תנ״ך · דרשות ודרושים

נחלי מים

רבי יעקב מאיר פדואה

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

נחלי מים

רבי יעקב מאיר פדואה

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/נחלי-מים/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
דרוש א 5
דרוש ב 14
הוספות לדרוש א 17
דרוש ג 26
דרוש ד 36
דרוש ה 50
דרוש ו 68
דרוש ז 81
דרוש ח 89
דרוש ט 95
דרוש י 103
דרוש יא 115
דרוש יב 139
דרוש יג 152
דרוש יד 166
דרוש טו 182
דרוש טז 195
דרוש יז 211
דרוש יט 228
דרוש כ 245
דרוש כא 254
דרוש כב 260
דרוש כג 264
דרוש כד 274
לקוטים 284

הקדמה

הספר הזה אשר אנחנו נותנים לפניכם אחב"י הוא פועל אבינו הרב הגאון הגדול החסיד מו"ה יעקב מאיר ז"ל אב"ד דפה בריסק, מחבר ספרי מקור מים חיים על יור"ד אשר יצא לאור בשנת תקצ"ו לפ"ק, ושו"ת מהרי"מ נדפס שנת תדי"ר. גאונו וגדלו בתורה נודעו בישראל מטל ילדותו, והופיע בנוגה תורתו בכל תפוצות ישראל, מקרוב ומרחוק באו לפניו בשאלות, וכל הרבנים בזמנו, ואת אשר עודם בחיים יאריך ה' ימיהם, חרדו לשמוע מפיו דבר ה' זו הלכה ברורה, ויהי למאור לממשלת התלמוד וההוראה. ואחרי צאת ספריו לאור עולם היה למקור נאמן לחכמי ישראל להלכה למעשה וכן יקומו לדור עולם. אבינו החסיד ז"ל עלה בסערה השמים יום ג' כ"א כסליו תרט"ו, והיה כל ימיו נ"ח שנים ושלשה חדשים, ואחרי פטירתו נדפס הספר כתונת פסים על נימוק"י ע"י אחותו הצדקנית מרת שיינה רחל ז"ל אשת הרב הנשא בישראל בצדקו ובשמו הטוב מו"ה שכנא איסרלין ז"ל. והספר הזה הנתון לפניכם עתה על אגדות הש"ס ערוך ומסודר הוא מידי אביר יעקב אבינו החסיד ז"ל, וכדרכו בקודש בחידושי הלכות כן דרכו באגדה להעמיק ולהרחיב, לבאר וללבן, להוציא לאור דבר אמת וצדק:

זה עשרים ושמונה שנה מעת נעלה אבינו החסיד ז"ל מאתנו, נכסוף נכספנו להביא את הספר הזה לדפוס, אחרי ראינו חפצו אשר יראה אור, כי הכינו וסדרו בימי כאבו וחליו אשר סבל בימיו האחרונים כנודע בעירנו, וקרא לו שם נחלי מים והזכירו לתהלה בהקדמת ספרו כתונת פסים. אכן מאז עזב אותנו אבינו החסיד ז"ל נחלי צרות שונות עברו עלינו וידכאונו, ולא מצאנו ידים לעשות חיל. מאז נסה נסינו התעודדנו פעמים אין מספר, ולא יכולנו הקים דבר. אך עתה בא היום, כי אחינו הגדול הרב ר' אהרן משה ז"ל המחבר ביאור הרא"מ על מדרש תהלים ולקח טוב, נאסף אל עמיו בין יו"כ לסוכות שנה זאת, ואחריו מתה בתו מרת חיה ז"ל. כהולם פעם מחצונו המכות הנאמנות האלה, ונתעודד לדבר הטוב הזה, להוציא לאור ספר הדרוש לאבינו החסיד ז"ל, להקים מחשבתו הטובה למען יחשוב לנו לצדקה, ואולי ירחם ה' עלינו לחיות במנוחה ולבלות עוד שנותינו בטוב ובמנוחת הלב:

ולולא העיר ה' את ידידנו ה"ה המו"ס מו"ה ברוך צבי נ"י מפה (הוא ר' ברוך צבי אשר שרת את אבינו החסיד ז"ל בחליו מאהבה, וגדולה שמושה של תורה וחכמי התורה הגדולים מאוד), לא היה לאל ידנו לעשות חיל, והוא לקח גם עתה משא הוצאות הדפוס עליו למען יהיה לו לזכר עולם, כי בן זכר אין לו, ונלוה אליו בזה חתנו ה"ה מו"ה שמואל נ"י, יחשוב ה' להם לצדקה ותהי משכורתם שלמה מאת ה' וזכות אבינו המחבר החסיד

ז"ל יעמוד להם ולנו ולכ"י חברים, לבל ימושו מאתנו ד"ת לדור דורים, וברכות ימינו יעטרנו לעולמים:

שם הספר הזה אשר אנחנו מוציאים עתה לאור נקרא מאז בהקדמת ספר כתונת פסים וזה שמו נחלי מים. ונוספות נשים עליהם שו"ת אשר עודם בכת"י. וכאשר מסבה נשמטו מתשובות מהרי"מ, וגם השם אשר שם אבינו ז"ל לתשובותיו עין המים כמו שכתב בהקדמה לספרו כתונת פסים נשתה מעליהם, לכן נקרא עתה אלה התשובות הנשארות עין המים, כאשר שם שמם אבינו החסיד ז"ל. ואולם ע"ז דוה לבנו כי נאבדו ברבות הימים הרבה שו"ת כפי המפתחות שעשה אבינו ז"ל לספרו בחייו ובהם שתי תשובות לב"ג הגאון מו"ה יהושע העשיל רוקח ז"ל, חבל על דאבדין. ואפריין נמטי לאחינו הרב החריף הנגיד מו"ה שמשון נ"י אשר רק על ידו נעשתה התשועה הזאת בישראל, וה' יברך אותנו ואת הנלוים אלינו במעשה הדפוס הנגידים הנקובים הנזכרים, ולאחותנו הגבירה מרת קריינדע שתחי' ועם בעלה הרב החריף הגביר מו"ה ליב נ"י ריטענבערג, יחיה ויראה נחת מבנותיו שיחיו ומנכדיו שיחיו. וגם לאחותנו הגבירה המפורסמת מרת וויטע תחי' ועם בעלה נ"י שיחיה, כלת הרב הגאון מו"ה יעקב מרדכי מראזני, חתן הרב הגאון מו"ה יעקב ז"ל בעל משכנות יעקב, עם א"ח היקרים שיחיו ובפרט בנם העילוי החריף ושנון מו"ה מאיר נ"י, יאריך ה' ימיהם בטוב ובנעימים:

גם מציגים אנחנו תודות אלף להאחים הגבירים המפורסמים מו"ה משה ומו"ה דוד נ"י לוריא שיחיו לאורך ימ"ט ויראו נחת מיו"ח שיחיו. ולמזכרת נצח יהיה שם דודתנו הגבירה הצדקנית מרת, חיה לוריא אשת הרב הגאון המנוח מו"ה אהרן לוריא ז"ל, על חסדם אשר עשתה עם אבינו החסיד ז"ל, יהי זכרה ברוך:

דברי בני המחבר המצפים לתשועת ה', אשר עוד יתן להם מנוחת לב ויוכלו לסדר יותר כת"י ולקוטים מהגאון המחבר ז"ל אשר רבו כמו רבו, באים על החתום יום ג' ר"ח אייר תרמ"ג. צבי הירש, זאב וואלף, שמשון, בני החסיד המחבר ז"ל. והננו קובעים ברכה ביחוד לידידנו המופלג השנון וסופר מו"ה משה נ"י במו"ה אברהם יעקב פאלעווסקי, חתן ה"ה מו"ה שמואל מ"ס נ"י, אשר טרח בהעתקת הכתבים מאבינו החסיד ז"ל, יתן ה' ויעל, על במתי מעל:

דרוש א

לשבת שובה

גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה:

הושע (י"ד) שובה ישראל עד ה' אלהיך. ודרשו חז"ל יומא (פ"ו ע"א) גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד. ויש לפרש הענין ע"פ מה שאחז"ל בסוף יומא (שם ע"ב) דבעלי תשובה חשובין כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר ונשלמה פרים שפתינו, שמא תאמר פרי חובה ת"ל אוהבם נדבה. מתחלה נבאר מעלת הבע"ת דיהא קרבנו חשוב מכל הקרבנות ע"פ מה שאמרו חז"ל בסוף מנחות (דף ק"י) תניא אמר ר"ש בן עזאי, בוא וראה מה כתוב בפ' קרבנות, שלא נאמר בהם אל ולא אלהים אלא הוי"ה שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. והוא כמו שביארו המפרשים ז"ל, כי כל הקרבנות הוא לשם הוי"ה המיוחד כביכול, שהוא מדה"ר, כי מדת הדין אינו מסכים שיכופר האדם בקרבן, אך הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו שרוצה להיטיב לברואיו, מתרצה בקרבן לכפר על עונו. ובמקום אחר פירשתי מה שאמרו שלא ליתן פ"פ לבע"ד, והוא כי שם אל כלול ממדה"ד ומדה"ר כמפורש בזוה"ק ובספרי הקבלה, כי מצינו חסד אל כל היום, ומצינו אל זועם בכל יום, א"כ היה לכתוב שם אל בקרבנות, רק שלא ליתן פ"פ לבע"ד לחלוק ולומר ששם אל האמור בקרבנות הוא בשתוף מדה"ד, לכן לא כתב שם אל רק שם הוי"ה שהוא ידוע לכל לשם רחמים גמורים. אמנם בבע"ת שחשבוהו חז"ל כאילו הקריב קרבן, מצינו בדברי דהמע"ה (תהלים נ"א) כאשר הרבה לדבר בענין התשובה, אמר זבחי אלהים רוח נשברה, הרי אצל הקרבן של הבע"ת הבא בשברון לב הזכיר שם אלהים, זה מורה על מעלה יתירה שלו משאר הקרבנות כי שמה לא נזכר שם אלהים. והנה בתי' דף ו' ע"ב פירש בראשית ברא אלהים באורייתא דאיהו ראשית ברא כרסיא דאיהו אלהים דהכי סליק הכס"א לחושבן אלהים. מעתה זה כוונת חז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד. כי הכסא בגימ' אלהים גם שם מאיר התשובה. וזהו ענין שאמרו חז"ל גדולים בע"ת שעומדים במקום שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. והיינו כי גם הצדיקים צריכים למדה"ר (ולקמן נבאר בארוכה אי"ה). ובע"ת גדולים מהם שיכולים לעמוד כנגד מדה"ד:

אך לכאורה יש סתירה לזה. מה שאמרו חז"ל סנהדרין (ק"ג) אמר ר' יוחנן משום רשב"י מ"ד וישמע אליו ויחתר לו, ויעתר לו מיבעי ליה, מלמד שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע לקבלו בתשובה מפני מדה"ד, ופירש"י מפני מדה"ד שהיתה מעכבת שלא להקביל פני מנשה בתשובה ועשה הקב"ה מחתרת ברקיע ופשט ידו וקיבלו בלא ידיעת מדה"ד. הרי מבואר דמה"ד אינה מסכמת לקבלו בתשובה. ויש לחלק בזה ע"פ מה שאמרו חז"ל בסוף יומא (פ"ו ע"א) רב יהודה רמי כתיב (ירמיה ג') שובו בנים שובבים וכתיב (שם) כי אנכי בעלתי בכם וגו', ל"ק כאן מאהבה או מיראה כאן ע"י יסורים. כמו

כן י"ל בענין זה, כי תשובת מנשה היה ע"י יסורים כמבואר בפסוק, משא"כ כשעושה מאהבה ומיראה דהיא תשובה מעליא אז גם מדה"ד מסכים לקבלו וכנ"ל מפסוק זבחי אלהים:

ובדרך זה יש לכוון הפסוקים (תהלים י"ח) בצר לי אקרא ה' ואל אלהי אשוע, ישמע מהיכלו קולי ושועתי לפניו תבא באזניו. הענין הזה לכאורה כפל במ"ש. ונ"ל בזה, דהנה ידוע שדוד המע"ה היה ראש לבע"ת, כמאחז"ל לא היה ראוי דוד לאותו מעשה רק כדי להורות תשובה, ובודאי היה תשובה שלו במעלה היותר מאהבה, וזה דקאמר בצר לי אקרא ה' דהיינו מדה"ר, ואל אלהי דהיינו מדה"ד כי בטוח אני שתשובתי תהיה מקובלת גם למדה"ד. ואמר עוד ישמע מהיכלו קולי, ע"פ מש"כ הזוה"ק בראשית דף צ'. פתח ואמר וה' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ, כד בעא קוב"ה למיברי עלמא אסתכל גו מחשבה רזא דאורייתא ורשים רשימין

ולא הוה יכיל למיקם עד דברא תשובה דאיהי היכלא פנימאה עילאה ורזא סתימא. וזהו ישמע מהיכלו קולי כי היכל ה' הוא היכל התשובה והיכלא פנימאה, וע"ז אמרו במקום שבע"ת עומדים היינו היכל פנימאה, והבן. ואמר עוד ושועתי לפניו תבוא באזניו, הכוונה ע"פ מ"ש מהרש"א בח"א במש"כ גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, והיינו כי יש אמצעים בין האדם למקום, יש מלאכים טובים המעלים תפלת האדם ויש ג"כ מקטרגים חלילה לבלי להכניס תפלת האדם, אבל בתשובה אינו כן דאין צריך לאמצעי אלא התשובה מעצמה עולה לפני כסא הכבוד, וזה ושועתי לפניו תבא באין אמצעי כלל אלא תפלתי בעצמה תעלה ותבא לפניו ית"ש:

עוד יש לפרש פסוק שובה ישראל וכו'. ונקדים לפרש מאמר חז"ל (סנהדרין ק"ז) אמר ר"י אמר רב לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל, אמר לפניו רבש"ע מפני מה אומרים אלהי אברהם וכו' וא"א אלהי דוד, אמר אינהו מינסו לי ואת לא מינסית לי, אמר לפניו רבש"ע בחנני ה' ונסני וכו', אמר מנסינא לך ועבידנא מילתא בהדך דלדידהו לא הודעתינהו ואילו אנא קא מודענא לך דמנסינא לך בדבר ערוה, מיד ויהי לעת הערב וכו'. נתנה ראש להבין מה טיבו של הנסיון. סוף פ"ק דב"ב שלשה לא שלט בהם יצה"ר אברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו בכל מכל כל, וי"א אף דוד דכתיב ולבי חלל בקרבי, ואידך ההוא צעריה הוא דקא מדכר. וכתבו התוס' שם דאין לפרש דלא שלט בהם יצה"ר כלל א"כ אמאי קיבלו שכר, אלא הענין הוא דכתיב רגלי חסידיו ישמור, כך כשרואה הקב"ה שדוחקין א"ע כ"כ להתרחק מהעבירה מושיעם הקב"ה מכאן ולהבא שלא ישלוט בהם היצה"ר, ולדעתי נראה דעת

התוס' דחוק מאוד. ונלענ"ד בטוב טעם ע"פ מאמר חז"ל בנדה פ' המפלת. בעוד הולד במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה, ומשביעים אותו הוי צדיק ואל תהא רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים עליך צדיק אתה היה בעיניך כרשע. ואינו מובן מדוע יחזיק עצמו לרשע. והמהרש"א בח"א פירש ע"פ סוד הגלגול כי שמא בגוף הראשון היה חוטא הרבה עד שכל התורה ומע"ט שעשה בגוף זה הוא מועט נגד עונותיו שעשה בגוף הקודם, וזה היה בעיניך כרשע. ולדעתי יובן הענין ע"פ מאמר חז"ל קדושין פ"ק (ל':) אמר ריש לקיש יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו שנאמר צופה וכו'., ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, שנאמר ה' לא יעזבנו בידו. מעתה יבוא על נכון כפשוטו. דהא באמת אף הצדיק גמור צריך עזר אלהי, ולולא עזרתו יתב"ש לא היה יכול, והיינו דקאמר אפילו כל העולם אומרים עליך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, וזה דמדייק בכ"ף הדמיון כרשע, הכונה אף שבאמת הוא צדיק ע"י עזר ה' ית"ש, אמנם לולא עזרתו לא היה יכול להתגבר והיה באמת רשע. ולהסביר הדבר ביותר נ"ל, דהשבועה שמשביעים אותו הוי צדיק זה הוא העזר האלהי עליו להתגבר על יצרו כדאיתא בהדיא בזוה"ק ריש פ' לך לך בס"ת וז"ל כד בעיא נפשא לנחתא להאי עלמא אומי לה קוב"ה למיטר פקודי אורייתא למיעבד רעותיה ומסר לה מאה מפתחאן דברכאן דכל יומא לאשלמא לדרגין עילאין כחושבן ל"ך ל"ך דהא כולהו אתמסר לה בגין לאתתקנא בהו לגינתא למיפלח לה ולנטרה. הרי אתה הראת לדעת בשעה שמשביעין הנשמה כד נחתא להאי עלמא מברך לה קודשא ב"ה בשבע ברכאן לנטרא אורייתא, והיא שעמדה להאדם להגבר על יצרו. ומבואר ביותר הא דקאמר אתה היה בעיניך בעיניך כרשע, כי לולא עזרת ה' עליו בעת ההיא בברכותיו לא היה ביכולתו להתגבר על יצרו:

וע"פ דברינו אלה נ"ל כוונת המדרש פ' תבא, ד"א ברוך אתה בבואך בביאתך לעולם הזה, ברוך אתה בצאתך ביציאתך מן העולם. ונדחקו המפרשים בביאורו, ולדברינו אלה יבואר היינו ברוך אתה לעולם הזה ע"פ ד' זוה"ק הנ"ל שהקב"ה מברך אותו בשבע ברכות למיטר פקודי דאורייתא. ברוך אתה בצאתך י"ל ע"פ דחז"ל, כשהצדיק נפטר מן העולם כתות של מה"ש יוצאות לקראתו א' אומרת בוא בשלום וא' אומרת לו יבוא שלום ינוחו על משכבותם, וזהו דקאמר ברוך אתה בצאתך, כשתהיה צדיק, מה"ש יברכו אותך שתנוח בשלום על משכבך:

המורם מדברינו אלה כי גם הצדיק צריך לעזר אלהי להתגבר על יצה"ר ולולא עזרתו לא היה יכול לו. על קטב הלז אמרתי בדרך חידוד כוונה נפלאה במד"ר פ' נח, דהנה מצינו בפירוש רש"י בחומש, את האלהים התהלך נח, ובאברהם הוא אומר אשר התהלכתי

לפניו, נח היה צריך סעד לתומכו, אבל אברהם היה מתהלך ומתחזק בצדקו מאליו. ובמדרש איתא בזה הלשון את אלהים התהלך נח ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר משל למלך שהיו לו שני בנים אחד גדול ואחד קטן, אמר לקטן הלוך עמי ואמר לגדול הלוך לפני, כך אברהם שהיה כחו יפה התהלך לפני והיה תמים, אבל נח שהיה כחו רע את האלהים התהלך נח. והנה המד"ר הביא הפסוק התהלך לפני וגו', ורש"י ז"ל הביא פסוק אשר התהלכתי לפניו, ואמרנו בזה דהמד"ר כיון בזה במה שהביא הפסוק התהלך לפני והיה תמים, דהנה לקמן בפסוק בוא אתה וכו' כי אותך ראיתי צדיק לפני פירש רש"י וכן הוא במדרש ולא נאמר צדיק תמים, מכאן שאומרים מקצת שבחו של אדם בפניו, וכולו שלא בפניו ולפענ"ד נראה לפרש דבאמת אמר השי"ת בשלימות כל השבח של נח ואעפ"כ שפיר מדייק המדרש שאומרים מקצת שבחו וכו'. דהנה כתבנו לעיל בשם המד"ר ורש"י דנח היה צריך לעזר אלהי לכך כתיב אצלו את האלהים, וא"א לא היה צריך לעזר אלהי עליו, ולכך כתיב אצלו התהלך לפני, התהלכתי לפניו. ולכאורה יש לדקדק בזה דהא בנח כתיב ג"כ כי אותך ראיתי צדיק לפני, אך י"ל דחדא מתורצת בחבירתה. דהנה מדרגת תמים הוא מדרגה יותר ממדרגת צדיק א"כ נוכל לומר דלמדרגת צדיק גם. נח לא היה צריך לעזר אלהי אך היה מתגבר מאליו, רק למדרגת תמים היה צריך לעזר אלהי ובזה היה מעלת א"א יותר שגם למדרגת תמים היה מתגבר מעצמו מבלי העזר ממנו ית"ש, ולזה שפיר דקדק השי"ת במאמרו כי אותך ראיתי צדיק לפני היינו במדרגת צדיק לבד כנ"ל דהוי כל שבחו משא"כ מדרגת תמים דהוה בעזרתו ית"ש. ואעפ"כ שפיר דייק המדרש מכאן שאומרים מקצת שבחו בפניו, דהיא גופה תקשה למה אמר השי"ת תיבת לפני ולהשמיט תיבת תמים, לא יאמר תיבת לפני ויוצדק לומר ג"כ תמים, דהיה צדיק תמים עם עזר, לכן מדייק המד"ר שפיר מכאן שאומרים מקצת שבחו, ובכונה עשה השי"ת דאמר תיבת לפני ולהשמיט תיבת תמים להשמיענו דבר זה. אמנם באמת השי"ת אמר כל השבח בשלימות, דהיינו במדרגת צדיק היה מתגבר נח מעצמו. והשתא שפיר מביא המדרש רבה הפסוק התהלך לפני והיה תמים, להשמיענו מעלת א"א ע"ה שהיה הרבה במדרגה גדולה יותר ממדרגת נח שאף למדרגת תמים לא היה צריך לסעד רק מתגבר מאליו, ורש"י ז"ל דשינה לשון המד"ר והביא פסוק אשר התהלכתי לפניו נראה כוונתו, דמהך קרא התהלך לפני והיה תמים אינה ראיה כ"כ אם קיים א"א כן דהא קרא זה דברי השי"ת הוא שצוה עליו, לכן מביא רש"י קרא אשר התהלכתי לפניו דא"א מספר בעצמו שקיים כן, ולפמ"ש תרוייהו צריכי, מהך קרא התהלך לפני והיה תמים אשמעינן

מעלת א"א ע"ה שהיה במדרגה עליונה להיות גם תמים מבלי עזר אלהי, ומקרא אשר התהלכתי לפניו אשמעינן שקיים א"א כן. ודו"ק:

עתה נבוא לדברי הגמרא שלשה לא שלט בהם יצה"ר. ותמהו התוס' כיון דיצה"ר לא שלט בהם וא"כ אמאי קיבלו שכר. דהנה להקדמתנו הנ"ל א"ש היטב. והיינו דאשמעינן מעלת האבות הקדושים יותר ממעלת שאר הצדיקים, דשאר הצדיקים צריכים לעזר אל ה' ואלמלא עוזרו לא היה יכול כדחז"ל, וכענין שנמצא בנח את האלהים התהלך שהיה צריך לעזרתו ית"ש, לא כן האבות הקדושים לא היו צריכים לעזר אלהי אליהם, כענין שנאמר באאע"ה התהלך לפני, דהיינו שמעצמם היו מתגברים על היצה"ר מבלי עזר אלהי, והיינו דקאמר הש"ס שלשה לא שלט בהם יצה"ר, אין הכונה שלא היה בהם יצה"ר כלל דא"כ הוה ליה למימר שלשה לא היה בהם יצה"ר, אלא הכונה דהיצה"ר לא שלט עליהם אלא הם שלטו ביצרם ומעצמם היו מתגברים עליו מבלי עזר האלהי, דשאר הצדיקים צריכין לעזר האלהי ואלמלא עוזרו לא היה יכול לו, אלמא שהיצה"ר שולט עליהם אלא שהם ניצולים ע"י עזרתו ית"ש, משא"כ האבות הקדושים היו במעלה העליונה ושלטו על יצרם ומעצמם היו מתגברים מבלי עזר האלהי, וזה נכון: **(הגה"ה שוב מצאתי במדרש בס' חיי שרה פנ"ט. וה' ברך את אברהם בכל שהשליטו ביצרו. וזה ממש דברי הגמרא הנ"ל לפי פירושי שלא שלט בהם יצה"ר היינו שהשליטם על יצה"ר ולא יצה"ר עליהם. ודרש המדרש והגמרא מחד קרא דכתיב בכל ודו"ק היטב:)**

מעתה נבוא לדברי אגדה בסנהדרין שהתחלנו. ביקש דוד מאת השי"ת שיאמרו אלהי דוד והשיבו השי"ת אינהו מינסו לי וכו'. ונראה הענין דלכך זכו האבות הקדושים שיאמרו עליהם אלהי וכו', כי היו עילוי מכל שאר הצדיקים, כמ"ש שלא שלט בהם יצה"ר והיינו שהם שלטו עליו והתגברו מעצמם ועמדו בנסיון. דענין נסיון כך הוא שהשי"ת מצוה עליו איזה דבר קשה ומסלק ממנו העזר, כי בעזר ה' אין כאן נסיון מאחר שהשי"ת מסייעו בזה, אך כשהשי"ת מסלק עזרו ממנו ומתגבר מעצמו אם יוכל אז הוא דבר גדול, וזה היה באמת מעלת האבות הקדושים שהתחזקו והתגברו מעצמם בכל דבר נסיון בלי סעד מאתו ית"ש. והנה הענין שרצה דהמע"ה להתדמות אליהם איכא פלוגתא בש"ס הנ"ל, מר חשיב לדוד ומר לא חשיב דוד, וצריכין לקרב הדעות שלא יהיו מרוחקות כ"כ. דבאמת היה לדוד מעלת האבות שהתגבר על יצרו בלי עזר וסעד, אך לא כ"כ בשלימות כמו האבות הקדושים, לכן מר חשיב לדוד בהדי אבות כיון שהיה קרוב למעלת האבות ומר לא חשיב כיון שלא היה בשלימות כ"כ כמו מעלת האבות, לזה רצה דוד שיאמר עליו אלהי דוד שהיה סבור שהגיע למעלת האבות בשלימות כיון שהיתה מעלתו יותר

גבוהה משאר הצדיקים כי בו ג"כ לא שלט יצה"ר רק היה מתגבר מעצמו על יצרו כמש"ל והיה סבור שהגיע למעלה זו בשלימות כי באמת היה קרוב למעלה זו, והשי"ת השיב לו כי עדיין לא הגיע בשלימות למעלתם דאינהו מינסו לי, והיינו שהייתי מסלק מהם עזרתי ועמדו בנסיון, ואת לא מינסית לי, וכאשר ניסהו ה' אז באמת לא עמד בנסיונו כי לא הגיע כ"כ אל שלימות מעלת האבות הקדושים. וע"פ דברינו אלה שבאמת היה דוד קרוב למעלת האבות נ"ל משאחז"ל סוף פרק ערבי פסחים ועשיתי לך שם כשם הגדולים אשר בארץ תני רב יוסף זה שאומרים מגן דוד, ואעשך לגוי גדול אמר ריש לקיש זה שאומרים אלהי אברהם, ואברכך זה שאומרים אלהי יצחק, ואגדלה שמך, זה שאומרים אלהי יעקב יכול יהיו חותמין בכולם ת"ל והיה ברכה בך חותמין ולא בכולן, והיינו כיון שדוד היה קרוב למעלת האבות הקדושים זכה שיאמרו מגן דוד כמו שאומרים מגן אברהם כיון היה קרוב למעלת האבות, והבן. ולפי ענינו יש לפרש הפסוקים (תהלים נ"א) שאמר דוד על התשובה שחטא בב"ש, הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי, הן אמת חפצת בטוחות ובסתום חכמה תודיעני. לפי שראה דוד שלא עמד בנסיונו ולא הגיע למעלת האבות הקדושים שגברו על יצרם בלי עזר מהשי"ת, והוא לא עמד בנסיונו וגם עליו שלט היצר הרע כשאר הצדיקים הצריכין לעזר אלהי, ובלתי עזרתו לא יכול לו ונכשל בחטא, צווח ואמר הן בעוון חוללתי, כי עדיין היצה"ר שולט עלי, לא כאשר דמיתי שהגעתי למעלת האבות הקדושים להתגבר על היצה"ר. ואמר עוד הן אמת חפצת בטוחות, והמפרשים נדחקו בפירושו, ולדברינו יבוא על נכון שזה הוא קינת דוד שהיה מקונן על שגבר עליו החטא, והוא ע"פ מאחז"ל (קדושין ל:) בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין. כי התורה משברת כח היצה"ר. וזה דקאמר הן אמת, דאמת נקרא תורה כמד"א אמת קנה, ובסתום חכמה, היינו על התורה שנקראת חכמה כמארז"ל במדרש נובלת חכמה של מעלה תורה, והכוונה שהיה מקונן אף כי יש בי עדיין יצה"ר מ"מ היה לי להתגבר מכח התורה שהיא תבלין כו'. לכן אבקש ממך ה' תחטאני באזוב ואטהר, כי היה לי להתגבר מכח התורה כנ"ל:

ולהמתיק הדבר נראה לפרש הפסוקים האלו ע"פ מאחז"ל שבעוד הולד במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה. ונ"ל לתת טעם בזה ע"פ מאמר רז"ל פ' חלק (דף צא:) א"ל אנטונינוס לרבי נשמה מאימתי נתונה באדם משעת פקידה או משעת יצירה. א"ל משעת יצירה, א"ל אפשר לחתיכת בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח ואינה מסרחת אלא משעת פקידה, אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו שנאמר ופקודתך שמרה רוחי. א"ל אנטונינוס לרבי יצה"ר מאימתי שולט בו באדם משעת יצירה או

משעת יציאה. א"ל משעת יצירה, א"ל א"כ בועט במעי אמו ויוצא אלא משעת יציאה, אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו שנאמר לפתח חטאת רובץ. ובזה נ"ל לפרש מקראי קודש, ויתרוצצו הבנים בקרבה ותאמר אם כן וגו' ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו וגו', וימלאו ימיה ללדת וגו'. נ"ל דכך היה שאלת רבקה. מאחר דפסיקא ליה כאנטונינוס כמו שהודה רבי לדבריו ע"פ מקרא, א"כ כאשר התרוצצו הבנים בקרבה ודרשו חז"ל כשעברה על פתחי שם ועבר יעקב מפרכס לצאת וכשעברה על פתחי ע"ז עשו מפרכס לצאת, דבר זה היה לתמיה בעיניה, דהא במעי האם עדיין לא שולט היצה"ר.

אח"ז ראיתי במהרש"א בח"א שהקשה זה. אמנם נ"ל דזאת היתה שאלת רבקה, וזה דקאמרה למה זה אנכי היינו מה יהיה בסופי שיבעוט במעי לצאת, ולזה בא לה התשובה לנכון שני גוים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו, הכוונה הגם שאין יצה"ר שולט במעי האם, הכא שאני, שני גוים בבטנך, ודייק בלישניה ממעיך יפרדו, דהכא ממעי האם יפרדו זה לתומו וזה לרשעו, וזה דמדייק הכתוב וימלאו ימיה ללדת, שבאמת בדרך נס היה מה שנמלאו ימיה ללדת כי, במעי האם היה היצה"ר שולט בעשו, א"כ היה יכול לבעוט באמו ולצאת קודם זמן, רק השי"ת עשה בדרך נס והמתינו במעי האם עד שנמלאו ימיה ללדת. היוצא לנו מדברינו שבעוד הולד במעי האם אין שולט בו היצה"ר, לכן שפיר אז שעת הכושר ומלמדין אותו כל התורה כולה ותהיה חרותה וחקוקה על לבו אף בבואו לעוה"ז. אף שמשכחין ממנו בצאתו לאויר העולם עכ"ז חקוקה בלבו כשיגדל וילך בדרך הטוב ויהגה בתורת ה' תהיה התורה חקוקה על לבו מה שלמד כבר בעודו במעי האם. ובזה יש לפרש מאחז"ל (שבת פ"ח) כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתן של ישראל שנאמר נפשי יצאה בדברו והוריד הקב"ה טל שעתיד וכו' והחיה אותן. והטעם בזה שעשה הקב"ה לכל דבור להוציא נשמתן, דבלא גוף תהיה התורה חקוקה וחרותה על לבם ועל לב זרעם אחריהם. בזה נבוא לביאור הפסוקים, הן אמת חפצת, שדוד במר נפשו מקונן על עצמו שהיה לו למנוע מלחטוא כי התורה שנקראת אמת חפצת בטוחות הם הכליות, והענין על התורה שלמדו אותו בעודו במעי אמו, כענין שנאמר בא"א שהיו שתי כליותיו נובעות חכמה, ומלמדין אותו כל התורה שנאמר אף לילות יסרוני כליותי, וכן הענין בהולד שמלמדין אותו שהכליות מלמדין אותו כל התורה. ושאמר אח"כ ובסתום חכמה תודיעני ר"ל בעוד הייתי סתום במעי אמי תודיעני חכמה, וכל זה עשה ה' בכדי שתהא התורה רשומה בלבי טרם שלט בי יצה"ר כדי למנעני מהחטא, לכן מקונן מה שבא עליו החטא, ע"כ אבקש ממך ה' אלהי תחטאני באזוב ואטהר, והוסיף

לומר לב טהור וגו' ורוח נכון חדש בקרבי, היינו שרוח נכון שהיה לי מתחלה טרם צאתי לאויר העולם נקי מיצה"ר יחדש ה' בקרבי עתה כמאז, ועל להבא אל תשליכני מלפניך, היינו שלא יסיר מאתי העזר האלהי המסייע לכל הצדיקים בעת התגבר עליהם יצרם, וזהו ורוח קדשך אל תקח ממני:

ונפן אל מדובר הקודם לפרש פסוק שובה ישראל וגו' שהתחלנו דהנה תכלית דברינו היה שלכך זכו האבות הקדושים שייחד השי"ת שמו עליהם שאומרים אלהי אברהם וכו' מחמת שהיו במדרגה גבוהה מעל גבוה, להתגבר על יצרם מעצמם בלתי עזר העליון כו'. וזהו דקאמר הנביא שובה ישראל במדרגה עד ה' אלהיך, היינו שתזכו למעלת האבות הקדושים לייחד שמו עליכם, וזו ה' אלהיך בנוכח. וכענין שאמרו בתנדב"א חייב כל אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי האבות, והבן:

באופן אחר יש לומר פסוק שובה ישראל וגו' כי כשלת בעונך. דהנה חז"ל דקדקו האי עון מזיד הוא וקרי לזה מכשול דהוא שוגג, והכונה בזה נראה לבאר ע"פ מה שפירש רש"י והיה עקב תשמעון קאי על העבירות שאדם דש בעקבו, וכבר האריך בזה השל"ה הק' שהעולם טועים וסוברים דלא מיקרי בעל תשובה אלא שבא על ערוה או חילול שבת או ע"ז ח"ו, כי יש עבירות חמורות מה שהעולם אינם מחשבים אותם לעבירות, כמו לה"ר רכילות שנאת חנם ששקול כנגד ג' עבירות הנ"ל שבעוה"ר מצויות בינינו והעולם רגילין בהן עד שאינם מחשבין לעבירה כלל. ולזה כיון דוד המלך ע"ה באומרו עון עקבי יסובני, שהיה מתירא מהעבירות חמורות והם בעקבי. ולזה כיון ג"כ הנביא כי כשלת בעונך ועון מזיד ואצלך הוא קל כאילו אין בו עבירה רק כשוגג והבן. ומדוקדק לשון רז"ל. ואמר עוד הנביא אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב, וי"ל ע"פ מה שאמרו חז"ל (יומא פ"ו:) אמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות שנאמר שובה ישראל וכו', איני והאמר ר"ל גדולה חשובה שזדונות נעשות לו כזכיות שנאמר ובשוב רשע מרשעתו וגו' עליהם חיה יחיה, ל"ק כאן מאהבה כאן מיראה. כבר האריך בזה מהרש"א בח"א להתבונן איך יתכן להיות מעבירה מצוה. ולענ"ד להסביר הדבר בטוב טעם ע"פ מה שאמרו חז"ל בסוף פ"ק דקדושין רמי רב טובי בר רב קיסנא לרבא תנן כל העושה מצוה אחת מטיבין לו, עשה אין לא עשה לא ורמינהי ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה, א"ל התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה כי הא וכו'. לפ"ז יובן הענין היטב כיון שעושה תשובה מאהבה אין העבירה נחשבת לעבירה והוה כאילו לא עשה כלל מיקרי בא לידו עבירה וניצול הימנה והו"ל כאילו עשה מצוה. וי"ל דזה כיון הנביא אמרו אליו כל תשא עון, היינו שיכפר העבירות ויהיו נחשבים כאילו לא

עשה העבירות, וקח טוב דהיינו אדרבה שמהעבירה יחשב לו מצוה דהא ישב ולא עבר נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה. וע"פ ענין זה פירשתי ד' חז"ל בספ"ק דקדושין גבורי כח עושי דברו כגון ר"צ וחביריו ר"צ תבעתיה ההיא מטרוניתא אמר לה חליש ליבאי ולא מצינא איכא מידי למיכל אמרה ליה איכא דבר טמא, אמר לה מאי נ"מ דעביד הא אכיל הא, שגרא תנורא קא מנחא ליה סליק ויתיב בגויה אמרה ליה מאי האי אמר לה דעביד הא נפיל בהא אמרה ליה אי ידעי כולי האי לא צערתיך. וי"ל מה שתארו לו בתאר זה עושי דברו לשמוע בקול דברו, דהענין אף שאמרו חז"ל אל תהיו כעבדים המשמשין וכו', יש ענין שמותר ע"מ לקבל פרס, כמו שאחז"ל שכר מצוה מצוה, והיינו שבזכות מצוה זו יעשה מצוה אחרת, וזה ודאי שרי לעבוד ה' באופן זה, וזה עבודת הצדיקים שעושין מצוה ומטהרין את גופם בכדי שיוכלו לעשות מצות אחרות. וז"פ עושי דברו לשמוע בקול דברו, היינו שעושין המצות ומטהרין ומקדשים גופם בכדי שיוכלו לשמוע בקול דברו עוד מצות ולהוסיף תורה ומע"ט, וזה ענין ג"כ ששיבח הבורא לישראל בעת מ"ת שהקדימו נעשה לנשמע אמר הקב"ה מי גילה רז זה לבני לשון שמלה"ש משתמשין בו שנאמר גבורי כח עושי דברו וכו', והיינו שהיו במדרגת מלאכי מעלה בעת קבלת התורה שרצונם היה לעשות המצות כדי שיזכו לשמוע עוד בקול דברו, וזה מדרגת המלאכים ג"כ, ור' צדוק וחבריו היו ג"כ במעלה גדולה זו. והנה הרשעים הם להיפך כמו שאמרו חז"ל ששכר עבירה עבירה, כי עבירה גוררת עבירה, והיינו אף שהם חלושים לעשות העבירה מחזקים א"ע באכילה ושתיה ולמלאות בטנם במאכלות אסורות כדי שיתחזק גופם לעשות העבירה. והנה ר"צ היה ניצול מהמטרוניתא בחכמה, והיינו שאמר לה לא מצינא, כי אין לי כח לעשות העבירה, ואמר איכא מידי למיכל ואמרה לו איכא דבר טמא ואמר לה מאי נ"מ דעביד הא אכיל הא, הכוונה שזו מדת הרשעים שעושין עבירה בכדי שיוכלו לעשות עוד עבירה, ובאמת ר' צדוק וחבריו שהיו ממדת הצדיקים עושי דברו לשמוע בקול דברו, שעושין מצות כדי שיוכלו אח"כ לעשות עוד מצות, ולכן ניצול מהמטרוניתא כמו שאמרו חז"ל שגרא תנורא כדקאמר הש"ס:

דרוש ב

לשבת שובה

פלפול בסוגיא שבועות י"ג מענייני דיומא

תוס' ד"ה בעומד במרדו, הקשו דבפרק בתרא דיומא אמרינן מיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה, עם התשובה אין בפ"ע לא הא מני דלא כרבי, והא לא אתיא אפילו כרבנן

דבשאר עבירות חוץ מג' עבירות מיתה מכפרת בלא תשובה. ונראה דלפירוש רש"י דפי' בד"ה ורבנן דאית להו נמי בשאר עבירות דאין יוה"כ מכפר על שאינן שבין וכו' אבל שאר עבירות בלא תשובה נמי מיתה ממרקת אחר יוה"כ, אבל יוה"כ בלא מיתה לא. הנה לפירושו בשאר עבירות מועיל לרבנן מיתה עם יוה"כ למרק בלי תשובה, רק בהנך ג' עבירות אין מיתה מועיל בלא תשובה, ולפ"ז לק"מ קושיית התוס'. דהא במשנה הפירוש מיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה היינו או מיתה או יוה"כ עם התשובה, ועיין במהרש"א בתוס' ד"ה הנ"ל, ולפי זה שפיר אתיא כרבנן דמיתה בלי יוה"כ גם לרבנן בעינן תשובה דוקא אפילו בשאר עבירות ודוקא מיתה ויוה"כ מועיל בלי תשובה בשאר עבירות, והוא פשוט מאוד, ומצאתי בס' מנחת אהרן לאא"ז ז"ל שכיון ג"כ לזה:

והנה המהרש"א ז"ל בפירוש רש"י הנ"ל כתב דרש"י הוכרח לפרש כן דדוקא מיתה ויוה"כ ממרקת בשאר עבירות ולא מיתה לחוד, דאל"כ היה סברת רבי ורבנן הפוכים, דלרבי מוכרח לקמן גבי עבד בליליא ומית ואכל אומצא וכו' דאף אם יוה"כ מכפר בשאר עבירות בלי מיתה מיתה בלי יוה"כ אינה מכפרת ע"ש. ולכאורה נראה דרש"י היה לו הכרח גדול יותר מזה לפרש, דאם נימא דמיתה לחודה ממרקת בשאר עבירות בלא תשובה תקשה לרבנן כרת בשאר עבירות היכי משכחת לה דהא כבר כפרה המיתה וכמו דאקשי הש"ס לרבי כרת דיומא היכי משכחת לה, ומתרץ לה, ולרבנן לא שייך לתרוצי בכה"ג, א"כ כרת בשאר עבירות היכי משכחת לה דהא כבר כיפרה המיתה. ולכאורה לפי זה צע"ג על שיטת התוס' דנראה דלא סברי כפירש"י דאי לא"ה לא הוו מקשו מידי וכו', ולפ"ז תקשה לרבנן בשאר עבירות כרת היכי משכחת לה. ולכאורה יש לומר בזה דהתוס' לשיטתייהו אזלי במס' שבת דף ק"ה דכרת שאינו מגיע לס' שנה והביאו פי' ריב"א דאין זרעו ערירי אלא היכא דכתיב ערירי א"כ יש לומר דבשאר כריתות דמיתה ממרקת היינו כרת דמת קודם ס' שנים ומיתה ממרקת אותו, משא"כ בהנך ג' עבירות אין מיתה ממרקת ונענש לעוה"ב. ולפי זה יש לומר דרש"י לשיטתו במסכת שבת שם דכרת היינו דהולך ערירי, א"כ שפיר הכריח רש"י לשיטתו דבשאר עבירות מיתה ממרקת עם יוה"כ דאם נימא דמיתה ממרקת לחודא היכי משכחת לה דזרעו יכרת דהא כבר כפרה העון ע"י מיתה. ולפי זה היה מסתלקת קושית המהרש"א ג"כ דסברת רבנן הוי הפוכה מרבי דלרבי מיתה לחודה אינה מכפרת מדאוקי כרת דיומא דאכל אומצא ומית די"ל דרבי ג"כ סובר כסברת רבנן דמיתה ממרקת בשאר עבירות והיינו כרת דמת בקוצר ימים ובהך דאכל אומצא ומית היינו כרת דידיה. אך באמת אינו מספיק גם לשיטת התוס'

דאכתי תקשי כרת דכתיב ביה ערירי דבזה גם להתוס' זרעו נכרת היכי משכחת לה דהא כבר כיפרה המיתה דבשאר עבירות מיתה ממרקת לבד מהנך שלש:

והנה מהרש"א ז"ל בתוס' דדיבור הנ"ל כתבו ולא ניחא ליה לאוקמה כרבנן ובשלש עבירות דסתמא קתני ולא איירי בשלש עבירות כדמוכח בשמעתין דהא דקתני דיוה"כ אינו מכפר על שאינן שבים לא מיתוקם כרבי ובשלש עבירות משום דסתמא קתני ובשאר עבירות איירי. והנה מ"ש להוכיח משמעתין דלא רצה לאוקמה דיוה"כ אינו מכפר על שאינן שבים בג' עבירות דבלא"ה א"א לאוקמה בג' עבירות דהא יליף שם דיוה"כ אינו מכפר על שאינן שבים מדכתיב אך חלק ואם איתא דעל ג' עבירות קאי ל"ל קרא דאך דהא ילפינן לרבי מהך קרא דהכרת תכרת, הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ, וכה"ג הקשו התוס' ד"ה דאי לא ת"ה וכו' ותירצו דהוו"מ למימר ולטעמיך וכאן לא שייך תירוץ זה, כמוהו לתירוץ השני של התוס' יש לקיים דברי מהרש"א וכמובן:

אמנם לענ"ד נראה דרך חדתא בשמעתתא והוא דרך נכון וברור, והוא מוכרח בדעת הרמב"ם ז"ל. דהנה הרמב"ם בפ"א מהל' תשובה חשיב שם ד' חלוקי כפרה האמורים בסוף יומא, ולח"מ שם תמה למה לא הזכיר הרמב"ם מסברת רבנן דהלכתא כוותייהו דבשאר עבירות מיתה ממרקת בלי תשובה חוץ מהנך ג' עבירות דאין מיתה ממרקת. אמנם מצאתי לשון אחד בדברי הרמב"ם בפרק ח' מהל' תשובה וז"ל ה"א הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי עולם הבא והוא חיים שאין מות עמהם, והטובה שאין עמה רעה, הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים, מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך וזהו עוה"ב, שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו, ופרעון הרשעים שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו, וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה, וזהו כרת הכתוב בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדו הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב, כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעוה"ז אינה זוכה לעוה"ב, אלא גם מן עוה"ב נכרת. ולכאורה יפלא דרבינו סובר דכל כרת הוא שתכרת הנפש לעוה"ב, והוא סותר הסוגיא דשבועות הנ"ל דרבנן סברי דוקא בהנך ג' עבירות הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב, ולא בשאר עבירות, כמו שפירשו רש"י ותוס' דבשאר עבירות מיתה ממרקת:

אמנם הנלע"ד ברור דרבינו רוח אחרת אתו בפירוש הסוגיא דשבועות הנ"ל. דלכאורה יש לתמוה בסוגיא דשם דקאמר רבי על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר חוץ מפורק עול וכו', וקאמר הש"ס מ"ט דרבי דתניא כי דבר

ה' בזה זה הפורק עול ומגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר זה המפר ברית בבשר, הכרת תכרת, הכרת לפני יוה"כ תכרת לאחר יוה"כ, יכול אפילו עשה תשובה ת"ל עונה בה לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה, ופירש רש"י בהנך תלת הוא דגלי רחמנא דאף לאחר יוה"כ, הא בשאר עבירות אע"פ שאינו שב יוה"כ מכפר, א"כ משמע דידעינן זה מדגלי רחמנא דבהנך שלש עבירות הוא דיוה"כ אינו מכפר הא בשאר עבירות יוה"כ מכפר, וקשה טובא דלקמן בסמוך הביא הש"ס הספרא יכול לא יהא מכפר אלא א"כ התענה בו וקרא מקרא קודש ולא עשה בו מלאכה, לא התענה בו ולא קרא מקרא קודש ועשה בו מלאכה מניין ת"ל יוה"כ הוא מ"מ, ומזה הוכיח הש"ס דיוה"כ מכפר בלא תשובה, ואוקי הש"ס כרבי, א"כ מוכח בהדיא דמיוה"כ הוא ילפינן דיוה"כ מכפר בלא תשובה, ומפירוש רש"י משמע דידעינן זאת מדגלי רחמנא בהנך שלש עבירות דאין יוה"כ מכפר מכלל דבשאר עבירות יוה"כ מכפר. לכן ברור לענ"ד דהרמב"ם מפרש בזה דלא כפירוש רש"י, אלא דבאמת הא דידעינן דהנך שלש עבירות חמורות משאר עבירות מהא גופא ידעינן זאת, מדגלי לן קרא יוה"כ הוא דיוה"כ מכפר אפילו בלא תשובה, ובהנך שלש עבירות כתב רחמנא הכרת תכרת, דאין יוה"כ מכפר, מזה ידעינן דהנך שלש עבירות חמורות משאר עבירות מדאין יוה"כ מכפר בזה, והשתא אי לא כתב רחמנא יוה"כ הוא מ"מ, הייתי אומר מדגלי רחמנא בהנך שלש עבירות דאין יוה"כ מכפר ה"ה בכל עבירות, אצטריך רחמנא למכתב יוה"כ הוא מ"מ, ואי לא גלי רחמנא דבהנך שלש עבירות אין יוה"כ מכפר הייתי אומר דגם הנך שלש עבירות ילפינן מיוה"כ הוא מ"מ, דיוה"כ מכפר, והשתא מתרווייהו קראי ידעינן, מדגלי רחמנא דבשאר עבירות יוה"כ מכפר ובהנך ג' אין יוה"כ מכפר, ידעינן דהנך ג' עבירות חמורות משאר עבירות, והשתא לדרך זו לרבנן דסברי דבכל עבירות אין יוה"כ מכפר בלא תשובה, ודרשו הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב. וגלי רחמנא דמיתה אינה מכפרת ממילא ה"ה בשאר חייבי כריתות דאין מיתה ממרקת מדגלי רחמנא בהנך שלש עבירות דאין מיתה ממרקת ה"ה בשאר עבירות דלא ידעינן כלל מסברא דהנך שלש עבירות חמורות משאר, ולכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' תשובה דבכל חייבי כריתות הנפש נכרת לעוה"ב. והשתא לדרך זו אין מקום לקושית התוס' דשפיר אוקי הש"ס משנה דיומא כרבנן דגם בשאר עבירות מיתה אינה ממרקת בלא תשובה. וזה נכון מאוד לענ"ד בפשט הש"ס ושיטת הרמב"ם ז"ל:

הוספות לדרוש א

בדרוש א' כתבתי דרכים וחדשות אני מגיד כי תוה"ק כפטיש וכו'

שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו יש לדייק מלת עד, הו"ל למימר אל ה', אשר על זה דרשו חז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר עד ה'. עוד יש לדקדק מתחלה מדבר בלשון יחיד, ה' אלהיך, כי כשלת בעונך. ואח"כ אומר בלשון רבים קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וכו'. ותו מתחלה אמר עד ה', ובסוף ושובו אל ה'. לבאר כל זה נראה דהנביא מרמז לנו מה שדרשו חז"ל מנין לגזר דין של צבור שאינו נחתם, אינו נחתם, והכתיב נכתם עונך לפני, אלא אע"פ שנחתם נקרע, שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו, והכתיב דרשו ה' בהמצאו, התם ביחיד הכא בצבור, ביחיד אימת אמר רבה בר אבהו אלו י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ. וזה מרמז לנו הנביא דמתחלה מזהיר ליחיד וקאי על עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ לכן אמר עד ה' אלהיך, ויובן ע"פ דזוה"ק ויקרא דף ס"ז ע"א. וז"ל תאנא מכל חטאתיכם לפני ה', כיון דכתיב מכל חטאתיכם אמאי לפני ה', אלא אר"י לפני ה' ממש, דתניא מרישא דירחא ספרין פתיחין ודייני דיינין בכל יומא ויומא בתי דינין אתמסרן לאתפתחא בדינא עד ההוא יומא דאיקרי תשעה לירחא. בההוא יומא סלקין דינין כולהו למארי דדינא ומתקני כורסייא עלאה דרחמי למלכא קדישא בההוא יומא בעאן ישראל לתתא למחדי בחדוותא לקדמות מאריהון דזמין למיתב עלייהו בכורסייא קדישא דרחמי בכורסייא דותרנותא, וכל אינון ספרין דפתיחין קמיה וכתיבין קמיה כו' הה"ד מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו לפני ה' ממש וכו'. עיניך תחזינה מבואר דעד תשעה לירחא פמליא ש"מ דנין ובט' לירחא סלקין כולהו דינין לקמי קוב"ה לישב על כסא דרחמי ובכסא דותרנותא, ובס' זרע ברך ראיתי טעם נכון בזה. כי ביומא דר"ה עד יוה"כ הקב"ה דן ג"כ לעו"ג, וכמו שדרשו חז"ל כי חק לישראל הוא, א"ל אלא לישראל לעכו"ם מניין ת"ל משפט לאלהי יעקב, ע"כ הוא דן בפמליא של מעלה שלא לותר כלום משא"כ ביוה"כ כשהוא דן לישראל לבד כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם וכו', ומדייק כי הכפרה והטהרה ביוה"כ הוא רק לישראל, לזאת השי"ת בעצמו הוא הדן, ולא נמסר לפמליא של מעלה, וכמאמר הזוה"ק לפני ה' ממש. ע"פ דברים אלו נראה דלזה כיון התנא בסוף יומא, אמר רע"ק אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים, דהתנא רע"ק בא לדרוש ג"כ הפסוק כי ביום הזה וכו', וראב"ע דרש מתחלה מקרא זה על עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, דדייק לפני ה' היינו החטא שאינו נוגע אלא להקב"ה, ור"ע דרש קרא לפאר מעלת ישראל על זולתם, שהם נשפטים מהקב"ה בכבודו ובעצמו ולא נמסר דינם לפמליא של מעלה, רק הקב"ה לבדו יושב על כסא רחמים ומטהר אותם,

וכדברי הזוה"ק לפני ה' ממש, על כן נקט רע"ק בלשונו אשריכם ישראל, ישראל דייקא, ואמר עוד לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, לענ"ד לרמז מה שמבואר בזוה"ק ובספרי ח"ן כי ביום כפור נתגלה אימא עילאה לכפר על ישראל. וזה נקרא בחינת מי וכנודע למבין, וזהו דקאמר לפני מי, ומי מטהר אתכם, מ"י דייקא:

עתה ידרש הפסוק שהתחלנו כמין חומר, דהנביא מדבר מתחלה עם היחיד שזמן תשובתו בי' ימים שבין ר"ה ליוה"כ, כמו שדרשו חז"ל מהך קרא דרשו ה' בהמצאו דהוי הגבלת זמן, ע"כ אמר עד ה' אלהיך, דהלשון עד מורה על הגבלת זמן, ומדייק לשון ה' אלהיך, הכוונה שביוה"כ הקב"ה בעצמו יושב לשפוט את ישראל בלתי פמליא של מעלה, וכדברי הזוה"ק לפני ה', ואלהיך הוא לשון דין, כמו אלהים בכל מקום נקרא דיין, והכוונה שה' אלהיך הוא שופטך ברוב חסדיו כנ"ל, ואח"ז מדבר הנביא עם הרבים, שהם אינם נכנסים בגדר זמן מוגבל, כמו שדרשו חז"ל מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו כנ"ל, אמר בלשון רבים, קחו עמכם דברים, דהיינו הרבים ושובו אל ה', ולא אמר עד ה' כי הרבים בכל זמן שקוראים אל ה' הוא יענה אותם, ונכון הוא:

או יאמר בדקדוק הנ"ל ע"פ מה שמפרש בזוה"ק (בראשית קנ"א) מה שאמר יעקב אבינו ע"ה וידר יעקב נדר לומר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני וכו', והיה ה' לי לאלהים, דלכאורה אינו מובן, היתכן יעקב בחיר שבאבות ידבר כדברים האלה, דמשמע בלא זה ח"ו לא, ופירש בזוה"ק וז"ל, והיה ה' לי לאלהים אפילו רחמי כד איתוב בשלם אשוי לקבלי לדינא בגין דאפלח קמיה תדיר. דברי זוהר אלו מתנוצצים למה שאמרו חז"ל ברכות פרק שני (דף י"ז ע"ב) על קרא שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה, רב ושמואל ואמרי לה ר"י ור"א, חד אמר כל העולם ניזונין בצדקה והם ניזונין בזרוע. ופירש רש"י בזכות שבידם ובצדיקים משתעי קרא וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקב"ה. וזה כוונת יעקב אבינו ע"ה והיה ה' לי לאלהים כדברי זוהר הנ"ל, אפילו רחמי אשוי לקבלי לדינא, וזו היא מדרגה הגדולה שבצדיקים. וזה כוונת הנביא ג"כ שובה ישראל, שהם במדרגה הגדולה (כידוע דכנוי ישראל בצדיקים מדבר) בבחינה כזו עד שה' יהיה אלהיך, פי' שהוי"ה מדת רחמים יכול לקבלי לדינא כדברי הזוהר וגמרא הנ"ל, וזה נראה הענין שאמרו חז"ל שהצדיקים מהפכין מדה"ד למדת הרחמים, היינו שגם מדה"ד מסכים להיטיב עמהם, לא כן הרשעים מהפכים מדת הרחמים למדת הדין להרע להם. ובזה פירשנו דברי דוד המע"ה פני ה' בעושי רע וגו' צעקו וה' שמע, והיינו שדוד המלך ע"ה מגנה הרשעים המהפכים השיטה שגם מדה"ר יעיר קנאה עליהם להכרית זכרם. אמנם כאשר מתחרטים בתשובה וצועקים בתפלה לפניו ית"ש אז גם מדה"ד מרחם עליהם,

וזהו וה' שמע, כידוע וה' בכל מקום הוא וב"ד. ושוב בא הנביא להוכיח לרבים שלא הגיעו למעלה הגבוהה להפוך מדה"ד לרחמים, כי מעלה, כזו נמצא רק ביחידי סגולה כמו יעקב אבינו ע"ה ושאר צדיקים כיוצא בו, אך הרבים שאינם בבחינה זו מדבר עמהם קחו עמכם דברים ושובו אל ה' דהיינו לבקש רחמים מאת ה' בעל הרחמים שירחם עליהם, וזה דקאמר הנביא להם אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב, דמדבר בבחינת הבינונים שעדיין לא כלה הרע שבהם לגמרי, שנבקש מאת השי"ת שישא העון ויקח הטוב שבנו ואל יפן להרע שבתוכנו:

ונמלצה מליצת הנביא דקאמר ונשלמה פרים שפתינו, ומובן עם מה שאמרו חז"ל סוף מנחות. תניא אמר ר' שמעון בן עזאי בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהים אלא הוי"ה שלא ליתן פ"פ לחלוק (ובדרוש א' הארכתי עיין שם). היוצא מזה דקרבנות המה מיוחדים למדה"ר דוקא, והנה כאן מדבר הנביא עם הבינונים ובטחונם רק על מדת הרחמים דוקא שירחם עליהם, ע"ז אמר ונשלמה פרים שפתינו והבן זה:

בשבת פרק שואל תנן התם ר"א אומר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאלו תלמידיו את ר"א וכי אדם יודע איזה יום ימות, א"ל וכ"ש ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה ואף שלמה אמר בחכמתו בכל עת וכו'. לכאורה אינו מובן מה שהשיב להם וכ"ש ישוב היום, דמשמע דמחמת שאינו יודע צריך יותר תשובה, הלא אם היה יודע שמחר ימות בודאי צריך לעשות תשובה, רק אף אם אינו יודע צריך לעשות תשובה מספק שמא ימות למחר. והכי הו"ל למימר הגם שאינו יודע יום המיתה מ"מ צריך לעשות תשובה שמא ימות למחר. והנלע"ד ביאור הדבר שתלמידיו חשבו כוונה אחרת בדברו, וע"ז שאלוהו, ור"א השיב להם כי כוונה אחרת אתו, וע"ז יפול לשון כ"ש. דהנה אם כי באמת תשובה מועיל תמיד, בחינות ומעלות זו על זו יש בה. כאשר סידרם בעל מנ"ה ז"ל הובא בשל"ה הק' על שבע מדרגות, מעלה ראשונה הטובה והמעולה שבכולם כשעושה התשובה תיכף למשובה ולא נתעכב בחטא והיא המקובלת שבכולם. ועל תשובה כזו א"ר אבהו (ברכות ל"ד: סנהד' צ"ט) במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדין השניה, אף שהוטבע בחטא ימים רבים אבל שב בעודו בבחרותו ויש בידו כח לעשות אותה עבירה ואעפ"כ מתגבר על יצרו, וע"ז דרשו חז"ל אשרי איש וכו' אלא איש שמתגבר על יצרו כשהוא איש. השלישית, אשר עשה תשובה בבחרותו, רק אין לו כח לעשות אותה העבירה בעצמה כגון מפני הבושה או שאר דברים המעכבים, וזהו גם כן מעלה. הרביעית העושה תשובה מפחד שמא יבאו עליו יסורין או

צרות. החמישית העושה תשובה כשבאו עליו יסורין וצרות אעפ"כ הקב"ה מקבלו כי הוא פותח יד בתשובה. הששית העושה תשובה בזקנותו וכבר תש כחו מלעשות עבירה אעפ"כ הקב"ה מקבל שבים. השביעית העושה תשובה ממש ביום המיתה ואעפ"כ הקב"ה מקבלו, וע"ז נאמר תשב אנוש עד דכא ודרשו חז"ל עד דכדוכה של נפש. וע"ז נאמר שוב יום אחד לפני מיתתך. ובזה נראה דתלמידי ר"א הבינו מה שאמר שוב יום אחד, היינו על זמן תשובה כי הוא הזמן האחרון אשר אח"כ אינו מועיל עוד שום תשובה, ושאלוהו, וע"ז השיב ר"א לא מחשבותיכם מחשבותי, וכוונתי על מעלות התשובה ולא על זמן, והמעלה הגבוהה והמעולה היא שישוב בעודו בבחרותו כי אינו יודע מה ילד יום. וזה שאמרתי שוב יום אחד וכו' כוונתי שבכל יום ישוב מיד שמא ימות למחר. וע"ז שפיר נופל לשון וכ"ש, כי כאשר שב מספק שמא ימות למחר בודאי גדלה אצלה מעלת התשובה, לכן מסיים שפיר ונמצא כל ימיו בתשובה. וזה דרך נכון בפשט בס"ד:

בדרך זה נלך לבאר מאמר אחד בפרק ב' דשבת אמר ר"י אמר רב מאי דכתיב הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא, אמר דוד לפני הקב"ה הודיעני ה' קצי א"ל גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של ב"ו, מדת ימי מה היא, גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם. עיין במהרש"א שנדחק לחלק ולהבין הפירוש בין קצו ומדת ימים. עוד יל"ד שינוי לשון שהשיב ה' פעם בשר ודם ופעם אדם, גם נבין עיקר כוונת אדוננו דהמע"ה במה שרצה לדעת יום פרידתו. ולדברינו הנ"ל יובן באר היטב, דהנה ידוע שדוד המע"ה היה ראש לכל בעלי התשובה, כאשר אמרו חז"ל לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה ליחיד, והנה דוד המלך ע"ה כאשר נלכד בחטא חיפש דרכי התשובה לעשות באופן היותר חשוב והמועיל באהבה גמורה להשי"ת ולא מחמת יראת העונש, כידוע שבתשובה מאהבה נעשה לו זדונות כזכיות ומיראה נעשה לו כשגגות. וצדיק זה כאשר הכיר בחטאו כאשר אמר על עצמו בספר תהלים כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד, וכהנה רבות פעמים נאנח בשברון רוח, והוא חפץ מאוד לתקן חטאו בתשובה מאהבת הבורא ית"ש, על כן חילה פני אלהיו להודיעו יום קצו מתי יום פרידתו והוא אעפ"כ ימהר לעשות תשובתו, הגם שיש לו עדיין פנאי, וזה הוא בגדר תשובה מאהבה גמורה, כי העושה תשובה כמאמר ר"א הנ"ל ישוב היום שמא ימות למחר הוא קצת תשובה מיראה, אמנם אדוננו דוד המלך ע"ה חשק בתשובה מאהבתו להשי"ת ולהתקרב לה'. וע"ז השיב לו השי"ת גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של ב"ו. ובא בבקשה שניה מדת ימי מה היא, הכוונה לענ"ד ע"פ המבואר בזוה"ק בפסוק ואברהם זקן בא בימים. ר' יהודה פתח אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך, האי קרא אתמר, אבל זכאה איהו בר

נש דאורחוי אתכשרן קמי קוב"ה ואיהו אתרעי ביה לקרבא ליה לגביה, תא חזי אברהם אתקרב לגביה ותיאובתא דיליה הוה כל יומוי בהאי ולא איתקרב ביומא חדא או בזמנא חדא אלא עובדוי קריבו ליה בכל יומא מדרגא לדרגא עד דאסתלק בדרגוי כד הוה סיב ועאל בדרגין עלאין כדקא חזי דכתיב ואברהם זקן וכדין בא בימים באינון יומין עילאין באינון יומין ידיעין ברזא דמהימנותא וה' ברך את אברהם בכל דמתמן נפקין כל ברכאן, וכל טיבו, זכאין אינון מאריהון דתשובה, דהא בשעתא חדא ביומא חדא ברגעא חדא קריבין לגבי קוב"ה, מה דלא הוה הכי אפילו לצדיקים גמורים דאיתקרבו גבי קוב"ה בכמה שנין. אברהם לא עאל באינון יומין עילאין עד דהוה סיב כמה דאתמר, וכן דוד דכתיב והמלך דוד זקן בא בימים. אבל מארי דתשובה מיד עאל ואתדבק ביה בקוב"ה עכ"ל. ובזה כתבנו לפרש מדרש חזית פסוק ע"כ עלמות אהבוך אלו בעלי תשובה, דהכוונה כדברים הנ"ל דהצדיקים לא יכנסו במדרגה עילאה אלא עד סיבו ואז בדרגין עילאין עאל כדברי הזוה"ק, אבל בע"ת מיד נכנס במדרגה עילאה, וא"צ למדרגת בוא בימים, וזהו עלמות אהבוך, רצונו דא"צ למדרגת בוא בימים, והבן זה. וזהו כוונת דוד המלך ע"ה בבקשתו השניה מדת ימי מה היא. כיון שראה שאין הקב"ה מודיע קצו של ב"ו, רצה עכ"פ להוודע מדת ימיו, דהיינו אם נכנס ביומין עילאין ואם נתקנו כראוי, דבעוה"ר רבים יש שהם חיים ובאמת אינם חיים כלל, דבכל שנותיהם אין להם יום אחד דאתקרי חיים, רק הצדיקים המתקנים ארחותיהם ומטיבים דרכיהם, ובכל יום ויום מוסיפין לאור באור החיים ליכנס במדרגה יותר ויותר להחיות היום ההוא. וזה שביקש דוד המלך ע"ה להודיעו מדת ימיו מה היא, פירוש כמה ימים יש לו שהם חיים אם תיקן בחייו הימים, והשיב הקדוש ברוך הוא שאין מודיעין מדת ימיו של אדם, אדם דייקא, מדרגה עילאה הנקרא אדם, וכמאמר חז"ל אתם קרויים אדם:

חז"ל דרשו ביומא גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל וכו'. יש לפרש הכוונה בזה ע"פ פסוק דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם, איש אמו ואביו תיראו וכו'. צריך להבין סמיכות בזה. מקודם נלכה לבאר מדרש רבה פ' זו, קדושים תהיו יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתי למעלה מקדושתכם. המדרש הזה אומר דרשוני. נקדים מאמר חז"ל (קדושין ל"א) דריש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה מאי דכתיב יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך, מאמר פיך לא נאמר אלא אמרי פיך, בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהיה לך, אמרו עו"ג לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר כבד את אביך וכו', חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר מהכא ראש דברך אמת, ראש דברך ולא סוף דברך, אלא מסוף דברך ניכר

שראש דברך אמת ופירש"י ד"ה חזרו והודו כ"ש שחייב אדם בכבודו שאף הוא שותף בבריאתו, כאביו ואמו וחייו ומותו מסורין בידו עכ"ל. דבר זה צריך ג"כ ביאור. לביאור הדברים נביא מאמר ס' עבודת הקודש בחלק העבודה הביא מחלוקת עצומה בין חכמי המחקר וחכמי האמת, דעת חכמי המחקר ומכללם הרב בס' המורה שקצת מן המצות אין להם סיבה, אלא צוואה בלבד ולא כיון בה תכלית אחרת ולא תועלת נמצא בהם, והוא אומרם וכי מה איכפת לו להקב"ה בין מי שישחוט מן הצואר למי שישחוט מן העורף הוי אומר לא ניתנו המצות אלא כדי לצרוף בהם את הבריות שנאמר אמרת ה' צרופה, וחכמי האמת הכו קדקוד סברא זו, והביאו כמה מאמרים להיפך, כענין בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה כמ"ש ועתה יגדל נא כח ה'. וכמה מאמרים מזוה"ק מבואר ונגלה כי כל עבודתנו הוא ג"כ להתעוררות קדושה של מעלה. ועיין בעבודת הקודש מה שכתב דרך בזה להשוות המאמרים. (ראה זה מצאתי מחלוקת זו איתא מבואר במדרש פ' נח ר"י ור"ל ר' יוחנן אמר לרועה שהוא עומד ומביט בצאנו, ר"ל אמר לנשיא שהוא מהלך וזקנים לפניו, ע"ד דר"י אנו צריכין לכבודו ועל דעתיה דר' שב"ל הוא צריך לכבודנו, והוא ענין מחלוקת הנ"ל). והשל"ה הקדוש בשער הגדול דף ק"ח ק"ט האריך בזה מאוד והביא מחלוקת הנ"ל, ומסקנתו דבודאי כל מעשינו נעשה צורך למעלה וע"י עבודתנו נתוסף קדושה בעולמות העליונים. אמנם לא עצמות הקדושה ממש, כי זה רחוק משכל ולא מתקבל ע"ז, רק מפאת שהבורא ית"ש הוא השלם בתכלית השלימות, ומטבע השלם להיטיב לזולתו, ורצונו של הבורא ית"ש להיטיב עמנו, לזאת להשפעת קדושתו לתחתונים צריך למעשינו, כי באתערותא דלתתא מתעורר מקור העליון להשפיע רב טוב. אמנם לא ח"ו עצמות קדושה נתוסף בו חלילה ע"י מעשינו רק אתערותא דלתתא מעורר צינורי השפע להריק עלינו כל טוב מבריכה העליונה. ועיין בשל"ה הקדוש שהאריך באורך והדברים עתיקים ועמוקים. ובזה יתבאר מימרא דקדושין הנ"ל, בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהיה לך, שצוה עלינו לקבל עול מלכותו, אמרו א"ה לכבוד עצמו הוא דורש, פי' שהחזיקו בדעת אחת המבואר במדרש הוא צריך לכבודנו שיתוסף בעצמות קדושתו ח"ו. אך באמת טעו בזה כי אין השכל מקובל ע"ז וחלילה לחשוב על הבורא ית"ש להיות נתלה חלילה בעזר ברואיו, רק מה שצריך לכבודנו הוא רק כדי שיוכל להשפיע מטובו עלינו ובזה הוא צריך לכבודנו לטובת עצמנו כי רצונו להיטיב לברואיו כי זה מדרך השלם להיטיב לזולתו, וכיון ששמעו שצוה השי"ת לכבד את אביו ואמו, אז עין בעין ראו כי מרצונו הטוב להיטיב לברואיו וליסוד זה נברא העולם כולו. ובמדרש רבה איתא שאמרו דרך המוכתב

למלכות לכפור באבותיו וזה צוה לכבד הוריו, הרי רצונו רק להיטיב. אז חזרו והודו לדברות הראשונות, דמה שצריך לכבודנו הוא רק בשביל כבודנו לבד להיות בנו מקום מוכן להכיל מטובו ורחמיו, והבן. ובזה יבואר מדרש הנ"ל. יכול כמוני, ר"ל שאנחנו עם הישראלי צריכין לקדושתו יתב' עלינו כמו שאנו אומרים בכל ברכה אשר קדשנו במצותיו, דהיינו השי"ת קדשנו בקדושתו ובקדושתו מחיה אותנו, ולולא קדושתו עלינו הכל כאין חלילה, כן הוא יתש"ש צריך ג"כ לקדושתנו לעצמותו חלילה. ת"ל אני ה' קדושתי למעלה מקדושתכם, דהיינו מה שצריך ה' לקדושתנו הוא בשביל כבודנו להיות מוכנים לקבל קדושתו וטובו, ולזה סמך איש אמו ואביו תיראו, דהיינו בזה תדעו ותבינו כי מרצונו להיטיב לברואיו, וכמאמר חז"ל חזרו והודו לדברות הראשונות, דמה שצריך לכבודנו הוא בשביל כבודנו להיות כלי מוכשר לקבל טהרה. והבן היטב כי נכון הוא:

ראה נא השקפה נאותה במד"ר פ' הן אדוני לא ידע וגו' איננו גדול בבית הזה ממני. ואיתא במדרש דקאמר לה הן אדוני דהיינו שהוא מתירא מה', והיא השיבה לו איננו, דהשי"ת אינו משגיח ח"ו במעשה התחתונים, ויוסף השיבה גדול ה' ומהולל מאוד. והיינו מאי דקאמר גדול בבית זה קאי על השי"ת. ולכאורה מלת ממני אין לו הבנה, ולדברינו הנ"ל היטב מרומז תיבת ממני, דהיא כחשה בהשגחה, לא כן יוסף הצדיק אחז דרכו בהשגחה ורצה להגדיל העון לבל יכשל ח"ו, וזהו דקאמר לה גדול בבית הזה, היינו השי"ת, ממני הכוונה דע"י מעשה האדם נתעלה הקדושה מעלה עלה דהשי"ת משגיח במעשה התחתונים ובאתערותא דלתתא מתעורר לעילא, וכדברי חכמי האמת. וכ"ז אמר לה לשמור עצמו מן החטא ולרמז לה עד היכן הדבר נוגע, והבן. וע"פ זה יבואר כוונת הפייטן ובכן ולך תעלה קדושה כי אתה קדוש ישראל ומושיע, והענין כמו שבארנו שאצל השי"ת לא שייך עליית קדושה ח"ו בעצמותו, אם לא בבחינה זו שבארנו שע"י שהוא קדוש ישראל ומושיע ובזה צריך כביכול להתעוררות שלנו שע"י אתערותא דלתתא יערה עלינו רוח ממקור השפע וזה רצונו ית"ש. בזה יפה מאמרם ז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שע"י מעשינו נעשה תיקון בעולמות העליונים:

ושמירת שבת כהלכתו מתוקן מאוד לתשובה, וכמאמר חז"ל (שבת קי"ח) אמר ר"ח בר אבא אר"י כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת וגו' מחללו, א"ת מחללו אלא מחול לו, וצריך להבין דבודאי מיירי שעשה תשובה על העבירות שבידו דאי לא"ה מאי מועיל שמירת שבת. וכיון שכן פשיטא דתשובה מועיל שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, וכן הקשה הט"ז בא"ח. ונראה דכוונת חז"ל, לפי מה דאמרינן ביומא (פ"ו:) ה"ד בע"ת אמר ר"י כגון שבא דבר

עבירה לידו וניצול ומחוי ר"י באותה אשה ובאותו פרק וכו', ע"ש בפירש"י, וכן איתא במדרש הצדיקים במה שהם חוטאים בם הם מתכפרין. הרי חזינן דבעינן התשובה בהיפך מהעבירה שעשה, ואיתא בגמרא (חולין ה') מקבלין קרבנות מפושעי ישראל חוץ מן המומר לנסך ולחלל שבת בפרהסיא, ופירש"י דהאי תנא חמירא ליה שבת כע"ז, דהעכו"ם כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית. וזה מבואר ביותר בדברי הרמב"ן עה"ת דשמירת שבת מעיד על קבלת אלהותו ומעיד על בריאת שמים וארץ בכללו ובפרטיו, וכן איתא בשבת כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, והיינו שמעיד על בריאת העולם, ולזה מי שעבד ע"ז חלילה צריך לעשות בתשובה היפך העבירה והיינו שמירת שבת, וענין חטא דור אנוש מבואר ברמב"ם ז"ל הלכות עבודה זרה שהם כפרו בהקב"ה ואמרו כי עזב ה' את הארץ ונתנה למערכת השמים, עיין ברמב"ן עה"ת בפ' קדש לי כל בכור. ולזה כוונו חז"ל אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, דהוי התשובה מעין העבירה. והט"ז ז"ל תירץ קושיא זו, דנראה דמיירי שעשה תשובה אלא דתשובה לחוד לא מהני למחול לו על חטאיו כדאיתא בפ' יוה"כ עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה תולה ומיתה ממרקת, וקמ"ל דאם בעשותו התשובה שמר שבת כהלכתו, מהני לו תשובתו להיות נמחל לו עכ"ל הט"ז (ודבריו אינם בדקדוק דהכי איתא בש"ס דיומא פ"ו ע"א שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אליעזר בן עזריה ברומי שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש, אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד, עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר שובו בנים שובבים, עבר על ל"ת ועשה תשובה, תשובה תולה ויוה"כ מכפר, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם, עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, אבל מי שיש חילול השם בידו אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר לכם העון הזה עד תמותון. הרי מפורש דבחייבי כריתות ומיתות ב"ד א"צ מיתה, אלא דתשובה ויוה"כ תולה ויסורין ממרקין ובחילול השם דוקא ע"י מיתה ממרקת). אמנם מ"מ תירוצו נכון, דבעובד ע"ז שהוא מחייבי מיתות ב"ד דאין כח בתשובה ויוה"כ לכפר לגמרי רק ע"י יסורין. אולם בשמירת שבת כהלכתו מתכפר בתשובה ויוה"כ וא"צ לסבול יסורין. ונראה לדעתי להמתיק הדבר בטוב טעם ע"פ מה שאמרו חז"ל אמר רב יהודה אמר רב כל המענג את השבת נותנין לו משאלות לבו שנאמר והתענג על ה' וגו', עונג זה איני יודע מה הוא כשהוא אומר וקראת לשבת עונג הוי אומר

זה עונג שבת. וכיון דשמירת שבת כהלכתו בעינן ג"כ לענג את השבת בכל יכולתו, א"כ אי אפשר ליתן לו יסורים מפני שע"י היסורין יבטל מעונג שבת וכמו דאיתא באלפס בפ"ק דשבת דהיינו טעמא שאין מפליגין בספינה ג' ימים קודם לשבת משום דיבטל עונג שבת, כי ע"י שאינו מורגל בהספינה והאויר קשה לו מבטל מעונג שבת ע"ש באריכות. נמצא ששמירת שבת מועיל שא"צ לסבול יסורין. ויש לומר דאותיות ענג היא אותיות נגע, הכוונה דהיה צריך להענש בנגעים ויסורים וכדקאמר קרא ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, אך ע"י שמירת שבת בענג יתהפך הנגע לענג. ובזה יבוא לנכון דרשת חז"ל ולקדוש ה' מכובד זה יוה"כ שאין בו אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, דהיינו אם קראת לשבת עונג דהיינו שתשמור השבת כהלכתו אז ולקדוש ה' מכובד דהיינו יוה"כ לבדו מכפר וא"צ ליסורין, ושפיר מובן סיפא דקרא אז תתענג על ה' והיינו שלא יצטרך ליסורין וק"ל:

אחב"י עוד צריכין אנחנו בימינו אלה להיות נזהרין בתלמוד תורה כי זה הוא חיינו ובפרט לימוד תורה דרבים להרים דגל התורה ולחזק יסודותיה. פוק חזי במדרש איכה בפתיחה וז"ל שמואל תני לה וכו' אימתי הגזירה מצלחת בשעה שישראל משליכין דברי תורה לארץ וכו' כ"ז שישראל משליכין דברי תורה לארץ הגזירה מצלחת. ובשבת קי"ט לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן שנאמר וכו'. ובזוה"ק פרשת ואתחנן דע"ר, פתח ואמר הן עוד היום גדול וגו' האי קרא אוקמוהו דכד ישראל יתערון בתשובה לקמי קוב"ה בזכו דאורייתא יתובון לארעא קדישא ויתכנשון מן גלותא דהא ודאי יומא חד יהא גלותא לישראל ולא יתיר הה"ד נתנני שוממה כל היום דוה, ואי לא יתובון קוב"ה אמר הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה, בלא זכו ובלא עובדין דכשרן, אבל אסותא חד, לכו השקו הצאן, אשתדלו באורייתא דאתשקיא מימי אורייתא, ולכו רעו לאתר דנייחא לאתר טבא וכסופא דאחסנתיכון. ונראה דמרמז השקו הצאן על הנערים הקטנים אשר מחוייבים ללמדם, ובזה יעלה תעלה וארוכה לרפאות שברנו, ולהשיב שבותנו, ולארצנו יביאנו, במהרה בימינו, אמן:

דרוש ג

לשבת שובה

פלפול בש"ס וברמב"ם ז"ל בסוגיא דשבועות:

מדרש שני השייך ליומא

הרמב"ם ז"ל כתב בפ"א מהלכות תשובה ה"ב דשעיר המשתלח מכפר על עבירות קלות בלי תשובה, ועל עבירות חמורות כגון כריתות וחייבי מיתות ב"ד ושבועת שוא ושקר אינו מכפר בלי תשובה. והקשה הכ"מ דבגמרא הנ"ל משמע דלרבנן אפילו על עבירות קלות אינו מכפר בלי תשובה ולרבי אפילו על החמורות מכפר בלי תשובה, חוץ מפורק עול ומגלה פנים ומפר ברית, וכן הלח"מ האריך בקושיא זו וכתב דרבינו מפרש האי עשה ה"ד, אי דלא עביד תשובה א"כ מסתמא החמורות ג"כ מיירי דלא עביד תשובה א"כ אמאי מכפר על החמורות הא זבח רשעים תועבה, אבל על עשה לית ליה שום קושיא כלל, ומאי דקאמר האי עשה ה"ד הוא משום דבעי למפרך אידך פירכא היכא דעביד תשובה, והך פירכא לא קאי אלא על עשה, ולכך קאמר האי עשה היכי דמי אבל לעולם דהך פירכא ראשונה אי דלא עביד תשובה לא קאי אלא חייבי כריתות ומיתות ב"ד, וכתב הלח"מ, דיצא לרבינו זה דרוצה למעט המחלוקת שבין רבי לרבנן, וכיון דלרבי יוה"כ מכפר על הכל אפילו על כריתות די לנו לומר דלרבנן על כריתות אינו מכפר, אבל על הקלות מכפר, וכתב עוד הכרח דטעמא דרבנן הוא משום דהכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב, כלומר דהני ג' פורק עול ומגלה פנים ומפר ברית, אין מיתה מכפרת, אבל בשאר דומיא דהנך מיתה מכפר אבל יוה"כ לא, וכיון שכן לא דייקינן דיוקא דקרא אלא באחריני דומיא דהנך שהם כריתות ומיתות ב"ד, אבל לא על הקלות דודאי בקלות אפילו יוה"כ מכפר. והנה הכרח השני שכתב במחילת כת"ה נעלם ממנו דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות תשובה שהבאתי לעיל דלרבנן דדרשי הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב, קאי על כל חייבי כריתות דאין מיתה מכפרת. וכבר ביארנו שיטתו בהסוגיא בטוב טעם בס"ד, א"כ אין מקום לכל דבריו, רק הוכחה הראשונה לכאורה יש לומר כן דהרמב"ם רוצה למעט הפלוגתא בין רבי לרבנן וכיון דלרבי יוה"כ מכפר אפילו על חייבי כריתות יש לנו לומר דרבנן לא פליגי עליה אלא על חייבי כריתות ולא על קלות, דבקלות גם לרבנן יוה"כ מכפר. אלא דקשה דלפי זה למה כתב הרמב"ם שם דבזמן שאין בית המקדש קיים תשובה דוקא מכפרת ועצומו של יום הכפורים מכפר לשבים ומשמע בהדיא מדברי הרמב"ם דאפילו על עבירות קלות אין יוה"כ מכפר בלא תשובה, ואמאי כיון דלרבי יוה"כ מכפר בלא תשובה אפילו על חמורות א"כ יש לנו למעט הפלוגתא בין רבי לרבנן ולומר דרבנן לא פליגי אלא על חמורות אבל קלות יוה"כ מכפר בלא תשובה. ולכאורה מוכרח מזה דהרמב"ם ז"ל ס"ל סברת הריטב"א בשבועות י"ג דהא דאית ליה לרבי דיוה"כ מכפר על שאינן שבים ואפילו על כריתות ומיתות ב"ד אינו בעצומו של יום בלבד אלא עם קרבנותיו בזמן שבית המקדש קיים דמתניתין דאוקמיה כוותיה בשעיר המשתלח ושאר

קרבנות היא, ולפ"ז הוה ניחא דברי הרמב"ם הנ"ל, ולשיטה זו צריך לומר מאי דקאמר הש"ס דרבי מודה בכרת דיומא דאי לא ת"ה כרת ביוה"כ לרבי לית ליה, וכתבו התוס' דלאחר שלוח שעיר המשתלח לא מצי לאוקמה שהוא מכפר כל היום אע"ג דמשמע לעיל שאין קרבנות מכפרים על העבירות שאח"כ, שאני שעיר המשתלח דכתיב ביה כי ביום הזה יכפר עליכם, דתירוץ זה עיקר לשיטת הריטב"א, דתירוץ השני שכתבו התוספות דיוה"כ בלא שעיר מכפר לא יספיק לשיטת הריטב"א דיוה"כ בלא שעיר אף לרבי אינו מכפר אלא בתשובה. אמנם קשה לי טובא על סברת הריטב"א מסוגיא דסוף יומא דמדייק על המשנה דמיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה, עם התשובה הן בפ"ע לא הא מני דלא כרבי, ולשיטת הריטב"א מאי מקשה דהא שם לא קתני אלא יוה"כ, ומיירי בזמן הזה דליכא קרבנות אלא עצומו של יום בלחוד, ובזה גם לרבי בעינן תשובה דוקא וצ"ע. ולענ"ד אפשר לומר בטעמו של הרמב"ם ז"ל דס"ל דשעיר מכפר על עבירות קלות בלי תשובה, דהא חזינן דרמי הש"ס סתם סיפרא אסתם סיפרא, דבחדא ברייתא דרשינן דיוה"כ מכפר על השבים דוקא מאך חלק, ובאידך סיפרא ילפינן דיוה"כ מכפר אפילו על שאינן שבים, דאפילו לא התענה בו ולא קרא מקרא קודש ועשה בו מלאכה דיוה"כ מכפר דכתיב יום הכפורים הוא מ"מ, ומסיק הש"ס, דחדא אתיא כרבי דיוה"כ מכפר בלי תשובה, וחדא אתיא כרבנן דיוה"כ מכפר בתשובה דוקא, ורבא משני הא והא רבי ומודה רבי בכרת דיומא. ועכ"פ קשה לרבנן דדרשי מאך חלק דיוה"כ מכפר בתשובה דוקא מאי דרשי מיוה"כ הוא מ"מ דיוה"כ מכפר אפי' בלי תשובה. והריטב"א ז"ל נתקשה להיפך, דלרבי דדריש מיוה"כ הוא מ"מ דיוה"כ מכפר בלי תשובה, מאי דריש מאך חלק. וכן יש להקשות להיפך, למאן דדריש מאך חלק דיוה"כ בעינן תשובה מאי דריש יוה"כ הוא מ"מ. ולזה היה להרמב"ם ז"ל הכרח לשיטתו דעל עבירות קלות אפילו לרבנן יוה"כ מכפר בלי תשובה, ולזה מורה יוה"כ הוא מ"מ על עבירות קלות דמכפר בלי תשובה. וכ"ת היאך אפשר לומר, דהא דרשינן מזה לא התענה בו וכו', וזה הוא מעבירות חמורות, דז"א דה"פ דלא התענה ולא קרא מקרא קודש דמכפר, היינו על עבירות קלות, אבל באמת אינו מכפר על עבירות חמורות דכן מוכרח לפרש לתירוץ דרבא דמתרץ דמודה רבי בכרת דיומא וההיא דספרא דדרשינן דמכפר על השבים דוקא היינו בכרת דיומא, והך דדרשינן יוה"כ הוא מ"מ דמכפר על שאר עבירות, אף דקתני לא וכו' ת"ל יוה"כ היא מ"מ, היינו אף דלא התענה ולא עשה תשובה מכפר הוא על שאר עבירות אבל לא על אותו כרת דלא התענה בו. והנ"ל די"ל דרבנן דרשי יוה"כ הוא מ"מ דמכפר על עבירות קלות, ויש להרמב"ם ז"ל עוד ראיה ברורה בזה מהך דסיפרא

קמא דקאמר יכול יוה"כ מכפר על שבים ועל שאינן שבים, ודין הוא הואיל וחטאת ואשם מכפרין ויוה"כ מכפר, מה חטאת ואשם אינן מכפרין אלא על השבים אף יוה"כ אינו מכפר אלא על השבים, מה לחטאת ואשם שאינן מכפרין על המזיד כשוגג תאמר ביום הכפורים שמכפר על המזיד כשוגג וכו', והקשה רש"י דהא איכא אשם שפחה חרופה וכו' מה שמביאין על המזיד כשוגג, ותירץ רש"י דרוב קרבנות קאמר, והתוס' הקשו דמ"מ נגמור מהנהו שמכפר על המזיד ובעינן תשובה דוקא. ולשיטת הרמב"ם ז"ל יתישב בטוב טעם, דהא הנהו קלות נינהו, וקלות בודאי מכפר בלא תשובה, אף להך ברייתא דסיפרא, דהא ע"ז אהני הא דיוה"כ הוא מ"מ, א"כ בודאי ליכא למילף מינייהו, רק דהתנא רוצה למילף מחטאות ואשמות שבאים על חמורות, ומזה רוצה למילף דכמו דהני קרבנות בלי תשובה כמו כן יוה"כ על החמורות בלי תשובה, וע"ז קאמר שפיר, מה להנהו שכן אינן מכפרין על המזיד כשוגג, דהא הני קרבנות דבאים על החמורות אינו מכפר על המזיד כשוגג. ונמצא לפ"ז נסתלקה ג"כ קושיית הכ"מ והלח"מ דריש סוגיא משמע דלרבנן אפילו על קלות בעי תשובה דקאמר האי עשה ה"ד, אי דלא עביד תשובה זבח רשעים תועבה. די"ל דבריש סוגיא עדיין לא ידע מהך ברייתא דסיפרא דיוה"כ הוא מ"מ דמזה מוכח דעל קלות מכפר בלא תשובה, והרמב"ם ז"ל הוכיח דינו מהך מסקנת הש"ס, דאל"כ לרבנן מאי מורה דיוה"כ הוא מ"מ, ודו"ק היטב:

במדרש פרשת וישב. וישב ראובן אל הבור, והיכן היה, ר"א ור"י, ר"א אומר עסוק היה בשקו ותעניתו, וכשנפנה הלך והציץ לאותו הבור, אמר לו הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחלה, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה, ואי זה הושע, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך.

צריך להתבונן בדברי המדרש, דהלא אדם הראשון שב ג"כ בתשובה וכן קין בנו, וכבר התעוררו בזה המפרשים. וע"פ פשטות פירשתי, דתכלית מעלת התשובה הוא שיתעורר אדם א"ע ברצונו להתשובה, מאהבתו להבורא ית"ש, בגין דאיהו רב ושליט, ויצטער על אשר פגם בהעולמות העליונים ועד כמה מגיע הפגם, ולא מחמת סיבה המעוררת אותו כיראת העונש, או לאיזו תועלת שתגיע לו, אך עיקר מגמתו יהיה לשוב מאהבת ה' לבד ולתקן בכל יכולתו אשר עיות רצון מלכו ש"ע, אולם לא כן מצינו אצל אדם הראשון, רק תשובתו היה ע"י הקב"ה שפתח לו פתח לתשובה, כדאיתא במדרש על פסוק ועתה פן ישלח ידו ולקח מעץ החיים, אין ועתה אלא לשון תשובה שנאמר ועתה ישראל מה ה' וכו', וכן תשובת קין בנו היה ג"כ מחמת יראת העונש, שאמר לו הבורא יתב' נע ונד תהיה בארץ, וכן איתא במדרש וישם ה' לקין אות, עשאו אות לבע"ת, הרי חזינן

דהני תרתי תשובות לא היו בגדר התשובות המועילות. אמנם תשובת ראובן היתה בגדר התשובה המובחרת בהתעוררות עצמו בלתי התעוררות מלמעלה עליו, לזאת נשתבח ראובן בתשובתו הרמה, כי הוא החל לשוב בהתעוררות עצמו, מפאת אהבת ה' ומיראת הרוממות להקב"ה. ומעתה ימתק כדבש דברי המדרש הנ"ל, מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, הכוונה שיהיה התשובה רצונית, ואתה פתחת בתשובה תחלה דייקא, הכוונה אתה החילות לשוב בתשובה רצונית מבלי סיבה והתעוררות, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה תחלה, הכוונה שיוכיחם שישובו אל ה' מעצמם מרצוניות. ואחר שפירשתי זאת מצאתי בס' זרע אברהם בשם גאון אחד ושמחתי שכוונתי לדעתו. בזה מצאתי שאהבה נפשי לפרש ד' המדרש רבה ס' בראשית פ' כ"ב. ויצא קין מלפני ה', מהיכן יצא רבי חמא בשם ר' חנינא ברבי יצחק אמר יצא שמח היך מה דאת אמר הנה הוא יוצא לקראתך וכו', פגע בו אדם הראשון א"ל מה נעשה בדינך א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדם הראשון מטפח על פניו, אמר כמה הוא כחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדם הראשון ואמר מזמור שיר ליום השבת. המדרש אומר דרשוני אך נראה לפרש תחלה מאמר חז"ל בשבת (דף קי"ח:) אמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו שנאמר אשרי אנוש וגו' מחללו א"ת מחללו אלא מחול לו, והמפרשים נתקשו בזה, והט"ז באור"ח מקשה ממ"נ, אי עשה תשובה על העבירות שבידו שמירת שבת ל"ל בלא"ה תשובה מועיל דאין לך דבר העומד בפני התשובה, ואי לא עבד תשובה מה מועיל שמירת שבת כיון שהוא עובד ע"ז, (עיין דרוש שני דרכים שונים). וכעת נ"ל ענין נכון בעזה"י, וראיתי להקדים מה דאיתא בזוה"ק וחכמי אמת דברו בזה באריכות יותר, בהפרש שבין קדושת שבת לקדושת יו"ט. קדושת הזמנים היינו יו"ט תליא בקדושת הישראלי, ובאיזה זמן שאנחנו מקדשים למטה נתעורר ג"כ הקדושה למעלה, וכאשר חלילה אין אנו מקדשים למטה גם למעלה חלילה לא נתעורר הקדושה, כדאיתא מבואר במדרש פ' ואתחנן דמלאכי השרת שואלים אימת ר"ה אימת יוה"כ, הקב"ה אומר להם אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה וכו', אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה', מכאן ואילך אשר תקראו אותם. אך נעלה ומרומם קדושת השבת במעלה יתירה, וכי כך גזרה חכמתו יתב"ש בעת הבריאה דקדושת שבת לא יהיה נחלה בקדושתנו. וזה ג"כ כוונת הש"ס בביצה פרק ב' דבשבת מברכים בא"י מקדש השבת, וביו"ט מברכים בא"י מקדש ישראל והזמנים, ומפרש הש"ס שבת קביעא וקיימא יו"ט ישראל הוא דמקדשי להו, וע"ש בפירוש רש"י, ולדברי חכמי האמת הענין מתוק יותר, כי קדושת

הזמנים תלויה בקדושת הישראלי כנ"ל, לזה מברכין מקדש ישראל והזמנים, משא"כ קדושת שבת דאינה תלויה בקדושת ישראל, דקדושתה מתעוררת למעלה בלתי קדושת התחתונים, לכך מברכין מקדש השבת, וזה הכוונה דקאמר הש"ס שבת קביעא וקיימא, היינו קדושתה קבועה מעת הבריאה. ולפי דברינו אלה יבוא לנכון מאמר חז"ל כל המשמר שבת כהלכתו מוחלין לו, הכוונה בזה כמו דקדושת שבת למעלה אינה תלויה בקדושתנו, כי כח קדושתה יפה להתעורר למעלה בלתי התעוררות התחתונים, כן כח קדושת שבת יפה להשפיע מקדושתה על התחתונים להתקדש בקדושה של מעלה, אף אם אינו מעורר מעצמו, אור הקדושה שבה מאירה אותו להטהר ולשוב אל ה' בתשובה והקב"ה מסייעו ועוזרו ומקבלו, וממילא מוחלין לו כיון דעושה תשובה ע"י קדושת שבת ששמר כראוי. ובזה נשוב לדברי המדרש שהתחלנו, פגע בו אדם הראשון וכו', א"ל כמה היא כחה של תשובה, הכוונה דתשובה כזו הבא ע"י עוזר ומושיע מבלי התעוררות העצמי ג"כ מועיל להתקבל, ואני לא הייתי יודע דתשובה כזו מועלת, דתשובת קין היתה ע"י יראת העונש, ותשובת אדם ע"י פתח של הקב"ה, אמנם כאשר הבין בקדושת שבת דכמו דקדושת שבת הוא קודש בלי אתערותא דלתתא, מזה הבין דתשובה מועלת להתקבל אף בלי אתערותא דיליה, רק שהקב"ה העיר אותו לתשובה. וזה דקאמר טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון, היינו דאף תשובה כזו מועיל. בזה פירשנו ג"כ הפסוק שלאחריו להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות, דהנה חז"ל פ"ק דברכות דרשו כל שלא אמר אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות, וכמו שפירשו רש"י ותוס' להגיד בבוקר חסדך קאי על גאולה העתידה ואמונתך בלילות קאי על עתים השפלים הללו, ואנו מאמינים שיגאלנו במהרה. ויובן ע"פ מה דאיתא בסנהדרין פרק חלק כתנאי ר' אליעזר אומר אם ישראל עושים תשובה נגאלים, ואם לאו אינם נגאלים, א"ל ר"י אם ישראל אין עושין תשובה אינן נגאלין, אלא הקב"ה מעמיד עליהם מלך קשה ומחזירן למוטב, תניא אידך ר"א אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלים, שנאמר שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם. א"ל ר"י והלא כבר נאמר חנם נמכרתם בע"ז ולא בכסף תגאלו לא בתשובה ומעשים טובים. וביאר שם המהרש"א בח"א דעיקר פלוגתא שבין ר"א ור"י בענין עשיית התשובה דר"א סובר דאינם נגאלין אלא בתשובה הרצונית שיתעוררו מעצמם לתשובה, ולא בתשובה הכרחית. ור"י סובר דאף ע"י תשובה הכרחית, והיינו שהקב"ה מעמיד עליהם מלך קשה וע"י זה יצעקו אל ה' נמי יגאלו, והיינו דמביא ר"א קרא שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם, הכוונה שאנחנו נתעורר לתשובה מתחלה, ור"י השיב והלא כבר נאמר חנם נמכרתם בע"ז ולא

בכסף תגאלו, והיינו דקאי על מעשה המן, וה"פ דהיינו כסף מעשה המשכן שהיה ע"י רצינית, דהיינו במעשה המשכן היה להם תשובה ומעשים טובים רצוניים לכפר על מעשי העגל, אלא דגם התשובה ומעשים טובים ההכרחיים ע"י מעשה הצורר המן מועיל ג"כ. והנה מבואר בכ"מ דהלכה כר"י נגד ר"א, הרי לנו נחמה כפולה, שהשי"ת לא יעזוב אותנו בשפלות הזה, הגם שתשובתנו תהיה מפני חמת המציק חלילה. וזה ששר אדם הראשון, כיון שראה דתשובה הכרחית, דהיינו מה שהקב"ה מעורר לתשובה מועיל ג"כ, מזה אדע שגאולת עולם יהיה לנו, ע"כ אמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות, דיש לנו להאמין שיגאלנו הקב"ה אף שח"ו אין אנחנו מתעוררים מפאת עצמנו לתשובתו, דאי הוה בעינן תשובה רצונית דוקא לא היה חלילה תקומה כי הכל בידי שמים חוץ מי"ש, עכשיו ראינו כי גם התשובה ההכרחית מועיל, ויוסף שנית ידו לגאלנו גאולה נצחית. וזה שאמר עלי עשור עלי נבל עלי הגיון בכנור, ויובן ע"פ שאמרו חז"ל פ' ב' דערכין דכנור של מקדש היה של שבע נימין, שנאמר שובע שמחות וכו' א"ת שובע אלא שבע, ושל ימות המשיח של שמונה נימין שנאמר למנצח על השמינית על נימא שמינית, של עוה"ב עשר שנאמר עלי עשור וכו', ואומר הודו לה' בכנור בנבל עשור זמרו לו, שירו לו שיר חדש, וע"ש בפירוש רש"י. וזה הוא ששיבח אדם הראשון דאחר ימות המשיח נזכה לעוה"ב שיהיה הניגון בכינור של עשר נימין, ונתן טעם לדבר כי שמחתני ה' בפעלך, הכוונה אף שהתשובה היתה ע"י הקב"ה מ"מ נתקבל תשובתי, וזהו במעשי ידיך ארנן, והבן כי נכון בס"ד:

בנבואת בלעם (פ' בלק), לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם, ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה, הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה, לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו, כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא, לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה. לפרש מקראי קודש אלה עלה על רעיוני בכמה דרכים, כי רוח ה' דבר בו לתאר שבחי עם הישראלי איך הם דבוקים בו ית"ש דביקות העצמי. דהנה השבח שתאר לאל יתברך לא איש ויכזב אינו מובן ע"פ פשוטו, הלא אף איש אמונות לא יכזב בדבריו. ובתלמוד ירושלמי תענית מצאתי דבר נפלא וז"ל, ורבנן אמרי לא איש הוא שעשה דבריו של אל כאילו כזבים למה ה' יחרה אפך, ובן אדם ויתנחם, לא בן עמרם הוא שעשה לאל שיתנחם, שנאמר וינחם ה' על הרעה. ולפי דברי הירושלמי הפירוש ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה בניחותא, אמנם צריך להבין כפל הלשון. וגם האלשיך הק' ז"ל פירש פסוק זה. דהנה

אמירה הוא לשון רכה, היינו על דבור טוב, ודבור מורה על קשות וכמו שפירש רש"י בכמה מקומות, ולפי דבריו הקדושים הכי פירושו, ההוא אמר היינו אמירה רכה וטובה ולא יעשה בתמיה דבודאי יעשה, ודיבר שהוא לשון קשה לא יקימנה בניחותא, ושפתים ישק. ולדבריו הקדושים קצת דחוק דהפסוק מתפרש בתרי אנפי, ולדעתי יפורש בחדא מחתא ע"פ מאמר חז"ל בפרק אין עומדין (דף ל"ב) וידבר ה' אל משה לך רד,
מאי רד רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל עכשיו שישראל חטאו למה לך גדולה. מיד תשש כחו של משה ולא היה בו כח לדבר, כיון שאמר לו הרף ממני ואשמידם אמר משה דבר זה תלוי בי, מיד נתחזק בתפלה וביקש רחמים עליהם, משל למלך שהכה את בנו, והיה אוהבו יושב לפניו והיה מתירא להצילו, כיון שאמר לו אלמלא אוהבי זה היושב לפני הרגתיך, אמר דבר זה תלוי בי מיד עמד והצילו, ועתה הניחה לי אמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו, מלמד שתפס להקב"ה כביכול כאדם שתופס לחבירו בבגדו, ואמר לפניו איני מניחך עד שתמחול ותסלח לעונותיהם של ישראל. הרי חזינן דאף בעת כעסו כביכול על עם הישראלי נתן פתח לפני משה ע"ה שיתפלל לפניו עלינו ובכוון עשה השי"ת כדי שלא יקיים החרי אף בישראל, וזה היא ששיבח בלעם לעדת ישראל היאך דבוקים אנחנו באבינו שבשמים בכל עת ואינו רוצה לכלותם חלילה, ואמר ההוא אמר היינו האמירה רכה הרף ממני, ולא יעשה, כדי שלא יעשה הרעה חלילה אתנו, ודבר ולא יקימנה, היינו מה שדבר לרעה ואשמידם לא יקיים אותה. ויש לכוין בזה ג"כ מה שפירש האלשיך הקדוש על פסוק וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו, דתיבת אשר דבר לעשות כמיותר בקרא. ופירש הוא ז"ל דע"י הדבור הקשה נתקררה דעתו של מקום ובזה וינחם ה' על הרעה מחמת שדבר לעשות. וכן הכוונה גם כאן ודבר בזה שדבר לעשות ניחם ה' על הרעה ועשה זאת כדי שלא יקימנה ונתקררה דעתו:

לא הביט און וכו'. הכוונה שהשי"ת זוכר לנו תמיד זכות אבות ובזכותם מקיים את ישראל, וזהו לא הביט און בשביל יעקב ולא ראה עמל בשביל ישראל, והזכיר ישראל לכלול בזה השלשה אבות כדאיתא במדרש דגם אברהם ויצחק נקראים ישראל ע"ש במדרש שהוכיח מקרא, ולכן הזכיר ג"כ תואר ישראל לכלול כל השלשה אבות. ואמר ה' אלהיו וכו', יובן ע"פ מה שפירש רש"י בחומש ויאמר אני אעביר כל טובי וכו', ופירש"י שם הגיעה השעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות, לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר התפלה שכשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי זכות אבות, כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקנה, אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור

ואתה נתון במערה וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות וכו', כי רחמי לא כלים. וזה שאמר בלעם, מתחלה הזכיר שיש לנו זכות אבות, שוב אמר אף אם תמה זכות אבות, מ"מ ה' אלהיו עמו ותרועת (הוא לשון חיבה) מלך בו וכמו שפי' רש"י ז"ל:

אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו. ופי' רבותינו (גיטין ס"ח:) וכן פירש רש"י בחומש ראם אלו השדים, ואינו מובן לכאורה מה ענין זה לכאן. אמנם יובן היטב ע"פ מה דאיתא במדרש פ' שלח פ' י"ו. הלכה תינוק שיש בידו אבן מהו לטלטלו בשבת, שנו רבותינו נוטל אדם את בנו ואבן בידו וכו' מדור המדבר אתה למד שהיה הקב"ה נושאם במדבר כאשר ישא איש את בנו והיתה ע"ז בידם שנאמר כי עשו עגל ומסכה, וכן אתה מוצא כשעברו בים צלמו של מיכה עבר עמהם שנאמר ועבר בים צרה וכו', וזה שסיפר בלעם מעלת הדביקות שלהם עם הבורא ית"ש, אל מוציאם ממצרים עם כתועפות ראם לו אלו השדים, הכוונה דע"ז שהיה בידם נקרא שדים ומקרא מלא הוא יזבחו לשדים לא אלוה, ובכל זאת לא זז חביבות ישראל ונשאם ונטלם וכמליצת המדרש נוטל אדם את בנו ואבן בידו:

כי לא נחש ביעקב וכו'. ע"פ מה שאמרו חז"ל בערכין פרק שלישי דבגדי כהונה מכפרין כמו קרבנות, ומפרש הש"ס דאפוד מכפר על עון ע"ז, דכתיב ואין אפוד ותרפים, ופי' רש"י בזמן שאין אפוד הוי עון תרפים. ואף דתרפים הוא מין כישוף, צ"ל דסבר הש"ס דדא ודא אחת היא. וזהו שאמר בלעם כי לא נחש ביעקב וכו', הכוונה שאין בידם עון נחש וקסם דהא אפוד מכפר והאפוד היה אורים ותומים אשר ממנו ידעו ישראל מה פעל אל, וזה שאמר כעת יאמר ליעקב פירוש ע"י או"ת מה פעל אל, א"כ יש להם אפוד ומכפר על עון תרפים:

הן עם וכו'. יובן ע"פ דברי זוה"ק, מפני שיבה תקום, דהיינו שצריך האדם לשוב בתשובה שלמה טרם בוא עליו ימי הזקנה, וחז"ל אמרו בפ"ק דע"ז אשרי איש, איש ולא אשה, אמר רב עמרם אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש, ופירש רש"י בחור, ממהר להכיר את בוראו קודם ימי הזקנה. רבי יהושע בן לוי אמר אשרי המתגבר על יצרו כאיש, ופי' הראשית חכמה דהחילוק ביניהם דלרע"מ תשובה המועילה הוי דוקא כששב בעודו בחור בשנים וריב"ל ס"ל דאף כשהוא זקן ומתגבר על יצרו כגבור היא תשובה מועילה, וכל זה היא בגדר תשובות המועילות, דבאמת הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו מקבל אף תשובה גרועה כמו ביום המיתה אחרי שאפסו כחותיו ואין בידו לעשות עבירה מ"מ מועיל, וכמו שדרשו חז"ל תשב אנוש עד דכא עד דכדוכה של נפש. וזהו דברי בלעם

דיש בהם הממהרין לשוב בבחרותם והיינו כלביא יקום שהוא גור אריה כמו שפירש רש"י בחומש, וכארי יתנשא הכוונה שיש בהם המתגברין כארי אף שהמה בימי הזקנה, לא ישכב עד יאכל טרף, קאי על המאחרים בתשובה עד עת גויעתם דמ"מ מועיל להם תשובתם והקב"ה מקבלו, דשכיבה מכונה יום המיתה וטרף קאי על העבירה רח"ל דנעשה לו קטיגור לטרפו, והיינו דעכ"פ ביום מותם רואה לעשות תשובה שלימה. וכ"ז הפליא בלעם לשבח במעלות ישראל היאך הם קשורים להשי"ת באהבה וחיבה יתירה: **עוד** יש לפרש מקרא קודש הנ"ל לא איש אל ויכזב ע"פ מה דאיתא במדרש בהרבה מקומות במדרש ויקרא פ' כ"ז ובשה"ש ע"פ חכו ממתקים ופ' נשא, וז"ל אמר ר"ש בר נחמני בשלשה מקומות בא הקב"ה להתווכח עם ישראל ושמחו עו"ג ואמרו כלום אינון יכולין להתווכח עם בוראן, עכשיו הוא מכלן מן העולם, בשעה שאמר להם לכו נא ונוכחה יאמר ה', כיון שראה הקב"ה שעו"ג שמחין הפכה להם לטובה, שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, באותה שעה תמהו עו"ג ואמרו זו תשובה וזו תוכחה לא אתא אלא לאתפגגא עם בנוי (ופי' הערוך לעלוץ ולהשתעשע), ובשעה שאמר שמעו הרים את ריב ה' שמחו עו"ג, אמרו היאך יכולים להתווכח עם בוראן עכשיו הוא מכלן מן העולם, כיון שראה הקב"ה שעו"ג שמחין הפכה להם לטובה. שנאמר עמי מה עשיתי לך, עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך וכו', תמהו כולם ואמרו זו תשובה וזו תוכחה לא אתא אלא לאתפגגא עם בנוי, ובשעה שאמר וריב לה' עם יהודה ולפקוד על יעקב, שמחו עו"ג ואמרו היאך יכולים להתווכח עם בוראן עכשיו הוא מכלן מן העולם, מיד הפכה להם לטובה דכתיב בבטן עקב את אחיו. אמר רבי יודן ב"ר שמעון, משל לאשה אלמנה שקבלה על בנה לדיין, כיון דחמת דיינא דיתיב ודיין בנור ובזפת ובגלבין אמרה אין אנא מודענא סורחנא דהדין ברי להדין דיינא כדון הוא קטיל ליה, דרכת עד דחסיל דינא, כיון דחסל אמר לה הדין ברך מה סרח עליך, אמרה ליה מרי כדהוה במעי הוה מבעט, א"ל כדון הוא עבד לך כלום, א"ל לא, א"ל זיל דלית בהדא מילתא סורחן כלום, כך כיון שראה הקב"ה שעו"ג שמחים הפכה להם לטובה, שנאמר בבטן עקב את אחיו, מיד תמהו עו"ג, ואמרו זו תשובה וזו תוכחה זו אחר זו לא אתא אלא לאתפגגא עם בנוי, ומה הלאתיך ענה בי וכו' וזו שמדבר בלעם לא איש אל וכו', בשעה שהקב"ה בא להתווכח עם ישראל, וסבורים עו"ג שהקב"ה משנה בדבורו, דמתחלה בא להתווכח כשאמר התוכחה לכו נא ונוכחה רצונו ית"ש היה באמת מתחלה להתווכח, ואח"כ חזר ואמר אם יהיו חטאיכם, חלילה לומר כן, והאמת דגם מתחלה לא בא להתוכח עמהם ולגלות להם עונותיהם,

וזו שאמר לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל, רק שבא לאתפגגא עם בנוי, וזו שאמר ותרועת מלך בו היינו להשתעשע עמהם וכתירוץ עו"ג. וזה נכון בס"ד:

דרוש ד

לשבת שובה

הלכה תוס' ופלפול בש"ס וברמב"ם ז"ל בסוגיא דיומא ככותבת הגסה ע"ש:

יומא (דף ע"ט א') תוס' ד"ה ככותבת הגסה, פי' רש"י אינו מיושב וכו' מ"מ מאי מספקא ליה תפשוט דע"כ וכגרעינתה קתני דבתרוייהו משערין דאי או כגרעינתה מכדי לא שוו אהדדי, דא"א לצמצם שיהיו שוים כותבת בלא גרעין וגרעין בלא כותבת, וא"כ לימא השיעור הפחות חייב וכ"ש אי אכל שיעורא רבא. והנה אם הגרעין גדול מכותבת או לא תליא בשקלא וטריא של הש"ס לקמן, ועיין במהרש"א:

ונ"ל דיש ליישב פירוש רש"י, דלקמן בש"ס דף פ' ע"ב פריך הש"ס מ"ש אכילה דכל חד וחד בככותבת ומ"ש שתיה דכל חד וחד כדידיה, א"ל אביי קים להו לרבנן בככותבת, דבהכי מיתבא דעתיה בציר בהכי לא מיתבא דעתיה, בשתיה בדידיה מיתבא דעתיה בדחבריה לא מיתבא, מתקיף לה ר"ז וכל העולם כולו בככותבת, ועוג מה"ב בככותבת, א"ל אביי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה בציר מהכי לא מיתבא דעתיה, מיהו כ"ע טובא ועוג מה"ב פורתא, מתקיף לה ר"ז בשר שמן בככותבת ולולבי גפנים בככותבת א"ל אביי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתי' בציר מהכי לא מיתבא דעתיה מיהו בשר שמן טובא לולבי גפנים פורתא ע"ש, והנה באמת שיעורין הוא הלל"מ, וכך נאמרה למשה בסיני החילוק בין שתיה לאכילה, דבשתיה לחד בדחבריה לא מיתבא דעתיה, ובאכילה כולם מיתבא דעתיה באכילת כותבת רק כ"ע טובא ועוג מ"ה פורתא, וכן בשר שמן ולולבי גפנים פחות מככותבת לא מיתבא דעתייהו אפילו בבשר שמן מיהו בככותבת מיתבא דעתייהו רק בשר שמן טובא ולולבי גפנים פורתא. וכ"ז לפי האמת דידעינן פירוש המשנה בככותבת דהיינו עם הגרעין, והמשנה משוה זה השיעור לכל אדם צ"ל דבאכילה אין חילוק בין אדם לאדם דפחות מככותבת לא מיתבא דעתיה, רק בינונים מיתבא דעתיה טובא בככותבת ואנשים הגדולים מיתבא דעתייהו פורתא בככותבת, וכ"ז להאמת אבל בעל הבעיא דבעי אי כותבת אי גרעינתה לא תקשה קושיית התוס' דלינקוט שיעור הפחות חייב וכ"ש אי אכיל שיעורא רבה, די"ל לפי ה"א יש באמת חילוק בין אדם לאדם, דאנשים בינונים מיתבא דעתם בשיעור הפחות ואנשים גדולים בשיעורא רבה והכי קים להו לרבנן דאנשים בינונים סגי במיתבא דעתם בשיעור הפחות, ואנשים

גדולים בשיעורא רבה, רק בזה יש חילוק לשתיה, דבשתיה כל חד בדידיה משערין, והכי קים להו לרבנן דבפחות מהכי לא מיתבא דעתיה, ובאכילה יש חילוק בין אדם לאדם, והיינו שיעור הפחות ושיעורא רבה, דהשיעור הפחות מיתבא דעתיה לאנשים בינונים, שיעורא רבה מיתבא דעתיה לאנשים גדולים, והיינו דנקט המשנה כמוהו וכגרעינתה דיש חילוק בזה, דבאנשים בינונים סגי בשיעור הפחות ובאנשים הגסים בשיעורא רבה. או אפשר לומר לדעת בעל הבעיא אם הפירוש כמוה או כגרעינתה חילוק יש בין מאכל למאכל, דהא דקאמר הש"ס קים להו לרבנן דאין חילוק בין בשר שמן ללולבי גפנים דבפחות מככותבת לא מיתבא דעתיה רק בשר שמן מיתבא דעתיה טובא ולולבי גפנים פורתא, היינו כל זה לפי האמת דשיעור כותבת הגסה הוא כמוה וכגרעינתה, אבל לדעת בעל הבעיא, דהיה סובר דנוכל לפרש כמוה או כגרעינתה, נוכל לומר דנקט התנא שני שיעורים שיעור הפחות ושיעורא רבה דהיינו בשר שמן מיתבא דעתיה בשיעור הפחות ולולבי גפנים מיתבא דעתיה בשיעורא רבה והכי קים להו לרבנן, רק לפי האמת דקיי"ל כמוה וכגרעינתה יחד, אין החילוק בזה בין אוכל לאוכל ובין מאכל למאכל. כך נוכל ליישב דעת בעל הבעיא לפירוש רש"י, ולקמן יבואר אי"ה דרך אחרת בהבנת פירוש רש"י על נכון בעהשי"ת:

והנה לשיטת רש"י כפי מה שהבינו התוספות דבעל הבעיא מספקא ליה אם הפירוש כותבת הגסה כמוה וכגרעינתה דהיינו תרוייהו יחד או הפי' כמוה או כגרעינתה. ולר"פ נשארת הבעיא ולרב אשי פשיטא ליה דגסה איתמר כל כמה דגסה, ולפ"ז צ"ל בש"ס דבסמוך דקאמר ר"י כותבת שאמרו יתירה מכביצה וקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה בציר מהכי לא מיתבא דעתיה, ופריך הש"ס מהא דמעשה והביאו לריב"ז לטעום את התבשיל ולר"ג שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה ותני עלה לא מפני שהלכה כן אלא שרצו להחמיר על עצמם, וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו, ומדייק הש"ס הא כביצה בעי סוכה, ואי ס"ד כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה, השתא שתי כותבות בלא גרעינין לא הוי כביצה כותבת הגסה וגרעינתה מי הוי יתירה מכביצה, ומשני א"ר ירמיה אין שתי כותבות בלא גרעינתן לא הוי כביצה כותבת הגסה וגרעינתה הוי יתירה מכביצה, אמר ר"פ היינו דאמרי אינשי תרי קבי דתמרי חד קבא דקשייתא וסריח. וצ"ל לפ"ז דהסוגיא אזלא לפירוש רש"י להך צדדא דכותבת הגסה כמוה וכגרעינתה יחד, דאם נימא דכמוה או

כגרעינתה בודאי צ"ל דהיא פחותה מכביצה דהא לא קאמר הש"ס דשתי כותבות בלא גרעיניהן לא הוי כביצה כותבת הגסה וגרעינתה הוי יתירה מכביצה. אבל פשיטא דגרעינן בלבד אינו גדול יותר משתי כותבות בלא גרעיניהן. ופשיטא דאם נימא או או קתני דבכותבת לחוד חייב הרי סובר דבכותבת לחוד יותר מכביצה ומכ"ש שתי כותבות, א"ו דצ"ל דהש"ס אזיל להך צדדא דכותבת הגסה וגרעינתה יחד, הגם דר"פ קאמר היינו דקאמרי אינשי וכו' ור"פ גופא הוא דמיבעיא ליה בעיא זו מ"מ צ"ל דר"פ אזיל להך צדדא דכותבת הגסה וגרעיניהן יחד:

ולשיטת התוס' שכתבו לפרש דמיבעיא אי כותבת הגסה דקתני היא וגרעינתה יחד וכגרעינתה דקתני היינו פירוש ועוד גרעין בלא כותבת דהוי תרי גרעינין וכותבת או דילמא כותבת הגסה דקתני בלא גרעין משמע וכגרעינתה היינו גרעין שבאותה כותבת, ולפ"ז צ"ל להיפך דהש"ס אזיל להך צדדא דככותבת הגסה וכגרעינתה יחד היינו גרעין, דאם נימא בהך צדדא דהיינו כותבת ושני גרעינין א"כ לא מייתי הש"ס ראיה כלל מהך דשתי כותבות, דבאמת שתי כותבות הוי פחותה מכביצה ול"ל להש"ס לדחות דגרעין יותר גדול מכותבת, נהי דגרעין שוה לכותבת מ"מ הכא שיעורא שני גרעינין וכותבת ושם שתי כותבות לחודיה, א"ו צ"ל דהש"ס אזיל להך צדדא דכותבת הגסה היינו עם גרעין, וגם ר"פ דמדחה צ"ל נהי דמיבעיא ליה מ"מ רצה לדחות קושיא גם להך צדדא וכמש"ל, ולשיטת התוס' בשם הערוך דהבעיא היה אם צריך למעך חללה ואם חייב אם אוכל כמוה וגרעינתה בלא חללה מיחייב או כברייתה ממש קודם שנתמעך חללה, צ"ל ג"כ דהש"ס אזיל להך צדדא דחייב בלא חללה, דאם נימא כהך צדדא דאינו חייב אלא כמוה וגרעין וכחללה א"כ לא מקשה הש"ס מידי ול"ל לדחויי דהגרעין יותר גדול מכותבת דנהי דגרעינן שוה להפרי מ"מ נוכל לומר דהני שתי כותבות שאכל ר"ג היה פחות מכביצה אבל כותבת וגרעינתה וחללה יותר מכביצה, א"ו צ"ל דהש"ס אזיל להך צדדא דכותבת הגסה היינו בלא חללה:

והנלע"ד לפרש הסוגיא בטוב טעם ומדוקדק היטב לשון רש"י ז"ל. ונקדים לשון הירושלמי במס' תרומות על הך משנה גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות. איתא בירושלמי אמר ר' יוחנן בגלעיני אגסים וקרוסטומלין היא מתניתא אמר ר' אליעזר אפילו תימא בגלעיני הרטוב במחוסרים למצמץ, וע"ש בפי' המפרש בגלעיני אגסים וקרוסטומלין תפוחים קטנים שהם ראויים לאכילה, וקאמר אפילו תימא בגלעיני הרוטב רוטבי תמרים שעדיין לחים הם ועדיין הליחות קיימת ואסורים בשביל מיצוץ הליחה, ובמס' עוקצין תנן גלעינין של רוטב מצטרפים לטומאת

אוכלים, וכן הרב ברטנורא בפירוש המשניות כתב וכגון שהם רכים וראויים לאכילה כגון גרעיני התפוחים והחבושים והגסים, או שנשאר בהם לחלוחית שבני אדם מוצצין אותו כגון גרעיני התמרים וכיוצא בהם. ולפ"ז יש לומר דהכי קמיבעיא ליה דהא בודאי ביוה"כ בעינן אוכלים הראויים לאכילה וכדקתני במשנתנו אכל אוכלים שאינם ראויים לאכילה פטור והכי קא בעי, אי הפי' כותבת הגסה וכגרעינתה יחד, והיינו שאוכל אוכלים הראויים לאכילה כמו האוכל שהוא כותבת הגסה וגרעינתה ואף דהגרעין אינו ראוי לאכילה מ"מ יש לומר דמשער בתמרה לחה דראוי הגרעין להוציא ממנו ליחה, א"כ השיעור הוא כמו כותבת הגסה וכפי השיעור שראויים להוציא מהגרעין אוכל וכמות השיעור זה חייב, או דהפירוש דהתנא משער האוכל שהיא גדולה ככותבת הגסה וכגרעינתה, דהיינו שהאוכל יהיה גדול בכמות כמו כותבת וגרעינתה ובאמת מיירי בתמרה יבישה רק האוכל יהיה גדול בכמות האוכל כמו כותבת הגסה וגרעינתה, ולפ"ז הוא שיעור יותר גדול דמשער בכל הגרעין ולא במה שראוי להוציא ממנה ליחה. וזה הפי' בש"ס ככותבת שאמרו בגרעינתה והיינו שהאוכל יהיה כ"כ כפי מה שיש באוכל כותבת הגסה ובגרעינתה דהיינו שראוי להוציא ממנה ליחה ומיירי בתמרה ליחה, או בלא גרעינתה דהיינו שאין אנו משערים בכמות האוכל תמרה וגרעינתה יחד אלא דהאוכל יהיה גדול כמות הכותבת לבד והגרעין לבד כך יהיה האוכל ונמצא מתרבה בשיעורו. ולשון רש"י ז"ל מאיר כצהרים לפ"ז, וז"ל רש"י והא דקתני במתני' וכגרעינתה מיבעיא ליה היכי קאמר כמוה וכגרעינתה יחד. והיינו כמו שפירש רש"י דמשערין כמות האוכל בכותבת וגרעין יחד דבזה נתמעט משיעורא וכמש"ל, וז"ל רש"י באידך צדדא. א"ד הכי קאמר כמוה כגרעינתה, והיינו שאין אנו משערים כמו האוכל בתמרה וגרעינתה יחד רק כמו האוכל בפ"ע וכמו הגרעין בפ"ע אם יש אוכל כמות הכותבת לבד והגרעין לבד ונמצא מתרבה בשיעורא. וזה נ"ל ברור ואמת בס"ד וברש"י:

והנה ה"ה פ"ב מה' שביתת עשור ה"א הביא גרסא בש"ס דמיבעיא ליה אם כותבת זו לחה או יבישה וכן דקדקו בשיעורא, והלח"מ כתב דבנוסחא דילן ליתא להך בעיא אלא לענין עצם כשעורה, וראה זה מצאתי בת"י על מס' זו שנראה בעליל שהיתה לפניהם גרסת ה"ה, ונראה טעם לנוסחא דילן דלא מיבעיא ליה הכי כי לפי פירושנו הוא נכלל בבעיא זו, כי אם נימא כותבת הגסה השיעור לפי מה שראוי להוציא אוכל מהגרעין, א"כ ע"כ צ"ל בתמרה לחה דראוי להוציא ממנה אוכל, ואם נימא כאידך צדדא דמשערין כמות האוכל שיהיה גדול ככותבת וכגרעינתה מיירי גם כן בתמרה יבישה, ודו"ק: בפסוקי הושע י"ד שובה ישראל וגו' עוד מלין לאלוה

שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו, כבר הערתי בדרושים הקודמים הדקדוק בפסוק זה, דמתחיל בלשון יחיד ומסיים בל"ר. אמנם טרם נבאר זה אקדים אגדה בשבת פרק במה מדליקין, ד"א ושבח אני את המתים שכבר מתו כדרב יהודה אמר רב דאמר ר"י אמר רב מאי דכתיב עשה עמי אות לטובה ויראו שונאי ויבושו, אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע מחול לי על אותו עון, א"ל מחול לך, אמר לו עשה עמי אות בחיי, א"ל בחייך איני מודיע בחיי שלמה בנך אני מודיע, כשבנה שלמה את ביהמ"ק בקשו להכניס ארון לבית קה"ק דבקו שערים זה בזה, אמר שלמה כ"ד רננות ולא נענה, פתח ואמר שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבא לך הכבוד, רהטו בתריה למבלעיה, אמרו מי הוא זה מלך הכבוד אמר להו ה' עזוז וגבור, חזר ואמר שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם וכו' ולא נענה, כיון שאמר ה' אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה, באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה וידעו כל העם וכל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון, ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את וכו':

בויכוח הלז שבין השי"ת ודוד משיח ה', הלא יתחמץ לבב איש, מה זה היה לאדונו דוד המלך ע"ה לבקש מהשי"ת אות על מחילת עונו, אחרי שהבטיחו ע"י נתן הנביא לא תמות ושמע גם כן מהשי"ת שמחל לו העון מדוע הרבה לבקש תחנונים ליתן לו אות ע"ז, הגם שאמר יראו שונאי ויבושו, בכל זאת בלתי מתקבל על הלב אם בכבוד עצמו דורש ולהנאתו חלילה, ובודאי תוכן כוונתו היה בבקשת האות להיות מזה ענין לעבודתו ית"ש. והנלע"ד דכל מגמת חפצו מהשי"ת ליתן לו אות לכבוד ה' היה דורש לפמ"ש בגמרא דע"ז ר"י משום רשב"י לא היה דוד ראוי לאותו מעשה ולא היו ישראל ראויים לאותו מעשה, לא היה דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב ולבי חלל בקרבי, ולא ישראל ראויים לאותו מעשה דכתיב מי יתן והיה לבבם זה וכו', אלא לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד שעשה תשובה אף אתה וכו', אם חטא ציבור אומרים להן לכו אצל ציבור שעשו תשובה וכו', וצריכא דאי אשמעינן יחיד משום דלא מפרסם חטאיה אבל ציבור דמפרסם חטאיה אימא לא צריכא, ואי אשמעינן ציבור משום דנפישי ברחמי אבל יחיד אימא לא צריכא, והיינו דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מ"ד נאום דוד בן ישי ונאום הגבר הוקם על שהקים עולה של תשובה. הנה עינינו רואות שדוד משיח ה' לא היה ראוי לאותו החטא אלא להקים עולה של תשובה להורות לכל יחיד שישוב לה' ויקבלהו, וכן ביקש בעצמו אלמדה פושעים דרכיך, שישובו מדרכם הרעה וייטיבו מעשיהם לה', ע"כ היטיב אשר ביקש מאת ה' על האות למען יתאמת יותר הדבר בעיני

כל יחיד שהוא פתוחה ידו לקבל השבים אליו ויתרבה כבוד שמים, בזה, וזהו שביקש ויראו שונאי האות ויבושו, דהם אומרים עלי שאין לי חלק באלהי ישראל אחר שבא לידי חטא א"א, וכמו שאמרו חז"ל על פסוק ובצלעי שמחו וכו' ששאלו לדוד הבא על א"א מיתתו במה, וכאשר בעצמו במר נפשו שפך שיחו באומרו רבים אומרים לנפשי אין ישועתה לו באלהים סלה, ומחמת זה

רצה שיתן לו ה' אות לחזק ידים רפות, כי הוא הפותח שער לדופקי בתשובה שלמה לפניו ית"ש, ולבטל מחשבת שונאיו הרעים האומרים עליו כי לא תועיל לו התשובה. ומה שהשיב לו השי"ת בחייך איני מודיע בחיי שלמה בנך אני מודיע, נראה שהשי"ת השיב לו בצחות דבר מושכל. דהנה כבר הערנו לעיל מה זה שבן ישי משיח ה' חפץ האות, הלא בישרו ע"י נתן הנביא גם ה' העביר חטאתך לא תמות, וה' בעצמו השיבו על בקשתו מחול לך. אך נראה דאיתא באגדת חלק, ונקיתי מפשע רב, אמר לפניו רבש"ע מחול לי על אותו עון כו' אמר לו כבר עתיד שלמה בנך לומר בחכמתו היחתה איש אש בחיקו ובגדיו לא תשרפנה אם יהלך איש על הגחלים ורגליו לא תכוינה כן הבא אל אשת רעהו לא ינקה וכו', א"ל כל הכי נטרד ההוא גברא, א"ל קביל עלך יסורין, קביל עליה, אמר רב יהודה אמר רב ששה חדשים נצטרע דוד ונסתלקה הימנו שכינה ופירשו ממנו סנהדרין, נסתלקה הימנו שכינה דכתיב השיבה לי ששון ישעך, ופירשו הימנו סנהדרין דכתיב ישובו לי יראיך וכו'. והדר קאמר הש"ס שם עשה עמי אות לטובה, אמר לפניו רבש"ע מחול לי על אותו עון, א"ל מחול לך, עשה עמי אות לטובה וכו'. א"ל בחייך איני מודיע אבל אני מודיע בחיי שלמה בנך, בשעה שבנה שלמה את בהמ"ק ביקש להכניס ארון לבית ק"ק דבקו שערים זה בזה, אמר כ"ד רננות ולא נענה וכו' כיון שאמר ה' אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה, באותה שעה נהפכו פני שונאי דוד כשולי קדירה וידעו כל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון, וביאר שם המהרש"א ז"ל מה שהבטיח לו הקב"ה על מחילת העון היינו אחר שכבר קיבל עליו יסורים. המורם מדברינו אלה דמחמת חכמת שלמה אשר ברעש ורוגז הכביד עונש החוטאים באיסור א"א, יש מקום לגמגם דתשובת דוד המלך ע"ה אינו מועיל, א"כ יש מקום שלא להאמין לנבואת נתן הנביא, וכמו שבאמת השי"ת בכבודו השיב לו שמחמת טעם זה אינו רוצה למחול לו, אך כל זה כאשר יבוא בנו שלמה ויגלה חכמתו דאז יהיה חלילה מקום להטעאה זו, אז אני מודיע בבירור שנמחל לך העון. ומעתה מה נמרצו דברי יושר מאת השי"ת, בחייך איני מודיע, הכוונה שא"צ להודיע לכל, כי מסתמא יאמינו לדברי נתן הנביא אשר דבר בשמי, אך אני מודיע בחיי שלמה בנך דאז

יהיה מקום לטעות מכח חכמתו כנ"ל דתשובתו לא הועילה, אז אני מודיע לכל בפרסום שנמחל לך העון:

בדרך זו אפרש מאמחז"ל בשבת שם אמר רב יהודה אמר רב מ"ד הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני, אמר דוד לפני הקב"ה הודיעני ה' קצי, א"ל גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של ב"ו, מדת ימי מה היא, גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם, אדעה מה חדל אני, אמר לו בשבת תמות, אמות באחד בשבת, א"ל כבר הגיעה מלכות שלמה בנך ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא, אמות בע"ש, א"ל כי טוב יום בחצריך מאלף טוב לי יום אחד שאתה עוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב ע"ג המזבח, כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כוליה יומא ההוא יומא דבעי למינח נפשיה קם מה"מ ולא יכיל ליה דלא הוה פסיק פומיה מגירסא אמר מה אעביד ליה ה"ל בוסתנא אחורי ביתא אתא מה"מ ובחיש באילני נפק למיחזא הוה סליק בדרגא איפחית דרגא מתותיה אשתיק ונח נפשיה. גם בזה יפלא מה זה לאדוננו דוד המלך ע"ה לדעת קצו, אדרבה יותר טוב לאדם להיות יום המיתה מכוסה למען יהיה כל ימיו בתשובה, גם נחקור מה זה כפל לשון מדת ימי מה היא דאינו מובן דזו קצו דקאמר תחלה. ומהרש"א בח"א נדחק בזה (עיין דרוש ב' מה שאמרתי פירוש נכון באגדה זו). ולדברינו הנ"ל יבואר כמין חומר, אך נביט מאמר חז"ל בסוף מועד קטן דשם חשיב הש"ס כרת דשנין וכרת דיומי, כרת דשנין קא חשיב הש"ס כל דלא מטא לששים שנה הוי מיתת כרת, וכרת דיומי קא חשיב הש"ס כגון מת פתאום וזהו מיתה חטופה חלה יום אחד ומת זהו מיתה דחופה ב' ימים ומת זהו מיתה דחויה ג' נערה ד' נזיפה ה' מיתת כל אדם, וקאמר הש"ס שם רב יוסף כי הוה בר שתין שנין עבד להו יומא טבא לרבנן אמר נפקי לי מכרת, א"ל אביי נהי דנפק מר מכרת דשנין מכרת דיומי מי נפק מר, א"ל נקוט מיהא פלגא בידך. מעתה כצאת השמש יובן כוונת דוד המלך ע"ה, דהנה כל בקשת אדוננו דוד המע"ה לעמוד על הבירור אם נמחל לו אותו העון לגמרי אחרי רוב התשובה והיסורים שסבל, אך השי"ת לא רצה להראות לו האות בחייו, ביקש דוד מהקב"ה להיות לו אות ע"י שני חייו, כי אם יחיה יותר משתין

שנין יצא מכרת דשנין ואם יחלה ה' ימים יצא מכרת דיומי, ובאמת דוד חי שבעים שנה, רק גויעתו היתה פתאומית כדברי הש"ס הנ"ל לטעמו הכמוס אצל השי"ת, (וגם כי הטעם נראה פשוט דבכל עת דהוה גריס באורייתא ולא פסק פומיה מגירסא לא יכלי מארי דדינא למישלט ביה), והנה שונאי דוד שפטו אותו לחייבי כריתות משום דבא על א"א וגם הרג לאוריה, וזהו שביקש דוד הודיעני ה' קצי, דהיינו ע"י מדת קץ שני חיי אוכל

לידע שנמחל לי העון, ומדת ימי מה היא, הכוונה ע"י מדת הימים שאחלה אדע אם אצא מכרת דיומי, והשי"ת השיב לו שאין מודיעין קצו של אדם. ואפשר לומר דבזו התשובה רמז לו השי"ת בחייך איני מודיע, הכוונה ע"י סימני חייך שברצונך לדעת על הבירור על מחילת העון זאת אינני מודיע לך כי גם דנפק מכרת דשנין מכרת דיומי לא נפק:

באופן אחר יש לפרש הא דקאמר השי"ת בחייך איני מודיע בחיי שלמה בנך אני מודיע, דמלבד פליאת הנס שיעשה אז בזכיתו שיפתחו השערים, עוד ממילא יתוודע בחיי שלמה על מחילת העון, דהנה יש להפליא על גדולי ישראל כמו דואג ואחיתופל, היאך נסתפקו על מחילת עונו הא כבר הובטח בדבר ה' ע"פ נתן הנביא באומרו גם ה' העביר חטאתך, וצ"ל דהשונאים של דוד לא החזיקו לנתן לנביא אמת, הגם דכל ישראל ודוד החזיקוהו לנביא אמת, מ"מ מחמת שנאה הגוברת בהם לא החזיקוהו לנביא אמת, ואיתא בסוף פרק הנחנקין, דנביא שלא הוחזק בעי אות, ובא"ל אינו מחוייב להאמין לו, לא מבעיא אם הנביא ההוא מצוה על דבר עבירה דאסור לשמוע לו אם לא הוחזק בנביא אמת (ודוקא לאליהו בהר הכרמל שהוחזק לנביא אמת בפי כל שמעו לו ועשו הקרבה ושחוטי חוץ דהוא בכרת) אפילו לדבר הרשות, כ"ז שאיננו מוחזק א"צ לשמוע לו, א"כ דשונאי דוד לא קיבלו אותו לנביא אמת לא שמעו בדברו. והנה הרמב"ם ז"ל בפ"י מהל' יסודי התורה כתב וז"ל, כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו א"צ לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו ע"ה, או כאות שעשו אליהו ואלישע, שיש בהם שינוי ממנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידין להיות בעולם ויאמינו דבריו, שנאמר וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וכו', לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות ה', ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע אלא לעבוד את ה' במצות התורה, אין אומרים לו קרע לנו את הים או החיה אח המת וכיוצא בדברים אלו ואח"כ נאמין בך, אלא אומרים לו אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות והוא אומר ואנו מחכים לראות היבואו דבריו אם לא יבואו, ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן, עכ"ל הזהב. והנה נתן הנביא שהתנבא מפי ה' על מחילת עונו גם ה' העביר חטאתך התנבא ג"כ על שלמה שהוא יהיה מלך תחתיו ויבנה אח ביהמ"ק, הגם שלא מצינו בכתוב בהדיא על שלמה שהוא יהיה מלך רק התנבא סתם (שמואל ב' ז') והקימותי את זרעך היוצא ממעיך והכינותי את ממלכתו, כבר כתב שם הרד"ק וז"ל מכאן שאבשלום ואדוניה לא היו, כי כבר נולדו בחברון, ומאחר שנולדו אמר שיהיה מלך, ועדיין לא ידע דוד מי הוא עד שנולד שלמה ושלח לו ביד נתן הנביא שיקרא שמו ידידיה כי שלמה ימלוך ובזה שאמר לבת שמע כי שלמה בנך ימלוך אחרי, או אמר לו

בפירוש ע"י נתן הנביא, ואע"פ שלא נאמר בנבואות לא בזה הספר ולא בספר ד"ה, הנה כתב שם בד"ה כשהיה מספר דוד הנבואה שאמר לו נתן כמ"ש ויהי דבר ה' אלי לאמר וגו' כי שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו, עכ"ל הרד"ק. הרי לפי דברי הרד"ק היה נבואת נתן בפירוש אשר שלמה יהיה מלך, וממילא נבואה זו שהתנבא שבנו יבנה בהמ"ק קאי על שלמה מפני שהוא מלך יבנה בהמ"ק. ואני מוסיף על דבריו דבזה שהתנבא נתן בדבר ה' שיקרא שמו ידידיה כי ה' אהבו רמז לו על בנין בהמ"ק, כדאיתא במנחות בפרק ה' יבוא ידיד זה שלמה שנקרא ידידיה ויבנה ידיד זה בהמ"ק דכתיב מה ידידות משכנותיך וכו'. עכ"פ המור מהם דנתן התנבא בפירוש על שלמה שיהיה מלך ויבנה ביהמ"ק, ומעתה הרי דשונאי דוד תלו בטחונם להאמין לנבואת נתן רק כאשר יבוא שלמה בנו ויבנה בית המקדש כדברי הרמב"ם הנ"ל כאשר נתאמת שכל דבריו נתקיימו מה שניבא על העתיד, וכאשר גמר מלאכת המקדש ע"י פתיחת השערים, כי כ"ז שלא נפתחו השערים לא נגמר המלאכה. ומעתה אמרת ה' צרופה ע"פ הדת והדין כדברי הרמב"ם בחיי שלמה בנך אני מודיע, הכוונה כאשר תתקיים הנבואה ששלמה יהיה מלך ויבנה בהמ"ק ואז

כולם יחזיקו לנבואת נתן שהוא נביא אמת ואז אויביך יבושו ויכלמו כי בע"כ יודו לנבואת נתן שמחלתי לך על עונך:

ומה שרמז לו השי"ת מחילת עונו ע"י פתיחת שערים נלע"ד דבר הפלא, דבזה הראהו מדה כנגד מדה. דהנה מצינו במדרש פ' בשלח דבזכות אברהם שנאמר ויבקע עצי עולה גרם קריעת ים סוף שנאמר ויבקעו המים. הנה מבואר דמעשי הצדיקים פועלת ישועה לבניו אחריו להיות כעין דוגמא מהמצוה שעשו, וה"נ גבי דוד. דהנה אמרו חז"ל בחלק גבי מנשה שעשה תשובה כתיב וישמע אליו ויחתר לו, ויעתר אליו מיבעי ליה מלמד שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין, והענין כי מדת הדין מעכב לבלתי לקבל החוטא בתשובתו, אחרי אשר מרד במלך איום ונורא אשר מלאכי מעלה יחפזון חיל ורעדה יאחזון, והוא פשע נגדו, וכמבואר במדרש שהחכמה והנבואה והתורה לא הסכימו לתשובה, זולת השי"ת הרוצה בתשובת רשעים וידו פשוטה לקבל פושעים, וזהו כוונת הפייטן שאנו משבחים להקב"ה הפותח שער לדופקי בתשובה, הכוונה כי השי"ת לבדו הוא החפץ בתשובתם, והנה כבר אמרו חז"ל שלא היה ראוי דוד לאותו מעשה, אך הוא הגבר הוקם על הקים עולה של תשובה, והוא פתח פתחי תשובה להשבים. נמצא מדד לו השי"ת מדה כנגד מדה וגרם זכותו לפתיחת שערי בהמ"ק להראות לו מעין דוגמת המצוה שעשה בחייו, כדברי המדרש

דבזכות ויבקע עצי עולה ויבקעו המים, וזה ענין כפתור ופרח, ובזה יומתק לחכי לעשות ממתקים לתפלת שלמה המלך ע"ה מה שתיאר להשי"ת בשם מלך הכבוד, כמו שאמר שאו שערים ראשיכם וכו' ויבוא מלך הכבוד, דאיתא במדרש פרשת נשא פרשה י"ד למה נקרא השי"ת מלך הכבוד כי הוא חולק כבוד ליראיו, מלך ב"ו אין משמשין בשרביטו והשי"ת חלק מכבודו ליראיו כביכול, השי"ת בא בעב הענן והרכיב אליהו בענן שנאמר ויעל אליהו בסערה השמים, וחשיב שם טובא, והגאון מ' ברוך ז"ל אבד"ק לייפניק המתיק הדבר ביותר דהנה קיי"ל מלך שמחל ע"כ אין כבודו מחול ורב שמחל על כבודו כבודו מחול, ונתן הגאון טעם בדבר, משום דהתורה של הת"ח יכול למחול, משא"כ המלך שאין הכבוד שלו. אך כל זה אצל בשר ודם אמנם השי"ת ב"ה בלתי נתלה בסוג זה והוא המושל על הכבוד דהכבוד שלו היא ממילא אם רצה למחול יכול למחול. ועתה שא עיניך וראה יופי המליצה לתאר להשי"ת בשם מלך הכבוד, דהנה בפתיחת השערים מבית המקדש מרומז על בעלי תשובה וכמו שבארנו, אך פן יסתפק לבב אדם היאך יכול למחול ע"כ הא מלך שמחל אין כבודו מחול, וזהו טעם שמעכב מדת הדין כדברינו הנ"ל, לזאת תאר להשי"ת בשם מלך הכבוד, הכוונה בזה דהשי"ת חלוק מכבודו של ב"ו דהוא אינו רשאי למחול דכבוד אינו שלו משא"כ השי"ת דהוא מלך על הכבוד ומושל בו ובידו למחול אם רוצה, וזה נכון בס"ד.

עתה נשוב לכלל ישוב מקראי קודש שהתחלנו שהתחיל בל"י שובה ישראל ומסיים בל"ר קחו עמכם דברים. דהנה הש"ס הנ"ל עביד צריכותא בין יחיד לרבים, דאי אשמעינן יחיד משום דלא מפרסם חטאיה, אבל רבים דמפרסם חטאיה אימא לא קמ"ל, ואי אשמעינן רבים משום דנפישי ברחמי אבל יחיד אימא לא קמ"ל. ואם כי משמעות הש"ס דתרווייהו שוים, מ"מ נראה דתשובת רבים עדיפא טפי מתשובת יחיד. דהנה ביחיד מצינו ד' חילוקי כפרה כמו שאמרו חז"ל בסוף יומא. עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים וכו', עבר על מצות ל"ת ועשה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר וכו', עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה תשובה ויוה"כ מכפר ויסורין ממרקין שנאמר ופקדתי בשבט פשעם, אבל מי שיש בידו חילול השם אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורים למרק אלא כולין תולין ומיתה ממרקת שנא' ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון. אבל בתשובת רבים אינו כן אף שבזה יש פירסום ואיכא חילול השם דחמיר מאוד אצל יחיד כנ"ל מ"מ רבים דנפישי ברחמי מועיל לכפר ובלא יסורים. ומנא הא מילתא מצאתי מדרש ערוך בפ' תצוה פ' ל"ח קחו עמכם דברים דמבקש מאתנו רק דברים דהיינו

דברי תורה שנאמר אלה הדברים אשר דבר משה, וישראל השיבו אין אנו יודעין והשיב להם השי"ת בכו והתפללו לפני ואני מקבל, אבותיכם כשנשתעבדו במצרים לא בתפלה פדיתי אותם שנאמר ויאנחו ב"י מן העבודה ויזעקו, בימי יהושע לא בתפלה עשיתי להם נסים, ועוד האריך שם במדרש דבתפלה לבד סגי, ומשמע

דא"צ יסורים כלל רק תפלתם ושועתם מועיל טובא, כן מצינו בש"ס סוף יומא לענין כמה דברים עדיף רבים מיחיד. קוטב הדברים דיחיד צריך לפעמים יסורים לא כן רבים, וזהו דקאמר הנביא שובה ישראל (לשון יחיד) עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, והיינו יחיד צריך יסורים לכפר על עונותיו, וזה כי כשלת. משא"כ רבים קחו עמכם דברים ושובו אל ה' דהיינו בתשובה ובתפלה לבד סגי, וכמו שבארנו:

עוד דקדקנו במקרא קודש לשון כי כשלת והו"ל כי נכשלת. ולדעתי יש לכוין בזה ע"פ מה דאיתא במדרש ויקרא פ' ד' על פסוק שה פזורה ישראל, תנא רשב"י אומר משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חביריו מה אתה עושה אמר להם מה איכפת לכם לא תחתי אני קודח, אמרו לו המים עולין ומציפין עלינו את הספינה, כך אמר איוב ואף אמנם שגיתי אתי תלין משוגתי, אמרו לו חביריו כי יוסיף על חטאתו פשע בינינו יספוק. ולדעתי מה דמכנה לישראל בתואר ספינה, כי כללות ישראל בסוד נשמתם המה בסוד האחדות גמור מתיחדים באחדות הבורא ית"ש אשר משם מקור מחצבם, רק בבואם לעולם השפל המה נפרדים בחלקי גויתם אך מפאת נשמתם האצולה מאצילות הבורא ית"ש המה בסוד האחדות הפשוט הגמור ואחוזים זה בזה, כדמיון הספינה שכל ענייניה נצרכים זה לזה, ואם יחסר אחד תטבע הספינה כולה, לא כן בית אף אם יחסר ממנו מאומה מ"מ שם בית עליו לדור בו במקצת, וכן בזוה"ק על יונה מדמה הנשמה קדושה דנחתא לתתא לנחית בספינא. והכוונה בשם אף שהם גופים מפורדים בזה העולם צריכין להיות באחדות הגמור לאתקשרא דא בדא כמו בספינה שכל כליה צריכים זה לזה. וכאשר כללות ישראל המה באחדות, אזי המה קשורים באחדותו ית"ש לעד ולנצח נצחים. לא כן אם חלק לבם רח"ל עושים פירוד כביכול למעלה וגורמים כמה רעות חלילה להביא עונש על חבירו, וזהו דקמזהר הנביא שובה ישראל בלשון יחיד כנ"ל להיות בתשובה, כי כשלת בעונך, הכוונה דאף אם יחטא היחיד לבד מ"מ תכשיל לרבים וכמש"ל המדרש הנ"ל. על פי הקדמה זו נראה לפרש דעת חז"ל בשבת (דף פ"ח:) ואמר ריב"ל כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתן של ישראל שנאמר נפשי יצא בדברו וכו', להבין מדוע יצאה נשמתן, ונראה ע"פ הקדמה הנ"ל דהנה התוה"ק היא בסוד האחדות הגמור והיא כולה שמותיו הקדושים

של הקב"ה וידוע מה דמבואר בזוהר הקדוש דקוב"ה ואורייתא חד הוא, וכללות ישראל בסוד נשמתם ג"כ בסוד האחדות וכמ"ש מי כעמך ישראל גוי אחד, והמה חלק ה' כמ"ש כי חלק ה' עמו, והם נאצלים מאחדותו ית"ש והגם שהמה גופים מחולקים מצד נשמתם אחודים המה באחדותו ית"ש, ולכן אין באפשרותם לקבל כח הדבור של השי"ת עד שיצאה נשמתן, ואז נתאחדו יחד בסוד האחדות ית"ש ונעשה אחדות הכללי, והדברים עתיקין. ובזה הרוחנו לפרש סיפא דקרא קחו עמכם דברים, אין דברים אלא דברי תורה כדברי המדרש הקודם, דהנה הקדמנו דהנביא מזהיר לכל יחיד שישוב, כי ע"י חטאו גורם חלילה כשלון לאחרים כמשל מהספינה. ומביא ראיה ע"ז דהמה נמשלים לספינה מדברי תורה דיצאה נשמתן להיות דוקא בסוד האחדות כדברי חז"ל, וזהו דקאמר קחו עמכם דברים, הכוונה מנתינת התורה תשכילו לדעת כי בסוד האחדות אתם, ע"כ ראוי לכל יחיד לשוב אל ה' בתשובה ודו"ק. עוד יש לרמז מקרא קודש שובה ישראל וכו', דהנה רז"ל דקדקו תיבת עד, אל ה' אלהיך מיבעיא ליה, ודרשו גדולה תשובה שמגעת עד כה"כ, ונראה לכוון בזה מה דאיתא בסנהדרין פרק נגמר הדין אמר רבי מאיר בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי וכו'. הנה דבצער האדם רח"ל גם השכינה בצער, וזהו דרשת חז"ל גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, הכוונה כי גורם ישועה ונחת לכסא הכבוד. ואמר הטעם כי כשלת בעונך, הכוונה דע"י עונך גורם צער חלילה לשכינה הקדושה. והנה אחב"י ממוצא הדברים אלו כל אדם ישים על לבו לשום עיניו על דרכיו לפקוח עינים עורות להשגיח במה שקלקל אותה השנה העברה בעבירות שאדם דש בעקביו והמה כעבותות העגלה רח"ל, כמו לה"ר רכילות והבטת עינים בדברים שאסרה לנו תורתנו הקדושה (עיין דרוש מה שהבאתי בשם השל"ה הקדוש ומה שפירשתי ע"פ דבריו מקרא קודש זה וינעם לך), וצריך כ"א להתחרט על עבר ולשום על לבו לבלתי לשוב לכסלה עוד, והשי"ת הטוב ומטיב יפתח לנו שערי תשובה לדופקי בתשובה.

והנה סגולה גדולה לכפר העונות ג"כ הוא בחינת צדקה וכמ"ש וחטאך בצדקה פרוק, וכמו שאמרו תשובה תפלה וצדקה וכו', ולתועלת אחב"י אשר המצות חביבות עליהם אפרש קצת מעלות הצדקה:

בפ"ק דב"ב, ת"ר מעשה במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת, וחברו עליו אחיו ובית אביו אמרו לו וכו' ואתה בזבזת אוצרותך ואוצרות בית אביך, אמר להם אבותי גנזו אוצרות למטה ואני גנזתי למעלה שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, אבותי גנזו במקום שהיד שולטת ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת

בו שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך, אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות, שנאמר כי פרי מעלליהם יאכלו, אבותי גנזו אוצרות ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות שנאמר פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם, אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי שנא' ולך תהיה צדקה, אבותי גנזו לעוה"ז ואני גנזתי לעוה"ב שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך (וכבר בארתי מאמר זה במ"א ודרשתי ברבים בעזה"י). ובדרך רמז י"ל דנקט הני שש מעלות נגד שש ברכות שמתברכין נותני צדקה, ובדרך דרוש בארתי שכולל בדבריו כמה מעלות טובות שיש בענין הצדקה ולכאורה אחד הם, דהנה חז"ל אמרו בפסחים בפרק מקום שנהגו רבא רמי כתיב כי גדול מעל שמים חסדך וכתיב כי גדול עד שמים חסדך, הא כיצד, כאן בעושים לשמה כאן בעושין שלא לשמה, כדרב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וביאר שם המהרש"א ז"ל בח"א כי העושים שלא לשמה לשם תכלית שלמטה מגיע חסדו רק עד השמים, דהיינו בעולם התחתון, אבל העושה לשמה ותכליתו נוגע למעלה גם חסד שלו מגיע עד למעלה. והנה במעלה הראשונה החל מונבז לדבר בנותני צדקה שלא לשמה, הגם שאינה מעולה כ"כ, מ"מ מעולה היא וכמו שאמרו לעולם יעסוק וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וזהו דקאמר אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה, והביא הפסוק אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף דהיינו הבטה מלמעלה למטה דהיינו משמים נשקף ולא הגיע עד השמים, או כמ"ש המהרש"א בח"א דהשמים כולל ג"כ עולם הגלגלים דזהו יד שולטת בו. ואמר עוד מעלה שניה אבותי גנזו במקום שהיד שולטת ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת, מדבר בנותני צדקה לשמה דבזה מגיע חסדם למעלה מן השמים כמ"ש כי גדול מעל שמים חסדך כו', וע"ז מביא פסוק צדק ומשפט מכון כסאך דהיינו שחסדו נוגע בכהשי"ת מקום שאין היד שולטת בו. ואמר מעלה שלישית אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות ואני גנזתי דבר, שעושה פירות, ומביא פסוק כי פרי מעלליהם יאכלו, ורש"י ז"ל פירש דהיינו דבר שהקרן קיימת לעוה"ב ואוכל מפירותיהן בעוה"ז. והקשה מהרש"א ז"ל למה לא חשיב בריש פאה בהדי אלו דברים שאוכלים פירותיהם וכו' ותירץ דהוא בכלל גמילות חסדים דחשיב שם, ואולי יש לכוין בזה כוונה אחרת ע"פ מאמר חז"ל בפ"ק דב"ב אמר ר' יצחק מאי דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד, משום דרודף צדקה ימצא צדקה, אלא לומר לך כל הרודף צדקה הקב"ה ממציא לו מעות לעשות מהם צדקה, הרי דבזכות הצדקה שעושה ממציא לו עוד מעות לצדקה, ואין לך נשיאות פירות גדול מזה, וזהו דקאמר כי פרי מעלליהם יאכלו. ואפשר לכוין בזה למ"ש בזוה"ק פ' פקודי והבאתי במ"א היכא דעושין צדקה

בשני רעבון גורמת זכותו לשבור כח הרעבון ונעשה ריוח בעולם עץ השדה יתן פריו והארץ תתן יבולה, וזהו דקאמר ואני גנזתי דבר שעושה פירות שנאמר כי פרי מעלליהם יאכלו, ועובדא דידיה בשני רעבון הוה. ועוד שלש מעלות, אני גנזתי נפשות, ומביא פסוק ע"ז ולוקח נפשות חכם, אני גנזתי לעצמי, ומביא פסוק ולך תהיה צדקה, אני גנזתי לעוה"ב, ומביא פסוק וכבוד ה' יאספך, נ"ל דאפשר לכוין בזה לדרשות חז"ל לעיל דקאמר שם הש"ס ר"י אומר זוכה לבנים בעלי חכמה, בעלי עושר, בעלי הגדה, בעלי חכמה דכתיב ימצא חיים, בעלי עושר דכתיב צדקה, בעלי הגדה דכתיב וכבוד כתיב הכא וכבוד וכתיב התם וכבוד חכמים ינחלו, ופירש המהרש"א דדרש קרא רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד, דחיים קאי על בעלי חכמה כמ"ש והחכמה תחיה בעליה, וצדקה על בעלי עושר דהיינו שזוכין ליתן צדקה, וכבוד על בעלי הגדה שהמה דורשים בכבוד התורה. ומעתה ראה איך דברים הללו מרומזים בהני תלתא פסוקי דמייתי מונבז, על בעלי חכמה מביא ולוקח נפשות חכם הכוונה בזה שזוכה לנפשות חכם, על בעלי עושר מביא ולך תהיה

צדקה דמלת צדקה קאי על בעלי עושר כדפירש מהרש"א, ועל בעלי הגדה מביא כבוד ה' יאספך וכדפירש מהרש"א דמלת כבוד קאי על בעלי הגדה דנקראים כבוד, ה' יזכנו להני תלתא:

עוד יש לפרש פסוק שובה ישראל וכו', ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ' שני דעיקר התשובה שיעזוב החטא ויסורו ממחשבותיו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע כו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנא' ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו. וע"ש בכ"מ מהיכא דייק הרמב"ם ז"ל זאת מקרא, וכתב דה"ק יקח השי"ת לעד שלא ישוב לחטוא עוד שנאמר ולא נאמר עוד וכו' שתחילת הפסוק הוא קחו עמכם דברים ושובו אל ה', ומה תאמרו לא נאמר עוד אלהינו למעשי ידינו שהוא עכו"ם הרי פשטא דקרא שלקח השי"ת לעד עליו שלא ישוב עוד לאותו עון, וע"ש בלח"מ, ולדעתי מרומז הך דינא דהרמב"ם ז"ל בהך קרא שובה ישראל עד ה' אלהיך דהשי"ת יודע מחשבות יעיד עליו שלא ישוב לכסלה, ובדרך רמז י"ל מלת עד שהשי"ת יעיד עליו מלשון עד. ואמר הנביא עוד כי כשלת וכו' קחו עמכם דברים, יובן ע"פ מאמר חז"ל אם רואה אדם שיסורים באים עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו, פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו וכו'. וזהו דקאמר הנביא במליצתו כי כשלת, הכוונה אם יסורין באו עליך אל ישיאך לבך לומר כי במקרה באי חלילה, בעונך הכוונה יפשפש במעשיו וימצא דלא חשיד קוב"ה, אמנם

פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, וזהו דקאמר קחו עמכם דברים, וכבר הקדמנו מד"ר פ' תצוה פ' ל"ח דדברי תורה נקראו דברים ומביא המדרש פסוק זה קחו עמכם דברים דהיינו דברי תורה, ושובו אל ה', כמדומה לי ששמעתי מפה קדוש הגאון החסיד מורינו ורבינו המנוח מו"ה אריה ליב שהיה אבדפ"ק, בדרשתו לשבת תשובה כוונה נאותה בפסוק שובה הנ"ל. והיינו שהספרים הקדושים חוקרים מאין יבוא שוגג לאדם ומהראוי שהשי"ת ישמרנו לבלתי בוא לידי עבירה, וביארו מחמת שפעם אחת עשה עבירה זו במזיד ובשאט נפש, נמשך עליו מחמת זה כח יצה"ר, וע"ד זה מחטיאו גם לפעמים בלי דעת. וזהו דקאמר הנביא כי כשלת דהיינו שוגג, בעונך, הכוונה מחמת המזיד שעשה מתחלה, ושפתים ישק שד"ב. ובזה יש לפרש פסוק בפ' וישב דקאמר יוסף הצדיק איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים, דהקשו כל המפרשים, דפתח בעבירה גדולה הרעה הגדולה, וסיים וחטאתי דהוא שוגג, ולפי הדברים הנ"ל יבואר היטב, דהצדיק יוסף רצה להגדיל העבירה ולהשמר בל ילכד בשחת זו טמנה לו לבלתי ימשך אחר עצת היצה"ר וליפול בידו בכל עת, כי אם ישמע אליו פעם אחת בשאט נפש מדחי אל דחי ידחפנו להחטיאו אף בלי דעת, וזהו דקאמר יוסף הצדיק איך אעשה הרעה הגדולה, הכוונה בשאט ובזדון, וע"י זה וחטאתי לאלהים הכוונה שתמיד אהיה חוטא לאלהים אף בלי רצון. השי"ת יטע יראתו בלבבנו לעשות תשובה בלב שלם אמן:

דרוש ה

לשבת שובה

פלפול במס' כריתות דף י"ד בסוגיא דיש אוכל אכילה אחת ע"ה

שם בגמרא וחלב מעיקרא לא אסור אלא באכילה אקדשיה מגו דאיתוסף בה איסור הנאה איתוסף בה גבי חלב. עיין פירש רש"י, נראה מלשונו דהוי איסור מוסיף ממש, וכן כתב בהדיא דיבמות (דף ל"ד ע"א) אשר שם הביא משנה זו וע"ש פירש"י מבואר בהדיא דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות וע"ש שדבריו מחוסרין קצת הבנה מה שכתב לחלק מבשר וחלב דשם מוכח דאיסור הנאה לא חשיב איסור מוסיף, ועיין בפלתי ביור"ד סי' פ"ו מה שביאר כוונתו, ועיין בספרי מקור מים חיים סי' פ"ו, אמנם דעת התוס' בחולין (דף ק"א) דאיסור הנאה לא הוי איסור מוסיף, והא דקרי ליה הש"ס הכא איסור מוסיף לאו דוקא רק דמיקרי איסור חמור, וכ"כ התוס' בשבועות דף ק"ד ע"ב ד"ה יש אוכל ע"ש, וכן כתב רש"י עצמו בשבועות שם ד"ה טמא שאכל חלב וכו', כתב רש"י בהדיא דאקדשה הוי

איסור כולל מגו דחל איסור מוקדשים אבשר ועור חל נמי אחלב הרי כולל, וצ"ל כמ"ש התוס' שם דההיא דקרי ליה בכריתות מיגו דאיתוסף בה איסור הנאה הוא לאו דוקא איסור מוסיף אלא איסור כולל אלא מפני שהוא חמור על קל קרי ליה איסור מוסיף, ובאמת דברי רש"י נראה כסותרים אהדדי, ולע"ע נדבר מגוף הענין:

הנה לכאורה יש להכריח כהנך ראשונים דסברי דהוי איסור מוסיף מסוגיא דשבועות שם, דפריך על רבא דס"ל דאמרינן איסור כולל גם באיסור הבא ע"י עצמו מהנך מתניתין דיש אוכל אכילה אחת וכו' ואם איתא משכחת לה חמש כגון שאמר שבועה שלא אוכל תמרים וחלב מיגו דחייל אתמרים חיילא נמי אחלב, ומשני כי קתני איסור הבא מאליו איסור הבא מעצמו לא קתני, ופריך והרי הקדש ומשני בבכור, וקשה טובא דהמקשה דהקשה והרי הקדש היינו דהקדש הוי איסור הבא ע"י עצמו, ומשום זה הכריח דלא כרבא, ואדרבה תיקשי טובא דמזה גופא סיוע לרבא דהיאך יכול לחול הקדש, כיון דהקדש לא הוי רק איסור כולל והקדש הוי איסור הבא ע"י עצמו, והיאך חל הקדש אי נימא דלא כרבא דאיסור כולל אינו יכול לחול באיסור הבא ע"י עצמו. ושוב ראיתי בתוס' שם ע"א הקשו קושיא זו, ד"ה באיסור הבא מעצמו לא אמרינן, הקשו לר"ל תקשה מתני' דיש אוכל דמוקדשים הוי איסור הבא מעצמו, ותירצו בדוחק גדול ע"ש. ובאמת שם אינו קושיא כ"כ, די"ל דר"ל ס"ל כמסקנת הש"ס דמוקי בבכור א"כ הוי איסור הבא מאליו, אבל מה שהקשיתי חמור יותר, דהיאך פריך והרי הקדש לדחויי דברי רבא, אדרבא מהקדש למאי דלא ידע דמיירי בבכור, א"כ אדרבא מזה מוכח כרבא דאמרינן איסור כולל אף באיסור הבא מעצמו. שוב ראיתי במהרש"א שביאר שזה באמת קושיית התוס' ע"ש. אמנם להנך דסברי דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף לק"מ, דהא בודאי איסור מוסיף חמור מאיסור כולל וכמו דאמר הש"ס לעיל, א"כ י"ל דבאיסור מוסיף בודאי אמרינן אף באיסור הבא בעצמו, וגם ר"ל אף דס"ל דבאיסור כולל לא אמרינן באיסור הבא מעצמו מודה באיסור מוסיף דאמרינן אף באיסור הבא מעצמו א"כ מקדשים דהוי איסור מוסיף דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף שפיר אמרינן אף באיסור הבא מעצמו ולק"מ וא"ש:

אמנם נ"ל ליישב בהסוגיא גם לפום שיטת הסוברים דלא הוי אלא איסור כולל לפום הסוגיא בכריתות (דף כ"ג ע"ב) דמחלק דבקדשים אמרינן איסור חל על איסור אף דבעלמא לא אמרינן איסור חל על איסור והיינו מהך דתניא כל חלב לה' לרבות איסור קדשים קלים למעילה ומביא שם הש"ס תנאי היא דאיכא למ"ד דאפילו בקדשים לא אמרינן איסור חל על איסור, ופריך שם הש"ס כל חלב לה' מאי עבדי ליה ומשני מוקמי ליה בולדי קדשים דקסברי ולדי קדשים בהווייתן יהיו קדושים דתרווייהו בהדדי אתו.

ועיין תוס' חולין (דף ק"א ע"ב) ד"ה רע"ק שהקשו דברי רע"ק אהדדי דמשמע דרע"ק לא ס"ל אפילו איסור בב"א ובכריתות ס"ל לרע"ק דאיסור קודש חל על איסור תלב, ותירצו מכח הסוגיא דכריתות שהבאתי דבקדשים חל איסור על איסור מכח הך קרא כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה, ולפ"ז י"ל דהמקשה דהקשה והרי הקדש לדחויי דברי רבא דאין איסור כולל חל באיסור הבא מעצמו, דאלת"ה ליתני חמש כגון שבועה שלא אוכל תמרים וחלב וכו', ואין לתרץ דאיסור הבא מעצמו לא קתני, דז"א דהא חשיב הקדש דהוא איסור הבא מעצמו. ואין להקשות דאדרבא מדחזינן דאיסור הקדש חל על איסור חלב מוכח דאיסור כולל חל אף באיסור הבא מעצמו, דהא הקדש הוי איסור הבא מעצמו, די"ל דהמקשן הוה ס"ל דקדשים שאני וכדאמר הש"ס בכריתות, דבקדשים גלי רחמנא דאיסור חל על איסור מכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה:

וזה נראה כונת רש"י בשבועות שם ד"ה טמא שאכל חלב וכו', ואפילו הוא כהן גבי חלב דקודש מועל דאמר כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה, והוא תמוה למה הוצרך רש"י להביא הך דרשה דממילא הוא כיון דאיסור קודש חל על חלב בודאי מועל ולזה לא בעי קרא כלל, וראיה דבכריתות לא הזכיר רש"י כלל הך קרא, וכן ביבמות (דף ל"ד ע"א) דהוזכרה שם הך משנה וכתב רש"י שם ד"ה ארבע חטאות וכו' ואשם מעילות דאפילו כהן לגבי אימורים זר הוא, ולא הביא כלל רש"י הך דרשא דכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה. אלא לפענ"ד כיון בזה רש"י כוונה נפלאה, והוא דלשיטת רש"י בשבועות קרי ליה מוקדשים איסור כולל וכמו שמבואר שם ברש"י בהדיא, א"כ קשיא ליה לרש"י סוגית הש"ס, דהיאך הקשה המקשן והרי הקדש וכו' להוכיח דלא כרבא דאדרבה מזה גופיה מוכח כרבא דבאיסור כולל חל אף באיסור הבא ע"י עצמו, דהא הקדש הוי איסור הבא ע"י עצמו, ולזה מביא רש"י הך קרא כל חלב לה' לרבות אימורי קדשים למעילה דמזה יליף שם הש"ס בכריתות דבקדשים איסור חל על איסור, ונמצא אף אם נימא דלא כרבא דבאיסור כולל לא חל איסור הבא ע"י עצמו, מ"מ קדשים שאני דגלי קרא, ולזה שפיר פריך והרי הקדש על רבא דמשני שיטתו דבאיסור הבא מעצמו לא קתני דהא קתני הקדש דהוי איסור הבא מעצמו, משא"כ ביבמות שם בכוונה גדולה השמיט רש"י הך קרא דכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה, דשם קאי הש"ס על הך משנה דיבמות למאן האי תנא דאית ליה איסור כולל ואיסור מוסיף ואיסור ב"א, והיינו דקאי שם על המשנה דיבמות דיש שם איסור כולל ואיסור מוסיף ואיסור ב"א וכמו שפירש רש"י והאלפס שם באריכות, ולזה מביא הך משנה דיש

אוכל אכילה אחת וכו' דמשם מוכח דתנא ס"ל כל האיסורים חלים דהיינו איסור כולל ואיסור מוסיף ואיסור ב"א וכמו שפירש רש"י שם, ושם פירש"י דמהיכא שמעינן ליה איסור מוסיף מהך משנה דיש אוכל אכילה אחת דהיינו הקדש דהוי איסור מוסיף על חלב וכן נותר הוי איסור מוסיף לגבוה, ואם רש"י ז"ל היה מביא הך קרא דכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה לא הוה שמעינן כלל מהך תנא דיש אוכל אכילה דס"ל איסור מוסיף בעלמא דילמא שאני קדשים דגלי קרא דחל איסור ע"א וכמו שדחה הש"ס בכריתות, והיאך שמעינן על משנה דיבמות דמיירי באיסורים דעלמא דס"ל איסור מוסיף דילמא קדשים שאני, ולזה לא מביא רש"י הך דרשא דכל חלב לה' לרבות אימורי קדשים למעילה, והיינו דסוגיא דיבמות אזלה כאידך תנא דבכריתות שם דלא ס"ל לחלק בין קדשים לעלמא וקרא דכל חלב לה' מוקי לה בולדות קדשים וכמבואר שם, ולזה בכוונה גדולה לענ"ד שינה רש"י מסוגיא דיבמות לסוגיא דשבועות דשם מוכרח רש"י להביא הך קרא דכל חלב ה' לרבות אימורי קדשים קלים למעילה, וביבמות הוכרח רש"י להשמיט הך קרא לברר הסוגיא כ"א על אופנו, והוא כפתור ופרח לענ"ד בישוב לשון רש"י ז"ל:

עוד נלע"ד ליישב הקושיא שהקשיתי מהא דפריך והרי הקדש, ולדברי המהרש"א זה הוא קושית התוס' דהיכי פריך והרי הקדש וכו' דאדרבה משם מוכח כרבא דהא הקדש הוי איסור כולל הבא ע"י עצמו. ויש לתרץ לענ"ד לפמ"ש התוס' שם ד"ה שלא אוכל תמרים וכו' שהקשו שם ואמאי לא פריך לר"י, ותירצו וז"ל, ויש לומר משום דדילמא קסבר ר"י דאיכא שום תנא דאית ליה איסור בבא מאליו ולא בבא מחמת עצמו, אבל מדרבא משמע דאין חילוק, והשתא נמי ניחא דאי לא"ה מאי קמ"ל רבא טפי מר"י, ומיהו יש לומר דאיצטריך לאשמועינן אע"פ ששניהן באין מחמת עצמם עכ"ל. לכאורה משמע מדבריהם דלא באו אלא לתרץ קושיא בתרייתא דמאי קמ"ל רבא מדר"י שמעינן, אמנם נראה דיש לתרץ בזה קושיא קמייתא, דמאי הקשו אמאי לא פריך ג"כ אר"י דס"ל דבאיסור כולל חל אפילו באיסור הבא מחמת עצמו אמאי לא חשיב חמש כגון שבועה שלא אוכל תמרים וחלב וכו', די"ל נהי דר"י ס"ל דאמרינן איסור כולל אף באיסור הבא מחמת עצמו, מ"מ יש לומר תרי איסורי הבא מחמת עצמו לא אמרינן, א"כ אדרבא לא תקשה לר"י ליתני שבועה שלא אוכל תמרים וחלב דהא למאי דלא ידע הש"ס דהקדש מיירי בבכור, א"כ הקדש מיקרי איסור הבא מחמת עצמו, ושוב לא מצי למחשבא שבועה שלא אוכל תמרים וחלב דהוי תרי איסורים הבאים מחמת עצמו, דאם הקדש קדים לא יכול אח"כ לחול איסור שבועה ע"י כולל על איסור הקדש דהוי ג"כ ע"י דבור, ואם השבועה קדים

לא יחול איסור הקדש אף דהוי בכולל מ"מ לא יכול מטעם דאיסור שבועה. ובזה יש לתרץ ג"כ הקושיא שלי שהוא קושית התוס' לביאור המהרש"א. דהמקשה דפריך והרי הקדש לסתור דברי רבא בא, ואדרבה מהקדש גופא מוכח כרבא דהא הקדש לא הוי אלא איסור כולל, ולפמ"ש א"ש, דהמקשה הוה ס"ל כר"י דאיסור כולל ע"י דיבור חייל רק תרי איסורי הבאים מחמת עצמם אינו חל אפילו בכולל, ולכן בא לסתור דברי רבא דסובר דאפילו שני איסורים ע"י כולל חייל תקשי

ליתני חמש חטאות, וא"ל דאיסור הבא ע"י עצמו לא קתני דהא קתני הקדש דהוי איסורא הבא מחמת עצמו, בשלמא אם לא נימא כרבא י"ל דהא הקדש חל אף דהוי איסורא הבא מחמת עצמו, מ"מ חל בכולל דחדא איסורא הבא מחמת עצמו חל בכולל ולהכי לא מצי למיתני חמש דהיינו ע"י שבועה דשוב הוי תרי איסורי הבא מחמת עצמו ולא חל, משא"כ לרבא קשה ודו"ק:

ובזה נראה ליישב הסוגיא דכריתות דאמר שם אקדשה וכו', דהא גופא קשיא למה נדחק שם הש"ס לומר אקדשיה וכו' ולמה לא מוקי שם הש"ס בבכור דאיסור חלב ואיסור מוקדשים בהדדי אתיין כמבואר בסוף פ"ה דכריתות, ולמ"ש י"ל בטוב טעם דהסוגיא אזיל בשיטת ר"י דחדא איסורא הבא מחמת עצמו ע"י כולל ולא תרי איסורי הבא ע"י כולל, ולהכי בכוונה לא מוקי הש"ס שם בבכור דאי מיירי בבכור תקשה ליתני חמש כגון שבועה שלא אוכל תמרים וחלב וכו' כדמקשה הש"ס על רבא, ולא ניחא ליה בתירוצא דמשני שם הש"ס אליבא דרבא. אמנם כיון דמיירי דאקדשיה תו לא מצי למיתני חמש דסובר סתמא דש"ס כר"י דתרי איסורי לא אמרינן דחל ע"י כולל וכו' ודו"ק:

חולין ק"א ע"א תוס' ד"ה שבת היא יוה"כ הוא, וא"ת מאי פריך שאני הכא דגלי קרא וכו', ונ"ל ליישב בטוב טעם, דהנה התוס' ד"ה רע"ק אומר אינו חייב אלא אחת הקשו דהכא משמע דל"ל איסור חל על איסור ואפילו איסור ב"א ובכריתות דף כ"ג ולקמן במכילתין משמע דלרע"ק אית ליה איסור חל על איסור באיסור מוסיף וכ"ש באיסור ב"א. והר"ן בחידושיו תירץ דהיינו טעמא דרע"ק משום דס"ל דשבת ויוה"כ חד שמא נינהו דתרווייהו שבתון כתיב בהו וכחד איסורא דמי, ולפ"ז י"ל הא דקאמר ריה"ג שבת ויוה"כ שגג ועשה מלאכה מנין שחייב ע"ז בעצמו וע"ז בעצמו ת"ל שבת היא יום הכפורים הוא, אין הכוונה דהתורה גילה לנו שאיסור יוה"כ חל על איסור שבת, ואיסור שבת חל על יום הכפורים, אלא הכוונה של ריה"ג דהתורה גילה לנו דשבת איסור בפ"ע ויוה"כ איסור בפ"ע ולאו חד איסורא נינהו, ונפקא מינה נמי דהא דתנן בכריתות (דף י"ט) חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהן ואינו יודע איזה מהן אכל אשתו, ואחותו עמו בבית

שגג באחת מהן ואינו יודע באיזו מהן שגג, שבת ויוה"כ ועשה מלאכה באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן עשה, ר' יהושע פוטרו מחטאת, וקיי"ל כוותיה, ונפ"ל מדכתיב אשר חטא בה עד שיודע לו במה חטא, וכ"ז שייך אם שבת ויוה"כ תרי איסורי נינהו, א"כ אם שגג ועשה מלאכה באחד מהן ואינו יודע אם בשבת או ביוה"כ לא מיקרי חטא בה דצריך לדעת במה חטא, משא"כ לסברת רע"ק דס"ל דשבת ויום הכפורים חד איסורא נינהו א"כ שגג ועשה מלאכה וא"י אם בשבת או ביוה"כ בודאי חייב דהא חד איסורא נינהו, ודמיא להא דאם שגג ועשה מלאכה בשבת וא"י אם בשבת זו או בשבת אחרת דודאי מאי נ"מ אם, בשבת זו או בשבת אחרת דמיקרי חטא בה דהא יודע במה חטא שעשה מלאכה בשבת דהא שבת ויוה"כ חד שמא נינהו לרע"ק, ואם רע"ק ידרוש אשר חטא בה כר"י דצריך לידע במה חטא צ"ל דהיינו לענין חלב ונותר דאינו יודע איזה אכל ואשתו נדה ואחותו עמו בבית דאינו יודע באיזו מהן חטא דשגג באחת מהן ואינו יודע באיזו מהן שגג דה"ל תרי איסורי, אבל לענין יוה"כ ושבת חדא איסורא הוא. והשתא א"ש היטב הסוגיא דפריך שפיר מר"י הגלילי לריה"ג ולא קשה כלל קושיית התוס' שאני הכא דגלי קרא, דבאמת לא גלי לן קרא כלל דאיסור חל עליו יותר מבעלמא, רק דהתורה גילה לנו ששבת ויוה"כ תרי איסורי נינהו ותרי שמי הוי, כמדוקדק בקרא שבת היא יוה"כ הוא, וכל אחד יש לו שם איסור בפ"ע, לאפוקי מסברת רע"ק דחד שמא נינהו ואמרינן בעלמא אין איסור חל עליו באי"כ ס"ד דהש"ס דגם באיסור ב"א ל"ל כפירוש רש"י או כפירוש התוס' דס"ד דהש"ס דשבת קדים דשבת קביעא וקיימא ויוה"כ ב"ד הוא דמקדשי ליה וריה"ג ל"ל אי"כ לא היה לו לחול איסור יוה"כ אאיסור שבת דמקרא לא ילפינן מידי דהתורה לא גילה לנו אלא ששבת שם בפ"ע הוא ויוה"כ שם בפ"ע, ונ"מ להא דאמרן אם שגג ועשה מלאכה בשבת ויוה"כ פטור דלא מיקרי אשר חטא בה. ולפ"ז מתורץ ג"כ מה שהקשו התוס' ד"ה באיסור כולל ל"ל לשיטתם דס"ד דהש"ס דלא באיסור, ב"א הוא אלא משום דשבת קדים דשבת קביעא וקיימא ל"ל קרא שבת היא פשיטא דחייב דהא שבת קדים, וכ"ז לשיטתם דהבינו דהך קרא קמ"ל דאיסור חל עליו, אבל לשיטתנו לא קשה מידי דקרא לא אתא לאשמועינן כלל דאיסור חל עליו, אלא קרא אשמעינן דשבת ויוה"כ כל חד וחד

שמא בפ"ע כמ"ש ודו"ק. ובזה נבוא לבאר הסוגיא דכריתות (דף י"א) קאמר הש"ס ר"מ אומר וכו' וניתני אם הוציאו חייב מ"ט קתני אם היתה שבת אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ, ממאי דילמא יש עירוב והוצאה ליוה"כ וה"ק אם היתה שבת והוציאו חייב אף משום שבת ויוה"כ, ודחקו התוס' ביבמות לפרש כי

לא להרבות באיסורים נקט שבת ויוה"כ לפמ"ש דלריה"ג קמ"ל ר"מ שבת ויוה"כ תרי איסורי נינהו לאפוקי מדרע"ק דאמר חד איסורא הוא. ובזה נ"ל עוד דמשמע דמחולקים הסוגיא דכריתות עם הסוגיא דיומא, דקאמר הש"ס אלא כי אתמר דרפרם על הדא איתמר דתניא ושלח ביד איש עתי, איש להכשיר את הזר, עתי אפילו בטומאה ואפילו בשבת, קתני עתי אפילו בשבת אמר רפרם ז"א עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוה"כ ממאי וכו', כתבו התוס' ביומא דף ס"ו איתא ג"כ הך סוגיא ולא דחו דברי רפרם מחמת הך סברא דילמא שאני יום הכפורים דהכשרו בכך, וכתבו התוס' דכך הוא דרכה של תורה עניה במקום זו ועשירה, במקום אחר, ולפמ"ש י"ל דבהא מחולקים הסוגיא דיומא עם הסוגיא דכריתות, דנראה ברור דהך סברא שאני יוה"כ דהכשרו בכך לא שייך אלא אם נימא דשבת ויוה"כ תרי איסורי נינהו כסברת ריה"ג שייך שפיר הך דיחוי נהי דמצינו בתורה דהותרה הוצאה ליום הכפורים, אבל כשחל בשבת ניתוסף איסור חדש אפשר לא התירה התורה ולכן הוצרך התורה לכתוב עתי אפילו בשבת, משא"כ אם נאמר כסברת רע"ק דשבת ויוה"כ חד איסורא הוא ולא ניתוסף איסור חדש משום שבת, א"כ כיון שהתירה התורה הוצאה ביוה"כ מהיכא תיתי לן לאסור אם יחול בשבת כיון דלא ניתוסף איסור חדש משום שבת, ולפ"ז א"ש דהסוגיא דכריתות נמשך בתר סוגיא דלעיל מיניה דמסיק אם היתה שבת והוציאו חייב אף משום שבת ויוה"כ דתרי איסורי נינהו, וע"ז נמשך הדחיה דקאמר דילמא שאני יוה"כ דהכשרו בכך וכדכתבנו דשבת ויוה"כ תרי איסורי נינהו, משא"כ הסוגיא דיומא בעי לאוקמי הך ברייתא דעתי אפילו בשבת אליבא דכ"ע וכדמשמע לעיל מיניה דקאמר לימא דלא כר"נ ודחי שם אלמא דהש"ס מהדר לאוקמי הך ברייתא אליבא דכ"ע, ולפ"ז לרע"ק דס"ל שבת ויוה"כ חד איסורא הוא קאמר הש"ס שפיר ש"מ דס"ל עירוב והוצאה ליוה"כ דלא שייך הך דיחויא דילמא שאני יוה"כ דהכשרו בכך, דהא לרע"ק לא שייך זה ודו"ק:

במדרש פ' אחרי על פסוק לדוד ה' אורי וישעי, רבנן פתרי קרא בר"ה ויוה"כ, אורי בר"ה וישעי ביוה"כ וכו'. במ"א הערתי במדרש זה אך תוה"ק כפטיש יפוצץ סלע. נקדים מאמר חז"ל ספ"ק דתענית אמר ר"נ בר יצחק אף אנו נאמר לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה וישרים לשמחה, שנאמר אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. דעת רש"י ז"ל בפירושו דישרי לב עדיפי מצדיקים, והרשב"א ז"ל בעין יעקב פירש בהיפך דעת רש"י וז"ל זה סוד והאור גדול מן השמחה, ולפי פשוטו מ"ש לא הכל לשמחה, לא שמחה לבדו קאמר רצוני שהישרים שהם למטה ממדרגת הצדיקים זוכים לשמחה, אבל הצדיק שהוא השלם זוכה לאור שהוא עיקר התענוג וכ"ש לשמחה שהוא סיבת תענוג האור, והכוונה

כי הצדיק זוכה לעיקר התענוג יותר מן הישרים וכו'. והמהרש"א בח"א מסכים לדעת הרשב"א דהישרים המה למטה מסוג הצדיקים, וז"ל מהרש"א וכן נראה הנוסח נשמת שסדרן ישרים צדיקים חסידים קדושים, ועל מה שכתב הרשב"א ולא הכל לשמחה, דהצדיק זוכה לאור שהוא יותר מדרגה משמחה, כ"ש שזוכה לשמחה, ומ"ש לא הכל לשמחה, ר"ל לשמחה לבדה, ע"ז כתב המהרש"א דהוא דוחק לפרש כן דלישנא דלא הכל לא משמע כן ע"ש. ולדעתי דברי הרשב"א נכונים, דהצדיק זוכה לשתי המדרגות לאורה וכ"ש לשמחה, והישרים שהם למטה ממדרגת הצדיקים, זוכים לשמחה לבדה, וזהו שמסיים הכתוב שמחו צדיקים בה', הרי בהדיא כדעת הרשב"א שהצדיקים נוחלים שתי המעלות אורה ושמחה, והישרים זוכים למעלת השמחה לבדה. ולהסביר יותר דברי הרשב"א בהפרש שבין צדיקים וישרים במעלתם, יובן ע"פ מה שאמרו חז"ל סוף פרק שני דברכות ע"פ שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה רב ושמואל ואמרי לה ר"י ור"א חד אמר כל העולם ניזונים בצדקה והם ניזונין בזרוע, ופירש רש"י דכל העולם ניזון בצדקה של הקב"ה, ולא בזכות שבידם, והם ניזונים בזרוע בזכות שבידם ובצדיקים משתעי קרא, וקרי להו רחוקים מצדקתו של הקב"ה, וזהו ג"כ כוונת הכתוב אור זרוע לצדיק, והיינו דהצדיקים הזוכים למדרגת אורה הוא בזכות
שבידם ורחוקים מצדקתו של הקב"ה וניזונים בזרוע ודו"ק. ומה שמכנה לישרי לב במדרגת שמחה שהוא למטה ממדרגת אורה, נראה ע"פ מאמר חז"ל (פסחים קי"ט.) אמר רב כהנא משום ר"י ברבי יוסי מ"ד למנצח מזמור לדוד, זמרו למי שמנצחין אותו ושמח, בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת ב"ו, מדת ב"ו נוצחין אותו ועצב אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמח שנאמר ויאמר להשמידם לולי משה בחירו וכו', ופירש"י מדקמשתבח ליה במשה וקרא ליה בחירו משום דהשיב חמתו אלמא שמח הוא בכך. המורם ממימרא זו, שזהו שמחתו של השי"ת ונחת רוח לפניו כאשר ב"ו מנצחין אותו. להיטיב עמהם אף שהמה בלתי ראויים ע"פ שורת מדת הדין, וזו הוא ענין הישרים שהם במדרגת הבינונים ולא הגיעו למדרגת הצדיקים עדיין, ומצד הדין לא היה מהראוי להיטיב להם, אמנם השי"ת ברוב רחמיו וחסדיו מטה אוזן להקשיב שועתם ותחנתם המתפללים לפניו כעני בפתח, ומחמת זה הלא יכמרו רחמיו עליהם ומיטיב עמהם הגם שאינם הגונים לכך, וזהו בגדר ניצוחו כביכול והקב"ה שמח בזה, כענין הכתוב לולי משה בחירו וכו'. והנה חז"ל אמרו שלשה ספרים נפתחים בר"ה, אחד של צדיקים גמורים, ואחד של רשעים גמורים, ואחד של בינונים, צדיקים נכתבים ונתתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה ובינונים תלויים ועומדים מר"ה עד יוה"כ, זכו נכתבו לחיים לא

זכו וכו', הרי דבר"ה נידונים הצדיקים, והבינונים ביוה"כ, וכבר בארנו דהצדיקים המה במדרגת אורה והם באים בזרוע כדכתיב אור זרוע לצדיק, והבינונים המה מדרגת ישרים, שאין כחם אלא בפה לערוך שוע לפניו, ולשפוך צקון לחש לרחם עליהם בחסדו הגדול אם אין בידם מעש, ופעולה זו הוא בגדר נצחון לפניו ית"ש דכביכול מוכרח להושיע אותם אף שע"פ מדת הדין אינם ראויים מ"מ מעורר רחמים עליהם. מעתה מה מאוד מתקו דברי המדרש שהחלנו, אורי בר"ה, הכוונה דבר"ה הוא דן את הצדיקים כנ"ל דהם במדרגת אורי כנ"ל, וישעי ביוה"כ דאז הוא דן הבינונים כנ"ל דהם באים מכח נצחון בעתר לשון של תפלה ובקשה וברחמיו מושיע אותם מצרתם, כענין הכתוב לולי משה בחירו וכו'. ויש לרמז בזה קרא זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, והיינו שמרמז על יוה"כ כי זה היום עשה ה' ומושיע אותם בעת צרתם, והיינו אף הבינונים, והיינו דקאמר נגילה ונשמחה בישועתו, כי הבינונים המה במדרגת שמחה שבאים בנצחון אל השי"ת ומנצחים והשי"ת שמח בזה מה שמנצחים אותו ולכן הוא במדרגת שמחה וגם במדרגת ישועה, וכמו שנתבאר ישעי ביוה"כ. וזה כוונת המדרש, בו בהקב"ה בו בישועתו, והיינו דקאי על יוה"כ דמכונה בשם ישועה, והבן. ובזה נראה לפרש המדרש שהביא הטור בהל' ר"ה דהטור הביא דנוהגין להסתפר ולרחוץ בערב ר"ה ע"פ המדרש אמר ר' סימון כתיב כי מי גוי גדול וכו' רבי חנינא ורבי יהושע אומרים איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיו של אלהיה, פירוש מנהגיו ודיניו, שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך צפרניו לפי שאינו יודע איך יוצא דינו, אבל ישראל אינו כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומחתכין צפרניהם ואוכלים ושותים בר"ה לפי שיודעים שהקב"ה יעשה להם נס לכך נוהגין לספר ולכבס בערב ר"ה עכ"ד הטור. ונראה לפרש אופיו של אלהיה היינו ע"פ מאמר חז"ל זמרו למי שמנצחין אותו ושמח, והיינו כי אדם יש לו דין לפני מלך בשר ודם הגם שהמלך חפץ צדק הוא ולברר משפטו אם חטא לפניו או לא עכ"פ אינו שמח כיוצא לפניו זכאי, אבל השי"ת שמחה לפניו כשיוצאים אנחנו זכאים, כי במה שמנצחים את השי"ת שנצא אנחנו מלפניו זכאים זה הוא שמחתו, והיינו דקאמר אופיו של אלהיה. ולכן צריכין אנחנו לעשות דוגמא לזה להיות שמחים ביום המשפט דוגמתו ית"ש שהוא שמח בעת שיוצאים אנחנו זכאים במשפט אף שע"פ הדין אינו ראוי להיות כך, אבל אנחנו באים בתפלה ובתחנונים לנצח לפניו את המשפט וזהו שמחתו כביכול, ובזה פירשנו בהגדות דפרק הזהב במחלוקת הגדולה שהיה לו לר"א הגדול עם החכמים בתנור של עכנאי ואמרו תני באותו היום השיב ר"א כל התשובות שבעולם ולא קיבלו ממנו חזר ואמר להם חרוב יוכיח אמת

המים יוכיח כותלי בהמ"ד יוכיח ולא קבלו ממנו, חזר ואמר להם אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו, יצאה ב"ק ואמר להם מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום, עמד ר"י על רגליו ואמר לא בשמים היא, מאי לא בשמים היא אמר ר' ירמיה אין אנו משגיחים בב"ק שכבר כתבת בתורה בהר סיני אחרי רבים להטות, אשכחיה רבי נתן לאליהו א"ל מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא

א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני, וכתבו התוס' אף דאמרינן ברישׁ ע"ז מיום שחרב בהמ"ק אין שחוק לפני הקב"ה היינו בדרך קבוע והכא מילתא דבדיחותא בעלמא הוא דקאמר. ונראה דרצה השי"ת להראות שהוא מן המנצחים אותו ושמח, ולכן אף שיצאה ב"ק מן השמים להורות דהלכה כר"א עכ"ז לא שמעו לב"ק ואמרו לא בשמים היא, והיינו שנצחו אותו כביכול, וכמו שאמר השי"ת בעצמו נצחוני בני נצחוני, ורוצה להראות שהוא כביכול הוא מן המנצחים אותו ושמח, ולכן הראה חוכא כביכול ההיא שעתא להורות דרכו בקודש, והבן:

עוד איתא במדרש פ' אמור פ' כ"ט בחודש השביעי באחד לחדש הה"ד לעולם ה' דברך נצב בשמים. ואינו מובן, ונראה לפרש למה שאמרו חכמי האמת כי התעוררות הדין ביום הזה הוא בשביל שנברא העולם ביום הזה, והשי"ת רוצה להשגיח באותו היום שנברא העולם על מעשי התחתונים להשפיע עליהם רב טוב וחסד מזה בא התעוררות הדין, כי מדת הדין מקטרג כי אינם ראויים לזה, ע"כ צוה השי"ת לתקוע בשופר להתעורר מדת הרחמים, ובזה אנחנו נעשים כבריה חדשה. ויום זה דוגמת יום תחית המתים, כי מצד רחמיו המרובים אף שאין אנחנו כדאי לזה הוא משפיע עלינו רב טוב וחסד כאילו אנחנו נעשים בריאה חדשה. וזה כוונת המדרש בסוף פרשה כ"ט אמר ר' תחליפא קיסרא בכל מוספין כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם אשה הא כיצד אמר להם הקב"ה לישראל בני מעלה אני עליכם כאלו היום נעשיתם לפני כאלו היום בראתי אתכם בריה חדשה הה"ד כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה. וכיון המדרש לדברי חכמי האמת הנ"ל כי היום זה מצד החטאים אנו חשובים כמתים, לולי רחמיו של השי"ת אשר בהתעוררות התחתונים מתעורר ג"כ למעלה להשפיע עלינו רב טוב כאלו היום בראנו והיום נעשים כולנו בריה חדשה. וזה ג"כ כוונת המדרש בחדש השביעי באחד לחדש הה"ד לעולם ה' דברך נצב בשמים, ר"ל כי הבריאה שברא השי"ת הוא לעולם ואף עתה שכבר נברא העולם ביום זה נעשים אנחנו כבריאה חדשה, ולכן צוה השי"ת לתקוע בשופר בעבור התעוררות הרחמים להשפיע עלינו מרב טובו וחסדו שנוכל לקבל חסדו ונהיה כבריאה חדשה. וזה יש לפרש כוונת התפלה בר"ה ודברך אמת וקיים לעד

היינו כוונת המדרש שהתעוררות הבריאה שהיה ביום שנברא העולם נתעורר ג"כ עתה ביום זה להיותנו כבריאה חדשה, ובעל המאור ז"ל בסוף ר"ה כתב ג"כ לפרש פירוש התפלה ודברך אמת וקיים לעד באופן אחר קצת. ולהקדמת המדרש שהבאתי דבר"ה כתיב בקרבן ועשיתם אשה ובכל קרבנות כתיב והקרבתם להורות לנו דביום זה נעשים כבריאה חדשה, וכמו שהוספתי קצת דברים מן דברי חכמי האמת, נראה לפרש מאמר חז"ל הובא בביצה ובר"ה שדרשו על הך פסוק תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו איזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה, רש"י פירש דהלבנה מתכסה בו ואינה נראית, והתוס' בביצה (דף ט"ז) הקשו לפירוש רש"י דהול"ל שהלבנה מתכסה בו, ור"ת ז"ל פירש לשון שמתכסה בו היינו מזדמן בו כמו ליום הכסא יבוא, וה"פ שבחג זה מזדמן החודש לבוא, ועוד פירשו שהחודש מתכסה בו היינו שאין מקריבין שעיר ר"ח, ע"ש מה שהקשו התוס' ע"ז. ולולי דברי הראשונים הייתי מפרש לשון מתכסה בו כפשוטו וע"פ המדרש שהבאתי דביום זה נעשים אנחנו בריאה חדשה, ולכן בקרבן מוסף זה כתיב ועשיתם ובכל הקרבנות כתיב והקרבתם להורות שביום זה נעשים אנחנו כבריאה חדשה, והיינו דקאמר הש"ס איזה חג שהחודש מתכסה בו, ומתכסה הוא כפשוטו לשון לבוש והיינו שהחודש מתלבש בחג להורות שביום זה נעשים אנחנו כבריאה חדשה, כי בכל החגים כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם שנעשים אנחנו כבריאה חדשה ולהורות שהחודש מתכסה בו והיינו שמתלבש בחג להורות ע"ז, ולכן חג זה בר"ח להורות ע"ז שנעשים כבריאה חדשה. ודוגמת זה אנו אומרים בברכת קידוש לבנה וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה, ולכן ביום זה שנעשים אנחנו כבריאה חדשה להורות דוגמת החודש. והבן היטב כי לדעתי כוונתי האמת בס"ד:

עוד איתא במדרש פ' ואתחנן כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו א"ר יוחנן כשמתכנסים מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה אימתי יוה"כ, הקב"ה אומר להם לי מה אתם שואלים, אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה, מניין דכתיב אשר לו אלהים קרובים אליו, אשר לו אומה קרובה אין כתיב כאן אלא אשר לו אלהים קרובים אליו הוא וכל פמליא שלו. אמר ר' יוחנן

אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה' מכאן ואילך אשר תקראו אותם. הגם דהמאמר הוא ע"פ פשוטו דקידוש החודש תלי בדידן ואימתי שאנחנו קובעים החודש למטה כן הוא למעלה, אמנם יש עוד מלין נאים לכוין בדברי המדרש. דהנה בגמרא דע"ז (דף ד':) קאמר הש"ס אמר רב יוסף לא ליצלי אינש צלותא דמוספי בתלת שעי

קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דילמא כיון דמפקיד דינא דילמא מעייני בעובדיה ודחפי ליה מדחי, ופריך הש"ס א"ה דציבור נמי ומשני הש"ס דצבור נפישא זכותיה, ושוב פריך הש"ס א"ה דיחיד דצפרא נמי לא, ומשני כיון דאיכא צבורא דקא מצלי לא קמדחי, ופריך הש"ס והא אמרת שלש ראשונות יושב ועוסק בתורה, ומשני הש"ס איפוך, והיינו דבשלש הראשונות יושב ודן, והדר קאמר הש"ס ואב"א לא תיפוך תורה דכתיב בה אמת דכתיב אמת קנה ואל תמכור אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין, דין דלא כתיב ביה אמת הקב"ה עושה לפנים משורת הדין. וכתב מהרש"א ז"ל בח"א דלמאי דקאמר הש"ס איפוך והיינו בשלש ראשונות יושב ודן והיינו דכן הדין בבני אדם דקאמר הש"ס בשבת עד מתי יושבים בדין עד זמן סעודה והיינו עד שעה רביעית דאז מאכל וסעודת כל אדם, ויש לומר דשאלת המלאכים אימתי ר"ה אימתי יוה"כ דמספקא להו בשני תירוצי הש"ס אם מהפכים הגירסא דשלש ראשונות יושב ודן או כאב"א של הש"ס דלא תיפוך ובשלש שניות יושב ודן, והשי"ת השיב להם אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה, והיינו כי בב"ד של מטה ג"כ שלש הראשונות יושבים ודנין וכדאיתא בשבת ולכן הקב"ה ג"כ באלו השעות יושב ודן, ולמדנו מדת ענותנותו של הקב"ה ברוב רחמיו כי הוא נמשך אחרי ב"ד של מטה:

עוד נלע"ד לפרש המדרש באופן אחר. דהנה קשיא לי הא דקאמר הש"ס במסכת ר"ה (דף ח' ע"ב) ת"ר כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מלמד שאין ב"ד של מעלה נכנסין לדין אלא א"כ קדשו ב"ד של מטה את החודש. תניא אידך כי חוק לישראל הוא אין לי אלא לישראל לעו"ג מניין ת"ל משפט לאלהי יעקב, א"כ מה ת"ל כי חוק לישראל מלמד שישראל נכנסין תחלה לדין כדרב חסדא דאמר רב חסדא מלך וצבור מלך נכנס תחלה לדין שנאמר משפט עבדו ומשפט עמו, מ"ט אב"א לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי ואב"א מקמי דליפוש חרון אף. וה"נ צ"ל דמה"ט נכנסין ישראל תחלה לדין מקמי דליפוש חרון אף, וקשה לי דלכאורה זה הגמרא סותר דברי המדרש אמר ר' לוי אין הקב"ה דן את העו"ג אלא בלילה בשעה שהם ישנים מן העבירות, ואינו דן את ישראל אלא ביום בשעה שהם עוסקים במצות, הה"ד והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים. והיינו בישרות בשעה שעו"ג ישנים מעבירות משא"כ ישראל שעוסקים במצות דן אותם ביום בשעה שהם עסוקים במצות. והנה ידוע דר"ה מה"ת אינו אלא יום אחד, והא דנהיגי האידנא תרי יומי הוא מתקנת ריב"ז ואילך כמבואר בר"ה, ודעת הרז"ה דאף האידנא בא"י אין צריכין לעשות אלא יום אחד, ורב אלפס חולק ע"ז דבעינן למעבד בא"י בר"ה שני ימים, הובא ברא"ש פ"ק דביצה, עכ"פ מה"ת אינו

אלא יום אחד וכיון שהוא דן את עכו"ם בלילה היינו בליל ר"ה א"כ עכו"ם קדמו לישראל בדין, וזה נגד הגמרא. ולכאורה נ"ל דבאמת הגמרא והמדרש מחולקים המה ותליא בשני תירוצים של הגמרא במס' ע"ז (ג':), דהביא שם הש"ס מימרא דר"י אמר רב שתים עשרה שעות הוי היום, שלש ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות יושב ודן את כל העולם כולו כיון שהוא רואה שנתחייב כליה עומד מכסא הדין ויושב על כסא הרחמים, שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים ועד ביצי כנים, רביעיות יושב ומשחק עם לויתן, ולבסוף מסיק הש"ס מיום שחרב בהמ"ק אין שחוק להקב"ה ומסיק הש"ס דברביעיו' יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן, ושם קאמר הש"ס ובלילה מאי קא עביד אב"א מעין יממא ואב"א רוכב על כרוב קל שלו ושט בשמנה עשר אלף עולמות שנאמר רכב אלהים רבותים אלפי שנאן, אל תקרי שנאן אלא שאינן. ואב"א יושב ושומע שירות מפי חיות שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמו. והנה הך מימרא נראה דאתיא כמ"ד בר"ה דאדם נידון בכל יום, אמנם למאי דקיי"ל דאדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ מסתמא הכי התנהגות הקב"ה בר"ה ויוה"כ. והנה יש לנו שני תירוצים בש"ס, דלהך תירוצא דקאמר אב"א מעין יממא הרי בלילה יושב ודן את העולם. ולפי זה יש לקיים הך מדרש שהבאתי לעיל דבלילה דן את עכו"ם בשעה שהם
ישנים מעבירות, וזה ישרות שלו שעושה עמהם ביושר, ולישראל דן ביום, משא"כ לאידך תירוצא נראה דאין סברא לומר דהקב"ה יושב ודן מטעם דקיי"ל דאין דנין בלילה אלא ביום, אתיא הך מימרא דר"ה הנ"ל דדן לישראל ולעכו"ם ביום רק לישראל דנין תחלה, ונראה לכוין ג"כ בדברי המדרש הנ"ל, דהיינו דהמלאכים שאלו אימתי ר"ה אימתי יוה"כ, היינו אימתי דנין אם בלילה דן עכו"ם כדברי המדרש שהבאתי דלעכו"ם דנין בלילה או כדברי הגמרא שלנו דלעכו"ם דנין ג"כ ביום רק דמקדמינן דין ישראל, וע"ז השיב השי"ת אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה, והיינו מטעם דב"ד של מטה אין דנין ג"כ בלילה כמו דקיי"ל אין דנין בלילה. עוד היה אפשר לכוין דברי המדרש אימתי ר"ה אימתי יוה"כ, ולתרץ מה שהקשיתי, דהמדרש דסובר דדנין עכו"ם בלילה סותר גמרא שלנו דדרשי ע"פ כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב דדנין את ישראל תחלה ואח"כ עכו"ם ועכ"פ דנין עכו"ם ג"כ ביום, ונראה לי דאפשר להשוות המדרש והגמרא דלא פליגי אהדדי, דהנה קיי"ל אדם נידון בר"ה וגמר דין שלו ביוה"כ (עיין ר"ה ט"ז), וכן אנו אומרים בסדר הפיוט בר"ה יכתבון וביום צום כפור יחתמון וכו', א"כ אפשר לומר לפי מאי דקיי"ל דאין דנין תחלת דין בלילה וגמר דין שפיר בלילה, א"כ יש לחלק דבר"ה תחלת דין דן את העכו"ם ג"כ ביום מחמת הכרח דאין דנין תחלת דין בלילה, משא"כ ביוה"כ דהוא גמר

דין דן את העכו"ם בלילה דקיי"ל גמר דין בלילה. ואפשר עוד דמוכרח לדין את עכו"ם בלילה כיון דיום הכפורים הוא יום כפרה כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' א"כ לא רצה הקב"ה לדון את עכו"ם ביום כי כפרה ניתנה דוקא לישראל ולא לעכו"ם, ולכן דן את עכו"ם בלילה דלאו זמן כפרה הוא כדאיתא בשבועות (דף י"ג) ובפ"ק דכריתות דיום הכפורים אינו מכפר אלא ביום דכתיב כי ביום הזה וכו', וביום הכפורים לא חיישינן מה דמקדמינן עכו"ם לישראל כיון דיום הכפורים יום כפרה הוא לא חיישינן דליפוש חרון אף. ואין להקשות על מה שכתבתי דביום הכפורים דנין את עכו"ם בלילה הגם דאין דנין בלילה מ"מ גמר דין בלילה שפיר דמי דהא הוי דיני נפשות ודיני נפשות קיי"ל דאף גמר דין ביום כדאיתא בסנהדרין פרק אד"מ, יש לומר חדא דהך קרא כי חוק לישראל דרש הש"ס בפ"ב דביצה דקאי על מזונות מאי משמע דהאי חוק לישנא דמזוני הוא דכתיב ואכלו את חוקם, וזה הוי דיני ממונות ודיני ממונות גומרין בלילה. ועוד מצאתי בידי משה פ' ואתחנן בשם הגאון מהרש"ל דדיני נפשות של עכו"ם גומרים בלילה, א"כ אפשר להשוות דברי הגמרא והמדרש דלא פליגי אהדדי וכדפרישית, ובזה אפשר לכוון דברי המדרש הנ"ל ששאלו המלאכים אימתי ר"ה אימתי יום הכפורים, והיינו דקשיא להו למה נשתנה ר"ה מיום הכפורים דבר"ה דן את עכו"ם ג"כ ביום רק דמקדמינן דין ישראל תחלה וביום הכפורים דן את עכו"ם בלילה וישראל ביום, וע"ז השיב השי"ת אני ואתם נלך אצל ב"ד של מטה, דהמה פוסקים ג"כ דתחלת הדין ביום דוקא וגמר הדין בלילה, ולכן בר"ה דהוא תחלת הדין צריכין לדין את עכו"ם ג"כ ביום דוקא, משא"כ יום הכפורים דהוא גמר דין שפיר בלילה וכדפרישית:

שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך. חז"ל דקדקו למה לא קאמר אל ה' אלהיך, ודרשו מכאן גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, ולכאורה יש לפרש הך קרא ע"פ מה שאמרו חז"ל בשבת פרק הבונה קו"ף קדוש ריש"ש רשע, מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מריש"ש שאמר הקב"ה אין אני יכול להסתכל ברשע, ומ"ט מהדר תגיה דקו"ף לגבי ריש"ש, אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותו, ומ"ט כרעיה דקו"ף תליא דאי הדר ביה ליעול, וליעול בהך מסייע ליה לר"ל דאמר ר"ל מאי דכתיב אם ללצים הוא יליף ולענוים יתן חן בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו ע"ש. ויש לפרש כוונת הכתוב עד ה' אלהיך דהיינו שישוב בתשובה שלימה ויהיה קושר לו הקב"ה כתר כמותו כביכול, והיינו עד ה' אלהיך שהקב"ה מיחד שמו עליו וקושר לו כתר כמותו:

אמנם עוד לאלוה מלין בהך קרא, כי יש לדקדק דכעין אגדה זו איתא במנחות פרק הקומץ (כ"ט:), דקאמר שם הש"ס אמאי תלו ליה לכרעיה דה"א, אמאי כדבעא מיניה רבי יהודה

נשיאה מר' אמי מאי דכתיב בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים, א"ל כל התולה בטחונו בהקב"ה הוי לו מחסה בעוה"ז ובעוה"ב, א"ל אנא הכי קא קשיא לי מ"ש דכתיב ביה ולא כתיב יה, כדדריש רבי
יהודה ב"ר אילעאי אלו שני עולמות שברא הקב"ה אחד בה"א ואחד ביו"ד, ואיני יודע אם העולם הזה בה"א והעולם הבא ביו"ד, או אם העולם הזה ביו"ד והעוה"ב בה"א, כשהוא אומר אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, א"ת בהבראם אנא בה"א בראם, ומפני מה נברא בה"א מפני שדומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יוצא, מ"ט תליא כרעא דה"א דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעיילוהו בהך, לא מסתייעא מילתא כדר"ל דאמר ר"ש בן לקיש מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא ליטמא פותחין לו בא ליטהר מסייעין אותו, מ"ט אית ליה תנא, דאמר לו הקב"ה אי חוזר בו אני קושר לו כתר.
ויש לדקדק בהך אגדתין, דבאגדתא דשבת לא מסיים לא מסתייעא מילתא ובהך אגדתא דמנחות מסיים לא מסתייעא מילתא. ותו יש לדקדק דבאגדתא דשבת קאמר אני קושר לו כתר כמותי ובאגדתא דמנחות מסיים אני קושר לו כתר ולא מסיים תיבת כמותי. לכן נלע"ד לפרש דאגדתא דשבת ואגדתא דמנחות מיירי מתרי עניני ויהיה מדוייק דברי הש"ס היטב. ונקדים אגדתין דסוף פרק אין עומדין, אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך, ופליגא דרבי אבהו דאמר ר' אבהו במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם עומדים, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, ואידך מאי רחוק רחוק מעבירה מעיקרא, קרוב קרוב לעבירה מעיקרא ונתרחק ממנה השתא.
כבר הביא המהרש"א בחידושי אגדות דבעלי המחקר תמהו בזה, שזה רחוק מהשכל שיהיה לבעלי תשובה יתרון על הצדיקים שלא טעמו טעם חטא, וכתבו בזה טעמים ונמוקים, וכתב מהרש"א דלפי דקדוק הלשון שאמר ר"י מאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו, דלא איירי בחטא ועבר עבירה בפועל, דא"כ לא הוה קרי ליה קרוב לדבר עבירה, אלא דר"ל שהיה קרוב לפי מחשבתו לעבור עבירה וגבר על יצרו ולא עבר והיינו בעלי חשובה ממחשבתו שחשב לעבור עבירה, דבודאי בזה שגבר על יצרו ולא עשה העבירה סובר ר' אבהו דיש לו מעלה יתירה על הצדיקים הגמורים שלא היה בהם הסתת היצה"ר עליהם כלל ולא קרבו לעבירה, ור"י סובר דאעפ"כ צדיקים גמורים יש להם מעלה יתירה שלא חטאו כלל גם במחשבה, משא"כ זה שקרוב היה לעבירה עבר מיהת במחשבה, עכ"ד דברי המהרש"א. הגם שדבריו נכונים ומילי דסברא נינהו ומדוקדק בלשון הש"ס, אעפ"כ קשיא לי טובא על דרך זה, חדא דחטא במחשבה

לא חשיב חטא כלל דקיי"ל אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, ועוד קשה לי דהא אמרינן בב"ב בפ' גט פשוט דף קס"ד שלשה דברים אין אדם ניצול בכל יום וחשיב חד מינייהו הרהור עבירה, א"כ משמע דכל אדם אינו ניצול אף צדיקים גמורים. וזה יש ליישב דהמהרש"א לשיטתו אזיל בחידושי אגדות דמדקדק שם אי אמרינן דאין אדם ניצול בכל יום לא שייך מחשבה בין העבירות, כיון דא"א בהכי, ועוד למאי קאמר הש"ס אין אדם ניצול בכל יום, והאריך שם לפרש דה"פ אדם אינו ניצול בכל יום, שהוא מוטבע בשם אדם, אף דישראל קרויים אדם מ"מ מכונה בשם אפר דם מרה, ומוטבע בחומר היוצר, ע"ז אמרינן אין אדם ניצול בכל יום, משא"כ מי שרוצה לידמות למלאך, וכמאמר הש"ס אם הרב דומה למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, בודאי ניצול בכל יום אף מהני ג' עבירות, רק אדם מי שהוא במדרגת אדם, וא"ש דבריו דהכא מיירי בצדיקים גמורים הדומים למלאך ה' צבאות המה ינצלו אף מהרהור עבירה. אמנם נלפע"ד יותר לפרש דברי הש"ס ע"פ דרך המהרש"א הנ"ל, רק באופן אחר קצת, דהנה הרמב"ן בפירוש התורה ע"פ קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם כתב דרש"י פירש קדושים תהיו הוו פרושים מן העריות, כתב הרמב"ן ולפי דעתי אין הפרישות הזה כדברי הרב לפרוש מן העריות, אבל הפרישות ההיא מוזכרת בכל מקום בתלמוד שבעליה נקראין פרושים, והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלות האסורים והתורה התירה ביאת איש באשתו ואכילת הבשר והיין א"כ יש לבעלי התאוה מקום לשטוף בזמה באשתו או בהרבות נשיו ולהיות כסובאי יין וכזוללי בשר למו וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, לפיכך בא הכתוב אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וימעט במשגל ולא ישמש אלא כפי הצורך בקיום המצוה ויקדש עצמו מן היין במועט כמו שקרא הכתוב נזיר קדוש, וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל בריבוי אכילה גסה ומן הדבור הנמאס ויקדש עצמו בנקיות מה דאפשר כמו שאמרו והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב, כי אע"פ שאלו מצות מדבריהם עיקר הכתוב בכיוצא בזה שיהיה נקיים ופרושים מהמון העם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים. ודבריו הקדושים מתבארים ביותר מדברי הש"ס דיבמות (דף ק' ע"א) תניא ר' יהודה מחליף איסור מצוה אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ואמאי קרי ליה איסור מצוה דכתיב אלה המצות, איסור קדושה שניות מדברי סופרים, ואמאי קרי ליה איסור אמר אביי כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש, א"ל רבא וכל שאינו מקיים דברי חכמים קדוש הוא דלא מיקרי רשע נמי לא מיקרי, אלא אמר רבא קדש עצמך במותר לך, ופירש"י שאסרו

חכמים שניות לעריות שלא תבוא לידי עריות האסורות מה"ת. וזה ממש דברי הרמב"ן דע"ז קאי מצות קדושים לגדור גדר ושלא נבוא לידי איסור ערוה החמורה, וכמו שאסרו חז"ל שניות לעריות. והשתא י"ל דברי הש"ס במקום שבע"ת עומדים צדיקים גמורים אין עומדים, כעין דרך מהרש"א, רק לא כשיטת מהרש"א דמיירי דעבר במחשבה דזה לא מיקרי חטא כלל דקיי"ל אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה וכמש"ל, אלא במידי דעבד מעשה רק לא נגע עדיין בגוף העבירה אלא עבר במידי דקרוב לעבירה דהיינו הגדר שגדרו חכמים שלא לבוא לידי עבירה עצמה, והוא לדעת הרמב"ן המצוה דקדושים תהיו, וכיון דלא נגע עדיין בעבירה עצמה כשהוא חוזר ושב בתשובה שלימה מרוצה הוא לפני הקב"ה יותר מצדיק, והיינו קרוב לעבירה, ואידך פליג וסובר דבכל ענין צדיקים יותר גדולים אף למי שלא נגע בגוף העבירה וחזר בתשובה מ"מ הצדיק שלא קרב כלל לעבירה יותר טוב, והיינו שלום לרחוק ולקרוב, למי שהיה רחוק מעבירה, וקרוב למי שהיה קרוב לעבירה ונתרחק ממנה:

והשתא נבוא לפרש אגדתא דמנחות ואגדתא דשבת הנ"ל דלא לסתור אהדדי. והנה באגדתא דמנחות דמיירי בענין הא', וע"ז קאי הכתוב כי ביה ה' צור עולמים דהיינו בה"א נברא העולם הזה ומיירי שפגם בגוף עבירה שפגם באות ה' משם הקדוש שפגע בגוף העבירה, וע"ז קאמר הש"ס ה"א דומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יוצא, והיינו כי הבחירה ניתנה חפשית בכל אדם, וקאמר הש"ס מ"ט תלי כרעא דה"א דאי הדר בתשובה מעיילינן ליה, ופריך הש"ס ולעיליה בהך ומשני לא מסתייעא מילתא כדרשב"ל, מהרש"א ז"ל בחידושי אגדות כתב הפירוש ע"פ דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, כי החטא אחר שחטא א"א לו לשוב ולטהר נפשו שלימה עד אשר ירחיק עצמו הרחקה גדולה מצד אשר חטא ע"ש, ולכך באותו צד שחטא ויצא א"א לו להכנס לצד התשובה, עד אשר ירחיק עצמו לצד אחר ומשם יכנס למקום טהרה. ויותר יש לפרש ע"פ מה שאמרו חז"ל בסנהדרין דף ק"ג בשם רשב"י מאי דכתיב וישמע אליו ויחתר לו ויעתר לו מיבעי ליה מלמד שעשה הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדה"ד, וזה מרומז בש"ס לא מסתייעא מילתא דהיינו שצריך מקום גבוה מפני מדת הדין שמסכים שלא לקבלו בתשובה, וע"ז צריך מקום. גבוה לקבלו בתשובה, ומרמז תגא דה"א דליעול בהך דהיינו מקום גבוה ביותר, דבמדרגה תחתונה א"א ליעול מפני מדה"ד, וע"ז צריך מקום גבוה ביותר, ומסיים הש"ס ואם חוזר בו אני קושר לו כתר, ולא סיים כמותי, כיון דנגע בגוף העבירה לשיטתנו לעיל לכ"ע בעלי תשובה אינו כמדרגת צדיק, והיינו דסיים אני קושר לו כתר דעכ"פ יש לו מדרגה בעוה"ב ואינו כמו צדיק גמור

שלא חטא מעולם כלל. משא"כ אגדתין דשבת דמיירי מקו"ף קדוש וכו' והיינו שנגע במדרגת הקדושה ולא נגע בגוף העבירה רק במדרגת הקדושה דהיינו הרחקה מעבירה שגדרו חז"ל שלא לבוא לידי עבירה עצמה, ומ"מ קרי ליה רשע כמו שאמרו חז"ל ביבמות אטו מאן דלא מקיים דברי חכמים קדוש הוא דלא מיקרי רשע נמי לא מיקרי, והיינו כיון שעבר על דברי חז"ל שעשו גדר לעבירה מיקרי ג"כ רשע, ומ"מ אינה חמורה כ"כ כמו שנגע בגוף העבירה ומיקרי שפגם בקדושתו של הקב"ה, וכמו שאמר השי"ת קדושים תהיו כי קדוש אני ה', ולכן לא קאמר הש"ס לא מסתייעא מילתא, כיון דעדיין לא עבר גוף העבירה גם מדת הדין מסכים לקבלו בתשובה, ולהכי קאמר בלישנא אחרינא וליעול בהך מסייע ליה לר"ל אם ללצים הוא יליף ולענוים יתן חן וכו', והיינו דגם דמסתייעא מילתא דליעול בהך, מ"מ הקב"ה בעצמו אשר הוא מסייע למי שרוצה להתקרב אליו מגביה אותו במדרגה יותר גדולה, והיינו בא לטהר מסייעין אותו, ולכן תלה כרעיה דקו"ף דליעול במדרגה יותר גדולה, ולכן קאמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי, דבזו הבחינה שלא נגע בגוף העבירה, מדרגת בעלי תשובה יותר גדולה מצדיק מעיקרא, וכמו שנתבאר לעיל, והיינו דסיים כתר כמותי שהוא מדרגה יותר גדולה. ובזה יש לפרש הך קרא שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, והיינו שהנביא מוכיח לישראל שמלבד שפגמו בקדושתו ית"ש והיינו הרחק מעבירה והיינו הגדר שגדרו חכמים שלא יבוא לידי עבירה עצמה אלא נגע בגוף העבירה. והיינו עד ה', שפגמו כביכול בשם ה' עצמו, והיינו דמסיים כי כשלת בעונך, והבן:

עוד יש לפרש קרא שובה ישראל וכו' ע"פ מה דאיתא בסנהדרין (דף צ"ח ע"א) אמר ר"י אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו שנאמר כי יבוא כנהר צר רוח ה' נוססה בו וסמיך ליה ובא לציון גואל, ונלע"ד לפרש על פי מאמר זוה"ק בתיקונים תיקונא תריסר איתא שם ענין דאמאי אתגלי ליה בסנה לאחזאה דהות בדוחקא בין הקוצים ועם כל דא והסנה איננו אוכל בגין שושנים דאינון בנהא דאינון ישראל דהוו עתידין למהוי בגלותא בין ערב רב דאינון קוצים ודא הוא רזא כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה, אחזי ליה אגרא דכלה דאיהי לבת אש בין הקוצים דאינון חייביא כד דחקין לשכינתא וישראל אגרא דלהון כלה נפקא שכינתא כלה מביניהו וייתי חתן בגינה, ודא הוא אגרא דכלה דוחקא, ויפרוק לן מן גלותא בגינה ודוחקא דגלותא דערב רב לישראל ממהר לון פורקנא ורפיון דלהון מעכב לון לישראל פורקנא, בגין דא אתחזי ליה למשה בלבת אש מתוך הסנה מגו כובין עכ"ל. ומובן כי דחקות לישראל ולשכינה כביכול זה גורם פורקנא, וזה מאמר הש"ס הנ"ל. וזה נ"ל לפרש

הכתוב שובה ישראל עד ה' אלהיך, והיינו לשוב בתשובה שלימה לפניו עד אשר יראו כל האומות שה' אלהיך, כי לע"ע אין לשער חילול השם וכמאמר הכתוב למה יאמרו הגוים וכו' וזה הוא עיקר גלות השכינה כביכול. אמנם לעת הגאולה כביכול אשר אנחנו מחכים ומצפים לזה בכל שעה ובכל רגע אז יגדל שם ה' ויאמרו כל האומות כי הם זרע ברך ה', וזה עד ה' אלהיך, שהכל ידעו כי ה' אלהיך ואז יהיה פורקנא לשכינתא. ואמר כי כשלת בעונך ר"ל דוחקא דישראל היינו הצרות שעברו על ישראל, זה גורם פורקנא דשכינתא. ובכן נשובה אל ה' ונשים על לבנו כמה צרות שעברו עלינו וכמה גדולי ישראל מופלגי תורה נפטרו בעוה"ר מהחולי הידוע רח"ל, וכמה תינוקות של בית רבן נפטרו אשר כל העולם עומד עליהם על תורתם הבל שאין בו חטא ובודאי לא ת"ו במקרה הוא אלא לעורר אותנו לשום על לבנו לשוב בתשובה שלימה לפניו ית"ש, וכן נזכה לעשות תשובה שלימה לפניו ונזכה לגאולה שלימה ב"ב א"ס:

בהקדמת התיקונים בזוה"ק דף ה' ע"ב כתב וז"ל בראשית יר"א שב"ת דלא תחלל ליה בפרהסיא כבר נש דלאו ביה בושת אנפין, ווי ליה למאן דמחלל שבת מלכתא דאיהו קודש למיעבד ליה חול דאוקמו מארי דמתניתין כל המשתמש בתגא חלף זה המשמש במי ששונה הלכות כ"ש בשבת מלכתא עכ"ל. ולדעתי יש רמז לזה בקרא וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד שדרשו חז"ל ולקדוש ה' מכובד קאי על יוה"כ שאין בו אכילה ושתיה רק כבדהו בכסות נקיה, ולדעת הזוה"ק יש לפרש קרא הכי וקראת לשבת עונג דהיינו כאשר תכבד את השבת תבוא לידי מדרגה זו ולקדוש ה' מכובד דהיינו ת"ח ששונה הלכות ג"כ מכובד שלא להשתמש במי ששונה, ובאמת מבואר בזוהר הגדול בכמה מקומות דת"ח המה בחינת שבת, וזה לקדוש ה' מכובד כי מקדושת שבת תבוא ג"כ לקדש ולכבד את קדוש ה' דהיינו מי ששונה הלכות, והבן:

דרוש ו

לשבת שובה

ב"ה סוגיא דר"ה כ"ט ע"ב יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת:

רש"י ד"ה אבל לא במדינה ולא בירושלים ולא בגבולין. תמוהים מאוד דברי רש"י כמו שתמהו הראשונים ואחרונים מרש"י ד"ה עוד זאת היתה ירושלים בעודה בבנינה יתירה על יבנה, והא לדברי רש"י לא היה היתר כלל בירושלים אפילו בזמן שבית המקדש היה קיים. ולבוא ליישב דברי רש"י נבוא להעתיק מה שדברו הראשונים בזה. דהנה הרי"ף והתוס' הקשו דאמאי בשופר לא במדינה, מ"ש מלולב דאמרינן בסוכה מ"ג כיון

דאיתא בגבולין מה"ת איתא ג"כ בגבולין וניטל בשבת, והרי"ף תירץ כפי מה שביארו דבריו הר"ן והרמב"ן, והוא דביו"ט של ר"ה לא היה ידוע בגבולין ולכך לא דחי שבת, ונהי דבירושלים היה ידוע כשבאו עדים בזמן השחרית מ"מ גזרו דשמא לא יבואו עד למחר ויאמרו אשתקד תקענו ועכשיו נמי נתקע, ובאמת היום אסור לתקוע דשמא לא יבואו עדים וחילול שבת. והנה י"ל דבאמת זה החשש רחוק דיטעו לתקוע אף שלא באו עדים עדיין, דבודאי לא יטעו בזה כיון דעדיין לא באו עדים ואשתקד שתקעו היינו משום דבאו עדים, ואף שנהגו שלא לעשות מלאכה היינו משום ספק דשמא יבואו עדים, אבל בודאי לתקוע לא יטעו כיון דעדיין לא באו עדים. אמנם נ"ל די"ל כיון דבאמת איתא שם במשנה דר"ה דתקנו שלא יקבלו עדים מן המנחה ולמעלה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש דבזה בודאי יש כאן מקום לטעות, כיון דעדים באו מן המנחה רק שאין מקדשין את החודש אלא למחר בודאי אסור לתקוע היום כיון דיו"ט אינו אלא למחר, ומ"מ העולם יטעו כיון דעדים באו, ויאמרו אשתקד שבאו עדים בשחרית תקענו ועכשיו שבאו עדים לאחר המנחה למה לא נתקע, ולא ידעו ההבדל דאשתקד היה עיקר יום טוב ביום ראשון ועכשיו עיקר היו"ט ביום שני. ונ"ל דלזה כיון הרשב"א ז"ל בחידושיו למס' סוכה שהביא ג"כ דברי הרי"ף ותירוצו והביא ג"כ הך משנה דבאו עדים מן המנחה ולמעלה דנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש, ובודאי כיוון למה שכתבתי. ולפ"ז י"ל דברי רש"י דבודאי לאחר התקנה שתקנו דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש דבודאי שייך הך גזירה דהעולם יטעו אבל קודם התקנה היה דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה דאותו היום קודש, ולפ"ז לא שייך הך גזירה, דממנ"פ אם באו עדים היה אותו היום קודש ומותר שפיר לתקוע, ואם לא באו עדים בודאי לא יטעו לתקוע דידעו ההבדל דאשתקד באו עדים אבל עתה עדיין לא באו עדים, והשתא י"ל דהא דקתני במתניתין במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה דהיינו דוקא במקדש ולא בירושלים, היינו לבתר תקנה דתיקנו דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה דנהגו אותו היום קידש ולמחר קודש דשפיר שייך הך גזירה, והא דקתני במתניתין ועוד זאת היתה בירושלים היינו דחשיב מעלת ירושלים שהיתה קודם שתקנו שאם באו עדים מן המנחה דלא יקבלו עדות החודש אלא למחר דלא שייך הך גזירה כמו שביררנו לעיל, ומ"מ זה דוקא בירושלים ולא בשאר מקומות, משום דביו"ט של ר"ה לא ידעינן בקביעא דירחא כמ"ש הראשונים הנ"ל אבל עיר הסמוכה לירושלים היתה כירושלים עצמה ודוחה שבת ומותר לתקוע, וזו מעלה

יתירה על יבנה, ודברי רש"י מדוקדקים היטב, ועיין בסמוך מה שאכתוב בשיטת הרמב"ן והבן בס"ד:

בתוס' ד"ה אבל לא במדינה וכו' וי"ל שאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא אבל תקיעת שופר מעשה חכמה הוא עכ"ל. צריך להבין דבריהם דהא עיקר הטעם משום גזירה דרבה ובזה אין שייך לחלק בין תקיעת שופר ללולב. ונראה כוונת התוס' דנחתי בשיטתם לקמן דבתקיעת שופר איתא ג"כ איסור שבות בלא גזירה דרבה וכתבו שם דאם לאו גזירה דרבה לא היו אוסרים, ונראה טעמם בזה והיינו כיון דחזינן דהתורה התירה בהדיא לתקוע שופר ביו"ט ממילא אין כח ביד חכמים לאסור אפי' בשבת כיון דהתורה התירה בהדיא אין כח ביד חכמים לאסור כמ"ש הט"ז ביו"ד דבדבר שהתורה התירה בהדיא אין כח ביד חכמים לאסור, וכיון דהתורה התירה ביו"ט מה לי יו"ט מה לי שבת, ולכן הוצרך הגמרא לומר שמא יעבירנו בר"ה וממילא יש טעם מה ששייך איסור בשבת ולא ביו"ט ובזה לא מצינו שהתורה התירה בהדיא. וכן בלולב ג"כ אע"ג דאיכא איסור טלטול לא היה כח ביד חכמים לאסור כיון דהתורה התירה ביו"ט מה לי יום טוב

ומה לי שבת, ולכן הוצרך לומר שמא יעבירנו דשייך בשבת ולא ביו"ט, ובהכי מבוארים דבריהם כיון דעיקר האיסור משום שבות עצמה אלא דלא היה כח ביד חכמים לאסור הוצרכנו לתלות בגזרה דרבה שייך שפיר לחלק כמ"ש התוס' דבלולב טלטול בעלמא היא התירו בגבולין אבל תקיעת שופר מעשה חכמה הוא לא התירו בגבולין. כנ"ל כוונת התוס'

אמנם תירוץ השני של התוס' דמיאנו בתירוץ זה ותירצו משום דביו"ט של ר"ה לא היה ידוע בגבולין, נראה דמה"ט תירצו באופן אחר משום דרצו ליישב אף לשיטתם בחולין פ"ד ע"ב ד"ה תקיעת שופר בתירוץ הראשון דמשמע שם דליכא איסור בתקיעה עצמה רק מחמת גזירה דרבה, וכן הובא דעת כמה פוסקים באו"ח סי' תקצ"ו, לכן מיאנו בתירוץ כיון דתקיעה בעצמה אינו אסור אלא מחמת גזרה דרבה ממילא לא שייך תירוץ הראשון, והוצרכו לתירוץ שני. בזה נלע"ד לתרץ מה שתמה בעל פ"י על תירוץ השני דלמאי הוצרך הגמרא לומר משום דגזרה דרבה הלא בלא"ה כיון דלא ידעינן בקביעא דירחא יש לחוש שמא אינו ר"ה ויתקע בחנם ואיכא איסור בתקיעה, ולפמ"ש א"ש דהא בתירוץ השני סברי דבתקיעה עצמה ליכא איסור רק מחמת גזירה דרבה ממילא הוצרך הגמרא לחדש גזירה דרבה דבלא"ה מותר לתקוע דאף אם אינו ר"ה ליכא איסור שבות בתקיעה עצמה. כנ"ל ברור בכוונת התוס' בשני התירוצים:

בא"ד ועוד י"ל דבדין הוא דלולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר שבראש השנה לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים אבל יום ראשון דלולב היה ידוע בגבולין עכ"ל. צריך להבין דלפ"ז מותר עכ"פ בירושלים ואמאי כתבו לעיל דוקא במקדש ולא בירושלים, ומצאתי להגאון כפות תמרים שהרגיש בזה ומיישב ע"פ דברי הרמב"ן והר"ן שהבאתי לעיל ע"ש. ולדידי נראה ליישב עוד בדבר הפשוט, דהנה אמרינן בסוכה מ"ד דבזמן שאין בית המקדש קיים אין לולב דוחה שבת, ומפרש שם הטעם משום דאנן לא ידעינן בקביעא דירחא, ואינהו אף דידעי בקביעא דירחא מ"מ כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי, ופירש רש"י שם הטעם שלא יעשו אגודות אגודות ותעשה התורה כשתי תורות ולפ"ז צריך להבין תירוץ התוס' כיון דבגבולין אסור ראוי ג"כ לאסור במקדש שלא תעשה התורה כשתי תורות, אמנם החילוק מבואר דבמקדש לא שייך כלל שתעשה התורה כשתי תורות דהא במקדש ליכא איסור שבות כלל וכל השבותים לא גזרו במקדש, והיינו דזה היתה באמת מעלת המקדש, ולפ"ז א"ש דברי, התוס' דבירושלים אסור אף דידעי בקביעא דירחא משום כיון דבגבולין אסור דלא ידעי אסור ג"כ בירושלים שלא יעשו אגודות אגודות ותעשה התורה כשתי תורות. וזה ברור לענ"ד:

אמנם צריך להבין על הרמב"ן והר"ן שהבאנו לעיל באריכות דבריהם דלמה הוצרכו לדחוקי לשיטתם בטעמא דמילתא דלמה אסור לתקוע בירושלים, הלא י"ל כמ"ש כיון דבגבולין אסור אסור ג"כ בירושלים שלא יעשו אגודות אגודות. וביותר קשה על הרמב"ם דאיהו מפרש מקדש ירושלים כולה, והיינו כי כן מוכרח ממתניתין במה דקתני ועוד זאת היתה ירושלים יתירה וכו'. והטעם נראה דהרמב"ם סובר כתירוץ הרי"ף דבגבולין לא דחי משום דלא ידעי בקביעא דירחי, אבל בירושלים דידעי בקביעא דירחא מותר לתקוע ולא ס"ל סברת הרמב"ן והר"ן ה"ל, מ"מ קשה כיון דבגבולין אסור יהיה ג"כ אסור בירושלים שלא יעשו אגודות אגודות:

אמנם לק"מ דהרמב"ם אזיל לשיטתו דכתב בפ' ז' מהל' לולב הלכה י"ז ומשחרב בהמ"ק אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום ראשון ואפילו בני א"י שקדשו את החודש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאין יודעין בקביעות החודש כדי שיהיו הכל שוים בדבר הזה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד ואין שם מקדש להתלות בו, וע"ש בלח"מ, הרי בהדיא ביאר הרמב"ם הטעם הואיל ואין שם מקדש להתלות בו, משמע הא אם יש מקדש להתלות בו מותר להחלק אלו מאלו ולכן מותר בירושלים בזמן שבית המקדש היה קיים משום דאיכא שם מקדש להתלות בו, ועיין בלח"מ שם שכתב שהרמב"ם הרגיש ליישב ממ"ש בהלכה י"ו דבזמן שבהמ"ק

היה קיים היו הרחוקים אינם נוטלין בשבת, ואמת דבריו. ולדידי י"ל עוד דהרמב"ם הרגיש ליישב הקושיא שהקשינו עליו, דמ"ש בשופר דבירושלים היה מותר לתקוע בשבת ולא בגבולין, ולפי זה י"ל דהרמב"ן והר"ן סברי כמ"ש הרמב"ם ולק"מ. אמנם צריך להבין על שיטת התוס' שביארנו לעיל קשה קושיית הלח"מ דמ"ש בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו הרחוקים נוטלים בשבת הא איכא איסור דלא יעשה אגודות, אמנם באמת דברי הרמב"ם במ"ש בהלכה י"ז דהרחוקים אינם נוטלין בשבת צ"ע דלא משמע כן מרש"י סוכה מ"ד ד"ה בגבולין ע"ש ויש להאריך:

בתוס' ד"ה רדיית הפת וכו', וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן וכו' ואפילו הכי לא היו אוסרים אי לאו גזירה דרבה. כבר בארתי דבריהם דהטעם שלא היו אוסרים מטעם זה כיון דהתורה התירה בהדיא שבות זה לתקוע ביו"ט של ר"ה אין כח ביד חכמים לאסור כמ"ש הט"ז ביו"ד דבדבר שהתורה התירה בהדיא אין כח ביד חכמים לאסור אפילו בשבת, וה"נ כיון דהתורה התירה שבות זה ביו"ט של ר"ה אין כח ביד חכמים לאסור אפילו בשבת דמה לי יו"ט ומה לי שבת, לכן הוצרכו לתלות בגזירה דרבה דשייך בשבת ולא ביו"ט, ובזה לא מצינו שהתורה התירה בהדיא ויש כח ביד חכמים לאסור:

ונלע"ד עוד דמוכרח הגמרא לזה דמטעם תקיעה עצמה לא היה אסור. דהנה רש"י פירש דלהכי במקדש מותר דאין שבות במקדש, ותמהו המפרשים ז"ל דהא אין שבות במקדש היינו דוקא דשייך במקדש, אמנם מדברי הרמב"ן במלחמות ה' בסוכה למדתי תירוץ ע"ז, דכתב הטעם דמותר במקדש משום דכהנים זריזין הם, ונראה דהרגיש ליישב דהא אין שייך לומר דאין שבות במקדש, דהא זה לא שייך למקדש, ולכך מתרץ דהכהנים זריזים הם ר"ל דהגזירה דרבה לא שייך במקדש, ולפ"ז מוכרח הגמרא דמחמת התקיעה בעצמה לא היה אסור, דאי היה איסור מחמת התקיעה עצמה דהוי שבות קשה למה התירו במקדש דלא שייך לומר דאין שבות במקדש וקדשיו, וג"כ לא שייך לומר מחמת דכהנים זריזים הם, הא האיסור מחמת תקיעה בעצמה דהוי שבות, ולהכי מוכרח הגמרא לומר מחמת גזירה דרבה, והיינו דבאמת מחמת התקיעה בעצמה לא היה אסור, רק מחמת גזירה דרבה, ולפ"ז במקדש דלא שייך גזירה דרבה דהא כהנים זריזים הם, לכן התירו במקדש ודו"ק:

ולפי האמת דתקיעת שופר בשבת אינו אלא מדרבנן גזירה שמא יעבירנו, צריך להבין, דהא בש"ס מביא שני מקראות כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם ומשני כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול, ולפי האמת דתקיעת שופר בשבת אין איסורו אלא מדרבנן, צריך להבין

הך קרא שבתון זכרון תרועה והגמרא לא משני ע"ז, ונראה דיש לפרש קרא ע"פ מה שדרשו חז"ל בריש פ"ב דביצה לענין עירוב תבשילין דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו מאחר שבא להשכיחו, פירש רש"י מאחר שמרבין בשמחת יו"ט קרוב להשתכח מזה כבוד שבת והזהיר הכתוב לזכרו ומאחר שמערב ע"ת נמצא שזוכר, וה"נ יש לפרש בענין זה דלא מצינו שחז"ל אסרו לתקוע לגמרי בשבת שמא יעבירנו ד' אמות בר"ה אלמא דחששא גדולה הוא מחמת שיהיה טרוד במצות שופר יהיה שוכח למצות שבת ויוציא ד' אמות בר"ה, אלא שהתורה התירה זאת ולא חשה לזה, לכך כתוב זכרון תרועה כשיבוא לתקוע בשבת יהיה שבת על זכרונו כמו שדרשו חז"ל בפ' ב' דביצה כנ"ל:

בפסוקי הושע שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו, להבין פסוקים אלו דפתח בלשון יחיד ומסיים בל"ר קחו, ושובו, גם מהו עד ה' אלהיך ודרשת חז"ל ידוע אמנם התורה ניתנה לכל. והנלע"ד לפרש פסוקים אלו, ונקדים דברי חז"ל (ברכות ל"ב:) התשכח אשה עולה, אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך שמא לא תשכח לי מעשה העגל, אמר לה גם אלה תשכחנה, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך שמא תשכח לי מעשה סיני, אמר לה ואנכי לא אשכחך, והיינו דאמר ר"א אמר ר' אושעיא מאי דכתיב גם אלה תשכחנה זה מעשה העגל, ואנכי לא אשכחך זה מעשה סיני. וכבר נתעוררו בזה המפרשים היאך תלוי זה בזה. והנלענ"ד לפרש ע"פ פשוטו, דהנה רש"י בחומש פירש ולמה אמר בלשון יחיד אלהיך ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל וזה שאמר למה ה' יחרה אפך בעמך לא להם צוית לא יהיה לך אלהים אחרים אלא לי לבדי. וכן איתא במדרש רבה סדר כי תשא פ' מ"ג, והשתא יובן סוגיית הש"ס דכנסת ישראל טוענת הואיל ויש שכחה וכו' דהיינו שישכח להם מעשה העגל והיינו אפשר זה גרם שלא יהיה להם זכות קבלת התורה, דהיינו מה ששוכח להם מעשה העגל ע"י תירוץ משה רבינו ע"ה, לי צוית ולא להם, א"כ אין להם זכות קבלת התורה, והשיב השי"ת ואנכי לא אשכחך, והיינו שלא ישכח להם מעשה סיני וזכות קבלת. התורה במקומה עומדת כי מעשה העגל נתכפר להם. אמנם זה ימים שדקדקתי בזה היאך שייך כי התורה היא נצחית ובשביל זה יאמר הקב"ה בלשון יחיד ליתן פתחון פה למשה, וכי בשביל זה יכתוב בלשון יחיד, גם הלשון דקאמר כדי ליתן פתחון פה וכו' משמע שאין זה תירוץ מספיק רק יתן פתחון פה כדי שיכול להמליץ קצת בעד ישראל. אמנם לענ"ד מתפרש הענין כפשוטו וא"ש ג"כ לשון

רש"י ז"ל ליתן פתחון פה למשה. דהנה רש"י בחומש פ' יתרו ע"פ ויחן שם ישראל נגד ההר, פירש"י ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד אבל שאר כל החניות בתרעומת ובמחלוקת, וכן איתא במדרש פרשת צו חזקיה אמר גדול השלום שבכל המסעות כתיב ויסעו ויחנו נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת כיון שבאו לפני הר סיני נעשו כולם חנייה אחת הה"ד ויחן שם ישראל ויחנו בני ישראל אין כתיב כאן אלא ויחן שם ישראל, אמר הקב"ה הרי שעה שאני נותן תורה לבני. ולפי זה א"ש מה דכתיב אנכי ה' אלהיך בלשון יחיד, כי באמת ישראל היו כולם בלב אחד ונפש אחת ושייך שפיר לשון יחיד אנכי ה' אלהיך, א"ש דממנ"פ כתבה התורה בל"י, אם ישראל הם טובים הרי הם כולם אגודה אחת ושייך שפיר בהם לשון יחיד, ואם ח"ו לא אזי צריכים לתירוץ לי צוית ולא להם ושייך ג"כ לכתוב לשון יחיד, אך באמת הוא רק פתחון פה ולא תירוץ אמת, דבעת קבלת התורה היו כל ישראל בלב אחד ושפיר נופל בהם לשון יחיד, ולכך כתב רש"י בצחות לשונו ליתן פתחון פה למשה. כנ"ל לפרש. ועתה אפרש הפסוקים הנ"ל ע"ד זה, כי הנביא מזהיר את ישראל ואמר שובה ישראל עד ה' אלהיך היינו שכל ישראל יהיו בלב אחד ונפש אחת, והיינו דקאמר בל"י שובה ישראל שיהיו כל ישראל כאיש אחד, ואמר עד ה' אלהיך היינו שיהיה לך זכות קבלת התורה ויהיה על כל ישראל נופל לשון יחיד ה' אלהיך ויהיה כמו בשעת מתן תורה שהיו כל ישראל נפש אחת, ומייעץ הנביא היאך לעשות שיהיו כולם כאחד ואמר שובו בלשון רבים, דהיינו שהרבים קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון, ויובן היטב, דהנה כבר חקרו בזה הספרים מה דנתקן ביוה"כ סדר הוידוי על חטא כסדר כל החטאים על פי א"ב אף שכמה ב"א יודעים בעצמם שלא עברו אלו עבירות שאומרים מ"מ כ"א כסדרו אומר, והרבה תירוצים נאמרו ע"ז, והתירוץ הנכון מה שכתבו ז"ל דכל ישראל כאיש אחד, וכל אחד צריך להתפלל בעד חבירו, אף כי הם לא חטאו חביריו חטאו וכל ישראל הם כגוף אחד, והיינו שמייעץ הנביא שובו אל ה' ואמרו אליו כל תשא עון, והיינו שכל אחד יתפלל לכפר על כל העבירות. והיינו דדייק כל תשא עון, שהשי"ת יכפר על כל העבירות אף שהוא לא עשה העבירה, מ"מ צריך להתפלל בעד חבירו כי כל ישראל המה נפש אחת, ובזה יתאחדו כל ישראל כנפש אחת. ויש לפרש בזה עוד יותר עמוק בענין קחו עמכם דברים ושובו אל ה', דהענין מבואר בספרים הקדושים כי באמת נשמת ישראל מקור מחצבתם ממקום האחדות גמור כי נשמות ישראל אצולות מאתו ית"ש אשר שם הוא מקום האחדות הגמור רק למטה בזה העולם המה גופים מחולקים אמנם למעלה בסוד מחצב נשמתם המה מתאחדים באחדות גמור, ולזה אנו אומרים אתה אחד ושמך אחד

ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, שהמה מתאחדים בסוד אחדות, ולזה הנביא קאמר לפי פירושנו שובה ישראל דהיינו שיראה שיהיו כל ישראל בדרך כלל גוי אחד שיהיה מיוחדים בלשון יחיד, וע"ז קאמר שובו אל ה', דמשם יתבונן דמשם מקור נחצב נשמתם, ולזה אמר אמרו אליו כל תשא עון, וכפי פירושנו הנ"ל שיתפלל כ"א בעד חבירו כי כל ישראל המה גוף אחד כאשר מקור נשמתם ג"כ אחד. והבן היטב ענין זה:

בדרך אחר נראה לפרש פסוקים הנ"ל ונקדים מה שאמרו חז"ל בסוף יומא אמר ר' יצחק אמרי במערבא משמיה דרבא בר מרי בוא וראה שלא כמדת הקב"ה, מדת ב"ו אדם מקניט את חבירו ספק מתפייס ספק אינו מתפייס, ואת"ל מתפייס ספק מתפייס ממנו בדברים ספק מתפייס ממנו

בממון, אבל מדת הקב"ה אינו כן אדם עובר עבירה בסתר מתפייס ממנו בדברים שנאמר קחו עמכם דברים ושובו אל ה' ולא עוד אלא שמחזיק לו טובה שנאמר וקח טוב ולא עוד אלא שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב פרים שנאמר ונשלמה פרים שפתינו ושמא תאמר פרי חובה הם ת"ל אוהבם נדבה. ולהבין כמה עמקו מליצות חז"ל והיאך השם יתב' שהוא מקור הטוב חפץ בתשובה לטובתנו דוקא, נקדים מאמר הזוה"ק (דף ר"ג ע"ב). פתח ואמר עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב, עמי כמה קוב"ה אבא רחמן על בנוי אע"ג דחאבו לגביה כל מילוי ברחימו כאבא לגבי בריה, חטי בריה לגבי אבוהי אלקי ליה כ"כ דאלקי ליה לא תב מאורחיה, נזיף ביה במילין ולא קביל, אמר אבוי לא בעינא למיעבד לברי כמה דעבדנא עד יומא, אילו אלקיה יהא חשיש ברישיה הא כאיבא דיליה גבאי. אהא נזיף ביה הא דיוקניה משתני, מה איעבד אלא איזיל ואתחנן לגביה ואימא מילין רכיכין בגין דלא יתעצב. כן בכל זינין אזיל קוב"ה בישראל, שארי עמהון לאלקאה ולא קבילו, נזיף בהו ולא קבילו, אמר קוב"ה חמינא בברי דבגין מלקיותא דלקינא לון אינון חששי בראשיהון ווי דהא מגו כאיבא דלהון חשישנא אנא דכתיב בכל צרתם לו צר, נזיפנא בהון אישתנא דיוקנא דלהון דכתיב חשך משחור תארם לא נכרו בחוצות, ווי כד אסתכלית בהו ולא אשתמודעו השתא אהא מתחנן לגבייהו גו תחנונים, עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך, ברי יחידאה דילי חביבא דנפשאי, מה עשיתי לך, שליטית לך על כל בני היכלי שליטית לך על כל מלכין דעלמא, ואי עבדית לך עובדין אחרנין ענה בי אנת הוי סהיד בי. והנה רואה דברי הזוה"ק אשר מאירים בלב כל אדם, ולהלהיב נפשות ישראל היאך השי"ת מחנן ומבקש מאתנו לעשות תשובה ולילך בדרך טובים כמה שהעניש אותנו או נזף בנו כביכול נוגע בו ובכל צרתם לו צר ומבקש מאתנו לילך באורחות ישרים כדי שיכול להיטיב עמנו ונקבל ממנו כל טוב, ולזה נתכוין הושע הנביא

שובה ישראל דהיינו שהשי"ת מבקש מאתנו שנעשה תשובה כי הדבר נוגע אליו ית"ש, וזה עד ה' אלהיך ואמר נתינת טעם ע"ז כי למה הדבר נוגע להשי"ת כביכול, כי כשלת בעונך והיינו שנתייסרת ביסורים עבור עונך וזה קשה להשי"ת וכביכול בכל צרתם לו צר, ועל זה מבקש השי"ת קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וכו' וקח טוב, פירוש שהשי"ת אומר כאשר יעשו תשובה יכולים לקבל טוב מהשי"ת, ולזה אמר קח טוב דהיינו שתקח טוב ולא כמו עתה שנתיסרת ביסורים רעים ח"ו, ומה מאוד מתקה מליצת רז"ל ולא עוד אלא שמחזיק לו טובה שנאמר וקח טוב, והיינו שהשי"ת מחזיק טובה לישראל כשישראל יכולים לקבל טוב מחזיק להם טובה עבור זה וכמאמר הזוה"ק הקודם שהשי"ת מבקש מאתם במילין רכיכין שילכו בדרכים ישרים כדי לקבל טובה וזה רצונו ית"ש. ולפום מה דמסיים המאמר הנ"ל שבע"ת חשובים כאילו הקריבו קרבן ולא עוד אלא כי יחשב לקרבן נדבה שהוא מתקבל יותר מקרבן חובה, לזה כיון אדוננו דוד המלך ע"ה במזמור נ"א ברוב תפלתו על חטא דב"ש, אמר ורוח נדיבה תסמכני ר"ל דבעל התשובה חשוב כאילו הקריב קרבן נדבה:

עוד יש לפרש הכוונה כי כשלת בעונך ע"פ מה שאמרו חז"ל ביבמות פ' הבא על יבמתו גזרו על שלשה מפני שלשה, גזרו על הבשר מפני המתנות והיינו כפירש"י שגזרו שלא יאכלו בשר שחיטה מפני עבירה שבידם שגזלו מתנות כהונה, גזרו על המרחצאות מפני הטבילה, עכ"פ מצאנו בדברי רז"ל כי במה שעושים העבירות בזה הענין בעצמם הם נענשים. אחי ורעי כמה בנים קטנים מתו בשנה זו וידוע מאמר חז"ל בשבת פ' ב"מ כי בעון ביטול תורה בנים קטנים מתים, וגורם יותר ביטול תורה, כי ידוע מאמר חז"ל שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות, א"כ אדרבה במיתת בנים קטנים גרמה יותר ביטול תורה, אלא כך היא מדתו של הקב"ה דבאותה עבירה שעוברים עליה בזה גופא מענישם, ועוד יש לנו בזה ענין לדבר בזה, וזהו הפירוש בקרא כי כשלת בעונך היינו באותו דבר שהענין גופא בזה הענין גופא הוא העונש של העבירה והיינו דהעונש באותו ענין שעבר עליו, ולזה מסיים קחו עמכם דברים, ובמדרש איתא אין דברים אלא דברי תורה שנאמר אלה הדברים אשר דבר משה, ולפי דרכנו שהנביא מזהיר אותם על עון ביטול תורה ובזה גרמה בעוה"ר מיתת בנים קטנים, ולזה אמר קחו עמכם דברים דהיינו שיתעסקו בתורה וידוע המדרש הצדיקים במה שהם חוטאים הם מתכפרים דהיינו שנענשו בעון ביטול תורה ולזה מזהיר שיקחו דברים דהיינו דברי תורה ושובו אל ה':

שיר המעלות ממעמקים קראתיך וגו'. שיר זה זה נתיסד לאומרו בעשי"ת ע"פ כתבי האר"י ז"ל, לכן ראיתי לפרשו ע"ד השייכות לימים הנוראים האלו הנה פתח ואמר ממעמקים קראתיך ה', הנה חז"ל דרשו מזה בפ"ק דברכות אמר ר"י בן חנינא משום ראב"י אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך וכתיב תפלה לעני כי יעטוף, ופירש רש"י שיתפלל דרך עניות. והנה באמת מצינו בחז"ל רבא ב"ר הונא רמי פוזמקי ומצלי אמר הכון לקראת אלהיך ישראל, רבא שדי גלימא ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמי מריה, כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלהיך ישראל. אלמא חזינן מסקנת הש"ס לחלק היכא דאיכא צערא בעלמא צריך להתפלל דרך עניות, והיכא דאיכא שלמא בעלמא צריך להתפלל דרך חשיבות. והנה מצאנו בזוה"ק פ' פנחס דף רל"א ויהי היום ויבואו בני האלהים להתיצב על ה' בכל מקום דכתיב ויהי איהו צער, ויהי בימי צער ודאי, (וכמו שאמר במגילה ויהי איכא הכי, ואיכא הכי ויהי בימי הוי ודאי לשון צער ע"ש), ויהי היום יומא דאית ביה דינא קשיא על עלמא ודא ר"ה דאית ביה צער בעלמא, ע"ש לשון זוה"ק. ובזה מובן שפיר דלהכי אומרים שיר זה בעשי"ת, דהך ממעמקים קראתיך ה' שדרשו חז"ל להתפלל דרך עניות שייך בימים האלו שהם ימי צער ודינא וכמאמר הזוה"ק שהבאתי שהמה ימי צער ולכן כתיב ויהי היום וכמאמר חז"ל ויהי בימי ודאי לשון צער. ואמרנו ת"ל לפרש כל מזמור זה על נכון כפי מעט בינתי:

ממעמקים קראתיך ה'. פירשו המפרשים על עומק הצרות אשר בעוה"ר אנחנו שקועים, ואמר אדני שמעה בקולי תהיינה אזניך קשובות לקול תחנוני אם עונות וגו' למען תורא. ויש לפרש לפי מה שדרשו חז"ל דקאי על עומק הצרות יש לפרש הכוונה הכי ע"פ המדרש פ' אמור ע"פ פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם, ר' יצחק פתר קרייה בדורות שאין להם מלך ולא נביא לא כהן ולא אורים ותומים, ואין להם אלא תפלה זו בלבד, אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע אל תבזה את תפלתם, וזה הפירוש בקרא אדני שמעה בקולי תהיינה אזניך קשובות לקול תחנוני, כי אין לנו אלא תפלה ותחנונים ולכן אמר שמעה בקולי תהיינה אזניך קשובות לקול תחנוני. ואמר אם עונות תשמור יה אדני מי יעמוד, ור"ל שאין לנו לא נביא ולא כהן ואו"ת שיעמוד בעדנו ולכן אין לנו אלא מה שאנחנו מתפללים, ולכן אמר שתשמע לקול תחנוני. ואמר כי עמך הסליחה למען תורא, והוא בלתי מובן ועיין פירוש רש"י ז"ל, ואפשר לפרש ע"פ המבואר בספרים הקדושים כי העונות המה מסך המבדיל ביניכם לאבינו שבשמים לבלתי יכולת בנו להשגית ביראת ה' וברוממותו, וכענין שאמר הכתוב, נאום פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלהים לנגד

עיניו, והכוונה שע"י הפשע אשר בקרב לבי הוא המסך המבדיל אותו לבלי הסתכל ביראת ה' וגרם שבשביל זה אין פחד אלהים לנגד עיניו, וזה כוונת דוד המלך ע"ה כי עמך הסליחה למען תורא, והכוונה כאשר יכפר על הפשעים והחטאים ממילא יבוטל מסך המבדיל בינינו לאבינו שבשמים ואז נוכל להשגיח ביראת ה' וברוממותו, ואפשר זה כוונת התרגום ג"כ למען תתחמי, והתרגום פירש הכתוב תורא לשון ראיה, ומובן ג"כ על דרך זה כי המסך המבדיל א"א להסתכל ביראת ה' וברוממותו ואמר כאשר תסלח לנו נוכל להסתכל יראת ה' ורוממותו. עוד נראה לפרש הכתוב כי עמך הסליחה למען תורא, ע"פ המדרש סדר ויקרא פרשה ה' אז איתם אלו תוקפי עבירות, ונקיתי מפשע רב אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע את אלוה רב ואנא חובי רברבין יאי לאל רב דשביק לחובין רברבין, הה"ד למען שמך ה' וסלחת לעוני כי רב הוא, ומפרש המח"כ כי רב הוא קאי על שניהם על השי"ת כי הוא אל רב והעונות הוא רב, וזה הכוונה בכאן כי עמך הסליחה למען תורא כי כאשר מוחל עונות רב מזה ידענו כי אתה ג"כ אל רב ונאה לאל רב לסלוח חובין רברבין וכדברי המדרש שהבאתי. ואמר עוד קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי, הכוונה אף שאנחנו אין אנו רשאים להזכיר שם הוי"ה ב"ה כ"א בשם אדני עכ"ז קויתי ה' קותה נפשי כי אני מיחל לשם הוי"ה ב"ה אשר הוא מקור הרחמים. ואמר נפשי לאדני משומרים לבוקר שומרים לבוקר יחל ישראל אל ה' וגו'. ונראה כי הכנסיה הקדושה מדברת לעצמה ומשיבה לעצמה וכפל הלשון משומרים לבוקר אינו מובן. ונראה לפרש ע"פ ד' הזוה"ק פ' פנחס (דף ר"ד) פתח ר' אלעזר ואמר ה' בוקר תשמע קולי, ה' בוקר מאי בוקר אלא דא בוקר דאברהם דאתער בעלמא

דכתיב וישכם אברהם בבוקר דהא כד אתי צפרא ההוא בוקר איתער בעלמא והוא עידן רעוא לכלא ולמעבד טיבו לכל עלמא לזכאין ולחייבין וכדין עידן צלותא הוא למצלי קמי מלכא קדישא, והאריך שם בזוה"ק היאך הוא עת רחמים בשעה שנתעורר בוקר דאברהם, ולזה כתיב בוקר תשמע קולי ולא כתיב בבוקר, אלא לגבי בוקר דאברהם קאמר דהבוקר בעצמו מתעורר לרחמים גדולים, קאמר בוקר אערך לך ואצפה תרי בוקר אמאי אלא בוקר דאברהם ובוקר דיוסף דכתיב הבוקר אור ומתרגמינן צפרא נהיר, וזכות דיוסף ג"כ מתעורר בזה. וזה יש לפרש כאן נפשי לאדני משומרים לבוקר שומרים לבוקר היינו בוקר דאברהם ובוקר דיוסף דמתעוררים בעולם ובעת ההיא עת רחמים גדולים. ואפשר הא דקאמר נפשי לאדני כי לפי פירושנו שומרים לבוקר קאי על זכות אברהם, וע"ז קאמר נפשי לאדני, ויובן ע"פ מה שאמרו חז"ל (ברכות ז':) לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון אלא אברהם שנאמר אדני וכו' ומסיים הש"ס ואף דניאל לא נענה אלא בזכות אברהם

שנאמר והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון, הרי מפרש הש"ס למען אדני דקאי על אברהם שקראהו אדון וכן יש לפרש בכאן, נפשי לאדני היינו זכות אברהם שקראך אדני, וזה משומרים לבוקר שיתעורר זכות אברהם בוקר של אברהם וכדברי הזוה"ק וכדפירשתי. וכ"ז אמרה הכנסיה הקדושה בעדה ומשיבה הכנסיה הקדושה יחל ישראל אל ה', ומובן היטב ע"פ המדרש פ' כי תשא פ' מ"ו ד"א ועתה ה' אבינו אתה אמר להם הקב"ה הנחתם אבותיכם אברהם יצחק ויעקב ולי אתם קוראים אב, אמרו לו לך אנו מכירים לאב, משל ליתומה שהיתה מתגדלת אצל אפוטרופוס והיה אדם טוב ונאמן ושמרה כראוי ביקש להשיאה עלה הלבלר לכתוב לה כתובה אמר לה מה שמך אמרה פלניא אמר לה ומה שם אביך התחילה שוחקת אמר לה אפוטרופוס שלה למה את שוחקת אמרה לו מפני שאיני יודעת לי אב אלא אותך שהמגדל נקרא אב ולא המוליד, כך היתומים אלו הישראל, אפוטרופוס שלהם הטוב והנאמן זה הקב"ה, התחילו ישראל קורין אותו אבינו שנאמר ועתה ה' אבינו, אמר הקב"ה הנחתם את אבותיכם ולי אתם קוראין אבינו שנאמר הביטו אל אברהם אביכם, אמרו לו רבון העולמים המגדל אב ולא המוליד כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו. ועיין במסכת שבת פרק רע"ק דרש רבא מאי דכתיב לכו נא ונוכחה יאמר ה' אם יהיו חטאיכם וכו' בואו נא מיבעי ליה, יאמר ה' אמר ה' מיבעי ליה, לעתיד לבוא יאמר להם הקב"ה לישראל לכו נא אצל אבותיכם ויכירו אתכם ויאמרו לפניו רבש"ע אצל מי נלך אצל אברהם שא"ל ידוע תדע ולא ביקש רחמים עלינו, אצל יצחק שברך את עשו והיה כאשר תריד ולא ביקש רחמים, אצל יעקב שאמרת לו אנכי ארד עמך מצרימה ולא ביקש רחמים, אצל מי נלך עכשיו, ואמר להם הקב"ה הואיל ותליתם עצמכם בי אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. ובזה פירשנו שנים רבות מזמור שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ. והנה בכל ט"ו שיר המעלות כתיב המעלות, רק בזה כתיב למעלות, וקאי על לעתיד לבוא ועיין שם בפירוש רש"י, ומובן היטב דהיינו לפי דרשת חז"ל הנ"ל כי ההרים נקראו אבות כמבואר בכמה מקומות מדלג על ההרים בזכות האבות, אל ההרים לא אכל דרשו חז"ל דקאי על האבות, ורואה אנכי שמאין יבוא עזרי כי כולם לא בקשו רחמים עלי וכמאמר הש"ס, ולזה אמר עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ והיינו שאנחנו תולים בטחוננו בהקב"ה, ולזה אמר כאן אחרי שהכנסיה הקדושה אמרה נפשי לאדני, משומרים לבוקר שומרים לבוקר דהיינו זכות אברהם וזכות יוסף, ולזה משיבה הכנסיה לעצמה יחל ישראל אל ה' כי טוב יותר לתלות הבטחון בהקב"ה מלתלות הבטחון בהאבות, ואמר הטעם כי עם ה' החסד והרבה עמו

פדות והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו, והיינו כמאמר הקב"ה הואיל ותליתם עצמכם בי אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. והבן היטב:

במדרש אחרי פרשה כ"א, רבנן פתרי קרא בר"ה ויוה"כ אורי בר"ה וישעי ביוה"כ, ממי אירא עזי וזמרת יה, בקרוב עלי מרעים אלו שרי עובדי כוכבים, לאכול את בשרי, לפי ששרי עובדי כוכבים היה באים ומקטרגין על ישראל לפני הקב"ה ואומרים לפניו רבש"ע אלו עכו"מ ואלו עובדי כוכבים אלו מגלי עריות ואלו מגלה עריות אלו שופכי דמים ואלו שופכי דמים, מפני מה אלו יורדים לגיהנם ואלו אין יורדים לגיהנם, צרי ואויבי לי בימות החמה שס"ה יום השט"ן גימטריא שס"ד שכל ימות, השנה מקטרג וביוה"כ אינו מקטרג אמרו ישראל לפני הקב"ה אם תחנה עלי מחנה של ס"ם לא ייירא לבי שהבטחתני בזאת יבוא אהרן אל הקודש. להבין המדרש למה נקרא אורי בר"ה, נראה לפרש ע"פ דברי הזוה"ק (פנחס רל"א ע"ב) אשרי העם יודעי תרועה, לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה אלא יודעי תרועה, בגין חכימין דדיירין באוירא דארעא קדישא אינון יודעי תרועה, רזא דתרועה כמה דכתיב תרועם בשבט ברזל, מאן עמא כישראל דידעין רזין עילאין דמאריהון למיעל קמיה ולאתקשרא ביה וכל אינון דידעי רזא דתרועה יתקרבון למיהך באור פניו דקוב"ה, ודא אור קדמאה דגניז הקב"ה לצדיקיא וע"ד איצטריך למינדע לה עכ"ל. ובזה מבואר דלכך השי"ת מכונה כביכול בר"ה בשם אורי דבר"ה ע"י תקיעת שופר מגלה הקב"ה אור שגנז לצדיקים לע"ל ובר"ה ע"י שאנו מעוררין בתשובה ע"י שמיעת קול שופר מעורר הקב"ה עלינו אותו אור, ומה שמכנה יוה"כ בשם ישעי נראה על פי הפסוק אודך כי עניתני ותהי לי לישועה דמרמז במה שצוה הקב"ה אותנו לענות נפשנו ביוה"כ כדי שתצמח לנו מזה ישועה, וכן מבואר בתיקוני הזוה"ק דמה שצוה השי"ת לענות נפשנו ביוה"כ נגד ענויים דגרם כביכול לשכינתא הקדושה בגלותא, וע"י הענויים הללו מצמיח לנו ישועה, ולכן מכנה יוה"כ בשם ישעי. ונראה לפרש ע"פ זה הפסוקים דמכאן ואילך, אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו, ולפי מאי דפרישית דאודך כי עניתני ותהי לי לישועה קאי על יוה"כ ולכן אמר אבן מאסו הבונים, דידוע דיצה"ר מכונה בשם אבן בכמה מקומות בגמרא ובפסוקים יש סמך לזה מכמה מקראי קודש, ועיין בסוכה פרק החליל, וידוע מהמדרש הנ"ל שביום הכפורים אינו מקטרג ובמדרשים אחרים איתא דביוה"כ נעשה סניגור לישראל ע"י שעיר לעזאזל המשתלח ביוה"כ, וזה שאמר אבן מאסו הבונים, דהיינו היצה"ר והוא השטן כנודע מאסו הבונים וישראל נקרא בשם בונים וכדאיתא בשבת (דף קי"ד ע"א) דת"ח נקראים בנאים שעוסקים בבנינו של עולם כל ימיהם דהיינו

שעוסקים בתורה, ואמר אבן מאסו הבונים, דהיינו ישראל מאסו את האבן הוא היצה"ר והוא השטן כנודע, היתה לראש פנה דהיינו ביוה"כ הוא מליץ בעדנו, ואמר מאת ה' היתה זאת כי באמת כן הוא רצון השי"ת שיהיה למליץ בעדנו ביוה"כ והוא באמת נפלאת בעינינו שהשטן יהיה מליץ בעדנו, ולכן אמר זה היום עשה ה' דהיינו יוה"כ שהוא יום ישועה והכל מליצין בעדנו נגילה ונשמחה בו, והבן. וא"ש לשון המדרש בו בו בהקב"ה בו בישועתו דביוה"כ מתואר הקב"ה בשם ישעי, והבן:

דרוש ז

לשבת שובה

בגמרא דיומא פ"ו וכפי גירסת הילקוט והע"י אמר ר' לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך, ר"י אמר עד ולא עד בכלל, ומי אמר ר"י הכי והאמר ר"י גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום ה', ל"ק הא ביחיד הא בציבור, ופירש הרי"ף דעיקר קושיית הש"ס דר"י אדר"י מההיא דכתיב ושוב אלי ולא כתב עד לאשמועינן דלא עד בכלל אלא משמע דשובה אל ה' ממש, והא דמייתי הא דר"י דבלא ר"י הייתי אומר דלא קאי אתשובה אלא כלפי שאמר הישוב אליה עוד קאמר ואת זנית ושוב אלי, אלא דר"י דדריש לענין התשובה וכתיב אלי דמשמע אל ה' ממש, והקשה בס' הרי"ף דמאי מקשה דר"י אדר"י, דהא י"ל הא דר"י אמר עד ולא עד בכלל מיירי בתשובה מיראה ובפרט דעל הך פסוק דרשו חז"ל כי כשלת בעונך דהיינו דזדונות נעשו להם כשגגות דמיירי בתשובה מיראה דמאהבה נעשה כזכיות כמבואר בש"ס והא דמוכח דתשובה מגעת עד כסא ה' ממש היינו בתשובה מאהבה. ונ"ל לתרץ בס"ד, דהנה יש לתמוה מה דמביא הש"ס גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך

דהוא פסוק בהושע ולא הביא מקרא מפורש בתורה פ' נצבים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו וגו' בכל לבבך ובכל נפשך, ואח"ז מצאתי במהרש"א שהרגיש בזה. ונראה דיש לתרץ דרבי לוי רבותא קמ"ל דאפילו תשובה מיראה מגעת עד כסא הכבוד והוא דבודאי הפסוק שבתורה מיירי בתשובה מאהבה כמו שכתוב בכל לבבך ובכל נפשך דהיינו תשובה מאהבה. והייתי אומר דתשובה מאהבה הוא דמגעת עד כסא הכבוד ולא תשובה מיראה, ולזה מביא הך קרא שובה ישראל דמיירי בתשובה מיראה כמו שדרשו חז"ל מהך קרא כי כשלת בעונך דזדונות נעשה להם כשגגות דמיירי בתשובה מיראה, וקמ"ל

ר' לוי דאף תשובה מיראה מגעת עד כסא הכבוד, ולפ"ז כיון דר"י אמר עד ולא עד בכלל ממילא גם הך קרא דתורה דכתיב ושבת עד ה' ג"כ ולא עד בכלל, א"כ מוכח דגם תשובה מאהבת המקום אינו מגיע ממש להשי"ת בעצמו, א"כ שפיר פריך דר"י אדר"י, ולכן משני שפיר הא ביחיד הא בצבור, דבצבור מגיע ממש להשי"ת לבדו בלי אמצעי כלל ויחיד צריך סיוע ממליצים דהמה יגיעו התפלה והתשובה לפני השי"ת, וזה נכון בס"ד: ונראה הא דמחלק הש"ס בין יחיד לצבור דביחיד אינו מגיע התשובה אליו ממש ובצבור מגיע אליו היינו בשאר ימים ולא בעשי"ת שבין ר"ה ליוה"כ וכדמוכח בהדיא מהא דדרשו חז"ל דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב דהיינו על עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ ופריך הש"ס דהא כתיב מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו ומשני הש"ס הא ביחיד הא בציבור, והיינו דבציבור נמצא השי"ת אצלנו תמיד, וביחיד יש עת וזמן לזה דהיינו בעשי"ת. ושם בפסוק דרשו ה' בהמצאו וגו' כתיב יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלהינו כי ירבה לסלוח, הרי דשם כתיב לשון אל ה' דמדייק הש"ס הנ"ל דמגיע אל השי"ת אף דשם מיירי ביחיד כמו שדרשו חז"ל אלא דשם מיירי בעשי"ת כמו שדרשו חז"ל ויש כח אפילו ביחיד להגיע אליו ית"ש התשובה בלי אמצעיים כלל. ונראה לענ"ד לפרש בזה פסוקי תהלים בהלל המצרי, אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני, כי הטה אזנו לי ובימי אקרא, אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון אמצא, ובשם ה' אקרא אנה ה' מלטה נפשי, חנון ה' וצדיק ואלהינו מרחם וגו', הך מלת ובימי אקרא אין לו הבנה לפי פשוטו ועיין רש"י ז"ל שנדחק לפרש ובימי צרתי אקרא, ונראה שנוכל לפרש כי כיון דוד המלך ע"ה על ימים אלו עשי"ת שניתנו לכל יחיד לשוב בתשובה ויש כח ביד התשובה להגיע אליו השי"ת בלי אמצעי כלל, וזה שאמר אהבתי כי ישמע ה' את קולי, דהיינו השי"ת בעצמו מקשיב תפלתי בלי אמצעי, וזהו כי הטה אזנו לי, אלי ממש, והיינו דקאמר ובימי אקרא היינו הימים שניתנו ג"כ ליחיד דהיינו עשי"ת. ובזה נראה לפרש הך קרא דבתריה אפפוני חבלי מות ומצרי שאול וגו' אנה ה' מלטה נפשי, דלכאורה יש לדייק מאי דקאמר ובשם ה' אקרא הול"ל ושם ה' אקרא, ונראה לפרש לפי דרכנו לפמ"ש השל"ה הקדוש בשם התולעת יעקב על שאנו מבקשים באלו הימים בשלש ברכות הראשונות זכרנו לחיים וכו' זוכר יצוריו לחיים ברחמים, הלא ידוע מאמר חז"ל כי בשלש הראשונות אסור לשאול צרכי הגוף כי הברכות האלו הם בסוד שבחו של מקום בעומק רום המעלות, וכאן בתחילת ברכה ראשונה אנו שואלים זכרנו לחיים, וסוד הענין ידוע למשכילים כי בכל שאר ימות השנה אנו מבקשים צרכי הגוף וענינים הגופנים בצרכי העוה"ז, ועכשיו ביום זה בהיותו

הוא ית"ש פוקד עולמו בכל ברואיו, אנו מניחים כל צרכי הגוף, ואנו בוחרים בסוד חיים הנצחים שהם חיי הנפש כמ"ש ובחרת בחיים, כי על כן בהיותנו בוחרים בחיים ומדבקים הנפש בהמשכת החיים מקור מוצאם הוא הענין בהתברך סוד שמו והדברים מתברכים, וע"ש בעומק דבריו. וזה שאמר דוד המלך ע"ה אפפוני חבלי מות וגו', דהיינו בימים האלו שיוצאים שלוחי הדין לחפש עונות של כל אחד ואחד, צרה ויגון אמצא מפחד הדינים השולטים בימים האלו, ובשם ה' אקרא בעת שאני עוסק בשבחו של מקום דהיינו בשלש ראשונות, אני מבקש על נפשי אנה ה' מלטה נפשי דהיינו עכ"פ למלט הנפש להדבקו באור החיים חיי הנפש, וזה נצרך בעת שאני עוסק בשבחו של מקום להמשיך משם חיים אל הנפש כאמור בשם השל"ה הקדוש, ע"כ באמת חנון ה' וצדיק ואלהינו מרחם כי אפילו מדה"ד מרחם כי נהפך מדה"ד למדה"ר בבקשנו העיקרי על חיי הנפש. והבן זה בס"ד. ומצאתי בעזרת השי"ת בזוה"ק אמור (דף ק"א) דכתב מה שאמר דוד אהבתי וכו' מרמז על אלו הימים, ולפימ"ש הוא מבואר למבין ונהניתי מאוד ב"ה:

עוד יש לפרש הך קרא ובימי אקרא ע"פ המבואר בספרי יראים דעיקר התשובה צריך להיות בבחרותו בעוד כחו עליו ולא ימתין על ימי הזקנה אשר כבר תשש כחו, ובזוה"ק כתב לפרש מפני שיבה תקום היינו לעמוד נגד היצה"ר טרם יבאו עליו ימי השיבה, ודוד המלך ע"ה נזהר בזה מאוד כי תיכף בחטאו שחטא בבת שבע קיבל עליו התשובה, ומה יפה נועם אמרי קודש של הגאון בעל יערות דבש ז"ל שפירש המקרא מזמור לדוד בבוא אליו וגו' כאשר בא אל בת שבע וגו', וענין המזמור ע"ז, כי נתן שבח והודיה להשי"ת כי תיכף בעשותו החטא בא אליו נתן הנביא והודיעו החטא ולא נתישן בידו החטא, וזה הפי' בקרא מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא, אשר שר לה' על אשר בא אליו נתן הנביא והודיעו תיכף החטא כאשר בא אל בת שבע, וידוע דימי נקרא ימי הנעורים שהם מבחר ימיו של אדם, כמו שפירש רש"י בפ' האזינו וכימיך דבאך היינו כימי הנעורים יהיו ימי הזקנה, וזהו הפי' בקרא ובימי אקרא דהיינו תיכף בימי הנעורים קראתי לה' ולא המתנתי עד ימי הזקנה ולכן זכיתי כי הטה אזנו לי:

עוד נראה לפרש כי הטה אזנו לי ובימי אקרא, ע"פ המבואר בזוה"ק בח"א (דף קכ"ט) וז"ל ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל ר"י פתח אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך האי קרא אתמר אבל זכאה הוא בר נש דאורחוי אתכשרן קמי קוב"ה ואיהו אתרעי ביה לקרבא ליה לגביה. תא חזי אברהם אתקרב לגביה ותיאובתא דיליה הוה כל יומוי בהאי ולא אתקרב ביומא חדא או בזמנא חדא אלא עובדוי קריבו ליה בכל יומא מדרגא לדרגא עד דאסתלק בדרגוי כדהוה סיב ועאל בדרגין עילאין כדקא חזי דכתיב ואברהם

זקן וכדין בא בימים באינון יומין עילאין באינון יומין ידיעאן ברזא דמהימנותא וה' ברך את אברהם בכל דמתמן נפקין כל ברכאן וכל טיבו, זכאין אינון מאריהון דתשובה דהא בשעתא חדא ביומא חדא ברגעא חדא קריבין לגביה דקוב"ה מה דלא הוי הכי אפילו לצדיקים גמורים דאתקריבו גבי קוב"ה בכמה שנין, אברהם לא עאל באינון יומין עילאין עד דהוה סיב כמה דאתמר וכן דוד דכתיב והמלך דוד זקן בא בימים, אבל מאריה דתשובה מיד עאל ואתדבק ביה בקוב"ה. ונראה דבזה מבואר המדרש שה"ש ע"כ עלמות אהבוך אלו בע"ת, והכוונה דצדיק לא בא בדרגא עילאי עד בואו בימים וכל יום ויום נכנס במדרגא עילאי יתיר וכמאמר זוה"ק, לא כן בעל תשובה דמיד נכנס לדרגין עילאי, וזהו עלמות אהבוך שאינם צריכים לבוא בימים לבוא לדרגא עילאי אלא מיד נכנסו לדרגא עילאי כמאמר זוה"ק. ונראה דאף דמבואר בזוה"ק כי דוד המלך ע"ה היה לו מעלה כי בא לדרגא עילאי מחמת בואו בימים וכמאמר הכתוב והמלך דוד זקן בא בימים, מ"מ היה לו ג"כ מדרגת בע"ת, כי דוד המלך ע"ה היה ראש לכל בע"ת וכמבואר בדברי חז"ל לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא כדי להורות תשובה ליחיד הרי דהיה לדוד מדרגת בע"ת, וזהו דקאמר דוד המלך ע"ה ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך דהיינו שהיה לו מדרגת בע"ת אשר יבואו לדרגא עילאי תיכף ומיד וא"צ למדרגת בא בימים, וזהו דקאמר ג"כ כי הטה אזנו לי לרמז על מדרגת בע"ת אשר יבואו למדרגת עילאי תומ"י, כי לשון הטיה מורה שעושה יותר משורת הדין, וכמו שמצינו בקרא ורב חסד מטה כלפי חסד דהיינו השי"ת ברוב רחמיו וחסדיו מטה כלפי חסד יותר משורת הדין, וכן בבע"ת מטה חסדו תיכף וא"צ למדרגת בואו בימים, וזהו כי הטה אזנו לי, כי אנכי במדרגת בע"ת כי תיכף הטה אזנו לשמוע בקולי, וגם בימי אקרא כי יש לי ג"כ מדרגת בואו בימים וכמאמר הכתוב והמלך דוד זקן בא בימים וכדברי הזוה"ק דהיה לו מדרגת בוא בימים שזכה בכל יום לדרגא עילאי ביותר. וזה נכון בס"ד:

שובה ישראל עד ה' אלהיך כי כשלת בעונך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', ודקדקו חז"ל הא מכשול שוגג הוא וקרי ליה עון דהוא מזיד ויש לפרש הך קרא ע"פ מה שאמרו חז"ל אמר רבא אמר ר"ה אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו, פשפש במעשיו ומצא יעשה תשובה שנאמר ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הן שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח. א"כ יש לפרש הקרא כפשוטו דבאמת עון מזיד הוא ועשה העבירה בשאט נפש רק מה שקרא לו

מכשול, היינו עתה הוא שוגג ואינו זוכר העבירה שעשה, ולזה אמר שובה ישראל עד ה' אלהיך כענין שהביא הש"ס קרא על זה נחפשה דרכינו ונחקורה דהיינו לפשפש במעשיו ולהשיב על לבו לזכור העבירות שעשה במזיד. ויש לפרש בזה קחו עמכם דברים וגו' ע"פ ששמעתי לפרש הש"ס הנ"ל דקאמר פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, דלכאורה אין לזה הבנה, וכי אין לך עבירה גדולה מזו, ושמעתי לפרש ע"פ ד' זוה"ק בפ' ויקרא (דף כ"ג ע"ב) וז"ל או הודע אליו חטאתו אשר חטא, הודע אליו מסטרא דמאן, או ידע חטאתו מבעי ליה מהו הודע אליו. אלא קוב"ה פקיד לכנסת ישראל לאודעא ליה לבר נש ההוא חובא דהוא חב ובמה מודעא ליה בדינא כמד"א יגלו שמים עונו וארץ מתקוממה לו. הודע אליו כמאן דפקיד לאחרא, דתנינן בשעתא דבר נש חב קמי קוב"ה ולא אשגח בחטאיה לאהדרא בתיובתא קמי מאריה ואשדי ליה בתר כתפיה נשמתא סלקא ואסהידת קמי קוב"ה, כדין פקיד מלכא לכנס"י ואמר או הודע אליו חטאתו אשר חטא אושיט דינך עליה ואודע לי' חוביה כד"א הודע את ירושלים את תועבותיה וכו'. וכתב עוד זוה"ק ומאן דקאים בליליא למלעי באורייתא אורייתא קא מודעא ליה חוביה, ולא באורח דינא אלא כאמא דאודעא לברא במלה רכיך והוא לא אנשי ליה ותב בתיובתא קמי מאריה עכ"ל. וזה הכוונה בש"ס יתלה בביטול תורה, כי אם היה עוסק בתורה היה אורייתא מודעא ליה חובא וכדברי הזוה"ק. ולפ"ז יש לפרש הך קרא קחו עמכם דברים ע"פ מה דאיתא במדרש על הך קרא קחו עמכם דברים, אין דברים אלא ד"ת שנאמר אלה הדברים אשר דבר משה, ולדברינו יומתק כדבש, דהיינו אם פשפש ולא מצא יתלה בעון ביטול תורה דהיינו לעסוק בתורה ואורייתא קא מודעא ליה כאמור בזוה"ק, וזה קחו עמכם דברים לעסוק בתורה ואורייתא מודעא ליה חובא, וזה ושובו אל ה':

באופן אחר נראה לפרש פסוק שובה ישראל, דחז"ל דקדקו האי עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול דמשמע שוגג ומזה ביארו דגדולה תשובה שזדונות נעשה לו כשגגות. ולכאורה יש לפרש הך קרא ע"פ מה שאמרו במס' חגיגה ה' ע"א ר"י כי מטי להאי קרא בכי כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות תקנה יש לו ע"ש, וזה שמוכיח הנביא שובה ישראל עד ה' אלהיך שצריך להרבות בתשובה, כי כשלת בעונך כי אפילו מכשול שהוא שוגג נחשב לעון וכמאמרם עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות תקנה יש לו. עוד יש לפרש ע"פ ד' חז"ל בסוף פרק אלו מציאות הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם, לעמי פשעם אלו ת"ח ששגגות נעשה להם כזדונות ולבית יעקב חטאתם אלו ע"ה שזדונות נעשה להם כשגגות והיינו דתנן ר"י אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון, וזהו הפירוש בקרא שובה ישראל, דידוע ישראל

הוא מדרגה גדולה דהיינו שהם צריכין להרבות בתשובה כי להם נחשב מכשול שהוא שוגג לעון שהוא מזיד. ויותר יש לפרש עד ה' אלהיך ע"פ מה שאמרו חז"ל סוף יומא שאל ר' מתיא בן חרש את ר"א בן עזריה ברומי שמעת ארבעה חלוקי כפרה היה ר"י דורש אמר שלשה הן ותשובה עם כל אחד ואחד, עבר על עשה ושב אינו זז עד שמוחלין אותו שנאמר שובו בנים שובבים, עבר על ל"ת ועשה תשובה תשובה תולה ויוה"כ מכפר שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם, עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה תשובה ויוה"כ תולין ויסורים ממרקין שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, אבל מי שיש בידו חילול השם, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורים למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת, שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון, ומייתי הש"ס ה"ד חילול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ועוד מביא הש"ס כמה עובדי מה שאמרו האמוראים הקדושים עליהם, ועוד מביא הש"ס כמה ואהבת את ה' אלהיך שיהיה שם שמים מתאהב על ידיך שיהיה קורא ושונה ומשמש ת"ח ויהיה משאו ומתנו בנחת מה הבריות אומרים עליו אשרי אביו שלימדו תורה אשרי רבו שלמדו תורה, ואם לאו ח"ו אומרים אוי לפלוני שלמדו תורה וכו' ועכ"פ למידין מזה דת"ח צריכין להזהר ביותר בחילול השם שלא ילמדו ממנו ח"ו להקל, והיינו דקאמר קרא שובה ישראל דהיינו מדרגה גדולה וקאי על ת"ח שהם צריכין להרבות בתשובה עד ה' אלהיך והיינו חילול השם כי בהם מצוי יותר עון חילול השם אשר החמירו בה חז"ל שאפילו יוה"כ ויסורים אין ממרקים זולת המיתה. בדברים אלו יתבאר קרא

דבתריה קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וגו'. דהנה כבר בארנו דהת"ח צריכין שימור יותר כי אצלם מצוי עון חילול השם רח"ל, אמנם לעומת זה גם לת"ח יש תקנה בעון חילול השם, והיינו לפמ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' תשובה דשעיר המשתלח מכפר על כל העבירות עכ"פ בתשובה, והני ד' חלוקי כפרה מיירי בזמן שאין בהמ"ק קיים דליכא שעיר המשתלח, וכן כתב הברטנורא סוף יומא. והנה ידוע מאמרם ז"ל סוף מנחות אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אלו ת"ח העוסקים בתורה בכל מקום מעלה אני עליהם כאילו מקטירין ומגישין לשמי, ועוד אמרו שם א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילות מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה, ועוד דרשו כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם, נמצא לפ"ז יש תקנה לת"ח לכפר על עון חילול השם שיהיו עוסקים בתורת שעיר המשתלח ומכפרת כאילו שלחו שעיר המשתלח דתורת קרבנות ממש יש לה דין קרבנות אם עוסקים בה

לשמה, ולדעתי לטעם זה יסדו גדולי קדמונינו לומר ביוה"כ כל סדר העבודה כי תקנה יש בזה אם עוסקים בתורה ובעבודה כאילו הקריב הקרבנות ולכן תקנו לומר זה ביוה"כ להועיל על אותן עונות שאין כח ביד יוה"כ לכפר רק שעיר המשתלח. ובזה העוסקים בתורת שעיר המשתלח הוי כאילו שלחו שעיר המשתלח, וזהו פירוש הכתוב שובה ישראל עד ה' אלהיך דהיינו עון חילול השם, ומסיים הנביא תקנה לזה קחו עמכם דברים דהיינו שיעסקו בתורת קרבנות וזה מועיל כאילו הקריבו קרבנות, ושובו אל ה' דהיינו שצריך ג"כ תשובה לזה כי לולא תשובה אין מועיל כלום ואף בזמן שבית המקדש היה קיים והיה שעיר המשתלח בעינן תשובה דוקא וכפסק הרמב"ם הנ"ל. וזהו אמרו אליו כל תשא עון דהיינו שיכפר על כל עונות, ולדרכנו הוא מבואר דקאי על עון חילול השם ג"כ, ולזה אמר וקח טוב דהיינו התורה שנקראת טוב ונשלמה פרים שפתינו דהיינו שאנו עוסקים בתורת קרבנות הוי כאילו הקריב קרבנות וזה מועיל לכפר אף על עון חילול השם. כנ"ל לפרש הקרא בס"ד:

עוד יש לפרש שובה ישראל וגו' כי כשלת. ע"פ הקרא בפ' ואתחנן בצר לך ומצאוך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך, ומשמעות פשט הכתוב דתרווייהו בעי, השגת הצרות רח"ל ותשובה, וכענין שאמרו חז"ל סוף מכות גבי רע"ק וחבריו ראו שיצא שועל מבית ק"ק התחילו הם בוכים ורע"ק מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק א"ל מפני מה אתם בוכים. א"ל מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, א"ל לכך אני מצחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה וכו' עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת, ועיין בילקוט ראובני בפ' ואתחנן מה שמביא בשם מדרש הנעלם מבואר ג"כ דתרווייהו בעינן, אחר שיעברו כל הצרות ויעשו תשובה אז הקב"ה יגאלם. וזהו כוונת הקרא שהנביא מזהיר לישראל שיעשו תשובה כי כבר נלקו ביסורים עבור עוונם, וזהו פי' הקרא שובה ישראל עשה תשובה כי כבר כשלת בעונך בהרבה מכשולים ויסורים כמאמר הכתוב בצר לך וגו' ושבת:

ושמירת שבת כהלכתו מסוגל מאוד לתשובה כמו שדרשו חז"ל בשבת פ' כל כתבי אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו שנאמר אשרי אנוש וכו' א"ת מחללו אלא מחול לו. ויש לדקדק דנקט לישנא כל המשמר שבת כהלכתו בלשון פועל יוצא ולא נקט כל השומר שבת כהלכתו דקאי

על האדם השומר שבת. ונראה דכוונת חז"ל דלא סגי בשמירת שבת בעצמו אלא יעשה התפעלות גם על אחרים שישמרו השבת ולהזהירם מגודל חומר העונש של המחללים וגודל השכר של המקיימה, אשר בקיום מצות שבת תלוי כל יסוד האמונה כי מעיד שהשי"ת ברא העולם ושבת ביום השבת, וזה כל המשמר שבת, שעושה התפעלות שגם זולתו יקיימו השבת, ובזה ניחא מאמר בסמוך אמר רב הונא אמר רב אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטו בהן עובדי כוכבים שנאמר והיה ביום השביעי יצאו העם מן ללקוט וכתיב בתריה ויבוא עמלק. עוד בסמוך, אמר ר' יוחנן משום רשב"י אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד

נגאלים שנאמר כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי. והנה בע"י דקדק למה דוקא שתי שבתות, ולענין דלא שלטו בהם עכו"ם סגי בשבת אחת, ותירץ כיון דכבר חטאו, שבת אחת מכפר להם החטא ומתקנים מה שקלקלו וכדי שיהיו ראויים לגאולה צריך עוד שמירת שבת אחת. ולענ"ד יש עוד דקדוק אחד דלענין דלא שלטו בהם אומה ולשון קאמר אלמלי שמרו ישראל ולא קאמר בלשון פועל יוצא אלמלי היו משמרים, ולענין נגאלים אמר בלשון פועל יוצא אלמלי משמרים שתי שבתות כהלכתן מיד היו נגאלים. ולענ"ד א"ש דהנה מבואר בסנהדרין דערבות לא קבלו ישראל עד שעברו הירדן, ולדעת ר"נ אף על הנגלות לא נענשו ישראל עבור חבריהם עד שעברו את הירדן (עיין סנהדרין מ"ג ע"ב), ועיין רש"י בחומש ע"פ הנגלות לנו תפס דעת ר' נחמיה, ולפי זה מבואר היטב דקאמר אילו שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטו בהם אומה ולשון והיינו דבשבת ראשונה עדיין לא נענשו על הנגלות, ולכך קאמר אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה דהיינו הם בעצמם היו שומרים סגי ולא בעינן שיזהירו אחרים על שמירת שבת, כיון דעדיין לא קבלו הערבות. אמנם אחר שעברו הירדן וקיבלו עליהם הערבות צריכין ג"כ בשמירת שבת של אחרים, ולכן דקדקו חז"ל אלמלי משמרים ישראל שתי שבתות דהיינו שיעשה התפעלות שגם זולתו ישמרו השבת ולהזהירם על זה, ולכן נקט לשון משמרים, ואפשר דלהכי דקדק שתי שבתות, דבאמת על שבת אחת קאי, רק הכוונה כיון דשומר עצמו מחילול שבת ומשמר אחרים ג"כ מחילול שבת יש בידו שתי זכיות שמירת שבת, וכמאחז"ל בחלק כל המעשה חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשהו בעצמו, נמצא דיש בידו שתי שבתות שבת שלו ששומר כראוי ומה שזולתו שומרים השבת, ובזה מיד היו נגאלים. ובכן נזכה אנחנו לגאולה שלימה ב"ב א"ס:

דרוש ח

לשבת שובה

ר"ה (דף י"ז ב') ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. ופירש רש"י מדת הרחמים, אני מרחם קודם שיחטא ואני מרחם אחר שיחטא אם ישוב. לשון הרא"ש וא"ת מה צריך האדם למדה"ר קודם שיחטא. וי"ל אע"פ שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת הרחמים באשר הוא שם, א"נ באשר שיחטא בעכו"ם קאמר ואע"פ שכבר חישב עליו לעובדה ומחשבת עכו"ם הקב"ה מצרף למעשה כדכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם אפ"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא, וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה. וראיתי בס' קרבן נתנאל שהביא קושיא על הרא"ש ז"ל מה דאמרינן בספ"ק דקדושין ובסוף מס' חולין דתני ר"י שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דתני ר' יעקב אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן תורה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה, בכאו"א כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזרתו נפל ומת היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון לעולם שכולו ארוך, ודילמא לאו הכי הוה ר' יעקב מעשה חזא, ודילמא מהרהר בעבירה הוה מחשבה רעה אין הקב"ה מצרף למעשה, ודילמא מהרהר בע"ז וכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם איהו נמי הכי קאמר אי ס"ד שכר מצוה בהאי עלמא איכא אמאי לא אגין מצוה עליה כי היכי דלא ליתי לידי הרהור. ולדעת הרא"ש קשה מאי קאמר ודילמא מהרהר בע"ז הא גם בעון ע"ז אני הוא קודם שיחטא לרחם עליו:

ולכאורה יש לדחוק בזה ולפרש דעת הרא"ש בזה, דהנה בודאי צ"ל דאותו האיש שנהרג היה לו איזה עון שנתחייב עליו מיתה וכמאמר חז"ל אע"פ שארבע מיתות בטלו דין ארבע מיתות לא בטלו, דכי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, ע"כ בודאי היה לו איזה עון מקודם שנתחייב עליו מיתה, א"כ צריך להבין ראיות ר"י, דמאי מייתי ראיה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא מדנהרג האיש, דשאני אותו האיש שהיה לו עון שנתחייב עליו מיתה, אבל היכא דליכא עון מצוה זו גורמת אריכות ימים. ואחר זה מצאתי במהרש"א ח"א שהרגיש בזה, וכתב ליישב דנהי דהיה לו איזה עון שנתחייב עליו מיתה מ"מ כיון דמצות אלו גורמות אריכות ימים בעוה"ז לא הו"ל לענוש בעידנא דעסיק בה בהאי מצוה, אלא הו"ל לענוש אח"כ ולא בעידנא דעסיק ביה בהאי מצוה, ומזה מוכח דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא. ולפ"ז אפשר לפרש דעת הרא"ש דמעיקרא קאמר ודילמא מהרהר בעבירה

הוי ולכך לא הגין עליו המצוה ומשני אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, ואח"ז מקשה ודילמא מהרהר בע"ז וכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם, והכוונה דאין העונש בשביל עון ע"ז עצמה מה שהרהר בה דבזה י"ל כדעת הרא"ש דאני ה' קודם שיחטא שאין הקב"ה מעניש על הרהורי עבירה אף על עון ע"ז, אלא הכוונה דאותו האיש שנהרג היה בשביל עון אחר שכבר עשה ונתחייב עליו מיתה, אלא משום דסברת הש"ס דאם איתא דשכר מצוה בהאי עלמא איכא הי"ל להגן עליו עכ"פ שלא ימות בעידנא דעסיק בהאי מצוה, וע"ז קאמר ודילמא מהרהר בע"ז הוה, וכיון דעונש ע"ז חמיר מאוד נהי דבשביל הרהור ע"ז עדיין אין מענישין עליו מ"מ נענש בשביל עון אחר שעשה, ואותה מצוה שעסק בה לא היה כח להגן עליו כיון דבשעת המצוה היה מהרהר בע"ז. כנ"ל דאפשר לדעת הרא"ש ז"ל. אך באמת דברי הרא"ש קשין יותר מאותו סוגיא דקדושין דבסמוך דקאמר מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה שנאמר און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה', ואלא מה אני מקיים הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבותם מחשבה שעושה פרי הקב"ה מצרפה למעשה מחשבה שאין בה פרי אין הקב"ה מצרפה למעשה. ואלא הא דכתיב למען תפוש את בית ישראל בלבם א"ר אחא בר יעקב ההוא בע"ז הוא דאמר מר חמורה ע"ז שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה. א"כ מבואר להיפך מדברי הרא"ש דבשאר עבירות ג"כ הקב"ה מצרף מחשבה למעשה כשעושה מעשה אח"כ, אבל בע"ז הקב"ה מעניש על המחשבה לבדו, וצריכין לדחוק לדעת הרא"ש דה"פ מחשבה שעושה פרי דהיינו מהמחשבה עצמה נעשית פרי והיינו שקיים מחשבתו ועשה עבירה ובזה הקב"ה מצרף מחשבה למעשה, אבל כשחשב בעבירה ולא עשאה ואח"ז בא מעשה לידו ועשאה, והנה אף שגוף העבירה עשאה ומעניש השי"ת על המעשה מ"מ על המחשבה שקודם לה אינו מעניש, כיון דאין העבירה נעשית ע"י מחשבה ההיא, משא"כ בעון ע"ז אף בכה"ג השי"ת מעניש על המחשבה אף במחשבה שאינה עושה פירות, דהיינו שחישב לעבוד ע"ז ונתבטלה מחשבתו ולא עשאה, ואח"ז בא ע"ז לידו ועשאה מעניש השי"ת על המחשבה שקדם לה אף במחשבה שאינה עושה פירות, אמנם דוקא כשעשה מעשה אח"כ אף בלא מחשבה הקדומה אבל במחשבה לבדה אף בעון ע"ז אינו מעניש עליו. וע"ז קאמר אני ה' קודם שיחטא. ובאמת הוא דחוק לפרש כן. ועוד קשה לי דאמרינן בקדושין (דף מ"ט) ע"מ שאני רשע אפילו צדיק גמור מקודשת שמא הרהר עכו"ם בדעתו, הרי משמע להדיא דבמחשבת עכו"ם לבדו נקרא רשע. ודוחק לפרש דנקרא רשע ומ"מ אין הקב"ה מעניש ע"ז, הוא דחוק ורחוק. אמנם לולא דברי הרא"ש הייתי מפרש להיפך, אני ה' קודם שיחטא דעל מחשבות שאר עבירות קאי ואף

שהשי"ת אינו מעניש על המחשבה בשאר עבירות היינו מצד מדה"ר, וכן מוכרח דהא בעכו"ם השי"ת מצרף מחשבה רעה למעשה כדכתבו התוס' בסוף פ"ק דקדושין והיינו דכך הוא מדת הדין, אבל בישראל מתנהג השי"ת במדת הרחמים. ומדייק הכתוב ג"כ דמזה ילפינן דאין השי"ת מצרף מחשבה רעה למעשה שנאמר און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה' דהיינו מדה"ר. א"כ מיושב בפשיטות דאני ה' קודם שיחטא קאי על מחשבת העבירה שאין השי"ת מצרף למעשה מצד מדה"ר. ובזה יש לפרש מ"ש אל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי, והיינו ע"פ מה שאמרו חז"ל (ב"ב קס"ד) שלש עבירות אין אדם ניצול בכל יום וחד מנהון הרהורי עבירה, א"כ מבקשים אנו מהשי"ת שלא יבוא במשפט ויתנהג עמנו במדת הרחמים, שאם יבוא ח"ו במדת הדין אזי מעניש ג"כ על מחשבת העבירה ובזה לא יצדק לפניך כל חי דהא כל אדם אינו ניצול בכל יום מהרהורי עבירה. אמנם לענ"ד קושיות הרא"ש בלא"ה לק"מ, מה שהקשה דהיאך שייך אני ה' קודם שיחטא א"ש בפשיטות ע"פ גמרא ערוכה בקדושין
אר"ל יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו שנאמר צופה רשע לצדיק וגו' ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו שנאמר ה' לא יעזבנו בידו, א"כ א"ש בפשיטות דהיינו דקאמר אני ה' קודם שיחטא, ובזה גופיה הוא מדת הרחמים שאינו מניחו ביד היצה"ר רק בעזר הרחמים מצילו מיצה"ר שלא לחטוא, והיינו דקאמר אני ה' קודם שיחטא. כנ"ל ברור לתרץ קושיות הרא"ש בזה בס"ד:
הושע שובה ישראל עד ה' אלהיך וגו', קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וגו'. הדקדוק מבואר, דפתח בל"י ומסיים קחו בלשון רבים, ומתחלה אמר עד ה' ומסיים אל ה'. ונראה לפר ע"פ מאמר חז"ל סוף יומא וכפי גרסת העין יעקב אמר ר' לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנאמר עד ה' אלהיך, ר"י אמר עד ולא עד בכלל, ופריך הש"ס ומי אמר ר"י הכי והאמר ר"י גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה שנאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה וגו' ושוב אלי נאום ה', ופירש מהרש"א בח"א דהקושיא מדקאמר עד ולא עד בכלל, דר"י סובר דתשובה אינה מגעת עד כסא הכבוד אלא צריך לאמצעי שיכניסו לפניו התשובה דהיינו מלאכי רחמים שיכניסו לפניו, וע"ז פריך הש"ס מדקאמר ושוב אלי נאום ה' דמשמע דהתשובה עצמה מגעת לכסא הכבוד וא"צ לאמצעי המלצת מלאכי רחמים, ע"ז משני הש"ס, הא ביחיד הא בצבור, היינו תשובת הצבור א"צ המלצת מלאכי רחמים משא"כ תשובת יחיד צריך המלצת מלאכי רחמים. ובזה יבואר ג"כ הפסוק, מתחלה מדבר עם היחיד ולזה אמר שובה ישראל דהיינו תשובת היחיד אינה מגעת לכסא הכבוד וצריך לזה המלצת מלאכי

רחמים, ואח"ז מדבר בתשובת הרבים ואמר קחו עמכם דברים וקאמר ושובו אל ה' דהיינו שאין צריך לאמצעי וכמו שפירש מהרש"א, מדקאמר ושוב אלי נאום ה' משמע דא"צ לאמצעי, והיינו דקאמר ושובו אל ה'. ואמר עוד הנביא אמרו אליו כל תשא עון, לכאורה אינו מובן. ונראה ע"פ דרשת חז"ל אמר מר זוטרא בר טוביה אמר רב גדולה תשובה שאפילו יחיד שעשה תשובה מוחלין לו ולכל העולם שנאמר ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו, מהם לא נאמר אלא ממנו. וזה כוונת הכתוב אמרו אליו כל תשא עון, דהיינו שמחמת התשובה שאנחנו עושים ימחול השי"ת כל העונות כמאמר חז"ל. ומה שאמר הנביא הן ישלח איש את אשתו וגו' ושוב אלי נאום ה', נראה לפרש הלשון נאום ה' ע"פ מחז"ל (ירוש' מכות פ"ב) והובא בכמה ספרים, שאלו לחכמה חוטא מה עונשו אמרה חטאים תרדף רעה, שאלו לנבואה חוטא מה עונשו אמרה הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מה עונשו אמרה יביא קרבן ויתכפר, שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו אמר יעשה תשובה ויתודה ויתכפר דכתיב קחו עמכם דברים ושובו אל ה' הדה"ד טוב וישר ה' ע"כ יורה חטאים בדרך. וזה כוונת הכתוב ושוב אלי נאום ה' דהיינו השי"ת אמר דתועיל תשובה, כי מדעת החכמה ונבואה והתורה לא תועיל תשובה זולת השי"ת:

עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מה"מ הקב"ה. לכאורה יש לתמוה מהא דאיתא בש"ס פ"ק דברכות (ה'.) א"ר לוי בר חמא אמר רשב"ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצה"ר שנאמר רגזו ואל תחטאו, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה. א"כ המשנה והגמרא סותרים זה את זה. דהגמרא נקט תקנתא אחריתי דהיינו תורה ק"ש ויום המיתה הוא תקנה אחרונה, והמשנה לא נקט אלא תקנה דיום המיתה, ואת"ל דתקנה דיום המיתה עדיף טפי לדחות היצה"ר, א"כ אמאי נקט הש"ס התקנה דתורה וק"ש. ונראה דלא קשה, דהמשנה מיירי לדחות היצה"ר שלא יבוא לידי עבירה עכ"פ במעשה, וזה דדייק ואין אתה בא לידי עבירה דהיינו במעשה, וזה אפשר לבטל ע"י הזכרת יום המיתה והזכרת השפלות מאין באת ובזה יכול לבטל כח היצה"ר שלא יביאנו לידי עבירה בפועל, אמנם מחשבת עבירה דהיינו הרצון שחושב לעשות עבירה, א"א לבטל ע"י מיתה והזכרת מאין באת, דמ"מ חושק לעשות עבירה והרצון לא

נשתנה בשביל זה, ובפרט לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לא שייך על המחשבה דקיי"ל סוף פ"ק
דקדושין דמחשבת עבירה אין הקדוש ב"ה מצרפה למעשה, אמנם הש"ס בפ"ק דברכות הנ"ל מיירי לבטל מחשבת העבירה דהיינו שישתנה הרצון והחשק שלא יתאוה כלל לדבר עבירה וזה, א"א כ"א ע"י התורה וק"ש לדבק נשמתו במקור העליון, וממילא יתבטל מחשבתו מעשות רע דמאור שבתורה מחזיר לו למוטב, והכי אמרו חז"ל בפ"ק דקדושין אם פגע בך מנוול זה משכהו לבהמ"ד אם אבן הוא וכו', דאש התורה מבערת אש היצה"ר מן האדם, וכן משמע בחד"א שם דק"ש מבטלת הרהורי עבירה, ובזה מיושב לענ"ד דקדוק גדול שם בש"ס יעסוק בתורה אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודומו סלה, דלכאורה משמע דהזכרת יום המיתה דוחה טפי היצה"ר מדקאמר דאם לא נצחו בתורה ובקריאת שמע יזכור לו יום המיתה, הרי מבואר דהזכרת יום המיתה טפי דוחה היצה"ר, א"כ בתחלה יזכור לו יום המיתה דהא זה עדיף טפי. אמנם לפי מה שכתבנו הדבר בדקדוק נאמר, נהי דלענין הרחקה מעבירה בפועל הזכרת יום המיתה טפי מעליא לדחות היצה"ר, אמנם לבטל מחשבות רעות אי אפשר רק ע"י התורה הק' והזכרת ק"ש לקשר נפשו במקור העליון, ולהכי קאמר הש"ס תקנה דהתורה וק"ש לבטל מחשבת העבירה, ולהכי טוב יותר מהזכרת יום המיתה דאינו מבטל רק עשיית העבירה בפועל, רק הש"ס קאמר דאם לא נצחו והיינו שהתגבר עליו יצרו כ"כ שאינו מועלת לדחות בהתורה וק"ש עכ"פ יזכור לו יום המיתה ותועיל עכ"פ שלא יבוא לידי עבירה ממש בפועל. והדבר מבואר ברמב"ם בהדיא סוף הל' איסורי ביאה וז"ל גדולה יתירה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לד"ת וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ובחכמה הוא אומר אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד. הרי מבואר דעסק הגיון בתורה היא המבטלת מחשבת הרהור עבירה, וזה שאמר דוד המלך ע"ה חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, והכוונה מתוק מאוד למאי דפרישית, כי לבטל מחשבת העבירה זה אי אפשר לבטל ע"י הזכרת יום המיתה, רק לבטל המחשבה זרה צריך עסק התורה או ק"ש לדבק נפשו בחיי החיים אשר כח זה מבטל מחשבות והרהורים רעים וכדפרישית, ולזה אמר חשבתי דרכי, דהיינו כשבא לידי מחשבה של עבירה חלילה ואשיבה רגלי אל עדותיך דהיינו אל התורה, וק"ש נקרא ג"כ עדות כמו שאמרו חז"ל כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין מעיד עדות, שקר בעצמו, כי בתורה ובק"ש יכול אני לבטל מחשבת העבירה:

ואחשבה לדעת לפרש בזה מאמר חז"ל בסוטה פ' אלו נאמרים ל"ו ע"ב אמר רב חנן בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא, יוסף שקידש ש"ש בסתר הוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה יהודה שקידש ש"ש בפרהסיא נקרא כולו ע"ש של הקב"ה. יוסף מאי היא דכתיב ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו א"ר יוחנן מלמד ששניהן לדבר עבירה נתכוונו. ויבא הביתה לעשות מלאכתו רב ושמואל חד אמר לעשות מלאכתו ממש. וחד אמר לעשות צרכיו נכנס. ואין איש מאנשי הבית וגו' אפשר בית גדול של אותו הרשע לא היה בו איש, תנא דבי ר' ישמעאל אותו היום יום חגם היה והלכו כולם לבית ע"ז שלהם והיא אמרה להם חולה היא אמרה אין לי יום שיזקק לו יוסף כיום הזה, ותתפשהו בבגדו לאמר וגו' באותה שעה בא דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות דכתיב רועה זונות יאבד הון, מיד ותשב באיתן קשתו. וכתבו התוס' בשם ר' משה הדרשן דדרשינן מדכתיב ואין איש מאנשי הבית שם בבית, מאנשי הבית לא היה שם מכלל דאיש אחר שלא מאנשי הבית חלק ומופלג מתורת אנשי הבית היה שם וזהו דמות דיוקנו של אביו. וקצת תימה מנלן דנראית לו בחלון, ושמא מדכתיב בבית דמשמע בבית לא, וכתב שם המהרש"א בח"א לפרש דהדיוק דבבית לא היה אבל בחלון היה ע"כ הדיוק לא קאי על אנשי הבית כמשמעות הכתוב דהני בחלון נמי לא הוי אלא דקאי על איש אחר שלא מאנשי הבית, וכתב המהרש"א לפרש דאולי רמזו בדמות דיוקנו של יעקב והוא צורת יעקב החקוקה בכסא הכבוד נראית לו בחלון ושער השמים, ולזה כתב מידי אביר יעקב, והביא המדרש דאיתא כיון שבא ליזקק לה בא הקב"ה בדמות אביו ונתקררה ע"ש. ואני מוסיף לבאר דבריו בטוב טעם ע"פ מה שהקדמנו כי התורה היא המועלת לבטל מחשבות והרהורי עבירה כמו שכתב הרמב"ם הקדוש דיפנה עצמו ומחשבתו לדברי

תורה כי אין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב הפנוי מהחכמה, ואיתא בזוה"ק פ' נח (דף ע"א ע"ב) וז"ל וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר האי הוא אבן שתיה דאיהו נקודא חדא דכל עלמא וקיימא עלה קודש הקדשים ומאי היא כרסיא קדישא עילאה דאיהי ממנא על אילין ארבע דמות כסא בד' סמכין ודא הוא תורה שבע"פ ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה דא הוא תורה שבכתב, מכאן דתורה שבכתב ישוון יתה על תורה שבע"פ בגין דהאי כרסיא לדא כמראה אדם דאיהו דיוקנא דיעקב דאיהו יתיב עליה עכ"ל, וזה הכוונה ג"כ הכא כשהתגבר עליו תוקף יצרו לבוא אל אשת אדוניו פנה עצמו תיכף לדברי התורה דהיא דמות דיוקנו של אביו שהוא יעקב כי

הוא שורש התורה) וכמו שהקדמתי דברי הזוה"ק, וזה הועילו להנצל מעבירה וזה דמות דיוקנו של אביו וכמ"ש מהרש"א דהוא צורת יעקב החקוקה תחת כסא הכבוד והוא תורה שבכתב דמות יעקב והיא הצילה אותו לבלי יבוא ח"ו לעבירה. והוא נכון מאוד:

דרוש ט

לשבת הגדול

דרשה ראשונה שדרשתי בבית הכנסת הגדול שהיה בעיר ישנה דפה"ק יצ"ו במס' בכורות (ל"ז ב') תוס' ד"ה כאן לשחוט כאן לפסול:

הקשיתי דלתירוץ בתרא של התוספות תיקשי איך קאמר הש"ס וא"ת במילת היו רוצעין היאך עבד כהן נעשה בעל מום הא מילת ג"כ הוי מום עובר כדמוכח מהא דקאמר הש"ס לעיל א"ה מום עובר נמי אלמה תנן ולא מן העור ופירש רש"י במשנה דהאי עור היינו אליה רכה של אוזן, ותירץ מו"ר הגאון החסיד מו"ה אריה ליב ז"ל שהיה אב"ד דפה ז"ל. דהנה הרמב"ם ז"ל ברפ"ז מהל' ביאת מקדש כתב העור המקיף לסחוס האוזן, ומדייק מזה הגאון בעל תוי"ט בספרו לחם חמודות, דרמב"ם סובר דלא כפירש"י והטור ותמה על הש"ע דהשמיט דעת הרמב"ם. ולפ"ז יש לומר דגם התוס' מפרשים כן וי"ל דמילת לא הוי מום עובר ג"כ, עוד תירץ כמו דמחלק כאן לשחוט וכאן לפסול דהיינו בגובה של אוזן היכא דהוא כמלא כרשינה או כעדשה הוי מום קבוע לשחוט עליו, והיכא שהוא נקיבת המחט לא הוי רק מום עובר, וכמו כן יש לחלק לענין עור האוזן דהיינו האליה דהיכא שהוא מלא כרשינה הוי מום עובר, והיכא שהוא נקיבת המחט לא הוי אפילו מום עובר ובזה א"ש:

דעת רש"י דהבדיקה הוא שלא יעבור על ב"י וב"י והתוס' הקשו ע"ז דהא אמרינן לקמן הבודק צריך שיבטל וכיון שביטל שוב אינו עובר ולכאורה אפשר ליישב פשוט דהתוס' בעצמם בדף ד' ע"ב דהא דמדאורייתא בביטול סגי היינו דביטול כמו הפקר, ואע"ג דהפקר צריך ג' היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אין צריך, וכן בנדרים מ"ה, וכיון שכן שפיר הצריכו חז"ל בדיקה דהא עכ"פ מדרבנן אין מועיל הביטול והצריכו ג"כ ביטול משום שמא ימצא גלוסקא, ויועיל עכ"פ שלא יעבור מדאורייתא, ומיושב בזה ג"כ סתירת רש"י בדף ד' ע"א ד"ה חובת הדר שכתב שם בהדיא דהבדיקה מדרבנן דמדאורייתא בביטול סגי: בדרך יותר נכון לתרץ קושיא זו בהקדם סוגיא נדרים ר"י ב"ל אומר ד"ת אפילו באחד הוי הפקר. ומ"ט אמרו בג' כדי שיהיה א' זוכה ושנים מעידים, ופירשו שם הראשונים דבאחד לאו דוקא דה"ה בינו לבין עצמו, וביארו הראשונים ז"ל דחז"ל

חששו שלא יערים כל אחד ואחד להפקיע תבואותיו מתו"מ שיפקיר כל תבואותיו ולא בלב שלם כדי לשוב לזכות בהם לכן תקנו שלא יועיל הפקר כ"א בפני ג' ובכן יירא מלהפקיר שלא יקדים אחד ויזכה והשנים יעידו ואם יפקיר ודאי יהיה בלב שלם, ולפ"ז היכא דליכא חשש הערמה לא הצריכו חז"ל ג' כמבואר בדברי הראשונים ז"ל, ולפ"ז מיושב מה שהקשה הר"ן דמה הועילו חז"ל בתקנת הביטול דהא עכ"פ מדרבנן אינו מועיל שלא בפני ג', ולפי

הנ"ל מיושב, דכיון דכבר בדק וכל הצורך לביטול הוא משום שמא ימצא גלוסקא כו' וכיון שלע"ע סבור שאין עוד שום חמץ כלל בביתו מה הערמה שייך כאן. מעתה מיושב קו' התוס' על רש"י דהא בביטול אינו עובר על ב"י דכל זמן שלא יבדוק אינו מועיל הביטול שלא בפני ג' דאיכא למיחש להערמה, והר"ן ביאר בדעת רש"י דסובר דביטול מטעם הפקר דלא כתוס' בדעת רש"י. ואין להקשות דיתקנו חז"ל לבטל בפני ג' שזה א"א שאינו בידו כדאמרינן בקדושין ס"ב האומר לאשה ה"א מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי אינה מקודשת דהוי דבר שלב"ל, וקאמר שם דאם אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברין לכשיתלשו וכן בהיפך דבריו קיימים מטעם דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי, ופריך מ"ש מהא דלאחר שאתגייר כו', ומשני דגר מיקרי לאו בידו, כיון דאמר ר"י גר צריך שלשה מי יימר דמזדקקי ליה ג', אלמא דזה לאו בידו מיקרי, אך לפי זה קשה בסוגיא דף ו' ונקדים הסוגיא הנצרך לענייננו, ולפי זה קשה דמאי מקשה וכי משכח לה לבטולה דהא כי משכח לא יועיל הביטול שלא בפני ג' דשמא לא יבטל בל"ש. אולם באמת לק"מ, דצריך להבין בפירוש רש"י על ודעתיה עלה וכו' וחס עליה לשרפה ומשהה לה אפילו רגע אחד ועבר עלה בב"י, מוכח מלשונו דס"ל דודאי ל"ח שלא יבער החמץ כלל דאטו ברשיעי עסקינן אלא דחיישינן שמא ימצא אחר זמן איסורו ואז אם ישהה אפילו רגע ולא יזדרז לבער יעבור על ב"י, מוכח מזה דהחשש הוא שמא ימצא אחר זמן איסורו, ולפי זה צריך לפרש הא דמקשי וכי משכח לה לבטלה אף על גב דכבר ידע מחשש דשמא ימצא אחר זמן איסורו) מ"מ הוה ס"ד דגם לאחר זמן איסורו מועיל ביטול והתרצן לא חדש לו רק דאחר זמן איסורו אין מועיל ביטול, וכן משמע מדמקשי בתר הכי ובתר זמן איסורו לא מצי מבטל ליה כו', ולפי זה כיון דאחר איסורו הוא לא שייך חשש הערמה דהא אסור בהנאה וגם אחר הפסח, וא"כ אינו שוה לו כלום, ואפילו עשה כל תקנות אסור לאחר הפסח, וכל קושיית הראשונים דמדאורייתא צריך ג' היינו על עיקר הביטול שתקנו חז"ל שהוא קודם זמן איסורו שיש שהות עדיין לחזור ולזכות בו קודם שיבוא זמן איסורו, ולפי הנ"ל מיושב מה

שהקשה בש"א וצל"ח וא"ח בסוגיא זו דמאי מקשה הש"ס מהא דהיה יושב בבית המדרש כו' דאלמא לאחר זמן איסורו נמי מצי מבטל דנימא דאתיא כר' יוסי הגלילי דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה ונמצא דברשותו קאי לבטל, ולפי הנ"ל מיושב. דהנה קושית הר"ן מה מועיל ביטול שלא בפני ג' יקשה ג"כ הכא, ולא שייך הכא תירוצו הראשון הנ"ל דהא הכא בחמץ ידוע איירי, וכמו כן יש להקשות על המשנה דהולך לשחוט פסחו וכו' ונזכר שיש לו חמץ כו' ואם לאו מבטלו. אכן מתורץ בתירוץ השני כיון דאסור הוא לו ל"ח להערמה, ואע"ג דבהא דהולך לשחוט לע"ע הוא עדיין היתר, כיון שאין לו פנאי וממילא יאסר וכן לפי האמת בהא דמשני כגון שיש לו עיסה מגולגלת כו'. ולפ"ז מתורץ קושיית הגאונים הנ"ל דא"א לומר דאתיא כר' יוסי הגלילי דא"כ יקשה מה מועיל דמבטלו דילמא מערים הוא כיון שמותר לו בהנאה:

ליישב באופן אחר קושיית הש"א הנ"ל דנימא דאתיא כר"י הגלילי. דהנה יש להבין לה"א דלא ידע דדוקא בתלמיד היושב לפני רבו א"כ למה יבטל יבער החמץ דעדיף, וע"כ צ"ל כיון דמיירי בשבת ויו"ט א"י לבער, והטעם דא"י לבער ביו"ט כתבו התוס' בכתובות דאע"ג שמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך, מ"מ אסור לבערו מטעם מוקצה דאסור לטלטלו כיון שאינו ראוי לכלום, וכ"ז אי אסור בהנאה, אבל אליבא דר' יוסי הגלילי דמותר בהנאה מותר לטלטלו, וא"כ יקשה למה לא יבער, אע"כ דלא אתיא כריה"ג:

באופן אחר ליישב קושיית הראשונים הנ"ל דהא הפקר בעי ג' דלפמ"ש התוס' בשבת וב"מ (דף ל" ע"ב) אהא דאמרינן בשבת דלב"ש דאית להו שביתת כלים גיגית ונר וקדרה אפקורי מפקר להו וכתבו התוס' אע"ג דליכא ג' אנן סהדי דמפקר להו בל"ש שלא יעבור על איסור שביתת כלים, אלמא דהיכא דנוגע לאיסור ודאי מפקר בל"ש ה"נ י"ל ודאי מפקר בל"ש שלא יעבור על ב"י. בזה יש לתרץ שיטת הפוסקים, והם הרמב"ם לפי הנוסחא הראשונה שהביאו נושאי כליו והכל בו, דלחמץ ידוע לא מהני ביטול וכמבואר בפ"ח באריכות קושיות הראשונים ע"ז מכמה סוגיות, והרב הב"ח מתרץ ומחלק דאם יכול לבערו אינו מועיל הביטול אבל היכא דאינו יכול לבערו מודה דמועיל הביטול דהתורה צותה שני דברים או ביעור או ביטול, והיינו היכא דיכול לבער צריך דוקא לבער. והנה הגם שבחילוק זה מסולקים כל הקושיות שהקשינו עליהם מ"מ טעמא בעי ומניין לנו לומר כן שזה גזירת הכתוב, ולסברא הנ"ל ניחא כיון דהא דביטול מועיל בינו לב"ע היינו משום דודאי מבטל בל"ש כדי שלא יבוא לידי איסור, וכיון שכן ביש לו חמץ ידוע ואינו מבער חזינן דלא חייש לתקנת חז"ל שתיקנו לבער אע"פ שביטל והוא אינו חושש

לזה חזינן דלא חייש לאיסור ממילא שוב יש לחוש דילמא לא מבטל בל"ש. [יש לומר ע"ז דהא על המקרא אנו חוקרים קודם שבאנו לידי תקנת חז"ל]: במשנה דברכות סוף פרק א' הרמב"ם ז"ל פסק כב"ז דמזכירין יציאת מצרים בלילות, וכתב הגאון בש"א דאע"ג דחכמים פליגי ויחיד ורבים הלכה כרבים מכל מקום מדפריך סתמא דהש"ס לקמן (דף י"ד) והא בעי לאדכורי יציאת מצרים והרמב"ם לא מנה במ"ע שלו מצות יציאת מצרים בכ"י כ"א כתב מצוה לספר ביצ"מ בליל ט"ו בניסן, והפמ"ג נתן טעם כיון דלא אתיא אלא מרבויא דכל לכן לא חישב למ"ע שאינו חושב כי אם המפורש בכתוב, ודבריו תמוהים דהא הזכרת יציאת מצרים ביום מפורש בכתוב. ובצל"ח כתב הטעם כיון שלא ייחד הכתוב צווי לזה ביחוד רק כתב אצל מצות שבפסח למען תזכור. והרי"ף והרא"ש השמיטו הך משנה, וכתב הצל"ח דעתם שפסקו כחכמים וסמכו על מה שהביאו הך משנה דר"פ היה קורא ויאמר אינו נוהג אלא ביום, וקשיא ליה להצל"ח מסוגיא דלקמן הנ"ל דמשמע דבעי לאדכורי יציאת מצרים בלילות, וכתב דעתם דהמה ס"ל כשיטת הראב"ד דגם לרבנן דבן זומא מ"מ מדרבנן צריך להזכיר. ולפי זה י"ל דסמכו הרי"ף והרא"ש על מה שהביאו לעיל מימרא דרבה בר חנינא כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו. ולכאורה יש להביא ראיה קצת דיצ"מ בלילה אינו אלא מדרבנן, מהא דאיתא בדף כ"א אר"י ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא מ"ט ק"ש דרבנן, ספק אמר אמת ויציב חוזר ואומר מ"ט אמת ויציב דאורייתא דאית בה יציאת מצרים, ואמאי לא נקט אמת ואמונה ג"כ כמו במימרא דרבה ב"ח, א"ו דאמת ואמונה אינו אלא מדרבנן, ויש לדחות ראיה זו. אכן לדעתי י"ל בהיפך דהמה ס"ל דלא כשיטת הראב"ד ולפ"ז לא הוצרכו להביאו שסמכו על מה שהביאו הך מימרא דכל שלא אמר אמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו ואמאי הא לא בעי לאדכורי יציאת מצרים בלילות וברכות אינן מעכבות, א"ו דצריך להזכיר יצ"מ בלילות. אולם באמת מהך משנה דלקמן ויאמר אינו נוהג אלא ביום היא קושיא עצומה לשיטת הפוסקים דצריך להזכיר יציאת מצרים בלילות א"כ ויאמר נוהג גם בלילה משום הזכרת יציאת מצרים וכמו שפירש רש"י על משנה דמזכירין יציאת מצרים בלילות. מעתה נראה דלק"מ בשנבין טעמו דריב"ק דאמר ויאמר אינו נוהג אלא ביום, נראה כוונתו כמו שאמרו במנחות פרק כ"ה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם וה"נ כיון דפ' והא"ש ביום ובלילה הוי תדיר לגבי ציצית שאינו אלא ביום, מעתה לא קשה ג"כ מיצ"מ דנהי דנוהג ג"כ בלילה מ"מ המצוה עצמה אינה תדירה דפ"א ביום ופ"א בלילה סגי משא"כ בת"ת דמצותה תדיר, ועל מצות ציצית הוצרך לומר שאינה אלא ביום דביום עכ"פ מצותה תמיד, ובזה

מתורץ דקדוק הש"ס דמשני אמר רשב"י חדא ועוד קאמר ומסיים בתירוץ דריב"ק רק למה קדמה שמע לוהיה אם שמוע ולא מסיים הטעם בוהיה אם שמוע לויאמר. ולפמ"ש מיושב דע"ז בלא"ה לא קשה דרשב"י לטעמיה דס"ל במנחות צ"ט אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות והגית בו יומם ולילה א"כ גם מצות ת"ת אינה תדירה, וא"כ יקשה דהא ויאמר אית ביה יציאת מצרים דנוהג ביום ובלילה ולהכי הוצרך רשב"י לטעם אחר ועיקר הקושיא היה רק על שמע לוהיה א"ש ומדוקדק לשון הש"ס, וריב"ק פליג על רשב"י כדמשמע במנחות דתליא לה בפלוגתא אי אמרינן גבי לחה"פ כר' יוסי דאפילו סלק את הישנה שחרית וסדר החדשה ערבית אין בכך כלום ומה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין בלא לחם, משא"כ לתנא דמתניתין שם דס"ל אלו מושכין ואלו מניחין ואם לאו לא מיקרי תמיד ה"נ לענין ת"ת כמבואר שם, וכן ר' ישמעאל כשהשיב לדמא ב"א כששאלו כגון אני שלמדתי כל התורה מהו ללמוד חכמת יונית וקרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית וכו' פליג ג"כ ארשב"י, ולפ"ז י"ל דגם ריב"ק לא ס"ל כרשב"י.

אולם באמת הא ליתא דגם לרשב"י מיקרי ת"ת תדיר, וכדמוכח בנדרים (דף י"ח) אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים אשנה פרק זה אשנה מסכת זו נדר גדול וכו', ופריך הש"ס והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה, מאי קמ"ל דאפילו זרוזי בעלמא והיינו דר"ג קמייתא, ומשני הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית מש"ה חיילא שבועה, וכתב הר"ן שם דודאי לענין הך מצוה דאמרינן בקדושין (דף ל') ת"ר ושננתם שיהיו ד"ת מחודדים בפיך א"א לקיים אלא בת"ת תמיד אלא כיון דאין מפורש בהדיא בתורה רק מדרשא חל שבועה עליו א"כ ממילא מצות ת"ת תדירה יותר מחמת מצוה דושננתם. אולם באמת י"ל לדעתי ענין חדש דגם לרשב"י דאמר דיוצא י"ח בק"ש שחרית וערבית מ"מ כל שלומד יותר נכלל במצוה ול"ד לשאר מצות כגון אכילת מצה דאין מצוה אלא כזית אחד, וכן לולב אין מצוה אלא פ"א ביום, משא"כ מצות ת"ת נהי דיוצא בק"ש שחרית וערבית ידי חובת מצות לא ימוש וכו' מ"מ פשיטא דכל מה שלומד יותר הוא בכלל המצוה ונקרא שממשיך המצוה, ולפי זה פשיטא דמצות ת"ת תדירה יותר מהזכרת יציאת מצרים דאין מצוה אלא פעם אחת ביום. בזה תירצתי מה שעמדו כל הראשונים דמ"ש שצוה השי"ת לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן הא כל לילה מצוה להזכיר יציאת מצרים לבן זומא דפסק הרמב"ם כוותיה והנה בהשקפה ראשונה אמרנו שני תירוצים, א' דבשאר לילות נהי דחייב מ"מ אינו במ"ע כמו שהרמב"ם לא חשבו במ"ע משא"כ ליל ט"ו בניסן איכא מ"ע, ועי"ל דבשאר לילות

יוצא במחשבה דבעינן רק זכירה ובליל ט"ו בעינן הזכרה בפה דוקא. ואח"ז מצאתי לפמ"ג שכתב ב' תירוצים, אמנם שניהם אינם מספיקים. דעל תירוץ הראשון קשה מלשון המכילתא דאמרינן בסדר הגדה יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא כו'. ולפי זה יקשה והלא בכל יום ולילה מצוה להזכיר יציאת מצרים, ואיך שייך לומר דהתורה ממעט זאת מביום ההוא, ותירוץ השני ג"כ אינו מספיק לפי מה שהעלה הג' ש"א להלכה דאין יוצא בהרהור ע"ש. אולם הפמ"ג רצה עוד לתרץ דבשאר ימים יצא בדבור בעלמא, אבל הכא כתיב והגדת והגדה הוא סיפור והרחבת דברים כמו שפירש האלשיך על ויגידו ליעקב לאמר עוד יוסף חי, ושוב דחה זה דודאי מה"ת יוצא ידי חובתו בדיבור בעלמא, והדין עמו דכן כתב הרשב"א בהדיא שהקשה למה לא תקנו ברכה על סיפור יציאת מצרים, ותירץ כיון דיוצא בדיבור בעלמא הרי יצא כבר במ"ש בקידוש זכר ליציאת מצרים, והגאון מליסא בס' מעשה נסים דחה דברי הרשב"א מטעם דאם יצא בדבור בעלמא מה נשתנה ליל ט"ו בניסן משאר לילות אע"כ דהגדה בסיפור בעינן. ולפי דברינו הנ"ל יש לקיים דברי הרשב"א והוא דאף דגם בליל פסח יוצא י"ח בדבור בעלמא' מ"מ כל שמרבה לספר נכנס בכלל המשכת המצוה וכגוונא שאמרו בת"ת משא"כ בכל ימות השנה כיון שהזכיר שוב ליכא מצוה. אכן באמת נראה דהקושיא הנ"ל בלא"ה לק"מ דמרובה מדת ליל ט"ו שמצוה לספר לאחרים כמ"ש והגדת לבנך ובס' החינוך כתב דלאו דוקא וה"ה לאחריני. וזהו שדייקו הראשונים בלשונם, דהרמב"ם בס' המצות מצוה קנ"ז כ' מ"ע לספר ביציאת מצרים ליל ט"ו דכתיב והגדת לבנך, וכ"כ בחיבורו פ"ז מהל' חו"מ הל' ד' מ"ע לספר בנסים ונפלאות שעשה השי"ת לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן וסיים אע"פ שאין לו בן ואפילו חכמים הגדולים מצווים הם לספר ביציאת מצרים ובה"ב מצוה להודיע לבנים אפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך כו' וזה עיקר המצוה לספר לאחרים, אבל בפ"א מהל' ק"ש ה' ג' כתב סתם מצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה ולא כתב לספר, שוב מצאתי הדבר מפורש כמעט בס' חרדים, ובזה א"ש ג"כ דברי המכילתא דמיעט מביום ההוא דזולתו אין מצוה בהרבות וגם א"צ לספר לזולתו, וע"פ זה יש לכוין בסוף הפסקא דעבדים היינו וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח שהכוונה לכלול שני תירוצים הנ"ל היינו וכל המרבה כמ"ש בתירוץ א' וגם לספר כמ"ש בתירוץ שני. ועפ"ז יש להעמיס ג"כ בדרך דרוש כוונת הפסקא שאח"ז מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, ועי' בשל"ה הקדוש שכתב ענינים נפלאים שרמזו

בזה, ולדרכנו הנ"ל י"ל דרך דרוש שהחכמים ז"ל היו מקיימים כשני התירוצים הנ"ל, היינו והיו מספרים כתירוץ השני, גם כל אותו הלילה כתירוץ הא', עד שבאו כו' הגיע זמן קריאת שמע של שחרית בזה כוונו לרמז להם שכיון שעבר ליל ט"ו אין מצוה בהרבות הסיפור, וזה נלמוד מסדר ק"ש דהטעם דקדם והא"ש לויאמר היינו משום דויאמר אינו נוהג אלא ביום וקשה כנ"ל מיצ"מ אע"כ דיציאת מצרים אין חובה אלא פ"א: עוד בהגדה בפיסקא ברוך שומר הבטחתו לישראל ב"ה שהקב"ה חישב את הקץ לעשות כמה שאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. נראה לפרש ע"פ מה שראיתי בס' גבורת ה' להגאון מהר"ל מפראג ז"ל שהביא המדרש על ויושע ה' ביום ההוא דעוזא שר של מצרים קטרג על ישראל, כי ת' שנה נגזר גלות ועדיין לא שלמו, והשיב השי"ת שמיכאל השר ישיב על זה ולא ידע להשיב ואמר השי"ת אני אשיב כי לא אמרתי בארץ מצרים אלא בארץ לא להם, וחשבינן מלידת יצחק, וביאר הגאון מהר"ל כי באמת בחינה זו לא יבחן לשום מלאך כי א"א ע"ה היה עשיר גדול וכמו שקראו לו נשיא אלהים ובמדרש שרצו למנותו מלך ולקבלו באלוה והוא לא רצה לקבל ואמר שלא חסר העולם מלכו ולא חסר אלוהו, הרי דהיה אברהם גדול ונכבד ואיך שייך לקרותו גר ואפילו המלאכים לא בחנו בחינת גירות באברהם רק השי"ת היה מרגיש בזה בחינת גירות דק מן הדק, וכתב עוד דגם חטאו במה אדע נלאו המפרשים למצוא בזה חטא רק השי"ת שמדקדק עם הצדיקים כחוט וכו' הרגיש בדבריו חטא דק ולעומת דקות החטא הועיל דקות הגרות, וע"ז אנו אומרים שהקב"ה חישב את הקץ ולא זולתו. ואמר עוד כמ"ש לא"א וכו' ידוע תדע, פי' כמ"ש על אומרו במה אדע נידון בידוע תדע, ונרמז בזה דקות החטא מן במה אדע ולעומת זה כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם הכוונה שחישב בחינת הגרות הדק בארץ לא להם הגם שגדול ונכבד היה. עוד נראה לפרש הך פיסקא כי ראיתי במג"ע עה"ת שעושה חשבון שישבו במצרים רט"ו שנה כי מתחיל מלידת מנשה שכתב שם כי נשני אלהים והיינו מחצה מת"ל, רק השי"ת צירף גם גלות השכינה ע"ד עמו אנכי בצרה ונצטרפו ת"ל. ובזה הענין פירשתי הפ' בפ' שמות ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו. דהנה אמרז"ל כל המשתף שם שמים בצערו וכו', ונלע"ד פירושו דאיתא בסנהדרין ר"מ אומר בזמן שאדם שרוי בצער שכינה מה אומרת קלני מראשי, ולזה כוונו באומרם המשתף כו' פי' שעיקר כוונתו צריך להיות על צער השכינה כביכול. ובזה י"ל ג"כ הפסוק הנ"ל ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו שכל כוונתם הוא כי ידעתי

את מכאוביו פירוש שאני מרגיש בצער מכאוביו, וגם יש לכוין במ"ש כי ידעתי וגו' שזה נתינת טעם על תשלום חשבון שנות הקץ בשביל שגם אנכי ידעתי וכו'. ובזה י"ל הך פסקא ברוך הוא שהקב"ה חישב את הקץ, פי' שהקב"ה בעצמו חישב וגמר חשבון הקץ. ובדרך זה שמעתי ממו"ר הרב המאוה"ג מו"ה יוסף זצ"ל לפרש המדרש שאמר הקב"ה למשה אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם, ולכאורה סותר מאמר אני ה' וכו' ולא אחר, וביאר דהענין עפמ"ש בתיה"ז וז"ל וי לון לב"נ דקב"ה אסור עמהון בגלותא ואתמר ביה אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים ופורקנא דיליה דאיהו תשובה תליא בידיהון, נמצא גאולת השכינה תלוי בישראל ולכן אמר למשה שהוא שקול כנגד כל ישראל אם אין אתה גואלם כו'. עוד י"ל לפי דרך מג"ע ז"ל שישבו רט"ו שנים י"ל שהרט"ו שנים השלים מחשבת המצרים לשעבדם, כי בגוים מחשבה רעה מצטרפת למעשה (קדושין ל"ט: תוס' ד"ה מחשבה). ובזה יש לכוון שהקב"ה חישב את הקץ לעשות פי' שמצרף המחשבה למעשה, ומו"ר ז"ל פירש דהקץ הוא מאה ותשעים:

וכדי לסיים בעניני הגאולה העתידה אי"ה נפרש הך פסקא. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא דמצרים כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, דהנה הגאון מהר"ל מפראג חקר מה ענין סימני החירות שאנחנו עושים היום בליל פסח כיון דהשתא עבדי אנן, וביאר הענין שגאולת מצרים הוא המקור לכל הגאולות וכאשר השי"ת הוא נצחי כן פעולותיו נצחיות כי ביציאת מצרים נהיינו לו לעבדים ולעם ודבוקים בשמו הקדוש והגדול. ולפי זה י"ל דהנה הרמב"ם בסוף הל' חו"מ כתב דנוסח זה נתקן בימי הגלות ועיין בשל"ה הק' שפי' כל דכפין ייתי וייכול שמרמז שבזמן בית המקדש לא היה הפסח נאכל אלא למנוייו עכשיו כל דכפין ייתי וייכול וכו' כל דצריך ייתי ויפסח קאי על אפיקומן. ולפי זה אפשר לפרש עוד כל דכפין וכו' כל דצריך,

דהסכמת הפוסקים דאפיקומן צריך להיות נאכל על השובע כקרבן פסח כדכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלים, והיינו דקאמר כל דכפין ייתי וייכול שנהיה שבע מקודם ואח"כ כל דצריך ייתי ויפסח היינו האפיקומן. וי"ל בזה המשך השתא הכא לשנה וכו' שבא לתרץ למה באמת בעינן נאכל על השובע עכשיו דאכתי עבדי אנן, ולזה תירץ השתא הכא וכו' השתא עבדי וכו' פירש כי מחמת גאולת מצרים אנו מיחלים ומצפים לגאולה העתידה ב"ב כמ"ש שהוא מקור לגאולות שאח"כ ולזה גם עתה אנו עושים דרך חירות:

דרוש י

לשבת הגדול

סוכה (כ"ה ב') רש"י ד"ה שחל שביעי שלהן ואע"ג דחזי לאורתא לא אישתרי דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מ"מ שמעינן מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי נטמאו במתיהן שבעת ימים לפני הפסח, ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבא לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא. הוא תמוה מאוד כמו שתמהו הראשונים בחידושי הריטב"א דמהיכא שמעינן דהעוסק במצוה הוא פטור מן המצוה, הלא המה היו סבורים שיעשו פסח אף שהם טמאים כמו שאמרו למשה רע"ה למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו, ובחידושי הריטב"א נדחק מאוד וגם בספ"י הניח דברי רש"י בקשיא.

ולע"ד האיר ה' את עיני שרש"י בצחות לשונו מיישב קושיא זאת. דהנה איתא בספרי פ' בהעלותך והביאו גם רש"י ז"ל בפירוש החומש למה נגרע אמר להם אין קדשים קרבין בטומאה, אמרו לו יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים, אמר להם עמדו ואשמעה כתלמיד המובטח לשמוע דבר מפי רבו אשרי ילוד אשה שכך מובטח שכ"ז שהיה רוצה היה מדבר. והביא ר' אליהו מזרחי ז"ל בפירושו על רש"י לשון הספרי למה נגרע, אמר להם אין קדשים קרבין בטומאה אמרו לו א"כ יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים והדין נותן ומה חטאת שהיא ק"ק דמה נזרק על הטמאים ובשרה נאכל לטהורים הפסח שהוא קדשים קלים א"ד שיזרק הדם על הטמאים ובשר יאכל לטהורים וכו' אמר להם לא שמעתי עמדו ואשמעה כאדם האומר אשמע הדבר מפי רבי. וביאר המזרחי ז"ל דקשה היה לספרי למה הוצרך משה רבינו ע"ה שאלה פשוטה כזו עמדו ואשמעה וכי לא היה להשיב אין קדשים קרבים בטומאה והם עצמם איך שאלו על זה, וכי עדיין לא שמעו פרשת שלוח טמאים, והלא שמונה פרשיות נאמרו בו ביום ואחת מהן פרשת שלוח טמאים כדאיתא בהניזקין, לפיכך הוצרכו לומר כשאמרו לו למה נגרע השיב להם אין מיד קדשים קריבין בטומאה, והם חזרו אמרו לו יזרק הדם על הטמאים ויאכל הבשר לטהורים, כלומר שמתחלה לא שאלנו אלא על זה, ואז נסתפק משה ואמר עמדו ואשמעה, נמצא ע"פ ספרי גם הם ידעו בודאי שלא יאכלו הבשר בטומאה רק סברתם היה על הקרבה דיזרק הדם עליהם ויאכל הבשר לטהורים, וצ"ל דאף דקיי"ל דהפסח אינו נשחט אלא למנוייו, מ"מ סברתם היה דיכולים הם לימנות על הפסח ועוד טהורים דמשנה שלימה שנינו היכא דנשחט הפסח לטהורים ולטמאים הפסח כשר, וכן מצאתי אח"כ בס' זרע אברהם פירוש על הספרי הביא כן בשם זית רענן. וע"ז

השיב להם משה מפי הקב"ה דהמה נדחו לפסח שני ולא יזרק עליהם הדם וכדאמרינן בפסחים דף ס"ב דבכל הזבחים ערל וטמא משלחין קרבנותיהם ואילו בפסח ערל וטמא אינן משלחים פסחיהם, זה ביאור דברי הספרי. וע"פ זה א"ש דברי רש"י ז"ל ולשון רש"י מאיר כשמש בצהרים דמדייק בלשונו הזך דמזה שמעינן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מדייק בלשונו ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהם, והכוונה אף דהמה סברי שיקריבו קרבן פסח בטומאה מ"מ זה בודאי ידעו שלא יאכלו הפסח בטומאה, ונמצא מבטלים מצות עשה דאכילת פסחים, הגם דהוו סברי דלא ימנעו מזה מלהקריב עליהם הפסח מ"מ אכילת פסחים מצות עשה הוא כמו למ"ד אכילת פסחים לא מעכבא, מ"מ מצות עשה בודאי איכא, וזה ברור כשמש בצהרים. וכ"ת דאמאי קריא להש"ס לפי זה מצות עשה דאיכא כרת כיון דלפי דעתם דהיו סבורים דיכולים להקריב עליהם הפסח רק המה לא יאכלו לפי זה אין בו כרת דהא אכילת פסחים לא מעכבא ואפילו למאן דסבר דאכילת פסחים מעכבא ע"כ הם היו סוברים דלא מעכבא מדסברי להקריב הפסח והבשר יאכל לטהורים, ז"א דמ"מ מיקרי עשה שיש בה כרת כיון דבפסח גופיה איכא כרת, מיקרי גם אכילת הפסח מצוה שיש בה כרת דעיקר הפסח לאכילה קאי, וכדאיתא במשנה דפסחים פרק כיצד צולין הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה, וע"ש בפירש"י שכשנצטוה עיקר הפסח לאכילה נצטוה דכתיב לפי אכלו, וראיה ברורה לזה מש"ס פסחים (דף צ"ב ע"א) דקאמר רבא ערל והזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת, אונן ומצורע ובית הפרס לא העמידו דבריהם במקום כרת, והיינו דאונן התירו חכמים לאכול את פסחו לערב אף דאיסור אנינות מדרבנן מ"מ לא העמידו דבריהם במקום כרת, ורבא גופיה קאמר בזבחים לר"ש דאף לאחר ששחטו וזרקו עליו נעשה אונן אוכל את פסחו לערב, ורב אדא בר מתנה אקשי ליה לרבא לאחר ששחטו וזרקו עליו מאי דהוה הוה ורבינא משני ליה אכילת פסחים מעכבא וביארו שם התוס' דאין זה תליא בפלוגתא דאכילת פסחים מעכבא או לא דאכילת פסחים מצוה היא בדידיה יותר מבאחריני ודחיא אנינות דרבנן ומעכבא דקאמר הש"ס לאו דוקא, הרי אף דעיקר אכילת פסחים לית בה כרת דאכילת פסחים לא מעכבא מ"מ קרי ליה רבא גופיה בפסחים שם עשה שיש בו כרת וזה פשוט:

ועתה אתרץ בס"ד שיטת רש"י ז"ל מה שהקשו עליו התוס' במסכת סוכה ובמס' גיטין ובפסחים, הא דפירש בגיטין בפ' הניזקין (ס'.) שמונה פרשיות נאמרו באותו יום וקא חשיב להו פרשת טמאים ופירש שם בקונטרס דהיינו ויהי אנשים אשר היו טמאים וכו' והקשו התוס' דלא יתכן כדמוכח הכא שהיה בערב פסח והמשכן הוקם באחד בניסן,

והתוספות בגיטין הוסיפו עוד להקשות וז"ל וקשה לפירושו דאמר בפ"ק דפסחים שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום שהרי הנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פס"ש, ולפ"ז איכא חדש וחצי כיון שנאמר בר"ח, ועוד דלא יתכן לריה"ג דאמר נושאי ארונו של יוסף היו, ולר"י דאמר למת מצוה נטמאו וחל שביעי שלהם בערב פסח, והמהרש"א ז"ל בגיטין עמד שם בדברי התוס', דלכאורה דברי רש"י דס"ל דבו ביום נאמרה פרשת טמאים דהיינו ויהי אנשים אשר היו טמאים, לכאורה כריה"ג דנושאי ארונו של יוסף היו או כרע"ק דמישאל ואלצפן היו ושם הקשה להם ר' יצחק אם נושאי ארונו של יוסף היו יכולים ליטהר אי מישאל ואלצפן כבר היו יכולים ליטהר, ולפי זה מה הקשו התוספות לפירוש רש"י דהא זה באמת קושיית ר"י שם, וביאר המהרש"א שם ז"ל משום דאם נימא דפרשת ויהי אנשים לא נאמרה אלא בערב פסח גם לריה"ג ורע"ק לא הקשה להו ר"י, אלא למה לא קאמר מקודם זה כדי שיוכל ליטהר, אבל לפירוש רש"י הקושיא יותר חזקה כיון דנאמר להם ויהי אנשים טמאים בר"ח ניסן וידעו שיכולים ליטהר אמאי לא הטהרו כדי שיוכלו להביא הפסח דאית ביה כרת, ועמד המהרש"א דלפי זה אמאי לא נקטו התוס' נמי דלא יתכן נמי לרע"ק דאמר מישאל ואלצפן היו אמאי לא הטהרו קודם הפסח, וע"כ מפרש מהרש"א קושיית התוס' באופן אחר דעיקר קושייתם לפירוש רש"י למ"ד דנושאי ארונו של יוסף היו אמאי הוזקק להם להודיע אותו היום בר"ח טפי משאר ימים, בשלמא לרע"ק דאמר מישאל ואלצפן היו ניחא דאמר להו באותו יום שנטמאו, אבל לריה"ג מה יום מיומים, ולא ניחא להו בסברת רש"י ז"ל משום דהוזקקו באותו היום להשתלח מחוץ למחנות הוצרך להודיע להם דין טמא לפס"ש. והנלענ"ד לתרץ קושיית התוס' על פירש"י לפי הבנת מהרש"א ז"ל קושייתם, דהנה מה שהקשו היכי יליף דשואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום שהרי הנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, ולשיטת רש"י ז"ל היה חדש וחצי דבר"ח נאמרה פרשה זו, נלענ"ד לתרץ בפשיטות. דהא בודאי לר"י בסוכה, בודאי לא נאמרה פרשת פסח אלא בער"פ כמו שדרש ר"י שם שחל שביעי שלהם בערב פסח, ודברי רש"י אמורים רק לריה"ג ורע"ק, ואליביה נוכל לומר דפרשת פסח שני נאמרה בר"ח ניסן א"כ לא קשה קושית התוס', דהך תנא דיליף דשואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום מהא דנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני סובר כר"י דבערב פסח נאמרה פרשת פסח שני, ואדרבא יש להבין בזה בטוב טעם הפלוגתא דרשב"ג פליג את"ק שם וסובר שתי שבתות וקאמר הש"ס לרשב"ג אין ראיה דסובר איידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא, ויש להבין באיזה סברא נחלקו ת"ק ורשב"ג

דרשב"ג סובר איידי דאיירי במילי דפסחא מסיק להו לכל מילי דפסחא ת"ק וכו' ות"ק לא ניחא ליה. ולשיטת רש"י יבואר בטוב טעם, דהנה בסמוך אסיק הש"ס לרשב"ג דסובר שתי שבתות דיליף מפסח מדבר דכתיב וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית בחדש הראשון, וכתיב ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, ויליף גז"ש במדבר במדבר מהא דכתיב וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחודש השני מה להלן בר"ת אף כאן בר"ח. והנה משמע דג"ש זו לית מאן דפליג עלה, ולפי זה כיון דמוכרחים לומר לת"ק דרשב"ג דיליף שלשים יום מהא דהנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני, וע"כ פרשת ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם נאמרה בער"פ ופרשה דתחלה דכתיב ויעשו ב"י את הפסח במועדו נאמרה בר"ת, א"כ היאך שייך לומר דאגב דאיירי במילי דפסתא אסיק כל מילי דפסחא דהא בעת שנאמרה פסת שני דהיינו בערב פסת לא עסיק כלל במילי דפסחא דפסח ראשון א"כ לא שייך לומר אגב דאיירי במילי דפסתא דהא בערב פסח לא עסיק כלל במילי דפסחא דכבר הוזהר עליו בר"ח ולכן שפיר ילפינן מיניה דשואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום, משא"כ רשב"ג סובר באמת כריה"ג וכרע"ק וכהך דרבי לוי בגיטין דפרשת טמאים נאמרה בר"ת ניסן א"כ שייך שפיר הואיל ועסיק במילי דפסחא דהיינו בפסח ראשון אסיק לכל מילי דפסח' דהיינו דינים דפסח שני. ולשיטת התוס' יתבאר בסמוך בס"ד:

ולפ"ז ממילא לא קשה כלל קושיית התוס' בגיטין לפירוש רש"י לר' יוסי הגלילי דסובר נושאי ארונו של יוסף היו מה זה יום מיומים שהוזהר עליהם על פסת שני, דז"א כסברת רשב"ג איידי דאיירי במילי דפסחא דהזהיר עליהם על פסת ראשון דזה נאמרה בודאי בר"ת מהך גז"ש דמדבר במדבר ממילא אסיק לכל מילי דפסחא. כנ"ל נכון מאוד בס"ד ליישב שיטת רש"י ז"ל, ולשיטת התוס' דסברי דפרשת טמאים בודאי לכ"ע לא נאמרה אלא בערב פסת צריך לפרש סוגית הש"ס דקאמר אגב דאיירי במילי דפסתא מסיק לכל מילי דפסחא. דה"פ, דהא התוס' הקשו היכי יליף ת"ק דהא בודאי הוצרך משה להשיב להם על שאלתם. ותירצו דמשה לא היה צריך להשיב להם אלא אל תעשו את הפסח א"כ ה"פ בגמ' אגב דאיירי במילי דפסחא דעכ"פ הוצרך משה להשיב להם אל תעשו את הפסח ממילא אסיק לכל מילי דפסחא:

אמנם קשיא לי על שיטת רש"י דלשיטת רש"י ז"ל צריך לומר דת"ק דרשב"ג דסובר שואלין ודורשים שלשים יום ע"כ סובר כר"י דסוכה דטמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהם בע"פ משא"כ לריה"ג דסובר נושאי ארונו של יוסף היו או לרע"ק דסובר מישאל ואלצפן היו ליכא למילף מיניה דהא היה בר"ח א"כ היה חודש וחצי קודם פסח שני,

ועכצ"ל כסברת רשב"ג דאגב דאיירי במילי דפסחא מסיק לכל מילי דפסחא א"כ תקשה דרע"ק אדרע"ק דהא מוכת בבכורות (דף נ"ז ע"ב) דרע"ק סובר דשלש גרנות למעשר בהמה, והיינו פרוס הפסח ופרוס העצרת ופרוס החג, ומפרש הש"ס טעמא דרע"ק משום דסובר שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח, א"כ תקשה על רע"ק מניין לו זה דהא כיון דפרשת טמאים נאמרה בר"ת ניסן א"כ היה צריך לדרוש חדש וחצי, ועכצ"ל כסברת רשב"ג אגב דאיירי במילי דפסחא, א"כ שוב לא שמעינן על שלשים יום. ומזה נראה לי הכרע גדול לגירסת התוס' בסוכה (דף כ"ה ע"ב) ד"ה שחל שביעי שלהם בערב פסת שהביאו גירסא דאיתא בפסחים דרב סובר כרע"ק דאמר מישאל ואלצפן היו שחל שביעי שלהם להיות בערב פסח, אף שהתוס' כתבו דגירסא זו ליתא ראיתי במזרחי פ' שמיני שהביא דהכי איתא בספרי אליבא דרע"ק, והיינו דרע"ק סובר ויהי ביום השמיני אין הפירוש שמיני למלואים אלא שמיני לחודש וביום זה מתו נדב ואביהוא ומישאל ואלצפן בו ביום נטמאו, וצ"ל לפ"ז מאי דפריך ר' יצחק אם מישאל ואלצפן היו יכולים ליטהר דהיינו דבאמת ר' יצחק פליג על רע"ק וסובר דביום השמיני למלואים היה ונדב ואביהוא מתו באחד בניסן יום שמיני למלואים וכסוגית הש"ס דגיטין, א"כ שפיר פריך עליו אם מישאל ואלצפן היו יכולים ליטהר, וסוגיא דבכורות לפי שיטת רש"י ז"ל מסייע להו לגירסת הספרי:

ונ"ל להביא ראיה לשיטת רש"י ז"ל, דלשיטת התוס' דאליבא דכ"ע פרשת פסח שני נאמרה בע"פ וקושיית ר' יצחק היו יכולים ליטהר היינו שהיה להקב"ה לצוות להם מקודם כדי שיוכלו ליטהר בערב פסת וכמ"ש מהרש"א בגיטין דזה קושיית ר' יצחק, אליבא דשיטת התוס' קשה טובא דמוכת בסוגיא דפסחים דעל הקב"ה אין לשאול טעם כלל אמאי לא צוה מקודם, רק דעיקר ילפותא דילפינן שלשים יום או שתי שבתות היינו ממאי דהנביא מזהיר לישראל כיון שכבר ידעו בדין זה מאת הקב"ה אנו למידין ממה שהזהיר הנביא, אבל לא הילפותא ממה שצוה הקב"ה דאי לא"ה תקשה לת"ק דשואלין ודורשין שלשים יום בהלכות הפסח קודם קשה אמאי לא הזהיר הקב"ה שלשים יום קודם בפסח מצרים, א"ו דעל הקב"ה אין לשאול טעם למה לא הזהיר מקודם רק על הנביא דמזהיר שלשים יום וכמו שדייק הש"ס שהרי הנביא עומד בפסח ראשון ומזהיר בפסח שני, וכ"כ הצל"ח בפסחים והוא מוכרח מאוד בגמרא, וכן לפ"ז לא תקשה אמאי הזהיר משה רבינו ע"ה בפסח במדבר שתי שבתות קודם, לת"ק דרשב"ג דסובר דבעינן שלשים יום קודם, משום דאותו פסח היה הוראת שעה שנעשה ע"פ הדבור כמ"ש התוס' בקדושין משום דביאה לאחר ירושה וישיבה משמע ע"ש בתוס' א"כ לא ידעו מזה עד

באחד לחדש ניסן ועל הקב"ה אין לשאול טעם למה לא הזהיר קודם, וכ"כ הצל"ח שם. ולפי זה אם נימא כשיטת התוס' מאי מקשה ר"י אם נושאי ארונו של יוסף כבר היו יכולים ליטהר או מישאל ואלצפן היו יכולים לטהר, דהא לא ידעו דין פסח אלא אחר שנאמרה להם בערב פסח ועל הקב"ה בודאי אין לשאול טעם למה לא צוה מקודם, אלא מוכרח מזה שיטת רש"י דלריה"ג ולרע"ק לפי דעת ר' יצחק כבר נאמרה פרשת קרבן פסח בר"ח ניסן א"כ שפיר מקשה ר"י לפי שיטתם אמאי לא הטהרו מקודם כדי שיוכלו לעשות הפסח כיון שכבר ידעו דין פסח שני מר"ח ניסן ודו"ק:

וקשה לי בסוגיא דפסחים שם דיליף רשב"ג שתי שבתות שהרי משה עומד בר"ח ומזהיר על הפסח שנאמר החודש הזה לכם ר"ח וכתיב דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה וגו',. וקשה לי היאך ילפינן שתי שבתות דהא מבואר במשנה דפסחים פ"ט מה בין פסח מצרים לפסח דורות פסח מצרים מקחו בעשור וכו', א"כ יש לומר דלא צריך להזהיר אלא עשרה ימים קודם דהא צריך להזהיר משום דמצותו דמקחו מבעשור, ואין לומר דהו"ל להזהיר רק על זה דמקחו מבעשור ולא שאר דיני פסח אם אין צריכין להזהיר שתי שבתות, דז"א דהא אנן קיימינן כרשב"ג דסובר דאיידי דמיירי במילי דפסחא מסיק לכולהו מילי דפסחא וצ"ע: פ' וארא וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה' וגו' ונתתי אותה לכם מורשה אני ה':

כבר דרשתי בפסוקים אלו, וכעת אפרש בענין אחר. ומתחלה אפרש פסוקים בפ' שמות, ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים, ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות וגו' בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. הפסוקים אלו אינם מובנים ע"פ פשוטם ועיין פירוש רש"י ז"ל. ועיין מה שכתבתי בחיבורי מקור מים חיים בס"ד בפתחא זעירא. והנה חוץ לדרכנו שאפרש לקמן בעזה"י, עלה על רעיוני לפרש, דהנה ידוע מעלת משה רבינו ע"ה במדת הענוה עד שהתורה העידה עליו והאיש משה עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה, וכפי שהחזיק א"ע לשפל רוח היה בעיניו לפלא שעל ידו יוציא השי"ת את בני ישראל מארץ מצרים, ולעומת זה השיב לו השי"ת, אדרבה לפי שאתה מקטין א"ע ולא תחשב בעיניך לכלום בשביל זה אהיה עמך. והיינו כמו שאמרו חז"ל ואת דכא ושפל רוח, ר"ה ור"ח, ח"א אתי דכא והיינו שהשי"ת מגביהו למעלה עד ששוכן אצלו, וח"א אני את דכא והיינו שהקב"ה מרכין שכינתו למטה אצל הדכא, וקאמר, הש"ס מסתברא כמ"ד אני את דכא, שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני, ועיין פירוש רש"י שהניח הר תבור וכרמל שבאו שמה כדכתיב למה תרצדון הרים גבנונים, וזהו

הפירוש בקרא כי אהיה עמך והיינו שארכין שכינתי עליך וכמ"ד אני את דכא וכאשר הכריעו בש"ס מהר סיני, וזהו דקאמר השי"ת וזה לך האות שאני משרה שכינתי למטה על הדכא בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, והיינו שאני ארכין שכינתי על ההר ולא שאגביה ההר למעלה, וזהו דקאמר על ההר הזה כמו שהוא עתה למטה, ומזה ראיה שאני משרה שכנתי בתחתונים, וגם נתכוין השי"ת ודייק ההר הזה ללמד דבוחר השי"ת ברוח נמוכה וכמו דקאמר הש"ס לעולם ילמד אדם מדעת קונו שהרי הניח הקב"ה כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני בשביל שהוא נמוך, ולזה דייק ההר הזה דבזה אני בוחר ומזה ללמוד שאני בוחר במדת ענוה, ומזה לך ראיה דאהיה עמך בשביל מדת הענוה שלך. וזה נכון בס"ד:

אמנם לדרכנו שהתחלנו לפרש מקראי קודש מפ' וארא, נפרש קרא הנ"ל באופן אחר. והנה נקדים מ"ש הרמב"ן ז"ל על התורה בפסוק ואמרו לו מה שמו מה אומר אליהם ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה, ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם. והנה הרמב"ן ז"ל הביא דעת אבן עזרא ז"ל כי שאל משה מה שם יאמר לישראל, כי באל שדי לא יעשה אותות רק בשם הגדול, והרמב"ן ז"ל כתב ע"ז ואין דבריו נכונים בעיני כי עדיין לא נאמר למשה שיעשה ביציאת מצרים אותות ומופתים גדולים ונפלאים אבל שיצילם מיד מצרים ויעלם לארץ ובשם אל שדי יוכל לבוא מורך בלב פרעה להצילם וגם לנצח העמים וכבר הוציא שרה מביתו בנגעים גדולים שהביא עליו ונצח אברהם לבדו המלכים הגדולים, וכל זה בעזרת אל שדי הנודע לאבות וככה יעשה לבנים, ועוד כי יעקב אמר והיה אלהים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם, ויוסף אמר פקוד יפקוד אלהים אתכם, והנה הפקידה באלהים. ולפי דעתי היה משה גם בעת ההיא אב בחכמה וגדול במעלות הנבואה, ודרך שאלה ביקש שיודיעהו מי השולח אותו כלומר באיזו מדה הוא שלוח אליהם כענין שאמר ישעיה ועתה ה' אלהים שלחני ורוחו. והנה אמר ישאלוני על שליחותי אם הוא במדת אל שדי שעמדה לאבות או במדת רחמים שתעשה בה אותות ומופתים מחודשים ביצירה, וזה בעבור שאמר לו אנכי האל אלהי אביך אלהי אברהם ולא פירש שם שמותיו הקדושים כלל ושמע משה שהבטיחו על מעמד הר סיני ומתן תורה והוא היודע כי התורה לא תנתן בשם אל שדי הנזכר באבות רק השם הגדול שבו היה העולם, וע"כ שאל מה אומר אליהם. ועוד כתב הרמב"ן ז"ל לפרש דשם אהיה הוא שמו הגדול ושוה לשם הוי"ה ב"ה והם שוים בלשונם ובאותיות ע"ש שהאריך בסודו כראוי אליו:

ולפ"ז יש לפרש הקרא הכי, דמשה רבינו ע"ה אמר מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, והיינו שהקטין א"ע שאינו ראוי לשליחות כזה שהוא דבר גדול יותר מערכו, והשיב לו השי"ת כי אהיה עמך כי בשמו הגדול יגאלם מארץ מצרים, ונתן ע"ז אות בהוציאך את העם תעבדון את האלהים על ההר הזה והיינו שיקבלו שם התורה, וזה ידע משה כי התורה לא תנתן רק בשמו הגדול וכדברי הרמב"ן ז"ל, א"כ המקרא כמין חומר נדרש כי ע"י קבלת התורה יהיה אות כי דוקא בשם הגדול יגאלם מארץ מצרים. ובזה נראה לפרש מדרש רבה בפ' שמות והביאו גם רש"י בפירוש החומש, ד"א אהיה אשר אהיה ר' יעקב בר אבינא בשם ר"ה מציפורין, אמר הקב"ה למשה אמור להם בשעבוד זה אהיה עמם ובשעבוד הן הולכים ואהיה עמם, אמר לפניו וכך אני אומר להם דיה לצרה בשעתה, אמר לו לאו כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם לך אני מודיע להם איני מודיע. וצריך להבין למה הודיע זאת למשה. ונראה לפרש דהענין הוא דאיתא במדרש בפ' הנ"ל, ראה ראיתי, אתה רואה ראיה אחת ואני רואה שתי ראיות, אתה רואה אותן באין לסיני ומקבלין תורתי ואני רואה אותן מקבלין תורתי זה ראה, ראיתי זה ראיית מעשה העגל שנאמר ראיתי את העם הזה. ונראה דבזה יש לתת טעם למה הקב"ה גואלם דוקא בשמו הגדול, כי הקב"ה ראה אותם שהם יעשו את העגל, ומשה רבינו ע"ה בכל תפלותיו שהתפלל בעד ישראל עיקר תפלתו היה שלא יתחלל שמו הגדול וכמו שאמר למה ה' יחרה וגו' למה יאמרו מצרים, ומקרא מלא הוא ביחזקאל (ל'ו) וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגוים, הרי חזינן דהקב"ה יגאלם בשביל שמו הגדול והקב"ה הטוב והמטיב אשר הביט וראה שישראל יעשו העגל, ויהיו נצרכים להיות בשעבוד גליות, וירא השי"ת שלא יכלה ח"ו ישראל בחטאתם, לכן גאלם בשמו הגדול וכל עוד שיתפרסם אלהותו יותר ויותר יש לחוש שלא יחולל שמו הגדול. וזה הפירוש במדרש הנ"ל כי הקב"ה הודיעו שיגאלם בשם אהיה והוא שמו כמו שם הוי"ה ברוך הוא וכמו שהאריך הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש ואין לנו עסק בנסתרות, והודיע השי"ת למשה שבשם הגדול יגאלם ונתן טעם לזה אשר אהיה כי אני מוכרח לגאלם בשם הגדול כי אהיה עמהם בשעבוד גליות ולולא אגאלם בשמי הגדול לא יהיה להם ח"ו תקומה ויכלו חלילה בגלות אך אגאלם בשמי הגדול ואז יהיה להם תקומה כי אעשה למעני שלא יחולל שמי ח"ו בגוים, וכיון שכבר הראה למשה שיעשו העגל יהיו מוכרחים להיות בשעבוד גלות דלולי זאת משעת מתן תורה היה חרות על הלוחות חירות משעבוד גליות רק מעשה העגל גרם שיהיה מוכרחים להיות בשעבוד גליות. ונמצא מוכרח הש"י לגאלם בשם הגדול, שיהיה להם תקומה ולא יכלו ח"ו בגלות, והשי"ת יעשה זאת למען שמו

הגדול, נמצא מה שאמר השי"ת אהיה אשר אהיה הוא פירוש וטעם למה יגאלם בשם אהיה כדי שזה השם יהיה עזרתם בשעבוד, ומשה רבינו ע"ה היה סבור שהשי"ת צוה שיאמר זה לישראל להודיעם שעבוד שאר גליות, וע"ז אמר רבש"ע דיה לצרה בשעתה, ועל זה השיב לו השי"ת לאו, ר"ל שאין רצוני להודיע זאת לישראל רק לך אני מודיע להם איני מודיע, והוא שכבר הודעתי לך מעשה העגל אשר יעשו לזאת מוכרח אני להודיע לך ולתת טעם שאגאלם בשם הגדול כדי שיהיה מזה עזרה בשעבוד גליות וכמו שבארנו, ולהם איני מודיע, כי אגאלם באופן שלא יהיה להם שעבוד כי בשעת מתן תורה היה חירות משעבוד והבחירה בידם שלא לעשות עגל, רק לפני הוא גלוי וידוע, (וכבר דברו מזה הקדמונים מענין הבחירה והידיעה, ואין להאריך בדברים אלו), ועכ"פ חפץ השי"ת היה באופן שלא יהיה להם עוד שעבוד. והבן כי הענין נכון מאוד:

ובזה נבוא לסדר שהתחלנו להבין תשובת השי"ת למשה רבינו ע"ה כשאמר למה הרעותה לעם הזה וגו' והשיב השי"ת עתה תראה אשר אעשה. לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו, והסדר שהתחיל בפ' וארא. ונקדים דברי חז"ל פ"ק דברכות תניא רשב"י אומר שלש מתנות נתן הקב"ה לישראל וכולן לא ניתנו אלא ע"י יסורים ואלו הן תורה וארץ ישראל ועוה"ב, תורה מנין דכתיב אשרי הגבר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו, א"י מנין דכתיב וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך, עוה"ב מניין דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר, נמצא כאשר רצה השי"ת לתת לישראל שלש מתנות טובות אלו שהם חיי נצחיות נפשות כללות ישראל, היו צריכין דוקא ע"י יסורין כדי למרק עונותיהן ויהיו ראויים לקבל רב טוב הצפון להם, וכבר הקדמתי בשם הרמב"ן ז"ל הגם כי היה יכול לגאלם בשם אלהים או בשם אל שדי כמו שהציל לאבות ע"י שמות הקדושים, אמנם לא יעשה בזה אותות ומופתים חדשים כמו בהוציאו אותם ממצרים שעשה אותות ומופתים חדשים אשר אז נתודע לכל אלהותו ית"ש וכל זה דוקא ע"י שם הוי"ה ב"ה, וכבר כתבנו לתת טעם לזה, כי רצון הבי"ת היה דוקא לגאלם בשמו הגדול בכדי שיהיה להם קיום בשעבוד שלא יכלו ח"ו בגלות למען שמו הגדול שלא יתחלל וכל עוד שיתפרסם אלהותו יותר ויותר יהיה מוכרח לגאלם בעבור שמו הגדול, והשי"ת הוא הצופה ומביט אחרית דבר מראשיתו להיטיב עמנו עשה זאת בכוונה לטובתנו להיות לנו אחרית ושארית בין האומות, ועוד כי רצה השי"ת לתת לנו התוה"ק אשר זה עיקר תכלית יציאת מצרים לקבל התורה ולהיות לו לעם קדוש, וכל זה מוכרח להיות דוקא בשם הגדול וכמו שהבאתי בשם הרמב"ן כי התורה בלתי אפשר להנתן רק ע"י שמו הגדול:

ובזה נבא לבאר תשובת השי"ת. כי נתן לו טעם על אומרו לפניו למה הרעותה לעם הזה, ואמר לו עתה תראה אשר אעשה לפרעה וגו', והיינו שברצונו לעשות עם פרעה אותות ומופתים חדשים בשמים ובארץ, וכל זה מוכרח להיות ע"י שמו הגדול ית"ש, ובשם הזה יתן התורה שזה התכלית, וזה מוכרח להיות ע"י יסורים דוקא, דהיינו להיות לו לעבדים נקנים ולהיות דבוקים בשמו הגדול מוכרח להיות דוקא ע"י יסורים וכדברי חז"ל שלש מתנות כנ"ל. וביאר ואמר וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני ה', והיינו כי בשמי הגדול רצוני לגאלם, לכן אמר וארא אל אברהם וגו', דהיינו אם אגאלם בזכות אבות דוקא, לא יפה כח הבנים מכת האבות כי גם לאבות הקדושים לא נגליתי בשם הוי"ה אשר בו אני משדד המערכות ועושה מופתים ותולדות חדשות כענין בריאת שמים וארץ, וכן היה ביציאת מצרים כי השי"ת שידד המערכות ועשה מופתים חדשים והכל היה ע"י שם הוי"ה ב"ה, ואילו הייתי גואלם רק בזכות אבות לא יפה כח הבנים מכח האבות כי לאבות נגליתי ג"כ רק בשם אלהים או בשם אל שדי. אמנם רצוני לגאלם דוקא בשם הוי"ה ומטעמים שבארנו, חדא דנתינת התורה מוכרח להיות דוקא ע"י שם הגדול הוי"ה ב"ה, ועוד כי שם זה יהיה עמהם בשעבוד שאר גליות והשי"ת יגאלם בשביל שמו הגדול לבלתי יתחלל בעמים, ולזה סיים השי"ת לכן אמור לבני ישראל אני ה', ומלת לבני ישראל הוא כמו מלת בעבור בני ישראל, וכמו שבארתי בזה במק"א וכמו שפירש רש"י ז"ל בכ"מ, וכעין הפסוק ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים, ופירש שיאמר בעבור בני ישראל, וכמו כן הכא הפירוש דבשביל בני ישראל יגלה להם שם זה הוי"ה ב"ה, וזכו זאת בעבור שנתיסרו ביסורים קשים וקבלו עליהם מאהבה, וכמו שכתוב ויוכו שוטרי בני ישראל שקיבלו עליהם הכאות בשביל שלא יגשו את בני ישראל, ובמדרש איתא שמסרו נפשם בעבור ישראל, ואמר והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי ד' לשונות של גאולה כנגד ד' גליות וכדאיתא במדרשים, ולזה מוכרח אני לגאלם בשם הוי"ה ב"ה להיות להם קיום בין האומות, וביאור ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים דהיינו שיתן להם התורה ויקבלו עליהם אלהותו ית"ש וגם הוא יקבל את ישראל להיות לו לעם, וזה מוכרח דוקא ע"י יסורין וכמאחז"ל הנ"ל. ומסיים עוד והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב, היינו ביאת הארץ שגם היא אחת ממתנות טובות שנתן השי"ת לישראל וזה מוכרח להיות דוקא ע"י יסורין וכמאמר חז"ל הנ"ל. וכל אלו הדברים אמר השי"ת לפייס למשה במה שהקשה לומר למה הרעותה לעם הזה, כי המתנות אלו מוכרחים הם להיות דוקא ע"י יסורין. וזה נכון מאוד בפשטי המקראות:

עבדים היינו לפרעה. יש לדקדק דפתח בעבדים ומסיים משועבדים, עוד מה שאמר ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו' הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, מאי רבותא זאת דבר זה ממילא ידעינן אם לא גאלם היינו שם. להבין פסקא זאת נקדים מה דמקשה בזוה"ק במדרש הנעלם (וירא קי"ז) וז"ל הזוהר, תניא אמר ר"י כל מה שעושה הקב"ה אינו צריך לעשות אלא בדיבור כיון דאמר ממקום קדושתו יהא כך מיד נעשה, בוא וראה כח גבורתו של הקב"ה דכתיב בדבר ה' שמים נעשו, דאמר ר"י מאי דכתיב ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך וכו', א"ה יקרא סגיאה הוא למצראי דלא דמי מאן דתפס מלכא למאן דתפס הדיוטא, ועוד אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצרים דכתיב אשר בשר חמורים בשרם וגו', שהם חשודים על מ"ז והם באים מחם שעשה מה שעשה לאביו וקלל אותו ולכנען בנו, וכי לא היה להקב"ה מלאך או שליח לשגר לעשות נקמה במצרים כמו שעשה באשור שהיה בנו של שם דכתיב בני שם עילם ואשור, ושם היה כה"ג ונתברך שנאמר ברוך ה' אלהי שם והיה לשם הגדולה והברכה על אחיו, וכתיב בם ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, וע"י שליח נעשה, כ"ש המצרים שהם מזוהמים יותר מכל אומה ואמר אני ולא מלאך. אלא אמר ר"י מכאן למדנו כח גבורתו של הקב"ה ומעלתו שהוא גבוה על הכל, אמר הקב"ה אומה זו של מצרים מזוהמת ומטונפת ואין ראוי לשגר מלאך ולא שרף דבר קדוש בין רשעים ארורים מטונפים אלא אני עושה מה שאין יכול לעשות מלאך ולא שרף שאני אומר ממקום קדושתי יהא כך ומיד נעשה מה שאין המלאך יכול לעשותו, אבל הקב"ה ממקום קדושתו אומר יהא כך ומיד נעשה מה שהוא רוצה לעשות, ולפיכך לא נעשית נקמה זו ע"י מלאך ושליח בשביל קלון מצרים, ולהראות גדולתו של מקום שלא רצה שיכנסו ביניהם דבר קדוש, וע"ד זה נאמר אני ולא מלאך אני יכול לעשותו ולא מלאך עכ"ל הזוה"ק. ויש להמתיק דברי הזוה"ק ע"פ מה שאמרו חז"ל בפ"ק דברכות (ט':) וינצלו את מצרים א"ר אמי מלמד שעשאוה כמצודה שאין בה דגן ור"ל אמר כמצולה שאין בה דגים, והענין מבואר בדברי חכמי האמת, ובס' צל"ח על ברכות האריך בזה שפנימיות הענין שלקטו כל הניצוצות הקדושים שהיו בארץ מצרים אשר נפלו בחטאו של אדם הראשון ונתפזרו בכל הארצות, ומארץ מצרים לקטו כל הניצוצות הקדושים וזה ערב רב עלה אתם, ולכן אסרה התורה לחזור לאר"מ כיון דכבר נתלקטו ממקום הזה כל הניצוצות הקדושים ולא כן בשאר המקומות שעדיין נשארו הניצוצות הקדושים, ולכן מוכרחים ישראל להיות שם שע"י התורה ומעשים טובים שלהם מתלקטים כל הניצוצות הקדושים, ולזה רמזו ז"ל לא גלו ישראל אלא להוסיף עליהם גרים דהיינו

ללקט כל הניצוצות הקדושים, ובזה ביאר יפה בס' צל"ח הפסוק והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים, לגבי ארץ אשור אמר אובדים דדמי לאבידה וכמו כן נתפזרו שם ישראל ללקט אבידה שלהם דהיינו הניצוצות הקדושים, אמנם ארץ מצרים שכבר נתלקטו משם כל הניצוצות הקדושים אמר והנדחים דהיינו שנדחו שם בלי שום טעם. ובזה מובן היטב דברי הזוה"ק דהיינו שהקב"ה עבר בארץ מצרים בכבודו ובעצמו ולא ע"י מלאך ושליח כמו שעשה לאשור, דבארץ מצרים כבר נתלקטו כל הניצוצות הקדושים ולא רצה הקב"ה לשלוח שם מלאך ושרף כי המלאך אינו יכול לעשות שליחותו בלתי אם בהיותו שמה, ולא רצה הקב"ה שישאר שם איזה קדושה, כיון שכבר נתלקטו כל הניצוצות הקדושים ולזה הוכרח הקב"ה לעשות נקמה בעצמו, כי הקב"ה אומר ממקום קדושתו יהא כך מיד נעשה, כך משא"כ בארץ אשור לא נתלקטו עדיין הניצוצות ולזה ויך מלאך ה' במחנה אשור. ולזה רמזו רז"ל מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים מאן אינון שמעיה ואבטליון, והיינו שנשאר שם עדיין לניצוצות קדושים ומתלקט מעט מעט עד ביאת הגואל במהרה בימינו. וזה הפירוש עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, דהיינו שאנחנו עם הישראלי נותנים שבח והודיה להשי"ת כי הוציאנו הוא בעצמו ובכבודו, ובזה הועיל שלא נשאר שם עוד ניצוצות קדושים ועשאה כמצודה שאין בה דגן, ואילו לא הוציא וכו' פירוש אילו לא היה ההוצאה ע"י הקב"ה רק ע"י מלאך ושרף כמו שהיה במחנה אשור, א"כ ממילא היה נשאר שם ניצוצות קדושים והיינו מוכרחים להיות עוד בגלות מצרים כמו בגלות שאר ארצות שנתפזרנו ללקט הניצוצות הקדושים, ע"ז אמר הרי אנו ובנינו משועבדים היינו, ר"ל אף אם היינו יוצאים לחירות בעת הזאת מ"מ עוד היינו מוכרחים להיות עוד משועבדים לכמה דורות עד כמה זמנים כמו בשאר הגליות, וע"ז אנו נותנים שבח והודיה להשי"ת שהוציא אותנו בכבודו ובעצמו, וכ"ת מאי נפקותא בזה דאנחנו משועבדים בגלות שאר ארצות או במצרים, וע"ז מדייק לפרעה במצרים, פירוש זה הגלות קשה יותר דהיינו לפרע"ה במצרי"ם דייקא, וכמו שפירש"י בפ' יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים היינו מדינה קשה ומיד פרעה מלך קשה, וכמו דאיתא בזוה"ק דמצרים הם המטונפים ומזוהמים יותר משאר א"ה, וע"ז נותנים השבח והודיה להשי"ת:

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור' עקיבא ור"ט שהיו מסובים וכו'. יש לדקדק למה מדייק שהיו מסובין בבני ברק, הן אמת שמקום מושבו של רע"ק היה בבני ברק, וכדאמרו חז"ל (סנהדרין ל"ב) צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה אחר רע"ק לבני ברק, מ"מ

צריך להבין מה השמיענו בעל הגדה שהיו מסובין שם. ונראה לפרש דהנה השל"ה הקדוש הקשה דלכאורה נס המן היה יותר גדול מנס פרעה, דהא במצרים היינו רק עבדים והוציאנו מעבדות לחירות ובנס המן היו מיועדים למיתה לולא עזרת ה', ואסתר בעצמה בקשה זאת ואמרה ואילו לעבדים ולשפחות וגו', א"כ לכאורה נס המן יותר גדול מנס מצרים, ואמאי בנס יציאת מצרים אנו מוזהרים להזכיר בכל יום ובנס פורים אנו מחוייבים להזכיר רק בזמנו, והביא השל"ה בשם יש מתרצים כי בימי המן כבר היה קבלת התורה ואין כל כך חידוש לשדד המערכת כימי צאתם מארץ מצרים שאז לא היה אצלנו התורה, והשל"ה הקדוש האריך בענין אחר. ולי נראה לפי מה שכתבתי בפיסקא הקודמת לא קשה כלל דבזה הוא מחולק יציאת מצרים מנס המן, דביציאת מצרים נתלקטו כל הניצוצות הקדושים ונעשה כמצולה ולא נשאר עלינו עוד שם שעבוד במצרים אף אם אנחנו חייבים גלות כנ"ל, משא"כ בנס פורים אף שהשי"ת הכניע אז האויב לפי שעה והוציאנו ממיתה לחיים, עדיין נשאר השעבוד בגלות מדי ופרס. וכמעט זה מרומז בדברי רז"ל, דאמרינן במגילה דלהכי לא קאמרינן הלל בפורים בשלמא בפסח אמרינן הללויה עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אבל בנס פורים היכי נאמר הללויה עבדי ה' דאכתי עבדי אחשורוש אנן. והכוונה למאי דפרישית, דבשלמא מגלות מצרים קאמרינן הללו עבדי ה' כי אז נתלקטו משם כל הניצוצות הק' ונתקרבנו לאל יתב"ש, משא"כ בנס פורים עדיין לא נתלקטו כל הניצוצות. ובזה יובן הספור של בעה"ג שהיו מסובין בבני ברק, הכוונה דבעל הגדה מספר לנו כי ע"י שהיה המסיבה בבני ברק גרמה להם להרבות בספור יציאת מצרים, ולהבחין בין נס לנס. ע"פ מה שאמרו חז"ל גיטין פרק הניזקין מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, כי ע"י שהיו מסובין בבני ברק נזכרו כי מבני המן למדו תורה שם, מזה הבינו ההפרש שבין גאולת מצרים לנס פורים וכמו שבארתי, כי בגאולת מצרים שהיה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו נתלקטו משם כל הניצוצות הקדושים ולא נשאר שם עוד רושם קדושה משא"כ במחנה סנחריב היה נשאר רושם קדושה כי היה הצלה ע"י מלאך ויצאו מהם שמעיה ואבטליון שלמדו תורה ברבים. וה"נ בנס פורים כיון דאמרו מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק הרי חזינן דגם בנס פורים היה דוגמת זה דנשאר שם ניצוצות קדושים, וכל זה הבחינו מסיבת שהיו מסובים בבני ברק, ודו"ק היטב:

דרוש יא

לשבת הגדול

פסחים (נ"ח א') מתיב רבא וכו', ואי ס"ד בשמונה ומחצה מדאורייתא היכי מקדמינן. צריך להבין דמאי קשיא דלמא באמת מה"ת רק משום שחיטת הפסח שהוא ג"כ מה"ת צריך להקדים שחיטת התמיד דאל"כ לא היו יכולים כל ישראל לעשות פסחיהם, והא ודאי אף אם נימא דבין הערבים חלקהו לשני ערבים היא מה"ת היינו למצוה ולא לעיכוב דהא לא שנה הכתוב לעכב, דהא פסח שנשחט אחר תמיד של בין הערבים מחמת הך קרא יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים, אעפ"כ אם שחטו קודם לתמיד הפסח כשר כמבואר במשנה דלקמן, א"כ כיון דמצוה הוא בעלמא, א"כ שחיטת פסחים דג"כ מצוה מה"ת צריכין להקדים בשביל זה שחיטת התמיד, ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ שא"א שכל ישראל ישחטו פסחיהם בשתי שעות, א"כ עכ"פ צריך לשהות יותר משתי שעות, ואם התמיד יהיה נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה ישאר עד כלות היום עוד שתי שעות ומחצה, ולדברי הרמב"ם ז"ל צריך עכ"פ לשהות יותר משתי שעות לשחיטת כל הפסחים וגם קטורת ונרות צריך לשהות זמן מה, א"כ לא ישאר זמן על הפסחים וקטורת ונרות לכן צריך להקדים, ומאי קשיא. ונראה לענ"ד דרבא לשיטתו מקשה שפיר, דהא רבא מוקי לקמן הך פלוגתא דר"י ורע"ק בענין כסדורו בחול, דר"י סובר כסדורו בחול דעלמא כך סדורו בשבת בערב פסח, והיינו דר"י סבר דחיישינן למכמר בשרא, ורע"ק סובר דלא חיישינן למכשר בשרא. והנה אחר דמסיק דמדאורייתא מצותו משינטו צללי ערב, רק בשאר ימות השנה דאיכא נו"ן מאחרינן ליה תרתי שעי ועבדינן בשמונה ומחצה, וכתבו התוס' אבל טפי לא שלא היו רוצים לעשות כ"כ בצימצום סמוך לחשיכה ורבא דמפרש לקמן מילתא דר"י כסידורו בחול דעלמא כך סידורו בשבת בערב פסח וקרב הפסח בי' ומחצה, היינו בדוחק משום מכמר בשרא. עכ"פ רבא כפי שיטתו מוכח דסובר דעכ"פ יש שהות להקריב הפסחים וקטורת ונרות בשתי שעות ומחצה דהא בשבת ערב פסח לר"י נשחט התמיד בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה ולא נשאר עד הלילה רק שתי שעות ומחצה ועכ"פ בדוחק מחמת מכמר בשרא צמצמו שזמן זה יספיק להם, ורע"ק לא פליג ע"ז אלא מטעם דלא חיישי למכמר בשרא רק בשאר כל השנה דאין חשש מכמר בשרא לא רצו כ"כ לעשות סמוך לחשיכה ולצמצם כ"כ הזמן. ולפ"ז קושיית רבא לשיטתו, דאם נימא דבשמונה ומחצה הוא מדאורייתא לא היה להם לדחות זמן התמיד דעכ"פ ישאר שתי שעות ומחצה ויספיק בדוחק הזמן לשחיטת הפסחים ולקטורת ונרות, דהא כמו לר"י דחייש למכמר בשרא אחרו זמן הפסח וצמצמו הזמן בדוחק מחמת בשרא, כמו כן משום הך מצוה דאורייתא דחלקהו לשני ערבים דמצוה מה"ת בשמונה ומחצה

הו"ל לאחר הפסח ולצמצם הזמן על שחיטת פסחים וקטורת ונרות בשתי שעות ומחצה, דהא לשיטתו מוכח מהברייתא דלקמן דעכ"פ בדוחק יספיק הזמן לזה, ושפיר מותיב רבא לשיטתו:

ובזה אמרתי ליישב מה שדקדקו המפרשים בעל א"ח וצל"ח הא דסיים רבא בקושייתו שהביא המשנה בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בח' ומחצה בין בחול בין בשבת, דלענין מה סיים רבא הך דבין בחול בין בשבת דא"צ לקושיתו, ולפמ"ש יש ליישב בטוב טעם. דהנה לפי מה שביארנו קושית רבא הוא לשיטתו דוקא משא"כ לאביי דמפרש לקמן הך פלוגתא דר"י ורע"ק בע"א אין הכרח לומר דיש שהות בשתי שעות ומחצה לשחיטת כל הפסחים וקטורת ונרות, א"כ י"ל דלעולם מדאורייתא כל השנה בח' ומחצה וקרב בט' ומחצה רק מחמת שלא יספיק הזמן לשחיטת כל הפסחים והקטור' ונרות צריכין להקדים התמיד כדי לקיים שחיטת כל הפסחים וקטורת ונרות רק רבא לשיטתו מקשה שפיר. והנה באמת קשה על רבא דמנ"ל דילמא הפי' בפלוגתא דר"י ורע"ק כאביי, רק רבא לשיטתו דחה אוקימתא דאביי בסמוך מטעם מידי רע"ק כסדרו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת קתני, ופירשו התוס' ד"ה מידי רע"ק דהא לרבא נמי איכא למיפרך כדפריך רבה בר עולא בסמוך מידי כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת בערב פסח רבא לא חשיב ליה פירכא דהא ר"י אמתניתין קאי דקתני דערב פסח שוה בין בחול בין בשבת ועליה פליג ר"י ולכך לא היה צריך להזכיר בדבריו ערב הפסח, והיינו דסיים רבא המשנה בין בחול בין בשבת, דזה הוא לחזק קושייתו כיון דקושייתו היא דוקא לשיטתו ולשיטת אביי לא קשה זה, א"כ היא גופא קשיא דמנ"ל לרבא לומר אוקימתא דידיה ולהקשות דילמא כאוקימתא דאביי, ואי משום קושייתו מידי רע"ק כסדרו בערב פסח וכו' גם לשיטתו יקשה בדברי ר"י, כמו דבאמת אקשי רבה בר עולא, רק רבא לא חשיב ליה פירכא משום דקאי על המשנה דקתני בין בחול בין בשבת, וע"ז פליג ר"י ולהכי מסיים הך בין בחול בין בשבת כדי ליישר אוקימתא דידיה דבזה נצמח הקושיא על ריב"ל, ודו"ק היטב:

שם במאי קמפלגי במוספין קודמין לבזיכין קמפלגי וכו'. עיין רש"י ד"ה ובזיכין בשבע וכו', וה"ה דמצי למעבדיה בתחלת שמונה, אלא חדא דשמא אין חילוק לחם הפנים כלה בסוף שבעה, ועוד כל הני זימני לא משנינן ליה אלא בשש ומחצה כדיניה או בשבע ומחצה כשאר ערבי פסחים. והתוס' דחו, פירוש ראשון של רש"י וז"ל ואין נראה לר"י דהא לרע"ק קאמר בזיכין בחמש ומוספין בשש משמע לרע"ק ליכא שהייה בהקטרה וחילוק לחם אלא שעה עכ"ל. ומה"ט דחו פירוש רש"י ופירשו כלשון אחר שבפירוש

רש"י, ובאמת הוא קושיא עצומה על פירש"י. ונראה ליישב שיטת רש"י בטוב טעם בעהי"ת:

דהנה יש לעיין בחילוק לחם הפנים בערב פסח אימתי אכלו הכהנים לחם הפנים דהא אסור לאכול מצה בערב פסח, ובירושלמי אמרו כל האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ולשיטת בעה"מ ז"ל בפרק אלו עוברין דאיסור אכילת מצה הוא משש ומעלה דהתחיל איסור חמץ, א"כ יש ליישב קצת דאכלו מצה קודם חצות, אך לשיטת בעל המאור ג"כ תקשה למ"ד דמוספין קודמין לבזיכין ועבד להו לבזיכין בשבע, א"כ שוב איכא איסורא דאכילת מצה ופשיטא דקשה טפי לשיטת רב אלפס והרמב"ן במלחמות דאיסורא דאכילת מצה בערב פסח הוא כל היום, א"כ מתי אכלו לחם הפנים שהוא מצה דהא אסור לאכול מצה כל היום, ואם נימא דאכלו בלילה אחר אכילת מצה של מצוה תקשי טובא, דהא משנה שלמה שנינו במנחות פרק י"א משנה ז' חל יוה"כ להיות בשבת החלות מתחלקות לערב, והיינו שלא היו מחלקים הלחם הפנים ביום הכפורים שחל להיות בשבת כיון דאינן יכולים לאכול ביום מפני יוה"כ המתינו בחילוק לחם הפנים עד הערב. ואי איתא דבכל שבת ערב פסח לא היו אוכלים לחה"פ עד הערב, א"כ אמאי קתני במשנה דוקא חל יום הכפורים להיות בשבת החלות מתחלקות לערב דהא בכל ערב פסח שחל להיות בשבת ג"כ החלות מתחלקות לערב כיון דאינן יכולים לאכול מחמת איסור מצה בערב פסח. א"ו משמע דהלחם הפנים היה נאכל בערב פסח, א"כ תקשה אמאי והא איכא איסורא דמצה בע"פ, ודוחק לומר כיון דאינו אלא איסורא דרבנן בעלמא התירו משום מצות אכילת קדשים, לא שמעינן כן. ועוד דהא אפשר לאכול הלחם הפנים בלילה אחר אכילת מצה של מצוה, דהא אינו נפסל אלא למחר בבוקר:

והנלע"ד בזה לפמ"ש התוס' בריש פרק ערבי פסחים דלא אסרו מצה בערב פסח אלא במצה הראויה לצאת בה ידי מצה, אבל מצה שאינו יוצא בה י"ח מצה מותר לאכול בערב פסח, ולפ"ז יש לומר לפי מה דאיתא בפסחים במשנה (דף ל"ה) דחלות תודה ורקיקי נזיר דאינו יוצא בה ידי חובת מצה ומפרש רבה דאמר קרא ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לשם מצה יצא זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח. ור"י מפרש אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לז' ימים יצאתה זו שאינה נאכלת לז' ימים אלא ליום ולילה, ולפ"ז בלחם הפנים ג"כ אינו יוצא ידי חובה מהני טעמי שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח, וגם היא מצה שאינה ראויה לשבעה דהא נפסל בבוקר, וא"כ כיון שאינו יוצא בה ידי חובת מצה יש לה דין מצה עשירה דמותר לאכול בערב פסח כיון דאינו יוצא בה ידי מצה וזה ברור, ולענ"ד מזה ראיה ברורה לשיטת

התוס' דמצה עשירה שאינו יוצא בה ידי חובת מצה מותר לאכלה בערב פסח. והוא מוכרח בש"ס דילן מאכילת לחה"פ:

ובזה נבוא ליישב שיטת רש"י הנ"ל. רק נקדים גמרא (ברכות כ"ח) רב אויא חלש ולא אתא לפירקא דרב יוסף למחר כי אתא בעא אביי לאנוחי דעתיה דר"י, א"ל מ"ט לא אתא מר לפירקא, א"ל דהוה חליש ליבאי ולא מצינא, א"ל אמאי לא טעמת מידי ואתית, א"ל לא סבר לה מר להא דר"ה דאמר ר"ה אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיתפלל תפלת המוספין, א"ל איבעי ליה למר לצלויי צלותא דמוספין ביחיד ולטעום מידי וליתי, א"ל ולא סבר לה מר אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור, א"ל לאו איתמר עלה אמר רבי אבא בצבור שנו. והנה משמע בהדיא דאביי סובר כר"ה דאסור לאדם שיטעום כלום קודם תפלת המוספין, אף דהש"ס מסיק דלית הלכתא כר"ה, אבל מ"מ אביי סובר כר"ה. והנה אם נימא כר"ה דאסור לאכול קודם תפלת המוספין, נראה דה"ה דאסור לאכול קודם קרבן מוסף, דהא תפלות נגד קרבנות כמבואר בר"פ תפלת השחר ותפלת המוספין נגד קרבן מוסף תיקנו, א"כ אסור לאכול קודם הקרבת מוסף, וכבר אמרנו והקדמנו המשנה דמנחות דחילוק לחם הפנים היה בשעה שראוי לאכול, ולפי זה יש לומר שיטת רש"י בטוב טעם בס"ד, דלר"י דסובר דמוספין קודמין לבזיכין וכבר הקריבו קרבן מוסף א"כ יכולים לאכול לחם הפנים היה צריך זמן יותר דהיינו בזיכין בז' וחצי שעה לחילוק לחם הפנים, משא"כ רע"ק דסובר בזיכין קודמין למוספין א"כ אינן יכולים קודם לאכול הקרבת המוספין, א"כ לא היה צריך אלא שעה אחת להקרבת בזיכין דעדיין אינו זמן חילוק לחה"פ כיון דאינן יכולים לאכול קודם הקרבת קרבן מוסף. וזה נכון בס"ד:

שם בגמרא במאי קמפלגי במכמר בשרא ר"י סבר חיישינן למכמר בשרא. ופי' התוס' הואיל ואין הדחת קרביו דוחה שבת, וכוונת התוס' כמ"ש הצל"ח דהא חזינן דגם כשחל ערב פסח בחול לא היו צולין הבשר מבע"י דהא כשחל ערב פסח בערב שבת הקדימו שעה אחת בשביל צליית קרבן פסח מכלל כשחל ערב פסח בשאר ימי השבוע לא היו צריכין להקדים בשביל הצליה שיכולים לצלות בלילה א"כ אמאי לא חששו למכמר בשרא א"ו דלא חיישינן למכמר בשרא, א"כ אמאי חששו בשבת טפי למכמר בשרא מימי החול דהא גם בימי החול לא היו צולין הפסח מבע"י, משום זה הוכרחו התוס' לפרש משום דהדחת קרביו אינו דוחה שבת, ולהכי חששו טפי בשבת למכמר בשרא. אמנם רש"י ז"ל פירש בהדיא דחיישינן שמא יתחמם בשר הפסח ויסריח, הרי פירשו בהדיא דעל בשר הפסח קאי, ותמיה לי על הצל"ח שלא הרגיש בזה דרש"י לא פירש כפירוש

התוס', ועיין בצל"ח שכתב דבר נכון ליישב, דהא הפסח נשחט בשלש כתות א"כ בחול יש לומר דבאמת כת ראשונה צולין למבע"י או כת שניה ג"כ היו צולין מבע"י רק כת שלישית ששחטו פסחיהם סמוך לחשיכה המה היו יכולים להמתין בצליה עד חשיכה משא"כ כשחל ערב פסח בערב שבת דגם כת שלישית צריך לצלות מבע"י שאינם יכולים לצלות משחשיכה מחמת איסור שבת ע"כ צריך להקדים שעה אחת, משא"כ כשחל ערב פסח בשבת דגם כת ראשונה צריכה להמתין עד חשיכה חששו למכמר בשרא, ודבריו נכונים. ול"נ ליישב בטוב טעם שיטת רש"י ז"ל במאי דחששו בשבת טפי למכמר בשרא מימי החול, דגם בחול לא היו צולין מבע"י, וגם באמת צריך להבין במאי קא מיפלגי ר"י ורע"ק בסברא דעלמא. לכן נלע"ד ליישב בהקדם הסוגיא דשבת (דף קי"ו ע"ב) ת"ר ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיטין את הפסח עד החזה ד"ר ישמעאל בנו של ר' יוחנן ברוקא וחכ"א מפשיטין את כולו, ומפרש הש"ס שם טעמא דר"י בנו של ר"י בן ברוקא דהא איתעביד ליה צורך גבוה ורבנן מ"ט כל פעל ה' למענהו והכא למענהו מאי איכא רב יוסף אמר שלא יסריח הבשר, ופירש רש"י שהעור מחמם הבשר ומסריחו, רבא אמר שלא יהו קדשי שמים מוטלין כנבלה. ובש"ס דמנחות ר"פ ר' ישמעאל אומר עומר היה בא בשבת משלש סאין ובחול מחמש, וחכ"א אחד שבת ואחד חול משלש היה בא, ומפרש הש"ס טעמא דר"י דעשרון מובחר בלא טרחא בא מחמש סאין בטירחא אתי משלש, בחול מייתינן מחמש דהכי שביחא מילתא, בשבת מוטב שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה במלאכות הרבה, וע"ש פירוש רש"י, וקאמר שם הש"ס אמר רבה ר"י ור"י בנו של ריב"ב אמרו דבר אחד דתניא י"ד שחל להיות בשבת מפשיט את הפסח עד החזה וחכ"א עד שיפשיט את כולו מי לא אמר ר"י בנו של רבי יוחנן בן ברוקא התם כל היכא דאפשר לא טרחינן, ה"נ כיון דאפשר לא טרחינן, ממאי דילמא ע"כ לא קאמר ר"י הכא אלא דליכא בזיון דקדשים אבל התם דאיכא בזיון דקדשים אימא לך כרבנן ס"ל א"נ ע"כ לא קאמר ר"י בנו של ר"י בן ברוקא התם אלא דאיתעביד צורך גבוה ולא צריך אחולי שבתא אבל הכא דלא איתעבד צורך גבוה וצריך לאחולי שבת אימא כרבנן ס"ל. וע"ש בפירוש רש"י:

ולפ"ז אמינא דבר ברור דהיינו טעמא דר"י דחייש למכמר בשרא, משום דס"ל כר"י בנו של ר"י בן ברוקא דמפשיט רק עד החזה בשבת שחל להיות בערב פסח, א"כ העור מחממו ואיכא חששא טפי דמכמר בישרא. וביותר י"ל דרבא סובר כסוגית הש"ס דמנחות הנ"ל, דר"י סובר כר"י בנו של ר"י ב"ב א"כ לשיטתו אזיל ולהכי חיישינן טפי למכמר בשרא, ולהכי צריך בשבת ע"פ לאחר זמן שחיטת הפסח מבחול דבחול דמפשיט

את כולו ליכא חששא כולי האי דמכמר בשרא, ורע"ק סובר כרבנן דהלכתא כוותיה דמפשיט את כולו א"כ שבת שוה לחול וכמו בחול דלא חיישינן למכמר בשרא ומקדמינן הפסח אף דמשמע דצלית הפסח היה משחשיכה לא חששו למכמר בשרא כמו כן בשבת כיון דמפשיטין את כולו א"כ שוה שבת לחול, ואפשר דה"ה דרבא דאמר בשבת טעמא דחכמים דכל פעל ה' למענהו ומפרש ר"י טעמא שלא יסריח הבשר ורבא מפרש טעמא שלא יהיו קדשי שמים מושלכין כנבלה, דרבא לשיטתו דטעמא דר"י דמאחרין זמן שחיטת הפסח משום דחיישינן למכמר בשרא, כיון דהבשר עם העור יתקלקל טפי הבשר משום דסובר כר"י בנו של ר"י בן ברוקא וכדבארנו, א"כ אין זה טעם מספיק לדברי חכמים דמפשיטין את כולו כדי שלא יסריח הבשר הו"ל לאחר זמן שחיטת הפסח כמו לר"י וממילא לא יהיה חשש מכמר בשרא, ולהכי צריך רבא לטעם אחר דחכמים ס"ל דלא יהיו קדשי שמים מוטלים כנבלה, ועכ"פ ר"י דסובר כר"י בנו של ר"י בן ברוקא דאסור להפשיט את כולו רק עד החזה א"כ איכא חשש דמכמר בשרא יותר מבחול ולהכי משום זה צריך לאחר זמן הפסח, ורע"ק ס"ל כחכמים דמפשיטין את כולו א"כ ליכא חשש מכמר בשרא יותר מבחול, ומיושב שיטת רש"י בטוב טעם בס"ד ודו"ק היטב:

והנה בעל המאור כתב במאי קמיפלגי במכמר בשרא וכו', ואם תשאל א"כ יאוחר הפסח עד שמונה ומחצה ואל יאוחר התמיד משש ומחצה שהוא זמנו, אנו רגילין לפרש שאין כח למנוע מאחר התמיד שהתמיד הוא שהיה מעכבן מלשחוט הפסח, וכיון שנשחט התמיד היו סומכין לו הפסח אחריו מפני ההמון רב, עד שראיתי פירוש לרב ר' משה ז"ל שאמר ר"י אגזרת נדרים ונדבות סמוך אפילו בטעמא דרבא והיא היא עיקר הגזרה ומכמר בשרא טפלה לה. לכאורה קשה לי לסברת בעל המאור ז"ל דא"א לעכב ישראל מלשחוט פסחיהם אם לא בעיכוב שחיטת התמיד שלא יעשה איסור דפסח הוא אחר התמיד מטעם שנאמר בערב ובין הערבים ובתמיד לא נאמר אלא בין הערבים, א"כ קשה להך ברייתא שמביא הש"ס (דף נ"ט א') ותניא כי קושיא תמיד קודם לקטורת קטורת קודם לנרות ונרות קודם לפסח יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, א"כ קשה דהא באמת לקטורת ונרות לא קבע לנו זמן רק החקירה הוא אם קטורת ונרות קודם הפסח או אחר הפסח ולהך ברייתא דתניא כי קושיא דקטורת ונרות קודם לפסח, א"כ עדיין קושיית בעל המאור במקומו עומד אמאי אחרו זמן התמיד יקדימו זמן התמיד רק הפסח יאחרו מחמת מכמר בשרא, ואין לומר דא"כ לעכב כל ישראל אם לא בעיכוב זמן שחיטת התמיד הא יכולים לעכב כל ישראל בקטורת ונרות דיאחרו וא"א להקריב הפסח קודם קטורת ונרות כמו דאי אפשר

להקריב הפסח קודם התמיד מחמת הך דרשה יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים כמו כן צריכין להקדים קטורת ונרות מטעם זו, לברייתא דיאוחר דבר, וצ"ל לשיטת בעל המאור דברייתא זו אתיא כמ"ד ברייתא קמא שהביא הש"ס דבאמת פסח קודם לקטורת ונרות. אך לפ"ז קשה עדיין לשיטת בעה"מ מנ"ל לרבא להמציא פלוגתא חדשה בין ר"י לרע"ק אי חיישינן למכמר בשרא או לא, דלא מצינו בשום מקום פלוגתא, לימא רבא דכ"ע ס"ל דחיישינן למכמר בשרא רק בהא פליגי ר"י ורע"ק דר"י סובר כברייתא קמא שהביא הגמרא דפסח הוא קודם קטורת ונרות, א"כ צריכין לאחר זמן התמיד מחמת דצריך לאחר הפסח מחשש מכמר בשרא וא"א לעכב כל ישראל בשחיטת הפסח אם לא בעיכוב שחיטת התמיד, ובקטורת ונרות א"א לעכב כל ישראל דהא קטורת ונרות הם אחר הפסח, ורע"ק ס"ל כאידך ברייתא דתניא כי קושיא דקטורת ונרות קודם לפסח, ולהכי אפשר להקדים התמיד, רק זמן הפסח יאחרו עד תשע ומחצה מחשש מכמר בשרא, ויכולים לעכב כל ישראל אף אחר שחיטת התמיד שלא יקריבו פסחיהם דיעכב זמן קטורת ונרות שיהיה נמשך עד תשע ומחצה, וממילא אי אפשר שיקריבו פסחיהם קודם קטורת ונרות, לכן יכולים להקדים זמן התמיד:

ונ"ל ליישב דברי בעל המאור ז"ל דרבא מוכרח לומר. דהא לרבא מתניתין רע"ק היא, דקתני בין בחול בין בשבת, ואם נימא אוקימתא הנ"ל לא אתיא המשנה לא כר"י ולא כרע"ק, דלר"י התמיד נשחט בשבת ערב פסח בשמונה ומחצה ולרע"ק נהי דהתמיד נשחט בשבע ומחצה כמו בחול מ"מ הא לרע"ק ע"כ קטורת ונרות קודם הפסח והיאך קתני במשנה והפסח אחריו, דמבואר דפסח הוא תיכף אחר התמיד, דהא קטורת ונרות מפסיקין, ולהכי מוכרח רבא לומר דטעמא דרע"ק דלא חייש למכמר בשרא, א"כ גם רע"ק מודה דקטורת ונרות הוא אחר הפסח רק לא חייש למכמר בשרא ומקדמינן התמיד ואחריו הפסח. אך לפ"ז יהיה מוכרח דהרמב"ם ז"ל חולק על סברת בעל המאור ז"ל, דהא הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' תמידין ומוספין מוכח דתפס אוקימתא דרבא עיקר וכרע"ק דלא חייש למכמר בשרא, וכמו שכתב שם הלח"מ, א"כ תקשה על הרמב"ם היאך פסק בפ"א מהל' קרבן פסח כי הך ברייתא דתניא כי קושיא דקטורת ונרות קודם לפסח, דהא לאוקימתא דרבא מוכח דרע"ק ור"י תרוייהו ס"ל כברייתא קמייתא דפסח קודם לקטורת ונרות וכמו שביארנו. א"ו הרמב"ם לא ס"ל תירוץ בעל המאור בזה, ודו"ק:

ובאמת לכאורה יפלא על בעל המאור דאין התחלה לקושייתו, דהא בודאי גם רבא מודה להך גזירה דנדרים ונדבות בשבת דגזרינן אטו חול, דהא שבת דעלמא לא פליגי ר"י ורע"ק לשיטתו ולכ"ע נשחט בשמונה ומחצה, והא בשבת ליכא נדרים ונדבות, א"ו דגזרינן

אטו חול לכ"ע וכמו שפירש רש"י בסוגיא, רק בערב פסח לא גזרינן אטו חול דעלמא, דבהכרח צריכין להקדים מחמת שחיטת הפסח או דאיכא היכרא כיון דהפסח נשחט אחריו ידעי דמשום זה הקדימו התמיד וכמ"ש התוס' בד"ה ר"י וכו' וכמ"ש מהרש"א שם, א"כ אין התחלה לקושית בעה"מ, כיון דבהכרח צריכין לאחר הפסח משום מכמר בשרא, א"כ לא שינו זמן התמיד מחול וכמו בשבת דעלמא דנשחט בשמונה ומחצה אטו נדרים ונדבות דחול, וכיון דליכא בכאן הכרח דפסח והיכרא דפסח כיון דצריך לאחר זמן הפסח מחמת מכמר בשרא. ובאמת זה תירוץ בעל המאור בתירוץ השני וגם המהרש"א כתב ליישב כן והוא נכלל בדברי בעל המאור בתירוץ השני:

אמנם לענ"ד יפלא על בעל המאור דקארי לה מאי קארי לה. אמנם אחרי הענין בעומק הסוגיא נראה דתירוץ הראשון של בעל המאור ז"ל מוכרח מסוגיא, דהנה יעויין לקמן בתוס' ד"ה אלא לרבא קשיא וכו' אי יתרץ כרבא הא ודאי דמוכרח לרבה בר עולא אוקימתא דרבה דהא כן מוכרח מהברייתא השניה דקתני חל להיות בשבת כסידורו כל השנה כולו דברי ר"י רע"ק אומר כסידורו בערב פסח, והא לרבה בר עולא א"א לומר אוקימתא דאביי כמ"ש התוס' דלאביי סובר רע"ק בזיכין קודמין למוספין, ולרבה בר עולא מוכרחים לומר אליבא דרע"ק מוספין קודמין לבזיכין, וע"כ צ"ל לרבה בר עולא מכח הברייתא השניה אוקימתא דרבא. אך לכאורה אין אנו מוכרחים לומר לרבה בר עולא ממש אוקימתא דרבא ופליגי בפלוגתא חדשה אי חיישינן למכמר בשרא או לא, לכאורה לרבה בר עולא אין אנו צריכין לומר אלא דכ"ע חיישינן למכמר בשרא. והא דפליגי בשבת ערב פסח דלר"י נשחט בשמונה ומחצה כסדר כל השנה כולה ולרע"ק כסדורו בערב פסח, היינו דכ"א אזיל לשיטתו, והוא אם נתפוס תירוץ השני של בעל המאור ז"ל כאשר כתבתי למעלה שהוא פשיט ומוכרח, א"כ יש לומר דכ"ע חיישינן למכמר בשרא ולהכי צריכין בשבת ערב פסח לאחר זמן שחיטת הפסח עד תשע ומחצה, והא דפליגי בשבת ערב פסח אי קרב התמיד בשמונה ומחצה, דלר"י קרב בשמונה ומחצה כמו בימי החול, ולרע"ק בשבע ומחצה, היינו משום דלרע"ק נוכל לומר כקושיית בעל המאור, נהי דצריך לאחר זמן הפסח משום מכמר בשרא, מ"מ נוכל להקדים התמיד בז' ומחצה, ולא שייך התירוץ השני של בעל המאור ז"ל דגזרינן אטו חול, כיון דליכא הכרח דפסח, דז"א דהא לאוקימתא דרבה בר עולא רע"ק לית ליה הך גזירה דהא בשבת דעלמא סובר ג"כ רע"ק דנשחט בשבע ומחצה ולא גזרינן אטו חול, ולהכי נהי דצריכין לאחר הפסח מחמת מכמר בשרא מ"מ יכולים להקדים התמיד בשבע ומחצה כמו שבת דעלמא, דהא לא ס"ל הך גזירה אטו נדרים ונדבות דחול, ור"י לשיטתו

דסובר בשבת דעלמא נשחט בשמונה ומחצה דגזרינן אטו נדרים ונדבות דחול, א"כ כיון דבשבת בערב פסח צריכין לאחר זמן הפסח עד תשע ומחצה מחמת מכמר בשרא ממילא צריכין לאחר התמיד אטו נדרים ונדבות דחול כיון דליכא הכרח דפסח. כן אנו יכולים לפרש לשיטת רבה בר עולא, הגם דמוכרח לרבה בר עולא אוקימתא דרבא מ"מ יכולים לפרש הפלוגתא כמו שכתבתי ולא יהיה פלוגתא חדשה אי חיישינן למכמר בשרא, ואם נימא באמת כן תקשי טובא על רבה בר עולא דהא כתבו התוס' ד"ה דברי הכל היא ובין בחול ובין בשבת דקתני במתניתין לא קאי ארישא אלא אערב פסח, והא דקאמר ד"ה היא היינו כלומר דמצינו לומר ד"ה דהך ברייתא דקיימינן עלה, אכן איכא שתי ברייתות דמייתי בסמוך דפליגי בהדיא בשבת בע"פ ומהנהו ודאי איכא למפשט דלאו ד"ה היא, ואם נימא דהך פלוגתא דפליגי ר"י ורע"ק בשבת בערב פסח הוא כמו שכתבתי דלכ"ע חיישינן למכמר בשרא רק ר"י ורע"ק לשיטתייהו אזלי דפליגי בשבת דעלמא, תקשה דמתניתין לא אתיא לא כר"י ולא כרע"ק, דהא לר"י בשבת ערב פסח נשחט בשמונה ומחצה. וגם כרע"ק ג"כ לא אתיא, דהא נהי לרע"ק בשבת ערב פסח נשחט בשבע ומחצה מ"מ רע"ק מודה לר"י דחיישינן למכמר בשרא, וצריך לאחר זמן הפסח עד תשע ומחצה. רק נהי דמאחרין הפסח מ"מ יכולים להקדים התמיד אף דלית לן הכרח דפסח דרע"ק לטעמיה דלא גזר אטו נדרים ונדבות דחול ולהכי מקדמינן התמיד אף דליכא הכרח דפסח, ובמשנה קתני והפסח אחריו מבואר דתיכף אחר גמר התמיד נשחט הפסח, א"כ מוכרח במתניתין דלא חיישינן למכמר בשרא וא"כ קשה דמתניתין מני לא ר"י ולא רע"ק, ולהכי מוכרחים לרבה בר עולא דסובר אוקימתא דרבא ג"כ כדמוכח בהדיא מברייתא השניה שהביא בש"ס, דהוא מפרש כרבא ממש דפליגי במכמר בשרא דר"י חייש למכמר בשרא ורע"ק לא חייש למכמר בשרא, א"כ מתניתין אתיא כרע"ק דבשבת ערב פסח נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו דלא חיישינן למכמר בשרא, אך דהיא גופא קשיא על רבה בר עולא כיון דלאוקימתא דידיה מוכרחים דפליגי ר"י ורע"ק בשבת דעלמא אי גזרינן אטו נדרים ונדבות דחול או לא א"כ מנ"ל דרע"ק לא חייש למכמר בשרא דילמא רע"ק ג"כ חייש למכמר בשרא רק רע"ק לשיטתו דלית ליה גזרה דנדרים ונדבות דחול, א"כ נהי דמאחרין הפסח מחמת מכמר בשרא מ"מ יכולים להקדים התמיד כיון דלית ליה גזרה אטו נדרים ונדבות דחול והוי התמיד כמו שבת דעלמא ומזה אנו מוכרחין לסברת בעל המאור ז"ל דא"א לעכב כל ישראל בשחיטת פסחיהן אחר התמיד, א"כ מוכרח דרע"ק לא חייש למכמר דאי הוה חייש היו צריכין לאחר התמיד בשבת ערב פסח, דאחר התמיד מיד א"א לעכב כל ישראל משחיטת הפסח

ויהיה מכמר בשרא, א"ו לא חיישינן למכמר בשרא, ולהכי א"ש דלרבה בר עולא אתיא המשנה כרע"ק ודו"ק:

בזה אפשר ליישב קצת לשון התוס' ד"ה אלא לרבא קשיא וכו', שכתבו בתירוץ הראשון ותירץ רשב"א דלרבה בר עולא לא קאי רע"ק אלא אירישא דקתני תמיד כל השנה קרב כהלכתו, משמע ל"ש חול ול"ש שבת ועלה פליג רע"ק ואמר דשבת דעלמא כערב פסח, והיינו ממש כרבה בר עולא, או יתרץ כרבא, דלכאורה משמע מדברי התוס' דלתירוץ הראשון אינו סובר כרבא רק הפלוגתא בשבת דעלמא ובשבת ערב פסח כ"ע שוים דנשחט בשבע ומחצה רק בתירוצם השני חידשו דסובר כרבא, והוא תמוה לענ"ד, דהא מוכח מברייתא השניה בהדיא דפליגי בשבת בערב פסח דהא תירוץ אביי לא מצינו לומר לרבה בר עולא וע"כ כרבא. ולפמ"ש נראה ליישב קצת דברי התוס' דבתירוץ הראשון סברי נהי דמוכח מברייתא שניה דפליגי ר"י ורע"ק בשבת בערב פסח והיינו לר"י כשבת דעלמא ונשחט התמיד בשמונה ומחצה ולרע"ק בשבע ומחצה כסידורו בערב פסח מ"מ לא הוי כאוקימתא דרבא אלא כאוקימתא חדשה שכתבתי, דלרבה בר עולא יש לומר דכ"ע חיישי למכמר בשרא ולהכי לר"י בשבת ערב פסח נשחט התמיד בשמונה ומחצה דצריכין לאחר הפסח מחשש מכמר בשרא, ולהכי מאחרין ג"כ התמיד שלא לשנות מסדר החול כיון דליכא הכרח דפסח דבלא"ה צריכין לאחר הפסח, ולרע"ק דסובר דאפילו בשבת דעלמא לא גזרינן אטו נדרים ונדבות דחול א"כ שבת ערב פסח שוה לשבת דעלמא דנשחט בשבע ומחצה ובאמת הפסח מאחרינן מחמת חשש מכמר בשרא, ולהכי בברייתא דקתני הפלוגתא בשבת דעלמא דרע"ק פליג על ר"י דאמר כל השנה קרב כהלכתו נשחט בשמונה ומחצה ומשמע בין בחול בין בשבת ורע"ק פליג עלה דשבת דעלמא כערב פסח א"צ למיתני פלוגתא דר"י ורע"ק בשבת ערב פסח, דבאמת אין זה פלוגתא חדשה דהא לכ"ע חיישינן למכמר בשרא רק ר"י ורע"ק לשיטתייהו אזלי בשבת דעלמא, וא"ש ג"כ ברייתא שניה דקתני דפליגי בשבת בערב פסח ותליא בפלוגתא דפליגי ר"י ורע"ק בשבת דעלמא ונחתינן בתירוץ זה בתירוץ של בעל המאור ובתירוץ השני שתירצו או כרבא. והיינו דרבה בר עולא מפרש ממש כרבא דפליגי במכמר בשרא דא"א לעכב כל ישראל בשחיטת הפסח אם לא בעיכוב התמיד, וממילא מוכח כיון דלרע"ק מקדמינן התמיד בשבת בערב פסח ממילא מוכח דרע"ק לא חייש למכמר בשרא דהא אחר שחיטת התמיד יהיה תיכף שחיטת הפסח דא"א לעכב כל ישראל דתיכף אחר התמיד נשחט הפסח וע"כ צ"ל ממש אוקימתא דרבא דרע"ק לא חייש למכמר בשרא, וגם הברייתא יש לפרש ממש כמו שמפרש רבא. כנ"ל ליישב דברי התוס' ועדיין צ"ע:

במדרש פ' שמות ובני ישראל פרו וישרצו, אע"פ שמת יוסף וכל אחיו אלהיהם חי הוא לפיכך ובני ישראל פרו וישרצו. צריך להבין דברי המדרש בזה. ונראה דהנה ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב וגו' ויוסף היה במצרים, שתמהו כל המפרשים מאי השמיענו פסוק זה דאטו לא ידענא דיוסף היה במצרים, ועיין פירוש רש"י בחומש. ונראה דהפסוק משמיענו דבר גדול, דהנה חז"ל אמרו במגילה כל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם, גלו למצרים גלתה שכינה וכו'. וז"ל הזוה"ק בפ' ויגש (דף ר"ח ע"ב) ד"א ולא עמד איש אתו בזמנא דקוב"ה אתי לאזדווגא בכנ"י, בהתודע יוסף אל אחיו בזמנא דקוב"ה הוה מתחבר בהו בישראל בגין דאינון נטלי בלחודייהו בלא חבורה דעמין עכו"ם בהדייהו בגין כך ביום השמיני עצרת תהיה לכם דהא בזמנא דא איהו קוב"ה בלחודוי בחבורא חדא עם ישראל דכתיב בהו אחי ורעי כמה דאוקמוה. ולדברי הזוה"ק ההוא שם יוסף מרמז על השכינה כביכול, וזה דמשמיענו הפסוק בתחלת גלות מצרים ויוסף היה במצרים דהיינו דשכינה היה ג"כ בגלות עמהם. ובזה אפשר לפרש המשך הפסוק ויהי כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, ע"פ המבואר בזוה"ק פ' שמות (ה' ע"ב) רבי חייא הוה יתיב קמיה דר"ש א"ל מה חמת אורייתא לממני בנוי דיעקב דאינון תריסר בקדמייתא ולבתר כן שבעים דכתיב כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים ומ"ט שבעים ולא יתיר, א"ל לקבל שבעין אומין דאינון בעלמא ואינון הוו אומא יחידא לקבל כולהון. והיינו דקאמר כיון שהיו שבעים נגד כל האומות דאינון הוו יחידא לקבל כולהון, היינו דיוסף היה במצרים, כי הקב"ה מתחבר עמהן ולא עם שאר האומות. ובזה מובן ג"כ המדרש הנ"ל, דהנה מתחלה השמיענו הכתוב ויוסף היה במצרים דהיינו השכינה כביכול בגלות עמהן. ואח"ז קאמר קרא וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, דזה קאי על יוסף ממש שהיה במצרים עם אחיו, וזהו דקאמר המדרש הנ"ל אע"פ שמת יוסף וכל אחיו, אלהיהם של אלו חי הוא, דהיינו דפסוק ראשון דקאמר ויוסף היה במצרים קאי על שכינה כביכול שהוא חי ולפיכך ובני ישראל פרו וישרצו והבן:

במשנה דערבי פסחים, ר"ג היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור, ופי' רשב"ם כל שלא פירש טעמם. והדבר יפלא למה דוקא בשלש מצות אלו חייבנו הקב"ה להגיד טעמם ולא בכל המצות, וכבר הרגיש בזה המהרש"א בח"א. ואני מוסיף עוד להפליא לפמ"ש הטור יו"ד סי' קפ"א על הרמב"ם ז"ל שכתב טעם איסור הקפת הראש והשחתת הזקן מפני שעושין כן לעבודת אלילים, וכתב הטור ע"ז, וזה אינו מפורש ואין אנו צריכין לבקש טעם למצות כי מצות המלך הם עלינו אף אם לא נדע טעמם. הרי אדרבה דאין לנו לבקש טעם המצות כי מצות המלך הם עלינו

אף אם לא נדע טעמם. והנראה לנו בזה דהנה התחלת אלהותו חל עלינו ביציאת מצרים וזה היה מהמצות הראשונות אשר נצטוינו להיות לו לעבדים ולקבל עלינו עול מלכותו, ובשלש מצות האלו מרומז שלשה יסודות גדולים אשר כל העולם תלוי בהם, ונקדים דברי הזוה"ק פ' בא (ל"ח ע"א) בכה ר"ש ארים קליה ואתנח אמר קנטורא דקיטפא אשתכח חשבתון דשבח קוב"ה כמה זמנין, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, הוציאך ה' אלהיך ממצרים, ויוציאך ה' אלהיך משם, הוצאתי את צבאותיכם, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים, הוציא ה' אתכם. אלא תאנא י' כתרין אינון לתתא כגוונא דלעילא וכולהו סתימין בתלתא אילין דאמרן, ותלת קשרין קשירו בהו על תלת דרגין דבהו עבדו דישראל לא יפקון משעבודהון לעלמין. זכאין אתון אברהם יצחק ויעקב דבזכותכון שריאו קטרין וקב"ה דכר ג' קטרי מהימנותא דלכון הה"ד ויזכור אלהים את בריתו וגו', את אברהם הא קשרא חדא דאברהם, את יצחק הא קשרא תנינא דיצחק, ואת יעקב הא קשרא תליתאה שלימתא דיעקב. תאנא כל זמנין וחגין ושבתין כולהו דוכרנא להאי ועל האי אתקיימו כולהו דאלמלא האי לא הוה נטורא דזמנין וחגין ושבתין. ובגיני כך לא אשתיצי דוכרנא דמצרים מכל זמנין וחגין ושבתין. ת"ח דינא הוא יסודא ושרשא דאורייתא וכל פקודוי וכל מהימנותא שלימתא דישראל, עכ"ל זוהר הקדוש. ולדעתנו נראה דכיון דהתחלת צמיחת ישראל היה ביציאת מצרים אשר משם קנויים אנחנו להיות לו לעבדים ולקבל עלינו אלהותו, וז"ל המדרש בפרשת בא וכן אתה מוצא בישראל כשהיו במצרים היו עובדין לאלהי מצרים ולא היו עוזבין אותם שנאמר איש את שקוצי עיניו לא השליכו, אמר לו הקב"ה למשה כל זמן שישראל עובדין לאלהי מצרים לא יגאלו, לך ואמרת להן שיניחו מעשיהם הרעים ולכפור בעכו"ם, הה"ד משכו וקחו לכם כלומר משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של אלו ועשו הפסח שבכך הקב"ה פוסח עליכם הוי בשובה ונחת תושעון. וכיון דהגאולה היתה ע"י שלשת אבות אברהם יצחק ויעקב כי ע"י כחן הותרו הקשרים שקשרו המצרים בכח טומאתם אשר לא יוכלו לצאת משם, א"כ אנו צריכין לעורר זכות השלשה אבות. ונאמר בתרי אנפי, דהנה תנינן באבות על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, וכבר פירשנו ומצאתי ת"ל ג"כ הדבר מבואר בזוה"ח (דף מ"א ע"א), וז"ל הזוה"ק וע"ד איתערו חברייא על תלת מילין עלמא מתקיים, על התורה דא יעקב, על העבודה דא תורה שבכתב, ועל גמ"ח דא אברהם. ד"א עבודה דא יצחק וכולם חד עכ"ל. ולבאר קצת הענין דידוע דאברהם הוא בחינת החסד ועל כל מעשיו מצאנו בענין גומלי חסד כמדתו, לכן נתפרסם בתורה מדותיו במדת החסד, ויצחק הוא בחינת דין

גבורה עילאה והוא בחינת עבודה, לכן נתפרסם בתורה במדת העבודה שהיה עולה כליל ע"ג המזבח, וגם מצאנו ויצא יצחק לשוח בשדה דהיינו תפלה ותפלה נקרא עבודה כמו שדרשו חז"ל, איזוהי עבודה שבלב הוי אימר זו תפלה. ויעקב הוא בחינת התורה כידוע לחכמי אמת, ולכן מצאנו בתורה שבחו בענין התורה ויעקב איש תם יושב אהלים באהל של תורה, וגם מה דכתיב וישכב במקום ההוא, ודרשו חז"ל במקום ההוא שכב אבל י"ד שנה שהיה בבית שם ועבר לא שכב שהיה עוסק בתורה שהיה מדתו מדת התורה. והנה בתחילת התעוררות השי"ת עלינו לגאלנו אחר שהיינו שקועים בטומאת ערות מצרים והשי"ת ברוב חסדיו העיר עלינו לגאלנו בזכות הני שלשה אבות, רצה השי"ת שאנחנו נהיה מקבלים עלינו השלשה יסודות אשר עליהם נבנה העולם. ולדעתי לזה רמזו חז"ל בר"ה ירח שנולדו בו איתני העולם, והיינו דקאי על על אברהם יצחק ויעקב שהמה נולדו בזה החודש אשר המה שלשה יסודות תורה ועבודה וגמילות חסדים אשר עליהם נבנה העולם, ובשלש מצות אל פסח מצה ומרור מרומזים השלשה יסודות:

מצה נקרא לחם עוני מרמז על עמוד של גמ"ח אשר אנחנו צריכין לקבל עלינו עולו של ג"ח ולהאכיל ולהשקות לעניים, וע"ז אמרו במצה כל דכפין ייתי וייכול, כי המצה מרומז על גמ"ח, ולכן מצאנו בתורה גבי אברהם שאמר לשרה לושי ועשי עוגות ומבואר במדרש דהיינו מצות שפסח היה, והוא כמדתו מדת אברהם בעל החסד, ומרמז מצות מצה לאברהם אבינו ע"ה כמדתו:

פסח הוא בחינת עבודה שצונו להקריב קרבן פסח, וגם נרמז בזה מדת גבורה כי באלהיהם עשה ה' שפטים כי שה אלוהו של מצרים, ועלינו פסח והציל אותנו, ובחינה זו מיוחד ליצחק, ולכן נרמז בתורה ג"כ גבי עשה לי שני גדיי עזים ומבואר במדרש וכי מאכל של יצחק היה שני גדיי עזים, אלא אחד זכר לפסח ואחד לחגיגה. והיינו כבחינתו בחינת יצחק והוא מיוחד למצות פסח:

מרור מרומז ליעקב. כמו שכתב השל"ה הקדוש כי מרור הוא חסא דחס רחמנא עלן ופרקינן, היא התורה דנקרא חסא. והוא מדתו של יעקב שהוא בחינת התורה וגם ענין וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה דרשו בזוה"ק על התורה (בראשית דכ"ז), וז"ל הזוהר הקדוש כגוונא דא אמרו מארי מתניתין וימררו את חייהם בעבודה קשה בקושיא, בחומר בקל וחומר, ובלבנים בליבון הלכתא, ובכל עבודה בשדה, דא ברייתא, ואת כל עבודתם וגו' דא משנה. עוד אמרו ז"ל (שבת ל':) כל ת"ח שיושב לפני רבו ואין שפתיו נוטפות מר תכוינה שנאמר שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר, א"ת מור עובר אלא מר עובר, א"ת שושנים אלא ששונים. ולענ"ד מרמז התורה

בענין מרור אמרו רז"ל בפסחים בפרק כל שעה דמרור תחילתו רך וסופו קשה, והתורה הוא בהיפך תחילתה קשה וסופה רך, כמו שדרשו חז"ל בברכות פרק הרואה מאי דכתיב כי מיץ חלב יוציא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב, במי אתה מוצא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה, ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושותק זוכה להבחין בין דם טמא לדם טהור, ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות. אלמא דדברי התורה הוא בהיפך תחילתו קשה כי צריך יגיעות רבות ולהניח תענוגי העולם רק לעסוק בתורת ה', ולבסוף הוא רך שזוכה להורות כדין וכהלכה: עוד יש לפרש טעם למה שכתבנו בשם השל"ה הקדוש דבמצות מרור מרומז התורה, לפי מה דאיתא במדרש שה"ש שנמשלה התורה לשמן ואמר המדרש מה שמן מר מתחלתו ומתוק בסופו יכול אף דברי תורה כן ת"ל דבש וחלב מה הם מתוקים אף ד"ת מתוקים, והקשה בידי משה דלקמן איתא במדרש להיפך ד"א שמן תורק שמך מה שמן הזה מר מתחלתו וסופו מתוק כך והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאד. ותירץ בטוב דהמרירות הוא לצורך המתיקות שיהיה מתוק לבסוף ונקרא גם המרירות מתיקות. והנה ידוע דקושי השיעבוד השלים החשבון של ת' שנים וא"כ המרירות היה גורם המתיקות דהיינו הגאולה אח"כ, א"כ שפיר מרומז במצות מרור התורה דג"כ הגם דראשיתך מצער אחריתך ישגא מאד וגם בתורה המתיקות אח"כ. והבן זה:

עוד נרמז בבחינות שלשת אבות שלשה עיקרי יסודי דת אמונתנו הקדושה ונרמז ג"כ בשלשת מצות הנ"ל דהיינו פסח מצה ומרור. דהנה הרמב"ם ז"ל עשה י"ג עיקרים, ובעל העיקרים ושאר גדולים הנמשכים עשו שלשה עיקרים אשר בזה תלוי כל יסודי דת אמונתנו הקדושה, היינו מציאות ה', והשגחת ה' ומזה נמשך שכר ועונש כיון שהשי"ת משגיח עלינו, ותורה מן שמים, וכתבו ז"ל דבזה מרומז ענין מלכיות זכרונות ושופרות שאומרים בר"ה, דמלכיות מרמז על מציאות ה', וזכרונות מרמז על השגחת ה' דהיינו שכר ועונש, ושופרות מרמז על ותורה מן השמים, כאשר מבואר בנוסח אתה נגלית וכו'. ולדעתי שלשה יסודות הנ"ל מרומז בשלשת אבות, דהיינו אברהם אבינו ע"ה הוא הראשון שהמציא מציאות ה', והיינו שהשי"ת חידש את העולם וברא אותו כרצונו, וכמו שפירש רש"י בחומש ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי ומתחלה אמר אלהי השמים ואלהי הארץ, והיינו כביכול התפאר א"א שהוא עושה אותו אלהי הארץ, שלא היה מורגל בפי הבריות, והיה אלהי השמים עד שבא א"א אבינו ופירסם מציאותו ועכשיו נקרא אלהי הארץ, ועיין תוס' ברכות (מ' ע"ב) ד"ה אמר אביי דכל

ברכות של שמונה עשרה אין בהם מלכיות שאינן באים בפתיחה וחתימה אין שייך בה מלכיות אבל אלהי אברהם הוי מלכיות דא"א המליך להקב"ה על כל באי העולם והודיע את מלכותו, א"כ א"א הוא בחינת מלכיות דהיינו מציאות ה' ויצחק ידוע שהוא בחינת דין הוא בחינת השגחת ה' ושכר ועונש, והוא בחינת זכרונות, לכן אומרים בזכרונות עקדתו של יצחק, ויעקב הוא בחינת תורה מן השמים, כי יעקב היא בחינת תורה כידוע ליודעים. ושלשה יסודות האלו מרומזים בהשלש מצות פסח מצה ומרור, והיינו מצה מורה על חידוש העולם וכמו שכתב השל"ה הקדוש שמצה רומז על חידוש העולם יש מאין, כי המצה נעשה בלי התחלת שאור והוא נעשה בחפזון בלתי הקדמות להעיסה אחרת שתלקח ממנה לרמוז שעיסת העולם נעשה בלי התחלה, משא"כ החמץ ע"פ רוב נעשה משאור ואותו שאור מאחרת ואחרת מאחרת. ופסח מרמז על השגחת ה', והיינו שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל ואותנו הציל ובאלהיהם עשה ה' שפטים. ומרור דהוא חסא והתורה נקרא ג"כ חסא כמו שהקדמתי בשם השל"ה מרמז על תורה. לכן החמירו חז"ל בשלש מצות אלו, דהם מרמזים על שלשה עיקרים הללו שהם יסודי הדת דהיינו מציאות ה' וכי השי"ת חידש עולמו,
והשגחת ה', ותורה מן השמים, וגם נרמז בהם שלשה יסודות שהעולם קיים עליהם דהיינו תורה עבודה וגמילות חסדים, לזאת החמירו חז"ל בהם יותר משאר מצות לפרש טעמיהם:
ואחרי הקדמות האלה נראה לבאר הפלוגתא דהלל וחכמים בפסחים קט"ו דהלל ס"ל דהחיוב שיהיה כורכן בב"א וחכמים ס"ל אפילו זה בפ"ע וזה בפ"ע, ובאיזו סברא פליגי, הגם דהש"ס מפרש דפליגי בדרשי דקראי, שבעים פנים לתורה. ונראה לענ"ד לפרש הפלוגתא. דהנה לפי מ"ש דשלש מצות פסח מצה מרור מרמזים לשלשה אבות אברהם יצחק ויעקב, כי בזכות שלשת האבות אלה הותרו הקשרים שקשרו אותנו המצרים לבלתי נוכל לצאת משם. והנה במדרש פ' בחקותי ע"פ וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור, וז"ל המדרש ולמה נמנו אבות אחורנית לומר אם אין מעשה ביעקב כדאי הם מעשה יצחק, ואם אין מעשה יצחק כדאי הם מעשה אברהם, כדאי הם מעשה כל אחד ואחד שיתלה כל העולם בגינו, והביאו רש"י ז"ל בחומש בשינוי לשון קצת, והיינו דעיקר אשמעינן דמעשה כ"א כדאי לעצמו. ולענ"ד להבין היטב דברי המדרש, דלכאורה אינו מובן מהיכא שמעינן זאת ממאי דכתב אחורנית טפי ממה שאם היו כתובים כסדר. ונלענ"ד דהמדרש הזה יובן היטב עם המדרש דשם בסמוך דקאמר שם ולמה נאמר באברהם ויצחק אף ולא נאמר ביעקב אף,

ע"י שהיה מטתו שלימה לפניו. אברהם יצא ממנו ישמעאל וכל בני קטורה, ויצחק יצא ממנו עשו וכל אלופי אדום, אבל יעקב מטתו שלימה כל בניו צדיקים. ולכאורה אינו מובן דמשום זה הוזכר אף, והלא כמה פעמים נזכרו בתורה אברהם ויצחק ולא נזכר בהם אף, אמנם הענין מבואר היטב דהעיקר נקט הכתוב לשון אף ולא כללו הני שלשת אבות דהיינו וזכרתי את בריתי יעקב ויצחק ואברהם להורות שכל אחד כדאי לעצמו, א"כ ראה התורה יותר לנקוט לשון אף אצל אברהם ויצחק דמהם יצא פסולת, משא"כ יעקב שהיתה מטתו שלימה לא רצתה התורה להזכיר אצלו כלל לשון אף, דלשון אף מרמז לכעס, ואצל יעקב שהיתה מטתו שלימה לא שייך זה. והן הן דברי המדרש למה נמנו האבות אחורנית וכו', והיינו דהתורה רוצה להשמיענו דכל אחד כדאי לעצמו ולכן נקט לשון אף, לומר דכל אחד כדאי לעצמו דאי לא הוה נקיט לשון אף הייתי אומר דוקא שלשתן יחד, וכיון דהוכרחה התורה למנקט לשון אף הוכרחה למנות את האבות אחורנית כדי שלא יהיה אצל יעקב לשון אף, ולהכי נמנו האבות אחורנית כדי לנקוט בהם לשון אף לומר דכ"א לעצמו כדאי, והבן כי הוא כפתור ופרח בס"ד:

ועתה נבוא לפרש פלוגתא דהלל וחכמים הנ"ל. דיש לומר טעמו דהלל דס"ל דבגאולת מצרים שהיתה הגאולה בזכות שלשת אבות ושם נמנו כסדר ויזכור אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב וכיון שנמנו כסדר יש לומר דוקא בזכות הני שלשת אבות ביחד היו יכולים ליגאל וכל אחד לבדו לא היה בו כדי גאולתנו. כי במצרים היה נשקעים בטומאת מצרים וכפי המדרש שהבאתי והיו צריכין זכות גדול דוקא הני שלשתן ביחד לגאלם. וכדמשמע קצת לשון הזוה"ק שהבאתי דזכאין אינון אברהם יצחק ויעקב שכ"א היה קשר אחד מהני שלשה קשרים שקשרו המצרים מבלי לצאת משם ולכן נאמרו האבות כסדר להורות דדוקא ע"י שלשתן נגאלו ממצרים, והיינו דס"ל להלל דהמצוה דוקא שיאכל שלשתן פסח מצה ומרור יחד לרמז שע"י שלשתן אבות נגאלו ממצרים, ורבנן ס"ל אף דנכתבו האבות כסדר בתורה מ"מ יש לומר דכל אחד כדאי לעצמו ובזכות של כל אחד ואחד נגאלו. ואפשר לומר דזה תליא בפלוגתא דרבי יאשיה ור' יונתן בכמה דוכתי, דר"י ס"ל דכל היכא דנזכרו בתורה שני דברים משמע שניהם יחדיו וכמו דאמר הש"ס (בבא מציעא צ"ד:) על קרא דאיש אשר, יקלל את אביו ואת אמו, דהא בקרא כתיב איש אשר יקלל את אביו ואת אמו משמע שניהם יחדיו, אביו שלא אמו אמו שלא אביו מנין ת"ל אביו ואמו קלל, דבראש המקרא סמך קללה אצל אביו ובסוף המקרא סמך קללה אצל אמו, הכי ס"ל לר' יאשיה, ור' יונתן ס"ל משמע שניהם כאחד ומשמע אחד בפ"ע עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו, ובזה תליא ג"כ הפלוגתא, דהלל ס"ל כר' יאשיה

כל היכא דכתב בתורה שני ענינים אפשר דוקא שניהם, ולהכי בגאולת מצרים דנכתבו האבות כסדרן יש לנו לומר דהגאולה היתה דוקא בזכות שלשתן יחד ולכן היה כורך פסח מצה ומרור ביחד לרמז דבזכות שלשת האבות ביחד היתה הגאולה, וחכמים ס"ל כר' יונתן דכל זמן שלא פרט הכתוב יחדיו משמע כל אחד בפני עצמו, וה"נ י"ל דבזכות כל אחד לבדו היתה הגאולה, ולהכי ס"ל לחכמים דמצות פסח מצה ומרור לאכול כ"א בפני עצמו, לרמוז דבזכות כל אחד בפני עצמו היה הגאולה:

ולהני יסודות שכתבנו נראה לפרש מקראי קודש דבפ' בא בפרשת החדש הזה לכם, דגבי צווי הקב"ה אל משה ואהרן פסח מצרים כתיב ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף על הבתים אשר יאכלו אותו בהם, וגבי צווי משה אל ישראל כתיב ולקחתם אגודת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף. והוא פליאה ששינה משה מאמר הקב"ה, דבצווי כתיב תחלה אל שתי המזוזות ואח"כ על המשקוף ומשה היה מצוה לישראל בהיפך בתחלה אל המשקוף ואח"כ על שתי המזוזות, ואח"כ כתיב ג"כ ועבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות. ונלענ"ד לפרש לדרכנו בטוב טעם בס"ד, דאיתא במדרש בפרשת שמות וטבלתם בדם אשר בסף בזכות התורה שעתידין לקבל דכתיב במ"ת ויקח משה את הדם, וכתיב והגעתם אל המשקוף שאברהם גדול בגרים וכשם שהמשקוף בגובה כך היה גדול באבות, ואל שתי המזוזות בזכות יצחק ויעקב ללמדך שבזכות כל אלו יצאו, נמצינו למדין מדברי המדרש שהמשקוף מרמז על זכות אברהם ושתי המזוזות מרמזים על זכות יצחק ויעקב. והענין נראה לבאר לפי דרכנו כאשר בארנו, שזכות אברהם היה מציאות השם והיינו שנתברר לו באמונה אמיתת מציאות השם והוא המחדש העולם ברצונו הטוב ופירסם אלהותו לכל באי עולם וכמו שכתבנו לעיל בשם פירש"י שכביכול מתחלה היה נקרא אלהי השמים ובביאת א"א לעולם נקרא אלהי הארץ שפירסם אלהותו לכל באי עולם, ויצחק הוא בחינת דין, והיינו שהודיע כי יש דין ודיין להשגיח בעולם ולשלם שכר טוב לעושי רצונו ועונש לעוברי רצונו, ויעקב הוא בחינת התורה, והיינו כי רצה הקב"ה בעת התחלת קבלת אלהותו ולהיות נקנים לו לעבדים, דבמצרים היו להוטים אחרי אלהי נכר כדברי המדרש שהבאתי, ורצה השי"ת בעת ההיא שנקבל עלינו שלשת העיקרים האלה. דהיינו מציאות ה' שהוא עיקר הראשון, והשגחת ה' העיקר השני, והעיקר השלישי להאמין בבחינת התורה כאשר תנתן להם כי היא מן השמים, והם בחינת שלשה אבות, והם בחינת מלכיות וזכרונות ושופרות. והנה הקשו הקדמונים למה בר"ה אנחנו אומרים מתחלה מלכיות ואח"כ

זכרונות ואח"כ שופרות שלא כסדר הכתוב אשר משם למדו חז"ל מהמקרא ותקעתם בחצוצרות זו שופרות, והיה לכם לזכרון זו זכרונות, אני ה' אלהיכם זו מלכיות, א"כ בכתוב נאמרו בתחלה שופרות ואח"כ זכרונות ואח"כ מלכיות ואנחנו עושים בהיפך להקדים המאוחר, ותירץ בס' עוללות אפרים בטוב טעם, כי זה הענין בחינת נעשה ונשמע שהקדימו ישראל נעשה לנשמע והוטב בעיני הקב"ה כמבואר בדברי חז"ל בש"ס שבת, והיינו דענין מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא, והוא כי דרך מלכותא דארעא לומר ולהשמיע מתחלה דבר אם יכולים לעשות, ואח"ז אם האנשים שומעים הדבר והבינו בעצמם שיכולים לעשות הדבר אומרים שכן נעשה. וכן היה במתן תורה מתחלה רצה הקב"ה להשמיע לבני ישראל את תורתו, וכאשר ישמעו ויכולים לקבל עליהם אז יאמרו כן נעשה, אמנם אנחנו ישראל מאמינים בני מאמינים אשר האמינו בה' כי בודאי תורת ה' נחמדים מזהב ומפז, כי מה שחפץ שאנחנו נקבל תורתו עלינו הוא להיטיב לנו באחריתנו ונהיה דבקים בשמו הגדול ולא לצורך עצמו חלילה, כאשר הארכנו בזה בדרושים הקודמים [עיין דרוש שני] במאמר חז"ל פתחו א"ה ואמרו לכבוד עצמו הוא דורש, ושם הארכנו בביאור הענין היטב, א"כ בודאי כיון שרצונו של הקב"ה ליתן לנו התורה לטובתנו א"כ בודאי נוכל לקבל התורה, ע"כ הקדימו נעשה לנשמע, וזה היה חביב בעיני הקב"ה שהאמינו בה' כי התורה הוא טובתם ותכליתם ובודאי יוכלו לקבל התורה. כן הענין שצוה אותנו הקב"ה לזכור מלכיות וזכרונות ושופרות בר"ה. והיינו עיקר לקבל עלינו עול מלכותו עלינו כי הוא זה היום אשר חידש הבורא עולמו רצה השי"ת שנהיה אנחנו מקבלים עלינו עול מלכותו. וכמאמר חז"ל אמר רבה אמרו לפני מלכיות בר"ה שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבוא זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר. והענין כיון שצוה השי"ת יום זה לקבל עלינו עול מלכותו ומאיזו בחינה נבוא אנחנו לקבל עלינו אלהותו ית"ש, תיכף צוה השי"ת לומר זכרונות, והיינו שנזכיר כי השי"ת משגיח בעולם ויש שכר ועונש, וגם לזכור עקידתו של יצחק היאך יצחק מסר נפשו על אