין במצות הבאת פתח אהל מועד רק שור או כשב או עז (ראה ויקרא יז, ג), ויתבארו לפנים הכתובים הללו באופן נכון מזה:

ועוד יתכן שאין ספק שהיה להם מקנה הרבה מאד, ובשר לשובע במה שהיו פרים ורבים המקנה, והעד שאפילו בקדש סוף הארבעים שנה אמרו (במדבר כ, ד) למות שם אנחנו ובעירנו, ועל בני גד ובני ראובן נאמר (במדבר לב, א) ומקנה רב היה לבני ראובן, אבל הם אמרו מי יאכילנו בשר ואמרו זכרנו את הדגה, לכך ג"כ שלח להם מן הים שלו, שכל מאכלם דגים, והמזון נעשה עצם הניזון, כאשר עד היום אותו השלו הבא מן המים ריח בשרו כבשר דגים, ובזה נתיישב גם כן מאמר משה שאמר ואם את כל דגי הים וגו':

ונשוב לענין אשר אנחנו בו, שכל טענתו היתה כמו שאמרנו בהיותו הוא רועה לבדו, שאינו מספיק לדבר עם כל פרטי ופרטי, שאילו היו להם רועים רבים היו מקבלים מוסר והנהגה מהם לבלתי היותם שואלים שאלה בלתי הגונה, והקב"ה השיב לו על שניהם

הנה אתן לך שבעים זקנים ונשאו אתך, וגם שאלתם עם היותה בלתי הגונה אתננה להם, ואתן להם יתר על שאלתם עד שיהא להם לזרא:

ובמה שאמר משה הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם, נתחבטו המפרשים ז"ל, וכתב רש"י ז"ל וז"ל הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם כדי שיהרגו, ותהא אכילה זו מספקתן עד עולם, וכי שבחך הוא זה, אומרים לו לחמור טול כור שעורים ונחתוך ראשך, השיבו הקב"ה ואם לא אתן יאמרו שקצרה ידי, הטוב בעיניך שיד ה' תקצר בעיניהם יאבדו הם ומאה כיוצא בהם ואל תהי ידי קצרה לפניהם אפילו שעה אחת, עתה תראה היקרך דברי, רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינם מבקשין אלא עלילה לא תספיק להם, סופן לדון אחריך, אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה יאמרו דקה ביקשנו, ואם אתה נותן דקה יאמרו גסה ביקשנו, חיה ועוף ביקשנו דגים ביקשנו, אמר לו אם כן יאמרו שקצרה ידי, אמר לפניו הריני הולך ומפייסן, א"ל עתה תראה היקרך דברי שלא ישמעו לך, הלך משה לפייסן אמר להם היד ה' תקצר, הן הכה צור ויזובו מים וגו' הגם לחם יוכל תת (תהלים עח, כ), אמרו פשרה היא זו אין בו כח למלאות שאלתנו, וזהו שנאמר ויבוא משה וידבר אל העם כיון שלא שמעו לו ויקח שבעים איש, עכ"ל רש"י:

וכבר נראים לעין הדוחקים והספיקות אשר במדרשם זה, תחילה כי מה שנאמר ויצא משה וידבר אל העם דברי ה' כתיב, ואין דברי הפיוס דברי ה', ועוד היאך יאמר היקרך דברי, ואין בכתוב אמור שמשה אמר לפייסן עד שיאמר הקב"ה עתה תראה שלא יתפייסו, ועוד היאך נתפייסו עם השלו ולא אמרו בשר בהמה אנו מבקשים, ואם משה אמר כן לפני הקב"ה מה השיב לו היד ה' תקצר, ונראה ודאי שכל פשט הכתוב אינו מתיישב מראשו ועד סופו:

והרמב"ן כתב וזה לשונו, ואין מדרשו של רבי שמעון ושל רבי יהודה הנשיא נאותים ללשון הכתוב, בעבור שאמר עתה תראה היקרך דברי אם לא, ומדרשו של רבי עקיבא שאמר דברים כמשמען מי מספיק להם הוא משמעות הכתוב באמת, והוא דעתו של אונקלוס, אבל הענין בעצמו תימה כמו שאמר רבי שמעון מי שכתוב בו (במדבר יב, ז) בכל ביתי נאמן הוא יאמר אין המקום מספיק להם, ועוד כי כולם ראו כבר נפלאות גדולות מזו. ור' אברהם תירץ כי משה היה חושב שלא יחדש ה' מופת כי אם להצדיק נביאו, וגם זה אינו נכון בעיני כי כבר עשה עמהם כזו בשלו הראשון (שמות טז, יג), וכן במים (שמות יז, ו) ובמן (שמות טז, ד), כי כולם על תלונתם ניתנו להם. והנכון אצלי כי כאשר יעשה ה' אותות ומופתים לישראל חסד הם מאתו, וכולם לטוב להם, כי טוב ה'

לכל ורחמיו על כל מעשיו (תהלים קמה, ט), זולתי כאשר יצא הקצף על עוברי רצונו שיעשה עמהם באף ובמדת הדין לרעה גמורה, והנה אין בנסים רק טובה גמורה שלימה ברחמים או נקמה במדת הדין, אבל עתה כשאמר להם לתת שאלתם ויאכלו בשר עד אשר יצא מאפם והיה להם לזרא, ידע משה רבינו שלא יהיה אות מאת ה' לבראות להם בשר כאשר נתן להם המן מן השמים, כענין שאמרו חז"ל (סנהדרין נט, ב) אין דבר רע (טמא) יורד מן השמים, ועוד כי כל הנסים יודיעם למשה, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טז, ד), הנני עומד לפניך שם על הצור (שמות יז, ו), אבל בכאן שאמר לו ואל העם תאמר התקדשו למחר ולא הודיעו היאך, הנה הבין משה שלא יהיה זה בנס מאתו יתברך, ועל כן שאל בתמיהה מה יעשה להם כדרך כל הארץ, אם ישחט להם צאן ובקר מכל סביבותיהם ואם יאסוף כל דגי הים במקום ההוא בקרוב לא יספיק להם, והשם יתברך השיבו כי אין יד ה' קצרה לתת שאלתם גם בדרך המקרים, וזה טעם היקרך דברי אם לא, ואמר היד ה' תקצר כלשון ויין מלכות רב כיד המלך (אסתר א, ז), ולא אמר ה' הממני יפלא כל דבר, כי לא יעשה זה במופת, וכן היה שנסע רוח מאת ה' כמנהגו של עולם לא רוח ים חזק מאד ולא רוח קדים עזה כאשר יזכיר במופתים (שמות י, יט, שמות יד, כא), אבל רוח סתם כנהוגים, ויגז שלוים מן הים, לא שנבראו עתה בעבורם ואין בדבר חידוש מטבעו של עולם, ועוד שכבר היה להם כן ולא חידש עתה, רק שהיו שלוים רבים מאד, עכ"ל הרמב"ן ז"ל: ולדעתי הרמב"ן ז"ל סילק כל הפירושים שקדמו לו בדברים שיסתלק גם פירושו זה, ראשון אומרו ואתה אמרת בשר אתן להם ואכלו חדש ימים, הרי אומר בהדיא שהוא יתן ולא שיבוא במנהג או מקרה, וא"כ צפרדע כינים ערוב שלא נבראו מחדש בעבור מצרים אינם מופת, שגם בהם לא נאמר רוח עזה ולא רוח קדים, ועוד שמבואר הוא שאומרו מן הים שב אל הרוח שהיה רוח ים, כי איז השלוים בריות נבראות בים, אבל שטים על הים למצוא טרף להם משרץ הים:

ועוד שהרמב"ן כתב שלא אמר ה' היפלא ממני כל דבר, ולא ידעתי מה היה חוץ מן הטבע הנהוג בריה חדשה שזקן וזקנה בני מאה שנה יולידו, והרי לך אדם וחוה שקדמו לאברהם והולידו את שת והם בני מאה ושלשים שנה, ועם כל זה כאשר נאמר משרה נתתי לך בן (בראשית יח, י), אפילו הכי נאמר (שם יד) היפלא מה' דבר, שבשביל שבזמן אברהם לא היה מנהג בהולדה לזקנים כמוהם, כמו שאמרה שרה (בראשית כא, ו) כל השומע יצחק לי, להיותו דבר משונה מהמנהג בזמן ההוא, ועם היות שאנחנו פירשנו אומרה כל השומע יצחק שם במקומו באופן אחר, הן לדעתו של הרמב"ן אנחנו אומרים עתה שלא פירש דברי שרה רק על תמיהתה, ועוד לא ידעתי במה נסתפק משה, והלא

כאשר הביא הערוב על המצריים הלא היה יכול להביא איל וצבי ויחמור ואקו ודישון וזמר בלתי שיברא בריה חדשה:

ומה שכתב הרמב"ן שהיה משה נפלא לדעת אם יאסף להם כל דגי הים, שאפילו הכי לא היה מספיק להם, ומפני שראה שזה אינו אמת שכל דגי הים ודאי יספיקו לכל באי עולם כל שכן לששים ריבוא, לכן אמר מאותו הים הקרוב להם. הנה זה תימה שיהיה נראה זר למשה שהקב"ה יעשה שכל דגי הים בלתי בריה חדשה יבואו באותו הים הקרוב להם. ועוד גדול מזה הלא היה שם השלו, והאיך נעלם ממשה שלא היה יכול הקב"ה בלתי ברוא בריה חדשה לשלוח שלו הרבה על הראשון עד שיספיק, אמת הרמב"ן ז"ל חשב להנצל מהטענות שטען על זולתו, והוא נכנס בפרצה דחוקה שיש בה צרורות יתר ממה שנתעורר הוא על זולתו:

אבל יתכן לדעתי לומר בפשט הכתובים הללו, שמשה כאשר ראה שהקב"ה אמר לו שיתן להם בשר ביום אחד שיספיק להם בעד חדש ימים, ראה משה את ישראל שלא היתה להם מדת ההסתפקות, ואמר אם הקב"ה היה שולח הבשר כמו ששלח המן שילקטו מידי יום יום עומר לגולגולת, והמוסיף להותיר נבאש ונתקלקל, באופן זה היה כל אחד נוטל חלקו מן הבשר בכל יום כדי אוכלו לא יותר, והיה מספיק לכולם חודש אחד, אמנם כיון שאתה שולח להם ביום אחד בשר לשלשים יום, והרשות נתונה להם שיקחו מה שירצו, והם אין להם מדת ההסתפקות, כל אחד יקח הרבה יותר ממה שהוא צריך לשלשים יום, ואתה אמרת שתתן להם דבר מספיק לשלשים יום, אם כן לא יספיק להם שזה יקח בעד שני חדשים, וזה לא ישיג לקחת בעד שני ימים, שבהיות שהקב"ה אמר לתת להם בשר מספיק לשלשים יום לכולם חשב משה שיתן להם בצמצום מה שצריך לששים ריבוא שלשים יום, ולכך ביקש מאתו יתברך שישלח הרבה יותר כדי שיספיק, ונתן טעם לדבריו שאין לישראל מדת ההסתפקות, ואמר הצאן ובקר ישחט להם ואם כל דגי הים יאסף וגו', דרך גוזמא והפלגה כמו שנאמר (דברים א, כח) ערים בצורות בשמים, שלרוב גבהם של החומות אמר כן, כמו כן אמר להפליג, שאינם מסתפקים שאם כל דגי הים יאסף להם לא יספיק, על אחת כמה שלא תהיה להם מדת ההסתפקות לקחת מה שצריך לכל אחד בצמצום לשלשים יום:

וראה שסוף דבריו מבוארים היותם על הכוונה אשר אמרנו, שכן אמר ואתה אמרת בשר אתן להם ואכלו חודש ימים, כלומר בצמצום א"כ לא יספיק, וכל זה ברצותו שלא ישלח בצמצום דבר יספיק לשלשים יום אבל שישלח הרבה, והנה השיב לו הקב"ה ואמר כי בעבור שאמרתי שאתן להם בשר מספיק חודש ימים, תחשוב שאשלח בצמצום הכמות

שיספיק לששים ריבוא שלשים יום, היד ה' קצרה ששולחת הדברים בצמצום, אין הדברים כן כי יד ה' רחבה מאוד, ואפילו שאמרתי לשלוח דבר מספיק לשלשים יום הנה אשלח הרבה מאד שיספיק אפילו שאין להם מדת ההסתפקות, ולכן אמר עתה תראה היקרך דברי אם לא, שכשאני אומר מעט אני עושה הרבה, והיה א"כ כאילו אמר משה להקב"ה ישראל אין להם מדת ההסתפקות כלל ואתה אמרת לתת להם בצמצום בעד שלשים יום א"כ לא יספיק, וצריך שתשלח להם הרבה מאד, כי כבר ידע משה יכלתו יתברך, אמנם נתייירא ממה שאמר לתת בעד שלשים יום אולי לא ישלח רק בצמצום, ולדעתי על פי דרכנו זה הותרו כל הספיקות הן בענין הכתובים הללו והן בלשון הכל על נכון:

וזהו שנאמר אח"כ ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה', כלומר שאמר להם שיתן להם בשר מספיק לשלשים יום, וכדי לדבר אליהם ולהנהיגם בהיישרה נכונה שלא יהא שואלים מעתה והלאה שאלות בלתי הגונות, הנה ביקש מאתו יתברך על השבעים זקנים לשאת גם הם במשא העם, שכל אחד ידבר על לבם להודיעם מה שראוי לשאול או שאינו ראוי, וכל אחד מהזקנים ימשיך קצתם אל הדרך הנכונה, ונתרצה להשתוות עם הזקנים במדריגת נבואתם אז, כמו שנאמר והתייצבו שם עמך:

חלק מעשי תורה - פרק כ

על מה שנאמר ותדבר מרים ואהרן במשה. פירש רש"י על פי מדרשם ז"ל (ספרי בהעלותך מא, תנחומא צו, יג) היא פתחה בדבר תחילה לפיכך הקדימה הכתוב תחילה, ומנין היתה יודעת מרים שפירש משה מן האשה, ר' נתן אומר מרים היתה בצד צפורה בשעה שנאמר למשה אלדד ומידד מתנבאים במחנה, כיון ששמעה צפורה אמרה אוי לנשותיהן של אלו אם הם נזקקים לנבואה שיהיו פורשים מנשותיהן כדרך שפירש בעלי ממני, ומשם ידעה מרים והגידה לאהרן. עוד פירש רש"י ז"ל על פי מדרשם (ספרי ותנחומא שם) האשה הכושית מגיד שהכל מודים ביפיה כשם שהכל מודים בשחרותו של כושית, כושית בגימטריא יפת מראה, על אודות האשה על אודות גירושיה, כי אשה כושית לקח מה ת"ל, אלא יש לך אשה נאה ביופיה ואינה נאה במעשיה במעשיה ולא ביופיה אבל זאת נאה בכל, האשה הכושית על שם יופיה נקראת כושית כאדם הקורא את בנו נאה כושי כדי שלא תשלוט בו עין רעה, כי אשה כושית לקח ועתה גרשה, הלא גם בנו דבר ולא פירשנו מדרך ארץ, עכ"ל רש"י:

ורבו הספיקות בענין זה. ספק ראשון, שכיון שאין כאן רק תרעומת על שפירש מן האשה, מה הוצרך בסיפור יופיה, וכי אם לא היתה יפה היה מותר לפרוש ממנה אם לא היה מוכרח מצד הנבואה:

ספק שני, שהתרעומת הוא על הגירושין והוא אינו מזכיר רק הלקיחה: ספק שלישי, היאך לא אמרה צפורה אוי לאשתו של אהרן או של יהושע שהרי ידעה היותם נביאים, וכבר ידוע שדרשו כן ז"ל לתת טעם לסמיכות פרשה זאת אל פרשת אלדד ומידד:

ספק רביעי, שרש"י פירש נגלה עליהם פתאום והן בדרך ארץ טמאין והיו צועקים מים מים להודיעם שיפה עשה משה שפירש מן האשה, ואינו נראה כן מן הכתוב שהשיב להם הקב"ה שנאמר במראה אליו אתודע וגו' לא כן עבדי משה, אבל נראה שלסיבת עליונית מדרגת הנבואה השיב הקב"ה, לא מחמת התמדתו:

ספק חמישי, אומרו במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, ואח"כ אמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, שאין זה היפך אומרו בחלום אדבר בו, ולא היה לומר רק לא כן עבדי משה פה אל פה אדבר בו, אבל אומרו בכל ביתי נאמן הוא, נראה שהנביאים האחרים אינם נאמנים רק במקצת ביתו לא בכולו:

ספק ששי, אומרו אם יהיה נביאכם ה', שפירשו אם יהיה לכם נביא לה', והלא עד כאן לא דברו אהרן ומרים להשוות נבואת משה לנביאים אחרים רק להשוותו להם בעצמם, ואח"כ היה לו להקב"ה לומר אם אתם מתנבאים, במראה אליכם אתודע ובחלום אדבר בכם, ומה הענין להזכיר הנביאים אשר יהיו:

ספק שביעי, אומרו והאיש משה ענו מאד פירש רש"י ענו סבלן, ומה שייך סבלנות שהרי לא דיברו כן לפניו, שבאמרם הרק אך במשה דבר ה', נתבאר שלא דיברו לפניו, שאם היה הדיבור לפניו היה לו לומר הרק אך בך דבר ה':

והרמב"ן ז"ל ליישב ספק זה כתב להגיד כי ה' קינא לו בעבור ענותנותו, כי הוא לא יענה על ריב לעולם אף אם ידע. ור' אברהם פירש גם כן בישוב ספק זה כי הוא לא היה מבקש גדולה על שום אדם ולא יתגאה במעלתו כלל, אף כי על אחיו, והם חוטאים שמדברים עליו חינם עכ"ל. ולא הבנתי פירושו זה שהלא אדרבה זאת היתה טענתם ותלונתם עליו שמחזיק עצמו גדול מהם בנבואה, ושעל כן דרך יוהרא פירש מן האשה. וכבר בספרי (בהעלותך מב) אמרו ז"ל רבי נתן אומר אף בפניו של משה דברו בו, אבל אין הכתוב נראה כן, ועוד שכל מה שפירש רש"י דברי אגדה הם דחוקים מכל צד משפט הכתוב, ובאמת צריך נבואה לומר שצפורה היתה שם ואמרה אוי וכו', ועוד שלפי זה היתה צפורה מואסת ח"ו הנבואה, ושנקראת כושית שהכל מודים ביפיה כמו שמודים

בשחרות הכושי, ועל אודות האשה רצה לומר על אודות גרושיה, כל אלו הדברים לב משכיל ירחיקם ולא יקבלם לפשט הכתוב:

אבל יתכן לדעתי לומר בישוב פשט הכתוב, ואפילו שמדרשם ז"ל עיקר, אין המקרא יוצא מפשוטו, והוא שכמו שיהושע קינא על אותם שנתנבאו במחנה, כך נתקנאו גם כן אהרן ומרים, וחרה להם על משה שאמר לא אוכל לשאת לבדי, עד שהוצרך מחמת זה להשוות עצמו לשבעים זקנים, שכמו ששבעים זקנים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה גם הוא נתנבא עמהם באותה אספקלריא שאינה מאירה, כמו שנאמר והתייצבו שם עמך, וחששו עוד אהרן ומרים כיון שהתחיל בנבואה שוה לשאר זקנים שישאר הדבר כן ולא יתנבא עוד באספקלריא המאירה כבתחלה, וכבר ידוע שגם רז"ל מכנים הנבואה בשם אשה, כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין קי, א) מלמד שחשדוהו באשת איש, שהיתה נבואתו ע"י המדרגה האחרונה שבמלאכים הנקראים אישים (ראה דניאל ט, כא, וברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ב ה"ז):

ואם כן זהו שאמרו אהרן ומרים שדיברו במשה על אודות האשה הכושית, שבפועל קראוה כושית על היותה שחורה בלתי מאירה ככושית, וזהו שחזרו לומר כי אשה כושית לקח, כאילו אמרו כי הוא לקחה שהוא בעצמו, היה סיבה לזה, במה ששאל מהקב"ה לומר לא אוכל לבדי שאת וגו'. וזה אומרם אם רצון ה' היה להיות כן החרשנו, אבל הוא ביקש זאת, והוא בעצמו היה סיבה לזה, אם כן הוא לקח אותה בידיו האשה הכושית ההיא, ועל זה תיכף לא האריך להם, אבל אמר להם שהם טועים, שאם יהיה נביאכם, רצה לומר הזקנים ואלדד ומידד אם יהיו נביאים הוא באספקלריא שאינה מאירה, כמו שנאמר במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, רצה לומר בכל ביתי במאירה ובבלתי מאירה בשניהם הוא נאמן באיזו שירצה, וביאר להם שגם לעתיד ידבר בו באספקלריא המאירה, ולכן נאמר בלשון עתיד אדבר בו להוציא אותם מן החשש ההוא שחששו פן ישאר הדבר ככה:

ובהיות שכל דבריהם של מרים ואהרן היו רום לבב, שהיו מצטערים על שמשה השוה עצמו לשבעים זקנים, אמר שהאיש משה ענו מאד, שלא חשש לזה אבל נתרצה להתנבאות עם השבעים זקנים במדריגה אחת ולא חשש, וזהו שאמרו גם בנו דבר ה', כלומר עתה נהיה כל הנביאים שוים אחר שלקח האשה הכושית הזאת שנתנבא באספקלריא שאינה מאירה, ובעבור שמרים התחילה בדבור והיה זה מהיות לה רום לבב, על כן נענשה בצרעת, כמו שאמרו רז"ל (ערכין טז, א) הנגעים באים על גסות הרוח,

ועל כן מביא עץ ארז, והאזוב גם כן אמרו רז"ל (רש"י ויקרא יד, ד, וכעין זה בבמ"ר יט, ג) שישפיל עצמו כאזוב:

ואל תתמה עלי במה שאני אומר שאשה כושית הוא כינוי לאספקלריא הבלתי מאירה, ותאמר היאך אני מקדים ומייעד לומר הפסוקים כפשוטם, כי כבר תמצא שכתבתי בחבורי זה חלק א' פרק כ"ג, שכל מה שגזרה החכמה האלהית להועילנו בדברי תורתו, והיה הדבר ההוא צריך אריכות רב, הנה אמרה אותו דרך חידה כמו שאמרנו שם בפרק הנזכר, שהבנות הוא כינוי לחכמות טבעיות, וכמו כן כאן לא יתכן לומר על אודות האספקלריא הבלתי מאירה שלקח משה, ולכן אמרה תורה דרך חידה כי אשה כושית לקח, כי כן אמר אסף תהלים סימן ע"ח (א-ב) האזינה עמי תורתי וגו'. אביעה חידות מני קדם, וכבר הארכתי הדיבור בדברי אסף בהקדמה אשר הקדמנו בתחילת חיבורנו זה עיין שם, וכאשר תשגיח בפרטי דרכנו זה תראה היתר כל הספיקות שנתעוררנו בהם:

חלק מעשי תורה - פרק כא

פרשת שלח:

בפרשת מרגלים, שם במשנה תורה נאמר (דברים א, כג) שנים עשר אנשים איש אחד לשבט. והרב אליהו מזרחי טען על רש"י שכתוב שלא היה שבט לוי עמהם, והיתה טענתו שהרי בפרשת שלח בהדיא הזכיר המרגלים בשמות מאיזה שבט היו כל אחד מהם, ונתברר שלא היה אחד מהם משבט לוי, ועל זה כתב שצריך עיון, ובאמת לא דק הרב אליהו מזרחי ז"ל בדברי רש"י ז"ל, כי לא כתב מלמד שלא היה משבט לוי, אבל כתב שלא היה שבט לוי עמהם, שפירוש הדברים הוא ששבט לוי לא היה בכלל המתקרבים שנאמר בהם (שם כב) ותקרבון אלי כולכם, וכבר ידענו ודאי שלא היה עם המרגלים אחד משבט לוי שלא היה לו נחלה בארץ, אבל עדיין היה אפשר לומר ששבט לוי היה ג"כ עם שאר השבטים שנתקרבו לפני משה ואמרו (שם) נשלחה אנשים גם הם היו בכלל המלחמה, לכן פירש רש"י ז"ל באומרו איש אחד לשבט, שכיון שנאמר ותקרבון אלי וגו' ואח"כ אמר ואקח מכם רצה לומר מהנקרבים, ואמר עוד שמהנקרבים לקח מכולם איש אחד לשבט שנים עשר אנשים, ואנחנו ראינו בפרשת שלח שלא היה שום מרגל משבט לוי, אם כן יצא לנו באמת ששבט לוי לא היה עם הנקרבים:

וכל אותם הפלפולים שכתב הרב אליהו מזרחי שיש לטעון שמהיכן למדו שאותו שבט שלא לקח ממנו איש הוא שבט לוי, בחינם טען כן, שאילו לא נכתב שנים עשר אנשים היינו אומרים ששבט לוי היה מהנקרבים, ומה שנאמר ואקח מכם וגו' איש אחד לשבט,

יובן חוץ משבטו, שעל כן אמר מכם, לפי שלא לקח משבטו איש, וכבר ידענו שהם שנים עשר, ומה שנאמר בכתוב שנים עשר אנשים למדנו שלא נתקרבו רק י"ב שבטים: והנה בפרשה הזאת רבו הספיקות והמבוכות בה, לכן אמרנו לעשות פרק נפרד מכל הספיקות, אחר נבוא אל ביאורם, ותחילה נאמר שלח לך אנשים, שרש"י פירש על פי האגדה (סוטה לד, ב, במ"ר טז, ה-ז) שלח לך לדעתך, אני איני מצוה לך אם תרצה שלח, לפי שבאו ישראל ואמרו נשלחה אנשים לפנינו כמו שנאמר ותקרבון אלי כלכם וגו', ומשה נמלך בשכינה, אמר אני אמרתי להם שהיא טובה שנאמר (שמות ג, יז) אעלה אתכם מעני מצרים וגו', חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה, עוד כתב על פי ה' ברשותו שלא עיכב על ידו עכ"ל: ספק ראשון, היאך יתכן שאחר שהקב"ה אמר שעל ידי המרגלים לא יירשוה, והקב"ה תלה שליחות מרגלים ברצונו, אם כן למה שילחם. ועוד שנאמר במשנה תורה (דברים א, כג) וייטב בעיני הדבר:

עוד יש להתעורר מה שנאמר פרשת שלח, ויתורו את ארץ כנען אשר אני נותן לבני ישראל, וזה ודאי דבר מותר, שכבר נאמר שארץ כנען היא מה שהוא נותן להם כמה וכמה פעמים, ומה צורך שיאמר ארץ כנען אשר אני נותן. גם יפלא היאך יתכן שמשה רבינו ע"ה יאמר וייטב בעיני כאילו לא נמלך בשכינה:

וכדי לבוא אל היתר הספק הזה, נתעורר עוד במה שנאמר במשנה תורה (דברים א, לב) ובדבר הזה אינכם מאמינים וגו', ואמר כן אחר שאמר (שם לא) ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך כאשר ישא איש את בנו בכל הדרך אשר הלכתם עד בואכם עד המקום הזה, כי היתה הכוונה לומר שכמו שנשאם גם כן יתן להם הארץ, אין הענין זה דומה, כי נתינת הארץ יצטרך אל יכולת מוחלט על העמים, מה שאין כאן ענין מה שנשאם שאין צורך למלחמה, והוא אומר ובדבר הזה אינכם מאמינים, כאילו הוא דבר קטן מענין הנשיאות, ואין לומר שמשה אמר להם כן אחרי שראה שאינם מכחישים היכולת, כפי מה שיראה מדבריהם שאמרו (שם כז) בשנאת ה' אותנו, שכנראה שאם היה אוהב אותם היה יכולת בידו לתתם להם, שאין הדברים כן, שבהדיא אמרו (שם כח) עם גדול ורם ממנו, אבל אומרם בשנאת ה' אותנו לא היו מודים ביכולת נגד העמים, אבל כוונתם לומר ודאי שכבר הוא יודע שאין לו יכולת נגד העמים להביאם שם ולולא השנאה לא היה מוציאם ממצרים, ועל כן יפלא ודאי אומרו ובדבר הזה אינכם מאמינים, כאילו דבר קטן מן הענין שנשאם, וכן מן הענין שאמר אחר זה (שם לג) שהיה הולך לפניהם

לתור להם מנוחה בענן יומם ובאש לילה, שגם בזה לא היה צריך יכולת כמו שצריך בנתינת הארץ:

ספק שני, שהשם יתברך לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו, והיאך יתכן לומר שהקב"ה רצה לתת להם מקום לטעות, וענוש לצדיק לא טוב, כל שכן לצדיקו של עולם כי לא אל חפץ ברשע הוא:

ספק שלישי, שתחילה אמר שלח לך, ואח"כ אמר תשלחו לשון רבים, ואח"כ חזר לומר וישלח אותם משה, ועוד שנאמר על פי ה' ורש"י פירש ברשותו, והנראה מן הכתוב שהקב"ה ייחד דיבור למשה על זה, ואין משמעות יחוד דיבור היותו תשובה להמלכה כמו שפירש רש"י שנמלך בשכינה:

ספק רביעי, מה שנאמר ויקרא משה להושע בן נון יהושע, שאמרו רז"ל (סוטה לד, ב) יה יושיעך מעצת מרגלים, שאם היה יודע משה שעצתם רעה לא היה לו לשלחם, ועוד שרז"ל בעצמם אמרו (במ"ר טז, ה הובא ברש"י) כשרים היו באותה שעה, ואח"כ כשנאמר וילכו ויבואו, דרשו (סוטה לה, א) להקיש הליכתן לביאתן מה ביאתן בעצה רעה אף הליכתן בעצה רעה:

ספק חמישי, שאם היתה הליכתן בעצה רעה להוציא דיבה על הארץ, מה היתה כוונתם, ולמה היתה כוונתם רעה, הלא גם הם היו במדבר, למה יכוונו שלא ילכו לכבוש את הארץ טרם יראוה, עוד יש לשאול כי למה הוצרך הכתוב להודיע שהליכתן היתה בעצה רעה:

ספק ששי, היאך היה שואל משה מה הארץ הטובה היא אם רעה והוא ידע היותה טובה ורחבה:

ספק שביעי, מה חטאו המרגלים, שהרי יותר אמר משה ממה שאמרו הם, כמו שנאמר (דברים ט, א-ב) שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצומים ממך ערים גדולות ובצורות בשמים עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתייצב לפני בני ענק:

ספק שמיני, אומרו והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ, מה היתה הכוונה בזה ולמה לא אמר והבאתם מפרי הארץ, כמו שעשו שהביאום להראותם, אבל ציוה על הלקיחה לבד:

עוד למה נאמר שחברון נבנתה שבע שנים לפני צוען מצרים, ומה צורך בזה, ופירש רש"י על פי האגדה (סוטה לד, ב) מבונה מכל טוב, אבל לפי הפשט שיעדנו צריך ישוב:

ספק תשיעי, אומרו וישיבו אותם דבר ואת כל העדה, שכיון שמשה היה השולח מה הצורך לומר שהשיבו לכל העדה:

ספק עשירי, אומרו אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם, שהתחיל בסיפור האנשים שאמרו עז העם, ואח"כ באו לסיפור החומות היותם גבוהות, וחזרו לסיפור האנשים באמרם וגם ילידי הענק וגו', והיה לו לומר אפס כי עז העם וגם ילידי הענק ראינו שם והערים בצורות גדולות מאד: ספק אחד עשר, שהיה מספיק אומרו ושם ילידי הענק מבלתי שיאמר וגם ראינו שם: ספק שנים עשר, אומרו ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם, והיה מספיק אומרו ונהי בעינינו ובעיניהם כחגבים:

ספק שלשה עשר, אומר ניתנה ראש ונשובה מצרימה, לפירוש רש"י שאמרו ניתן עלינו מלך, אין בזה טעם שהם אומרים לשוב לעבדות מצרימה ומה הם רוצים במלך, ואם לפי האגדה (שמ"ר כד, ב) שהוא לשון עבודת אלילים, מה היו צריכים לזה, כיון שלא היה פחדם רק מפני שלא יהיו לחרב:

ספק ארבעה עשר, אומרם כלב ויהושע לתשובה לדבריהם אם חפץ בנו ה', ומה תשובה היא זאת, הלא היא היא שהם צועקים ואומרים ולמה ה' מביא אותנו אל הארץ הזאת לנפול בחרב, ושם בפרשת דברים נתבארו יותר דבריהם שאמרו משנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אותנו ביד האמורי להשמידנו, א"כ מה היתה תשובתם אם חפץ בנו ה', הלא גם הם מודים בזה אבל אומרים שאין הקב"ה חפץ בהם, ועוד שקודם אמרו אם חפץ בנו ה' דרך תנאי, ואח"כ אמרו וה' אתנו אל תיראום: ספק חמשה עשר, מה שנאמר שם ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה אנשים. והיה מספיק אומרו ותקרבון אלי, ומה זה לדקדק ולומר שכולם נתקרבו:

ספק ששה עשר, באומרו שם [אנה] אנחנו עולים, והיה לו לומר לא נעלה אחינו המסו את לבבנו, ומה זה אומרם [אנה] אנחנו עולים:

ספק שבעה עשר, תשובת משה שאמר להם ה' ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם, שמה היא הכוונה באומרו לעיניכם, וכי לא ידענו שנלחם לעיניהם, ומה יוסיף בענין זה:

ספק שמנה עשר, מה שנאמר ויבוא עד חברון, שאמרו רז"ל (סוטה לד, ב) כלב לבדו בא לחברון ונשתטח על קברי האבות, והלא אין הדברים כן שכבר שאר המרגלים אמרו בני הענק ראינו שם, ובני הענק היו בחברון כמו שנאמר ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק:

ספק תשעה עשר, מה שנאמר וישיבו אותם דבר ואת כל העדה, וכבר היה מספיק אומרו וישיבו אותם דבר שב אל כולם:

ספק עשרים, מה שנאמר ויהס כלב את העם אל משה, ומה ענין ההשתקה הזאת לפי הפשט, ורז"ל דרשו (סוטה לה, א) שאמר וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם, שיש גם כן לדקדק למה אמרו רז"ל בזה הלשון לקרוא את משה בן עמרם ולא אמרו וכי זו בלבד עשה לנו משה:

ספק עשרים ואחד, ראותנו שכלב היה אומר יכול נוכל לה, שאם פירושו שהמלחמה תהיה בנס, אם כן מה יהיה דיבורו של כלב מועיל והלא לא נביא הוא, ובזה היו מסתפקים ואומרים בשנאת ה' אותנו הביאנו וגו', ואם פירוש דברי כלב הוא שהיה אומר יכול נוכל לה, רצה לומר במלחמה טבעית, הלא שקר הוא שמשה בעצמו אמר גוים רבים ועצומים ממך, ועוד היאך יתכן שכלב יאמר שבמלחמה טבעית ינצחו ובזה לא יהא לבם לשמים לעזרה:

ספק עשרים ושנים, אומרו סר צלם מעליהם וה' אתנו, ובזה היה עיקר ספיקם, ומה ענין הצל הזה:

ספק עשרים ושלשה, אומרו כאן ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו, ובענין העגל לא אמר לעשותו עצום ממנו רק לגוי גדול (שמות לב, י):

ספק עשרים וארבעה, אומרו ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו, שהיה לו לומר עקב היתה רוח טוב עמו וימלא אחרי, ומה רוצה לומר רוח אחרת:

ספק עשרים וחמשה, שהמרגלים אמרו שכל אנשיה אנשי מדות גבורים, ומצד אחר אמרו ארץ אוכלת יושביה, ועוד שלא מצינו שכלב השיב דבר על אומרם שהיא ארץ אוכלת יושביה, ואם במה שאמר הארץ טובה, גם הם אמרו שהיא טובה, כמו שנאמר (פרשת דברים) שאמרו שהארץ ארץ זבת חלב ודבש:

חלק מעשי תורה - פרק כב

לא אאריך להביא מה שכתבו המפרשים בפרשה זאת של המרגלים, ובפרט הרמב"ן האריך מאד והחפץ יראנו משם. אבל אנחנו נאמר בהיתר הספיקות שהזכרנו לפי פשטי הכתובים ונניח האגדות במקומן, ונאמר בהיתר השלשה ספיקות הראשונים, אחר נבוא אל האחרים ואל היתרם, שאמנם כאשר אמרו ישראל למשה נשלחה אנשים לפנינו, כבר משה היה רוצה להיות נמלך בשכינה ולומר להם עמדו ואשמעה מה ידבר ה', ואז באה אליו תיכף הנבואה בדיבור זה לאמר שלח לך אנשים, שכבר ראה הקב"ה שבני ישראל היו חפצים לראות אם הם יכולים במלחמה טבעית לנצח שבעה עממים, כי לא היתה אמונתם שלימה שינצחו במלחמה נסית, וכאשר ראה השם יתברך שהחציפו

וגילו כוונתם באמרם נשלחה אנשים, וראה שמשה היה רוצה לומר להם שיעמדו עד שיהיה נמלך בשכינה, הנה ברחמיו העצומים ובאהבתו האבות כדי שלא להכשילם ולא להענישם אמר תיכף למשה שישלח מרגלים, ושלא יאמר שהוא רוצה לימלך בהשם יתברך, לפי שאם היה אומר להם שרוצה לימלך בהשם יתברך, אם כן לא היה נמלט או שהשי"ת ישיב שישלחו או שלא ישלחו, ואם ישיב שלא ישלחו יחזיקו בקטנות אמונתם, ואם יאמר שישלחו הרי יכשלו במה שיראו בהדיא שהחציפו לגלות שאינם מאמינים במלחמה נסית, ושהקב"ה לא הענישם על זה והסכים לעשות רצונם, וא"כ ישובו לכסלם בכל עת לנסות את ה', לכן מיהר הקב"ה ואמר למשה שישלח מבלתי שיאמר להם שצריך המלכה בשכינה, וזה אומרו שלח לך, רצה לומר לדעתך מעצמך בלתי המלכה, ומטעם זה אמר משה וייטב הדבר בעיני, כי לא הורשה לומר שכבר הקב"ה ציוה לשלוח:

אמנם כי כן רמז לו הקב"ה שיודיע למרגלים שהמלחמה עתידה להיות נסית, כדי שלא ירגלו את הארץ כשאר מרגלים אם יש יכולת בידי שולחיהם להלחם או לא, וזהו שאמר ויתורו את הארץ אשר אני נותן, כלומר כבר ידוע שאין להם יכולת לקחתה אבל אני הוא הנותן, ובהיות שענין השליחות כפי מה שאמרו וישיבו אותנו דבר את הדרך אשר נעלה בהם, אם היתה הכוונה הפנימית כן, לא היה גנאי בפעולת השליחות, לכן אמר להם משה ובדבר הזה אינכם מאמינים, רצה לומר שבדבר הזה שאתם יראים לעלות נתגלה שפעולת השליחות היה מחסרון אמונה. ובזה הותרו השלשה ספיקות הראשונים: ועוד יתכן לומר שמה שנאמר פה שלח לך אנשים, היה ממש ציווי כפשוטו של מקרא, ולא לתת להם מקום לטעות אמר כן, אבל אדרבה להצילם מן המכשול עשה הקב"ה הציווי הזה שישלח המרגלים, והיה הענין שהם אמרו נשלחה אנשים, ולא אמרו שלח אנשים, אבל היו רוצים כולם להיותם משלחים המרגלים, ולכן נאמר ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה וגו', כי כוונתם היתה שיהיו הם המשלחים כדי שהמרגלים ישיבו להם התשובה לא למשה לבדו, ולכן בא הציווי למשה שלא יעשה כרצונם שיהיו הם המשלחים, שאם יהיו הם המשלחים יתחייבו המרגלים להשיב שולחם דבר, וימשך להם מכשול מתשובת המרגלים, כאשר היה באמת, אבל יהיה הוא המשלח, ולכך נאמר שלח לך, וכן נאמר וישלח אותם משה, ואומרו וייטב הדבר בעיני, לא אמר וייטבו דבריכם רק הדבר, רצה לומר בזה שענין השליחות היה טוב בעיניו לעשותו הוא, לא שהם יעשוהו: ומה שנאמר תשלחו כל נשיא בהם, אין פירושו שישלח נשיאים, שראשים נקראו לא נשיאים, רק פירושו שכל הנשיאים עם משה יהיו הם המשלחים, לא כל העם כאשר

ביקשו הם, ואומרו כל נשיא בהם שב אל אומרו למטה אבותיו, פירוש למטה שיש בו נשיא, כי שבט לוי לא היה להם נשיא. ואומרו על פי ה', כפשוטו שבציווי הקב"ה שלחם משה, וזהו שנאמר וישלח אותם משה על פי ה', שציוה שלא יהיו הם המשלחים רק הוא, וכל זה עשה הקב"ה להציל ישראל מן המכשילה:

והן מצאתי שכוונתי לדעת מהרי"א ז"ל בפירוש הזה השני בענין השליחות, שהקב"ה ציוה שיהיה הוא המשלח ולא הם, אמנם המשך הכתובים בענין זה כתב הוא ז"ל שהיו החטאים שחטאו המרגלים שמונה, ויראה שהרבה דברים והרבה חטאים, ולא הסכימה דעתי רק כאשר נבאר הוא הנכון בעיני, שהמרגלים לא הוסיפו ולא גרעו מן האמת מה שראו, כי איך יתכן שהיו בעצה רעה להוציא דיבה והם גם הם ונשיהם וטפם שם, והיאך לא ירצו לנחול את הארץ, אבל לא היה חטאם רק שהשיבו לעם כאשר יתבאר: אמנם נקדים לבאר מה שנאמר ויקרא משה להושע בן נון יהושע, ולפי הפשט יתכן שאחר שאמר שאותם ששלח היו כולם אנשים, שהמובן שהיו כבר במדרגת אנשים מיושבים בשכלם ושלא היו נערים או בחורים רכי הלבב, לכן אמר שיהושע להיותו רך בשנים כמו שנאמר (שמות לג, יא) ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, והיה נקרא הושע כמו שקורין לנערים לקטנותם במקצת שמם, אמר שמעתה יקרא יהושע, וכדומה לזה כתבתי על מה שנאמר (בראשית יז, טו) לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, במעשה אבות פרק י"ד עיין שם, שאמרנו ששרי הוא שם הקטנות שהמורגל הוא לקרות לקטנים שם יורה על קטנותם, וגם קורים אותם על שם אביהם לפי שאינם ניכרים ומפורסמים רק בשם אביהם, כמו שאמרו רז"ל (עיין רע"ב על אבות פ"ד מ"א) שנקרא בן עזאי ובן זומא לנערותם, ולכך ג"כ אמרו רז"ל שכלב אמר לא זו בלבד עשה לנו בן עמרם, שבאומרו בן עמרם השתיקם שחשבו כיון שאינו קורא אותו משה, לדבר רעה הוא בא, שהאדם כשהוא שונא לזולתו לא יזכיר שמו רק על שם אביו לשתי סיבות, אם כדי לבזותו כאשר אמרנו ולהורות שעדיין אינו ראוי להקרא בשמו, ואם מטבע האדם לא ירצה להעלות שם שונאו בפיו, וכן תמצא בשאול שאמר בשנאתו את דוד (שמואל א כ, כז) מדוע לא בא בן ישי אל הלחם, ויהונתן שהיה אוהב אותו השיב (שם כח) נשאול נשאל דוד ולא אמר בן ישי, נתבאר כי לקטנות ולפחיתות קורים האדם בשם אביו, לכן היה נקרא הושע בן נון, ומה שנאמר ויהושע בן נון נער, התורה כתבה כפי מה שקראו אביו, וכאן בענין המרגלים שאמר היותם כולם אנשים קראו יהושע, ולא הזכיר אביו, להודיע שכבר היה ראוי להתפרסם בשמו לבד, וזהו ויקרא משה להושע בן נון יהושע: ובמה שנאמר וילכו ויבואו, דרשו ז"ל הקיש הליכתן לביאתן מה ביאתן בעצה רעה אף

הליכתן כן, והם אמרו ג"כ במדרשם שהיו כשרים באותה שעה. יאות לומר שלא היתה עצתם רעה להוציא דיבה, כי מה תהיה כוונתם הלא גם המה עומדים עם בניהם וטפם במדבר ההוא, ולמה לא יהיו חפצים לבוא אל ארץ זבת חלב ודבש, כי בביאתן שחזרו משליחותם יתכן שאפשר היה מגודל רכות לבבם או מבלתי היותם רוצים לסמוך על הנס והיו יראים פן ימותו במלחמה, אבל שבהליכתן יהיו בעצה רעה להוציא דבה כבר אמרנו שזה לא יתכן. אבל מה שאמרו רז"ל שהיו בעצה רעה בהליכתן, היה זה שמעת הליכתן כאשר ראו שכל ישראל כולם רצו להיותם משלחים אותם ושמשה לא רצה, אבל הוא לבדו עם הנשיאים שלחום, הסכימו בעצה אחת שתשובתם תהיה למשה ולנשיאים וגם לכל העדה, וזהו שנאמר בהדיא וישיבו אותם דבר ואת כל העדה, וכן נאמר ויבואו אל משה ואל אהרן ואל כל העדה, וזו היתה ודאי עצה רעה, אבל לא היה בדעתם לשנות האמת ולהוציא דיבה, אבל העצה היתה רעה שהביא המכשול:

וכן אין המנהג במלכים שישלחו מרגלים רק בסוד ולא לפני העם, וכן נאמר ביהושע (ב, א) וישלח יהושע מרגלים חרש וגו', ושם משליחות המרגלים אפילו שהיתה בשורה מופלגת בפיהם, באומרם (שם ט) נמוגו כל יושבי הארץ, אפילו הכי לא השיבו הם התשובה רק ליהושע לבדו, כמו שנאמר שם (כד) ויאמרו אל יהושע כי נתן ה' בידינו וגו', וזה היה כל חטאם של המרגלים הללו שאמרו תשובתם לעם. וכבר רז"ל שאמרו הקיש הליכתן לביאתן, אמרו כן, לומר שאם לא היתה הליכתן בעצה רעה היה המשפט האלהי שגזר ארבעים שנה יום לשנה בלתי צודק, כיון שלא התחילו לחטוא רק עד שראו הארץ:

ומה שאמר משה ומה הארץ אשר הוא יושב בה הטובה הוא אם רעה, היה לפי שכל מגמת פניו של משה היה לראות מהיכן יתחיל לכבוש, שיהיה באותה העיירות עיר שתהיה טובה בבריאות, וכבר במשנה תורה פרשת דברים על מה שנאמר (א, כה) ויאמרו טובה הארץ, כתב רש"י מי אמרו בטובתה יהושע וכלב, והרב אליהו מזרחי טען על רש"י ממה שפירש כאן על מה שנאמר והנה זבת חלב ודבש, שכתב כל דבר שקר שאין מספרים בו קצת אמת בתחילתו אין מתקיים בסופו, והשיב הרב אליהו מזרחי וזה לשונו, ושמא יש לומר שאני התם שכתוב אחריו מיד אפס כי עז העם וגו', ובאמת לדעתי שהרא"מ ז"ל לא דק, שרש"י ז"ל כתב שמה שנאמר פרשת דברים ויאמרו טובה הארץ לא היתה הכוונה רק על יהושע וכלב, לפי שהמרגלים האחרים מעולם לא אמרו על הארץ שהיא טובה, אבל אמרו זבת חלב ודבש היא ולא אמרו טובה היא, רק יהושע וכלב שנאמר ויהושע בן נון וכלב בן יפנה מן התרים וגו' טובה הארץ מאד מאד, כי לא תקרא הארץ טובה בהיות זבת חלב ודבש, אבל תקרא טובה כשהיא טובה ליושבים

עליה בבריאות, והם אמרו אדרבה ארץ אוכלת יושביה, ואין מקום לטענת הרא"ם על רש"י ז"ל כלל: ונשוב לענין שזאת היתה שאלת משה שיראו על עיר שיאות לבוא עליה ראשונה, או אל העיירות שיהיו טובות בבריאות להניח שם הטף, וכן היתה מצוותו שיראו אם היא במבצרים כדי להניח הטף והנשים שם בערי המבצר כדי ללכת לכבוש מה שלפניהם, כמו שאמרו בני גד ובני ראובן (במדבר לב, יז) וישב טפינו בערי המבצר מפני יושב הארץ, ולכך כל שליחותו היתה לכוונה מהיכן יתחיל, כמו שנאמר (דברים א' כב) ואת הערים אשר נבוא [אליהן] בהנה, ולא היתה כוונתו לראות החזק הוא הרפה, כדי שאם הוא חזק יפחד מהם, כי המלחמה לה', אבל היה רוצה לראות בריאות הארץ שיניח הטף בה, שאם הם חזקים הרי הארץ בריאה, ואם הם רפים לא יתחיל בהם, אבל יבקש להתחיל המלחמה במקום שיהיו מבצרים ושיהיו חזקים העם ובריאים:

ולכן אמר שיראו העם היושב עליה, כאילו אמר המנהג הוא שבעיירות כאשר יפחדו ממלחמה ישכרו שכירים להלחם, לכן אמר שלא יראו על השכירים אם הם חזקים כי הלא המלחמה לה', אבל רצוני שתראו העם היושב עליה אם הוא חזק, כדי שאדע בריאות ארץ אם הם בריאים כדי להניח הטף שם. וכבר אמרנו שלא חטאו המרגלים במה שאמרו שהם חזקים ממנו שהאמת כן הוא, אבל חטאו שאמרו תשובתם לכל העדה להמס לבב העם, כמו שאמרו אחינו המסו את לבבנו:

ואומרו להם והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ, לא אמר להם להביא הפירות ולהראותם, אבל אמר להם שלא יחושו למלחמה כלל ושיחזיקו בארץ ישראל ויקחו מפריה, שאכילת פירות היא אחת מהחזקות שהקרקע נקנה בהם, וזה אומרו והתחזקתם, אבל הם מעצמם הביאו הפירות להראותם:

ובמה שנאמר והימים ימי ביכורי ענבים, אמר כן שאפילו עדיין היה ימי ביכורי ענבים עם כל זה היה האשכול באותה הפלגה מן הגודל. ור' יצחק בעל העקידה פירש שלכך נאמר שהיו ימי ביכורים שאז יש שומרים וצריך התחזקות, וא"כ הוא מה יאמר לתאנים ולרמונים שהרי לא אמר להם שיביאו ענבים אבל מפרי הארץ סתם: ובמה שנאמר ויבוא עד חברון, דרשו ז"ל שכלב לבדו בא, אבל לפי הפשט יתכן שאמר הכתוב שעלו בדרך הנגב ואמר שאותו הדרך נמשך ובא עד חברון:

ובמה שנאמר וישאוהו במוט, פירש רש"י כיון שנאמר במוט הרי בשנים אמור, והרב אליהו מזרחי טען עליו שהרי הכפריים מביאים משאם במוט ביחיד אחד לבדו אין עוזר לו, והשיב בעד רש"י שרצה לומר וישאוהו הרי שנים. ולדעתי נפל הרא"ם בטענה גדולה ממה שטען הוא על רש"י ז"ל, שהיאך יאמר וישאוהו שכבר ידוע שכולם הוליכוהו כל

אחד מעט. ואם היה אומר וישאהו היה נראה שאחד לבדו נשאהו כל הדרך, גם פירש בשם מדרש רבה (במדבר טז יד) שיצא מאומרו בשנים בבי"ת ולא אמר שנים. וגם זו לדעתי אינה ראיה, שא"כ היה נראה ששנים נשאוהו כל הדרך, לכן אמר בשנים כלומר שכל שנים היו מוליכים אותו מעט מן המהלך. וטענת הר' אליהו מזרחי ז"ל על רש"י ז"ל אינה טענה, שאם היתה הכוונה באומרו במוט שאחד לבדו מוליכו כמו הכפריים, מה צורך לומר שהביאוהו במוט או בחבל כיון שהיה כמנהג כל משא איש לבדו, אבל יחוייב שבא להודיענו שהוליכוהו במוט כדרך שעושים כשהוא משא כבד שאחד מכאן ואחד מכאן נושא:

ובמה שנאמר וחברון נבנתה לפני צוען, פירש רש"י שהיתה בנויה בשבח. ולפי הפשט יתכן לומר שנאמר כן להודיע הפלגת רשעת המרגלים שעל חברון אמרו בצורות מאד, ולכך אמר שהיתה חומה ישנה נרקבת אין בה חוזק כלל, והם אמרו בצורות מאד: ואומרם עמלק יושב בארץ הנגב וגו' רצה לומר שהם כגורן עגולה ששומרים זה את זה, באופן שמי שילחם עמהם יהיה לו מלחמה פנים ואחור:

ובמה שנאמר אפס כי עז העם, שהיה הדיבור באנשים, ואח"כ דיברו בחומות היותם בצורות, ואח"כ חזרו באנשים לומר וגם ילידי ענק ראינו שם. הנה הענין זה יתכן לומר, שלא נכנסו בחברון רק כלב לבדו כמו שדרשו ז"ל, אבל באו חוץ לעיר בכרמים, כמו שדרשו ז"ל (סוטה לה, א) ג"כ שאמרו נמלים ראינו, ולפי שהיו חוץ לעיר והיו רואים בני העיר הכירו בעוזם ובגבורתם ובגובה קומתם, כמו שאמרו אפס כי עז העם, ואח"כ ראו החומות הגבוהות, וכדי להפליג בסיפור גובה הענקים אמרו שאפילו שהעיר היתה בצורה גבוהה מאוד אפילו הכי ראינו בני הענק מעל החומה לגודל גבהם של הענקים ההם, ולכן אמרו וגם ילידי הענק ראינו שם, כי כבר היה מספיק אומרם וגם ילידי הענק שם, ומה הוצרכו לומר ראינו שם, אבל אחר שסיפרו גובה החומות אמרו כן, כאילו אמרו וגם שהיו החומות גבוהות אפילו הכי ראינו בני הענק. ואחר שסיפרו גבהם אמרו ונהי בעינינו כחגבים, ולא אמרו ונהי בעינינו ובעיניהם כחגבים, שרצו לומר שהם היו בעיני עצמם כחגבים לפני הענקים, אבל הענקים לא חשבום אנשים כחגבים אבל חשבום חגבים ממש הולכי שתים כאנשים, ולכן אמרו שבעינינו היינו כמו חגבים אבל בעיניהם היינו חגבים ממש, וזה מסכים אל פירוש רש"י ז"ל שכתב שאמרו שמענו אומרים נמלים ראינו בכרמים כאנשים, שלא אמרו אנשים ראינו כנמלים, אבל אמרו נמלים ראינו כאנשים, וזהו הפלגת הביזוי שלא החשיבום לאנשים כלל:

ומה שנאמר ויאמרו איש אל אחיו, ולא אמר איש אל רעהו, אין ספק שאם היו כולם האומרים היה אומר, כמו שנאמר (בראשית יא, ג) ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים, וכבר פירשתי בפרשת ויחי (מעשה אבות פרק מ"ה) שהיו אחד משבט לוי ואחד משבט שמעון שקראם יעקב אחים, וגם ביארתי הטעם למה לא פירשה הכתוב מי האומרים נתנה ראש ונשובה מצרימה, וכבר ביארנו בפרקים הקודמים במה שנאמר (שמות יג, יז) ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, שהכוונה היא לומר שהקב"ה הוליכם בדרך רחוקה עד שבאו לצד דרומה של ארץ ישראל כמו שנאמר עלו זה בנגב, ואם היו באים ממצרים דרך ישרה דרך ארץ פלשתים היו באים נגד מערבה של ארץ ישראל, שמצרים במערבה של א"י היא, אבל כאשר סיבב אותם דרך המדבר באו אל דרומה של א"י, ולא היה אפשר להם לשוב מצרים דרך ישרה אם לא יעברו דרך ארץ אויביהם או דרך המדבר שבאו, ולהיות שבאו הם אחרי הענן לנחותם הדרך עתה אם ירצה לשוב לא ידעו הדרך, אבל צריכים לקחת מאנשי המדבר להורות להם הדרך, כמו שהוא עד היום שהשיירות העוברות דרך המדבר לא ידעו הדרך והם מוכרחים לפרוע מס לגולגולת כדי להורותם הדרך, לכן אמרו גם הם נתנה ראש, רצה לומר ניתן מס לגולגולת כמנהג ונשוב מצרים: והנה מה שאמרו בשנאת ה' אותנו הביאנו וגו'. נראית טענה של שטות, כי למה יקרע להם את הים ויעשה להם נסים ויתן להם לחם ובשר ומים כדי להמיתם, הלא בשב אל תעשה בצמא היו מתים, ואם לא קרע להם ים סוף היו נהרגים בחרב פרעה, כמו שנאמר (שמות טו, ט) אריק חרבי, ויפלא עוד בענין זה, אשר מתוך התעוררותנו יתיישב גם זה שאנחנו בו, והוא למה אמרו נשינו וטפינו יהיה לבז, כי מנין להם זה, ואולי כשם שהם היו באים להרוג כולם טף ונשים, שנאמר (דברים כ, טז) לא תחיה כל נשמה, כמו כן יעשו הם ויהרגו גם נשיהם וטפם, אבל נראה שזאת היתה טענתם לומר שכל מה שעשה לנו הוא מגודל אהבת האמורי, ולכך הצילם ממצרים והאכילם והשקם כדי להביאם שיהיו נשיהם וטפם לבז ביד האמורי:

ומה שאמר כלב אם חפץ בנו ה', ביארנוהו פרק י"ג (לעיל), שרצה לומר כיון שחפץ בנו ה' שאין זה תנאי, שאם היה תנאי מה היתה תשובתו לישראל האומרים בשנאת ה' אותנו הביאנו, שהלא גם הם מודים שאם היה חפץ בם היה עושה, אבל יתכן לומר שהיתה תשובתו של כלב על מה שאמרו הם ארץ אוכלת יושביה שראו אותם מקברים, אמר כלב שזה ראיה שהקב"ה חפץ בנו ונתנה לנו, ולכן הם מתים, ויהיה אומרו אם חפץ בנו ה', כלומר אם חפץ בנו ונתן לנו את הארץ אין ספק שימותו בלא עתם, והוסיף עוד להביא ראיה ואמר שכיון שלעולם הם מקברים, א"כ זו ראיה שסר צלם וה' אתנו, ואומרו סר

צלם ביארנוהו במראה בין הבתרים בחלק ב', שמה שנאמר שם שלא שלם עון האמורי, זהו שאמר כלב סר צלם שכבר שלם עוונם:

ועתה נבוא אל מה שנאמר פרשת דברים שאמרו אנה אנחנו עולים, ותשובת משה ה' ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם, שיפלא מאד אמרם אנה אנחנו עולים, שהיה להם לומר לא נעלה. אבל הענין הוא שהם היתה דעתם להלחם מלחמה טבעית ולנצח בגבורתם כמו שנראה שיצאו ממצרים מזוינים שנא' (שמות יג, יח) וחמושים עלו, וכיון שראו שהמרגלים אמרו לא נוכל, וכלב ויהושע ומשה אומרים ה' אתנו, ובמלחמה אלהית ננצח אותם, הנה השיבו הם א"כ הוא שזאת צריך שתהיה מלחמה אלהית מה צורך שנלך ונעלה אנחנו למלחמה, יהרוג השם יתברך כולם ואח"כ נעלה ונירש, ומה אנחנו עושים בעלייתנו, שהרי אנחנו רכי הלבב, כמו שנאמר שמכריזין (דברים כ, ח) מי האיש הירא ורך הלבב ישוב וילך לביתו, וזה אומרם אנה אנחנו עולים אחנו המסו את לבבנו, א"כ למה נעלה אחרי שצריך להיותם מלחמה אלהית, יהרוג כולם ואח"כ נעלה ונירש:

ועל זה השיבם משה שאין רצונו של השם יתברך להילחם לכם שלא בפניכם, אבל רצונו להילחם לכם לעיניכם כמו שעשה למצרים, ובתשובתו זאת נתרצו לעלות ולא הועילו. ובזה ירווח לנו כי לא מצינו שנאמר סיבה למה נתרצו לעלות, ומה שלא הועיל הוא מפני שכבר נגזרה גזרה:

ובזה יובן מה שנאמר ויהס כלב את העם, שיתכן ודאי שבראות כלב שהם לא היו רוצים לסמוך על הנס ולא היו רוצים להילחם זולתי מלחמה טבעית, הנה להשתיקם אמר להם עלה נעלה ונוכל, רצה לומר דרך טבע, והתורה מעידה שלא אמר כן באמת רק להשתיק העם, וזהו שנאמר עקב היתה רוח אחרת עמו, שרצה לומר שלא היו פיו ולבו שוין, שלא אמר כן רק להשתיק העם. וזהו שנאמר בספר יהושע (יד, ז) ואשב אותו דבר כאשר עם לבבי, שרצה לומר שלמשה השיב מה שבלבו אבל לעם אמר כן להשתיקם. ולפירוש רש"י ז"ל שפירש שלהם אמר אני עמכם בעצה, א"כ יראה שמה שאמר לישראל פיו ולבו שוין היו, ומאי רוח אחרת, אבל לפירושו צריך לומר שאומרו רוח אחרת רצה לומר כשדיבר עם המרגלים והדיבור הזה חסר, וכפי מדרשם ז"ל שאמרו לא זו בלבד עשה לנו בן עמרם, כבר נתבאר שאמר בן עמרם ולא הזכיר משה שבזה השתיקם שמי שהוא שונא לזולתו לא יזכיר שמו, וכאשר ראו שקראו בן עמרם, אמרו ודאי לדבר נגד משה הוא רוצה, וגם בזה היתה רוח אחרת עמו:

ומה שנאמר והאנשים אשר עלו עמו, יפלא שהרי יהושע מכלל האנשים שעלו עמו הוא ואמר יכול נוכל. אבל לדעתי ידמה לומר אחר שנדקדק במה שנאמר בכתוב שלשה פעמים שליחות משה אותם. ראשונה, וישלח אותם משה ממדבר פארן, שנית, שנאמר אשר שלח משה לתור את הארץ, שלישית, וישלח אותם משה לתור את ארץ כנען. עוד נתעורר בלשון הכתוב במה שציוה להם משה שלשה פעמים. ראשונה, הארץ מה היא, שנית, ומה הארץ אשר הוא, שלישית, ומה הארץ השמנה. אבל יתכן שהיו נחלקים השנים עשר מרגלים לשלשה כיתות, ולכן אמר שלשה פעמים שליחות, שלכל כת שהם ארבעה מרגלים ציוה שליחות אחת, שלכת אחת אמר שיראו את הארץ מה היא, והעם היושב עליה החזק הוא הרפה, היינו אנשיה, ולכת שניה ציוה שיראו דירת הארץ בבנינה, שלישית שיראו בפירות, ולכן אמר והאנשים אשר עלו עמו, כלומר שגם השלשה ריעי כלב שהיו בכת שלו, ג"כ אמרו לא נוכל לה. והעד ג"כ על היותם שלשה כיתות ששלשה פעמים נאמרה עלייתם וביאתם. ראשונה, ויעלו ויתורו, שנית, ויעלו בנגב. שלישית, ויבואו עד נחל אשכול:

ומה שנאמר כאן ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו, שלא נאמר כן במעשה העגל, כבר ביארנוהו קצת פרק י"ג מחלק זה ועוד נבארהו, אחר שנקדים להתעורר בפירוש רש"י ז"ל, שכאן שנאמר לגוי גדול ועצום ממנו, פירש ואמר שאתה מזרעם, ויש לשאול לרש"י ז"ל וכי שם בעגל לא היה מזרעם, ולמה אמר זכור לאברהם וגו' אשר נשבעת, ועוד ששם כתב על פי האגדה (ברכות לב, א) שמשה אמר להקב"ה כסא של שלש רגליים לא יכול לעמוד היאך יעמוד כסא של רגל אחד, וכאן ראינו שחזר הקב"ה לומר לו ואעשה אותך לגוי גדול:

אבל יתכן לומר שבאומרו ועצום ממנו, סילק לו אותה הטענה שטען משה כסא של שלש רגלים וכו', כי שם אמר לו הקב"ה ואעשה אותך לגוי גדול ולא אמר ממנו, באופן שהמובן היה שהאומה ישראלית יתחיל בנינה ממנו, לא מאברהם יצחק ויעקב, ויקראו בני משה, השיב לו אותה הטענה, לפי שבדבריו אלו יהיה כסא של רגל אחד, אבל כאן חידש ואמר לו שיעשה אותו לגוי גדול ועצום, אבל ממנו, רצה לומר מהעם הזה ממש, כלומר שלעולם יקראו העם על שם האבות כיון שבניו הם מזרעם, וא"כ יהיה כסא של ארבע רגלים:

ולכך שם שאמר הקב"ה שתתחיל האומה ממשה אמר לו משה זכור לאברהם וגו', אבל כאן שאמר לו לעשותו לגוי גדול להיותו מזרעו של אברהם, ולעולם התחלת האומה תהיה מאברהם שנאמר בו (בראשית יב, ב) ואעשך לגוי גדול, וכן מה שנאמר פה שב

אל אברהם לגוי גדול ועצום ממנו, רצה לומר מאברהם, באותה ברכה עצמה, אעשה אותך לגוי גדול, ולא יתחשב בשמך לבד, לכן לא היה לו מקום לומר זכור לאברהם. וזהו שפירש רש"י ז"ל וז"ל ואעשה אותך לגוי גדול שאתה מזרעם, ובזה יותרו כל הספיקות שנתעוררנו בהם למעיין בפרטי דברינו אלה:

ואל יפלא בעיניך על דברי אלה ממה שתמצא פרשת עקב ששם נאמר (ט, כג-כז) ובשלוח ה' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ וגו' ואתפלל אל ה' וגו' זכור לעבדיך לאברהם, וא"כ תאמר שגם במרגלים אמר משה זכור לאבות, אין הדברים כן, ששם לא נאמר אשר נשבעת להם, כי מאחרי שאמר לו שלא תתחיל האומה ישראלית ממנו שהוא מזרעם לא יפול עוד טענת השבועה כיון שהיא מתקיימת בזרעו של משה, אבל עם כל זה הנה התפלל עליהם בזכות האבות לא מפני השבועה:

גם אל יפלא בעיניך מה שנאמר ג"כ בפרשת עקב לענין העגל (ט, יג-יד) ויאמר ה' אלי וגו' הרף ממני וגו' ואעשה אותך לגוי עצום ורב ממנו, ותאמר א"כ שגם בעגל נאמר שיעשה אותו עצום ורב ממנו נגד מה שהנחנו, כי גם פה צריך שתדקדק היטב שלא אמר ואעשה אותך לגוי גדול ממנו, רק עצום ורב ממנו, כי ענין גוי גדול הוא הדבר שנמשך מאברהם שנאמר בו ואעשך לגוי גדול, א"כ כאשר יאמר ואעשה אותך לגוי גדול ממנו יובן היטב שהוא שב אל אברהם, אבל אומרו עצום ורב ממנו, יתכן שגם זה אמר הקב"ה למשה בעגל שיעשה אותו לגוי גדול ותתחיל האומה ישראלית ממשה, וגם אמר לו שיעשה זרעו בריבוי יותר מזרעו של אברהם, וזה פירוש עצום ורב ממנו, כי שם בפרשת כי תשא קיצר הכתוב וכאן במשנה תורה נכתב כמנהג בשאר דברים ג"כ שהאריך במשנה תורה, שעל זה נאמר (דברים א, ה) הואיל משה באר, ואמר עוד (דברים כז, ח) באר היטב:

חלק מעשי תורה - פרק כג

במה שנאמר ושמעו מצרים כי העלית בכוחך את העם הזה מקרבו. ואמרו אל יושב הארץ. פירש רש"י ז"ל כמו על יושב הארץ, והרמב"ן פירש לשון אלהות, אחרי בקשת הסליחה מכבוד הרב המחבר ז"ל, אומר שלא עלה מעולם על דעת הרמב"ן ז"ל לפרש מלת אל מל' אלהות, אבל רק שיפורש מלת אל כפשוטו ולא כמלת על, ומה שמסיים שיאמרו המצריים ואנשי ארץ כנען מבלי יכולת ה' וגו' כי בכם אל ואפס זולתו, הוא אך נועם לשונו בפירושו לתפוס סגנון לשון המקרא בישעיה (סי' מ"ה) כדרכו לרוב כפירושו. המדפיס יג"ס)** וז"ל וא"כ יתכן שיהיה אל יושב הארץ הזאת כפשוטו שיאמרו המצריים לאנשי ארץ כנען מבלתי יכולת ה' וגו' כי בכם אל ואפס אלהים עכ"ל הרמב"ן

ז"ל. ותמה אני היאך יפרש כן, שמילת אל כאשר תהיה נאמרת לענין שם אלהות הוא נקוד בציר"י, וזה נקוד בסגו"ל כאשר ינקד כל אל כשהיא מילה. אמנם כי כן היטיב לטעון על רש"י ז"ל, שלא יתכן שיאמרו מבלתי יכולת ה' מחמת כוחם וגבורתם וחזקם של יושבי הארץ, שאין מלחמתו בחרב ובחנית רק בדבר או במגיפה אשר לא יבדיל החזק הוא אם רפה, אבל אפשר לומר שפירוש רש"י נכון, שכיון שכבר ידעו שנשבע להם לתת להם את ארץ כנען והיה מפורסם להם, א"כ ידעו אופן השבועה שהיתה שהם יהרגו אותם לפי חרב, ושלא יחיו כל נשמה, ולא היתה השבועה שיכה אותם בדבר או במגיפה, ולכן יתכן כפירוש רש"י ז"ל מבלתי יכולת הוא מפני היותם חזקים לא יוכל לקיים שבועתו כמו שנשבע שהם יהרגום לפי חרב:

אבל יתכן עוד שנאמר, וזה אחר שנדקדק היטב בלשון הכתוב, והוא שאם ענין אומרו מבלתי יכולת היה המכוון לחזקם ולגבורתם כמו שפירש רש"י, או לחוזק אלהיהם כפירוש הרמב"ן, לא היה לו לומר רק מבלתי יכולת ה' לגרש את יושב הארץ, אבל אומרו מבלתי יכולת ה' להביאם נראה שאין חסרון היכולת רק להביאם שם. ועוד נדקדק שכאשר אמר ששמעו שהענן עומד עליהם ועמוד אש לילה, למה לא אמר ושאתה שולח להם לחם ובשר מן השמים, ועוד יפלא מאד למה חיסר מדה אחת מהשלש עשרה מדות ולא אמר ואמת רק רב חסד, וגם לא אמר חטאה. אבל זה ידמה לישב במאמרם ז"ל (סנהדרין קיא, א-ב) שאמרו וימהר משה ויקוד ארצה וישתחו (שמות לד, ח), מה ראה משה, ר' חנינא בן גמלא אמר ארך אפים ראה, ורבנן אמרי אמת ראה, תניא כמאן דאמר ארך אפים ראה, דתניא כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וכותב ארך אפים, אמר לפניו רבונו שחל עולם ארך אפים לצדיקים, א"ל אף לרשעים, אמר לפניו רשעים יאבדו, א"ל השתא חזית דמבעי לך, כשחטאו ישראל א"ל לא כך אמרת לך ארך אפים לצדיקים, אמר לפניו רבש"ע ולא כך אמרת לי אפילו לרשעים והיינו דכתיב ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר, רבי חגא הוה סליק ואזיל [בדרגא] דבי רבה בר' שילא שמעיה להההוא ינוקא דאמר עדותיך נאמנו מאד לביתך נאוה קודש (תהלים צג, ה), וסמיך ליה (שם צ, א) תפילה למשה, אמר שמע מינה ארך אפים ראה, ע"כ: וכבר יפלא ג"כ מאד במאמרם זה שהניחו בו שמשה היה רוצה באיבודן של רשעים ולא בתשובתן. אבל יראה שלא היה מאמרו של משה שיאבדו הרשעים דרך אכזריות עליהם ח"ו, אבל היה אומר כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין עא, ב) מוטב ימות זכאי, ואם אתה מאריך אפים לרשע ירדוף אחרי דרכו ויאבד מכל וכל, וא"כ דרך רחמים על הרשעים אמר כן שלא יאבדו מכל וכל, וכן אמר לו הקב"ה שיצטרך לזה כשיהיו רבים החוטאים, לכך כאן

בראותו שעיקר המדה שהוא צריך להזכיר לו שיגדל נא כח ה' כאשר דבר, הוא שהארך אפים יובן לרשעים ג"כ, לכן כאשר בא לומר אל ארך אפים ורב חסד לא רצה לומר אמת, כי הוא הענין שנחלקו אלה השלימים, שרבי חנינא אמר ארך אפים ראה וחשב שהוא לצדיקים לבד, רבנן אמרי שלא יצא למשה היות הארך אפים לצדיקים לבד רק מראותו שנאמר ואמת, כי מה שיהיה ארך אפים לצדיקים הוא חסד ואמת שאין לחוש שמא הצדיק ירדוף לחטא ויאבד, אבל ישוב ודאי בתשובה, כמו שאמרו רז"ל (ברכות יט, א) אל תהרהר אחריו, אבל להיות לו ארך אפים לרשעים אין זה חסד של אמת, שאדרבה יאבדו, לכך אמר יגדל נא כח ה' כאשר דברת ארך אפים ורב חסד, ולא הזכיר אמת. ומה שלא הזכיר חטאה, פשוט לפי שאלו מזידים היו ולא שוגגים, כן כתב הרמב"ן ז"ל. אבל במה שאמרנו ליישב למה לא הזכיר אמת תפס לו דרך אחרת, גם על אשר לא אמר נוצר חסד לאלפים, נתן טעם הרמב"ן ז"ל וכתב שלא ידע למה לא אמר רחום וחנון. אבל לפי דרכנו נתבאר שבכל השלש עשרה מדות היתה תפילתו, אבל לא התחיל מארך אפים רק להיות שהוא אמר גם לרשעים, וכדי לומר לו יתברך שיגדל כחו כאשר דבר להיות ארך אפים עם היות שאינו חסד של אמת כמו שאמרנו, לכן התחיל בארך אפים וחיסר מילת אמת, כי כן היה דבר ה' להיות ארך אפים לצדיקים שהוא חסד של אמת, ולרשעים אפילו שאינו של אמת לפעמים יצטרך, ובפרט בהיותם רבים החוטאים כענין זה של המרגלים:

ועוד יפלא שהיאך יתכן שיאמרו שמבלתי יכולת ה' הוא לחזקם ולתקפם או לחוזק אלהיהם, דא"כ למה ישחטם במדבר אחרי שהם מודים שהוא רוצה בטובתם יתן להם מצרים שאינם חזקים, שבין כך ובין כך מקיים שבועתו לאבותיהם, ולא די שאינו מקיים שבועתו אבל שגם ישחטם:

אבל יתכן לומר בישוב כל הספיקות שהזכרנו, שמשה אמר שכבר שמעו מצרים שאתה ה' וענך עומד עליהם ובעמוד אש, ויראו עתה שהמתה אותם כאיש אחד, הנה יאמרו שמבלתי יכולת לתת להם מזון במדבר כדי להביאם אל המלחמה שחט אותם לטובתם כי טובים חללי חרב מחללי רעב, והיתה זאת טענת משה הטענה שטען בענין העגל שכבר באותו הזמן היתה להם אמונה שיש שני אלוהות אחד מיטיב ואחד מריע, ולכן אמר למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם, רצה לומר שהוא האל המריע שהריע לנו ולהם, כמו כן טען משה פה שודאי לא יאמרו שלחזקם או לחוזק אלהיהם לא היה לו יכולת, כי להריע כבר ראו את כוחו הגדול שהוציאם ממצרים, אבל יאמרו אין לו יכולת להיטיב ולכך לא יוכל לתת מזון כדי להביאם אל הארץ להילחם, כי הם היו חושבים שעד אותו

הזמן היה להם צידה שהוציאו ממצרים, ושעתה אזל מכליהם, והיאך ילחמו רעבים בשבעים והם בערים בצורות:

ולזה אמר וימלא כבוד ה' את כל הארץ, שזה יהיה במה שיפנו ויסעו אל המדבר שאז יתפרסם שיש בידו לזונם ולפרנסם, דאם לא כן לא היו חוזרים אל המדבר שאין שם מזון, ויהיה אומרו חי אני לשון שבועה כמו שפירש רש"י, והיה כאילו אמר חי אני כי זה יהיה שכרם הראוי להם שלא יראו את הארץ, ועוד שמזה ימלא כל הארץ כבודי שאני מוליכם כל כך זמן עם רב כזה ומפרנסם במדבר:

ולשאר הפירושים יפלא מאד, שכיון שעיקר טענת משה שלא יתחלל שם שמים, היאך נמשך תיקון בזה שילכו אל המדבר, שהרי יראו שהוציאם ממצרים והביאם עד קרוב לארץ שנשבע להם ומחזירם לאחור, שודאי יאמרו מבלתי יכולת שהיושב בארץ או אלהיהם חזק הוא, אולם במה שאמרנו הגיעו הדברים על נכון כי אין אומרו שיאמרו העמים מבלתי יכולת רק לענין המזון:

ואומרו יום לשנה, כבר יראה זה גרעון בחוק משפטו יתברך שיפרע יום לשנה. אבל יתכן לדקדק במה שנאמר פעמיים יום לשנה יום לשנה, שאמר כן לרמוז להם שגם לכפרת עונותיהם יהיה יום לשנה, כמו שנאמר (ויקרא טז, לד) לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה, ועל זה אמר יום לשנה יום לשנה תשאו את עוונותיכם, ובזה תהיה מידת הדין שוה שנפרעים מהם שנה ליום אחד, וגם מתכפרים ביום אחד עוונות שסגלו כל השנה. וזה שאמר משה בתפלתו (תהלים צ, טו) שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, רצה לומר שכמו שכימות שחטאנו עניתנו כל כך שנים ברעה, כמו כן כל השנים שנהיה בדאגה שמחנו בכל יום שנה:

ומה שנאמר פרשת דברים (א, לד-לז) וישמע ה' את קול דבריכם ויקצוף וישבע וגו' זולתי כלב בן יפונה וגו' גם בי התאנף ה' בגללכם, שנראה שאז במרגלים נגזר על משה שלא יכנס לארץ, וזה לא ראינו שנזכר במעשה המרגלים, והרמב"ן ז"ל ביקש ליישב זה ואמר ועוד הוספתם לחטוא פעם אחרת עד שמנעתם גם אותי מלעבור, כי רצה להזכיר יחד עונש הנמנעים מלבוא אל הארץ, עכ"ל. וכבר ראית שאין הכתוב מורה כן, שאחר כל זה חזר לומר (שם לט) וטפכם אשר אמרתם וגו', שנראה היות כל זה מאמר אחד מאתו יתברך על ענין המרגלים. ולדעתי שמאז בענין המרגלים שנגזר על האבות שלא יכנסו לארץ נגזר על משה ג"כ, שהרי לא הוציא מן הכלל רק כלב ויהושע, ולכך גם כן הניעם במדבר ארבעים שנה עד מלאות ימי משה למאה ועשרים שנה, כמו שאמרו ז"ל (חולין קלט, ב) בשגם הוא בשר שרמז על משה, וכן אמר (בראשית ו, ג) והיו ימיו מאה

ועשרים שנה. ובענין מי מריבה נגזר שגם מלחמות סיחון ועוג לא יראה לא משה ולא אהרן, ובאהרן נתקיימה הגזרה ובמשה הוחלה השבועה:

ועוד יתכן לומר מסכים אל דברי האגדה שדרשו ז"ל (תנא דבי אליהו רבה פרק ל) ואמרו משל למה הדבר דומה לשפחה שנפל לה דלי של נחושת לבור והיתה בוכה, באה שפחה של מלך והפילה דלי של זהב, התחילה הראשונה צוחקת ושמחה, אמרו לה למה אתה שמחה אמרה לפי שנפל הדלי של זהב שמי שיוציא הדלי של זהב יוציא את שלי גם כן, ואמרו זה למשל למתי המדבר שמתו חוץ לארץ ושגם משה מת חוץ לארץ, שהוא הדלי של זהב לעניין תחיית המתים, שכנראה שלכך נגזר גם על משה לבלתי הכנסו לארץ (ילקוט שמעוני הושע א, תקטז), ומבואר שלא היה לו חטא למשה כלל בענין המרגלים, ולכך אמר גם בי התאנף ה', רצה לומר גם בי אפילו שלא נתחייבתי כל כך במי מריבה התאנף ה' בגללכם, רצה לומר בעבור שאתם נקברים חוץ לארץ, ולכך לא הוציא מכלל השבועה רק יהושע וכלב, ובמלחמת סיחון ועוג הותרה השבועה למשה לבדו: והעד על זה מה שנאמר כאן אם אתם תבואו אל הארץ אשר נשאתי את ידי, וכן במשנה תורה נאמר ויקצוף וגו' וישבע אם יראה איש וגו' הארץ הטובה אשר נשבעתי, וכן פרשת וילך נאמר (דברים לא, כג) כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי, שנראה בהדיא שסיחון ועוג לא היו בכלל מה שנשבע לאברהם לתת לו, וכן בהדיא נאמר פרשת זאת הברכה (לד, ד) ויאמר ה' אליו זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם, אחרי שהראה לו עבר הירדן, ושנינו בספרי (תבוא ג) לתת לנו (דברים כו, ג) פרט לעבר הירדן שנטלת מעצמך, ובמי מריבה פרשת חקת אמר (כ, יב) לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם, שיובן זה במה שפירשנו במראה בין הבתרים באומרו (בראשית טו, טז) כי לא שלם עון האמורי, שאמרנו שהקב"ה לא נשבע לתת לאברהם רק מעבר הירדן והלאה אבל לא סיחון ועוג תראנו שם, אבל אח"כ נאמר (דברים ב, ל) הקשה את רוחו למען תתו, רצה לומר מתנה שאינו בכלל השבועה, לכך כאן כאשר נשבע שלא יכניס רק כלב ויהושע לא הוציא את משה מן הכלל, אבל אמר שלא יבואו אל הארץ אשר נשבע דהיינו עבר הירדן, ובמי מריבה נגזר עליהם שגם מלחמת סיחון ועוג לא יכנסו שם, והעד שכן נאמר אל הארץ אשר נתתי ולא אמר אשר נשבעתי, ולכך מת אהרן טרם בואם למלחמה עם סיחון ועוג, אמנם הותרה השבועה ההיא למשה וראה מלחמת סיחון ועוג:

ולדעתי על פי מדרשם ז"ל שדרשו (ספרי ואתחנן ב) אתה החלות (דברים ג, כד) לשון לא יחל דברו (לשה"כ במדבר ל, ג), רצה לומר שהתיר שבועתו יתברך, שאומרו (דברים ב, לא) ראה החלותי תת לפניך את סיחון, גם הוא יהיה לשון התרה, ולפי שהאוסר הנאה

מחברו אין מתירין אלא בפני חברו (נדרים סה, א), לכן אמר לו הקב"ה ראה החלותי, רצה לומר ראה שאני מתיר שבועתי בפניך שתראה בהתרתי: ובזה נתיישב למה לא היה אהרן במלחמת סיחון כמשה, כיון שהיה שבועה שוה לשניהם, וכבר נדר שהותר מקצתו הותר כולו (נדרים כה, ב), אבל היו שני שבועות, אחת בענין המרגלים על עבר הירדן, ואחת במי מריבה על סיחון ועוג, ואותה היא שהותרה למשה אחר מיתת אהרן: ומה שנאמר פרשת פנחס (במדבר כז, יב-יד) עלה אל הר עברים וגו' וראית אותה ונאספת אל עמיך גם אתה כאשר נאסף אהרן אחיך. כאשר מריתם פי במדבר צין במריבת העדה, שנראה שבעוון מי מריבה מת משה, סותר אל מה שהנחנו, יתכן שאומרו כאן כאשר מריתם פי אין הדברים שבים אל מה שאמר ונאספת אל עמיך, אבל הדברים שבים אל מה שאמר כאשר מת אהרן אחיך, רצה לומר שיאסף אל עמיו כמוהו, והזכיר כמזכיר הוראת זמן וסיבה שמת אהרן בחטא מי מריבה, אבל לא שתהיה מיתת משה ע"ה לסיבת זו שהוא כבר השלים שנותיו, שנאמר עליו והיו ימיו מאה ועשרים שנה, שדרשו רז"ל בשג"ם גימטריא משה. וכמו כן בפרשת האזינו שנאמר שם (לב, נ-נא) והאסף אל עמך כאשר מת אהרן ויאסף אל עמיו. על אשר מעלתם בי, שגם זה שב אל אסיפת אהרן שהיתה לחטא מי מריבה ולא שב אל אסיפת משה:

ענין המקוששש כבר ביארנוהו פרק י"ז:

חלק מעשי תורה - פרק כד

פרשת קרח:

ויקח קרח. פירש רש"י על פי מדרש תנחומא (קרח ב) לקח עצמו לצד אחד. עוד פירש דבר אחר לפי שאין כאן ענין לקיחה מקומית. והרב אליהו מזרחי טען עליו שיש כמה בהש"ס שאמרו בצד אחד ופירושו מקומית, וכן אומרו ג"כ לקח עצמו, והאריך מאד בזה לומר שגם בפירוש רש"י הכוונה לקיחה מחשביית לא מקומיית. ובאמת שאין ספק שימצאו במקומות רבים אומרו צד על התנועה המחשביית, וגם אומרו לקח עצמו ימצא שאומרו כן בענין מחשביי, אבל שיאמר בענין מחשביי לקח עצמו ויאמר לצד אחד אצלו ושיהיה פירושו מחשביי זה לא ימצא, דא"כ הדברים מיותרים. אבל להיות שרש"י ז"ל יודע שיאמר צד על ענין מחשביי, וכן יאמר עצמו על ענין ג"כ מחשביי, והיתה כוונתו לומר שהיתה תנועה מקומיית ג"כ, לכן אמר שניהם שכבר היה מספיק שיאמר לקח עצמו להיות נחלק מתוך העדה לעורר וכו'. ולדעתי נראה הלחץ שנלחצו גם רש"י גם

הרמב"ן זר מאד, אבל הוא לפי הדרש וכאשר נסמוך על מדרשם ז"ל יתכן היטב לפרשו לקיחה ממש כאשר יתבאר עוד:

וכבר ידעת מה שאמרו רז"ל (אבות פ"ה מי"ז) כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ואומרו שמחלוקת לשם שמים היא מחלוקת שמאי והלל ושאינה לשם שמים קרח, והדברים בלתי מובנים. תחילה שאין ספק שביטול המחלוקת יפה מקיומו, ומה אמורה סופה להתקיים, אבל יתכן שאמר סופה להתקיים הכוונה לומר ששנים שחולקים לשם שמים גם שניהם תכלית הקיום וההעמדה בעולם הזה ובעולם הבא, אבל שאינה לשם שמים אין תכליתה הקיום והעמדה, רק ההריסה והנטישה כמו שהיתה כוונת קרח, שכן אמרו רז"ל (במ"ר יח, ב) הריני עומד ומבטל דבריו, שלא היתה כוונתו רק הביטול וההריסה לא הקיום והתיקון, וא"כ אומרו סופה להתקיים, כאילו יאמר תכליתה להתקיים, וזה יהיה כפירושם ז"ל שלקח עצמו לצד אחד, כי הרוצה בקיום העולם והעמדתו אינו פורש עצמו, אבל אדרבה דעתו מעורבת עם הבריות ורוצה בקיומם: ויובן זה עם מה שאמרו רז"ל (במ"ר יח, ג) שהכניס כל אלה האנשים והלבישן תכלת ואמרו לו טלית שכולה תכלת, וכן אמרו בית מלא ספרים, וכבר יפלא מה ראו ז"ל לומר אלו השני ענינים דהיינו הציצית והמזוזה, אבל להיותם אלו המשלים ענין למחלוקתם אמרום, ומשה שהיתה מעלתו בקבלת התורה המשילוהו משל לבית מלא ספרים והמזוזה, ואהרן שהיתה גדולתו בבגדי כהונה אמרו משל לבישת התכלת, והיה ענין דבריהם לומר שכל העדה כולם תכלת וכולם מלאים ספרים, אם כן אינם צריכים חוט של תכלת ומזוזה בבית, שלפי זה יהיה קשר הדברים עם פרשה ציצית של מעלה, שאחר שצוה (במדבר טו, לח) ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, סיפר הכתוב שקרח ודתן ואבירם וחמשים ומאתים איש לקחו תכלת, ואפילו שנאמר לשון יחיד על קרח, כן מנהג הכתוב לומר על הגדול, וכמוהו ויבוא משה ואהרן אל פני אהל מועד (במדבר יז, ח), ואם כן היה פירוש הדברים שקרח לקח תכלת, וכבר רצו ז"ל במדרש תנחומא לומר לשון לקיחה ממש, שכן דרשו (קרח ג) לקח טליתו והלך לקחת עצה מאשתו: ואומרו ויקומו לפני משה, על משה היה לו לומר, כמו שנאמר (תהלים ג, ב) רבים קמים עלי, וכן נאמר ויקהלו על משה, אבל יתכן שממעשה העגל והלאה היה המנהג שקודם שיצא משה מהמחנה ללכת אל אהל מועד לא היו קמים העם, כמו שנאמר (שמות לג, ח) והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם, לכך סיפר כאן שקודם שיצא משה מן המחנה ללכת אל אהל מועד קמו אלה לעשות מחלוקת עמו, וזהו שנאמר ויקומו לפני משה, רצה לומר שקמו קודם שקם משה לצאת מן המחנה:

ואומרו נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם, לדעתי לא לשבח לאותם הרשעים אמר כן, כי על כן ביאר היותם אנשי שם טוב שלא כדין, ובשביל זה לקחו תכלת ולבשו, אמרו לו כבר אמרת שעם התכלת נהיה כולנו קדושים אם כן הרי לבשנו ציצית ותכלת והרי כולנו קדושים, כמו שנאמר בפרשת ציצית (במדבר טו, מ) למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים, שקרח וסיעתו פירשו אומרו והייתם קדושים שב אל ציצית לבדו לא אל כל עשיית המצות, ולכן אמרו להם רב לכם, כיון שעשיתם את כולנו קדושים בציצית זה אם כן אין אנו צריכים עוד לכם, כאילו יאמרו אתה קדשת אהרן בלבושים ועתה בלבוש ציצית אמרת שכולם קדושים אין צורך לאהרן: ואומרם מדוע תתנשאו לשון רבים, הכוונה לומר למה תשתררו שניכם, משה יספיק שעל מעלת משה לא נחלקו. או אפשר שהיו חולקים על שניהם כמו שאמרו בית מלא ספרים, אבל לא היה רצונם רק כהונה, ומפרשת ציצית למדו לבוא לידי מחלוקת זה, ולפי זה ויפול על פניו כאשר ראה את קרח מעקם המקראות ודורש לגנאי שבציצית לבדו יספיק להיות קדושים:

וכבר יש לשאול למה כאן נפל משה לבדו על פניו, ואח"כ נאמר שנפלו שניהם. ועוד יפלא מאי אומרו וישמע משה הלא עמו היה מדבר. אבל נראה שנאמר וישמע, רצה לומר שהבין כוונתו רעה, ואהרן לא נפל על פניו שלא יראה כמצטער על כבוד הכהונה, ולכך השיבו משה ואת הקדוש והקריב אליו, אתם אומרים שכולכם קדושים הנה מי שיקריב אליו ה' הוא הקדוש לא זולתו:

ובמה שנאמר בן יצהר וגו', פירש רש"י ולא הזכיר בן יעקב שביקש רחמים שלא יזכר וכו', על זה כתב הרב אליהו מזרחי שכוונת רש"י לומר שכיון שהוזכר בהתיחסם בדוכן למה לא הזכירוהו כאן, ושלהכרח הביא רש"י ז"ל מה שהוזכר בהתיחסם בדוכן, ועל זה טען הרא"ם שאם כן זמרי היכן הוזכר עד שנצטרך לתת טעם למה לא הזכיר את יעקב, כפי מה שכתב רש"י בפרשת ויחי (בראשית מט, ו), וכן טען על מה שאמרו רז"ל פרק חלק (סנהדרין קט, ב) שמה שנאמר (בראשית מט, ו) בסודם אל תבוא נפשי על המרגלים נאמר, שא"כ היכן הוזכר שמו של יעקב על המרגלים עד שהוצרך לתת טעם ע"כ:

ובאמת טענותיו של הרא"ם הם כפי מה שפירש הוא בדברי רש"י ז"ל, אבל לדעתי אין כוונת רש"י במה שהביא ענין התייחסם על הדוכן, רק לפי שראה שכיון שיעקב התפלל שלא יזכר שמו על קרח לסיבת רשעותו, ואפילו בהתייחסם לדוכן לא היה ראוי להיזכר שמו כלל, שיעקב סתם אמר שלא יזכיר שמו עליהם לא בטובתם ולא ברעתם, ולא היתה טענתו למה לא הזכיר כאן את יעקב, רק למה הזכיר יחסו עד לוי והיה מספיק שיאמר קרח בן יצהר, ועל זה השיב שהתורה רצתה לגלות באומרו עד לוי ושלא הזכיר את יעקב,

שנבין שלא רצתה להזכיר את יעקב לפי שיעקב לא אמר רק בקהלם אל תחד כבודי שרצה לומר כשיקהילו את העם על משה, כנראה שבמקום אחר היה רוצה שיזכר שמו עליהם, ולכן כתב רש"י שלא רצה שיזכר שמו, וא"כ מה בא למעוטי אומרו בקהלם, וביאר שבא למעוטי בהתייחסם על הדוכן שלא היה שם הקהל מהם, אבל בזמרי או במרגלים לא רצה שיזכר שמו ולא שם כל שבעים נפש עליהם כלל, שהרי אמר בסודם אל תבוא נפשי, שאין לומר בסודם אל תבוא אבל בקהלם תבוא נפשי, שהרי לא עשו הקהל, שפשוט הדבר כשהם נקהלים עם שאר השבטים שכבר נקרא שמו עליהם בני ישראל, אבל באומרו על קרח ובקהלם מוכרחים הדברים לומר שאמר על אשר הקהיל העם על משה: וכבר יש לשאול שגם דתן ואבירם לא נתייחסו רק עד ראובן מבלתי תפילת יעקב, אבל הענין הוא שלא היה המקהיל רק קרח, ולא היה רע בעיני יעקב רק ההקהל, ובזה סרו טענותיו של הרא"ם. גם טען במה שאמרו פרק חלק בסודם אל תבא נפשי אלו המרגלים, כי מה להם לשמעון ולוי יתר חלק בענין המרגלים משאר השבטים וכן כתב שצריך עיון, וכמו כן כתב בפרשת ויחי, ובחלק ב' שקראתיו מעשי אבות פרק מ"ה התרתי ספק זה, וגם שם הארכתי בענין זה תראנו משם:

ואון בן פלת דרשו ז"ל (סנהדרין קט, ב) שאשתו הצילתו, לפי שיש לשאול שמעולם לא הוזכר פלת זה בבני ראובן רק פלוא (בראשית מו, ט), ואון לא הוזכר כלל שם, ויתכן לומר לפי הפשט שהדברים שבים אל אליאב, לפי שפלוא לא היה לו בן אחר, כמו שנאמר (במדבר כו, ח) ובני פלוא אליאב, וזה כאילו יאמר שדתן ואבירם היו בני אליאב, והיה אליאב נקרא גם כן און בן פלת, שמאחר שהבכור נקרא ראשית האון, כמו שנאמר (דברים כא, יז) ראשית אונו לו משפט הבכורה, וכן אמר יעקב (בראשית מט, ג) ראשית אוני, א"כ יאות שמי שאין לו רק בן אחד שיקרא און ובן של פלוני, ורצה הכתוב לגלות היותם זרע פלוא ומשפחת פלואי, וכבר הזכרנו ענין זה לפנים סוף פרק ל"ה עיין שם, כלומר כל און של פלוא היה זה אליאב, ואומרו בני ראובן שב אל דתן ואבירם, והנה הכתוב הזה כאילו אמר דתן ואבירם בני אליאב שהוא און של פלוא והם בני ראובן, ואפשר שאת אליאב היו קוראים און בן פלת, בשביל שהיה בן יחיד לפלוא והוא כל אונו, אבל רז"ל דרשו שאשתו החזירתו בתשובה וקבלתם אמיתית: כאן פירש רש"י בדתן ואבירם אוי לרשע אוי לשכינו, ואח"כ פירש מה ראה קרח, והיה ראוי לפרש קודם סיבת מחלוקת של קרח שכבר קדם להשתתפות דתן ואבירם, וגם במדרש תנחומא (קרח ג-ד) אמר קודם סיבת המחלוקת של קרח, ואח"כ אמר אוי לרשע ואוי לשכנו על דתן ואבירם, ורש"י היפך. ולדעתי הכוונה ברש"י ז"ל שהיה עולה על הדעת לומר שקרח

נתפתה אחרי דתן ואבירם שהיו קודם לכן רשעים, כמו שדרשו ז"ל (נדרים סד, ב) שני אנשים עברים נצים (שמות ב, יג) אלו דתן ואבירם, וכן ויותירו אנשים (שמות טז, כ) אלו דתן ואבירם (שמ"ר כה, י), וא"כ לא היה צריך טעם למה נחלק קרח, כי כבר ארז"ל אוי לרשע אוי לשכנו ונתפתה אחרי דתן ואבירם, לכן אחר שפירש שדתן ואבירם מפני שכינות נשתתפו עם קרח, שאל אם כן מה ראה קרח לחלוק: ומה שנאמר שנית ואשר יבחר בו יקריב אליו. פירש הרמב"ן וזה לשונו וטעם ואת אשר יבחר בו יקריב אליו פעם שנית, שיודיע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריבו אליו מחר, וישע אל מנחתו, ואל האחרים ואל מנחתם לא יפנה, ואת אשר יבחר בו לדורות לעמוד ולשרת לפניו הוא וזרעו כל הימים יקריב אליו, עכ"ל. באופן שכוונת הרמב"ן לומר שאומרו ראשונה ואת הקדוש והקריב אליו, רצה לומר בעד מחר שישע אל מנחתו, ואומרו שנית יקריב אליו, רצה לומר בעד לעולם, ואין הדברים האלה מובנים, שאם אין מקום להעלות במחשבה שישע אל מנחתו למחר גם אין מקום להעלות על לב בעד כל הימים, ולא היה צורך לומר שנית יקריב אליו, ואם אפשר להעלות במחשבה שאפילו למחר ישע למנחתו ואין רצונו בו שיהיה לעולם, א"כ אחר שאין שם רק קבלת המנחה מנא ליה למשה לומר שיהיה לעולם, ויתכן שמשה נתנבא מה שיהיה עתיד הקב"ה לעשות בענין המטות שמטה אהרן יפרח ויהיה כהן לעולם, כמו שנאמר והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח, אבל גם שם בענין המטה יש לשאול שאפשר לא היה רק לפי שעה, כיון שהנחנו שאפשר להעלות על לב כן:

ואמנם לדעתי נראה שזה לא יעלה על לב שהקב"ה ישע אל מנחתו לפי שעה, כי ההוא אמר ולא יקימנה, ועוד שאם כן אין לדבר סוף כל יום יצטרך הכהן מופת שהקב"ה בוחר בו, אבל אין ספק שאם ישע אל מנחתו יובן לעולם, ומה שהוצרך לומר שנית ואת אשר יבחר בו יקריב אליו, רצה לאמר ולגלות לקרח שהוא מבין כוונתו שהוא לחלוק על השכינה, כמו שביאר הדברים ואמר אתה וכל עדתך הנועדים על ה', ולכן אמר קודם ואת הקדוש והקריב אליו, וחזר ואמר ואת אשר יבחר בו יקריב אליו, שפירושו את אשר יבחר בשכינה השכינה יקרבהו, כלומר שאותו שלא יקריב אליו הוא לסיבה שהוא אינו בוחר בשכינה, אבל אדרבה רוצה לחלוק על השכינה, והיה כאילו יאמר ואת הקדוש והקריב ה' אליו ואת אשר יבחר בה' יקריב אליו:

ועל מה שנאמר ויפול על פניו, פירש רש"י זה סרחון רביעי, ועל זה טען הרב אליהו מזרחי בפרשת שלח שהרי כתב פרשת דברים כי מה שנאמר (א, א) וחצרות הוא ענין קרח, א"כ היה קודם ענין מרגלים ששולחו מדבר פארן, והחליט הרא"ם ז"ל שהם אגדות חלוקות.

והנה גם רש"י ז"ל כתב פרשת מסעי (במדבר לג, יח) ויסעו מחצרות ויחנו ברתמה על שם לשון הרע של מרגלים כמו עם גחלי רתמים (תהלים קכ, ד), וכיון שנסעו מחצרות לרתמה הרי ענין מרגלים קודם לענין קרח, אבל כבר נתבאר ישוב האגדות הללו בחלק א' מחיבורנו זה שנקרא מעשי בראשית בפרק א' שאינם חלוקות, שגם שני המאמרים קבלתם אמיתית, שודאי ענין קרח ופתיחת הארץ לבליעתם היתה אחרי ענין המרגלים והוא סרחון רביעי, ומה שאמרו רז"ל שמשה היה מוכיחן על ענין קרח בחצרות, הוא לפי שהיתה קבלתן שמאז התחיל המחלוקת של קרח, שכבר אמרו רז"ל (תנחומא קרח א) שהיה מחלוקתו על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל, וענין מינוי הנשיאות היה במדבר סיני כמו שנאמר שם (במדבר ג, ל), דהיינו קודם בואם לחצרות: ובמה שנאמר זאת עשו קחו לכם מחתות, טרם בואנו אל ישוב פשוטן של כתובים נקדים הספיקות ונאמר, ספק ראשון, היאך יתכן שמשה אדוננו יתן להם עצה כדי שישרפו: ספק שני, היאך היו נשמעים אליו באומרו שיהיה הנסיון בקטורת והיאך נשמעו אליו להמתין עד למחר, ולמה בחר משה בקטורת ורצה שיהיה מחר, ורש"י פירש שהוא עת שכרות, וזר הוא שיחזיקם לשכורים והם יודו, גם פירש שהקטורת היא המעולה שבעבודות, ולא ידעתי האם היו שוטים קרח ולמה שמעו לעצתו:

ספק שלישי, היאך יתכן שיתיר להם האסור להקריב אש זרה ובפרט לאהרן: ספק רביעי, היאך לא נשרף קרח שגם הוא היה מן המקטירים, וכבר אמרו רז"ל באגדה (סנהדרין קי, א וברש"י שם ד"ה מן הבלועין) שנשרף ונתגלגל ונבלע, האמנם הכתוב מכריז ואומר ואש יצאה מאת ה' ותאכל את החמשים ומאתים איש מקריבי הקטורת, כנראה שקרח לא היה מכללם:

ספק חמישי, שהיאך יתפלל משה אל תפן אל מנחתם, שהרי בנבואה לא נתקנא ואמר (במדבר יא, כט) מי יתן כל עם ה' נביאים, ולענין הכהונה מה לו אם יבחר ה' שכל העדה יהיו ראויים לעבודת כהונה:

ספק ששי, מה שאמרו המעט כי העליתנו וגו', שלא יתכן לומר המעט אלא כשבא להרבות באותו המעשה בעצמו, כמו שנאמר (בראשית ל, טו) המעט קחתך את אישי ולקחת גם דודאי בני, רצה לומר תוסיף לקיחה על לקיחה ראשונה, וכן בפרשה הזאת המעט מכם כי הבדיל, וא"כ פה אין יובן אומרם המעט כי העליתנו, אבל יתכן שיובן על העליה, כלומר דרך קנטור, מספיק עליה אחת שעשינו לא נעלה עליה שנית, ולכן אמרו לא נעלה, ומה שאמרו דתן ואבירם ותתן נחלת שדה וכרם, רש"י ז"ל פירש ולא נתת נחלת שדה וכרם כלומר לא הביאותנו ולא נתת לנו עכ"ל, ואין הדברים מתיישבים

בלשון הכתוב, וגם הכפיל הענין שאחר שלא הביאם לארץ פשיטא שלא נתן להם נחלת שדה וכרם, וגם למה לא אמרו ולא נתת לנו בתים גנות ופרדסים:

ספק שביעי, אומרו העיני האנשים ההם תנקר, כי זה לא יאמר רק למי שמרמה האנשים ומראה להם שנותן להם והוא גונב דעתם ואינו נותן להם דבר, אבל משה אמר להם בהדיא שלא יתן להם הארץ ולא נחלת שדה וכרם ושימותו במדבר, א"כ היאך יפול לומר שהוא מנקר עיני האנשים ומרמה אותם:

ספק שמיני, במה שנאמר הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותה כרגע, שאם ישראל לא חטאו למה היה הקצף עליהם, ואם גם הם מרדו כקרח למה יאמר האיש אחד יחטא, והרמב"ן נתעורר על הספק הזה, וכתב בשם ר"ח שמשה היה חושב שהקב"ה כוונתו לכלות כל ישראל, ושהקב"ה פירש לו שאין הדברים כן שאין כוונתו לכלות רק עדת קרח, והרמב"ן טען על פירוש של ר"ח ואמר חלילה שלא יבין נבואתו, והוא ז"ל פירש שכוונתו יתברך היתה לכללות כל ישראל, שגם הם נגררו והיה טוב בעיניהם ענין קרח ולכן נתחייבו כליה, אבל משה למד עליהם זכות שקרח הוא הגורם והוא המפתה אותם, זהו פירוש הרמב"ן, ובאמת א"כ לפי פירושו לא יקרא חוטא כי אם המדיח ולא העיר הנדחת, ולא היה ראוי לכלות העיר וגם לא לקרוא אותם בשם חוטאים, כיון שהמדיח גורם ומפתה אותם, שהרי כאן באומרו האיש אחד יחטא נראה שהם אינם נקראים חוטאים כיון שקרח הוא הגורם והמפתה:

ספק תשיעי, לכל הפירושים כמו ששמע קודם מפי הקב"ה הבדלו מתוך העדה, למה לא אמר משה להם הבדלו אבל אמר העלו, ולמה אמר כאן הבדלו ואח"כ נאמר הרומו מתוך העדה:

ספק עשירי, לפירוש הרמב"ן ז"ל שכתב שנתחייבו כליה ושהוא למד עליהם זכות, למה במשנה תורה פרשת עקב (דברים ט, יב-כא) אמר להם על ענין העגל שהוכיחם על החטא, וכן בענין המרגלים נאמר פרשת דברים (א, כב-לט) שהוכיחם ג"כ, ולמה לא הוכיחם על חטאם גם על ענין קרח, ואדרבה פרשת עקב הזכיר ענין קרח דתן ואבירם בכלל הגדולות והגבורות של הקב"ה, כמו שנאמר שם (יא, ד-ו) ואשר עשה לחיל מצרים וגו' ואשר עשה לכם במדבר וגו' ואשר עשה לדתן ולאבירם:

ספק אחד עשר, אם הכוונה היתה לכלות כל ישראל, למה לא אמר ואעשה אותך לגוי גדול כמו שנאמר בעגל (שמות לב, י) ובמרגלים (במדבר יד, יב) שהיה רוצה לכלותם:

ספק שנים עשר, באומרו ואם בריאה יברא ה' וגו' וידעתם כי נאצו האנשים האלה את

ה', והרי אפילו שלא יברא בריה חדשה רק שישרפו או שימותו מיתה פתאומית יבחן כי נאצו, וכבר נאמר במרגלים (במדבר יד, כג) וכל מנאצי לא יראוה, ולא ברא בריה חדשה: אמנם לישוב זה נאמר מאמר שאמרו רז"ל, שדבריו זרים להבין כוונתם, ואחר נבוא אל שאר הספיקות, והוא שאמרו (סנהדרין קי, א) דרש רבא שמש וירח עמד זבולה (חבקוק ג, יא), מגיד שעלו שמש וירח אל זבול ואמרו לפני הקב"ה רבונו של עולם אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא, עד שזרק עליהם הקב"ה חצים ואמר להם לכבודי לא מחיתם ולכבוד בשר ודם מחיתם, הדא הוא דכתיב (שם) לאור חציך יהלכו, והאידנא עד דלא מחו להו לא נפקו, וכבר אין צורך לומר הספיקות שבדרשה זאת שכל דבריה בכלל אינם מובנים כלל, עם כל זה בכלל הדרשה יפלא מנין לו לדרוש מה שאמר חבקוק שם שהוא על ענין קרח:

אבל יתכן שרבא הגדיל לומר בחידתו זאת, שבראשונה הכיר אברהם את בוראו ושהוא חידש העולם יש מאין הכל מתנועת הגלגלים והמאורות ותבונתם, ואין כל אדם זוכה להשגה זאת, ושעל כן רצתה החכמה האלהית בחידוש הנסים להודיע אלהותו יכולתו והשגחתו, כמו שנאמר ביציאת מצרים (שמות ח, יח) [למען תדע] (וידעתם) כי אני ה' בקרב הארץ, וכן כי אין כה' אלהינו (שמות ח, ו), וכן רבים, וראה עוד רבא שמה שאמר משה פה היה זר מאד, שהתחיל לומר בזאת תדעון כי ה' שלחני, ואחר כך אמר אם כמות כל האדם וגו' לא ה' שלחני ואם בריאה יברא, היה לו לומר תדעון שה' שלחני, ומה אומרו וידעתם כי נאצו, ורצה לומר רבא שודאי קרח דתן ואבירם נזרקה בהם אפיקורסות שלא היו מאמינים בחידוש העולם, וחשבו העולם קדמון ולית דין ולית דיין, שאם היו חושבים ומאמינים בהשגחת השם יתברך בפרטים, ובהיות תורה מן השמים להיישרה לעמו, היאך מלאם לבם להקטיר לפניו וה' לא ציוה, וזה שאמר משה הנה אלו אומרים שהם מאמינים בהשם יתברך וביכולתו ושהוא ברא הכל, אבל אינם מאמינים בשליחותי ואומרים שאני עושה מלבי, הנה יתבאר בזה אם הקב"ה ימיתם מיתה אחרת, אם כן אמת האמינו בה' ולא הכחישו רק שליחותי, כי על כן לא ברא בריאה חדשה, אבל אם יברא בריאה חדשה, ודאי שהם הכחישו חידוש העולם, ועל כז ברא הקב"ה בריאה חדשה להורות שהוא חידש העולם, שמי שלא חידש העולם אין בידו לחדש בריאה חדשה:

והנה על זה בא רבא ומצא לדרוש מן הפסוק שבחבקוק לענין קרח, מפני שקודם זה אמר (שם ט) תבקע ארץ שרמז אל ענין קרח שנאמר ותבקע האדמה אשר תחתיהם, ואמר רבא בדרשתו זאת מליצה נאה מאד, שהשמש והירח שהם מאירים לעולם, אשר מהם הכיר אברהם בוראו והאיר לעולם, לא יספיק להאיר ולהודיע אלהותו לכל העולם, אבל על

ידי משה והתורה יתפרסם אלהותו יותר ממה שיתפרסם על ידי המאורות, וכמו שיבוא בס"ד ביאור בענין מה שנאמר (דברים לב, א) האזינו השמים ואדברה, שמשה היה אומר לשמים שהם ישתקו ושתורתו תספיק להשמיע אלהותו לארץ, וא"כ היטיב לומר רבא שכן אמרו המאורות, שאם אינו עושה דין לבן עמרם שיתפרסם היות שליחותו ותורתו אמת הם לא יאירו, כאילו אמר שלא יספיק אורם להאיר ולהודיע אלהותו, והפלג השלם ההוא במליצתו ואמר שהקב"ה אמר להם לכבודי לא מחיתם, כלומר קרח מכחיש חידוש העולם והיה לכם לומר שאעשה דין לכבודי, וזהו זרק עליהם חצים והם מאירים, כלומר היכה אותם בביטול הטבע ובבריאה חדשה בארץ, וכמו שנאמר ביהושע שאמר (י, יב) שמש בגבעון דום, ובזה הם מאירים כי מתוך הנסים יתפרסם אלהותו יתברך ושהוא חידש העולם, וזהו שאמר ועד האידנא עד דלא מחו לא נפקי, רצה לומר שעד היום אם לא על פי הנסים אינם מאירים כלל, וה' יאיר עינינו:

ומילת בריאה, פירש הרב אברהם אבן עזרא שהוא כטעם גזירה מן וברא אתהן (יחזקאל כג, מז), והרמב"ן פירש כי כאשר תבקע האדמה ברעש הנקרא זלזלה תשאר פתוחה, גם ימלא הבקיעה מים, אבל שתפתח ותסגר מיד וכו' זה הדבר נתחדש עכ"ל, ויפלא מאד שאפילו הכי אין כאן בריה חדשה, ורז"ל אמרו (אבות פ"ה מ"ו) שפי הארץ נברא בין [השמשות], כאילו אין זה מן הטבע הנברא בששת ימי בראשית, ואם הדבר כן שהמנהג הוא לפתוח ולסגור ואין הפרש אחר רק שכאן סגר מיד, ודאי אין זה מספיק להיקרא בריה חדשה שנברא יש מאין:

ספק שלשה עשר, למה ביקש משה ענין פי הארץ שיבלעם, ואיך היה עונשם זה ענין אל חטאם, וגם על המאתיים וחמשים איש קשה למה נידונו בשריפה ולא בבליעה:

ספק ארבעה עשרה, במה שנאמר הרומו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע, למה לא נאמר ואעשה אותך לגוי גדול, וכן ג"כ מה שטען הרמב"ן שיש ביד הקב"ה להמית עם רב ולהניח איש אחד, כמו שאמרו רז"ל (ראה שמ"ר יח, ב) בבכורי מצרים ג' ישנים בטלית אחד השנים מתים והאמצעי נמלט:

ספק חמשה עשר, בענין אות המטות, שרש"י פירש שהיה אות לכהונת אהרן, ויש לשאול לפירושו ענין מטות הנשיאים, שהרי לא היתה מעולם טענה לשאר השבטים לענין הכהונה רק בני לוי, כמו שאמר לבני לוי המעט מכם וגו' ובקשתם גם כהונה. והרמב"ן פירש כי השריפה היתה אות לכהונה והמטה אות ללויה. וגם על פירושו זה יפלא אומרו והיה האיש אשר יבחר, הרי א"כ שבחר באהרן לכהונה, ואם כפירוש הרמב"ן היה לו לומר והיה המטה אשר אבחר וגו':

ספק ששה עשר, למה גמל שקדים, ורש"י פירש הפרי הזה ממהר להפריח אף המעורר על הכהונה פורענותו ממהרת, ואין זה טעם מספיק רק להוצאת הפרח אבל לא לעשיית פירות, והיה מספיק לפי פירוש רש"י ז"ל שיעשה פרח של שקדים, ועוד היה נס גדול שהפרי הנהוג להתאחר עשייתו הפרח שימהר ויעשהו בלילה אחד, ובזה יובן יותר שהמערער על הכהונה ימהר פורענותו כמו שימהר הפרח מהפרי ההוא לצאת היפך טבעו, אבל מבואר שאין דברי רש"י רק דברי אגדה:

ספק שבעה עשר, להבין מה שנאמר ויעמוד בין החיים והמתים, וכבר נאמר באגדה (במ"ר יט, כ) שאחז את המלאך, ועם כל זה אין ענין עמידה זאת בין החיים והמתים מובנת:

חלק מעשי תורה - פרק כה

בהיתר הספיקות אשר נתעוררנו בהם בפרשת קרח, ונאמר שמשה אדוננו אחר שראה את קרח ועדתו רוצים בכהונה ואומרים שכל ישראל ראויים לכהונה, מרוב ענותנותו אמר הלואי שיהיה רצונו יתברך שכל העדה יהיו ראויים להקריב לפניו יתברך כמו שאמר קרח כל העדה כולם קדושים, ולכך אמר לקרח בוקר ויודע ה' את אשר לו: ומה שאמר לו בוקר, הוא מפני [שבאותו] יום כבר התחיל אהרן בעבודה, ולכן אין אפשרות לקחת עבודתו מידו וליכנס באמצע העבודה של אותו היום: ומה שאמר להם שיקריבו הקטורת ולא עבודה אחרת, הוא הטעם כי היא העבודה הראשונה, כמו שנאמר (שמות ל, ז) בבוקר יקטירנה, ולכן לא אמר שאהרן יעבוד עמהם, רק אמר להם העבודה, ולא היתה כוונתו שישרפו, אבל אדרבה היה רצונו שהקב"ה יתרצה בכך, כמו שנאמר בענין הנבואה (במדבר יא, ט) מי יתן כל עם ה' נביאים, והעד שכשהתפלל ואמר אל תפן אל מנחתם, לא אמר כן רק על דתן ואבירם, שהם אמרו לו ותתן לנו נחלת שדה וכרם, שהיו מתלוצצים לענין קרבן מנחה כאשר יבא, וגם אמרו כי תשתרר עלינו גם השתרר, לכך אמר אל תפן אל מנחתם לא חמור אחד מהם נשאתי, שנראה שהוא לענין השררה שאמרו לו, א"כ כיון שתפילתו לא היתה באומרו אל תפן אל מנחתם רק על דתן ואבירם, א"כ נראה שהיה רוצה שיפן למנחת האחרים, ועוד יתבאר הענין לפנים בפרק זה, ולא אמר להם משה להקריב אש זרה רק מעל המזבח כדין, ואח"כ כשאמר לקרח שיקריבו כולם והוא ואהרן איש מחתתו, לא היתה הכוונה שכולם יחד יקריבו דהיינו אהרן וקרח ומאתים וחמשים איש, אבל היתה הכוונה שהמאתיים וחמשים איש יקריבו, ואם לא תקובל מנחתם אז יקריבו קרח ואהרן, ומשה חשב שהקב"ה יבחר מי

שירצה או כולם, ואת מי שלא יבחר לא תקובל מנחתו לא עונש אחר כלל, ולכך בענין המאתיים וחמשים איש שאינם מבני לוי היה נראה לו שלא תקובל מנחתם, אבל קרח בהיותו לוי אמר אפשר שיבחר הקב"ה בשניהם דהיינו בקרח ובאהרן כי יתרצה אליו, ולכך אמר לו שיקריבו המאתיים וחמשים קודם, והעד שכן נאמר והקרבתם לפני ה' איש מחתתו חמשים ומאתים מחתות ואתה ואהרן איש מחתתו, ואילו היתה הכוונה כולם יחד היה לו לומר והקרבתם לפני ה' איש מחתתו שנים וחמשים ומאתים מחתות, וכך היה שקרח ואהרן לא הקריבו, שהרי באהרן נאמר ויעמדו פתח אהל מועד ומשה ואהרן, הרי לך שהיה עם משה ולא הקריב קטורת, וכן בקרח נאמר ויקהל עליהם קרח את כל העדה באופן שגם הוא לא הקטיר, ולכך נאמר שנשרף: ולענין הקטורת, פירש רש"י סם המות ניתן לתוכו שבו נשרף נדב ואביהוא, ולא נתבאר מי נתן סם המות להרוג את נדב ואביהוא, ועוד יהיה זר על הדעת לומר שמשה יתן סם המות בקטורת, אבל נראה שאין לגרוס נתן בפת"ח שמשה נתן, אבל ניתן בחיר"ק, רצה לומר שבסמים של הקטורת יש סם ממית, ולדעתי אינו סם שימית בריח, אבל הוא סם שישרוף, והוא המלח סדומית שעד עתה עושים ממנו עפר השריפה, וזה היה פלא מאתו יתברך שלעושי רצונו לא היה מזיק, ולכן עשה להם התראה משה שסם ממית שורף נותנים לתוכו, ועל כן קראם חטאים בנפשותם, רצה לומר שהם נתחייבו בנפשם שעשו הקטורת אחר התראתו שיש בו סם שורף, ואם אין זה רצון ה' ישרפו: והנה מה שאמרו דתן ואבירם למשה ותתן לנו נחלת שדה וכרם העיני האנשים ההם תנקר, שהקשינו על זה ספק ה', הנה נתעורר טרם נבוא אל הביאור על אומרו אל תפן אל מנחתם, שהלא הקטורת אינה נקראת מנחה ולמה קרא אותה מנחה, אבל נראה שהענין אל מה שנאמר פרשת שלח שאחר שהודיעם הגזירה הרעה שלא יכנסו לארץ ושימותו כולם במדבר, תכף אמר להם (במדבר טו, ב-ה) (והיה) כי תבואו אל ארץ מושבותיכם וגו' והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סולת עשרון וגו' ויין לנסך רביעית ההין, לכך אמרו הארץ לא נתת לנו, ונתת כבר לנו שדה שנוציא סולת וכרם שנוציא יין, כאילו הדברים פשוטים שהארץ כבר היא שלנו, וא"כ העיני האנשים ההם תנקר, אל הארץ לא הביאותנו וכבר נתת לנו שדה וכרם, לכן אמר משה אל תפן אל מנחתם, כאומר הם מוציאים לעז לענין המנחה שצויתים להביא סולת עשרון ויין לנסך, א"כ אל תפן אל מנחתם:

ועל מה שאמרו העיני האנשים ההם תנקר, שפירושו אתה רוצה לרמותנו, השיב משה כי המרמה את חבירו הוא לקבל ממנו תועלת, אבל אני לא קבלתי תועלת מהם א"כ למה אני מרמה אותם, וזהו שאמר לא חמור אחד מהם נשאתי:

ובמה שנאמר הבדלו מתוך העדה, נראה ודאי שהקב"ה לא אמר לכלות רק עדת קרח, אבל אמר למשה שינדה את כולם, שקרח וכל עדתו מאחר שהחציפו נגד משה ועשו מה שעשו הנה נתחייבו שמתא שם מיתה, (עי' מו"ק טז, א) ושאר עדת ישראל שהיו אצלם תוך ארבע אמותיהם, אמר הקב"ה שינדה אותם, וכן נאמר הבדלו מתוך העדה הזאת, רצה לומר מכל עדת ישראל שינדה אותם, ואומרו ואכלה אותם כרגע, רצה לומר אותם הידועים בעלי המחלוקת, ולא אמר שיבדלו כדי להרוג האחרים, שכבר יוכל להרוג אלף ולהניח אחד ביניהם, כמו שאמרו רז"ל (ראה שמ"ר יח, ב) שלשה ישנים בטלית אחת וכו', אבל היתה ההבדלה שינדה אותם המתקרבים אל המנודים, ולכן השיב משה לבלתי נדותם, ואמר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, ולא רצה לומר בזה שח"ו הקב"ה רוצה לעשות שלא כדין לקצוף ולהמית מי שלא חטא, אבל אמר הלא אתה אינך קוצף לאבד רק האנשים שחטאו ולא כל העדה, א"כ גם אני לא אנדה רק החוטאים, ולכך אמר הקב"ה למשה דבר אל בני ישראל, שידבר עמהם כיון שאינם חייבים נידוי, ויאמר להם שהם ינדו החוטאים שיבדלו מהם, והעד שלא היתה אמירתו יתברך לכלות כל ישראל מה שנאמר על כל העדה תקצוף, ולא אמר וכל העדה תכלה רק תקצוף, ולכך חזר הקב"ה לומר למשה שאם כן שיזרז אותם שיתרחקו מן המנודים, וכן עשה שאמר להם העלו מסביב למשכן:

ומה שנאמר ואם בריאה יברא ה', ודאי בריאה חדשה יש מאין היה כאן, כמו שדרשו רז"ל (אבות פ"ה מ"ו) שפי הארץ נברא בין השמשות, לפי שהענין שלא נהיתה הבקיעה שנבקעה הארץ רק בקיעה קטנה כל כך כמו שהיה תחת קרח דתן ואבירם, כמו שנאמר ותבקע הארץ אשר תחתיהן, וכמו שהאדם כשהוא בולע בפיו הוא שואף המאכל ובולע, כמו כן היתה אותה הבקיעה הקטנה שואפת ומושכת אליה כל האדם וכל הרכוש אשר לקרח ולדתן ולאבירם ובולעם, ואפילו שהיו מרחוק מן הבקיעה שאפה אותם הארץ בפיה אל תוכה ובלעה אותם, א"כ זו ודאי בריה חדשה יש מאין שיהיה לארץ פי כבעלי חיים שישאף ויבלע. וכן פי האתון שאמרו רז"ל ג"כ (אבות פ"ה מ"ו) כבר היה הפה לאתון, אבל שידבר כמהלכי שתים היה יש מאין, שבששת ימי המעשה לא נברא לו דיבור, וכן לפי הארץ לא ניתן בה נשמת חיים שתשאף ותבלע, א"כ ודאי אין לך בריה חדשה יש מאין יותר מזו, והעד שהדברים היו כן מה שנאמר נסו לקולם, שאם תחת כל אחד מאנשי קרח ומרכושו היתה נבקעת הארץ לא היתה מועלת המנוסה, וגם תפול טענת הרמב"ן שלקול האנשים הצועקים יאספו האנשים לא ינוסו, אבל היתה מנוסתם בראותם שהארץ בפיה היתה שואפת ומושכת כל מי שהיה שם מאנשי קרח, והם כשהיו

רואים שהם נמשכים ונשאפים אל פי הארץ היו צועקים בודאי שכל רואיהם ינוסו, ובדרכנו זה יהי לקולם כפשוטו, לא כמו שפירש לקול רעם בקיעת הארץ:

וכבר דתן ואבירם שחטאו בפיהם נדונו בפי הארץ, והמאתיים וחמשים איש שחטאו באש נשרפו, קרח שחטא בפה נבלע, ואם על פי מדרשם שהקטיר ג"כ וחטא בשתיהם, כבר אמרו ג"כ שנבלע ונשרף (ראה במ"ר יח, יט), וזהו שנאמר ואש יצאה מאת ה', ולא נאמר ותצא אש כמו שנאמר בנדב ואביהוא (ויקרא י, ב), לומר שקודם שנבלע קרח יצאה האש, ומכאן אמרו שקרח נשרף ונבלע, ואם לא יצאה האש קודם היאך נשרף:

ומה שנאמר אח"כ הרומו מתוך העדה הזאת, יובן ודאי שכל העדה כולם נתלוננו על משה, כמו שנאמר וילונו כל עדת בני ישראל, אמנם לא נקהלו כולם עליהם רק קצתם, ולפי זה לא נאמר ויהי בהקהל כל העדה כמו שנאמר בתלונה, והקב"ה לא אמר לכלות רק אותם שנקהלו עליהם, וכן ג"כ אומרו הרומו רצה לומר שינדה אותם, וזו היא שמתא שם מיתה:

וענין אות המטות, לדעתי יתכן שהיה אות לשבט לוי שיהיו לויים וגם לאהרן שיהיה כהן, ולכן נאמר ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי, שאם היה אות על הלויים לבד היה צריך לכתוב על מטהו לוי, שבשאר המטות לא נכתב רק ראובן שמעון יהודה ולא היה כתוב שמות הנשיאים במטה. והעד שכן נאמר ויתנו אליו כל נשיאיהם מטה לנשיא אחד מטה לנשיא אחד לבית אבותם, שכיון שנאמר לבית אבותם נתבאר שהמטה היה כתוב בו בית אבותם, דהיינו השבט לא שם הנשיא, ולכך אמר ומטה אהרן בתוך מטותם ולא אמר מטה לוי, ועוד ממה שנאמר ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי כנראה שבאחרים לא היה שמותם על מטה שבטו רק שם השבט, ולכך הוצרך לומר ששם אהרן יכתוב על מטה לוי, שאם היה הענין בשוה שגם שאר הנשיאים נכתב שמם כל איש על מטהו לא היה צריך לומר רק ואת שם אהרן תכתוב על מטהו שכבר ידענו שהוא משבט לוי, וא"כ היה האות הזה ללויה ולכהונה:

ומה שגמל שקדים ולא פרי אחר, נראה שגם זה היה על דרך שראה הנביא (ירמיהו א, יא) מקל שקד, שהיה הפתרון שוקד אנכי על דברי לעשותו (שם יב), כמו כן הראה פה היותו שוקד על דברו, שקידש שבט לוי ללויה ואהרן לכהונה, ולא ישנה מעולם רק ישקוד על דברו:

ומה שנאמר ברית מלח עולם, רצה לומר בזה שאפילו שהכהן יחטא לא תתחלל כהונתו, אם לא שיחטא במה שנוגע לכהונה, כמו שלקח האסורה לו, ואמר ברית מלח, שכמו שהמלח ודאי ענינו מן האש והמים שאף על פי שהם מנגדים זה את זה הנה יעמדו

יחדיו מחוברים כאילו יש להם ברית אהבה שלא להתפרד, כי זו הוראה על חוזק הברית כשיעמדו שני הפכיים יחדיו, לכן יאמר לכל חיזוק ברית ברית מלח, וכן נאמר בדברי הימים (ב יג, ה) ה' אלהי ישראל נתן ממלכה לדויד על ישראל לעולם לו ולבניו ברית מלח, רצה לומר אפילו שיחטאו לא יעביר הממלכה, כמו שהמלח עם היותו משני הפכיים מנגדים זה את זה עם כל זה לא יתפרדו:

ובמה שנאמר ויעמוד בין החיים ובין המתים, יראה היות פירושו שאחר שראה אהרן שהמשחית אינו מבחין בין אותם שנתחייבו מיתה במדבר לחטא מרגלים, ובין אותם שאינם מכללם, הלך עם הקטורת ועמד בין אותם שנגזרה עליהם מיתה ובין אותם שלא נגזרה, ואותם שנגזרה עליהם מיתה קראם מתים על דרך העומד ליגזז כגזוז דמי (סנהדרין טו, א), ולאחרים קרא חיים, ולכך נאמר אח"כ (במדבר כא, א) ויבואו בני ישראל כל העדה, שדרשו ז"ל (במ"ר יט, טז) כל אותם שהיו לחיים, ולכן נאמר ויהיו המתים במגיפה, ולא נאמר וימותו כמו שנאמר בשמואל (ב כד, טז) וימת מן העם מדן ועד באר שבע שבעים אלף איש, אבל אמר המתים שכבר היו מתים, וכן בענין פעור שנאמר (במדבר כה, ט) ויהיו המתים היה לפי שנתחייבו מיתה שנכשלו בפעור, אבל בשמואל לא היה שם רק שמנה אותם דוד ונפקד עונם כאשר ביארנו פרק י"א, ובזה הותרו כל הספיקות י"ז אשר הזכרנו:

חלק מעשי תורה - פרק כו

פרשת חקת:

ויקחו אליך פרה, עם היות אמת שלא יעדנו בחיבור זה לדבר רק בסיפורי המעשיות, אף גם זאת בענין הפרה הזאת אכתוב לך מה שיש לי בה, והוא על דרך הרמז דרך הנסתר, עם מה שכבר הקדמתי לך לענין סיפור המעשיות אשר יבואו לרמוז אל דבר נסתר שיקבלו המשכילים מהנמשל ממנו, דע שגם בקצת חוקים יש בהם רמז אל תוכיות ענין נעלם ואינו טעם אל החוק ההוא, כי החוק אין לו טעם, אבל עניני החוק ירמזו אל דברים נסתרים, והחוק במה שהוא חוק טעמו ידוע אל מי שציוהו, האמנם כי כן דרך כלל רצתה חכמתו יתברך שישראל יהיו מובדלים לעבודתו יתברך: והנה המעשים שנעשים בידי האדם תחת השמש הם אם לגוף או לנפש, רצה לומר פועל נכון, שכבר ידעת שפעולות האדם נחלקים על ארבעה חלקים, כמו שכתב הרמב"ם ספר המורה נבוכים חלק ג' פרק כ"ה, והם פועל ריק, פועל שחוק, פועל בטל, פועל נכון, שאמנם כוונתו פה בפועל נכון, ולכך אמרנו שאין לך מעשה למשכיל אשר לא יהיה לגוף או לנפש או

לשניהם לטובתם או לרעתם, אבל לאדם הבלתי משכיל יעשה פעולה לפעמים בלתי היותה אל שום תכלית, והוא יקרא פועל בטל בלתי טעם כלל, ולכך רצה הקב"ה ונתן מצוות לישראל שהם לגוף ולקיום הקיבוץ המדיני לבד, כגון לא תכרות את עצה (דברים כ, יט), וכן וקראת אליה לשלום (דברים כ, י) וכדומה, ונתן להם מצוות לנפש לבד, והם ידיעת את ה' ושבת ושאר מועדים ותפילין וציצית והדומה להם, ונתן עוד להם מצוות שהם לשניהם לגוף ולנפש, כמו הצדקה ואהבת הריע והענקה לעבד ואהבת הגר, באופן שלכל המינים מהמצוות הללו יש להם טעם, אם לגוף ואם לנפש ואם לשניהם, ובהיות רצונו יתברך שגוף האדם וכל שכן נפשו ישיגו כל השלימות שבחוקם, לפיכך הרבה להם מצוות, ואפילו שהם לתועלת גופנו או לנפשנו או לשניהם, הנה היא עבודה לו יתברך, שבזה אנו משיגים שלימות גדולתו ותהלתו שרוצה בטובות בריותיו, ואין ספק שהיא תהלתו:

ולהיות כי לגבורות ה' ולתהלותיו אין סוף ואין תכלית, והוא דבר בלתי מושג לאדם בהיותו בחיים, כמו שנאמר (שמות לג, כ) לא יראני האדם וחי, לכך ציוה הקב"ה לעשות החוקים לעבודתו, שאדם עושה אותם ואינו יודע טעמם לא לגוף ולא לנפש, משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שאומר לצורף שיעשה לו כתר וישים שני אבנים טובות נגד שני מלכיות שיש לו, וכן שישים משבץ בלא אבן, והיה זה לפי שיש למלך מלכות אחד שאינה ידוע לצורף, הנה הצורף ההוא לא ידע למה יעשה התשבץ ואין אבן למלאת בתוכו, א"כ כך היתה תורתנו מצוות החוקים שהם נגד גדולתו יתברך במה מן הגדולה שאינו מושג אלינו:

אמנם כי כן שאין טעם לחוקים עם כל זה יש להם רמז, והנה תמצא בתורה ארבעה קיחות שאמר הקב"ה למשה, פרשת תרומה (שמות כה, ב) ויקחו לי תרומה, פרשת אמור (ויקרא כד, ב) ויקחו אליך שמן זית, פרשת תשא (שמות ל, לד) קח לך סמים, וכאן פרשת חקת ויקחו אליך פרה אדומה, והנה היו אלו הארבעה לקיחות נגד ארבעה דברים שיש באדם, הנפש והגוף ויצר הטוב ויצר הרע, ואמנם נגד הנפש אמר ויקחו אליך שמן זית זך למאור כמו שנאמר (משלי כ, כז) נר ה' נשמת אדם, כנגד הגוף אמר קח לך סמים שהגוף נעשה מיסודות ומזגים, לכן אמר לו קח לך סמים נפרדים ויעשה אותם ענין פיטום אחד, ונגד היצר הטוב אמר ויקחו לי תרומה אשר ידבנו לבו שהוא הלב הטהור, שהוא תרומה לה', ונגד יצר הרע אמר ויקחו אליך פרה, ואמר אדומה מדת הדין, ואמר אשר לא עלה עליה עול שהיצר הרע כולו אינו רק פריקת עול, ואמר לשחוט אותו ולשורפו, כלומר לכלותו מן העולם, ומשום הכי האפר שלו מטמא טהורים ומטהר

טמאים, שכמו שהאדם אם לא היה לו יצר הרע לא היה לו בחירה ורצון, ואם לא היה לו בחירה ורצון לא היה משיג השכר הנצחי, א"כ נמצא שהיצר הרע הוא סיבה לטהרתו ולהשגתו העולם הבא המיועד, והוא מטמא הטהורים פשוט מאוד, שמוליך הרשעים לאבדון, הרי שהיצר הרע מטמא טהורים ומטהר טמאים כמו הפרה ונמשל בזה אליה, והבן כי כן דרשו ז"ל (בר"ר ט, ז) כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א, לא), זה יצר הרע, ועוד הבן כי כמו שיש כל טוב אשר עליו נאמר (בראשית כד, א) וה' ברך את אברהם בכל, כמו כן יש כל רע, והוא שהתפלל עליו יעקב ואמר (בראשית מח, טז) המלאך הגואל אותי מכל רע, ועל שניהם אמר הכתוב שראה אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד:

וכבר אמרנו בפרק ראשון מחלק זה שאומרו כאן הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי יטהר ואם לא יתחטא ביום השלישי וביום השביעי לא יטהר, שהוא פירושו שמי שלא יתחטא ביום השלישי שהוא האלף השלישי שניתנה תורה, וביום השביעי היום המיועד שכולו שבת, כמו שאמרו רז"ל ושית חרוב (סנהדרין צז, א), הנה ביום השביעי לא יטהר:

ובענין הנר למאור שהיא הנפש רמז שאין לה הטוב המצופה רק ע"י בחירה ורצון מעצמו, ולכך נצטוה עד שתהא שלהבת עולה מאליה שפירושו מעצמה, ויורה זה שירמוז הנפש לאורה על שם ההשגה שעתידה להשיג, כמו שאמרו רז"ל (חגיגה יב, א) אור הגנוז לצדיקים. והתרומה נאמרת על יצר הטוב, לפי שבלב האדם כאשר ידבנו לתת הכסף והזהב הוא היצר הטוב שאינו מחשיב התועלת המדומה. והפרה היא נגד היצר הרע כאשר אמרנו:

והיתה ההזאה שבע פעמים נגד מה שאמרו רז"ל (סוכה נב, א) ששבעה שמות נקראו ליצר הרע, ונגד שבעה דרכי התשובה שיצר הרע טוען נגד כולם ומונעם, כאשר ביארנו בחלק א' הנקרא מעשי בראשית פרק כ' תראנו משם:

ונסמכה פרשת פרה לפרשת קרח, להורות על היצר הרע אשר הסיתם לעשות כן, וכבר אמרו ז"ל (ראה במ"ר יט, ג) שניתן באפר הפרה עץ ארז על גסות הרוח, כי כל הרעה שבאה לקרח ולעדתו מחמת רום לבב בא עליהם, ואפשר שהקדים עץ ארז לאזוב לתועלת, על דרך שאמר שלמה (משלי כט, כג) גאות אדם תשפילנו, כאילו אמר המגביה עצמו כארז סופו להיות כאזוב וכתולעת, ולכך רמז להזות על הטמא עם האזוב שיסיר ממנו רמות הלב, וכבר אמרתי לך בני שכל אלה הם רמז אל הענין לא נתינת טעם לחוקים:

חלק מעשי תורה - פרק כז

ויבואו בני ישראל כל העדה. פירש רש"י ז"ל עדה השלימה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים. והרמב"ן טען עליו וזה לשונו וא"כ מה צורך להזכיר כן בבואם אחרי כן אל הר ההר. ורבי אברהם פירש כי הזכיר זה בעבור כי יצא אדום להילחם בה הזכיר הכתוב שלא נפקד מהם איש בבואם מעיר אדום, ואינו נכון כי ישראל נטו מעליו ולא נלחם בם כלל, והנכון בעיני כי מנהג הכתוב להזכיר כן במקום התלונות, ויבואו כל עדת בני ישראל מדבר סין אשר בין אילים ובין סיני (שמות טז, א), ויסעו כל עדת בני ישראל למסעיהם ויחנו ברפידים (שמות יז, א), יודיענו הכתוב כי היו כולם בתלונה, וכן ותשא כל העדה ויתנו את קולם (במדבר יד, א), וילונו כל עדת בני ישראל ממחרת (במדבר יז, ו), ואחרי כן בבואם אל הר ההר להודיע שהיו כולם בהספדו של אהרן קדוש ה', כמו שאמר (במדבר כ, כט) ויבכו את אהרן כל בית ישראל וגו', ואמר (שם כז) לעיני כל העדה, ובמדבר סיני רבה (יט, טז) ראיתי שהזכיר הלשון הזה עדה שלימה בכתוב השני וכו' בהר ההר בלבד כי הראשון מפני התלונה נאמר כאשר פורש, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ואני נפלא על מה שטען על רש"י ז"ל ממה שנאמר כן בהר ההר, שהלא הוא השיב בעצמו להודיע שהיו כולם בהספדו של אהרן, וא"כ למה יסלק פירוש רש"י ז"ל, כי גם רש"י אמר כן במה שנאמר בהר ההר. ועוד יפלא לדבריו ז"ל שכל אותם הכתובים שהביא אין להם ענין עם אלו השנים שנאמרו בקדש ובהר ההר, שבאלו השנים נאמר ויבואו בני ישראל וחזר ואמר כל העדה, שודאי בא ללמדנו ענין אחר, אבל בכל אותם הכתובים שנאמר ויבואו כל עדת ישראל אין זה דומה, והדברים פשוטים ששם הכוונה לומר על התלונה שהיו כולם ולא מקצתם, ואדרבה זהו שתמה רש"י ז"ל למה לא אמר ויבואו כל עדת בני ישראל כמו בשאר הכתובים אבל אמר ויבואו בני ישראל כל העדה: אבל לדעתי פירוש רש"י ז"ל הוא על נכון, וגם מה שמצא הרמב"ן במדבר רבה שנדרש כן בפסוק שני בהר ההר הוא על נכון, כי אחרי שמתו אנשי מדבר, וגם מתו מאותם שנכתבו לחיים בענין הנחשים השרפים, יראה שלא נתקיים מה שנאמר (דברים א, לט) וטפכם (ובניכם) אשר אמרתם לבז יהיו וגו' והם יירשוה, שהרי גם מהנכתבים לחיים מתו, ולכך בא הכתוב להודיע שעד קדש באה עדה שלמה שלא מת אחד מהנכתבים לחיים. וגם עוד חזר ואמר בהר ההר, שגם שם באו ולא מת אחד מהם זולתי אהרן, ופירש שהיתה מיתתו בעוון מי מריבה שלא היה בכלל מתי מדבר, ואח"כ כאשר חטאו ונאמר וידבר העם באלהים ובמשה נאמר וימת עם רב מישראל, ואדרבה מאז שכל מתי מדבר השלימו למות, אם היו שם כמה מסעות קודם ענין הנחשים בכל מסע ומסע היה מפרסם

הכתוב שבאה העדה שלימה, לפרסם שאותם שנכתבו לחיים לא מת אחד מהם, וזה יהיה לומר שאם לא היו חוטאים לדבר באלהים ובמשה שכולם היו באים אל הארץ ולא היה חסר אחד מהם, כי זהו מסיפור נפלאותיו יתברך, ולכן גם האגדה שמצא רש"י שדרשוהו כאן וגם מה שמצא הרמב"ן ז"ל במדבר רבה הכל על נכון, כי אחר שאמר שישבו בקדש ושנתאחרו שם, חזר לספר נפלאות ה' שבאו גם כן בהר ההר כל העדה שלימה: ובאומרו וישב העם בקדש, פירש הרמב"ן נראה שקדש אחד היה במדבר פארן וזה הוא קדש במדבר ציז, ולדעתי שזהו נקרא קדש על שם ויקדש בם, והרבה מקומות נקראו על שם הפעולה שנתחדשה בהם:

חלק מעשי תורה - פרק כח

לענין החטא במשה במי מריבת קדש, המה מי מריבה אשר רבו כל המפרשים עליהם, ואביא לך דברי הרמב"ן ז"ל לפי שבכלל דבריו רוב דברי שאר המפרשים ומה שיש לטעון עליהם, וזה לשונו החטא במשה ואהרן במי מריבה אינו מתפרסם בכתוב, ורש"י פירש מפני שציוה אותם ודברתם אל הסלע ולא אמר והכיתם, שאילו דיברו היה הקב"ה מתקדש לעיני כל העדה, ואומרים ומה סלע זה שאינו שומע ואינו מדבר מקיים דברו של הקב"ה אנו על אחת כמה וכמה וכו', ודברי אגדה הם, אבל לא נתחוורו, כי מאחר שציוה קח את המטה יש במשמע שיכה בו, ואילו היה רצונו בדיבור בלבד מפני מה המטה הזה בידו, וכן במכות מצרים שאמר (שמות ז, טו) והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך והוא להכות בו, ולפעמים יאמר נטה את ידך ורצונו לומר להכות במטה, כי הכתוב יקצר בדבר הנשמע, ואין הנס גדול בדיבור יותר מההכאה, כי הכל שוה אצל הסלע, ועוד למה אמר בזה מעלתם בי (דברים לב, נא), והצוואה בדיבור אל הסלע הזה הוא מה שנזכר במעשה, ציוה שיאמרו והיא שומעת כי ה' יוציא מים מן הסלע, כדרך כי היא שמעה את כל אמרי ה' (יהושע כד, כז), וכן עשו, כמו שאמר ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם וגו', והנה הסלע שומעת באומרו כן לכולן: וטענות רבות למפרשים בחטא הזה, כבר סתר בו רבי אברהם דברים רבים מהם, והסוד שרמז בו גם הוא אינו נכון, כי אם משה אבד כוונתו בעבור מריבת העם ולא דיבר אל הסלע ולכן לא יצאו מים בפעם ראשונה, וחזר והכהו פעם שניה בכוונה הדבקה בכל ויצאו המים, הנה חטאו בפעם הראשונה, אבל אינו ראוי שיאמר בזה לא האמנתם בי להקדישני כי אין כאן חסרון אמונה כלל:

והרב משה (שמונה פרקים להרמב"ם פרק ד) סבר בו סברא ואמר כי משה רבינו ע"ה חטאו הוא שנטה לצד הרגזנות באומרו שמעו נא המורים, ודקדק עליו השם יתברך שיהיה אדם כמוהו כועס לפני עדת בני ישראל במקום שאינו ראוי בו הכעס, וכל כיוצא בזה בדין האיש ההוא חילל ה', מפני שמתנועותיו כולם ומדבריו היו למדין והיו מקוים להגיע בהם אל הצלחות העולם הזה והעולם הבא, ואיך יראה עליו הכעס והוא מן הפעולות הרעות ולא תבוא כי אם מתכונה רעה מתכונת הנפש, אבל אומרו בו מריתם פי, הוא כמו שאבאר, שהוא לא היה מדבר עם סכלים ולא עם מי שאין לו מעלה, אבל אשה קטנה שבנשיהם היתה כיחזקאל בן בוזי כמו שזכרו החכמים (מכילתא פר' השירה ג), וכל מה שיאמר או יעשה יבחנוהו, וכאשר ראוהו שכעס, אמרו שהוא עליו השלום אין בו פחיתות מדה, ולולא שהיה יודע שהשם כעס עלינו בבקשת המים ושאנחנו הכעסנו אותו יתברך לא היה כועס, ואנחנו לא מצאנו לשם יתברך שכעס בדברו אליו בזה הענין, אבל אמר קח המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם, והנה התרנו ספק מספיקי התורה שנאמרו בו דברים רבים ונשאל פעמים רבים איזה חטא חטא, וראה מה שנאמר בו ומה שאמרנו בו אנחנו והאמת יראה דרכו, אלו דבריו ז"ל: והוסיף הבל על הבלים, שהכתוב אמר מריתם פי שעברו על דברו, ואמר לא האמנתם בי שלא האמינו בו, אין העונש בעבור שכעס, ויותר היה ראוי שיהיה העונש על משה כשקצף על פקודי החיל בחינם והכתוב לא סיפר כלל שכעס, כי שמעו נא המורים היא תוכחת כדרך ממרים הייתם עם ה' (דברים ט, ז), ועוד כי אהרן לא כעס מימיו כי בשלום ובמישור הלך מעודו. ועוד שאי אפשר שלא היה כעס גדול מאת ה' עליהם בעשותם מריבה עם משה בכל הנסיונות במדבר, כל שכן שחטאם גדול כשיאמרו (במדבר כא, ה) למה העליתנו ממצרים, שירצו להיות עבדים לשונאיהם בעבודת פרך, מלהיות עם האלהים כבן העובד את אביו, וכן אמר הכתוב (במדבר יא, כ) יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים, ובפעם הראשונה אמרו פחות מזה (שמות יז, ג) למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא, והיה עליהם קצף גדול ואשמה רבה, כמו שאמר (שם ז) ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל וגו', וכאן כתוב מפורש המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה', ומה פשע גדול מזה הוי רב את יוצרו, ומשה אמר (דברים א, לז) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר, א"כ הם חטאו וגרמו כל הרעה הזאת ובדברי הרב אין להם בכל המעשה חטא ופשע כלל:

ומה שאמר הרב לא מצינו בהשם יתברך שכעס, אבל אמר קח את המטה וגו', דע כי כאשר צריכים במחייתם דבר, אעפ"י שמתלוננים בו והוא רחום יכפר עון ולא יעיר כל חמתו ולא יזכירנו ויתן להם שאלתם, וכן במים הראשונים אמר בנחת רוח עבור לפני העם וגו' (שמות יז, ה), אעפ"י שהיה שם מסה ומריבה שהזהיר ממנה ולדורות (דברים ו, טז), וכן במן הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טז, ד), בדרך אהבה וחיבה, אלא שאמר בסוף בדיבור שני (שם יב) שמעתי את תלונות, הודיע להם חטאם בלבד, אבל כאשר יתלוננו חינם ישפוך עליהם חמת אפו, ובכאן עוד רמז לקצף גדול וחיוב מגיפה שנאמר וירא כבוד ה' אליהם, שרומז אל הקהל הנזכר, והוא מראה יד ה' ההוה במגיפות כאשר תראה במרגלים (במדבר יד, י) וביום קרח (במדבר טז, יט) וממחרת (במדבר יז, ז), והתימה על הרב שהרי מקרא מלא הוא (תהלים קו, לב) ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם, וימנה הכתוב החטא הזה עם הנסיונות הגדולים שניסו את ה' במדבר: והקרוב מן הדברים שנאמרו בזה והוא טוב לדחות השואל, הם דברי רבינו חננאל שכתב כי החטא הוא אומרם המן הסלע הזה נוציא לכם מים, וראוי שיאמרו יוציא ה' לכם מים, כדרך שאמרו בתת ה' בערב בשר לאכול וגו' (שמות טז, ח), וכן בכל הנסים יודיעם כי ה' עמהם להפליא, ואולי חשבו העם כי משה ואהרן בחכמתם הוציאו להם מים מן הסלע הזה, וזהו לא קדשתם אותי (דברים לב, נא), ובמעשה הראשון בצור בחורב אמר (שמות יז, ו) הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב, והשבעים זקנים רואים עמוד הענן עומד על הצור והנס מתפרסם כי מעשה ה' הגדול הוא, אבל בכאן לא ראו דבר וטעו במאמרם משה ואהרן, ויתכן שיאמר בזה מעלתם בי, כי הנהנה מן ההקדש נקרא מעילה, וכן מריתם פי, שהוא ציוה ודברתם אל הסלע לעיניהם, והטעם שאתקדש לעיניהם, או שיניתם דברי מן ותמר את משפטי (יחזקאל ה, ו), כי לא צויתי שתאמרו ככה, ויהיה לא האמנתם בי יוצא אל בני ישראל, או הוא לשון חיזוק לא התחזקתם להקדישני לעיניהם, מן ואמנה מן המשוררים (נחמיה יא, כג), היתד התקועה במקום נאמן (ישעיהו כב, כה): והאמת כי הענין סוד גדול מסתרי התורה, כי בראשונה אמר לו הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב והכית בצור, יאמר כי שמו הגדול על הצור בחורב, שהוא כבוד ה' האש האוכלת בראש ההר, ובעבור כן לא היכה אלא פעם אחת ויצאו מים רבים, אבל בכאן לא פירש לו כן, והסכימו שניהם להכות בצור פעמיים, והנה זה חטא, ועל כן אמר לא האמנתם בי לשום אמונה בשמי, ובאמונה יעשה הנס, ונאמר מריתם פי, כי מרו את רוח קדשו הנקרא בכל מקום פי ה', ולכך אמר מעלתם בי, ואין מעילה אלא שיקור, והנה החטא מוזכר מפורש בכתוב, וכן אמר המשורר (תהלים קיד, ז-ח) מלפני אלוה יעקב

ההופכי הצור אגם מים, וכן תוכל להתבונן זה בתפילת משה שאמר (דברים ג, כד) ה' אלהים אתה החלות, כי יתחנן לשם הנכבד שימחול לו, ועל דעת רז"ל (ראה במ"ר יט, ט) שמזכירין לו הכעס, יתכן שהיכה בצור ויצאו טיפין במיעוט כוונתו על הכעס, ותמהו על הדבר, והסכימו שניהם להכות פעם שניה על הצור כאשר הזכרתי, והיה החטא על שניהם:

ועל דעתי טעם ודברתם אל הסלע כמו על הסלע, וכן כה אמר ה' אל העמודים ואל המכונות בבלה יובאו (ירמיהו כז, יט-כב), יצוה שיאמרו לעיני העדה בהיותם נקהלים כולם שהשם יוציא להם מים מן הסלע, וכן עשו, ואל יקשה עליך ודברתם לעיניהם, כי טעמו כמו לפניהם שישמעו כולם, וכן ויאמר חנניה לעיני כל העם לאמר כה אמר ה' ככה אשבור את עול מלך בבל וגו' (ירמיהו כח, יא), וכן רבים, או טעם לעיניהם בכאן שיהיה הדיבור בהיותם נקהלים שם והסלע לעיניהם, כמו שאמר בעשיה ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע, כי כאשר נקהלו שם וראו הסלע פנים בפנים, שאמרו המן הסלע הזה נוציא לכם מים, כמו שהזכירו רז"ל (מכילתא בשלח פרשת ויסע ז) שלא יאמרו מעיינות היו שם, ויתכן שהיא כמסורס, הקהל את העדה ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו:

וטעם ונתן מימיו, שיהיו מים רבים נובעים ממנו כמו שאמר ויצאו מים רבים, כי הנתינה תאמר על הריבוי, כמו ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו (ויקרא כו, ד), כי זרע השלום הגפן תתן פריה והארץ תתן יבולה והשמים יתנו טלם (זכריה ח, יב), כולם על הריבוי יבטיחם, וכן כתוב (תהלים עח, כ) נחלים ישטופו, ואין טעם מימיו כמו תתן יבולה ויתן פריו, שאין בטבע הסלע להיות בו מים, אבל טעמו המים אשר יצאו ממנו, כי בהפוך השם החלמיש למעיינו מים ובו יהיו וממנו יצאו יקראו על שמו מימיו, וכן וברך את לחמך ואת מימיך (שמות כג, כה), לחמו נתן מימיו נאמנים (ישעיהו לג, טז), ואמר כן להודיע שמגוף הסלע יצאו, לא מן הארץ אשר תחתיו, כמנהג מעיינות רבים מאמצעו, וכן כתוב ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים. וחזר ואמר והוצאת להם מים מן הסלע, כי אתה בעודך שם תוציא להם המים מן הסלע להם, שכולם יראו אותם נובעים ממנו, עכ"ל הרמב"ן ז"ל: והנה אנחנו לא נצטרך לטעון על הפירושים אשר כבר הוא ז"ל דחה אותם, אמנם נתעורר במה שיש לטעון על פירושו ז"ל לבד, והספיקות הנופלות על זה: ספק ראשון, שהוא ז"ל אמר לתרץ מה שאמר הרב שלא מצינו שהשם יתברך כעס, אבל אמר קח את המטה וגו', והשיב הוא, וז"ל דע כי כאשר צריכים במחייתם דבר אעפ"י שמתלוננים וחוטאים בו והוא רחום יכפר עון וגו', ובאמת זה היפך ממה שכתב

אח"כ שזהו מעשר נסיונות, שאם לא היו שואלים רק הצורך אין כאן נסיון. ומה שכתב הוא ז"ל פרשת בשלח שהיותם מתלוננים ולא מתפללים לה' שיתן להם שזהו נסיון, אין דבריו מובנים שחטא ודאי הוא אבל לא נסיון, וגם ברפידים ישבנו הענין שהיה נסיון בענין המים ששאלו, לפי שהיה להם מים בכליהם, וזה נקרא נסיון שהיו שואלים טרם בוא הצורך, אבל בעת הצורך לא יקרא זה נסיון:

ספק שני, יפלא לפירושו שהוא ז"ל טען על רש"י ז"ל ואמר שאין הנס גדול בדיבור יותר מההכאה, והוא פירש בעבור שהיכה פעמיים, וגם שם באמת אין הנס בהכאה אחת גדול משתי הכאות, שמאחר שהכאה אחת לא יעשה יותר מהדיבור, אם כן הכאה שנית לא יעשה יותר מהראשונה. ועוד יש לטעון בפירוש רש"י ז"ל למה ציוה הקב"ה בפעם ראשונה להכות ובשניה לדבר, כי זה לא נתבאר לו טעם בכל דברי המפרשים: ספק שלישי, שלפירושו מה היה חטא אהרן, ואומרו שמשה עשה בהסכמת אהרן זה לא יתכן, כי מה יעשה אהרן ולא יסכים למה שמשה עושה והוא העיקר בנבואה: ספק רביעי על כל הפירושים, מה שנאמר ויקדש בם שפירשו שמתו משה ואהרן על ידם, שהרי לא מתו עדיין. והרמב"ן נדחק לומר כי מי מריבה אלה שנגזרה בהם הגזירה על משה ועל אהרן, היו אותם מי מריבה אשר רבו וכו':

ועוד רבו הפירושים בחטא הזה, שהרד"ק בשם אביו כתב שהחטא היה שהעם היו דוחקים אותם להוציא להם מים מסלע, והם השיבו המן הסלע הזה, מבלי אשר ירד עליו ה' באש לחממו ולפעפעו, כמו שנאמר בפעם הראשונה הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב נוציא לכם מים, זה אי אפשר, וכבר השיגו על פירוש זה במאמרם שלא יצוייר ח"ו מעל כזה באדון של נביאים, שיחשוב שהשם יתברך יצטרך אל האש, וגם השיגו עליו שאמר שהעיקר חסר מן הספר. ובאמת עוד יש לטעון שאין על חטא זה נופל אומרו אשר מריתם את פי, כי השם יתברך לא אמר להם דבר. והר"י אלבו בספר עיקרים שחיבר, פירש שהחטא היה שלא נתעוררו משה ואהרן מעצמם להוציא להם מים מצור חלמיש, מבלתי שיראו עצמם מרעידים ונופלים על פניהם, כמו שעשה אליהו באומרו (מלכים ב א, י) תרד אש, ויהושע שאמר (יהושע י יב) שמש בגבעון דום. וטענו על פירוש זה כי אדרבה ענותנותו גרמה לו, וגם שלא מצאנו במן ובשלו ובשאר הדברים שהקפיד הקב"ה למה לא נתעוררו. ולדעתי כי הפירוש הזה של ר"י אלבו ז"ל אין בו טעם כלל, שהיאך יתכן שיענש אהרן, שכיון שמשה לא נתעורר היאך יתעורר התלמיד לפני הרב, ויבטח יותר בכח נבואתו יותר מרבו. ועוד איך יתכן לומר מריתם את פי: האמנם לדעתי יראה לומר בענין החטא הזה, אחר שנקדים מאמרם ז"ל הביא השמעוני בספר

הילקוט בפרשה זאת (כ, תשסג), וזה לשונו ויקהילו משה ואהרן, ולמה כנסום, אלא משה ואהרן מהלכין וכל ישראל אחריהם והיו ישראל רואין אבן והיו עומדין ומקיפין אותה, ואין דור שאין בו ליצנין, והיו הנקרבים אומרים אין אתם יודעים שבן עמרם רועה של יתרו היה, ורועים פקחים במים, והוא מבקש למשכינו להיכן שיש בו מים ולומר לנו הרי הוצאתי לכם מים ולהטעות אותנו, אילו כן יוציאו לנו מן האבן הזו או מזו לזו, והקב"ה כך ציוהו מכל סלע שרוצים הוצא להם, ומשה הפך פניו סבור שישראל אחריו והיו עשויים כתות על האבנים, אמר להם בואו עמי שהוציא לכם מים, אמרו לו מזה אנו מבקשים, אם מן הסלע הזה אין אתה מוציא אף מן אחרת אין אנו מבקשים, ונתכרכמו פניו כנגדם ונשבע שאינו מוציא להם מים אלא מאותם שהוא מבקש, זהו לשון מדרש אגדה אות באות:

ומבואר התימה באגדה זו, שאיך יתכן שמשה ישבע לבלתי עשות מה שציוהו השם יתברך, אחרי שציוה אותו שיוציא להם מאיזה סלע שירצו, אמנם לא הבאתי לך אגדה זו רק לענין אומרו שהקב"ה כך ציוה שיתן להם מכל סלע שירצו, שודאי צריך שיהיה לו לבעל אגדה זו על מה לסמוך מן הכתוב, והוא שלדעתי יש על מה לסמוך ממה שנאמר ודברתם אל הסלע לעיניהם, שלא אמר לפניהם רק לעיניהם, רצה לומר הטוב בעיניהם, וכן חזר ואמר הכתוב יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, שרצה לומר בזה שידברו אל הסלע הטוב בעיניהם, וגם מאומרו אל הסלע, יובן שלא היה הציווי שידברו אל סלע רשום, אבל אל מין הסלע, לכך נאמר בה"א הידיעה. ומכאן יש ג"כ סמך על מה שדרש בעל האגדה אחרת סמוכה לזו א"ר יהודה ב"ר סימון בשם ריב"ל משה היכה את הסלע, וכל הצורים שבמדבר נבקעו, והיו מוציאים מים שנאמר (תהלים עח, טו) יבקע צורים במדבר:

ואחר שהקדמתי לך זה, אומר לך בהיתר כל הספיקות, והוא שודאי ישראל היתה חנייתם שם סמוך לאותו הסלע, והעד מה שנאמר קח את המטה ודברתם אל הסלע, שהרי לא נאמר שילכו שם כמו שנאמר ברפידים עבור לפני העם וגו' קח בידך והלכת, נראה ששם סמוך לאותו סלע היתה חנייתם, וכיון שנאמר שלא מצאו מים, נראה שכבר ביקשו וחפרו באותו הסלע ולא מצאו מים:

ומה שנאמר ודברתם, ודאי דיבור דוקא ציוה ולא הכאה, כאשר כבר אמרנו פרק ג' מחלק זה והרחבנו שם הדיבור מאד בענין זה. גם נתבאר שם מה שיש לשאול שדוד אמר במזמור ע"ח (כ) הן היכה צור ויזובו מים, ובמזמור ק"ה (מא) אמר פתח צור ויזובו מים ולא אמר הכה, עיין שם, שהם היו אומרים הן הכה צור ויזובו מים היוכל לחם תת,

שהיתה אמונתם לומר שהיא המריע, ולכך ציוה הקב"ה שלא יכו הסלע אבל שידברו לבד, ומשה ואהרן כאשר ראו שבאותו הסלע הסמוך להם ביקשו ולא מצאו מים, עם היות שאמר להם הקב"ה שידברו לאיזה סלע שירצו ישראל, כבר חשבו משה ואהרן שיובן חוץ מאותו הסלע, שכבר חפרוהו וביקשו ולא מצאו מים, והיה פשוט להם שגם ישראל לא יבקשו מאותו הסלע, כי אין כוונתם רק מים יהיה מאיזה סלע שיהיה: והמטה שאמר לו הקב"ה שיקח, לא להכות בו אמר לו כן, ובמלחמת עמלק גם כן לקח המטה ולא לקח אותו לא להכות ולא לנטות, ובו תסתלק טענת שכתב הרמב"ן, וז"ל ואילו היה רצונו בדיבור בלבד מפני מה המטה הזה בידו, אבל ודאי שבפעם הראשונה אמר הקב"ה למשה שכל פעם שירצה לעשות אות שיהיה המטה בידו, כי כן נאמר (שמות ד, יז) ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות:

ומשה ואהרן היו זריזים וזהירים במצותו יתברך לדבר אל הסלע ולא להכות, אבל בחושבם שמה שאמר השם יתברך שידברו לאיזה סלע שירצו הם, הכוונה לומר חוץ מאותו הסלע סמוך להם שכבר חפרוהו וביקשו ולא מצאו מים, הנה היו הולכים לסלעים האחרים כדי שיבחרו ישראל איזה סלע שירצו, וכאשר כל ענינם של ישראל היה לנסות, כאשר תראה שנמנה זה בכלל עשר נסיונות, לא היו רוצים לזוז משם מאותו הסלע אפילו שכבר ביקשו ולא מצאו, ולא היו הולכים אחרי משה כאשר דרש בעל האגדה, שעל כן נאמר ויקהילו שנית, והיו מורים על אותו הסלע באצבע שרצונם מאותו הסלע בעצמו, ועל כן אמר להם משה שמעו נא המורים, רצה לומר שישמעו אותם המורים באצבע על אותו הסלע בעצמו, ואין אומרו מורים לשון מרי רק לשון הוראה, כמו ולא שמעתי בקול מורי (משלי ה, יג), ואז כאשר היתה מחשבתם של משה ואהרן שלא אמר להם הקב"ה שידברו לסלע ושיתן מימיו לאיזו סלע שירצו רק לשאר הסלעים, ואלו היו מורים ורוצים מאותו סלע, הנה משה היכה במטה על הסלע פעמיים, לא כמכה להוציא המים, אבל כאיש שיש לו מטה בידו ויורה ויגע בסלע ויאמר המן הסלע הזה נוציא, כלומר מן הסלע הזה שכבר ראינו שאין בו מים אתם רוצים שנוציא מים, ואעפ"י שמשה היה המכה, שניהם היו אומרים הדברים, המן הסלע הזה נוציא לשון רבים, ולא היתה ההכאה להוציא מים, אבל בכעסו עליהם אמר כן, והיכה כאדם שמכה בכעסו על הארץ והיתה כוונתם ללכת לפנים לדבר בלתי הכאה אל הסלע שיבחרו הם כדי להוציא מים, והנה כאשר היכה יצאו מים מאותו הסלע בעצמו שביקשו ולא מצאו: וזה היה החטא, שמאחר שהקב"ה אמר להם שידברו לאיזה סלע שיבחרו ישראל, והם ראו שישראל לנסות רוצים מאותו הסלע שביקשו ולא מצאו, היה להם לדבר אל הסלע ושיתן מים

אפילו שביקשו ולא מצאו, הרי בזה יצדק מה שנאמר מריתם את פי, שהקב"ה אמר להם מכל סלע שירצו, והם לא רצו לדבר לאותו הסלע שביקשו ולא מצאו מים, וזהו שנאמר וה' התאנף בי על דבריכם, כי רש"י פירש על עסקיכם, ואין אנו צריכים לכך שממש על דבריהם שהיו מבקשים מאותו הסלע נתאנף, ויצדק אומרו לא האמנתם בי, ויצדק מאד מה שנאמר המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' ויקדש בם שכבר נקדש בם, כיון שיצאו מים מאותו הסלע בעצמו שביקשו הם ולא מצאו, כי הקב"ה קידש שמו בעצמו שהוציא מים, אבל משה ואהרן לא הקדישוהו, אחרי שלא היתה כוונתם להוציא מאותו הסלע מים, וחשבו שהקב"ה לא יעשה יש מאין שביקשו הם וחפרו ולא מצאו: וראה גם ראה כמה יאות לנו דרכנו זה כאשר ידוקדק הכתוב, שהקב"ה אמר למשה והשקית את העדה ובעירם, ואחר כך לא נאמר וישק העדה רק ותשת העדה. הרמב"ן ז"ל טען טענה זו והשיב שמגודל הצמא נפלו ושתו, ובאמת לא הגיד לנו הרמב"ן מה התועלת אשר יגיע אלינו מהגדת הצמא הגדול, אבל לפי דרכנו יצדק מאד, לפי שאלו המים שיצאו מהסלע הזה לא חשבו אהרן להוציא מים, ולכן לא יקראו שהם משקים את העם, שכיון שהקב"ה נתנם שלא בידיעת משה, אמר ותשת העדה שלא נקראו המים על שם משה ואהרן, עד שנאמר טיבותא לשקייא וחמרא למריה (בבא קמא צב, ב), כי הם לא השקום כיון שלא חשבו להוציא מים:

גם לפי דרכנו זה, אין צריך שנדחוק עצמנו כמו שנדחק הרמב"ן שאומרו כאן המן הסלע היא תמיהה מתקיימת. והרב אברהם אבן עזרא הוכרח להוסיף דברים שעיקרם חסר מן הספר, כי לפי דרכנו היא תמיהות ככל שאר תמיהות. וגם אומרו נוציא לכם מים הטיבו לומר כן, שלא היה אפשר להם לומר המן הסלע הזה יוציא לכם ה', שודאי היו יודעים שיש ביד ה' להוציא משם מים ולעשות יש מאין, אבל בחושבם שהקב"ה לא אמר להם רק מהסלעים האחרים, שאין רצונו לעשות יש מאין, וחשבו כן באומרו ונתן מימיו כנראה שיתן המים המוכנים שבו, לא שיבראו או יביאם שם מחדש, ולכן אמרו כיון שהקב"ה לא אמר לנו על הסלע הזה הנוציא לכם אנחנו, מה כוחנו ומה גבורתנו, ובזה יצדק שהיה קידוש ה' גדול להוציא מאותו הסלע, ורצותם המים מאותו הסלע, יצדק שהיה נסיון לה' לא בקשת מים, וגם ישראל הבינו שמשה כשהיכה הצור לא היה חושב להוציא מים, שמתוך דבריהם שאמרו דרך תימה המן הסלע הזה כבר מבואר שהם לא ידעו שיצאו מים:

ויתיישב מאד גם כן אומרו המן הסלע הזה, שלכל מה שהבאנו מן הפירושים לא נתנו טעם לאמרם מן הסלע הזה, שכבר היה מספיק אומרו המן הסלע נוציא לכם מים, והיה

הספק שנתעורר הרב אברהם אבן עזרא שהביאו הרמב"ן, שנראה שהשם יתברך לא כעס, שבנחת אמר למשה קח את המטה, שהאמת כן הוא, שבתחילה שביקשו מים הצריך להם לא כעס דבר, אבל כשביקשו מאותו הסלע נתבאר חטאתם שהיה לנסיון ועל זה נמנה בכלל הנסיונות:

ועל זה נאמר ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם, שלפירוש הרמב"ן שהיה חטאם התלונה ושלא התפללו לה', היה לו לומר ויקציפו במריבה, ולא ויקציפו על מי מריבה. אבל לפירושנו נתיישב מאד שהקציפו על ענין מי מריבה, שביקשו מאותו הסלע בעצמו. ולפי דרכנו זה הותרו כל הספקות אשר רבו המפרשים במי מריבה הללו וימתקו המים:

ומה שנאמר נעברה נא בארצך, כתב הרמב"ן ז"ל שלא אמרו ישראל עד אשר נעבור אל הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו כדי שלא יקנאו בהם על הארץ. ואני תמה שהרמב"ן בעצמו הביא שם מה ששנו בספרי (תבוא ג) לתת לנו (דברים כו, ג) פרט לסיחון ועוג שנטלת מעצמך, וא"כ היאך יאמר לאדום עד אשר נעבור אל הארץ אשר ה' אלהינו נותן לנו, שהרי אחר שיעברו כל גבול אדום עדיין לא באו אל הארץ אשר ה' נתן להם, אבל בסיחון אמר כן, לפי שאחרי גבולו של סיחון ועוג, לא היה שם ממלכה שהיו צריכים לקחת רשות לעבור בה:

חלק מעשי תורה - פרק כט

הנה במה שנאמר וישמע הכנעני מלך ערד כי בא ישראל דרך האתרים. כבר פירשו שהאל"ף נוספת, והיה כאילו יאמר דרך התרים. ופירש רש"י ז"ל ששמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, וזה על פי האגדה (ראש השנה ג, א). אבל בפשט הכתוב יפלא שהכנעני יאמין בזכות אהרן ובענני כבוד, וגם אם יאמין הלא משה שהוא שקול כנגד כולם חי. אבל מדרש אגדה הוא (במ"ר יט, כ) שדרשו כן מפני הסמיכות שהסמיך הכתוב ענין הכנעני למיתת אהרן. אמנם לפי הפשט יראה ששמע הכנעני שלא נתן אדום את ישראל עבור במסילה דרך המלך רק באו בדרכים עקלקלות שהמרגלים באים כמו שנאמר שבאו דרך האתרים, וזה יורה חסרון יכולת לישראל, וחסרון כבוד לעם רב ועצום כמוהו שיבואו דרך האתרים, ולכן מלאו לבו להלחם עמהם. ואפשר שהסמיך הכתוב ענין זה לענין מיתת אהרן להורות שמיתת הצדיק עושה רושם. והרמב"ן ז"ל כתב טעם למדרש אגדה ששמועת הכנעני היתה מיתת אהרן, ממה שנאמר פרשת מסעי, ששם נאמר (במדבר לג, מ) וישמע הכנעני מלך ערד ולא הזכיר המלחמה. ובאמת גם שם גילה הכתוב שהשמועה היתה ענין ביאתם דרך האתרים, שכן נאמר וישמע הכנעני וגו'

בבוא ישראל, שכנראה שהשמועה היתה סיבת ביאתם, רק שקיצר הכתוב וסמך על מה שנתבארו הדברים פרשת חקת:

ועל מה שנאמר וישב ממנו שבי, פירש רש"י ז"ל על פי אגדה (ילקוט שמעוני כא, תשסד) אינה אלא שפחה. והרמב"ן כתב וזה לשונו אינה אלא שפחה אחת לשון רש"י מדברי רז"ל, נתעוררו החכמים בזה מפני דעתם שלא יהיו ישראל מנוצחים כלל מאויב זולתי בעת קלקלתם, כגון במלחמת עמלק הראשונה מפני שאמרו (שמות יז, ז) היש ה' בקרבנו ובשנייה מפני חטאם במרגלים שהזהירם משה ממנו. אבל בכל מלחמת מצוה לא נפקד מהם איש כל ימי משה, ולפיכך פירשו הכתוב הזה וישב ממנו שבי השבי שהיה בידו והיא השפחה הזאת, ששבו אותם ישראל מהם, מלשון בכור השבי שהוא בכור השפחה, כי לא אמר וישב ממנו אנשים או נשים וטף. ועל דרך הפשט ענין הכתוב לאמר, כי לא הרג מהם הכנעני שום אדם אבל שבה מהם מעטים, וכאשר נתן ה' אותו בידם השיבו את הכל ולא נפקד מהם איש, והזכיר הכתוב זה להודיע כי מפני שראו ישראל מתחילה כי גבר עליהם הכנעני הזה נדרו הנדר הזה להחרים כל שללם לה' וישמע ה' בקולם. ויתכן שנאמר עוד כי קצף ה' על הכנעני הזה בעבור שבא מארץ מרחקים להלחם בישראל ולא ירא אלהים, ורצה שיהיה לחרם על כן הגביר אותו מתחילה כדי שידרו להחרימו, עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

ובאמת כיון שאין הדעת סובלת שיהיו ישראל מנוצחים רק בעת קלקלתם, א"כ אפילו שפחה אחת שנשבית נצחון הוא, ומה שכתב הרמב"ן ז"ל ששבו קצת אנשים כל שכן שהוא נצחון, ומה שאומר שהחזירום במלחמה לא נזכר זה בכתוב והוא העיקר שהיה צריך להזכיר. ומה שכתב ג"כ שהגביר הקב"ה הכנעני על ישראל כדי שידרו נדר, אמת היה מספיק ציווי מאתו יתברך שיחרימו אותם כמו שציוה לעשות ליריחו מבלתי שיגביר אותם על ישראל ומבלתי שידרו נדר על זה:

אמנם דרך פשט על נכון יראה, שודאי מעולם ישראל לא היו מנוצחים מן האויב, וגם כאן ישראל נצחו את הכנעני ואמרו וישב ממנו שבי רצה לומר שישראל שבו שביה רבה מהם, ובהיות מצותו יתברך לבלתי החיות כל נשמה, אמרו ישראל שעתה שהכנעני בא חוץ למקומו להילחם הותר להם לעשות שביה, אבל כשיקחו עריהם יחרימו אותם ואת עריהם, כי להחרים הערים לא היה במצות ה' רק מפני הנדר:

ובענין מלחמת הכנעני הזה, כתב הרמב"ן ז"ל שבימי משה הרגום אז והחרימום ואח"כ נתקיים הנדר של הערים כמו שנאמר בספר שופטים. ואין הכתוב מורה כן שהרי נאמר וישמע ה' לקול ישראל ויתן את הכנעני וגו' ויחרם אתהם ואת עריהם, שנראה שמלחמה

אחת היתה שהחרימו אותם ואת הערים. אמנם לפי דרכנו לא היה בימי משה רק ששבו מהם שביה רבה, ומה שנאמר שהקב"ה נתן את הכנעני וכן הנדר שנדרו אם יתן, יפלא שהלא כבר נשבע לאבות לתת הכנעני:

אבל הענין הוא כמו שנאמר בספר שופטים (ב, כג) וינח ה' את הגוים האלה לבלתי הורישם מהר ולא נתנם ביד יהושע וגו', ואמר שם שהיו הגוים שהניח לנסות את ישראל הפלשתי והכנעני והצידוני והחוי, וכבר גם כן נאמר זה בתורה (שמות כג, ל) מעט מעט אגרשנו מפניך, לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה (דברים ז, כב), שלדעתי זה אמר להם שירצה לבלתי כלותם מהר כדי לנסות את ישראל כאמור בספר שופטים, ולכן אמר להם שאם יכלו אותם מהר, כאשר יחטאו אין ליסרם רק על ידי חיית השדה, וטוב להם להיותם תחת אנשים ולא תחת חית השדה שיעשו הארץ שממה, וכבר פירשנו אומרו פן תרבה עליך חית השדה באופן אחר פרק ט' עיין שם: ולפי שכבר היתה הכוונה האלהית לבלתי כלות כל הכנעני אבל שישארו מהם, וכן הודיע לישראל, הנה על כן נדרו נדר לאמר שאם יהיה זה הכנעני מכלל מה שינתן להם בימי יהושע שיחרימו אותם ואת עריהם, וכן שמע ה' לקולם והיה זה הכנעני מלך ערד מכלל אותם שניתנו בידם, כמו שנאמר בספר שופטים (א, יז) וילך יהודה את שמעון אחיו ויכו את הכנעני יושב צפת ויחרימו אותם ויקרא את שם העיר חרמה: ואומרו ויחרם אתהם ואת עריהם, אין פירושו שאז בימי משה החרימום, וגם כבר אמרנו שאין לומר שההריגה היתה אז בימי משה והערים בימי יהושע, שאין הכתוב מורה כן, רק שיחד החרימום אותם ואת הערים, ועוד שאם היתה ההריגה אז, למה זה קיצר הכתוב לבלתי הודיע ענין המלחמה הזאת ופרטיה כמו שהגיד במלחמת עמלק ומדין וסיחון ועוג, אבל ודאי שבימי יהושע נתקיים הנדר כאשר אמרנו: ואומרו ויתן את הכנעני, רצה לומר שנתנם שלא יהיו מהנשארים לנסות, ומה שנאמר ויחרם אתהם ואת עריהם רצה לומר שמאז הסכים השם יתברך שיוחרמו, ומאז גזר עליהם חרם כפי הנדר שנדרו ישראל. ומה יאות מאד לפי דרכנו מה שנאמר ויתן ה' את הכנעני ולא אמר בידם, כי לא נתנם אז בידם רק הסכים להחרימם. ואומרו ויחרם אתהם וגו', שב אל הקב"ה לא אל ישראל, והקב"ה קרא שם המקום חרמה על שם שגזר עליהם שם חרם, רצה לומר באותו מקום ששבו השביה ושבאו להלחם, ושם בספר שופטים נאמר ויקרא שם העיר חרמה, לא אמר שם המקום, כי על שם שהקב"ה גזר עליהם חרם וקרא שם המקום חרמה קרא גם יהודה שם העיר חרמה, ועל פי דרכנו זה נתיישבו כל הכתובים וענין הסיפור הזה על נכון:

ובענין סיפור נחש הנחושת, כתב הרמב"ן ז"ל שהיה זה להורות נס תוך נס שעם היות שהניזוק כאשר יראה את המזיק יוסיף לו זמן ההיזק, וכמו שהביא שם ראיה מן הנשוך אשר נשכו כלב שוטה, וכן כתב שהוזכר מסכת יומא (פד, א) וכתב שכמו כן פה היה מטבע הענין שראיית הנחש יזיק לנשוך ממנו, ע"כ. ובאמת מה טוב שיהיה נס תוך נס, אבל יפלא מאד שאומרו והיה כל הנשוך וראה אותו וחי, נראה שהנשוך אשר לא יראה אותו ימות, וזה פלא שאחרי שהתוודו על עוונם ומשה מחל, ולא עוד אלא שהתפלל בעדם והקב"ה מחל וקיבל תפילתו, ושזה העני שלא ראה נחש הנחשת או לא הספיק לראותו שימות, לא ידעתי למה יומת מה עשה. אבל לבוא אל תוכן הבנת כל הכתובים שנאמרו בענין זה של הנחש, נקדים הספיקות שיאות להתעורר עליהם: ספק ראשון, אומרו וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים ואחר כך נאמר התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש, ולא הזכירו ישראל השרף, ואחר כך חזר לומר השם יתברך עשה לך שרף ולא הזכיר נחש, ואחר כך נאמר ויעש משה נחש והיה אם נשך הנחש והביט אל נחש ולא הזכיר שרף. ולא יעלה על הדעת שאחד מכל דברי תורתנו תמימה שהקב"ה אמר ומשה כותב (עיין בבא בתרא טו, א), שיהיה כפי ההזדמן, רק בדקדוק רב ובכוונה מיוחדת, ולא ימלט אם שהנחש והשרף הכל אחד ופירושו הנחש שהוא שורף, או שהוא שני מינים תגדל המבוכה יתר שאת שהאיך אפשר שיבוא החילוף מדברי הקב"ה אל מעשה משה, והגם שנאמר ששניהם מין אחד עוד יפלא ענין הנזכר בשינוי לשון, ולא יתכן להיות כן אם לא מטעם נכון:

ספק שני, שישראל למה לא שאלו ממשה רפואות הנשוכים, רק שיסיר מאז והלאה הנחש מעליהם:

ספק שלישי, אומרו ויתפלל משה בעד העם, ולא אמר על דבר הנחש אשר שלח כמו שנאמר (שמות ח, ח) על דבר הצפרדעים:

ספק רביעי, אומרו עשה לך שרף, ובאומרו לך לך (בראשית יב, א), דרשו (ברש"י שם) להנאתך, שלח לך (במדבר יג, ב), דרשו (סוטה לד, ב) לדעתך, ומה יש לדרוש בזה שנאמר עשה לך:

ספק חמישי, מה שנאמר עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי, ואח"כ אמר ויעש משה נחש נחשת וישימו על הנס והיה אם נשך הנחש את איש והביט אל נחש הנחשת וחי, והנה כל זה האריכות למה, והיה מספיק שיאמר ויעש כן משה כאשר צוה ה':

אמנם יתכן לומר בענין זה, שאין ספק שהנחש מין אחד והשרף מין אחר, ושלח ה' שני מינים הללו ליפרע מהם, אחד נגד מה שדיברו נגדו ואחד מה שדיברו נגד משה, כמו שנאמר וידברו באלהים ובמשה. והנה נגד מה שדיברו נגד יתברך שלח הנחש, שכן הוא נפרע בנחש ממי שידבר בסתר נגדו יתברך, כמו שנאמר בעמוס (ט, ג) ואם יסתרו מנגד עיני בקרקע הים משם אצוה את הנחש ונשכם, ושלח עליהם השרף על מה שדברו נגד משה, כמו שאמרו רז"ל (אבות פ"ב מ"י) לחישתן לחישת שרף וכל דבריהם כגחלי אש, ועל כן נאמר ששלח ה' על המדברים ההם נחשים ושרפים, וכבר ישראל כאשר הרגישו שאלו השני מינים באו עליהם על שדיברו באלהים ובמשה, התוודו לפני משה את עוונם, ותיכף שהתוודו ידעו שמשה בגודל ענותנותו, תיכף ומיד מחל להם מה שדיברו נגדו, ולא ביקשו ממנו רק שיתפלל לה' שימחול חלקו, ועל כן לא אמרו רק שיסיר מעליהם הנחש שבא על שדיברו באלהים, ולא בקשו על ענין השרף, שכבר ידעו שמשה מחל הרי מעצמו יסור השרף:

והנה כאשר התפלל משה נאמר ויתפלל משה בעד העם, רצה לומר שמשה היה שלוחם והתפלל לה' שימחול חלקו, ולא נאמר על דבר הנחש אשר שלח כי היתה תפילתו גם על החולים הנשוכים שיתרפאו, ואמנם ישראל כאשר התוודו על עוונם לפני משה לא ביקשו רפואות הנשוכים המוטלים על ערש דוי שלא היו יודעים באיזה אופן יבואו גם הם להתוודות כדי שיתרפאו, ובודאי לא יתרפאו בלתי וידוי, והנה היתה עצת השם יתברך שיעשה משה הנחש, וכאשר הנשוכים יביטו אליו באותה כוונה לחיות אין לך וידוי גדול מזה, שהרי הם מתוודים על עוונם שעשו מעשה נחש, וע"י הוידוי יתרפאו:

והנה השם יתברך אמר למשה עשה לך שרף ולא אמר נחש, כאילו יאמר אני כבר מחלתי, אבל עשה לך שרף שיתוודו על העוון שדיברו נגדך, שלחישתך לחישת שרף, וזה אומרו עשה לך, אמנם משה לא עשה כן אבל עשה נחש, כאילו יאמר אני מחלתי אבל יתוודו על העוון שדיברו נגדך, ולכך לא נאמר ויעש כן, באופן שהקב"ה היה אומר מחלתי ועשה בשבילך שרף, ומשה כאומר אני מחלתי לא עשה אלא נחש, אשרי העם שככה לו שליח נאמן ואשרי העם שה' אלהיו מלך רחמן:

חלק מעשי תורה - פרק ל

פרשת בלק:

וירא בלק. כתב רש"י ז"ל וירא בלק את כל אשר עשה, אמר אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם אנו על אחת כמה וכמה לפיכך ויגר מואב. הרב אליהו

מזרחי האריך על זה לומר מי הכריח לומר כן לרש"י ז"ל, אבל לדעתי הדברים מבוארים שראה ויוכח רש"י ז"ל, כי למה התחיל הכתוב בבלק ואמר וירא בלק והשלים באומרו ויגר מואב, ולכך פירש רש"י ז"ל שאילו היתה ראיה זו שנאמר בבלק ראיית לב לבד כבר היה ראוי שיאמר ויגר בלק, אבל הראיה הזאת רצה לומר שאמר כן בפה, והעד על היות כן כוונת רש"י, הוא מה שאמר אמר אלו שני מלכים שהיינו בוטחים לשון רבים, להורות שכן אמר בפה, וזה אומרו לפיכך ויגר מואב כאילו יאמר לפיכך נאמר ויגר מואב ולא נאמר ויגר בלק:

כתב הרמב"ן ז"ל במה שנאמר כי רב הוא שהיה מואב קטן. ולא כתב ז"ל מה התועלת הנמשך בסיפור טעם היראה למה היתה, ומה לנו אם היתה היראה לרובם או לגבורתם. אבל לדעתי רצה הכתוב להודיע רשעתם של מואב, שאפילו שראו מה שנעשו להם נסים ונפלאות במצרים לא האמינו היות זה השגחה אלהית, ולפי שנאמר (שמות טו, יד) שמעו עמים ירגזון אילי מואב יאחזמו רעד, ואמר כי ביציאתם ממצרים מלכי מואב אחזתם רעדה לפחדם מאומה מושגחת מהאל יתברך, לכן אמר הכתוב וירא בלק ולא אמר מלך מואב, לומר שלא היה אז מלך בזמן קריעת ים סוף, שאם היה אומר וירא בלק מלך מואב הייתי אומר שגם ביציאתם ממצרים היה מלך, וא"כ הוא היאך נאמר אילי מואב יאחזמו רעד, מפני ראותם נפלאותיו יתברך, וכאן אומר שלא היתה היראה מפני היותם מושגחים רק להיותם רבים כמו שנאמר כי רב הוא, לכך נאמר ובלק מלך למואב בעת ההוא, לומר שלא היה מלך מואב בעת יציאתם ממצרים, והיה זה נתינת טעם על כי לא אחזתו רעד מחמת שמעו השגחת השם יתברך עליהם, אבל חשב את משה מכשף שהוציאו, כמו שדרשו ז"ל (במ"ר כ, ד) אין כוחו אלא בפיו, וכל זה ג"כ נתינת טעם אל ששלחם בעד בלעם, שאם היתה היראה מפני היותם מושגחים מהבורא יתברך, לא היה כל כך שוטה עד שיחשוב שקללת בלעם תועיל נגדו יתברך, וכאשר יתבאר עוד לפנים בסוף דבריו במה שאמר אני אמרתי כבד אכבדך. ועוד נבאר ענין זה לפנים באופן אחר: ואומרו ויקץ מואב, פירש רש"י קצו בחייהם, כמו שפירש במה שנאמר פרשת ואלה שמות (שמות א, יב) ויקוצו מפני בני ישראל. ולדעתי שם יצדק פירוש זה, לפי שהיו תושבים יושבים ביניהם, אבל כאן שהיו יושבים בערבות מואב חוץ לעירם כמו שנאמר והוא יושב ממולי, והם על אם הדרך ללכת לדרכם, לא שייך לומר שהם קצו בחייהם. אבל לדעתי יהיה פירושו, שהיה להם צרה גדולה מפניהם מפחדם מהם, כי יהיה לשון צורה, כמו נעלה ביהודה ונקיצנה ונבקיענה אלינו (ישעיהו ז, ו), שפירושו לצור על ירושלים ולהילחם בה, ואמר קודם ויגר מואב, רצה לומר שנתיירא מלצאת

למלחמה עליהם כיון שראה מה שעשו לאמורי שיצאו לקראתם, ואח"כ נאמר ויקץ מואב, שהיה צר להם שישראל לא ילחמו עמם, וכאשר ראו שישראל הרגו את סיחון ועוג שיצאו לקראתם, הם הסכימו להיותם תוך מבצריהם, אבל נתייראו מערי הפרזות אשר סביבותם, ועליהם אמרו עתה ילחכו את כל סביבותינו, וגם אמרו כן כאילו הם אינם יראים שהם במבצריהם היו בוטחים, וזה אומרם מאחרי שאנחנו אנשי המלחמה תוך המבצרים, הרי העם הזה ילחכו כלחוך השור את ירק השדה שאינו צריך טורח אבל לוחך כדרכו, ואמר ירק השדה שאין לו שומרים כך ילחכו ישראל כל סביבותינו, אם אין אנו מתייעצים להילחם עמהם, כמו שאמר אולי אוכל נכה בו:

וענין אומרו ארץ בני עמו, רש"י פירש על פי האגדה (במ"ר כ, ז) ארץ בני עמו של בלק. והרמב"ן פירש דרך פשט בני עמו של בלעם כי שם נולד ושם יחוסו, והטעם להזכיר כן מפני שהיה קוסם מן הארץ שכל עמה קוסמים, עכ"ל. ולא ידעתי מה טעם להזכיר שכל עמו קוסמים או אינם קוסמים:

אבל לדעתי יתבאר הטעם על אומרו כן, אחר שנדקדק בכתוב שאמר וישלח מלאכים, ואח"כ נאמר וילכו זקני מואב וזקני מדין ואח"כ וישבו שרי מואב, שקודם קראם זקנים ואח"כ שרים. אבל יתכן שבלק שלח המלאכים ההם דהיינו השרים שילכו פתורה שהיא ארץ בני עמו של בלק, שהיו שם רבים ממואב וממדין, ורצה שאותם ילכו עם המלאכים אל בלעם, ויהיה טעם הכתוב בני עמו לקרוא לו שבני עמו ילכו לקרוא לו, ואז קמו זקני מואב וזקני מדין שהיו בפתורה והלכו עם המלאכים והשרים של בלק ודיברו אליו דברי בלק, וזהו שנאמר ויאמר אליהם לינו פה הלילה וישבו שרי מואב, כי הזקנים הלכו לביתם שתושבים היו בפתורה, ולכן לא נזכר עוד שם זקנים רק שרים. ולא נצטרך לכל הדחק שנדחק רמב"ן ז"ל לומר שהיו מלכים או שופטים, ולומר שהלכו דרך מדין לפתורה ושנשארו שם זקני מדין, כי כל זה אנו צריכים לנבואה, שמדין היה בין מואב ופתורה, ושהזקנים של מדין נשארו, ולתת טעם למה נשארו: עוד יתכן שמה שנאמר וישבו שרי מואב, אמר כן לפי שזקני מדין היו בידם קסמים, ולכך שלח אותם לביתם, שנתייירא שלא ישרה עליו רוח נבואה מפני הקסמים: וטעם אוכל נכה בו, פירש רש"י אני ועמי. והרמב"ן פירש אני ומדין. ומהר"י עראמ"ה (בעל העקידה) פירש שהיה זה כאומר נכה בו אני ואתה, אני במלחמה ואתה בקללה, והוא נכון יותר, ואפשר לפירוש זה שהיה רוצה שגם לבלעם תהיה תפארתו המלחמה ההיא, והיה אומר כן להשחידו בדברים. ולכל הפירושים יפלא למה לא אמר אולי נוכל נכה בו, אבל הנכון אצלי הוא, שאומרו נכה, יובן שנכה זה את זה, כי לא עלה בדעתו לנצח עם רב כזה, והעד שכן הוא

שלא אמר נכה אותו רק נכה בו, כאילו יאמר נלחם עמו יחד, שבלק כן אמר בהדיא, אולי אוכל להילחם בו וגרשתיו, דהיינו להכות זה את זה, ולא אמר אולי אוכל לכלותו או להשמידו: עוד טען מהר"י עראמ"ה ז"ל אומרו לשון הליכה, לכה קבה לי אותו, ואין זה טענה שכן נאמר (שופטים יא, ו) לכה והייתה לנו לקצין:

וטעם אומרו את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר, יפלא שהוה ליה למימר לענין הברכה את אשר תברך יבורך כמו שאמר יואר. אבל הענין הוא שמאחר ששלח לומר לו ארה לי את העם, א"כ היה מוכרח לברך את בלק, אחרי שיאמר שישראל יהיו מנוצחים מבלק, הרי זאת ברכה לבלק, ולכן אמר לו שמה שיברך אותו כבר הוא מבורך, כלומר איש מצליח, ואיני צריך רק שתקלל ישראל, כמו שנאמר לקוב אויבי לקחתיך: וטעם וקסמים בידם, פירש רש"י שלא יאמר אין כלי תשמישי בידי. וזה תימה שבלעם הקוסם לא יהיו עמו כלי תשמישיו, ועוד שלא ראינו שהיה לו שום כלי רק הפה, ועוד שכבר ראינו שהיה נזהר לבלתי עשות דבר רק על פי ה'. אבל קרוב הדבר שזקני מואב וזקני מדין כשהלכו לבלעם לומר לו דברי בלק חשבו שתיכף יקום ללכת, ולכן לקחו הפסילים שלהם שהיתה יראתם עמהם כדי ללוותו, כמנהג כאשר שר או מלך הולך הולכים משרתי עבודת אלילים בפסילי אלהיהם עמו ללוותו ולכבדו, או אפשר היו שם מינים הרבה של עבודת אלילים, זה קוסם וזה מעונן וזה מנחש, וכל מי שהיה כפוף תחת העבודה ההיא היה לו סימן עליו להיותו ניכר, כאשר עד היום בהרבה מקומות, ולהיות בלעם קוסם כמו שנקרא בלעם הקוסם, הלכו אליו הזקנים הכפופים לאותה האמונה, ולכך היו הקסמים בידם, להראות שמואב ומדין הם כפופים לקסמים שלו:

חלק מעשי תורה - פרק לא

כבר הקדמתי לך בתחילת חיבורי זה שנאתי האריכות כי רבה היא, עם כל זה לפעמים נתפתיתי להביא מה שכתבו מפרשים זולתי, והטעם על אשר לא בחרתי בדבריהם. והנה בפרשה הזאת כל המפרשים האריכו למעניתם מאד, על כן לא אביא דבריהם, כי תכבד עלי המלאכה לגמור כדי לתת טעם אל מה שלא בחרתי באחד מאותם הדרכים, ובפרט מהר"י ערמא"ה העקידה ומהררי"א האריכו מאד. ולזה אמרתי אחוה דעי ואתה המשכיל כאשר תשקיף השקפת עיון בדברי הקודמים לי תבחר ותקרב. ואמנם דברי המקצרים הפשטנים אל תנח ידי מלהביאם, תחילה במה שנאמר מי האנשים האלה עמך, פירש רש"י להטעותו בא, אמר פעמים שאין הכל גלוי לפניו אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת שאוכל לקלל, ובפרשת בראשית פירש רש"י על מה שנאמר (ג, ט) ויאמר לו איכה,

שכבר היה יודע אבל ליכנס עמו בדברים, ופירש שכמו כן בלעם ליכנס עמו בדברים אמר כן. אבל יתכן לומר נכון מזה, שאומרו כאן מי האנשים האלה עמך הוא כאומרו למה האנשים האלה עמך, וכמו כן פירש באומר (בראשית לג, ח) מי לך כל המחנה אשר פגשתי שהוא כמו למה לך, וכן פה כעס ה' עליו על שעיכב אותם, ועל שאמר להם לינו פה הלילה, וזה טעם אומרו עמך, שאם היתה שאלה כשואל מי הם האנשים היה מספיק אומרו מי האנשים האלה, אבל אומרו עמך, הוא כאומרו למה עכבתם עמך: והנה במה שאמר בלעם בלק מלך מואב, פירש רש"י אע"פ שאיני חשוב בעיניך חשוב אני בעיני המלכים, ודרשו כן ממה שראינו שאפילו כשהיה מדבר בלעם לשרי בלק לא היה קורא אותו מלך כמו שנאמר אם יתן לי בלק, ולא אמר מלך מואב, וכשהיה מדבר עם האלהים אמר מלך מואב. אבל לפי דרכנו שאמרנו שכעס השם יתברך על שעיכבם, יתכן שהיתה תשובתו בלק מלך מואב שלח אלי, כלומר חלקתי כבוד למלכות: והנה בענין שאמר לו הקב"ה לא תלך עמהם לא תאור את העם ואח"כ אמר לו לך אתם, נתחבטו המפרשים, וכתב הרמב"ן וזה לשונו לתתי להלוך עמכם אלא עם שרים גדולים, למדנו שרוחו גסה, ולא רצה לאמר שהוא ברשותו של מקום אלא בלשון גסות, ולפיכך ויוסף עוד בלק שלוח שרים רבים לשון רש"י, ואינו נכון כי כבודו שיתפאר ויתגדל בדבר ה', ועוד שהוא לא היה חושב שיתן רשות ללכת עם שרים אחרים ונכבדים, אבל טעמו שאין ה' חפץ שילך כלל, והנה בלק חשד אותו כי להרבות שכרו אמר כן, ולכך אמר לו למה לא הלכת אלי האמנם לא אוכל כבדך, ועל כן הוסיף שלוח לו שרים רבים ונכבדים להראות לו כי הוא חפץ בו מאד, ונדר לתת לו הון ועושר ככל אשר יגזור עליו, ובלעם השיב להם אם יתן לי בלק וגו' לא אוכל לעבור את פי ה' כי הוא אלהי, ולא אוכל לעשות קטנה או גדולה אם אעבור את פיו כי בשמו אני עושה, או יאמר לא אוכל לעבור את פיו בדבר קטן או גדול כי הוא אלהי ואני עבדו: עוד כתב הרמב"ן ז"ל, אם לקרוא אליך באו האנשים, אם הקריאה שלך וסבור אתה ליטול עליה שכר קום לך אתם, ועל כרחך הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה, ואעפ"כ וילך בלעם אמר שמא אפתנו ויתרצה, לשון רש"י, ויחר אף אלהים כי הולך הוא, ראה שאין הדבר טוב בעיני אלהים ונתאוה לילך, גם זה לשון רש"י, ורבי אברהם כתב אמר הגאון אם יטעון טוען ויאמר אחרי שאמר לו לא תלך עמהם איך אמר לו קום לך אתם, יש להשיב כי השם לא רצה שילך עם הראשונים עד שיבואו שרים נכבדים מהם, ולפי דעתי אין צורך, כי טעמו כמו שלח לך אנשים (במדבר יג, ב), כי השם אמר לישראל (דברים א, כא) עלה רש, והם לא האמינו רק אמרו (שם כב) נשלחה אנשים, אז שאל משה את ה', וכן זה כי מה צורך היה לו לומר ואדעה מה יוסף ה' דבר

עמי, רק חשב בלבו מחשבה רעה, וה' אמר לו לך אתם רק השמר שלא תדבר רק מה שאומר לך, והעד על פירושי ויחר אף אלהים כי הולך הוא אלו דבריו. וכל זה איננו שוה לי, כי מה שאמר הגאון איננו כן, כי ה' אמר לו לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא בעבור שלא יקלל את העם ימנענו, ואיך יהיה מותר לו ללכת עם שרים אחרים, ולא מנעו מלכת בעבור חסרון מעלת השרים, ומה שאמר ר' אברהם אינו נכון שינחם האלהים וישיב דברו אחור בעבור עקשות השואל, וענין שלח לך אנשים לא כן היה, וכבר פירשתי טעמו ולא יעניש האלהים בדבר שיתן רשות בו חלילה, ובמדרש אמרו (במ"ר כ, יב וכן הוא בש"ס מכות י, א) מכאן אתה למד שבדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו:

והנכון בעיני בענין הזה, כי מתחילה מנעו השם שלא יקלל את העם כי ברוך הוא, ולמה ילך עמהם אחרי שלא יקללם והם לא יחפצו בו לדבר אחר על כן לא תלך עמהם שלא תאור את העם כי ברוך הוא, ובידוע כי בלעם הודיעם את דברי האלהים, ובלק שלח אליו פעם שנית כי לא האמין, והוסיף לו כבוד בשרים רבים ונכבדים מן הראשונים ונדר להרבות שכרו וכבודו, ובלעם ענה אותם שאין הדבר תלוי בממון לא ברצונו רק הכל ביד ה', וישאל ממנו עוד מה יצוה אותו, ועשה זה כהוגן, כי מה ידע הוא בדעת עליון, ועצת ה' לעולם טובה, והוא יורה חטאים בדרך ויודיענו מה יעשה מלאכי גוים או יגיד לו מה יקרה להם בעתיד. והנה ה' אמר לו כבר הודעתיך כי העם ברוך הוא ולא תוכל לקללם ועתה חזרו לפניך. וטעם אם לקרוא לך בלבד באו, כלומר שיתרצו בלכתך עמהם על מנת שלא תקלל את העם, כאשר הודעתיך מתחלה, קום לך אתם, ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תעשה, שאפילו אם אצוה אותך לברכם שתברכם ולא תירא מבלק, וזה טעם אם לקרוא, וכן היה החפץ לשם הנכבד מתחילה שילך עמהם אחרי הודיעו אותו שלא יקללם ושיתנהג בענינים כאשר יצוה, כי הרצון לפניו יתברך שיברך את ישראל מפי נביא לגוים:

והנה היה על בלעם להגיד כן לשרי בלק, ולומר הנה הרשה ה' אותי להיות קרוא לכם בלבד, אבל על מנת שלא לקלל את העם, ועל מנת שאם יצוה אותי לברך שאברכם, ואם לא יתרצו בכך יהיו מניחים אותו, כי גם בפעם הזאת השנית אמר בלק ולכה נא קבה לי את העם הזה, לא יחפוץ בו להודיעו עתידות ולא לדבר אחר זולתי לקוב את העם. והנה בלעם מרוב חפצו ללכת לא הודיעם זה ולא אמר להם כלום, ויקם בבקר ויחבוש את אתונו וילך עמהם, כרוצה להשלים חפצם, ע"כ חרה אף ה' כי הולך הוא, שאילו הודיעם לא היה הולך, ועוד שהיה בזה חילול השם כי בלכתו עמהם סתם והוא ברשות ה' חשבו

שנתן לו רשות לקלל להם את העם, והנה חזר בו ממה שאמר תחילה לא תאור את העם כי ברוך הוא, כפי מה שהגיד להם, וכאשר יראו עוד שלא יקללם יאמרו כי אח"כ נמלך עוד, או יהתל בהם כהתל באנוש, חלילה לה' מעשות כדבר הזה כי נצח ישראל לא יכזב ולא ינחם עכ"ל הרמב"ן ז"ל:

והנה הוא ז"ל כבורח מן הדוחקים ומן הספיקות הנופלות בשאר הפירושים אשר קדמוהו פירשו כן. והבאתי כל אריכות דבריו שלדעתי אחר העיון ירבו על פירושו זה הדוחקים והספיקות, יתר שאת על הספיקות שנתעורר הוא בשאר הפירושים: ספק ראשון, בתחילת דבריו אמר שמתחלה מנעו ה' שלא יקלל את העם, ולמה ילך עמהם, ואח"כ אמר כי הרצון לפניו יתברך שיברך את ישראל נביא בגוים, ואם הרצון כן למה לא הניחו ללכת בראשונה:

ספק שני, שהוא בעצמו ז"ל כתב שבתחילה אמר להם בשם ה' שאין רצונו לקללם, וזה לשונו והנה חזר בו ממה שאמר תחילה לא תאור את העם כי ברוך הוא, כפי מה שהגיד להם, עכ"ל, וא"כ למה לא אמר לו השם יתברך אז אם לקרוא לך באו האנשים בלבד קום לך אתם, אחרי שרצונו הוא שיברך את ישראל נביא בגוים:

ספק שלישי, אומרו על כן חרה אף ה' כי הולך הוא שאילו הודיעם לא היה הולך, וא"כ הקב"ה היה מהתל בם ורצה שיודיעם כדי שלא ילך:

ספק רביעי, אומרו והטעם אם לקרוא בלבד באו כלומר שיתרצו, וכי ביד השליח של המלך הוא שיתרצה הפך מצות מלך משלחו. ועוד שמילת באו, אין פירושו יתרצו, אבל פירושו שבכוונה זו באו מצד משלחם:

ספק חמישי, שהעיקר חסר היכן אמר לו השם יתברך שיודיעם:

ספק ששי, שכיון שהיה רוצה השם יתברך שיודיעם ויעשה תנאי עמהם שלקרוא לבד מבלתי שיקלל ילך אתם, א"כ מה אמר לו ואך את הדבר אשר אדבר אליך וגו', שהרי לא היה הולך על מנת לדבר דבר. ואם תאמר שיהיה התנאי לברך, היתכן שמלך אחד ירצה בתנאי זה והוא רצונו לקלל את העם שהוא ירא מהם ויתרצה ודאי שלא יקלל וספק יברך:

עוד פירש הרמב"ן ז"ל בסוף הענין ששרי מואב היו עם בלעם ולא שמעו שהאתון דיברה. ובאמת הכתוב אומר ושני נעריו עמו, ולא אמר שהיו השרים עמו: אמנם אנחנו כדי לבוא אל ביאור ענין בלעם מראשו עד סופו, נקדים כל מה שצריך מהספיקות אשר ההתעוררות מחוייב, הן בענין הן בלשון המקראות וסידורם, וגם בענין אשר כבר ידעת מה שכתב הרמב"ם ז"ל ספר המורה נבוכים חלק ב' פרק מ"ב שכל זה מראה הנבואה,

וידעת כמה האריך הרמב"ן ז"ל להשיב אפו על הרמב"ם ז"ל בפרשת וירא אליו, וכבר בחלק ב' מחיבורי זה פרק ט"ו כתבתי על ענין זה, אמנם כאן ארחיב לך הדיבור:
ואל יחשב זה לי לרמות לבב בהכניסי ראשי בין ההרים הרמים האלה, שלענין מה שנוגע לאמונת האדם נאמר בתורה פרשת נצבים (דברים כט, יב-יד) למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים וגו', ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת וגו', כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה וגו', א"כ כל אחד מאתנו גם בנינו ובני בנינו אחרינו עד סוף כל הדורות אשר עברנו בברית ההוא שכרת עמנו, כולנו משועבדים לחקור בסתרי דברי תורה ולהישיר אמונתנו אליה על הצד היותר נכון אשר בחוקנו, ולקבל האמת ממי שאומרו אחר שנדעהו, ולא תעיק סברת זולתנו בשגם קדמה לנו לעכב על ידינו מלחקור, ואדרבה ראוי לנו ללמוד ולקבל ממי שקדם לנו, שכשם שהוא לא רצה בקצת לקבל ממי שקדם לו, ובקצתו בחר, ואשר לא בחר הרחיקו מעליו, כן נאות אלינו לעשות כדבריהם:
ואין ספק שלא אחד מהם שהיתה כוונתו בהיותו מחבר ספר לומר לכל הבאים קבלו דעתי, אבל כוונתו היתה ודאי הודעת דעתו לבד, כדי שהבאים אחריו יראו וכן יבחרו להם, כי ע"י קיבוץ רוב הדעות הנפרדות יבחן האמת, וכן כוונתנו גם אנחנו, ולכך נאמר (תהלים פה, יב) אמת מארץ תצמח:
ואחרי נתאמת אלינו שכן היתה כוונת הקודמים לנו, יאות לנו להשלים כוונתם ולחקור עד מקום שיד שכלינו מגעת, ובשגם בהיותנו חוקרים ודורשים בסתרי התורה ובאהבתה נשגה, כמו שנאמר (תהלים יט, יג) שגיאות מי יבין, לא לחטאת יחשב, כאשר כוונתנו לשם שמים, אבל אשמים אנחנו כאשר נתרשל מלחקור בסתרי תורתנו באמרנו כבר אריות גברו, ונקבל דבריהם כפי מה שהם, ואפילו שהם חלוקים בדבריהם, על כל אחד נאמר מי יחלוק על הארי הזה, ועל הדרך הזה נניח הקודמים לנו חלוקים בעיסתם באמרנו פן ירוצו את גולגולתנו, שאין ספק כי כל עושה אלה, עליו נאמר (משלי כב, יג) אמר עצל ארי בחוץ בתוך רחובות ארצח, אבל נאות לנו לחקור ולעיין בעין שכלנו ולכתוב דעתנו לתועלת לבאים אחרינו, אם שיסכימו לדעתנו, ואם שיסלקוהו ולא יבחרו בו, לטעם נכון אצלם לא נתגלה אלינו, הרי לעולם יקבל תועלת בהודעת דעתנו, על דרך זה היתה ודאי כוונת כל הקודמים שכתבו דבריהם, לתועלת לבאים אחריהם ושליחותיהו קא עבדינן, בין מי שנבחר בדבריו ובין מי שלא נבחר בהם:
וכתבתי כל זה לך, מפני ראותי בדורות הללו כי רבו האנשים ההולכים בדרך זה מפני עצלותם או יראתם והיא ישרה בעיניהם, שאתה לא תבחר ולא תקרב דרך זה אליך, אבל

התאמץ לעלות ולהבין סתרי תורתנו בעניניה ומה שתאמין בהם, ואל יבהילוך שמות הגדולים אשר בארץ כאשר תמצאם חלוקים באמונה ההיא, וחקור ובחר כי לכך נוצרת וניתן לך השכל ממרומים וזה יועיל לעצמך, ואם תרצה להועיל גם הבאים אחריך תבחר דעותיך ותכתבם על ספר בדיו, כי בין אם תשיג השגה מתקבלת ותבחין, או בלתי מתקבלת, לעולם יהיה תועלת למשכיל, ואם יהיה נזק לבלתי משכיל לא תחוש לו שאין לך אשם בזה אחרי היות כוונתך לשם שמים:

חלק מעשי תורה - פרק לב

הספיקות אשר ההתעוררות מחוייב בהם רבו מאד:
ספק ראשון, מה שנאמר לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא, ואח"כ אמר אם לקרוא לך באו האנשים קום לך אתם, וזה הספק שנתעוררו בו המפרשים אשר הזכרנו:
ספק שני, אומרו כי כבד אכבדך מאד וכל אשר תאמר אלי אעשה ולכה נא קבה לי את העם, וכבר אמר לו קודם אל נא תמנע מהלוך אלי, והיה מספיק שיאמר אל נא תמנע מהלוך אלי לקוב את העם הזה כמו שנאמר לקוב אויבי לקחתיך, ואחר כך יאמר כי כבד אכבדך:
ספק שלישי, מה שהשיב בלעם אם יתן לי בלק וגו', ואח"כ אמר ועתה שבו נא בזה, והיה לו לומר שבו בזה, ואח"כ להשיב להם, כמו שעשה לראשונים שלא השיב להם רק לינו פה הלילה, ואח"כ השיב לא אוכל לעבור, וכבר לא אמרו לו לעבור את פי ה', עד שהוצרך לומר לא אוכל לעבור, וידוע כי הם חשבו שמעצמו נמנע מללכת לפחיתות השרים הראשונים:
ספק רביעי, למה חשב בלעם שהקב"ה יתן לו רשות ומה ראה על ככה, וכי לא ידע שלא בז אדם הוא, והוא בעצמו אמר לא בן אדם ויתנחם, ואין ספק שכבר שמע כל אשר עשה אלהים לישראל. ועוד למה אמר בלק בפעם השנית ששלח כל אשר תאמר אלי אעשה ולא בראשונה. ועוד אם אומרו כל אשר תאמר אלי אעשה הכוונה כמו שכתב הרמב"ן שיתן לו הון ועושר, למה לא שלח לו כן בראשונה. ועוד שהיה לו לומר כל אשר תאמר אתן לך ולא יאמר אעשה לך, ועוד שכבר אמרו לו כי כבד אכבדך, שהכוונה לתת לו מתנות, ואין לומר שאומרו כבד אכבדך רוצה לומר כבוד לבד ושאין בכלל זה שיתן לו [מתנות], שא"כ הוא היאך נאמר אח"כ אמרתי כבד אכבדך, והיה לו לומר אמרתי את כל אשר תאמר אלי אעשה:

ספק חמישי, אומרו וילך עם שרי מואב, ואח"כ אומר והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו, [ואנה] נשארו השרים:
ספק ששי, אחרי שאמר לו לך אתם, למה יחרה אפו עליו:
ספק שביעי, מה שאמר המלאך לו אחרי כל הדברים לך עם האנשים, והלא כבר היה הולך עמהם, כמו שנאמר ויחבוש את אתונו וילך עם שרי מואב:
ספק שמיני, אומרו שנית וילך בלעם עם שרי בלק, שכבר היה עמהם: ספק תשיעי, למה לא נתגלה המלאך עד שלש רגלים:
ספק עשירי, אומרו גם אותך הרגתי, מה ירבה הגם הזה:
וטרם בואנו אל ביאור הספיקות האלה נזכיר מה שכתב הרב המורה נבוכים בענין זה חלק ב' פרק מ"א ומ"ב, בפרק מ"א כתב וזה לשונו איני צריך לבאר החלום מה הוא, אבל המראה והוא אומרו (במדבר יב, ו) במראה אליו אתודע, והוא אשר תקרא מראה הנבואה ותקרא ג"כ יד ה' ותקרא מחזה, הוא ענין איום מחריד יחובר לנביא בעת היקיצה, כמו שהתבאר בדניאל באומרו (י' ח) וארא את המראה הגדולה הזאת ולא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח, ואמר (שם ט) ואני הייתי נרדם על פני ופני ארצה, ואמנם דיבר המלאך והעמידו לו כל זה במראה הנבואה, ובכמו זה הענין יתבטלו החושים ג"כ מפעולותיו, ויבוא השפע ההוא לכח הדברי וישפע ממנו על הכח המדמה וישלם ויעשה פעולתו, עכ"ל הרמב"ם ז"ל, ודוק ותמצא בדבריו דבר צריך מאד אל הענין אשר אנחנו בו וזכרהו, שכתוב חלק ב' פרק מ"ו וזה לשונו הכל הוא במראה הנבואה לא שהם פועלים נמצאים הנראים, עכ"ל:
אמנם לא הוצרך הרמב"ם ז"ל לתת טעם למה תהיה הנבואה או המראה ע"י האיום וביטול החושים ההוא לרוב פשיטותו אצלו, עם היות שהטעם שאמר לך גם הוא מובן מבין ריסי דבריו, והוא הטעם כי להיות האיש מתמיד במורגלות אליו לא ייראו ולא ירתת מהם, וכאשר יגיע אליו דבר בלתי מורגל אצלו תמשך אליו פחד ורעדה עצומה עד שקצתם ימותו וקצתם ישתגעו מזה, ואמנם רצה הקב"ה להשפיע הנבואה אל בני האדם ולשלוח להם שליח שיריץ דבריו אליהם, כמו ששאלו באומרם (שמות כ, טז) אל ידבר עמנו אלהים, וראתה החכמה האלהית היות באדם החושים, וגם היות השכל בו, אשר מן החושים ומן השכל יולד לו כח משכיל להבדיל בין המורגל אצלו ובלתי מורגל אצלו, ויבדיל בין האפשר והרחוק, והנה שידבר עמו ה' או מלאך הוא מהבלתי מורגלות, כמו שאמרו דור דעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות, הנה החכמה האלהית קודם שרות על הנביא מראה בנבואה, שלח עליו אותו האיום והרתת שיבטל אותו הכח הנולד מן

החושים והשכל אשר בו יבדיל מן המורגל והבלתי מורגל, ואז לא ירחיק דבר המלאך אליו או השם יתברך בעצמו, ולא ירחיק היות שם איפה בין השמים והארץ וכדומה לזה, ולפי זה אמרו ז"ל (ברכות נז, ב) שהחלום חלק מן הנבואה, שגם האדם בשינה בחלום יתבטל ממנו זה הכח, עד שאינו מרחיק היותו מעופף בשמים כשאר עופות, ולא יהיה פלא בעיניו, והוא הטעם מפני שע"י תרדמת החושים יתבטל הכח המבדיל ההוא, ולא יפחד מהבלתי מורגל אצלו, אבל יחשבהו מורגל, ולפיכך ישלח השם יתברך לנביא טרם בוא עליו הנבואה אותו האיום כדי לבטל הכח הזה, והחושים והשכל יעמדו וישקטו מפעולתם, וישמע דברי ה' או המלאך, ויבין דבר מתוך דבר, ולא יפחד ולא יבוא למות, כי לא ירחיק ולא יהיה פלא בעיניו כל אשר יראה, והנביאים אשר באו אחרי משה ג"כ היה להם ביטול הכח הזה:

אמנם אקדים לך והבין זה, שאין ראוי לנו להאמין שיש בתורת משה בכל מה שהוזכר בה דבר שלא היה בפועל כמו שנכתב, וזהו ההבדל שבין הנבואות שהוזכרו בתורה ובין הנבואות שהוזכרו בנביאים, שלא נאמר בתורת אמת דבר שלא היה בפועל, אמנם בשאר נביאים יש מהם שהיו בפועל מה שראו ויש מהם שראה ונדמה להם דבר למשל שלא היה כלל בפועל, וזה שנאמר (הושע יב, יא) וביד הנביאים אדמה, כמו שהביא הרמב"ם מקצתם שם פרק מ"ו, שכב על צדך השמאלי (יחזקאל ד, ד), וחתור בקיר (יחזקאל ח, ז-ח), והדומה להם, ודוק ותשכח שלא הביא הרמב"ם ז"ל בפרק ההוא שום אחד ממראות הנבואה שהוזכרו בתורה, אבל במראות הנבואות שנאמרו בנביאים, וגם שם לא אמר שלא היו בפועל, רק בראותו הכרח בהם, כמו שנאמר (יחזקאל ה, א) והעברת על ראשך ועל זקנך, שזה היה מצוה במרי, שהיה כהן גדול וחייב שני לאווין על כל פאה, הרי לך בהדיא שלא אמר הרמב"ם ז"ל שלא היו בפועל רק באותם שהזכיר פרק מ"ו וכדומה להם, ואין ספק שגם שם כדי שיבינו הענין המדומה להם והנמשל ממנו, היה ג"כ מחוייב שיתבטל מהם אותו הכוח המבדיל בין המורגל והבלתי מורגל, שאם לא היה מתבטל, הנה בראותם דבר בלתי מורגל, אפשר היו מתים או לפחות מגודל פחדם ודאי היו מתבלבלים, עד שלא היה אפשר להם להבין המראה והדמיון והנמשל מהם, והבן גם זה: עוד אומר לך ההבדל במדריגות, לא במדריגות הנבואה בפרט שהביאו הרמב"ם שאינם לענין חיבורנו זה אשר יעדנו בו, אבל כוונתנו באומרו מדריגות הוא, בענין ביטול הכח הזה אשר אמרנו, ונאמר לך כי החלום יש ממנו כולו שוא, שעליהם נאמר (זכריה י, ב) החלומות שוא ידברו, שאינם מורים ענין, רק לפי האדם שיעלו אל המוח ממה שיאכל וישתה וממה שיתעסקו המחשבות בהקיץ באותו הזמן, ויש חלק שני והוא יורה

על דבר אמיתי, כחלומו של שר המשקים והאופים ופרעה ונבוכדנאצר והדומה להם, וחלק שלישי והוא חלום נבואי אשר עליו נאמר (במדבר יב, ו) בחלום אדבר בו, אלו הם שלשה מדריגות:

והנה בכל המדריגות יתבטל ודאי אותו הכח המבדיל אשר זכרנו, אמנם במדרגה ראשונה, גם החושים השמע וכל שכן הראות וגם הטעם והריח ומישוש יתבטלו, עד שאם תגע אותו אם לא בנגיפה, וכל שכן אם תשים בצידו ריח רע שלא יריח, או תשים בפיו דבר מה שלא ירגיש, אם לא בריבוי לתנועת בית הבליעה, ולא ישמע אם לא בקול חזק מאד. אמנם החלק השני, והוא שיוגד לו על פי משל דבר עתיד או נסתר, בשגם אינו נבואי, יהיה יותר קל להקיצו מהמדרגה הראשונה, ובשביל זה ישאר החלום ההוא בזכרונו כפי מה שראהו, לפי שאין החושים כל כך בטלים כמו במדרגה ראשונה, עד שלפעמים ימצא חולם שדעתו מיושבת עליו, וחוש השמע שבו חזק, עד שמדברים לו האנשים ושואלים ממנו והוא משיב כענין, גם לפעמים קמים בפועל ממטתם והם ישנים, והולכים ומדליקים נר, ועושים מה שהיה מחשבתם לעשות, או ללכת לאיזה מקום הולכים והם ישנים, אמנם המדריגה שלישית שהוא החלום הנבואיי, הנה כל חושיהם חזקים זולתו הראות, ויהיה בו ביטול הכח ההוא המבדיל בין האפשר קרוב והרחוק אשר זכרנוהו, אבל מה שנקרא מראה הנבואה גם חוש הראות לא יתבטל כי הוא ביקיצה, וכל שכן חוש השמע ושאר החושים אין בו, רק אותו האיום והרתת המביא ביטול אל הכח המבדיל המורגל מן הבלתי מורגל ובין האפשר והרחוק, באופן שהחושים כולם לא יתפרדו כלל מן הדבר הנראה או הנשמע להם במראה הנבואה ההיא, והוא נחקק בכח הזוכר שלכם ומתעוררים כל חושיו בדבר ההוא להבין דבר מתוך דבר על בוריו, בין שתהיה אותה המראה שהוא רואה בפועל, כמו אותם שהוזכרו בתורה, ובין שיהיה מדומה כקצת מראות הנבואה שהוזכרו בשאר נביאים, לעולם יהיה הדבר חקוק בלבם, ויבינהו הבנה שכלית אמיתית בלי מבוכה כלל, אחר שנתבטל מהם הכח ההוא כמו שאמרנו: וכבר אמרנו שאינו מן המיועד בחיבורנו זה לומר שאר מדריגות הנבואה, זולת אלה שאנו צריכים להקדמתם, כדי שנבוא אל הבנת ענין בלעם שאנחנו בו, ויהיה השתדלותנו בהסרת התלונה שכתב הרמב"ן ז"ל פרשת וירא על הרמב"ם ז"ל במה שכתב ספר המורה נבוכין חלק ב' פרק מ"ב, וזה לשונו ולזה העיקר הגדול נטה אחד מן החכמים והוא רבי חייא הגדול, בלשון התורה וירא אליו ה' באלוני ממרא וגו', כי כאשר הקדים כלל והוא, שהשם נראה אליו, התחיל לבאר איך היתה צורת ההראות ההוא, ואמר שתחילה ראה אנשים ורץ, ואמרו מאמר אליהם, ואמר זה אשר פירש זה

הפירוש שמאמר אברהם ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך (בראשית יח, ג), שהוא גם כן סיפור מה שאמר במראה לאחד מהם ואמר לגדול שבהם, והבן הענין הזה עוד בסוד מן הסודות. וכן אמר עוד בענין יעקב אומרו (בראשית לה, כה) ויאבק איש עמו שהוא בצורות הנבואה, אחר שהתבאר באחרונה שהוא מלאך, והוא כענין אברהם בשוה אשר הקדים ספור כללי וירא אליו ה' וגו', אח"כ התחיל לבאר איך היה זה, וכן ביעקב אמר (ברשאית לב, ב) ויפגעו בו מלאכי אלהים, ואח"כ התחיל לבאר איך קרה עד שפגעו בו, ואמר שהוא שלח שלוחים ופעל ועשה, ויוותר יעקב לבדו וגו' (שם כה), וזה הנאמר עליהם מלאכי אלהים מתחילה ויפגעו בו מלאכי אלהים, וזה ההתאבקות והדיבור כולו במראה הנבואה, וכן ענין בלעם כולו בדרך ודברי האתון הכל במראה הנבואה, אחר שהתבאר באחרית הענין דיבור מלאך ה' לו, עכ"ל הרמב"ם ז"ל, ועל אלו הדברים כתב הרמב"ן ז"ל פרשת וירא אליו, שאסור לשמעם כל שכן להאמין בהם, והאריך שם מאד, שאם היה במראה הנבואה למה היה יעקב צולע על ירכו, ואם היה במראה הנבואה א"כ לא לשה שרה וכו':

וכבר היה יכול הרמב"ן לטעון עליו מן הכתוב בעצמו, שהיאך נראה לו במראה ששרה צחקה בקרבה, והיאך ראה בלעם במראה שהאתון ראתה את המלאך, או שראתה דבר מפחיד עד שסיפר זה הכתוב. אמנם כבר ביארנו הענין מחלק ב' מחיבורנו זה פרק ט"ו עיין שם, וכבר אמרנו שהתועלת מאותו הרתת הוא שישאר זך השכל, ושלא יפחד מראותו דברים מבהילים, שאין ספק שהיה נמשך לו מות או שגעון, או לפחות יתבהל ולא יבין המראה, וכאן בבלעם נבאר אותו כפי מה שנבינהו:

חלק מעשי תורה - פרק לג

הנה עם מה שהקדמנו כאן, ובמה שביארנו בחלק ב' מחיבורנו פרק ט"ו, נבא אל ביאור פרשת בלעם וכל הספיקות שנתעוררנו בהם ונאמר, כי מה שאמר הכתוב ויאמר אלהים אל בלעם לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא, אין זה שני ציווים שלא ילך ושלא יאמר, אבל אומרו לא תאור הוא פירוש למה שאמר לא תלך כאילו אמר לא תלך כדי שתאור. וכמו זה הוא מה שנאמר (בראשית כב, יב) אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, שאין ספק שישלח ידו אל הנער להתיר עקידתו וקשריו מעליו, ולא בא הציווי רק שלא ישלח ידו אל הנער להרע לו, ולכן אחר שאמר אל תשלח ידך אל הנער, פירש לומר אל תעש לו מאומה, וכן לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן ואותו

לא תכרות (דברים כ, יט), כי הוא פירוש לנדיחת הגרזן, וכמו כן פה אמר לא תלך ופירש ולא תאור, כי מה לו אם ילך ולמה ימנע לו ההליכה:

ובלעם הגיד האמת לשרי בלק שהקב"ה אמר לו לא תלך ולא תאור, והוא דקדק בדברי הקב"ה שאמר לו לא תלך עמהם ולא תאור, וראה שאמר לו כן אחרי ששאל לו מי האנשים אמר בלעם שודאי הקב"ה מנע אותו מלכת עמהם, אבל לא ימנע אותו מלכת עם אחרים, שאם אין רצון הקב"ה שילך כלל היה אומר לא תלך, ומה לו לומר עמהם, ולכן אמרו מאן בלעם:

ובלק כאשר סיפרו לו דברי בלעם, שאמר להם שהאלהים אמר לו לא תלך עמהם ולא תאור העם כי ברוך הוא, והוא נסתפק אם מיאן לבוא לפחיתות השרים ולשפלותם או אפשר ג"כ הדברים אמת שהאלהים אמר לו כן, לכן שלח לו שרים רבים ונכבדים, ואמר לו שלא ימנע מהלוך אליו לאיזו סבה שיהיה, כלומר אם הקב"ה אמר לא תאור רצה לומר שלא יקלל בשם עצמו, בא אלי ואכבדך, אפילו שלא תאור בשם עצמך, וזהו מסכים אל שדרשו ז"ל (סנהדרין קו, א) שבא בלעם לבקש שכרו, לפי שכן אמר לו אל תמנע מהלוך אלי כי כבד אכבדך מאד:

ואחר כך אמר וכל אשר תאמר אלי אעשה ולכה נא קבה לי, והנה לא אמר ארה לי, כי האומר לזולתו שיהיה ארור הוא מקלל מעצמו, אבל האומר ומתפלל לה' שיאבד אותו, הרי הוא אינו מקלל, כי שני מיני קללות הם, וכן ג"כ היפוכם שני מיני ברכות, אחת שיקלל האדם מעצמו כמו שנאמר באיוב (ג, ג) יאבד יום אולד בו, שהוא היה המקלל, ויש מין אחר שהאדם יבקש שהשם יתברך יקלל, כמו שיקלל הכהן את האשה (במדבר ה, כא) בתת ה' את ירכך נופלת, וכן בענין הברכה שיצחק בירך ואמר (בראשית כז, כח) ויתן לך אלהים, וכן יעקב לבני יוסף התחיל (בראשית מח, טו) האלהים אשר התהלכו וגו', אבל לבן ובתואל לא אמרו לרבקה רק בשם עצמם (בראשית כד, ס) אחותנו את היי לאלפי רבבה, וא"כ כאן שבלק שלח בעד בלעם, לא ביקש ממנו רק שיקלל בשם עצמו, כי על כן אמר לו ידעתי כי את אשר תאור יואר, אמנם כאשר שלח בלעם להשיב לבלק דברי ה' שאמר לו לא תאור חזר בלק ושלח לו לומר שמאחר שהשם יתברך אינו רוצה שהוא יאור את העם ושמפני כן נמנע לבוא אליו, שעכ"פ לא ימנע, וכיון שאינו יכול לקלל בלתי רשות האל יתברך, שיבקש מאתו יתברך שהוא יקללם, וזה אומרו לכה נא קבה לי את העם הזה, שענינו שיפרש השם יתברך ויבקש ממנו לקללם:

ועל זה השיב בלעם שלא יכול לעשות לא קטנה ולא גדולה, רצה לומר כי בין מה שאמר לו קודם לקלל בשם עצמו, והיא קללה קטנה, ובין שיבקש מאתו יתברך שיקללם והיא

הקללה הגדולה, כמו שפירש רש"י ז"ל שאמרו קבה לי קשה מאומרו ארה לי, אמר בלעם שלא יוכל לעשות לא זו ולא זו. כי כבר יפלא כפי הנחשב בפירוש רש"י ז"ל שבלק ביקש קודם קללה קטנה ובלעם השיב שאין לו יכולת, ועתה שיבקש גדולה הימנה, שאלתו הקטנה לא ניתנה לו והוא שואל הגדולה. אבל פי דרכנו יאות מאד, שבלק אמר לבלעם אחר שאינך ברשות עצמך לקלל תבקש מאתו יתברך שיקללם:

ועל זה אמר בלעם ואדעה מה יוסף ה' דבר עמי, לפי שזו היתה שאלה אחרת, שיבקש מהשם יברך, וזה היה ענין הקרבנות, ומפני זה קודם שהיתה שאלת בלק שיקלל בשם עצמו א"ל הקב"ה לא תלך ולא תאור, אבל אחר כך שביקש שיקוב העם בתפלה להשם יתברך, אמר לו לך אתם וכה תדבר. ולכך בפעם שנית ששלח אליו אמר לו כל אשר תאמר אלי אעשה, לא כראשונה, שבראשונה שהיתה שאלתו קללה בשם עצמו לא היה צריך לקרבנות, אבל בשניה שהיתה שאלתו שיבקש מהשם יתברך, ידע שהיה צריך קרבנות, לכן אמר כל אשר תאמר אלי אעשה, וזהו שנאמר ויעש בלק כאשר דיבר, שב אל מה שאמר כל אשר תאמר אלי אעשה, לא כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שהכוונה שיתן לו הון ועושר, והותרו בזה הספקות א' ב' ג' ד' ו': ואמנם כוונת הקב"ה היתה שלא שילך עמהם, אבל לא לסיבת שפלות השרים רק לפי שהיתה שאלת בלק שבלעם יקלל את ישראל בשם עצמו, אבל אם ישלח שנית שיקללם ע"י תפילה או עבודה להשם יתברך, שאז ילך, ולפי זה כאשר באו השרים האחרים אמר לו שילך:

והנה כאשר אמר לו הקב"ה שילך אתם, מגודל תאוותו ללכת, בהיותו במראה הנבואה באותו הרתת והאיום והתשת החושים בתרדמה שהיה, הנה עלה במחשבתו היותו בוקר וחבש את חמורו כמו שאמרנו, שיש אנשים שבשינה קמים ועושים מה שבליבם לעשות ומדברים ומשיבים כענין תוך השינה, והעד מה שנאמר אח"כ ויגל ה' את עיני בלעם, כנראה שעד עתה היה באותה התרדמה וחשב שהוא הולך עם שרי מואב, ולא היה עמו רק שני נעריו, שבראותו אדוניהם רוכב הלכו אחריו כמנהגם, ולכן חרה אף ה' שהוא הולך לבדו מגודל תאוותו, ולא עשה מצוותו ללכת עם השרים, וזהו שנאמר ויחר אף ה' כי הולך הוא ושני נעריו לבדו עמו, והיה כאילו נכתב כן, ויחר אף אלהים כי הולך הוא והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו, והתורה מעידה שהאתון ראתה המלאך או דבר מפחיד כמו שפירש רמב"ן, ואפשר שלא ראתה רק החרב, כמו שיאמר שראה הנביא את ה', כי אין הכוונה בראיה ההיא רק במה שראה כבודו יתברך, כמו כן יאמר פה שראתה האתון מלאך ה', והיא לא ראתה רק החרב:

ואומרו חטאתי כי לא ידעתי, הוא תשובה על שהכה האתון שלא כדין, ואומרו אם רע בעיניך אשובה לי הוא תשובה אל אומרו יצאתי לשטן, והנה אז ודאי דיבר האתון אליו בפועל, והוא בהיותו באותו האיום והרתת לא הרחיק שהחמור ידבר ולא נפלא בעיניו, אבל השיב לו כאשר ידבר איש אל רעהו, להיותו באותו איום שנתבטל ממנו כח המבדיל בין המורגל ובין הבלתי מורגל, כבר לא נמשך לו פחד ולא נבהל מראותו החמור מדבר, ואח"כ ידע ודאי שהחמור דיבר לו בפועל, אבל אם לא היה מתבטל ממנו הכח ההוא, כאשר היה רואה דבר תימה כזה שהחמור מדבר היה נופל ומת מפחדו או משתגע או מתעלף, ואח"כ היה חושב שלא דיבר החמור אבל שהיה דמיון לבד: והנה אחר שהוסר ממנו אותו הרתת, ושב אל מה שהיה קודם שתבוא עליו מראה הנבואה, כמו שנאמר ויגל ה' את עיני בלעם, נתאמת אצלו דיבורה של האתון, ואמר אם רע בעיניך אשובה לי, אז ביאר לו המלאך שאינו רע בעיניו ההליכה, אבל שילך עם האנשים לא כך לבדו, והוא אומרו לך עם האנשים, וזה כפי מה שהתנה עמו, ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר, וכאשר הודיעו המלאך שלא היה החרון רק על לכתו לבדו בלתי האנשים, הנה הלך עם האנשים, ולכך חזר לומר וילך עם שרי בלק, שגם מזה יובן שקודם היה הולך לבדו כאשר אמרנו:

וגם הודיענו שהלך עם השרים, שהנערים נהרגו, והיה זה אומרו גם אותך הרגתי, שאמר גם אותך כמו שהרג את שני נעריו, ולכן היו שלשה רגלים, כי פעם ראשונה שנטתה הרג אחד שהיה מצידו האחד של בלעם, ופעם שנית הרג נער שני מצידו השני, ובפעם השלישי רצה להרוג אותו בעצמו ונטתה מפניו, לכן נאמר ותט לפני זה שלש רגלים, שאם לא נטתה שלש רגלים כבר היה הורגו, שבכל פעם הרג אחד, והוא בהיותו באותה תרדמה לא הרגיש בהריגתם. ואומרו החיתי הוא כמו ותחיין את הילדים (שמות א, יז), לפירוש אונקלוס שתירגם וקיימתון, או כמו החייתם כל נקבה (במדבר לא, טו):

וכאשר תדקדק בפרטי דברינו אלה, תמצא היתר כל הספיקות שנתעוררנו בהם, וישוב כל המקראות והענין, גם כל הספיקות שנתעוררנו בכל הענין. ואתה לך ראה מה שכתבתי חלק ב' מן החיבור הזה פרק ט"ו, כי שם הארכתי ג"כ מאד, ואז יתבארו לך כל הדברים כולם, כי תמצא ישובם על נכון:

חלק מעשי תורה - פרק לד

במה שנאמר את שבעת המזבחות ערכתי, פירש רש"י נגד השבעה מזבחות שבנו אברהם יצחק ויעקב, אבל לפי הפשט יראה שלא עשה בלעם דבר רק במצותו יתברך,

ובזה יאות מאד ראותנו שאמר לו הקב"ה שני פעמים הדבר אשר אדבר אליך, ולמה הוכפלו הדברים, ועוד שבראשונה אמר לו אשר אדבר וגו' אותו תעשה ובשנית אמר אותו תדבר. אמנם היתה כוונת הכתוב במה שבפעם הראשונה אמר לו אך הדבר אשר אדבר אליך תעשה, רמז לקרבנות ולמזבחות שעשה, ובאחרונה שאמר תדבר רימז לו על הברכות, והקב"ה ציוה לו לעשות כן, ובא האות שכן נאמר את שבעה המזבחות ערכתי, ומי אמר לו שיערוך, אבל ודאי רצה לומר שצויתני, ולטובת ישראל ציוה לו כך, שנגד עשרים ואחד מזבחות שבנה נתברכו ישראל עשרים ואחד ברכות מפי בלעם, כמו שתמצא מנינם עשרים ואחד בדקדוק, וכן תמצא שנאמר ליחזקאל (מה, כג) שיקריבו שבעה פרים ושבעה אילים, וכן נאמר באיוב (מב, ח), והאבן עזרא כתב בסוד השביעיות האלה והוא סוד: אבל על דרך הפשט יתכן ליישב במה שנאמר (ויקרא כו, יח) ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם, שהחטא יש לו שבעה דרכים שבהם ישתדל למנוע התשובה, וכבר רמזתי מענין זה חלק א' מחיבורי זה פרק כ', שעל זה נאמר (בראשית ד, כד) שבעתים יוקם קין, וכן שבע תועבות בלבו (משלי כו, כה), וכנגד אלו גזרה חכמתו יתברך כפרתם בשבע, וציוה לו על פר ואיל, שכל מה שהפר מזכיר מעשה העגל האיל בצדו מזכיר העקידה. והשבעה דרכים שהיצר הרע משיב על כולם, הם אלו שהאדם יתכן להיות נמנע מן החטא לשבעה טעמים, א. שאין תועלת לגוף מרוב האכילה והמשגל, ב. שאדרבה ימצא לו נזק לגוף מהם, ג. עונש המיועד מאיתו יתברך בעולם הזה, ד. שאין ספק וברור מאד לכל ואפילו לחוטא שאין לו תועלת לעולם הבא מן החטא, ה. הפסד השכר הנצחי, ו. העונש הנצחי, ז. היותו עושה נגד רצון בוראו דרך אהבה, וכנגד כל אלה השבע נלחם היצר הרע ומנצח, ועל כן אמרו ז"ל (סוכה נב, א) שבע שמות נקרא היצר הרע, שמה תועלת יש לנו בדעתנו מספר שמותיו של יצר הרע, אבל כבר ידוע שהשם יורה על תואר, וכפי מספר התוארים יהיו השמות, כמו שאמרו רז"ל (שמ"ר כז, ח) יתרו שיתר פרשה, חובב שחבב וכו':

והנה נגד עשרים ואחד מזבחות, נתברכו ישראל עשרים ואחד ברכות, בפעם ראשונה שלשה, ובשניה ששה, ובשלישית שנים עשר, דהיינו שנים עשר פסוקים, שעם היות שבלק ספק את כפיו והפסיק, עם כל זה בלעם השלימם, באופן שנתברכו ישראל עשרים ואחד ברכות, א. מה אקוב, ב. מראש, ג. מי מנה, ד. לא איש אל, ה. הנה ברך, ו. לא הביט, ז. אל הוציאם, ח. כי לא נחש, ט. הן עם כלביא, י. מה טובו, יא. כנחלים נטיו, יב. יזל מים, יג. אל מוציאו, יד. כרע שכב, טו. אראנו ולא עתה, טז. והיה אדום, יז. וירד מיעקב, יח. וירא את עמלק, יט. וירא את הקיני, כ. כי אם יהיה לבער קין, כא. וצים מיד

כתים, וראה והבט מעשה ה' כי נורא הוא, שבפעם ראשון בירך בשלשה ברכות, הפציר לקלל הכפיל הברכות ובירך ששה, הפציר עוד לקלל הכפיל הששה ובירך שנים עשר, וגדולים מעשי ה' שהיו עשרים ואחד ברכות נגד עשרים ואחד מזבחות שבנה:

ובמה שנאמר וישם ה' דבר בפי בלעם, כתב הרמב"ן יש מפרשים כי לא ידע בלעם בדברים, אך ה' מילא אותו דברים, ואמר לו שוב אל בלק וכה תדבר כי יצאו הדברים מפיך, ואולי כן דעת רז"ל שאמרו (במ"ר כ, יח, וראה סנהדרין קה, ב) עיקם את פיו ועקמו כאדם שקובע מסמר בלוח, ר' אליעזר אומר מלאך היה מדבר. ואינו נכון בעיני בעבור אומרו שומע אמרי אל ואמר מחזה שדי יחזה, אבל טעם וישם הלימוד שלמדו הדברים, עכ"ל. ועל פי דרכם יהיה יותר נכון לומר שבלק ובלעם היו בעצה אחת, שאם הקב"ה לא ירצה שיקללם או ירצה שיברכם שלא יגלה בלעם הדבר רק לבלק לבדו, כי כן נאמר ודבר מה יראני והגדתי לך, וכן בפעם שנייה אמר בלק מה דבר ה', אבל הקב"ה הפיל עליו רתת ורעדה כמנהג למתנבאים, ולא הוסר ממנו הרתת והתרדמה עד שדיבר לבלק כל הדברים ששם בפיו לפני שרי מואב, וזה הוא שנאמר והוא ניצב על עולתו הוא וכל שרי מואב, ולכך אמר שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים, שהיה ברתת ההוא. אמנם לדעתי אין בפשט הכתוב שיורה שממש אלו הדברים שדבר בלעם הם ששם הקב"ה בפיו, שא"כ לא יתכן לומר וישא משלו, כי אין זה משלו אבל הוא של השם יתברך:

אבל יתכן שהקב"ה היה מודיעו שלא יקלל אבל שיברך, והוא היה ממשיל משלים מסכימים לכוונת השם יתברך, והעד שבפעם השלישי לא נאמר שדיבר הקב"ה עמו, והוא המשיל משל מעצמו, בשביל שכבר נתאמת אצלו שרצון הקב"ה הוא לברכם, כמו שנאמר בהדיא וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך, ובשני פעמים הראשונים נמלך אם טוב לברך, ולכך נאמר וישם ה' דבר בפי בלעם ולא אמר דברים, כי לא היה אומר לו הקב"ה אליו רק אופן הברכה על איזה דבר יברכם, כי בברכה ראשונה אמר לו שיברכם על ריבוי מספרם, וברכה שניה אמר לו שיברכם על התוקף והגבורה כמו שנאמר כתועפות ראם לו, והוסיף ברכה שלישית לענין המלכות ואמר וירום מאגג מלכו ותנשא מלכותו, כי בלק לא נתייירא רק על הריבוי, כמו שנאמר כי רב הוא, ולכן היתה ברכה ראשונה על הריבוי שירבו נגד כוונתו ממש, וכשחזר והפציר בירך אותם על הצלחתם ברוממות המלכות, כי לענין התחדש נצחון, אין כאן ברכה אחרת, רק ריבוי וגבורה ומלך מצליח:

ועתה טרם נבוא לביאור כל דברי הפרשה הזאת נתעורר בספיקות הנאותות להתעורר בהם:

ספק ראשון, הענין בכללות נראה משונה מאד, שאין ספק שבלק אפילו שלא היה מלך מאז לא יתכן לומר שנעלם ממנו כל הנסים והנפלאות כולם שעשה הקב"ה עמהם ובפרט בקריעת ים סוף, כמו שנאמר (שמות טו, טו) אילי מואב יאחזמו רעד, ועם היות שאמרנו שעל כן אמר הכתוב שבלק היה מלך בעת ההיא לא קודם, ושעל כן לא נתיירא רק מהריבוי, עם כל זה שלא היה מלך, היאך אפשר שלא שמע כלל מכל הנסים ההם, ובפרט שכבר אמר הנה עם יצא ממצרים, וא"כ היאך יחשוב לקללם, שהקב"ה יסכים עמו, עד שאמר אולי יישר בעיני האלהים וקבתו לי משם:

ספק שני, מה היה ענין השטות המופלג הזה שחשב שבהשתנות המקום ישתנה רצונו יתברך עד שיתרצה שיקלל משם:

ספק שלישי, מה ענין שאמר בלעם כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, ובראשונה לא אמר כן:

ספק רביעי, מה זה שבלק בפעם השנייה אמר וקבנו לי משם, כאילו אין לו ספק בזה, ובפעם השלישית אמר אולי יישר בעיני האלהים:

ספק חמישי, לדעת מה ענין כל ההשתדלות שעשה השם יתברך שבלעם לא יקלל, ומה תוכל להזיק קללת היתוש ההוא כיון שהעם ברוך מפיו של הקב"ה:

ספק ששי, אומרו לו אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד, כי מה היתה כוונת בלק באומרו לו כן, ומה יועיל בזה. ועוד אחרי שראה שבא אליו והשתדל כל ההשתדלות ההוא בבנין אותם המזבחות והקרבת הקרבנות, וכבר הודיעו שאי אפשר לו לעשות דבר בלתי רשות ה', א"כ לא היה ראוי לכעוס עליו, וכל שכן אחר שנתן לו עצה שיכשילם, הרי ודאי עשה כל מה שבכוחו:

ספק שביעי, שבברכה השנית אמר לו הלא דברתי אליך לאמר כל אשר דבר ה' אותו אעשה, וכאן בשלישית אמר לו הלא גם אל מלאכיך אשר שלחת אלי דברתי לאמר, שכיון שאליו בעצמו אמר כן, מה הוסיף עתה באמור לו גם אל מלאכיך וכו', ומה תוספת התראה היתה למלאכיו ממה שהיתה לו בעצמו:

ספק שמיני, ומה שנאמר לכה איעצך, ולא ראינו עצה בדבריו. וכבר נדחק רש"י ז"ל ואמר לכה איעצך מה לך לעשות, ומה היא העצה אלהיהם של אלו שונא זימה הוא כדאיתא בחלק (סנהדרין קו, א), תדע שבלעם השיא עצה זו להכשילם בזימה, שהרי נאמר (במדבר לא, טז) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם, אשר יעשה העם הזה לעמך, מקרא קצר הוא זה, איעצך להכשילם, ואומר לך מה שהם עתידים להרע למואב באחרית הימים, עכ"ל רש"י ז"ל. והרמב"ן כתב וזה לשונו והנכון בעיני שיאמר אגיד לך העצה

אשר יעץ האלהים אשר יעשה העם הזה לעמך, עכ"ל. ובאמת הפירושים הללו לא ירוו את הצמא לצמאים לפשט הכתוב וישובו:

ספק תשיעי, אומרו ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים, ואנחנו לא ראינו שסיפר כלל שהלך לקראת נחשים:

ספק עשירי, ישוב כל המקראות בברכות הללו וקישורם זה עם זה שנראים בלתי מסודרים, ועוד למה הכפיל לומר אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו: ספק אחד עשר, למה היפך בלעם ואמר מברכיך ברוך ואוררך ארור, היפך ממה שאמר יצחק, ששם נאמר (בראשית כז, כט) אורריך ארור ומברכיך ברוך: אמנם לדעתי יתכן לומר בהיתר כל הספיקות, שבלק לא נעלם כלל ממנו כל הנפלאות שעשה השם יתברך עם ישראל, וכי הוציאם ממצרים וקריעת ים סוף, וכל שכן בלעם שהיה יודע הכל, אמנם כי כן ידעו ג"כ מה שאירע להם שבאו עד סמוך לארץ וחזרו לאחוריהם, ושהכנעני והעמלקי הכום ורדפום עד חרמה כאשר הפצירו לעלות, וכן שמתו רבים בנשיכת הנחש, ולכך נתאמת אצלם שאינם נושאים חן בעיני ה' אבל שהם מאוסים בעיניו, וכז היו ככל האומות, וסר מעליהם הפחד והרעדה שהיתה עליהם מקריעת ים סוף, ולכך נאמר פה וירא בלק את כל אשר עשה ישראל לאמורי, באומרו שישראל נצחם לא בהשגחה אלהית, ולכן לא אמר שראה קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, שכבר נתאמת אצלם שסר צלו של השם יתברך מעליהם. ועל זה ביאר הכתוב שלא היתה יראתו מפניהם רק להיותם רבים, כמו שנאמר כי רב הוא, ועל כן נכנס בענין זה אולי תועיל קללת בלעם, כיון שאינם מושגחים מאתו יתברך:

והנה כאשר ראה בפעם הראשונה שלא הצליח מעשה שטן, אמר ודאי אין כעסו של השם יתברך לכלות את כולם, ואפשר שלא הכעיסוהו רק קצתן, ויתכן ודאי שבלק עשה ע"י הנחשים שלו, ומצא שבאותו הקצה הנראה משדה צופים הם אותם שהכעיסו השם יתברך, ולכן בברכה שניה אמר בלעם לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל ולא אמר כן בראשונה, והיה אומרו לא נחש, כאילו יאמר לו טעית בחשבונך בניחושים ובקסמים שלך שאתה מנחש שבאותו הצד יאות לקלל, שאין הניחושים מועילים בעם הזה, והעד הנאמן שבלק עשה ניחוש, שבפעם השלישית אמר בלק אולי יישר בעיני האלהים, אבל בשניה לא נסתפק אבל אמר וקבנו לי משם, שמזה נראה שאחר שאמר לו בלעם שלא יועילו הנחשים בעם הזה אמר בלתי ניחושים אולי יישר בעיני האלהים, כאומר אולי דרך מקרה יהיה באותו הקצה אותם שהכעיסוהו:

אמנם כל ההשתדלות שעשה הקב"ה שבלעם לא יקלל אבל שיברכם, היה מפני שכבר היה מוסכם בין כל העמים שהיו שנואים למקום, מכל הסיבות והטעמים שאמרנו שראו שבאו עד הארץ וחזרו לאחור ושרדפם עד חרמה, גם ידע ענין הנחשים השרפים שנשכום שעל כן הסמיך הכתוב ענין בלק אל הענין ההוא, והיה כאילו יאמר שאחר שידע בלק ענין הנחשים שנשכום, שהשם יתברך הוא שונא להם, ולכך לא נתיירא רק מריבויים, ולכך רצה הקב"ה להראות שאפילו שהוא מייסר אותם כאשר ייסר איש את בנו, אבל שאהבתו דבקה בהם, וברצותו לפרסם זה עשה כל ההשתדלות הזה. וכבר רלב"ג טען טענה זאת וביקש לו חשבונות רבות, ולדעתי זהו הנכון:

ואמנם מה שאמר בלק לבלעם אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד, יובן זה עם מה שנאמר (דברים כג, ו) ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך, כי בודאי יפלא בכתוב הזה, כי דבר פשוט הוא שלאהבתם הפך הקללה לא לשנאתם, וכל הטובות שעשה להם לאהבתם עשה, אבל יובן כי בלק שאמר כן לבלעם לא אמר כן רק בחכמה עצומה, וכבר ידע שבלעם עשה כל יכולתו ולא היה לו כעס עמו כלל, אבל כאשר ראה שבמעשה הזה שקרא לבלעם לא נעשתה עצתו ובירך אותם, חרה לו ששמעו הדברים כל שרי מואב וזקני מדין, וראה והכיר ברעה שגרם לעצמו שהניא לבב שריו ונמס לבם בקרבם, וכדי לתקן קצת מזה אמר לבלעם שהוא אומר שקר במה שאומר שהקב"ה אוהב את ישראל, וכבר לא יוכל להכחיש החוש כי למה ימנע בלעם מלהרויח אותו ההון שנדר לו, אלא ודאי שהקב"ה אינו רוצה שיקלל ולא יכול בלק להכחיש זה, אבל בחכמה כדי לחזק לב השרים הפך טעם הדברים, ואמר שמה שהוא אומר שהקב"ה אינו רוצה שיקלל את ישראל, אמת הוא, אבל מה שהוא אומר שלאהבתו את ישראל לא רצה שיקללם זה שקר, כי מה שלא רצה הקב"ה שיקללם הוא משנאתו את בלעם, כדי שלא ימשך לו הכבוד המופלג והעושר שנדר לו בלק: וזה אומרו אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד, כלומר אילו לא אמרתי אני לכבד אותך כבר היה מרוצה שיקללו ישראל, והכפיל לומר כבד אכבדך ברצותו לומר, שכבר שלח לומר אליו שבשגם לא יקלל שאפילו הכי יכבד אותו, אבל יקלל בין קללה בשם עצמו ובין קללה בבקשה מהשם יתברך יכבד אותו כפלים, אחת בשביל הקריאה ואחת בשביל הקללה, ועתה שלא קילל אבל שבירך אותם, אמר הנה איני מחוייב לך אפילו כבוד אחד, וזה אומרו לקוב אויבי לקחתיך כלומר א"כ איני חייב לך דבר בעד הקריאה והלקיחה שלקחתיך, וזה אמר אני אמרתי כבד אכבדך פעמיים וה' מנעך אפילו מכבוד אחד:

ואמר כן בלק שאם יאמר בלעם שהקב"ה אוהב ודאי את ישראל, ולא מנע הקללה משנאתו אותו, שאם לא היה אוהבם למה רצה שיברכם, והיה מספיק שמנע אותו מלקללם לשנאתו אותו שלא יכבד כמו שאמר לו בלק, אבל שיכריחנו לברך יורה שמפני אהבתו לישראל רצה כן, לכך הקדים בלק טענתו ואמר שגם מה שהכריחו השם יתברך לברך את ישראל אינו לאהבתו אותם רק לשנאתו את בלעם כדי שלא יתכבד אפילו כבוד אחד, שאם לא היה מקלל ולא מברך כבר היה חייב לו כבוד אחד מפני שבא אליו בקריאתו: וזהו שהעידה התורה ואמרה ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך, כאילו יאמר כי שקר ענה בלק לומר שעשיתי כן משנאתי את בלעם, וגם בכתוב ההוא ביאר שכל מה שעשה והשתדל הקב"ה שלא יקלל בלעם לא היה מפני היות קללתו מזקת כלל לעם ברוכי ה', אבל לפרסם לעמים אהבתו אליהם שלא סר צלו מעליהם, ואפילו שחטא לו אהבתו דבקה בהם, וזה אומרו ויהפוך ה' וגו' כי אהבך:

וכאשר אמר בלק לבלעם כי מה שלא רצה השם יתברך לקלל את ישראל הוא לשנאתו את בלעם, שלא יקבל ממנו העושר והכבוד שנדר לו, השיב לו בלעם על נכון שזה אי אפשר שהרי כשבאו מלאכיו אליו בראשונה השיב להם שאינו יכול לעשות דבר בלתי ה', ולכך לא אמר אל שריך, שהראשונה נקראים מלאכים, וזה אומרו שאף בפעם הראשונה לא אמר לו עדיין שיכבד אותו ולא שיתן לו דבר, רק ע"י השרים השניים, והלא גם אז לא רצה ה' שאקלל, א"כ לאהבתו אותם הוא ולא לשנאתו אותי, ולכך לא אמר לו בלעם הלא דברתי אליך, כמו שאמר בפעם השניה, אבל אמר הלא אמרתי למלאכיך קודם שנדר לכבדו כדי לסלק טענת בלק:

ומה שנאמר לכה איעצך, לדעתי בחנם נדחקו רש"י והרמב"ן ז"ל, כי לדעתי היו הדברים על נכון, שבלעם כך אמר לבלק הנה אתה ירא מפניהם עתה בזמן הזה כמו שאמר עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו, הנה איעצך שתכשילם, כדי שמה שיש להם לעשות לעמך לא יעשו אותו עד אחרית הימים ושלום יהיה בימיך, וזה אומרו לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך, לא תתקיים עתה הגזירה רק באחרית הימים, ועתה לא יזיקו לך ותגרשנו, כמו שהיה שאחר שחטאו בזימה ונכשלו בפעור הלכו משם, שהם היו בשיטים בערבות מואב וחזרו שלשה מסעות לאחור, כאשר נתבאר בפרשת מסעי (במדבר לג, מז-מט), שהם היו בהר העברים, ומהר העברים באו אל ערבות מואב, ומערבות מואב באו בשיטים ושם היה ענין פעור, וחזרו לאחור בהר העברים ששם מת משה, כמו שנאמר (במדבר כז, יב) עלה אל הר העברים, הרי א"כ הועילה עצת בלעם לגרש ישראל שהיו שם ממולו:

והעצה הזאת בפירוש בכתוב נאמרה לדעתי, שכאשר היו בלק ובלעם באותו הסברא שהקב"ה הוא בכעס ובפנים של זעם עם ישראל, מפני ראותם הנחשים השרפים שנשכום, ובא בלעם לקלל והקב"ה אמר לו לברך, תיכף נשא משלו ואמר מה אקוב לא קבה אל ומה אזעום לא זעם ה', כלומר טעינו בחשבוננו שאין הקב"ה בכעס עמהם: ועתה יבוא ישוב סדר המקראות וקישורם בברכות הללו, כי כל דברי בלעם היו להזכיר את בלק שיכשילם ואינו צריך לקללה גדולה מזו, והקב"ה ציוהו שלא ידבר רע על ישראל, אבל בערמתו של בלעם היה אומרו לא זעם ה', כאילו נתן טעם לדבריו, ואמר תדע למה זעם ה' בשביל שלבדד ישכון ובגוים לא יתחשב, כלומר אינם מתערבין עם הגוים להתחתן בהם, כלומר אם היו מתערבים היה זועם עליהם, וזה הבין בלק תיכף דבריו והפקיר בנות מואב, וזהו שנאמר (להלן לא, טז) הן הנה היו וגו' למסור מעל בדבר בלעם, לא אמר בעצת בלעם, כי בדברו הבין בלק, וגם פה כשאמר לו איעצך, סתם הדברים מפני יראתו, אבל רמז לו אל הדבר שאמר לו קודם לכן, ועל זה אמר לו לכה איעצך אשר יעשה העם הזה יעשה אותו באחרית הימים ובעת תגרשנו מן הארץ, כאשר היה:

ועתה אתה המשכיל תבין ענין הכתובים שאמר בלעם בכל הפרשה הזאת, שלא יתכן הבנת עניינם רק אחרי העיון במה שיפול ההתעוררות:

ספק ראשון, מה שאמר בלעם מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם, שלא מצאנו שהיה בלעם רק מארם נהרים פתורה, ולא מצאנו שארם נקרא הררי קדם, ועוד אפילו שנניח היות ארם נקרא הררי קדם, עוד יש לשאול שהיה לו לומר מן ארם מהררי קדם ינחני בלק, ועוד מה צורך להזכיר שארם נקרא ג"כ הררי קדם, כיון שאין המכוון פה רק להודיע מאין שלחו והביאו:

ספק שני, שתחילה אמר כי מראש צורים אראנו, ואחר כך אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב, וקודם לא אמר רק אראנו ואשורנו:

ספק שלישי, אומרו ולא עתה, כנראה שהיתה המחשבה שיהיה עתה הראיה ההיא:

ספק רביעי, מה ענין זה שהיה מבקש בלק לקלל ישראל בקצה אחד ולא בקצה אחר, וכבר אמרנו שחשב בלק שהיה שם דגל אנשים רשעים ואין הדבר מתיישב, שאם היו רשעים בלעדי קללת בלעם היה הקב"ה מקללם:

ספק חמישי, כי כבר מבואר הענין שהיו יודעים מואב שאין ישראל באים לקחת ארצם ולא להלחם עמהם, דאם לא כן היאך יפקירו בנותיהם לעם הבאים לקחת ארצם, וכבר היו מצווים לבלתי התגר עמהם, ואם היו באים להלחם מרחוק יריחו מלחמה, וא"כ מה ראה בלק לעשות כן:

ספק ששי, אומרו עצום הוא ממני, אחר שכבר אמר כסה את עין הארץ: אמנם יתכן לומר שבלק באצטגנינותו וקסמיו וניחושיו ראה שעתיד לצאת משבט יהודה דוד שילחם עם מואב וימיתם, כמו שנאמר (שמואל ב ח, ב) וימדדם בחבל וגו', ולכך היתה כוונתו להחרים העם הזה, ואפילו שהם אינם נלחמים עמו, הוא היה רוצה להלחם עמם, והנה ראה מה שעשו לאמורי ונתיירא להלחם עמהם, וכאשר ראה כן נתייעץ, כמו שנאמר במיכה (מיכה ו, ה) מה יעץ בלק וגו', והיתה עצתו עמוקה לאמר, אולי תועיל קללות בלעם להילחם ולנצח כל העם כמו שנאמר אולי אוכל נכה בו, ואם לא יועיל כדי לכלות כל העם, אולי תפול על האיש העתיד לכלות מואב שכבר ראה שהוא משבט יהודה, וגם ראה שיהיה מזרע מואב, דהיינו רות המואביה, ואפשר לומר שזה אומרו כי עצום הוא ממני, רצה לומר ממואב עצמו עתיד לצאת מי שיחריב את מואב: ולהיות שהיתה כוונתו כולה על שבט יהודה, לכן אמר בלעם מן ארם ינחני בלק, רצה לומר כפשוטו שקרא אותו מארם נהרים כי שם ביתו, ואח"כ אמר מהררי קדם לכה ארה לי, רצה לומר שהיה רצונו של בלק שיקלל לצד הררי קדם, ששבט יהודה היה דגלו במזרח קדם, כמו שנאמר פרשת במדבר (במדבר ב, ג) והחונים קדמה מזרחה דגל מחנה יהודה. ואמר מראש צורים אראנו על דוד, כמו שנאמר (תהלים יח, מד) תשימני לראש גוים:

וכאשר בלעם היה נותן עצה ברמז לבלק שיפקיר להם הנשים, וכבר בלק היה רואה באצטגנינותו שממואב עתיד לצאת דוד, היתה א"כ העצה היפך הכוונה, לכן אמר בלעם אראנו ולא עתה, כלומר אפילו שעתה יזנו עם בנות מואב לא יצא דוד מהם, וחזר עוד ואמר אשורנו ולא קרוב, והשלים הביאור ואמר דרך כוכב מיעקב וקם שבט, שרצה לומר על דרך שנאמר (בראשית מט, י) לא יסור שבט מיהודה, ועל האצטגנינות של בלק אמר דדך כוכב מיעקב, ולכן היטיב לומר לכה איעצך, כי בלק אחר שראה באצטגנינותו שמבנות מואב עתיד לצאת דוד, לא היה רוצה לקבל עצתו של בלעם להזנות מואב, לכך חזר בלעם ואמר לו לכה איעצך, כלומר קבל עצתי כדי שתהיה הרעה באחרית הימים ולא תהיה עתה:

והנה קשר הדברים היה על נכון בברכה ראשונה שאמר מה אזעום לא זעם ה' כי מראש צורים אראנו, שמילת כי, פה נתינת טעם אל מה שלא זעם כפי מה שהשלים, ואמר הן עם לבדד ישכון ואינם מתערבים והם מיוחדים לו למה יזעום עליהם, ומכאן הבין בלק להכשילם, ובלעם ג"כ כדי שיבין בלק אמר משלו כן, ובוחן כליות כתב בתורה שהעידה שהיה למסור מעל בדבר בלעם, ועל כן הרגוהו בחרב, ששם במלחמת מדין נאמר (במדבר לא, ח) שהרגו חמשה מלכיהם על חלליהם ואת בלעם בחרב, שפירושו

הוא שהמלכים נהרגו במלחמה אבל בלעם הרגוהו אחר המלחמה בדין ולכן אמר בחרב, ועוד אחר שאמר שאינם מתערבים בגוים אמר שעם כל זה מי מנה עפר יעקב וגו', ואמר עוד ואם תאמר שזה הריבוי מי יודע אם הוא סימן טוב להם שהרי מצינו כמה אומות מצליחות ואחריתם לאיבוד, כמו שנאמר (תהלים צב, ח) בפרוח רשעים כמו עשב להשמדם עדי עד, וזה ג"כ אינו, וזה אומרו תמות נפשי מות ישרים, רצה לומר אמות מות ישרים נקי מעוון, הלואי ויהיה אחריתי כמוהו, א"כ אין ריבויים על דרך בפרוח רשעים, אבל הם נוחלים שני עולמות:

עוד יתכן לומר במה שאמר ותהי אחריתי כמוהו, והוא נסמך על מאמרם ז"ל שאמרו (ראש השנה יז, א) שהרשעים נעשים אבק תחת כפות רגלי הצדיקים, שזה אמר בלעם מי מנה עפר יעקב, רצה לומר מי ימנה כאשר יקיצו שוכני עפר של זרע יעקב, תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו, כאומר והלואי תהיה אחריתי להיותו אבק רגליהם, ויהי אומרו כמוהו שב אל העפר:

אחר כך בברכה שנייה, אחרי שאמר לו בלק על פי ניחושיו או קסמיו שעשה, שמאותו הצד הנראה משדה צופים ודאי יתרצה ה' שיקללם, והנה השם יתברך חזר לומר לו שיברך ושלא יקלל, וכבר אמר לו לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם, ושהוא רוצה בברכתם, ואפילו באותו הצד הנראה משדה צופים שאמרת לא הביט הקב"ה און ביעקב ולא ראה עמל בישראל בשום צד מהם, ובכל הצדדים ה' אלהיו עמו ולא הסיר השגחתו ואהבתו מהם, וכן הם ביחוד קשר אחד כאילו היה להם מלך, שכן היה סדרם בתקיעת החצוצרות למסע המחנות, כעם שיש לכולם מלך אחד שכולם נשמעים אליו, ועל פי דברו חונים ועל פי דברו נוסעים, וזה אמר נגד בלק שהוא אמנם אמר הנה עם יצא ממצרים, כלומר עם בערבוביא בלתי מלך, על זה השיב שאינו כן אבל שהאלהים הוא מלכם ילך לפניהם, ושזה יבחן מסדר תרועתם בנסיעתם ובחנייתם שיש ביניהם תרועת מלך: וכאשר רצה להביא ראיה שהניחושים לא יועילו נגדם, אמר אל מוציאם ממצרים, שכולה מלאה ניחושים וכישופים, ולא הועילו כלל אבל הוציאם, ונתן טעם לפי שאין נחש ביעקב ולא קסם בישראל, וזו תשובה לדברי בלק שעשה ניחוש שמאותו הצד ודאי יקללם, ועתה אמר שכל מה שעשה הקב"ה להורידם למצרים ולהוציאם משם, הוא כדי לפרסם שמו ויכולתו יתברך, ושהניחושים והקסמים כאין נגדו, וזה אומרו כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, כאילו יאמר שאין לך פעולה גדולה מזאת, להוציא עם מעבדות שיתנשא כארי על כל האומות:

ובברכה השלישית כבר נתבארו הדברים מאד, שבראשונה שלקח אותו במות בעל על פי הניחוש והקסם בחר באותו המקום, ובשניה שלקח אותו שדה צופים ג"כ על פי הניחוש והקסם בחר באותו המקום, וכאן בשלישי ג"כ שלקח אותו ראש הפעור על פי הניחוש והקסם בחר לקחתו שם, ולכן אמר שבכל פעם ופעם היה מטה פניו ומביט על ישראל שם באותו הצד שמצאו על פי הניחושים שיוכל לקללם, אבל עתה בשלישית לא חשש עוד להביט באותו הצד שהיה ניחושו של בלק שכבר נתאמת אצלו שהקב"ה רצה בברכתם, וזה אומרו ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים וישם אל המדבר פניו, כאילו יאמר שלא הלך לקראת נחשים כמו עד עתה שהיה פונה פניו אל הצד שמצאו על פי הנחוש שהוא טוב לקלל אבל שם פניו אל המדבר בכללותו מבלתי פנותו אל שום צד: וכבר נשא משלו בשבח, כמו שהתחיל לספר שכל טובתם היה מפני שאינם מתערבים, לרמוז שאם יכשילם להתערב שאז יפלו ממעלתם, וזה אומרו מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל, שכולם נטיעי ה', והשלים באומרו יזל מים מדליו כלומר שאינם מתערבים באחרים אבל מדליו בעצמו, ושלכך תנשא מלכותו:

עוד יתכן שרמז בלעם בזה שאמר על ישראל שהם ישתו מים מן המקור האמיתי באלהיות, אבל על ידי עזר בחכמות הטבעיות והלמודיות, שמהם למד אברהם והכזיב האמונות שהיו בזמנו, כי ודאי כל מה שיש מופת על סותרו אין להאמין, ולכך אמר יזל מים מדליו וזרעו במים רבים:

וכבר בחלק א' מחיבורי זה פרק י"ח הרחבתי לבאר ענין זה עיין שם, כי בכל הכתובים שנאמר מים רבים אמרנו שנרמז כן, כי בזה יוסרו הרבה מבוכות בפשוטי הכתובים, כאשר תדע שהחכמה האלהית יכנוה בשם נהרות או מים חיים, והטבעיות ולמודיות בשם מים רבים, ובחלק א' פרק י"ח הבאתי מה שאמר דוד (תהלים קז, כג) עושי מלאכה במים רבים, ואמרתי שהכוונה לומר שהם באים בים החכמה האלהית אשר עליה נאמר (איוב יא, ט) ורחבה מני ים, והם נעזרים בהגיוניות שהיא מלאכה בלמודיות ובטבעיות, ועם כל זה יאמינו על פי הנבואה כל מה שאין מופת על סותרו, לכן אמר (תהלים קז, כד) המה ראו מעשי ה':

עוד אמר דוד ג"כ והבינהו בסימן כ"ט (ג) הרעים ה' על מים רבים, שלפי החכמות הטבעיות וחקירותיהם בקצת הם טובות לעזר אל האלהיות, שכן אברהם ע"י החקירה בטבעיות מצא האלהיות, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר לט, א) משל למה הדבר דומה למי שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה דולקת אמר אפשר בירה זו בלא אדון, כמו שתמצא ביאור מאמר זה בתחילת חלק שני מחיבורנו זה, שהיתה כוונתה מבוארת לומר

שאברהם ע"י חקירות מצא ענין האלהיות, עם כל זה מי שישתקע בחכמות ההם עד שלא ירצה להאמין בדבר שאין מופת על סותרו הנה יקצץ בנטיעות, באופן שהחכמות הטבעיות טובות במקצת וההשתקעות בהם רע, לכן אמר (תהלים כט, ג) קול ה' על המים, שהיא החכמה האלהית, אבל הרעים ה' על מים רבים, כאשר תבוא בחקירת השי"ת הרעים על החכמות ההם, ועל כן ראוי להרחיקם שהם לא יאמינו דבר אם אין עליו מופת לחייבו אפילו שאין מופת לסתור, וכאשר בא הסיפור מיחזקאל במראה ההיא שאמר עליה היותה דמות כבוד ה', אמר ג"כ היות קול כנפי החיות כקול מים רבים (א' כד-כח), והבינהו. והבן עוד סוף המזמור הזה שאמר דוד (תהלים כט, י) ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם, באומרו שבענין המבול נתפרסם מלכותו שהשחיתם על החמס שביניהם, וזהו סמיכות במה שהסמיך ואמר (שם יא) ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, כי דור המבול איש את רעהו חיים בלעו, אבל הקב"ה נתן תורה לישראל שעל ידה יהיה שלום ביניהם:

עוד אמר דוד (תהלים לב, ו) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו, כי מה ענין החסיד אצל המים רבים, אבל הדברים מבוארים כפי מה שאמרנו שמים רבים הוא כינוי אל החכמות החיצוניות, ואמר שאין ראוי שתהיה תפילת החסיד רק שלא יכשל ח"ו באמונה רעה, כאילו יאמר שהחסיד לא יתפלל אל ההצלחות המדומות מן הממון וכדומה, רק עיקר תפלתו תהיה שלא יכשל באמונות: ואבאר לך המזמור הזה, על דרך שנהגו רז"ל לומר (ביצה טו, א ועוד) כיון דאתא לידן נימא ביה מלתא, והוא שהתחיל דוד באומרו (תהלים לב, א-ו) אשרי נשוי פשע כסוי חטאה. אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון ואין ברוחו רמיה. כי החרשתי בלו עצמי בשאגתי כל היום. כי יומם ולילה תכבד עלי ידך נהפך לשדי בחרבוני קיץ סלה. חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי. אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת עון חטאתי סלה. על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו: כי אמנם רואה אתה המשכיל בעיניך מבוכת הכתובים הללו והעדר סידורם וקושי הבנתם. אמנם לדעתי היתה כוונת דוד אז בהיותו מסדר המזמור הזה לומר, כי העוון אשר לא יהיה בו מן המרי או חילול ה' תיקל המחילה מאתו יתברך, ואומרנו שאין בו מרי, רצוננו לומר שלא נכנס בו רוח אפיקורסות, כמו שאמרו רז"ל (בסוטה ג, א איתא רוח שטות, ועיין בדרשות הר"ן דרוש החמישי שמפרשו לענין אפיקורסות) שהעובר עבירה נכנס בו רוח אפיקורסות, ועל זאת הכוונה אמרו (יומא כט, א) הרהורי עבירה קשים מעבירה, וא"כ אם תקפו לאדם יצרו לח טוא מבלתי שיכנס בו רוח אפיקורסות ומבלתי שיהיה בו חילול ה' תיקל הסליחה,

ועל זו הכוונה אמר דוד אשרי נשוי פשע כסוי חטאה שנמחל לו העוון ולא נתחלל שם שמים על ידו, וביאר הדברים מאד ואמר אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עוון, רצה לומר שלא יחשוב הקב"ה אותו עוון לו לעצמו יתברך, שיחשבהו חילול ה', והתנה תנאי שני שלא נכנס בו רוח אפיקורסות, וזה אומרו ואין ברוחו רמיה:

וכמרגיש סתירה בדבריו שהוא אמר אשרי כסוי חטאה, והנה הוא בעצמו גילה חטאו, וכתב בזמירותיו את חטאו עם בת שבע (תהלים נא, ב), ליישב סתירת דבריו אמר להתנצלות שהיה מוכרח לגלות חטאו, ואמר כי בהיותו מבקש מאתו יתברך סליחה על העוון ההוא, לא היה אפשר לו להחריש ולכסות הפשע, הנה היה מוכרח לשאוג שאגה וצעקה לבד מבלתי חיתוך דברים, כי על כן יאמר שאגה בבעל חי בלתי מדברים, ועל כן אמר כי החרשתי בלו עצמי בשאגתי כל היום, כאומר אם הייתי מחריש מן העוון היו בלים עצמי בשאגה, ונתן טעם לדבריו שהיה מוכרח לגלות החטא או לשאוג מפני שתכבד ידו עליו מצד החטא, ויגבר עליו היובש המסבב הדאגה, ועליה אמר בחרבוני קיץ סלה:

והשלים הביאור לומר שעל כן הוכרח לגלות עוונו, וזה אומרו חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי, וכאומר הנה החטא הזה של בת שבע לא היה בו חילול ה' כי נעשה בסתר, כמו שאמר לו הנביא (שמואל ב יב, יב) אתה עשית בסתר, וגם לא היה בו ח"ו אפיקורסות, ועם כל זה מפני יראתו הוכרח לגלות, ולא היה צורך לגלות לפי שכבר הקב"ה מחל לו, וכמתחרט על שגילה חטאו אמר כסוי חטאה, כאומר הלואי לא הייתי מגלה כיון שכבר הקב"ה מחל, והוא אומרו אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת וגו':

ואחר שהשלים לומר כוונתו כאשר אמרנו לענינו ראשון שהחטא שאין בו הרהורים ולא רוח אפיקורסות תיקל הסליחה, וזה אומרו על זאת יתפלל, כלומר מפני זה שעיקר העוון הם ההרהורים לאפיקורסות, אין ראוי לחסיד שיתפלל רק לשטף מים רבים שהוא כינוי אל האפיקורסות שאליו לא יגיעו, כי שאר החטאות תיקל סליחתם: וכן אמר (תהלים צג, ג-ה) ישאו נהרות דכים מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'. עדותיך נאמנו מאד וגו', שהיתה אמנם כוונתו לומר שהנהרות שהם כינוי לאלהיות ישאו דכים, מפני קול הפילוסופים שמכחישים ההשגה ואומרים אדיר במרום, כלומר אינו משגיח כלל בשפלים, אבל עדותיו של הקב"ה בתורה נאמנו שהוא משגיח, ואמר לביתך נאוה קדש, שהוא בית המקדש, על דרך שנאמר (מלכים א ט, ג) והיו עיני השם:

עוד אמר בהדיא סי' י"ח (יז) ישלח ממרום יקחני ימשני ממים רבים, שגם שם מבוארים הדברים היות פירוש המים ההם על דרך זה שהיה מתפלל שימשהו מהם: עוד אמר

סימן על זה דברים נאים מאד, קול רעמך בגלגל האירו ברקים תבל רגזה ותרעש הארץ (יט), שהדבר מבואר היותו מדבר על פרסום האלהות, באומרו האירו ברקים תבל, ויהיה נכון מאד עם מה שכתב הרמב"ם ספר המורה נבוכים (ח"א בפתיחה) שהמשיל ואמר שהעיון באלהיות הוא כמי שהבריק עליו ברק אחר ברק עד ששב להאיר כיום, א"כ זה אמר האירו ברקיו תבל, ואחר זה אמר (שם כ) בים דרכך, רצה לומר בים חכמת האלהות שעליה נאמר (איוב יא, ט) רחבה מני ים, ואמר עוד ושבילך במים רבים, שהוא משל נאה אל מה שאמרנו, שהטבעיות הם עזר למצוא שבילי האלהיות, וביאר ביאור רב שבחכמות ההם לא יוודע ענין האלהות ומדותיו בהשגחה וביכולת יתברך, ועל כן אמר ועקבותיך לא נודעו, ובענין זה אמר חבקוק (ג, טו) דרכת בים סוסיך חומר מים רבים, ונשוב לדברי דוד שהשלים המאמר קשור מאד, שלא יתכן לדעת מדותיו יתברך ע"י הטבעיות, רק החיה אותנו בתורה ע"י משה ואהרן, והוא אומרו (שם כא) נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן:

עוד אמר דוד על ענין זה (תהלים קמד, ז) פצני והצילני ממים רבים מיד בני נכר, וביאר בהדיא שאין הכוונה שיצילהו מבני נכר האויבים, אבל מן הפילוסופים באמונתם הרעה, שכן השלים (שם ח) אשר פיהם דבר שוא, ושלמה אמר כאשר גם הוא דבר באלהות (שיר השירים ח, ז) מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה. וכן יחזקאל אמר לו השם יתברך על האמונות הרעות שהיו אז בישראל (יז, ב) חוד חידה ומשול משל, והשלים באומרו (שם ח-ט) אל מים רבים היא שתולה וגו', הלא את שרשיה ינתק, שהם שרשיהם של הפילוסופים. עוד אמר ישעיה (יז, יב-יג) כשאון מים כבירים ישאון לאומים כשאון מים רבים, והשלים מאמרו (שם יד) לעת ערב והנה בלהה, הנה נתבאר לך שהחכמות חיצוניות קראום מים רבים:

ונשוב לענין בלעם בברכה שלישית שאמר בה כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים, יזל מים מדליו וזרעו במים רבים וירום מאגג מלכו ותנשא מלכותו, כי נראים דברי משלו זה נבוכים, שקודם המשילם לנחלים ואח"כ לגנות על הנהרים [הנהרות] ואח"כ כאהלים ואח"כ כארזים עלי מים, אבל ידמה שנתנבא על כל מה שיקרה לישראל עד ביאת משיחנו, שמתחילתם היו נעים ונדים עד שבאו אל המנוחה בבנין בית ראשון ושני, ואח"כ נתגדלה התורה במשנה ובחתימת הש"ס, והנה על הזמן שהיו נעים ונדים אמר כנחלים נטיו שהנחל נוטה לכאן ולכאן, ואחר שבאו אל המנוחה בבנין בית המקדש אמר כגנות עלי נהר, שאמר כגנות על השני בתים, ועל דורות המשנה והש"ס אמר כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים, שהגדילו התורה והוציאו

דבר מתוך דבר, כמי שאומר דולה מים מבורות עמוקים כן אמר יזל מים מדליו, ואמר וזרעו במים רבים על החכמות החיצונית, כאילו יאמר שישראל יזל מים מדליו, רצה לומר כמו שאמר משה (דברים לב, ב) תזל כטל אמרתי, והם יזלו מים מן הדלי שלהם שהיא התורה, וזרעו במים רבים, שאברהם שהיה התחלת האומה הזאת היתה השגתו במים רבים, ולפי שהזרע הוא התחלה לפירות מפני זה המשיל את אברהם לענין הזרע: ואומרו ירום מאגג, פירש"י מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק, והרמב"ן כתב שיתכן שהיה כל מלך בעמלק נקרא אגג כי רחוק הוא שיקרא הנביא שם הרשע בטרם נוצר מבטן ע"כ. ולדעתי כל שר גדול היה נקרא אגג, שכן במלכות תוגרמ"ה עד היום קוראים לשר גדול מאד אג"א, ואין הכוונה בעמלק, שאם הוא בעמלק כבר אח"כ אמר בלעם וירא את עמלק וישא משלו, שנראה שעד כאן לא דבר בעמלק, ולכן אמר וירום מאגג מלכו, רצה לומר שיהיה גדול מאגג, ואומרו ותנשא מלכותו, נתנבא על ביאת משיחנו, שנאמר (בירמיה) (יחזקאל לד, כד) ואני ה' אהיה להם לאלהים ועבדי דוד נשיא בתוכם אני ה' דברתי, באופן שכל נבואת בלעם היתה על דוד: ובשגם תבחר לומר שאגג הוא שם עצם למלך עמלק, עם כל זה יתכן שיאמר על דוד, כי מסיבת אגג שהחיה שאול הגיע המלכות לדוד, כמו שנאמר כשהחיה את אגג (שמואל א טו, כח) קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך, והכוונה באומרו מאגג רצה לומר מסיבת אגג:

ואחר זה אמר אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו, שבראשונה מה שאמר כתועפות ראם לו שב אל הקב"ה, שאם היה שב אליהם היה לו לומר כתועפות ראם להם כיון שהתחיל בלשון רבים ואמר מוציאם, אבל כאן אמר מוציאו בלשון יחיד, לכן אומרו כתועפות ראם לו שב אל העם, עד השלים דבריו כרע שכב כולו בלשון יחיד על העם, ואמר מי יקימנו, נגד בלק שהיה רצונו לגרשם ממולו אמר כרע שכב מי יקימנו: ומה שהפך בלעם ואמר תחילה מברכיך ברוך הפך ממה שאמר יצחק, הוא הטעם לפי שהקב"ה אמר לאברהם (בראשית יב, ג) ואברכה מברכיך ומקללך ארור, בא יצחק אחר שניתנה לו ברכת אברהם ואמר ליעקב כי אורריו ארור מבלעדי ברכתו, ובהיות כי צריך תחילה להסיר הרעה ואחר לבקש הטובה, כמו שנאמר (תהלים לד, טו) סור מרע ועשה טוב, לכך אמר לו תחילה שאורריו ארור כבר מפי ה', וא"כ לא חלה קללתו כלל, ואח"כ אמר שמברכיו ברוך, אבל בלעם שהיה אומר מפיו של הקב"ה כמו שנאמר שומע אמרי אל, לכך אמר כמו שאמר הברכה לאברהם שאמר תחילה ואברכה מברכיך, כי כן יאות שיאמר הקב"ה שקודם שיזכה לברכה אין מקלליו ארורים, אבל אחר שכבר זכה ונכנס

תחת כנפי שכינה ונתברך אח"כ מקללך ארור, וזהו קשר הדברים עם מה שאמר אח"כ נאם שומע אמרי אל, שפירושו שלפי שאמר הקב"ה כך אמר הוא ג"כ להיותו שומע אמרי אל:

ואפשר עוד שבלעם לפי שהיה בדעתו לקלל ואח"כ רצה לברך את עצמו, קודם לכך אמר מברכיך ברוך, כדי שיובן מה שיאמר אח"כ ואוררך ארור שתהיה הכוונה מעתה והלאה אחרי הברכה שברכם:

והנה הודיע את בלק העתיד, ואמר לו על ענין דוד, ולפי שנאמר לא יסור שבט מיהודה קרא את דוד שבט, והנה יפלא שהיה לו לומר וקם שבט בישראל כמו שנאמר (דברים לד, י) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, ולא אמר מישראל, אבל הענין הוא שרמז באומרו על דוד כמו שאמרנו שהוא מזרע רות המואביה, ולכן אמר וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב, שאומרו מישראל, רצה לומר מקצתו ממואב ומקצתו מישראל: ובאומרו וקרקר כל בני שת, רש"י ז"ל כתב שפירושו כל האומות, וא"כ הוא לא ידעתי למה חזר והזכיר עמלק והקיני, ועוד למה לא יאמר כל בני אדם, והרב אברהם אבן עזרא כתב בשם יצחקי שהדברים שבים אל עמון ומואב, והוא כפול, ומילת שת נגזרת מחשופי שת (ישעיהו כ, ד), וירמוז אל בנות לוט, והראב"ע טען על זה ואמר שאין זה נכון כי השת הוא האחור שהוא נגזר מן השתות יהרסון (תהלים יא, ג), וא"כ מה ירמוז זה לבנות לוט. ולדעתי הדברים מבוארים שמילת שת פה נגזרת מחשופי שת, ואין הרמז לבנות לוט כמו שכתב יצחקי, אבל קרא לעמון ומואב בני שת, רצה לומר בני עבודת השתות שלהם, שעושים בושת שפוערים עצמם אל פעור, וסרה טענת הראב"ע:

חלק מעשי תורה - פרק לה

פרשת פנחס:

קח את ראשי העם והוקע אותם. פירש רש"י קח את ראשי העם לשפוט את העובדים. וכן תירגם אונקלוס. אבל יתכן עוד שיאמר שיקח את ראשי העם מאשר חטאו ותעשה בהם דין, ושזה כל שאר העם ישמעו ויראו כשיראו שהגדולים שבהם נידונים, ולכך קם זמרי שהיה נשיא כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין פב, א) שבא אצל משה, כי היתה כוונתו להעיז ולמרוד בשרירות כאומר נשיא אני ומי יעשה לי דבר:

וכבר אמרו רז"ל (סנהדרין שם) שנעלמה הלכה מעיני משה ולכך היו בוכים, ודרשו כן ממה שנאמר ענין הבכיה אחר מעשה זמרי, אבל לפי הפשט היו בוכים על החרון אף שהיה בישראל:

ומה שעשה זמרי יראה ג"כ לפי הפשט שנראה אליו שלא נאסרה ארמית רק כדי שלא ימשך לעבוד עבודת אלילים שלה ולאכול מזבחיהן, ולכך הביאה לעיני כל ישראל, שכיון שראה שמשה לא אמר הרגו המנאפים רק הנצמדים לבעל פעור, הורה היתר זה, ולא ידע שקנאים פוגעים בו אע"פ שאין בית דין הורגין אותו:

והנה כאן ובמעשה קרח נאמר (במדבר יז, יד) ויהיו המתים במגפה, אמנם כאשר מנה דוד את ישראל נאמר (שמואל ב כד, טו) וימת וגו' שבעים אלף, והטעם שבקרח לא מתו רק אותם שנגזר עליהם מיתה, כמו שביארנו פרק כ"ה במה שנאמר (במדבר יז, יג) ויעמוד בין המתים ובין החיים, לכן אמר ויהיו המתים ולא אמר וימת כמו שנאמר בדוד, וגם הנצמדים לבעל פעור קראם מתים, שהרשעים בחייהם קרויים מתים (ברכות יח, ב):

וכבר אמרו רז"ל (סנהדרין פב, א) שפנחס בדין עשה כן, שקנאים פוגעים בו, ואם כן הוא יש לשאול מה היה המעשה של פנחס יתר שאת, כבר היה קנאי כשאר הקנאים. עוד יפלא אומרו שני פעמים בני ישראל, שכך נאמר השיב את חמתי מעל בני ישראל ולא כליתי את בני ישראל. ויתכן שאמר כן להיות שם שני מיני חוטאים, מין אחד הם היו החוטאים בניאוף ופעור, ומין אחד שלא היו מוחים בידם, ובקנאו תוך בני ישראל נתכפר לבלתי מוחים, ובעשותו הפועל נתכפר לחוטאים ששבו מפשעם, ולגבי המנאפים שייך קנאה, ולגבי הבלתי מוחים שייך חימה, על כן נאמר השיב את חמתי מעל הבלתי מוחים, ולא כליתי כל המנאפים והנצמדים, והוא שנאמר פרשת ואתחנן (דברים ד, ג) כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך, שאחר כך אחד אחד השמידם לא בפעם אחת כשחטאו:

ויש לשאול מה שנאמר ראש אומות בית אב במדין הוא, ולא אמר למדין, כמו שנאמר (במדבר כב, ד) מלך למואב, אבל מכאן יצא להם ז"ל לדרוש (סנהדרין פב, א) שהלא ישראל בשיטים ומה היתה עושה שם בת מלך, אלא בעצה שלחוה, שכיון שנאמר במדין הוא, רצה לומר שאביה היה במדין ולא בשיטים ובתו באה שם:

וענין גודל שבחו היה שלקח רומח לא סכין או כלי זין בסתר, כי הרומח כבר ראוהו כל העם, וזהו שנאמר ויקם מתוך העדה שכולם ראוהו קם. ועל זה נאמר בקנאו את קנאתי בתוכם, ורש"י פירש בקנאו את קנאתי, בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום. ויש לשאול למה לא נאמר בנקמו את נקמתי, אבל אמר בקנאו שהוא המתחרה לנקום. אבל יתכן שלא רצה הכתוב לומר בנקמו רק בקנאו שהוא המתחרה לנקום, להודיענו שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה

למעשה, באופן שהודיענו שהיה לו שכר על המחשבה וגם על המעשה. כי לדעתי [מה שאמרו] אמרו רז"ל (קידושין מ, א) מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, אין הכוונה במי שחשב לעשות טובה ולא עשה שתחשב לו כמעשה, כי אין הדברים כן, אבל היתה כוונתם לומר שכשהאדם כיוון לעשות מצוה ועשאה, נותנים לו שכרה על הכוונה ועל המעשה שמצרפים אותו במעשה, ויהיה שכרו כפליים, וכנגד זה אמרו (יומא כט, א) הרהורי עבירה קשים מעבירה, ועל כן נאמר פה בקנאו, שהמובן יהיה על ההתחרות לנקום קודם שעשה הנקמה, וזו היתה הליכתו ברומח תוך הקהל בכוונה להורגו, שכל העם ראו ויראו באמרם אם לנשיא נעשה כן להדיוט על אחת כמה וכמה, ובזה רבים השיב מעוון: ועל מה שנאמר כי צוררים הם לכם בנכליהם וגו' על דבר פעור, הנה יתכן לשאול מה ענין הצרירה הזאת והלא הרגו אותם, ולא יקרא ההריגה צרירה, ובעמלק נאמר (שמואל א טו, ג) לך והכיתה את עמלק שהוא השונא המוחלט ומה שייך לומר צרור והכית. עוד יש לשאול שהיאך יתכן שיפקירו בנותיהם להכשיל, שאם כן נראה שידעו בקדושתן של ישראל ובטומאת עצמן וא"כ היה להם להתגייר. עוד יש לשאול אומרו לשון נכל, כי מה שייך נכל לענין זה ומה הוא נכליהם ורמאות שעשו, כי הנכל הוא שירמה את זולתו ויגנוב דעתו:

לכן נראה שהמדינים ודאי לא עשו כן להכשילם, אבל בהיותם יראים מישראל לרובם, כמו שנאמר (במדבר כב, ג) כי רב הוא, הנה היו מראים עצמם אוהבים והיו מתערבים עמהם, והיו קוראים אותם למשתאות שלהם ולזבחי אלהיהם, וכל זה להראות להם אהבה וקירוב דעת, לכן אמר הקב"ה צרור את המדינים כי צוררים הם לכם, כלומר שאינם אוהבים אבל הם אויבים בלב, ומחמת יראה מראים אהבה, ואפילו שרואים שישראל מנאפים עם בנותיהם לא היו מוחים בידם כל זה להראותם אהבה, כמו שאמר שלמה (משלי י, יב) שנאה תעורר מדנים ועל כל פשעים תכסה אהבה, והיה לו לומר ואהבה תכסה פשעים כמו שאמר שנאה תעורר מדנים, אבל יתכן שכך אמר שהשנאה תעורר מדנים, ועוד תעשה השנאה שעל כל פשעים תכסה באהבה, כלומר מראה כאילו אוהב אותו כדי שיפול בידו להינקם, וכך היתה אהבת המדינים את ישראל היו מראים להם אהבה ובקרבם ישומו ארבם, לכן הודיעו השם יתברך להם, ואמר שצוררים הם ואינם אוהבים, אבל עמלק היה צורר בפרהסיא, לכן לא נאמר רק לך והכיתה את עמלק, וכאן אמר צרור את המדינים והכיתם אותם, רצה לומר שיכו אותם כשונאים לא כמי שנלחם לשלול. ובזה נתישב מה שנתעוררנו בזה:

ומה שנאמר ותבלע אותם ואת קורח, שהיה לו להקדים קורח שהוא העיקר, אמר כן להראות שקשים מחזיקי ידי עוברי עבירה יותר מהעוברים עצמם, ועוד שקרח היתה מחלוקתו לסיבת שררה אבל אלו בלתי שום סיבה:

ובמה שנאמר פרשת מטות (במדבר לא, יז) ועתה הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו, פירש רש"י ז"ל למה חזר ואמר הרוגו, הפסיק הענין דברי ר' ישמעאל, שאם אני קורא הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש וכל הטף בנשים וגו', איני יודע אם להרוג עם הזכרים או להחיות עם הטף לכך נאמר הרוגו, עכ"ל. ובאמת יפלא לפי הפשט שלא היה צריך לכתוב הרוגו הראשון, רק כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו, אבל יתכן לומר שזהו שאמרנו, כי מה שנאמר צרור את המדינים והכיתם אותם, רצה לומר שיכו אותם מכת אויב, לא ככל המלחמות שהכוונה אל השבי והשלל או לקחת ארצם, רק מלחמה כמי שרוצה להינקם, כמו שנאמר (במדבר לא, ב) נקום נקמת וגו' ולכן אמר פעמיים הרוגו, שאם היה אומר הראשון לבד היינו אומרים שיהרגום יחד, לכן הודיע היות הרצון שיהרגו הזכרים ואח"כ יהרגו אותם גם כן. ובזה יתיישב מה שנאמר (שם טז) הן הנה היו וגו' שנראה היות כל הכעס על הנקיבות, ובזה יתישב שגם הריגת הזכרים היתה להינקם מן הנשים: ובמה שנאמר תוך ענין מספרם של ישראל, וחזר והזכיר ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם, יפלא מאד למה הביא ענין זה פה. והרמב"ן כתב לכך הזכיר הכתוב זה להודיע שנשאר כל הירושה במשפחת הפלואי לנמואל לבדו. ובאמת עוד יפלא שאף לפי פירושו היה מספיק שיאמר הוא דתן ואבירם אשר הצו וגו', וכבר ידענו שנבלעו, ועוד זר מזה אומרו ויהיו לנס, שאין כאן מקומו לומר שהיו לנס רק במקומו בסיפור הבליעה. וליישב זה נראה עוד התעוררות אחר שאנחנו רואים שמנה כאן ראשי משפחות כל הבאים מצרים, וכאשר לא היה לאחד מהם רק בן אחד קרא את הבן ראש משפחה, כמו ומכיר הוליד את גלעד, ואמר לגלעד משפחת הגלעדי, וכן גם כן ואלה בני שותלח לערן משפחת הערני, שלא היה לו בן אחר כי אם ערן, עם שכבר אמר משפחת המכירי ומשפחת השותלחי חזר לעשות בניהם ראשי משפחות, וכאן נאמר משפחת הפלואי ולא היה לו רק אליאב ולא אמר משפחת האליאבי, וגם בני אליאב לא היה רק נמואל ולא אמר משפחת הנמואלי, אבל הניחם כן על משפחת הפלואי, וזהו לדעתי שאמר משה ויהיו לנס, לנתינת טעם למה נאמר משפחת הפלואי, שפלוא לא היה לו רק אליאב ואליאב לא היה לו רק נמואל, ועם כל זה לא נקראת משפחה זו רק משפחת הפלואי, לגלות שהיו לנס פלא:

ובמה שנאמר הם מי מריבת קדש מדבר צין, פירש רש"י שהם המרו על הים והם המרו גם כן במדבר צין, ונשאלתי שהיאך יתכן זה שרש"י בעצמו כתב פרשת חקת על מה שנאמר (במדבר כ, א) ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין, וזה לשונו כל העדה עדה השלימה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים. ולדעתי שהשואל לא מחכמה שאל על זה, כי חשב שכוונת רש"י ז"ל לומר שאותם האנשים שהמרו על הים המרו גם כן במדבר צין. ואם היתה כוונתו ז"ל כן אין זה ענין אל הסיפור כאן שציוה השם יתברך על פטירת משה, כי לענין חטא משה מה לי אם היו אותם האנשים בעצמם או אחרים, אבל כוונת רש"י ז"ל לומר שהמים המרו את ישראל על ים סוף, והמים המרו אותם גם כן פה, ואם כן היה ראוי שמשה ואהרן יקדישוהו, כיון שבענין המים מרו פעם אחרת, ומפני זה אמר הכתוב כאן בענין הסיפור בפטירת משה על החטא שלא הקדישו אמר הם מי מריבת קדש, כנותן טעם אל תוספת חטא, כיון שהמים כבר המרו את ישראל שהיה להם ליזהר ולהקדישו שלא ימרו:

ובמה שאמר משה יפקוד ה', פירש רש"י על פי האגדה (במ"ר כא, יד) כיון ששמע משה שאמר לו השם יתברך תן נחלת צלפחד לבנותיו, אמר הגיע השעה שאתבע צרכי שיירשו בני את גדולתי וכו', אבל יש לשאול על אגדה זאת, שיותר היה ראוי שישאל גדולתו לבנו כשאמר לו שילביש את אלעזר במקום אהרן שזה היה גדולה ממש, אבל ענין בנות צלפחד היתה ירושת חלקו מהארץ ועוד יפלא שאם בנו של משה היה ראוי וממלא מקומו כן הוא הדין שיירש מקום אביו, ואם לא היה ראוי היאך יבקש משה דבר בלתי הגון לעם. אבל יתכן היפך זה, והוא שהדיבור הזה נאמר למשה תיכף אחרי מלחמת סיחון ומדין, ותיכף השיב לו (דברים ג, כד-כה) אתה החלות להראות אעברה נא וגו', ולא נשמעו דבריו, ועתה שנכתב פרשת צלפחד שאפילו הבנות יורשות, הסמיך הכתוב לאמר שאמר משה שאין רצונו שיירשו בניו כי צריך איש שימלא מקומו, וזה היתה שימת עין על צרכי צבור, ולכן אמר יפקוד ה', שמן הדין הבן יורש מעלת אביו, ולא היה צורך לומר יפקוד אם היה רצונו בבנו שיהיה במקומו, ולכן אמר אלהי הרוחות שידע מי שהוא ראוי לכך ולא דרך ירושה:

ובמה שנאמר (במדבר לב, יט) כי לא ננחל אתם מעבר לירדן והלאה כי באה נחלתנו, פירש רש"י כבר קבלנו בעבר הירדן, עכ"ל. והרמב"ן כתב שאינו הגון שידברו כן לפני משה לאמר כבר קבלנום כי איננו בידם אבל ברצונו הדבר תלוי ולא קבלוה עד שיתננה הוא להם, אבל כך אמרו כי לא תנחילנה אותם למעט נחלתם בארץ טובה. ונכון מזה

בעיני לומר שאמרו כי באה נחלתנו, מילת כי תהיה הוראות זמן ורובם כן, ויהיה אומרו שלא ננחל כשבאה אלינו הנחלה הזאת:

פרשת מטות:

רש"י כתב בפרשת מטות חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחילה ואח"כ לכל בני ישראל, ומנין שאף שאר הדברות כן ת"ל (שמות לד, לא-לב) וישובו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וידבר משה אליהם. ואחרי כן נגשו כל בני ישראל, ומה ראה לאומרה כאן למד שהפרת נדרים ביחיד מומחה, ואם אין יחיד מומחה מיפר בשלשה הדיוטות, או יכול שלא אמר משה פרשה זו אלא לנשיאים בלבד, נאמר כאן זה הדבר וגו'. ואין בדבריו ז"ל טעם אל מה שהסמיך פרשה זו אל פרשת פנחס, גם אין כאן טעם למה גילתה התורה ענין חילוק כבוד לנשיאים בדיני נדרים ולא בשאר דברות, ואם לומר שהתרת נדרים ביחיד מומחה גם בכל דיני ממונות כן הוא שיחיד מומחה דן או שלשה הדיוטות: והרמב"ן ז"ל נתן טעם אל מה שהסמיך פרשה זו לפרשת פנחס, לפי שנאמר לבד מנדריכם ונדבותיכם. ובאמת אין זה טעם מספיק, שגם פרשת צו נאמר (ויקרא ז, טז) ואם נדר או נדבה, ובפרשת אמור ג"כ (ויקרא כב, יח) לכל נדריהם ולכל נדבותם, ועוד בפרשת אמור נאמר (ויקרא כג, לח) ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם: אבל מה שיראה לומר בזה, שאין ספק שגם כל הדברות נאמרו לנשיאים תחילה ואח"כ לכל ישראל, ומה שגילתה התורה ענין זה כאן, הוא הטעם עם מה שאמרו רז"ל (סנהדרין פב, א) שאמר זמרי למשה בת יתרו מי התירה לך, שפרשה זו באה נמשכת לפרשת פנחס שנהרג זמרי, והיתה זו תשובה לזמרי כי בת יתרו היתה מותרת קודם מתן תורה, אבל אחר מתן תורה שקבלו עליהם ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה (שמות יט, ח) נאסרה, ובהיות שנהרג זמרי שהיה נשיא אמר פרשה זאת לנשיאים כאילו מזהירם, על דרך שנאמר לבני אהרן אחרי מות שני בני אהרן (ויקרא טז, א), כמו כן אמר משה פרשה זו לנשיאים, ונתן תשובה לזמרי, כאילו יאמר אחר שקבלנו התורה ואמרנו כל אשר דבר ה' נעשה, אם כן ככל אשר יצא מפיו יעשה, והארמית אסורה לא קודם לכן: פרשת מסעי:

במה שנאמר עד מות הכהן הגדול, עם היות שלא יעדנו לבאר בחיבורנו זה זולת המעשיות בהיותם על סדר סיפורי המעשיות כפי סדרם אשר נכתבו בכל פרשה, זכרתי פרשת מסעי לענין שכתב בעל העיקרים ר' יוסף אלבו (מאמר ג' פרק כה) שטען נכרי לענין המשפט הזה שכתוב בתורה שההורג בשוגג יגלה בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול, כי נראה אליו משפט בלתי ישר שאחד יגלה שנה ואחד עשרים, וכבר האריך הוא ז"ל להשיב לא אאריך להביא דבריו כי משם תראנו:

אבל לדעתי התשובה מבוארת, שלפי שעניני חיוב הגלות אין ספק שיהיו המקרים משתנים מזה לזה, עד שאי אפשר להביא כולם על ספר, שודאי כל אחד כפי הכוונה או כפי המקרה כך יתחייב הגלות, ואפילו בדת הנמוסיית יחייבו לאחד שנה גלות ולאחד עשרה ואחד שלשה כפי הענין, וכבר אמרו רז"ל (מכות י, ב) שענין השוגג הוא ששנים נמצאים בפונדק זה חייב מיתה וזה חייב גלות בא זה והורג את זה באופן שזה נהרג וזה גולה, וזהו שנאמר (שמות כא, יג) והאלהים אינה לידו, א"כ אי אפשר להיות דין ישר מזה, שיודע נסתרות יודע כמה שנים חייב זה גלות, והוא ידע חיי הכהן עד כמה, באופן שלא יאונה לזה להיות הורג וגולה טרם מות הכהן רק כפי השנים שהוא חייב גלות, ואדרבה אם היתה התורה קובעת זמן קבוע לגולה שוה לכולם היה משפט מעוקל, כי יש מי שחייב גלות הרבה ויש שאינו חייב רק מעט:

חלק מעשי תורה - פרק לו

פרשת דברים:

במה שנאמר אחד עשר יום מחורב, כבר פירש רש"י אמר להם משה מה גרמתם וכו' כן פירש ע"פ מדרש אגדה. אמנם כבר אמרנו בחלק זה סוף פרק י"ד שאומרו אחד עשר יום, שב אל מה שנאמר הואיל משה באר את התורה, שכל משנה תורה הוא אחד עשר פרשיות, ולימד אותם להם באחד עשר יום, והוא נכון בעיני לפי הפשט:

ומה שנאמר וחצירות, פירש רש"י וחצרות לענין קרח. ובפרשת קרח (במדבר טז, ד) פירש שהוא סרחון רביעי, וכבר כתבתי שהרב אליהו מזרחי טען שאם כן היה במדבר פארן, ושם נתיישב זה בחלק הראשון פרק א' ובחלק זה פרק כ"ד: ומה שנאמר יוסף עליכם ככם אלף פעמים, כבר יפלא כי לא מצינו כלל שנתקיימה ברכה זו שיהיו אלף פעמים שש מאות אלף, ובזמן דוד שהיו ישראל בתקפם נאמר (שמואל ב כד, ט) שמנאם דוד והיו אלף ושלש מאות אלף ישראל ויהודה, אבל לימות המשיח אמר כן, כמו שנאמר (ישעיהו ס, כב) הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום, ופירש הרב אברהם אבן עזרא מחמת דחקו, המשפחה היותר קטנה תהיה אלף, ואין זה מתיישב בפשט הכתוב, אבל לדעתי על כל זרע יעקב אמר כן, שהוא נקרא קטן ונקרא צעיר, כמו שנאמר (בראשית כה, כג) ורב יעבוד צעיר, ועל כללות האומה אמר הקטן יהיה לאלף, כמו שברכם משה יוסף עליכם ככם אלף פעמים, והצעיר לגוי עצום, שאמר קודם על הריבוי ואח"כ על העוצם, ולכך לא נאמר עצום ורב כמו שנאמר בתורה (דברים ט, יד):

ומה שהתחיל בפרשת דברים ענין הסיפור שאמר להם ראה נתתי לפניכם את הארץ והפסיק בענין ואמר דבר הדיינים ששם להם, ואח"כ חזר לומר ראה נתן ה' אלהיך לפניך, וסיפר מעשה המרגלים, הנכון בעיני שמשה הפסיק לומר ענין זה של השרים, כדי לומר שהושיב להם שרי אלפים, ושעם כל זה נתקרבו כולם בערבוביא לומר נשלחה אנשים, כי עם אחד שיהיה להם שרים מיוחדים להנהגתם אינו מן הראוי שילכו כולם לשאול שהם ירצו לשלוח מרגלים, וכדי להוכיחם על גודל רוע סדרם סיפר שכבר שם להם שרי אלפים ושרי מאות, ועם כל זה ותקרבון אלי כולכם:

ענין המרגלים כבר ביארנו הכתובים הללו שבמשנה תורה שם בפרשת שלח כי שם ביתם: ובמה שנאמר גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבוא שם, הרבה מן המפרשים ובפרט הרמב"ן ז"ל טענו שהיאך יאמר כן שבגללם היה הכעס, והכתוב מכריז (במדבר כ, יב) יען לא האמנתם בי, ונדחק הרמב"ן ז"ל ואמר בעבור מריבתכם. ואין זה בכתוב שהרי נאמר בגללכם ולא נאמר בגלל מריבתכם, ולא יאמר על נכון שזה סיבה לזה, כיון שעם היות שהיו מריבים עם משה ואהרן היו מקדישים שמו לא היה נגזר עליהם שלא יכנסו ואין זה רק גרמא לבד. וכן פירש רש"י פרשת ואתחנן במה שנאמר (דברים ג, כו) ויתעבר ה' בי למענכם. אבל לדעתי יתכן לומר שמשה אמר כי מה שנגזר עליהם לבלתי היכנס לארץ, היתה מדה נגד מדה, שהם לא האמינו ביכולת ה' שילחם להם, כמו כן לא רצה שיכנסו ויראו יכולתו יתברך, אבל משה שכבר ביארנו שח"ו לא חטא לענין יכולת ה' כמו שנתבאר פרשת חוקת, אם כן לא היה ראוי אל עונש זה, ואומרו כאן בגללכם, נמשך אל מאמרם ז"ל שאמרו (תנא דבי אליהו רבה פרק ל) משל למה הדבר דומה לשפחה שנפל הדלי שלה בבור התחילה בוכה, באה שפחת המלך ונפל דלי זהב שלה מיד התחילה מצחקת, שאמרה מי שיוציא הדלי של זהב יוציא הדלי שלי, והביאו ז"ל המשל הזה על משה שמת בחוצה לארץ, אם כן יהיה פירוש בגללכם, כאילו יאמר לאהבתכם, ואין הכוונה לומר שבגללכם כעס עליו, אבל הכוונה לומר שבגללכם נתן לו זה העונש לאמר לא תבוא שם, כי אין זה העונש מדה כנגד מדה, כיון שלא חטא משה בענין יכולת ה':

כל מה שנאמר בפרשה זאת במשנה תורה לענין אומרו האימים לפנים ישבו בה, וכן מה שנאמר ובשעיר ישבו החורים, וכן מה שנאמר ארץ רפאים תחשב, נראים דברי מותר כי מה צורך לומר מי שישב בה לפנים. וכבר ביארנו כל זה בחלק א' פרק כ"ג: פרשת ואתחנן:

רוב המקראות בסיפור מעשים שבפרשת ואתחנן בא ביאורם פרשת יתרו. ומה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם, יפלא שאחר שנאמר ואתם הדבקים, מדבר עם כולם, היאך יאמר אח"כ כולכם. אבל יאות לדעתי עם מאמר רשב"י (זוה"ק ח"ג עא, ב) זכאה חולקהון דצדיקייא דאתדבק נפש ברוח ורוח בנשמה ונשמה בהקב"ה, שבזה יהיה אומרו אתם על כל האנשים נפרדים, ומה שאמר כולכם שבים הדברים אל מציאות האיש הפרטיי, שכל חלקיו דהיינו נפש רוח ונשמה יהיו דבקים בה':

פרשת עקב:

מילת עקב יש שפירשוהו כמו בעבור, ויש שפירשוהו כמו חילף או שכר, והרמב"ן האריך בזה. אבל יתכן היות פירושו שכר, והיה כאילו יאמר התנצלות אל מה שאמר קודם כמה פעמים (דברים ו, י ועוד) והיה כי יביאך וגו', ויתכן לשאול א"כ מאחר שכבר אמר השם יתברך לשלוח להם נביאים כאשר שאלו ביום הקהל כמו שנאמר בפרשה זאת בעצמה, אם כן למה יצוה להם משה על מה שהם עתידים לעשות בארץ, ולמה לא יצוה אותם כשיבואו בארץ, לכן אמר משה והיה עקב תשמעון, כאלו יאמר שיהיה שכר שמיעתם עתה המשפטים שעתידים לעשות בארץ, שיתקיים ויבואו בארץ ויעשו שם המצוות, באופן שזהו שכר שמיעתם, וזה אומרו והיה עקב תשמעון המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם, ששכר מצוה מצוה. ובזה יאות מה שיפלא בסדר הכתוב, שאם היה המובן כפי הנחשב שהשמירה והעשיה והשמיעה כלם בכלל התנאי, אם כן היה לו לומר והיה עקב תשמעון ושמרתם ועשיתם המשפטים האלה, אבל על פי דרכנו נתיישבו הדברים מאד:

ובמה שנאמר כי תאמר בלבבך רבים הגוים, פירש רש"י ז"ל שמוכרח היות כי זה לשון שמא, וגם הרב אליהו מזרחי האריך את דבריו לקיום פירוש רש"י ז"ל. אמנם גם אחרי כל דבריהם אין הכתוב מתיישב שאין מנהג הלשון לומר שמא תאמר כך לא תאמר כך, ועוד שהוא אומר לפי פירוש רש"י שמא תירא אל תירא, ואח"כ אומר בהדיא אשר אתה ירא מפניהם, אם כן איך יאמר שמא תירא. אבל לדעתי שמילת כי פה היא כמו בכל התורה, שהוא הוראת זמן, כמו כי תצא למלחמה (דברים כ, א), ויובן שגם זו הפרשה היא מכלל הברכה שכבר התחיל בה, שאומרו אל תירא הוא הבטחה אינו ציווי, והיה כאילו יאמר שאם ישמעו וישמרו המצוות, זה שכרם שכאשר יאמר בלבו איכה אוכל להם להורישם, הנה אז יבא להם אבירות לב שלא ייראו מהם לפי שיזכרו כל מה שעשה להם השם יתברך במצרים, אבל אם לא ישמרו ולא ישמעו המצוות, הנה אז יבוא מורך בלבבם כמו שנאמר בתוכחות, וכן נאמר (ישעיהו לג, יד) פחדו בציון חטאים, ולכך היטיב לומר

אשר אתה ירא מפניהם, כלומר אתה קודם שתשמע המצוות וקודם שתשמרם כבר אתה ירא מפניהם, אמנם אחר שתשמע תסתלק היראה לא תירא מהם:

עוד יתכן לומר נכון מזה, והוא שאמר הכתוב כי תאמר בלבבך רבים הגוים, כלומר כשתחשוב שהגוים הם רבים ושאינך יכול להם במלחמה טבעית רק באלהית, הנה אז ודאי תנצחם, ועל כן לא תירא מהם, אבל אם תאמר בלבבך שאינם רבים הגוים ושאתה יכול להם, הנה אז ראוי שתירא מהם מאחר שאתה בוטח על גבורתך:

ענין הצרעה נתבאר בחלק זה פרק ט', ומה שנאמר פן תרבה עליך חיית השדה, נתבאר בחלק זה פרק י"ז תראנו משם:

ומה שנאמר כאן ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן. טען רש"י ז"ל והרמב"ן הסכים לדבריו והאריכו מאד על פי האגדה (ירושלמי סוטה ח, א), אבל לפי הפשט לדעתי אין אנו צריכים לכל אותם הענינים, שכבר ידעת שכל המסעות שנאמרו פרשת מסעי הם סביבות אדום, כמו שנאמר (דברים ב, ג) רב לכם סוב את ההר הזה, ומדקאמר רב לכם סוב פשוטים הדברים שסבבו כל אותם המסעות כמה פעמים, כי ההליכה הסבובית היא כעגולה, אם כן לא נאמרו המסעות בפרשת מסעי שהיו הולכים מזה לזה כסדר, אבל הזכיר שמות המסעות לבד, אבל הם היו הולכים מזה לזה ושבים לאחור, כי בהיותם סובבים לא היו הולכים המסעות כסדר כי לפעמים היו סובבים לצד ימין ולפעמים לצד שמאל, וא"כ אין להקשות שכאן נאמר מבני יעקן למוסרה ושם נאמר ממוסרה לבני יעקן, שאחרי שאותן המקומות היו סביב הר שעיר, יתכן שפעם ילכו לאחור ופעם לפנים. וכאן פרשת עקב סיפר שהלכו מבני יעקן למוסרה וממוסרה הלכו להר ההר, ושם מת אהרן, ומהר ההר הלכו הגדגדה ומגדגדה יטבתה, וכן נאמר פרשת בלק (במדבר כא, ד) ויסעו מהר ההר לסבוב את ארץ אדום, שכנראה לא היה מדקדקים רק לסבוב, ולא חשש להזכיר הר ההר כי אומרו שם מת אהרן, רצה לומר באותו הסיבוב שסבבו ארץ אדום שהר ההר היה בקצה ארץ אדום:

ומה שהביא משה ענין זה פה יתכן שבאלו השני מסעות נתעכבו ימים רבים, שהיו הולכים מבני יעקן למוסרה וממוסרה לבני יעקן, וכן מהגדגודה ליטבתה ומיטבתה לגדגודה, ונתן על עיכובם שם טעם, היותם ארץ נחלי מים, ולכן לא נאמר ויסעו מבני יעקן ויחנו במוסרה, וכן לא נאמר ויסעו מגדגודה ויחנו ביטבתה, לבד אמר מגדגודה יטבתה, שפירושו שכל יום היתה הליכתם מגדגודה יטבתה ומיטבתה גדגודה. ויתכן ג"כ כי מה שנאמר שם מת אהרן, הוא הטעם באותו ההר, כי בני יעקן ומוסרה הם מכלל הר שעיר, והר ההר הוא העליון שבהר שעיר, כמו שאמרו רז"ל (במ"ר יט, טז) תפוח

קטן על גבי תפוח גדול, על כן נאמר (במדבר לג, לח) ויעל אהרן: ולדעתי מה שהביא פה משה ענין זה, היה להודיע שמיתת אהרן היה בה ג"כ קצת מעוון העגל, וראה מה שנאמר אחר כן בפרשה זו ובאהרן התאנף ה' להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההוא, כי ממה שנאמר בעת ההוא, יובן שכשמת היתה מיתתו ג"כ קצת מעוון העגל, כמו שנאמר (שמות לב, לד) וביום פקדי ופקדתי, לכן פה שסיפר ענין העגל סיפר אותם המסעות שעשה שאז מת אהרן, לרמוז ענין זה שאמרנו: וכן גם כן קיחת הלויים לעבוד, רצה להודיע שזכו לכך לפי שלא חטאו בעגל, ולכך נאמר עליהם ה' הוא נחלתו. וכל ענין זה הובא פה שרצה משה להוכיחם על ענין העגל שעשו קצת סיבה למיתת אהרן, ובזה נתישבה כל הפרשה על נכון:

אמנם יאות שנדקדק במה שנאמר שם מת אהרן ויקבר שם, ובפרשת חקת שנאמר מיתת אהרן בהר ההר לא הזכיר הקבורה כלל, גם נדקדק מה שנאמר פה היות אותם המקומות ארץ נחלי מים, ובשגם אמרנו שאמר כן לתת טעם על התעכבם שם, עם כל זה יפלא שאין כאן מקומו לתת טעם לזה. ועוד יש לראות שכאשר נאמר שהתפלל בעד העם לא נאמר שהקב"ה שמע עליו בפעם ההיא, אבל באהרן אמר בעת ההוא. אבל יובן היות הכוונה לומר שבעת ההיא לא ישמידנו אמנם כבר נתחייב עונש, א"כ זהו שאמרה תורה שבהיות ישראל נוסעים מבני יעקן למוסרות וממוסרות לבני יעקן, שם נגזר על אהרן מיתה, עם היות כל אותם המקומות ארץ נחלי מים, לרמוז שלא היתה מיתתו מפני מריבת קדש במים, כי שם במקום נחלי מים נקנסה עליו מיתה, ושאם כן היה בעוון העגל: ואומרו ויקבר שם, ידמה שבהר ההר עלה והופשט ומת, אבל במוסרות הוליכוהו ונקבר, שבסיפור מיתתו בהר ההר לא הזכיר קבורה, וזהו שהודיע כאן משה שמאז שהיו ישראל ממוסרות לבני יעקן הולכים מזה לזה מאז נקנסה מיתה על אהרן ושם נקבר, ובזה גילה להם שהמיתה נקנסה שם ושם התפלל, ואם היתה כוונת אומרו בעת ההוא בעת עשיית העגל לא היה צריך לומר בעת ההוא, כי באומרו ענין העגל ואמר שהתפלל, כבר יובן שבשעת מעשה התפלל, שגם בתפילת העם לא אמר שהתפלל בעת ההוא, ועל זה במעשה העגל פרשת כי תשא לא הוזכר היות חרון אף על אהרן ולא הוזכרה תפילת משה עליו, וא"כ יהיה אומרו בעת ההיא בעת היותם במוסרות. וכאשר תראה דברי כל המפרשים והאגדות ודברי אלה אתה תבחר ותקרב:

גם נשאלתי בפרשה זאת שכתב הרב אליהו מזרחי על פירוש רש"י במה שנאמר שמן זית זיתים שעושים שמן. וכתב הרא"ם שיש זיתים שאינם עושים שמן, ובפרשת כי תבוא כתב שכל הזיתים עושים שמן, ונראה בעיני השואל כאילו דברי הרא"ם סותרים.

והשבתי לו שלא דק, שדברי הרא"ם נכונים, שכיון שלמדנו ארץ ארץ לגזירה שוה בביכורים (מנחות פד, ב), הרי הוא כאילו נכתב בענין ביכורים זית שמן, וא"כ כיון שכבר נתברכה הארץ שכל הזיתים שבארץ ישראל עושים שמן, מה יצטרך לומר בביכורים זית שמן, שהרי בארץ ישראל כל הזיתים עושים שמן, ולכך דרשו שם דאצטריך בביכורים זית שמן לומר זית אגורי:

ומה שנאמר ועתה מה ה' שואל מעמך, נתבאר בחלק זה פרק ב' תראנו משם. ורוב הפסוקים שנאמר לענין מעשה העגל בפרשת עקב נתבארו בפרשת כי תשא כי שם ביתם: פרשת שופטים:

במה שנאמר ויסלף דברי צדיקים, פירש רש"י ז"ל דברים המצודקים. ולפי הפשט לא נצטרך לזה כי מה שנאמר ויסלף דברי צדיקים, רצה לומר שיסלק דברי הפוסקים וחכמי הש"ס, ויפרש בהם פירושים בלתי נכונים מפני השוחד:

עוד אומר לך בפרשת שופטים, שרוב המפרשים ביקשו חשבונות רבים לתת טעם שהיאך יתכן שעדים זוממים נהרגים בשלא נהרג נפש על ידם, ואם נהרג נפש על ידם אינם נהרגים, שכן דרשו ז"ל (מכות ה, ב) ממה שנאמר כאשר זמם, שדרשו ולא כאשר עשה. ולדעתי יתכן לומר שאין להורגם מפני זילותא דבי דינא, כמו שאיתא פרק שני דכתובות (כו, ב) ופרק חזקת הבתים (בבא בתרא לא, ב - לב, א), ואפילו שיש אומרים שאין אומרים זילותא דבי דינא רק כשדנו שני פעמים, כבר כתבו התוס' שם (ד"ה ונפק עליה) שאפילו באחת, ואפילו לאומר שאין זילותא רק כשדנו שנים, עם כל זה אינם נהרגים עדים זוממים, לפי שאם אתה אומר להרגם אחר מעשה, הוא הדין אם יבואו עדים שיזימו את העדים שהזימו הראשונים ונהרגו על פיהם, הנה גם הם נהרגים, שזה ודאי זילותא דבי דינא הוא, וכבר ידוע שלענין העלאת כהן אמרו שאין חוזרין ומעלין מפני זילותא דבי דינא, (כתובות שם) עם היות שיעבור כמה לאוין לישא גרושה וליטמא למתים, הרי לך שנידחים כמה לאוין מטעם דזילותא: עוד יתכן לומר טעם לשאינם נהרגים אחר מעשה, והוא להורות היות חמור העד זומם יתר על ההורג נפש, כי ההורג חוטא, אבל עד זומם החטיא הבית דין להרוג, ומטעם זה ההורג נהרג ומיתה מכפרת, כמו שנאמר (במדבר לה, לג) יכופר בדם שופכו, אבל העד זומם אינו נהרג שמיתתו אינה מכפרת:

ענין עמלק שבפרשת תצא, נתבאר פרשת בשלח כי שם ביתו:

חלק מעשי תורה - פרק לו

פרשת נצבים:
עם היות שבפרשת נצבים אין שם סיפור מעשה כאשר יעדנו בחיבורנו זה, עם כל זה ראיתי בה קצת מקראות אשר יפלו בהם הרבה ספיקות, אמרתי לבארם לך, על מה שנאמר פן יש בכם איש או אשה וגו', ושבת עד ה' אלהיך:
ספק ראשון, אומרו פן יש בכם כו' או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה, כי מה הוצרך לומר שני פעמים פן יש בכם, והיה מספיק שיאמר פן יש בכם וגו' לעבוד את אלהי הגוים ההם והיה כשמעו וגו': ספק שני, אומרו לא יאבה ה' סלוח לו, שלא ימלט אם לא חזר בתשובה פשוט הוא כי למה יסלח לו, ואם חזר בתשובה למה לא יסלח לו, ושערי תשובה לא ננעלו: ספק שלישי, אומרו כי אז יעשן אף ה', שמילת אז מורה על הוראת הזמן שהיה, ומה היא הוראתו:
ספק רביעי, אומרו שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, כי מי יאמר שיגיע אליו טוב לעתיד לבוא מעשיית הרע ללכת בשרירות לב, שכיון שהוא מודה שעושה כן מחמת שרירות לב, נתבאר שלא יצפה טובה, זולת השרירות לב:
ספק חמישי, אומרו הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו וגו' לעשות את כל דברי התורה הזאת, שהדברים האלה הם בלתי מובנים ואין להם ענין קשר עם האמור: אבל נראה שמשה גילה לנו כאן מה שאמרו רז"ל (יומא פ"ח מ"ט) האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ואמר משה כי החוטא יחטא אם בלב להיותו חפץ וחושק בחטא ההוא, או יחטא לומר אחטא ואשוב, שמאחרי שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד, ב), יאמר א"כ אחטא להשיג אותה מעלה יתרה, ולכך אמר שני פעמים פן יש בכם, שבראשון אמר אשר לבבו פונה, רצה לומר שאינו חוטא כאומר אחטא ואשוב אבל לבבו פונה לחטוא, ועל המין השני אמר שנית פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה וגו' והתברך בלבבו, רצה לומר שאין לבבו פונה לחטוא אבל מתברך בלבבו לאמר אחטא ואשוב ויהיה לי יתר מעלה על הצדיק גמור, והוא אומרו שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, ועל זה אמר לו לא יאבה ה' סלוח לו. ואמר עוד שאם תאמר שערי תשובה לא ננעלו, הנה אומר לך שאין מספיקים בידו לעשות תשובה, ותיכף שיחטא יעשן אף ה' בו, וזה אומרו כי אז יעשן אף ה': ואחר שהשלים לספר הקללות והעונשים המיועדים לרשעים, נותן טעם לדבריו למה אין מספיקין בידו, והשיב כי ענין השכר הניתן לבעלי תשובה יותר מלצדיק גמור, אין לנו לחקור על זה למה יהיה כן, כי הנסתרות לה' אלהינו, ואין לרדוף אותו השכר, דבהדי כבשי רחמנא

מה לך, (ברכות י, א) אבל הנגלות לנו ולבנינו עד עולם הוא לעשות את כל דברי התורה הזאת, לא לבטל ולשוב בתשובה, וזהו נתינת טעם דאין מספיקין בידו כיון שמתחילת הענין אמר אחטא ואשוב:

אבל כי יבואו עליך הברכה והקללה וגו' ושבת עד ה' אלהיך, זו היא התשובה האמיתית המקובלת שהוא עד כסא הכבוד כמו שדרשו ז"ל (יומא פו, א), וכבר נתבאר מאמר זה בחלק א' פרק כ"ט, וכן אמר הנביא (הושע יד, ב) שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעוונך, שהכוונה לומר ע"פ דרכנו זה שישוב בתשובה כאשר נכשל בחטא, אמנם אם לא נכשל בחטא שלא היה לבבו פונה לחטוא, רק חטא בחשבו לומר אחטא ואשוב, הנה אז לא יוכל לעשות תשובה לפי שאין מספיקים בידו: עוד יתכן לומר בכתוב הזה, שכוונת הנביא היתה לומר מעלת התשובה שאפילו בהיותו באותה מדריגה עליונה דבק בשכינה ובכסא הכבוד, אפילו שם הוא עסוק בתשובה, לפי שעיקר התשובה היא החרטה, והחרטה צריכה שתהיה דביקה במתחרט לא תפרד ממנו, שאם תיפרד ממנו הרי זה כשב על קיאו, לכך אמר הנביא שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעוונך, כאומר אפילו בהיותו באותה מדריגה שהיא עליונה על הצדיק גמור, וזה נמשך אליו מפני שחטא, אפילו כן לא יאות שיזכור החטא וישמח במה שחטא, רק שידאג ויתחרט ויאמר שנכשל בעוונו, גם על זה אמרו רז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שהכוונה לומר שאפילו בהיותו בכסא הכבוד הוא עסוק בתשובה: וכן יובן מה שאמר המקונן (איכה ה, כא-כב) כי אם מאוס מאסתנו קצפת עלינו עד מאד. השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, כי המבוכה מבוארת בכתובים הללו כי רבה היא, וכבר אמרנו שהכוונה בזה היתה כאומר שודאי לא מאס אותנו הקב"ה, שאם היה מואס לא היה קוצף, שהמואס איש אחד אינו קוצף עליו, ולכך אמר שכיון שקצף ודאי לא מאס, א"כ השיבנו וגו'. אבל עוד יתכן לומר נכון מזה בכתובים הללו מסכים אל דרכנו אשר אנחנו בו, והוא שהיתה כוונת המקונן לומר שאם מאס אותנו וקצף עד שאינו רוצה לקבל תשובתנו, לפי שאין אנו ראוים לזכות לאותה עליונית מעלה המיועדת לבעלי תשובה שהיא יתרה על מעלת הצדיקים הגמורים, וזה מפני שלא שבנו בתשובה רק ע"י יסורין שהביא עלינו, הנה יקבל תשובתנו ונשוב ולא יתן לנו מעלת הבעלי תשובה רק מעלת הצדיקים גמורים, וזה אומרו השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, כלומר חדש ימינו כקודם שחטאנו. ובזה נתישבו כל המקראות בפרשה זאת, והותרו הספיקות שנתעוררנו על נכון:

חלק מעשי תורה - פרק לח

פרשת האזינו:

בענין השירה של האזינו כבר ידעת כמה פירושים שונים זה מזה נאמרו בה, אמנם אנחנו היה השתדלותנו כבר לבאר ענינה וקישור דבריה מראשה לסופה, מבלתי נביא פירושים פירשו זולתנו ולא הספיקות אשר בה, שכבר ידעת כי כאשר יבוא אליה המשכיל בהשקפת עיון יוסיף דעת יוסיף מכאוב, להיות דבריה סתומים כמו שנאמר בה הלא הוא כמוס עמדי:

ואקדים מה שידוע לכל משכיל מענין השירה או מה שיקרא שיר או שירה, שהשם הזה אמנם יאמר על קיבוץ דברים שחיבר מי שחיברם קצרי הכמות ורבי האיכות שכל אות ואות שבה יורה על דבר, ויחבר אותם המשורר במילות קצרות ובמתיקות השיר, למען יהיו שקועים וקבועים בכח הזוכר, כי לקצרם ולמתיקות לשונם לא ישכח השיר, עד שהאחרונים שבאו ומצאו המאמרים שנקראו שירה, אם בתורתנו ואם בנביאים ובכתובים, וראו גודל תועלתם לזכרון למתיקת לשונם, חיברו גם הם דברים אשר בחרו להועיל לזולתם בהם ועשו אותם דרך שיר, כמו שלמה שעשה שיר השירים:

והאחרונים הוסיפו עוד להמתיק הלשון במליצות משתוות במבטא בסוף כל ענין והוא אשר קראוהו שיר משובח, והוסיפו עוד לשקול הנקודות ביתד ותנועה, שיהיה כל ענין שוה בנקודות בענין שאצלו וקראום דלת וסוגר, כמהור"ר שלמה בן גבירול עשה באופן זה שיר כלל בו כל תרי"ג מצות, וכן עשה שיר כלל בו כל ענין מגילת אסתר, ואחריהם וקודם להם רבו לאלפים שעשו שירים ופזמונים, והבינו תועלתם כי ע"י מתיקות לשונם ישאר ענינם שגור בפי העם ולא תגבר יד השכחה עליהם, ראו על ככה וסדרום לאומרם לפניו יתברך בתפילותיהם כל ענין כפי ענינו:

אף גם זאת לא יתכן שנרצה לדקדק בלשון המשורר, כאשר יכפיל מלה אחת או יגרע ממה שהיה צריך הענין ההוא, כמו שנדקדק במה שיבוא שאינו עשוי דרך שירה, כי הבחירה במתיקות הלשון והמליצה וכל שכן המשקל תמשיכהו ותחייבהו להוסיף על הצורך או לגרוע ממנו, והענין הזה יקרה ג"כ לממשילי המשלים:

אמנם כי כן אחרי ראותנו השירה הזאת של האזינו בלשון שירה, וגם נכתבה כשירה כאילו היתה דלת וסוגר שקראוה בשאר השירים, הנה היתה כן להיותה שגורה בפי כל כמו שנאמר למדה את בני ישראל שימה בפיהם:

והקדמתי לך כל זה שכאשר תבוא על מה שנשתדל בביאורה שלא תבקש ממני שיתבאר ענין בכל תיבה ותיבה ממנה, ושכתמצא הכפל או תוספת תיבה לא תפלא, כי גם בכל השירות תמצא כן, וכל שכן בשירות שנאמרו בתורתנו:

ואמרתי לך כל זה והבינהו, לפי ששאר השירות הם אין להם בכל חלק מן החלקים שבה רק הוראת ענין אחד, ולכן לא ימשך למשורר להוסיף או לגרוע רק בחידתו במתיקות הלשון, אבל בשירות שנאמרו בתורה מלבד המשכת מתיקות הלשון, עוד ימשך תוספת להיות כי כל תיבה ותיבה ממנו יש בה הוראה נסתרת זולת הפשט, כמו שאמרו רז"ל (זוה"ק ח"ב קכד, א) כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, א"כ אנחנו שלא יעדנו לדבר רק על הפשט הנגלה, לא יצדק שתדקדק דקדוק רב על התוספת והגרעון, אבל קצתו תבין שנמשך ממתיקות הלשון, ורובו תבין שהוא הוראה על הנסתר:

חלק מעשי תורה - פרק לט

כל מי אשר קדמני בביאור השירה הזאת, באומרו האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי לא נסתפק, אבל חשב ודאי שזו היא העדאת עדים את השמים ואת הארץ, כמו שהקדים ואמר (דברים לא, כח) ואעידה בם את השמים ואת הארץ. וזה פלא בעיני שבפרשת ואתחנן נאמר (דברים ד, כו) העידותי בכם את השמים ואת הארץ, וכן בפרשת נצבים שנאמר (דברים ל, יט) העידותי בכם השמים והאר,ן, לא הוצרך לומר לשמים ולארץ שישמעו ויאזינו:

אבל לדעתי אומרו כאן ואעידה בם את השמים ואת הארץ, הוא על הדרך שאמר ג"כ בפרשת ואתחנן ונצבים, שכמו כן העיד עליה כאן את השמים ואת הארץ, על מה שאמר להם (דברים לא, כט) וקראת אתכם הרעה באחרית הימים, וענין העדות לעצמו וענין השירה לעצמו, אבל ענין העדות הוא התראה והעדאה על קיום כל דברי השירה: והנה ענין השירה הזאת נאמר כוונתה בקיצור, אחר נרחיב הדיבור, והוא שלדעתי כל השירה הזאת היתה הכוונה אחרי ראות משה שמחתו במתנת חלקו שניתנה זאת התורה על ידו להצלחת הישרה נצחית לאומה ישראלית, וציוהו השם יתברך להתרות בהם עתה סמוך למיתתו על קיימם כל דברי התורה, ולהזהירם על העונש המופלג אשר יגיעם אם לא יקיימוה, רצה קודם שיתרה בם על קיום התורה להראות להם שלימות התורה בכל ענינה, ושע"י שמירתה ישיגו כל הידיעות המחוייבות להצלחת הגופניות והנפשיות, ושהיא שלימה באופן שהרוצה להעמיק ולהבין סודותיה ימצאנה לפניו כשלחן ערוך,

ואשר תקצר ידיעת שכלו מהשיג סודותיה, הנה במה שישיג ממנה יספיק להצלחת נפשו, מאחרי שלא נתרשל בלימודה וטרח:

ויהיה זה כמשל למלך בשר ודם שציוה לצאת כל בני עירו להקביל פניו, ושלכל הבא ינתן קשיטה אחת בשובם אל העיר, הנה מחלק הקשיטות יתן קשיטה לכל מי שהלך להקביל פני המלך, ועם היות שמאותם שהלכו להקביל יש רבים מהם שלא הגיעו לראות פני המלך, שכיון שטרחו כל האפשר להם לראות פני המלך יהיה שכרם שוה כאותם שראו, ועל זה אמרו ז"ל (אבות פ"ב מט"ז) ולא עליך המלאכה לגמור: ועוד רצה משה רבינו ע"ה להודיעם שבחה של תורתנו תמימה, שעל כן נקראת ודאי תמימה, שכל החכמות צריכות הקדמות מן החכמה הקודמת לה עד המושכלות הראשונות, שע"ז אמר משה כי לדעת כל מה שצריך להשגת הנפש ולהצלחתה תספיק ידיעת התורה בלתי שום הקדמה אחרת:

ובהיות שראה משה אדוננו שאברהם ע"י השגתו המופלגת בטבעיות ובתכונת השמים והארץ הציץ והשכיל עד שהגיע אל מדרגת הכרת בוראו, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר לט, א) עליו משל למי שהיה הולך ממקום למקום וראה בירה דולקת אמר אפשר בירה זו בלא אדון עד שהציץ עליו בעל הבירה, שכבר רז"ל במשל הנמרץ הזה רמזו בו באומרם שהיה הולך ממקום למקום, כוונתם לומר שאברהם היה חוקר באלהיות וחשב אלהות, בענין שמצא בפי דורו היותו בלתי נכון לחשוב בו אלהות, וביקש ענין אחר, וכן מענין לענין עד שהגיע למאורות, והיה הבירה הדולקת ומשם הבין אלהותו יתברך, וע"ז אמר דוד (תהלים יט, ב) השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, וכמבאר איכות ענין הסיפור שמספרים, אמר (שם ד-ה) אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם בכל הארץ יצא קום, כלומר שהם אינם מספרים אבל יצא קום בעולם ובקצה תבל מיליהם, ומי שיעיין בתנועתם יכיר וידע אדון הבירה:

ואמרו ז"ל מליצה נאה נאותה על ענין זה, וזה לשונם יומא פרק קמא (כ, ב) ת"ר אלמלא קול גלגל חמה קול המונה של העיר נשמע, ואלמלא קול המונה של העיר קול גלגל חמה נשמע, עוד שם א"ר לוי מפני מה אין קולו של אדם נשמע בלילה מפני גלגל חמה המנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים, והאי חירגא דיומא לא שמיה, והיינו דקאמר נבוכדנאצר וכל דיירי ארעא כלא חשיבין ע"כ, כי כוונת המאמר פירש אותו בעל העקידה (שער א) ואמר שאם לא היה סיפור השמים כבוד אל כמו שנאמר (ישעיהו מ, כו) וראו מי ברא אלה, כבר אז היה נשמע קול של העיר שהיו אז מאמינים בקדמות, ואם לא היה קול המונה של העיר, שהיו אז מלמדים אנשים לאפיקורסות להאמין בקדמות, היה קול

גלגל חמה נשמע ומקובל לכל העולם, והיה מכירים את בוראם: אמנם על מאמרו של ר' לוי לא אמר מהר"י ערמאה בעל העקידה דבר, ולדעתי שעל דרך זה א"ר לוי ג"כ, מפני מה אין קולו של אדם נשמע בלילה מפני גלגל חמה המנסר ברקיע, ומאמרו עמוק מן הראשון שאמר גלגל חמה מנסר כחרש הזה המנסר, רצה לומר שהשמש תנועתו העצמית ממערב למזרח והגלגל היומי מוליכו ממזרח למערב, ובזה תהיה תנועתו ממש כחרש המנסר שמוליך ומביא, ואם לא היתה כן תנועתו היה אפשר לשמוע קול האנשים בלילה, רצה לומר אותם אשר בחשכה יתהלכו, אבל בהראות תנועת החמה הפכית אל תנועת עצמה, יתגלה שאין בו אלהות ושיש מנהיג המנהיגו היפך תנועתו, והשלים לבאר כוונתו באמרו שמה שיוציא מנסירת החמה לא שמיה, רצה לומר יודיע אותו הנסירה דלא שמיה שאין בו אלהות. ועתה אחרי אשר ביארנו שהשמים הם הם המספרים כבודו וגדולתו יתברך, נבוא אל הענין שאנחנו בו, שמשה בא לומר לישראל שהתורה היא עדות נאמנה מחכימת פתי, ושאינה צריכה לחכמת התכונה, ושעתה אחר נתינת התורה בסיני ושהם ראו ושמעו אינם צריכים השמים לספר להם ולהודיעם חידוש העולם:

וקודם שנבוא אל ביאור הכתוב נאמר שיש לשאול למה אמר האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ, ולא אמר ג"כ ושמעי ארץ, עוד יש לשאול מה ששאלו רז"ל (תנחומא האזינו ב) שמשה אמר שמיעה בארץ וישעיה היפך ואמר (ישעיהו א, ב) והאזיני ארץ. אבל ידמה שאמר משה שאחר נתינת התורה כבר האנשים יבינו חידוש העולם וגדולתו יתברך מבלתי סיפור השמים, ולכן אמר האזינו השמים ואדברה, כי המדבר וחברו ג"כ מדבר יאמר לו תאזין ואני אדבר, רצה לומר תשתוק ואני אדבר, כמו שנאמר באיוב (לג, לא) הקשב איוב שמע לי החרש, וכן נאמר עוד (שם לג) שמע לי החרש ואאלפך חכמה, שלחרישה אומרים שמיעה והאזנה, וזה אומרו ותשמע הארץ אמרי פי, רצה לומר שאע"פ שאברהם לא היתה השגתו רק ע"י תנועת השמים, עם כל זה עתה שניתנה התורה מבלעדי הסיפור שלכם שאתם מודיעים חידוש העולם, כבר הארץ תשמע דברי פי שהיא התורה:

ומה שהפך ישעיה הלשון ואמר שמעו שמים, כבר ידוע כי ההאזנה תאמר על המרחקים, כמו שנאמר (ישעיהו ח, ט) והאזינו כל מרחקי ארץ, כי ההאזנה תאמר כאשר יטה האדם אזנו לצד הקול לשמוע, כמו שנאמר (מלכים ב יט, טז) הטה אזנך ושמע, וישעיה כאשר אמר שמעו שמים והאזיני ארץ, הוא בעצמו נתן טעמו בצדו ואמר כי פי ה' דיבר, רצה לומר אני אומר שמיעה לשמים והאזנה לארץ ולא כמשה, לפי שאין אני המדבר אבל פי ה' דיבר, כלומר בשמים הכין כסאו וסילק את שכינתו מן הארץ על רוע מעלליהם

נתרחק מהם, ולכן אמר האזיני ארץ, אבל משה שהוא היה המדבר אמר האזנה לשמים ושמיעה לארץ:

חלק מעשי תורה - פרק מ

והנה נמשך משה אדוננו לומר את אשר הקדמנו, ואמר שהתורה תהיה עמוקה ונסתרת בסודותיה טובה למשכילים אשר יבינו, וגם הנגלה ממנה טוב מאד לעוסק בה כאילו השיג הנסתרות, אחרי שאין שכלו מגיע אליהם עם היותו טורח, אבל אין ספק שאשר אינו טורח, עליו נאמר (ירמיהו ב, ח) לא ידעוני, ועליו וכדומה לו נאמר (איוב כא, יד) ודעת דרכיך לא חפצנו, ומשה ידבר אל הרוצים וחפצים וטורחים, ועליהם הכריז ואמר יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, שהמטר הוא משל אל הנגלה, והטל משל אל הנסתר, לדקותו שאינו נרגש ונראה לעין כמו המטר:

ועוד שכאשר אמר שהשמים יאזינו וישתוקו, ושאחרי נתינת התורה אין צורך לסיפור השמים, כי התועלת הנמשך מן השמים ותנועתם ימשך ג"כ מן התורה, לכן הזכיר הטל והמטר שהם ג"כ תועלות נמשכות מן השמים לארץ, כאילו יאמר שהתורה תתן ג"כ טל ומטר לנפש כמו שיתנו השמים לגוף:

ואמר עוד, אחר שאמר שהתורה היא נגלה ונסתר, אמר שיקבלו ממנו המשכילים תועלת וגם הבלתי משכילים, וזה אומרו כשעירים עלי דשא, שהוא העשבים הקטנים שאין בהם כל כך כח לקבל, והעשב הוא שיש בו קלח שיש להם יותר כח לקבל, שהכוונה אל המשכילים אשר שכלם יכיל להבין עמוקות, ואל אותם שלא יכיל. וזאת היתה הקדמה והצעה ממשה אדוננו אלינו, להודיענו התועלת הנמשך מן התורה שהוא נמשל לשעירים עלי דשא ולרביבים עלי עשב, כי הכל כפי המקבל, אבל כל אדם בכללות יקבל תועלת ממנה לנפש, תהיה השגתו מרובה או מועטת:

ולהיות שבדברי השירה שכוללת כל התורה יהיו דברים נראים ככפולים, הודיע לאמר שאל יחשבום תוספת, כי שמותיו של הקב"ה הם, וזה אומרו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו. או שנאמר על הדרך שאמרנו, שכאן אמר משה שהשמים ישתקו ושהתורה תבאר ותפרסם כבוד ה', לפי שהשמים מעידים ודאי כי נתחדשו ונבראו, ומסלקים הקדמות ואמונות זרות אחרות, אבל אין להם דיבור שיאמרו מי הוא הבורא אותם, אבל אני מפרסם יותר מכם, כי אני אומר בתורה שם הבורא שברא אותם, א"כ ראוי שתשתקו אתם, וזה אומרו תשתקו ותנו כבוד לשם אל הבורא שאני קורא אותו, והוא נתינת טעם אל שראוי שישתקו ושהוא ידבר, והוא אומרו כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו: כבר

ידעת שרצו רז"ל (ראש השנה לא, א) שתתחלק שירה זאת לששה חלקים, וסימנם הזי"ו ל"ך, האזינו השמים, זכור ימות עולם, ירכיבהו על במתי ארץ, וירא ה' וינאץ, לולא כעס אויב, כי ידין ה' עמו, ויתכן לנתינת טעם לחלוקתם זאת, שמשה ע"ה ראה מה שעבר על האומה ישראלית ומה שעתיד לעבור עליהם, ורצה להזכירם מה שעבר ולהודיעם העתיד, וראה שחמשה זמנים מתחלפים הם, זמן ראשון מה שעבר עליהם טרם בואם לארץ ישראל, זמן שני אחרי בואם, זמן שלישי גלות ראשון שבעים שנה, זמן רביעי גלות שני החיל הזה, חמישי לימות המשיח, חלק אותה משה, שהחלק הראשון היינו האזינו היה הקדמה כאשר יתבאר אח"כ, על הזמן ראשון הזכירם ואמר זכור ימות עולם, והזכירם שמדור הפלגה לקח הקב"ה לחלקו אומה זאת, ואמר על דור הפלגה בהפרידו בני אדם שנחלקו לעשרים כמו שאמרנו בפרק אחרון של מעשה בראשית עיין שם, וע"ז אמר כי חלק ה' עמו וגו'. ואח"כ אמר מה שהיה בעת אומרו השירה שהיו במדבר ימצאהו בארץ מדבר וכל הטובות שגמלם וזה זמן אחד. ועל הזמן השני שהוא ארץ ישראל בטובתם אמר ירכיבהו על במתי ארץ. על הזמן השלישי שהוא גלות ראשון אמר וירא ה' וינאץ. זמן רביעי על גלות החיל הזה, אמר לולא כעס אויב. על זמן חמישי לימות המשיח אמר כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם: ואחר השלימו הקדמתו שאמר להם גדולת התורה שאינה צריכה להקדמה מחכמה אחרת, אבל שהיא מספקת בלתי חקירת מופתים מן תנועת השמים להודיע לאדם אמיתות כל הדברים, וגם אמר היותה נכונה למשכילים ולבלתי משכילים, והודיע שכולה היא שמותיו של הקב"ה, וראה היות כאן שאלה עצומה נפלאת מאד, שאחרי שהוא שיבח את התורה ומתרה בהם שיקיימוה ומרבה בהתראת עונשים כאשר יסופר בכל דברי השירה, א"כ תפול השאלה שאחרי היות רצונו יתברך שע"י התורה נכניע ונבטל היצה"ר אשר בנו, למה נתן לנו היצר הרע והוא ברא אותנו ועשאנו בו, וזה יהיה כמי שמכה לאדם בחרב ונותן לו תרופה להתרפאות ממכתו, ותראה תלונה ותרעומת בחוק המשפט האלהי, לכן התחיל משה באומרו שהקב"ה בראנו תמימים וישרים בלתי יצר הרע, כי יצר הרע נברא, כמו שאמרו רז"ל (בר"ר ט, ז) כי טוב מאד (בראשית א, לא), זה יצר הרע, אבל לא בראו באדם, והעד מה שתקנו לומר (ברכת השחר) נשמה שנתת בי טהורה היא, ואחר שננער ממעי אמו יבוא אליו היצר, כמו שדרשו ז"ל (ירושלמי ברכות כז, ב, בר"ר לד, י) יצר לב האדם רע מנעוריו (בראשית ח, כא), וזה נמשך מזוהמת הנחש, אבל פעולת ה' כשברא את אדם הראשון תמים בראו, א"כ אין כאן לא תלונה ולא תרעומת בחוק משפטו יתברך כי

ישרים הם. וזה אומרו הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא:

ועוד יש לדעת כי בענין היסורים והעונש הבא על האדם על רוע מעלליו יש שלשה שאלות עצומות, א. מה שאמרנו מצד היצר הרע, שמאחר היותנו נבראים מחומר ביצרנו זה, הנה כאשר נכבוש אותו ונגבר עליו היינו ראויים לשכר, אבל כאשר לא נוכל לו לא היינו ראויים לעונש כלל, ב. להבין מה לו להקב"ה אם המין האנושי יחטא, הלא נגד עצמנו אנחנו עושים, ג. אנחנו אומה ישראלית כאשר נחטא מייעד עלינו בשירה הזאת ובתורה כמה עונשין בעולם הזה, ולמה נגרע משאר האומות שהם חוטאים ויש להם הצלחה בעולם הזה, וזאת השאלה היא בכלל כל האומה כמו שאמרנו, והיא גם בפרט שיש רשע ורע לו ויש רשע וטוב לו, כי צדיק ורע לו כבר אמרנו שהוא כדי להרבות שכרו בעולם הבא, כמו שהיה אומר דוד (תהלים כד, ו) אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי ושבתי בבית ה' לאורך ימים, שכאשר ראה שלעולם היה נרדף, כמו שאמר (תהלים ג, ב) רבים קמים עלי, אמר כן שטוב וחסד הוא שעושה לו השם יתברך שירדפוהו כל ימי חייו ושיהיה בצער, כדי שישב בבית ה' שהוא עולם התגמול לאורך ימים, אבל הרשע למה יהיה טוב לו, ועם היות שדוד ע"ה השיב ג"כ על זה ואמר (תהלים צב, ח) בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד, זה יצדק לאומה ישראלית שהם מצפים עולם התגמול, אבל במי שאינו מצפה עולם התגמול ואינו חושש ויש לו הצלחה בעולם הזה, הרי יש לו כל תאות לבו, וזה היה אומר דוד (תהלים קמ, ט) אל תתן ה' מאויי רשע זממו אל תפק ירומו סלה, רצה לומר כשירומו סלה ויהיה להם הצלחה בעולם הזה, כבר באה לו כל תאוותו שהוא אינו מצפה עולם התגמול: וכל השלש שאלות הללו היה מתלונן איוב בהם, אם בראשונה שאמרנו שמאחר היות בנו יצר הרע לא היינו ראויים לעונש, ואפילו שהיינו עושים נגדו יתברך, אמר איוב (י, ח-ט) ידיך עצבוני ויעשוני יחד סביב ותבלעני. זכור נא כי כחומר עשיתני, רצה לומר אם אני הייתי עושה ובורא את עצמי, יתכן היות מן הדין להענישני על החטא, אבל אתה עשיתני בחומר זה ולמה תענישני. ועל השאלה השנית שאמרנו שכיון שבחטא אין אנו גורמים רעה אלא לעצמנו שאנחנו מפסידים השכר הנצחי למה תענישני, כבר מספיק מה שאנחנו עושים לעצמנו בהפסד השכר, הנה אמר איוב על זו השאלה (ז, כ-כא) חטאתי מה אפעל לך נוצר האדם למה שמתני מפגע לך ואהיה עלי למשא. ומה לא תשא פשעי ותעביר את עוני כי עתה לעפר אשכב ושחרתני ואינני, שפירוש הדברים מבואר, שהיה אומר מאחר שאיני גורם רעה רק לעצמי שאני מחסר ממני השכר הנצחי למה תענישני, והלא

יספיק שלעפר אשכב ואמות ואין לי שכר כלל, וזהו אומרו ושחרתני ואינני. ועל השאלה השלישית שאמרנו שהרשעים שאינם מצפים עולם תגמול היה מן הדין שיהיו כולם שוים בעולם הזה ברעה, ולמה יהיה לזה רע ולזה טוב, הנה אמר איוב (כא, ז-טו) מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל. זרעם נכון לפניהם עמם וצאצאיהם לעיניהם. בתיהם שלום מפחד ולא שבט אלוה עליהם וגו', עד ויאמרו לאל וגו', ומה נועיל כי נפגע בו, הרי לך שהיתה כל טענתו על אותם שאינם מצפים תגמול למה יהיה להם טובה בעולם הזה. ועל השלשה שאלות הללו סובבים דברי איוב כולם כאשר יושקף עליהם השקפת עיון: ומשה אדוננו בשירה הזאת התיר כל הספיקות הללו אל אומה ישראלית, אם על הראשונה מהיצר הרע אמר הצור תמים פעלו, שברא את האדם תמים בלתי יצר הרע, ואין יצר הרע בא רק מבטן האם, כמו שאמרו רז"ל מנעוריו משננער מבטן אמו, וכי מזוהמת הנחש שהטיל נמשך היצר הרע לילוד אשה, אבל אדם כשנברא תמים נברא, והקדים לומר שכל משפטיו ישרים:

ולענין השאלה השנית שאמר איוב חטאתי מה אפעל לך, השיב משה על נכון ואמר שחת לו, שב אל מה שהקדים לומר (דברים לא, כט) ידעתי כי אחרי מותי כי השחת תשחיתון, לכך אמר מי שהיה רשע לעצמו, בשגם לא יריע לאחרים, לא בניו מומם דור עקש ופתלתול, רצה לומר אין רשעתו מום לבניו עד שיתרחקו מלהתחתן בם לפי שיאמרו שהם דור עקש ופתלתל, הרי שרשע אחד במשפחה כל המשפחה נפגמת, וצדיק במשפחה כל המשפחה מתייחסת, כמו שאמר דוד ע"ה על האיש הירא את ה' (תהלים קיב, ב) דור ישרים יבורך, אם כן הלה' תגמול זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך, כלומר לא תוכל לטעון מה אפעל לך שהרי הוא אביך ושמו מתחלל על ידך, כמו שנאמר בבת כהן (ויקרא כא, ט) את אביה היא מחללת:

ועל השאלה השלישית שאומרים למה נגרע משאר האומות בעולם הזה שכולם חוטאים, אמר משה זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביך ויגדך זקנך ויאמרו לך. בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, שהיה אומרו שאין להם לישראל להביא ראיה מן האומות שחוטאים והם יש להם הצלחות העולם הזה, לפי שמתחילת הבריאה נתן אותם תחת המזלות, וזה אומרו בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, כמו שנאמר (דברים ד, יט-כ) וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו' אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים. ואתכם לקח ה', כך אמר בכאן בהפרידו בני אדם וגו' למספר בני ישראל שהם המזלות, כי חלק ה' עמו, וא"כ בזה נסתלקה גם השאלה השלישית שמה שיש לנכרים הצלחה

בעולם הזה, הוא להיותם נתונים תחת שנים עשר מזלות, ואם המזל האחד יצא משפטו נגד האומות נגד הצלחתם יצא במשפט מזל אחר להחזיק הצלחתם, ולפעמים יגבר זה ולפעמים שכנגדו, אבל ישראל שאין להם מזלות רק הם חלק השם יתברך, הנה כאשר עושים רצונו של מקום נוחלים שני עולמות, וכאשר אינם עושים רצונו של מקום אין להם עולם הזה ולא עולם הבא, כי המזלות כלם מנוגדים להם שאין להם חלק בם כלל, כמו שאמרו רז"ל (שבת קנו, א) אין מזל לישראל:

וכבר יפלא למשכיל במה שאמרו רז"ל בבתרא (בבא בתרא טו, א) שמשה כתב ספרו וספר איוב ופרשת בלעם, שאם הכוונה באומרו ספרו על ספר תורה הרי פרשת בלעם בכלל, וגם אם הוא ספר אחר היאך יאמר שהוא כתב פרשת בלעם, והלא ידוע שמפי הקב"ה כתב פרשת בלעם כשאר התורה, א"כ מאי אומרו על פרשת בלעם לבד הרי כל התורה כתב, ואין לומר שלא מפי הקב"ה כתב בתורה פרשת בלעם, שכבר זה מוסכם שכל התורה כולה כתבה משה מפי הקב"ה (ראה בבא בתרא שם), אבל במה שאמרנו יתיישב הענין מאד, שהקב"ה אמר למשה שיכתוב שירת האזינו, ואמר (דברים לא, יט) כתבו לכם, והנה משה כתבה ותירץ בה השלש שאלות אשר כל ספר איוב סובב עליהם, וכן כתב בשירה הזאת פרשת בלעם שלא יקרא פרשת בלעם מה שדיבר עם האתון, אבל יקרא פרשת בלעם מה שנתנבא על ביאת משיחנו ועל אחריתנו שישגא מאד, כמו שאמר (במדבר כג, י) ותהי אחריתי כמוהו, ואמר (שם כד, ז) ותנשא מלכותו שב אל מה שנאמר (יחזקאל לד, כד) ועבדי דוד נשיא בתוכם כאשר ביארנו פרק ל"ד, והנה גם זה כתב משה תוך השירה הזאת, כמו שנאמר הרנינו גוים וגו', והשירה עצמה נקראת ספרו של משה, כיון שניתן לו רשות לכותבה לכל ישראל:

וכבר יש להבין בענין השירה הזאת שלא ימלט אם שנאמר שמשה כתבה מפי ה' או הוא כתבה מעצמו, ואם תאמר שכתבה מפי ה' שהשם יתברך אומר והוא כותב, הרי הוא ככל שאר דברי התורה, ומה הוא הציווי הנוסף שאמר השם יתברך למשה לכתוב דברי השירה הזאת, ונאמר (דברים לא, כב) ויכתוב משה את השירה הזאת, ואם תאמר שכתבה משה מעצמו, הנה זה נגד המוסכם מרז"ל שאמרו שכל התורה השם יתברך אומר ומשה כותב. אבל יתכן שלא ניתן ספר התורה לשום אחד מישראל, אבל היה מונח בצד הארון, כמו שנאמר (דברים לא, כו) לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד הארון, אבל השירה נכתבה וניתנה לכולם עם היותה כתובה ג"כ בספר התורה, ולכן נקראת השירה ספרו של משה:

ויתכן שלפי שמשה באלו הפסוקים קצרי הכמות השיב וסילק את כל השאלות ששאל איוב, שכל טענותיו סובבות על אלה השלשה, וכתב על אחרית האומה ישראלית כמו שאמר בלעם, לכך אמרו ז"ל משה כתב ספרו וספר איוב ופרשת בלעם. וכבר תמצא שאמרו רז"ל (בבא בתרא טו, א) שאיוב לא נברא אלא למשל, רצה לומר שהיה למשל לישראל לנחמה להם, שכאשר איוב היה מוצלח בכל ענינו והושפל מכל אשר לפניו, ואחר כך באחריתו נתעלה והצליח כפליים, כמו כן האומה הישראלית היו בתכלית ההצלחה המוחלטת, ואחר כך הושפלו בגלות החיל הזה, ועתידים להיותם נכפלים בהצלחות לימות המשיח, הרי לך שגם ספר איוב ופרשת בלעם ושירת האזינו לתכלית אחד שהוא ביאת משיחנו: ואחר בואנו לענין זה אבאר לך מה שנאמר בישעיה (נב, יג) הנה ישכיל עבדי וגו', אשר כבר ידעת כל הפרשה ההיא שועלים הלכו בה, והמשיכו כל הפסוקים ההם לדברי הבאי, וזה להיותם משונים בסדרם ובלתי מובנים. ועתה אבאר לך שכל ענין אותה הפרשה שנאמר בישעיה הוא שאמר ישעיה לנחמה לישראל, והיה לענין ימות המשיח, וטרם החלי אזכירך כי מן הכתוב שנאמר (יחזקאל יד, יד) נח דניאל ואיוב, נראה בהדיא שאיוב היה בין חורבן בית ראשון לשני, רצה לומר באותם הזמנים כיון שהוזכר אחרי דניאל, וגם תשקיף השקפת עיון על מה שהתחיל ישעיה קודם הפרשה ההיא בענין נחמה בבשורת משיחנו, כמו שנאמר (נב, ז) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר, עד שהשלים (שם יב) כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל, ואחר כך התחיל הנה ישכיל עבדי, שנראה בהדיא באומרו הנה ישכיל שמביא ראיה אל מה שהקדים בבשורת הגאולה:

והענין כן הוא, שהביא מענין איוב שהיה בימים ההם משל לראיה כאשר ביארנו, שהוא למשל לאומה ישראלית, וכמו שכתבנו קצת מזה בהקדמתנו אשר הקדמנו לחיבורנו זה, שאיוב בעצמו הרגיש שנברא למשל, והיה מתרעם על זה ואומר (יז, ו) והציגני למשל עמים ותופת לפנים אהיה, ודוק ותשכח שכל דברי ישעיה בפרשה הזאת שאמר הנה ישכיל עבדי, תמצאם בדקדוק בדברי איוב:

וכבר ידעת מה שנחלקו המפרשים, שקצתם אמרו שנאמר על אברהם שנקרא עבדי, וקצתם אמרו על חזקיה, ואמרו כן בעבור שנמצא בהם שנקראו עבדי, וקצתם ביארוהו על משה. אמנם אנחנו ימשכו דברינו על כל הפרשה הזאת שאמר ישעיה, שהיו כולם לראיה לבשורה אל היעודים הטובים שאמר על ישראל, והתחיל ואמר שעם היות האומה ישראלית בתכלית השפלות שיחזירם ה' למעלתם בתוספת טובה, והביא ראיה מאיוב, כי דברי ישעיה היו מה שאמר לו הקב"ה בנבואתו ובאותו לשון עצמו אמרם, הנה ישכיל

עבדי, רצה לומר הנה איוב שהוא בתכלית השפלות ישכיל ויעלה למעלה, שכבר נאמר (איוב א, ח) עבדי איוב, ולכן אמר עליו הנה ישכיל עבדי, כאילו נותן הקב"ה לנביא אות על ההצלחה לימות המשיח, שכאשר יראה שאיוב תוכפל הצלחתו יהיה לאות שגם ישראל תוכפל הצלחתם:

והנה דוק ותשכח שהפרשה הזאת שאמר ישעיה לא אמר אותה רק על איוב, כי כן כל פרט ופרט מדבריה תמצא בדברי איוב, באותה הפרשה נאמר (שם יד) שממו עליך רבים, כמו כן נאמר באיוב (כא, ה) פנו אלי והשמו, ומה שנאמר (שם יד) משחת מאיש מראהו, כמו כן באיוב נאמר על רעיו (ב, יב) וישאו עיניהם מרחוק ולא הכירוהו, וכן נאמר פה (שם טו) ואשר לא שמעו התבוננו, כמו כן נאמר באיוב (ל, כ) עמדתי ותתבונן בי, ונאמר (שם נג, א) וזרוע ה' על מי נגלתה, כן נאמר שנגלה אליו ה' ואמר לו כל גבורותיו, כאן נאמר (שם ג) נבזה וחדל אישים, כן נאמר באיוב (לא, לד) בוז משפחות יחיתני, כאן נאמר (שם ג) איש מכאובות, כן נאמר באיוב (ב, יג) כי גדל הכאב מאוד, חליינו הוא נשא ומכאובנו הוא סבלם (שם ד), זה מבואר שאחרי שנברא למשל לישראל הרי סבל כל צרותינו ומכאובינו, וזהו אומרו שאנחנו חשבנוהו נגוע בעוון עצמו לא למשל, ואין הדברים כן רק מחולל מפשעינו מדוכא מעונותינו, כיון שלא בראו השם יתברך רק להיותו משל לאומה ישראלית, כאן נאמר (שם ו) וה' הפגיע בו, וכן באיוב נאמר (ז, כ) למה שמתני למפגע לך, וכן נגד שאמר כאן (שם ה) מדוכא מעוונותינו, נאמר באיוב (ו, ט) יואל אלוה וידכאני, כאן נאמר (שם ב) ולא הדר ונראהו, וכן באיוב נאמר (ז, ח) לא תשורני עין רואי, כאן נאמר (שם ג) וכמסתר פנים, כן באיוב נאמר (ג, כג) לגבר אשר דרכו נסתרה, כאן נאמר (שם ט) ויתן את רשעים קברו, כן באיוב נאמר (יז, א) ימי נזעכו קברים לי, כאן נאמר (שם ט) על לא חמס עשה, וכן נאמר (טז, יז) על לא חמס בכפי, כאן נאמר (שם ט) ולא מרמה בפיו, וכן נאמר באיוב (כז, ד) ולשוני אם יהגה רמיה, כאן נאמר (שם יא) מעמל נפשו, ובאיוב נאמר (ז, ג) לילות עמל מנו לי, כאן נאמר (שם יב) הערה למות נפשו, וכן באיוב (ז, טו) ותבחר מחנק נפשי מות מעצמותי, כאן נאמר (שם יב) ואת פושעים נמנה, וכן באיוב (יד, יז) חתום בצרור פשעי, יראה זרע יאריך ימים (שם י), מבואר שכן נאמר באיוב (מב, יג-טז) ויהי לו שבענה בנים ושלש בנות ויחי איוב אחרי זאת מאה וארבעים שנה. הרי לך מבואר שכל הפרשה הזאת שאמר ישעיה נגד איוב אמרה, להיות שנברא למשל לישראל כאשר אמרנו, שהיתה נתינת אות לבשורת יעוד הטובה העתידה לישראל ממה שקרה לאיוב, והמשכתי לבאר לך פרשה זאת של ישעיה כי קנאתי בהוללים אשר ביקשה נפשם לפרש אותה על פי דרכם באמונה: ועל

פי דרכנו זה יצדק מאד מה שאמרנו שמה שאמרו רז"ל (ב"ב טו, ב) שמשה כתב ספרו וספר איוב שבשירה הזאת, מלבד שתירץ קושיותיו של איוב, הנה ג"כ אמר כל הרעות העתידים לבוא על האומה ישראלית, וגם אמר הטובות העתידים לבוא באחרית הכל, וכן אמרו רז"ל (שם) שכתב משה פרשת בלעם גם היא בשירה הזאת, שבלעם ג"כ נתנבא על כל הגלות החיל הזה, במה שאמר (במדבר כד, כג) אוי מי יחיה משמו אל, ועם כל זה אמר (שם כג, י) ותהי אחריתי כמוהו, אם כן היטיבו לומר שמשה בשירה הזאת כתב ספרו, שהשירה הזאת כתבה לכל ישראל ונכללת בה כל התורה. וכבר אמרנו במה שנאמר (שמות לב, לב) מחני נא מספרך, רצה לומר כל מה שנכתב בתורה קודם שנראה בסנה למשה נקרא ספרו של השם יתברך שסיפר למשה מה שהיה, אבל אחר מראה הסנה היא סיפורו של משה, וכאן בשירת האזינו איננה רק קיצור אזהרה לתורה שנתן משה, א"כ היטיבו ז"ל לומר שמשה כתב ספרו בשירה הזאת וגם ספר איוב ופרשת בלעם. ועל פי דרכנו זה נתיישבו המקראות הללו על נכון, ויותר מהמה כאשר תראה מה שאמרו בהם רודפי הפשט וכל שכן המדרשים, עוד תשקול במאזני השכל ותבחר ותקרב דרכנו זה:

חלק מעשי תורה - פרק מא

והנה אחר זאת שאמר שהנחיל לגוים שנים עשר מזלות והציב גבולם, אמר שלישראל אחר שכל הישוב שהוא תחת משפטי המזלות נחלק לאומות, א"כ לא היה לישראל דירה בישוב, ולכך אמר ימצאהו בארץ מדבר ובתוהו יליל ישימון, כלומר אין להם חלק בישוב: ובענין יליל ישימון, פירשו רש"י והרמב"ן ז"ל שהשממה הוא מקום יללת תנינים ובנות יענה, וא"כ אין זאת יללת ישימון, אבל יללת הבעלי חיים השוכנים בישימון. אבל לדעתי רוצה לומר יללת ישימון, לפי שבכל מקום מדבר או יער שמם כאשר יתן האדם או זולתו קול בהם, הנה המקומות השוממים משיבים את הקול ביללה גדולה ואת זה קרא יליל ישימון, שהישימון בעצמו ייליל, ואמר שהנה מצאם שלא היה להם מקום חניה בישוב, שלכך ביציאתם ממצרים הוליכם במדבר:

ואמר עוד יסובבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו, הרמב"ן פירש וזה לשונו וטעם כאישון עינו רמז לניצור, יאמר שינצור ה' אותו כאשר ינצור הוא עצמו את עינו, או תחסר מילת איש, יצרנהו כאיש אישון עינו, כי מן הסתם באיש ידבר, עכ"ל. והרלב"ג פירש וזה לשונו כמו שישמור השם יתברך עינו של אדם, שהקיף אותו הליחיות והכתנות מהם השומרות אותו והעפעפים. ולדעתי בחינם נדחקו, אבל יובן שאחר שנאמר יסובבנהו שרוצה לומר

שהקב"ה היה הולך בקרבם, כמו שנאמר (שמות לד, ט) ילך נא אדני בקרבנו, ונאמר (במדבר ב, ב) סביב לאהל מועד יחנו, רצה לומר כאן על דרך המשל שהשכינה היתה באמצע מחנה ישראל לשומרם, כמו האישון ששומר העין שלו שהוא סביבו כן היתה השכינה באמצע מחנה ישראל, כי העין אין לו אורה, ואם אין האישון באמצעו המאיר היה נפגע העין בכל מקום שיפגוש, אבל האישון מאיר ושומר העין מכל פגע ופגישה, וזה אומרו יצרנהו כאישון את עינו שמאיר לו ומצילו מכל פגע כן מאיר לישראל, ואמר כן כדי לומר שהוא באמצע וישראל סביבו ומאיר להם כמו האישון שמאיר לעין, והביא משל הנשר, שכאשר ירצה הנשר לקחת הקן שלו ממקום למקום הנה ישב באמצע הקן ויפרוש כנפיו ויכסה הקן וכך ישאהו, באופן שהוא בין גוזליו וכנפיו סובבים את גוזליו מבחוץ, כך ג"כ היתה השכינה באמצע וסביבותם ולמעלה מהם ג"כ:

ואומרו ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר, רבו הפירושים, ולדעתי שב ענין זה אל מה שאמר משה (שמות לג, טו) אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה, ואומרו אין עמו שב אל עם ישראל, שלא היה בהנהגתו שום מלאך כי אם הקב"ה בעצמו, כי כל אדם יקרא נכרי אצל הבעל הבית, ומי שאינו תושב יקרא נכרי ואפילו הוא ישראל, כמו שאמר דוד (שמואל ב טו, יט) לאתי הגתי כי נכרי אתה, כמו כן המלאך יקרא אל נכר בערכו יתברך שהוא בעל הכרם:

ואומרו ויאכל תנובות שדי ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, נאמר לדעתי על המן שניתנה במדבר שאין שם רק צורים וסלעים, והמן נאמר עליו (שמות טז, לא) כצפיחית בדבש, וכן נאמר (במדבר יא, ח) כטעם לשד השמן, ולכך אמר בו לשון יניקה:

ומה שנאמר תנובות שדי, הוא כמו שאמרו רז"ל (יומא עה, ב) שהיו מביאים להם תגרים במדבר, וכן נאמר (דברים ב, כט) שהשבירום בני עשו. או אפשר תנובת שדי הוא מלשון שדים, והעד אומרו ויניקהו. אל יתמה הקורא על חילוף שי"ן שמאל בימין, כי כן מצאנו רבים ע"ד מליצת הדרוש לרז"ל ועל המוסגר אומר אין זה דברי המחבר ז"ל, ונשתרבב פה מאיזה מהפך בדברים מהפך בדברים שאין לו ידיעה בהם. המדפיס יג"מ)** (ועם היות שמלת שדי כאשר הוא מלשון שדה נקודה הדלי"ת בקמ"ץ וכשהיא מלשון שדים נקודה הדל"ת בפת"ח ופה נקודתה בקמץ. כבר בירמיה תמצא כזה היעזוב מצור שדי שפירשוהו לשון שדה והוא בפת"ח, וכמוהו ביואל אל תיראו בהמות שדי גם הוא הדל"ת נקודתה בפת"ח. וא"כ יתכן ג"כ פה שיהיה תנובת שדי מגזרת שדים. וכמו שאין פירוש בהמות שדי השדות שלי רק השדות, כמו כן לא יהיה פה תנובות שדי פירושו השדים שלי רק כאלו יאמר תנובות שדים). ואמר המליצה הזאת על היות שקרה

לישראל בירידתם למצרים וכן ביציאתם משם כל מה שיקרה לתינוק הנולד, כי התינוק יהיה בלחץ מופלג תוך מעי אמו בתוך טומאת דם נדות אשר נתהוה ממנו לפחות שבעה חדשים שהם רד"ו יום, כנגד זה היו ישראל בתוך המצרים והלחץ והטומאות של מצרים רד"ו שנה, יום לשנה, וכאשר התינוק בצאתו מרחם אמו הוכן לו מזונו מן השדיים מזון אחד פשוט לבד, כן נתן להם המן, ועל כן נאמר (במדבר יא, יב) כאשר ישא האומן את היונק, וכן פה נאמר ויניקהו:

ובאומרו חמאת בקר וחלב צאן וגו', כל זה הוא תשלום סיפור הטובות שגמלנו, שקודם אמר היות אהבתו אלינו אהבה כמו שנאמר הלא אביך, ואח"כ אמר כאהבה העוף אל גוזליו שיש לו יתר אהבה, מפני כפל הטורח והצער, והוא קודם להוליד הביצים ואח"כ לשבת עליהם עד שיצאו האפרוחים, ואחר כך דימה אהבתו אלינו בענין הגידול להם, לפי שהעוף לא יצטרך להניק מגופו אבל מביא להם מאכל ואין לו צער גידול בנים, לכך דימה אהבתו למניקה, באופן שהפליג לספר האהבה שיחפוץ כאלו הולידנו כאב, וטרח להוציאם מן הביצים כעוף, וגדלנו כאם על יניקת שדיים, וכל זה תשלום סיפור לסלק טענת איוב שאמר חטאתי מה אפעל לך, שודאי אחרי היותנו בנים לו אם לא נלך בדרך ישרה יתחלל שמו הגדול, ועל דרך את אביה היא מחללת (ויקרא כא, ט), וכל שכן אחרי הפרסום המופלג מכל הטובות שגמלנו יפליג החילול השם יותר:

חלק מעשי תורה - פרק מב

אחר שהשלים בסיפור הטובות שגמלנו, התחיל לומר שהיו אז כפויי טובה. ואמר בתועבות יכעיסוהו, פירש רש"י במעשים תועבים כגון משכב זכור וכשפים שנאמר בהם תועבה, והרמב"ן כתב בשירה אין תוכחת אלא עבודת אלילים עכ"ל. וכבר נאמר (דברים כז, טו) פסל ומסכה תועבת ה', לכן נראה שיקניאוהו בזרים, הוא ענין שיעבדו השמש או הירח או השור, אבל תועבה נאמר הצורה של הנעבד העשויה פסל או מסכה. אבל לפירוש רש"י יפלא, שהרי מבאר אח"כ ואומר כעסוני בהבליהם שודאי הוא שב אל מה שאמר בתועבות יכעיסוהו, והנה משכב זכור לא יקרא הבליהם:

ואומרו יזבחו לשדים לא אלוה אלהים לא ידעום, הכוונה לומר כי העובד דבר יעבוד אותו לאיזה טעם, או שיראה אותו כשמש וירח או כוכבים או מה שיהיה, או שיראה פעולותיו ויכולתו, ומתוך יכולתו ופעולותיו יחייב מציאותו, אבל אלו זובחים לדבר שאין לו מציאות שיראה אותו בעין, ולא דבר שיחייב מציאותו ולא ידע יכולתו, זולתי דמיון שמדמה מציאותו ומדמה יכולתו, וזה אומרו יזבחו לשדים לא אלוה אלהים לא ידעום:

ועל השדים השלים הדיבור לומר חדשים מקרוב באו, רצה לומר שלא נבראו בבריאת עולם רק הבחירות הרעות חדשום:

ואמר לא שערום אבותיכם, שלדעתי פירושו לשון שיעור ואומד הדעת, (בחילוף שי"ן שמאל בימי"ן), כמו וימצא בשנה ההיא מאה שערים (בראשית כו, יב), ויהיה אומרו מעולם לא הגיע באומד דעתם של אבותיכם לשער מציאות אלהות, אפילו שהיו עובדי עבודת אלילים לשדים, והוא במה שאין בהם לא ראות מוחש ולא ידיעה מחוייבת למציאותם, הם זובחים ומשבחים את מי שהמציאם ובראם שהוא מחויב המציאות, ובחלק אחד מחיבורנו זה פרק ב' וט' תמצא ענין מציאות השדים ומה שיאות באמונת מציאותם:

ואחר אמר להפליג על הכעס והעונש המיועד, עד שלסוף אמר כל מה שאני עושה להביא עליהם העונש אינו רק שלא יתחלל שם שמים, ואם אני מאבדם מכל וכל יתחייב חילול ה', כמו שנאמר פן ינכרו צרימו, אבל בהעמידם ביסורים ואחר כך אנקום נקמתם יתקדש שם שמים ויתפרסם כי אין עוד מלבדו. על דרך זה נתבארה כל ענין השירה הזאת, באומרו שאין לנו תקומה בגלות החיל הזה, לולא בעד שמו הגדול שלא ישאר מחולל, כי אם ח"ו היו מכירים האומות שלהיות שחטאנו לאלהינו אנחנו בגלות ושהוא מסר אותנו בידם, לא היתה לנו חס ושלום תקומה:

ובמה שנאמר איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה. פירש רש"י ז"ל יבינו לאחריתם, יתנו לב להתבונן לסוף פורענותם של ישראל, איכה ירדוף אחד ממנו אלף של ישראל. והרב אליהו מזרחי ז"ל כתב בפירושו על רש"י ז"ל וזה לשונו איכה ירדוף אחד ממנו אלף של ישראל, לא אחד מישראל אלף ממנו, כי זה היפך ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו (ויקרא כו, ח), ששם ברכה ופה קללה, עכ"ל. גם בפרשת בחקותי כתב רש"י ז"ל (שם) על פי המדרש (ספרא בחקותי ב) אינו דומה רבים שמקיימים את התורה וכו', והרא"ם כתב וזה לשונו ויש לתמוה דא"כ באומות העולם דכתיב בהו איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה, היה לו לומר ושנים יניסו שני אלפים, אלא הוה ליה למימר שאינם דומים מועטים הלוחמים למרובים הלוחמים, שהרבים נעזרים זה מזה ומתרבה כחם, דומיא דכל טונא דמדלי איניש על כתפיה אינו אלא שליש משאו, (כדאיתא סוטה לד, א) דליכא למימר דהתם נמי איכא למימר אינו דומה מועטים העוברים על התורה לרבים העוברים על התורה, שהרבים העוברים על התורה עונשם מרובה מהמועטין העוברים בה, דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו וכו', ע"כ: ובאמת יש לשאול בענין זה שאלות, ראשונה שלדברי

הרא"ם ז"ל יגדל הקושי שאם אתה אומר שזה הוא טבע הענין שאינו דומה רבים הלוחמים למועטים, יקשה מאד שבשגם תאמר שהברכה לישראל שם איננה מופלגת כמו הקללה, שהרי שם נאמר שירדפו חמשה מאה, וכאן נאמר שאחד מאומות העולם ירדוף אלף מישראל, אף גם זאת טבע הענין לא יאות לומר שיתרבה, והיאך שם חמשה ירדפו אלף ומאה רבבה וכאן אחד אלף ושנים רבבה. עוד יש לשאול על מה שכתב רש"י וכי כך הוא החשבון, שנראה מדבריו שאם היה כך החשבון טוב לו אז מעתה, ואין הדברים כן שאם היה החשבון כך יגדל הקושי כי מה הוצרך לו לומר שחמש מאה ירדופו ומאה אלפים שהחשבון כך הוא. עוד יש לתמוה על מה שכתב הרא"ם שרש"י ז"ל פירש איכה ירדוף אחד אלף, אחד מהאומות עובדי עבודת אלילים אלף מישראל, וכתב כן לפי שאין לומר שאחד מישראל ירדוף אלף מן האומות עובדי עבודת אלילים ששם ברכה ופה קללה, כי זה אינו הכרח שהרי נאמר אם לא כי צורם מכרם, ויתכן לומר שאומרו איכה ירדוף אחד אלף, רצה לומר אחד מישראל אלף מן האומות עובדי עבודת אלילים, אבל צורם מכרם והם נסים לקול עלה נדף וכמו שנאמר (ויקרא כו, יז) ונסתם ואין רודף אתכם:

אבל לדעתי רש"י ז"ל פירש שאומרו איכה ירדוף אחד אלף, רצה לומר אחד מן האומות עובדי עבודת אלילים אלף מישראל, שאם היה פירושו אחד מישראל אלף מן האומות עובדי עבודת אלילים לא יצדק, שבברכות לא נתברכו רק שירדפו חמשה מאה והיאך יאמר אחד אלף, אמנם לפי פשוטן של דברים יתכן לומר שפירוש הדברים הוא, שאחד מישראל ירדוף אלף מהאומות עובדי עבודת אלילים, ויצדק כי כוונת הכתוב היה לומר שאם האומות עובדי עבודת אלילים היו מתבוננים לאחרית פורענות עצמם או אחרית טובות ישראל בביאת הגואל, שאחד מישראל ירדוף אלף מהם, הרי היו מכירים שעתה שהם נסים מפני האומות עובדי עבודת אלילים הוא לסיבה שצורם מכרם: ולא יוקשה ענין החשבון, ששם בפרשת בחקותי ידבר במה שיהיה במלחמות שבע עממים, אבל פה בפרשה הזאת ידבר במה שיהיה בביאת הגואל שהוא האחרית אשר עליו אמר בלעם ותהי אחריתי כמוהו, ועל מה שנאמר פה שירדוף אחד אלף, נאמר (ישעיהו ס, כב) הצעיר יהיה לאלף:

ובמה שהוקשה להרא"ם ז"ל שאין לומר אינו דומה רבים העוברים על התורה וכו', לדעתי אין קושי כלל, כי כאן בפרשת האזינו ידבר בשני ענינים, אחת בהפלגת רכות הלבב אשר יגיע לאומות עובדי עבודת אלילים, ושני בהפלגת הגבורה אשר תגיע לישראל, כי על הפלגת הגבורה אמר שאחד ירדוף אלף, ועל הפלגת רכות לבבם אמר ששנים יניסו רבבה

ולא אמר רבבה ירדופו, ויהיה פירושו שרבבה מן האומות עובדי עבודת אלילים שיראו שנים מישראל ינוסו מפניהם, אבל שנים לא ירדפו אחרי רבבה מן האומות עובדי עבודת אלילים, רק שני אלפים כפי החשבון שאחד ירדוף אלף: ונכון מזה יתכן לומר, שאין הבדל בין אומרו יניסו או ירדופו, ושהחשבון צודק בפרשה הזאת כמו שהוא בפרשת בחקותי, שבפרשת בחקותי נאמר שחמשה ירדפו מאה א"כ כל אחד המקיים התורה ירדוף עשרים, וכשיהיו מקיימי התורה מאה ירדפו רבבה שכל אחד ירדוף מאה שהוא חמשה פעמים עשרים, באופן שניתוסף לכל אחד כשהוא מקיים עם רבים חמשה פעמים כמו שהיה לבדו, א"כ גם פה בפרשת האזינו יצדק החשבון כן שלימות המשיח ירדוף אחד אלף וכשהם שנים ירדוף כל אחד חמשה פעמים כל כך כמו שיהיה רודף לבדו, באופן שכל אחד ירדוף חמשה אלפים, הרי לך שנים יניסו רבבה, ונתיישבו כל הדברים על פי דרכנו זה, שיהיה אומרו יבינו לאחריתם, רצה לומר לימות המשיח, ומפני שהם לא יתבוננו על זה אבל יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת, הנה הוא סיבה להצלתם של ישראל שהם נקראים אומה, שאם לא היה זה היו שואלים אפאיהם, רצה לומר איפה איה הם:

ואמר עוד בגודל סכלות האומות שהיו בימים ההם, שאפילו שהיו יודעים גדולת צורינו על צורם, עם כל זה לא יתבוננו על הדבר הזה ויחשבו שידם רמה, וזה אומרו כי לא כצורינו צורם ואויבנו פלילים, כאילו יאמר שגם כל האומות הודו היות אלהינו גדול על כל אלהים ואינם מכחישים זה, והוא אומרו ואויבינו בעצמם יהיו פלילים וישפטו היות הדבר כן שגדול אלהינו מכל אלהים, אבל יש להם אמונות רעות, וזה המשיל ואמר אשכלות מרורות למו עדיין מסדום ועמורה שלא היו מאמינים בהשגחה, וכן יתמידו עד כי על עבדיו יתנחם ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו, שפירושו לדעתי שב אל עבדיו, כאלו אמר שדם עבדיו יקום, וגם הדם ההוא יכפר אדמתו ועמו, כמו שאמרו רז"ל (מועד קטן כח, א) מיתת צדיקים מכפרת:

חלק מעשי תורה - פרק מג

פרשת וזאת הברכה:

אומרו מסיני בא, נתבאר בחיבורנו זה חלק א' נקרא מעשי בראשית פרק ד': וענין הברכה שבירך משה לשבטים, רבו הפירושים בה, ונדחקו כל המפרשים על אשר לא בירך את שמעון, וקצת פירשו שלא בירך שמעון מפני עוון פעור, והרמב"ן ז"ל סילק והרחיק דעת זה מאד, ורש"י כתב שרמז ברכה לשמעון בברכת יהודה שנאמר שמע ה' קול יהודה,

והרמב"ן ז"ל כתב וזה לשונו והנכון בעיני כי הכתוב לא ימנה בישראל רק שנים עשר, וכך אמר ביעקב כל אלה שבטי ישראל שנים עשר, והנה יעקב הזכיר בניו השנים עשר והזכיר יוסף בשבט אחד, ומשה ראה להזכיר ביוסף שני שבטים, כמו שאמר והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה, והיה זה בעבור שני דרכים, האחת כי אחר שציוה הקב"ה ועשאם שני שבטים בחנוכת המזבח ובדגלים ובנחלת הארץ, הנה הוא צריך למנותם שנים בברכתם, ועוד שהזכיר יהושע המנחילם את הארץ, והוא מאפרים הקטן, והוצרך להזכיר אחיו שגדול ממנו, עכ"ל. וכבר האריך יותר, אבל הפלא על דבריו אלה שבעבור זה יחסר מלברך שבט אחד, ויותר טוב היה שלא להזכיר לא אפרים ולא מנשה, והרי יהושע בכלל יוסף. ומה שאומר שכיון שהזכיר אפרים הוכרח להזכיר מנשה גדול ממנו, באמת שמעון גדול מאביו של אפרים ולא הזכירו:

ויתכן שיהיה הטעם כמו שאמרו רז"ל (ילקוט שמעוני בראשית מט, קנח, בר"ר צט, ו הובא ברש"י שם) במה שאמר יעקב (בראשית מט, ז) אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל, אין לנו סופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון כדי שיהיו נפוצים, ושבטו של לוי עשאו מחזר על הגרנות, א"כ לא היה צריך משה שיברך ברכה בפני עצמה לא ללוי ולא לשמעון, כי נכללים הם בברכת שאר השבטים, וגם ללוי לא בירך משה אבל התפלל שהקב"ה יברכנו כמו שנאמר ברך ה' חילו, ואמר ופועל ידיו תרצה, על שהרג את שכם, ואמר שכמו כן בניו הרגו עושי העגל, והנה תראה היותו מדבר בלשון רבים שאמר יורו משפטיך ליעקב וגו', שיראה היותו רמז לכלול את שמעון שגם שבט שלו מלמדי תינוקות:

וכן אמר שפע ימים יינקו לשון רבים, בשביל שכלל יששכר וזבולן, כמו כן יתכן שלא בירך את יששכר אחרי היותם תלמידי חכמים וזבולון מפרנסם, ומה שנאמר ויששכר באהליך, אין פירושו שישמח יששכר באוהליו, אבל פירושו שזבולון ישמח בצאתו כשיששכר באהליו של זבולון שיפרנס תלמידי חכמים, כן לא אמר הכתוב רק לזבולון אמר:

וכאשר אמר יורו משפטיך ליעקב, הרי ביאר ענין ההפצה שהפיצם יעקב, והשלים על לוי שיחזרו על הגרנות באומרו וכליל על מזבחך, כי זו ודאי אינה ברכה שהוא נותן, שהרי הקב"ה בחר במטה לוי שהציץ ופרח:

אמנם לפי מה שפירשנו על מה שנאמר אחלקם ביעקב בחלק ב' מחיבורנו זה פרק מ"ה, ששם לא יתכן פירושנו שהיתה תפילתו של יעקב שלא תהיה עוד לשמעון ולוי אותה האחוה והאהבה הנוספת, אשר עליה נתרעם יעקב בראשית דבריו, ואמר (בראשית מט,

ה) שמעון ולוי אחים, כי כבר נודע היותם אחים, אבל אמר כן על היות ביניהם אחוה נוספת על שאר האחים, וא"כ לא יתכן טעם זה שאמרנו אל מה שלא ביקש שמעון: אבל אחרי שנקדים לדקדק במה שנאמר ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, כי נראים דברים נעדרי ההבנה והקישור עד שהמפרשים איש לדרכו פנו, הנה נבוא אל החפץ בנתינת טעם אל מה שלא הוזכר שמעון, והוא שיראה לדעתי כמו שכתב הרמב"ן שמשה בירך כל שבט ושבט לנוכח, ויקרא לכל אחד מן הראשים וישים עיניו עליו, והעד שבברכת לוי אמר תומיך ואוריך שב אל אלעזר שהיה נשיא הלויים, ובעת פטירת משה היו שם כל ראשי שבט ושבט, ועליהם הקדים לומר ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל כאשר יתבאר לפנים, והנה יתכן שראשי שבטו של שמעון לא נמצאו שם מפני הריגת פינחס אחד מהם דהיינו זמרי, לא היו מתקרבים אל שבט לוי שהיתה שנאה ביניהם, וכאן נתקיימה נבואת יעקב ותפילתו שלא יתמידו באחוה שמעון ולוי, ובהיות שלא היו לפני משה ראשי שבטו של שמעון לא בירך אותו, ומשה ע"ה לגלות ענין זה אמר שמה שרצה לברכם הוא בשביל שכולם נאספו, כמו שנאמר (ישעיהו נז, א) אנשי חסד נאספים, ושעל כן לא בירך רק השבטים שהראשים שלהם נאספים לפניו, ולכך ג"כ נאמר בהתאסף, כי ביעקב הוא אסף אותם כמו שנאמר (בראשית מט, א) האספו ואגידה לכם, אבל כאן מעצמם נתאספו, וכן תמצא ששם ביעקב נאמר היות שם כל שבטי ישראל, אבל כאן לא נאמר כל רק יחד שבטי ישראל מפני שנחסר שמעון, ובהיות שראשי שבטו של שמעון לא נתאספו לשנאתם שבטו של לוי שנהרג זמרי, כאשר בירך משה את לוי אמר האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר על פנחס, כי שמעון ולוי היו נקראים אחים, כמו שאמר יעקב שמעון ולוי אחים, והיה כאילו יאמר שפנחס לא חשש אל האחוה ההיא ושבדין עשה, ולכן אמר משנאיו מן יקומון שלא יקומו לנקום:

וכבר ראית התחלת הפרשה הזאת שהתחיל לומר וזאת הברכה, ומסיים בענינים אחרים, וכל המפרשים שראיתי לא נתעוררו רק לפרש כל פסוק ופסוק בפני עצמו, אבל לא נתנו קשר בדברים הללו מה ענינם אצל הברכה, אמנם נראה שכאז הראה ג"כ משה גודל ענותנותו, כי כאשר ראה שאין הקטן מברך את הגדול, הקדים לברכה דברי התנצלות על מה יסמוך עד שהוא רוצה לברכם, כי אין המנהג לברך רק האב את הבן כמו יצחק ויעקב, או המלך את העם כמו שעשה שלמה, שנאמר (מלכים א ח, יד) ויברך את כל קהל ישראל, שמאחר שקיבלו אותו למלך יתכן לברכם, על כן אמר משה שכיון שהוא אינו אביהם של ישראל, וגם לא קיבלוהו עליהם למלך, לא היה לו לברכם, ולכך הקדים

קודם שיברכם ואמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש מימינו אש דת למו. אף חובב עמים כל קדושיו בידך והם תוכו לרגליך ישא מדברותיך. תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. כאילו יאמר נתינת טעם אל מה שראוי שיברכם, שהנה ה' מסיני בא וגו', שהוא נתן להם את התורה ושמעו מפיו של הקב"ה, ואמר עוד אף חובב עמים, שלדעתי אמר כן על אברהם שהיה מחבב עמים ומקרבם תחת כנפי השכינה, אמר כל קדושיו בידיך, רצה לומר כל האבות נכנעים אליך והם כפופים לאלהותך, והם תוכו לרגליך, רצה לומר שגם ישראל בעצמם נתייצבו בתחתית ההר ושמעו דברותיך, ועם כל זה אומרים תורה צוה לנו משה, א"כ כמו רבם ראוי לברך אותם:

ועוד אמר ויהי בישורון מלך, שב אל משה האמור, שהם אומרים עליו שהוא מלך, וא"כ כמו רב או כמו מלך יאות לברכם, וכבר ידעת שזה מסכים למדרש רז"ל שאמרו (שמ"ר מח, ג ועוד) כי מה שנאמר ויהי בישורון מלך, על משה נאמר, ואחר הקדים התנצלותו זה, בירך אותם:

חלק מעשי תורה - פרק מד

במה שנאמר וזאת ליהודה, כתב הרב אברהם אבן עזרא שהכוונה לומר זאת הברכה נוספת, כלומר תהיה לו ברכת ראובן וזאת נוספת, והרמב"ן כתב שאינו נכון כי אין יהודה בכרת הזה שיתפלל עליו שלא ימות. אבל יתכן לדעתי לומר שאומרו וזאת ליהודה, היא ברכה נוספת על מה שבירכו אביו במלכות, כי לא הזכיר יעקב בראובן ברכה עד שיאמר וזאת לראובן, אבל ביהודה אמר וזאת להוסיף על ברכת אביו, וכן כל השבטים הבאים אחריו כולם תוספת, והיה כאילו אמר וזאת, והפסיק ואח"כ ליהודה כך וללוי כן וכן כולם חוץ מראובן שיעקב לא בירכו:

ולדעתי מה שאמר שמע ה' קול יהודה, התפלל על דוד נעים זמירות שישמע תפלותיו, ואומרו ידיו רב לו, רומז על המקדש שיהיה לחלקו, כמו שנאמר (שמות טו, יז) מקדש ה' כוננו ידיך, ומלת ידיו שבה אל ה' האמור, ואל עמו תביאנו, התפלל שיביא משיחנו ושיהיה עזר מצריו, או יתכן שאמר ואל עמו תביאנו, ג"כ על דוד שקודם שמלך על ישראל היה שר משרי פלשתים עם אכיש בגת, וכבר אמר זה על דוד מזמור ק"י:

ולהיות נדרש המזמור הזה בפנים משתנים מן האמת, וכל דברי המזמור הזה נבוכים הם, הנה אבארנו לך מראשו ועד סופו, וכבר נתבאר ג"כ במזמור זה חלק ב' מחיבורנו פרק ששי תראנו גם משם, שהתחיל ואמר לדוד מזמור נאם ה' לאדני שב לימיני עד

אשית אויביך הדום לרגליך, כי הנה דוד במזמור שלפני זה תמצא כל דבריו מכוונים אל מה שקרה לו עם נבל הכרמלי, כמו שנאמר שם (תהלים קט, ד) תחת אהבתי ישטנוני ואני תפילה, שפירושו שתחת אהבתו את נבל ושעשה תפילה על שלומו, כמו שנאמר (שמואל א כה, ו) אתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום, ונבל השיב (שם י) רבו העבדים המתפרצים, וכן נאמר במזמור הזה (קט, ה) וישימו עלי רעה תחת טובה, וכן נאמר במעשה נבל (שמואל א כה, כא) וישב לי רעה תחת טובה, וכן נאמר במזמור הזה (קט, ח) ופקודתו יקח אחר, על אשר לקח הוא את אביגיל לאשה, הרי לך בהדיא שהמזמור שלפני זה היינו סימן ק"ט, כולו ידבר בענין נבל הכרמלי: והנה הסמיך דוד המזמור הזה שאנו בו, על נבואת אביגיל שנתנבאה עליו ואמרה לו שיגיע להיות מלך ישראל, ושם היה לשון נבואתה (שמואל א כה, כח) כי עשה יעשה ה' לאדני בית נאמן, ועוד שנית אמרה (שם ל) והיה כי יעשה ה' לאדני ככל אשר דבר את הטובה עליך וצוך לנגיד על ישראל, ועוד שלישית אמרה (שם לא) והיטיב ה' לאדני וזכרת את אמתך, הרי לך כי כל נבואתה היתה בזה הלשון ה' לאדני, והנה על כך יסד דוד המזמור הזה, אחר שיסד אותו שלפניו על נבל, התחיל ואמר נאם ה' לאדני, רצה לומר זאת הנבואה היא נבואת אביגיל באומרה ה' לאדני:

ועתה סיפר במזמור זה אופן הגעתו למלכות בנבואתה, ואמר שהקב"ה אמר לו שב לימיני, רצה לומר שימתין עד שיכלה מלכות שאול שנקרא ימיני, שאין מלכות נוגעת בחברתה, (כדאיתא תענית ה, ב) והוא אומרו שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך, כי אחרי שיושפלו אויביו יתן לו המלוכה על ישראל, וזה שימשוך הדיבור ואמר מטה עזך ישלח ה' מציון, ואמר לו עוד רדה בקרב אויביך, כלומר בין מלכא למלכא רדה בקרב אויביך, שהיה שר עם אכיש בגת, ואמנם אחרי שהיה שר בגת קרה לו מלחמת עמלק שנשבו נשיו, וכאשר בא בנצחון שלח משללם לזקני יהודה שהם עמו, ואמר הנה לכם ברכה משלל אויבי ה', וזה סיפר כאן במזמור הזה, ואמר עמך נדבות ביום חילך, רצה לומר שנתנדב לשלוח נדבות לעמו יהודה ביום הנצחון הראשון שלו, ואמר בהררי קודש (בספרים שלנו נאמר בהדרי קודש) לפי ששלח נדבות בהרבה מקומות מיהודה, כמו שנאמר שם (שמואל א ל, כז) ששלח לאשר בבית אל ולאשר ברמות ולאשר ביתר וגו' בהרבה מקומות, לכן אמר בהררי קדש, ודרך משל אל הנצחון הראשון שנצח, אמר מרחם משחר לך טל ילדותך שזה הנצחון היה טל ילדותו:

אחר המעשה הזה תיכף סיפר שהגיע למלכות, ואמר נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק, שרצה לומר בזה שהקב"ה נדר לו קיום מלכותו עד ביאת

משיחנו, ולכך אמר על דברתי מלכי צדק, רוצה לומר על מה שדיבר להביא מלכי צדק שהוא משיחנו שנקרא מלך צדיק, כמו שנאמר (זכריה ט, ט) הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא:

אחר כך סיפר מיתת שאול, ואמר ה' על ימינך מחץ ביום אפו מלכים, ואמר מלכים לשון רבים על שאול ויהונתן, כאשר עשה הקינה על שניהם (שמואל ב א, יז), ואמר עוד בסיפור מיתתם הגויות שתקעו בחומת שן, כמו שנאמר (שמואל א לא, יב) ויקחו את גוית שאול ואת גוית בניו מחומת בית שן, ועליהם אמר ידין בגוים מלא גויות מחץ ראש על ארץ רבה, כאילו יאמר שגזר מיתת שאול עם הרבה מישראל שנפלו במלחמה ההיא, ויהיה אומרו מחץ ראש על ארץ רבה, כמו והכני אם על בנים (בראשית לב, יב):

ואחר שהשלים דוד סיפור נבואת אביגיל וכל מה שקרה לו עד שהגיע אל מדרגת המלכות ומיתת שאול, רצה לספר שכבר גם הוא חטא בענין בת שבע, ושהיה ראוי שלא יתמיד במלכות ושלא ירים ראש, אבל הקב"ה נתן לו עונשו על חטאו, במה שקרה לו עם אבשלום, כמו שנתבאר מדברי נתן הנביא שענין אבשלום היה עונשו על חטאו, שנאמר שם (שמואל ב יב, יא) הנני מקים עליך רעה מביתך וגו', ובהיותו בורח מאבשלום נאמר (שמואל ב טו, כג) וכל הארץ בוכים קול גדול וכל העם עוברים והמלך עובר בנחל קדרון וכל העם עוברים על פני דרך, על זה אמר דוד במזמור הזה, שבשתותו אותו הכוס מר בהיותו עובר אז נחל קדרון על פני דרך, על זה ירים ראש, כי אותו הענין היה לו כפרת עוון, וזה אמרו מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש, ועל כן בברחו סידר מזמור והוא מזמור שני (תהלים ג), אמר בו (ד) ואתה ה' מגן בעדי כבודי ומרים ראשי, והרי לך בהדיא היותו אומר על אותו הרמת ראש שנאמר שם (א) בברחו מפני אבשלום, כאילו אמר שמפני הצרה שהגיע אליו מצד אבשלום הרים ראש: והנה ראית סיפור כל המזמור שלפני זה היה על ענין נבל הכרמלי, וסיפור מזמור זה נמשך לנבואת אביגיל וכל מה שקרה לו עד הגיעו למלכות, ומיתת שאול וענין הגויות והיאך נשאר בקיום מלכותו על ידי קבלת עונשו בענין אבשלום, וכל הפסוקים במזמורים אלו תמצאם על סדר הזה שהיו המעשים, שתחילה רדה בקרב אויביו ואח"כ עשה הנדבות ששלח לזקני יהודה, ואח"כ הגיע למלכות במיתת שאול, ואח"כ היה ענין הגויות שתלו, ואח"כ היה ענין בת שבע וכפרתו ע"י אבשלום, והנה בקנאתי אשר ראיתי המזמור הזה באו רבים לפרשו באופן אחר, אמרתי לפרשו לך כאן: ונשוב לענייננו שמשה אמר ליהודה ואל עמו תביאנו, וכל זאת הברכה שבירך את יהודה היתה על דוד שישמע זמירותיו, ושיחזירהו אל עמו

למלוך אחר שרדה בקרב אויביו, ושיהיה עזר מצריו כמו שהיה צועק (תהלים ג, ב) מה רבו צרי:

וכבר אמרנו שאומרו וזאת, רצה לומר נוספת על ברכת יעקב, וכן כל הברכות שבירך לשבטים חוץ מראובן שלא בירכו אביו, באופן שאומרו וזאת שב אל ברכת כל השבטים בכלל, כמו שהתחיל לומר וזאת הברכה, לכך בא לפרש שזאת היא נוספת על ברכת יעקב לכל בניו:

וענין ברכת לוי אמר שניסה אותו במסה ויריבהו על מי מריבה שהוא אהרן, שנאמר עליו שנגזרה עליו מיתה מפני שלא קידש שמו יתברך במי מריבה, ואמנם לקדושת שמו יתברך אמר לאביו ולאמו לא ראיתיו ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע. ואומרו לאביו ולאמו לא ראיתיו, שב אל מה שעשה בשכם שהרג את שכם ולא לקח עצה לא מאביו ולא מאמו, בראותו היות הענין חילול ה', כמו שאמר (בראשית לד, לא) הכזונה יעשה את אחותנו, הרי שמסר נפשו על קדושת השם. ואומרו ואת בניו לא ידע הכוונה על אהרן, שכאשר אמר לו משה (ויקרא י, ג) הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש, תיכף שראה קידוש השם וידום אהרן, זהו ובניו לא ידע. ואומרו ואת אחיו לא הכיר שב אל שפנחס הרג את זמרי שהיה משבט שמעון שהיו נקראים אחים באחוה נוספת על שאר השבטים כמו שנאמר שמעון ולוי אחים, שעל כן גם זרעם של שמעון ולוי היו קוראים זה לזה אחים, ועם כל זה הרג פנחס את זמרי, א"כ זה היה מאמר משה אדוננו שאותו שבט לוי שהענשת מפני קידוש השם בענין מי מריבה, הנה קידש ה' שלש פעמים, שאת אביו ואמו לא ראה ואחיו לא הכיר ובניו לא ידע לסיבת קידוש השם: ובברכת ראובן שאמר ויהיו מתיו מספר, פירש רש"י שיהיו במספר השבטים, ויאות מאד לומר שברכת ראובן מתחלת מאומרו ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר, שרוצה לומר בזה שלעולם בהתאסף ראשי יחד שבטי ישראל יהיה ראובן ראש מספרם שלא יפסיד הבכורה בענין זה: ומה שאמר לבנימין ידיד ה' ישכון לבטח, כבר יתכן שלהיות ירושלים ליהודה ובנימין, הסמיך בנימין לו, ועל כן קרא אותו ידיד שהיה אהוב וידיד ליעקב, כמו שנאמר (בראשית מד, ל) ונפשו קשורה בנפשו, ואין מילת ידיד סמוכה לה', אבל קרא אותו ידיד, ואח"כ בירכו שה' ישכון לבטח עליו, רוצה לומר בחלקו, ושתהיה שם לעולם השכינה וזהו ובין כתפיו שכן, ויתכן ג"כ שקרא אותו ידיד על היות המקדש בחלקו שנאמר בו (תהלים פד, ב) מה ידידות משכנותיך:

חלק מעשי תורה - פרק מה

בברכת יוסף כבר נראה בהדיא היותה פירוש ותוספת אל הברכה שבירך אותו יעקב, שיעקב אמר (בראשית מט, כה-כו) ברכות שמים, והוא אומר ממגד שמים, יעקב אמר ברכות תהום ומשה אמר ומתהום רובצת תחת, יעקב אמר עד תאות גבעות עולם ומשה אמר וממגד גבעות עולם, יעקב אמר לקדקד נזיר אחיו וכן משה:

והוסיף לו ואמר בכור שורו הדר לו, וכבר נתחבטו המפרשים לומר למה נקרא יוסף שור, ופירש רש"י שכוחו קשה כשור, ומהר"י עראמ"ה (בעל העקידה) שער שלשים הביא טעם למה נקרא שור, ואמר שהשור הוא מלך לבהמות הטהורות יורה על יוסף שהוא טהור המחשבות, והאריך מאד:

והנכון בעיני הוא לומר היותו נקרא כן מפני החלום שחלם אחד עשר כוכבים משתחוים לו והוא היה שנים עשר, דהיינו שנים עשר מזלות, והנה בהיותו זוכה בבכורה, ראובן לא זז מהיותה טיפה ראשונה, כמו שאמר יעקב עליו (בראשית מט, ג) בכורי וראשית אוני, הנה היה נגד בכור מזל טלה, ויוסף שזכה בבכורה צריך שיקרא שור שהוא אחרי טלה, ולכן אמר בכור שורו ששור נעשה בכור. ופירש משה עוד שהקרניים שלו רומזים על מנשה ואפרים:

ואחר שבירך כל השבטים כל אחד בפני עצמו בירך כולם יחד, וקראם ישורון בסוף כמו שהתחיל בראש ואמר ויהי בישורון מלך:

ובאומרו רוכב שמים בעזרך, רבו המדרשים, אמנם לפי הפשט יראה שכוונתו לומר שישדד מערכות השמים לעזרם, כי הרכיבה תאמר לענין ממשלה על דבר והכנעתו אותו תחתיו, כמו שנאמר (דברים לב, יג) ירכיבהו על במתי ארץ, כמו כן הקב"ה מכניע מערכות השמים ומשפילם לעזר ישראל, כי בשידוד מערכת המזלות גרש מפניהם אויב, כמו שאמרנו בפרשת האזינו שאין מזל לישראל, (כדאיתא שבת קנו, א) ושלא היה להם חלק בישוב, וזה אומרו וישכון בטח בדד שאין שר ולא מזל עליהם, וסיים בברכה לומר אשריך ישראל, עד אומרו ואתה על במותימו תדרוך, אבל אני לא אדרוך, רצה לומר שהוא לא יעבור לארץ, וזהו קשר אל אומרו ויעל משם:

ואפשר עוד שהקב"ה הוליכו על כנפי רוח והראה לו כל עיר ועיר, שמראות כך מרחוק כפי טבע ראות האנושי אין בו תועלת כלל להפיק התאוה, אבל ודאי שם הראה לו כל פרט ופרט, שלא נגזר עליו רק לא תעבור הירדן, וזהו שאמר אשריך ישראל שעל במותימו תדרוך, כי אני לא אדרוך רק על כנפי רוח, כמו שדרשו רז"ל (ילקוט שמעוני דברים ג, תתכג, ספרי פנחס ד) שהוליכו שם, עד שלא חיסר לו רק הדריכה: ובאומרו ולא קם נביא

עוד בישראל כמשה, אמרו רז"ל (במ"ר יד, כ) בישראל הוא דאינו קם אבל באומות קם ומנו בלעם, וכבר רבו המפרשים במאמרם זה, אמנם לדעתי אמרו רז"ל (ראה רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ד) שהנבואה שבאה לנביאים לא באה רק אחרי השתדלותם בדרכי הנבואה, כמו שנאמר (במדבר יא, כז) מתנבאים במחנה, וכן בזקנים והתייצבו שם (שם טז), שהיו מכינים עצמם לנבואה, אבל שיקום בפעם אחת מבלתי ביקשו נבואה, שיבוא השם יתברך לדבר עמו, זה לא היה רק במשה בהיותו רועה צאן חותנו, ולכן אמרו ז"ל שבאומות קם, שגם הוא לא הלך לטרוח בהשגת הנבואה, אבל כך קם בפעם אחת, אבל לא אמרו כן ח"ו לתת ערך ודמיון לנבואת בלעם עם נבואת משה, ומה לתבן את הבר, ולדעתי שבלעם קודם ענין בלק ששלח אחריו לא היה רק קוסם, כמו שנאמר (יהושע יג, כב) בלעם הקוסם, אמנם כששלח בלק אליו לבוא הנה הוא להתגדל אמר (במדבר כב, ח) שיראה מה ידבר ה' כאילו השם יתברך מדבר עמו, והנה אז באה לו הנבואה בפעם אחת:

ובמה שנאמר לכל האותות והמופתים אשר שלחו ה', יפלא אומרו שנית ולכל היד החזקה וכן לכל המורא הגדול, ואם הכוונה על מעמד הר סיני ויהיה פירוש הדברים שלא קם נביא שיתן תורה, כי הכל שב אל מה שנאמר לא קם, שכן כתב הרמב"ן לכל האותות דבק עם ולא קם, הנה יפלא מה היה צריך לומר שלא קם נביא שיתן תורה לישראל רק משה: אבל אקדים לך סמיכות כל הפרשיות במשנה תורה זו לזו, כמו שאמרו רז"ל (ברכות כא, ב) אפילו למאן דלא דריש סמוכים במשנה תורה דריש, אמנם לא נבאר סמיכות רק בין פרשה לפרשה, והנה סמיכות פרשת ואתחנן אל מה שנאמר ואת יהושע צויתי, רצה לומר שאחר ציוה ליהושע כן ומסר בידו הממשלה והמלכות אחר כך ביקש מאתו יתברך לעבור כאחד העם לא בממשלה, ושאפילו כן לא שמע אליו ה':

ונסמכה פרשת עקב למה שנאמר ושמרת את המצוות ואת החוקים ואת המשפטים, לומר ששכר עולם הזה לא יהיה רק בשכר המשפטים שהם עשויים לקיום הקיבוץ המדינית, ואח"כ ביאר השכר הגופני ובירך פרי בטנך ופרי אדמתך וגו', ואמר כי כל זה יעשה בשכר המשפטים לבד כמו שנתבאר במקומו תראנו משם:

ואחר שהשלים פרשת עקב במה שנאמר והיה אם שמוע שאמר לו השכר והעונש, ציוה על נתינת הברכה והקללה:

ואחר השלמתו פרשת ראה בענין החגים, הנה ציוה לתת שופטים, לפי שמן החגים והשמחה ימשכו החטאים והריבות, כמו שהיה אומר איוב (א, ה) אולי חטאו בני: והנה טרם שנאמר סמיכות פרשת כי תצא לעגלה ערופה, נתעורר על מה שהתחיל לשון רבים

כי תצא למלחמה על אויביך, ואח"כ אמר לשון יחיד ונתנו ה' אלהיך בידך, והיה לו לומר ונתנם ה' אלהיך בידך, אבל נראה שאמר ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, אמר שזה יהיה שכרך שכי תצא למלחמה על אויביך ונתנו ה' אלהיך, רצה לומר שיתן בידך הדם של אויביך, ולכן אמר בלשון יחיד שב אל הדם שינצחום: וכן נסמכה פרשת ביכורים והיה כי תבוא לפרשת עמלק שימחה את זכרו, ואמר שכשיבוא האיש עם הביכורים יספר ההצלות שעשה לו הקב"ה מיד לבן ומיד מצרים, שלא יזכיר ענין עמלק, כאילו יאמר תמחה את זכר עמלק והיה כי תבוא וגו', לא יזכר שם עמלק. וזה יצדק מאד עם מה שפירשנו במלחמת עמלק שהיתה מלחמת טבעית לא אלהיית, שאם היתה אלהיית היה צריך שמביא הביכורים יזכירה עם שאר ההצלות: וסמיכת פרשת נצבים מבואר על ענין הברית, שבסוף כי תבוא אמר ושמרת את הברית, ואח"כ אמר לעברך בברית:

ויהיה סמיכת פרשת וילך למה שאמר כי היא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה, והטעם נבאר אחר שנתעורר על אומרו לא אוכל עוד לצאת שהכתוב מעיד לא כהתה עינו, ורש"י ז"ל פירש שניטלה ממנו הרשות, והכתוב לא יורה כן, שאחרי הזכירו סכום השנים נראה שמחמת רוב השנים לא יוכל, אבל יתכן לומר שאומרו וילך משה, רצה לומר שהלך במרוצה הלוך ושוב כמראה הבזק, ואין הסיפור שהלך אל מקום אחר, אבל פירושו שהלך במהירות וזריזות, ואמר להם הנה אנכי בן מאה ועשרים שנה לא אוכל לצאת ולבוא, דרך תמיהה, וכי איני יכול לצאת ולבוא, הרי אתם רואים שאני רץ כצבי, אבל הקב"ה אמר אלי לא תעבור וזה מפני החטא, אם כן אתם תזהרו מן החטא כדי שלא יגרש אתכם מן הארץ, וזה אומרו כי היא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה: וענין סמיכת וילך עם האזינו מבואר, גם סמיכת וזאת הברכה מבואר, שאחר שאמר לו עלה ומות, אמר שזאת הברכה בירך אותם בשעת מותו:

ועתה נבוא להראות שתורתנו הקדושה אלהית כולה קשורה זה בזה, כעין עגולה שאין לה ראש וסוף, כי הכתוב הראשון שנאמר לכל האותות, הוא קשור במה שאמר לא קם נביא עוד בישראל כמשה, כלומר שלא קם נביא כמשה שיעשה האותות שעשה הוא במצרים, ואחר כך אמר ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל בראשית ברא אלהים, כאילו אמר שהיד חזקה והמורא הגדול עשה שיהיה ברור ומפורסם לעיני כל ישראל שהקב"ה חידש את העולם, שאותם האותות שסותרים הטבע המוטבע ביסודות לא יוכל עשותו רק מי שחידש את הטבע הוא יוכל לסותרו, ולכך תיכף שאנו משלימים התורה אנחנו חוזרים ומתחילים בראשית ברא, כאילו יאמר

לכל האותות שעשה נתפרסם לעיני כל ישראל שבראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ: תם ונשלם מעשי תורה. בעזר אל איום ונורא:

בהשלמת הספר והשלמתי חבורי זה פה גניזן, בהיותי פה גניזינד"ן בעבודת ק"ק מדינת פולין, פרשת ואתחנן שנת ש"מ לפ"ק, וסימנה ש"ם שם לו חוק והאל אשר בחר בנו לעם סגולה ונתן לנו תורתו תמימה יראנו נפלאות ממנה, ונזכה לראות רגלי מבשר כי תמלא הארץ דעה את ה' ולא לחשוב קיצין אני אומר, אמנם לפי המשך הכתובים בדניאל יראה היותנו קרובים אל ישועת ה', כי בדניאל נאמר אשרי המחכה ויגיע לימים אלף ושלש מאות ושלשים וחמשה, ואח"כ נאמר ואתה לך לקץ ותנוח ותעמד לגורלך לקץ הימין, וכבר יפלא אומרו לך לקץ ותנוח כאילו יחליף הדבור ויאמר אשרי המחכה וגו' אבל אתה לך לקץ, ועוד יפלא אומרו שני פעמים לקץ, ובראשון לא אמר הימין. אבל נראה שיאמר אשרי המחכה כלומר מי שיזכה לכך, ואם לא הנה לקץ יהיה על כל פנים, כי על כן אמר ותנוח, שיובן שאם לא תבא הגאולה באל"ף של"ה, כבר יבא בלא ספק כשתוסיף ק"ץ, כמו שאמרו רז"ל זכו אחישנה לא זכו בעתה, וכן כשרצה הקב"ה למהר את הגאולה לאבותינו במצרים מיהר מנין ק"ץ, והנה היתה ודאי נבואת דניאל על הזמן שיאריך גלותנו זה. וכבר ידוע שנחרב בית שני ג' אלפים תתכ"ט לבריאה וכאשר תוסיף אלף של"ה וק"ץ יעלו חמשה אלפים שנ"ד, וסימנם שנת השמטה, שה"א ראשונה פירושה חמשה אלפים ושמטה בגימטריא שנ"ד, ויתקיים מה שנאמר במועד שנת השמטה בחג הסכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר ואומרו פעמים קץ יצדק, כי הראשון שנאמר לך לקץ, ר"ל לחשבון ק"ץ, אבל השני אמר קץ הימין שב אל מה שנתנבא ישעיה על גאולתנו, ואמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו, ושם כל הפרשה ההיא לא ידבר רק בגאולה העתידה כאשר תראה משם, לכן אמר דניאל קץ הימין שנשבע על הקץ בימינו, כן יהיה במהרה בימינו ותמצא כי כאשר תעשה חשבון שנת חמשה אלפים שנ"ה היא שנת שמיטה באמת, ואנחנו היום בשנת ש"מ נשארו עוד י"ד, וסימנם יאמר לצרותינו ד"י:

ותהלה לאל עליון שוכן שחקים, אשר זיכני להשלים החבור

הזה בארבעה חלקים, לא יזח מעל חשן משפט פשט הפסוקים, דרושים לכל חפציהם שבעתים מזוקקים, יראנו נפלאות

מתורתו משפטים וחקים, לדלות מים חיים מבורות עמוקים, וכן יאמר ה' שלום לקרובים ולרחוקים, ישמיענו קול מבשר

והדברים עתיקים, אשר מכל לשונות הגוים יהיו בכנף יהודי

מחזיקים, יאמרו אלינו אלהים עמכם ואתם הדבקים, חבצלת
השרון שושנת העמקים וה' יהיה לאור עולם ועמך כלם צדיקים: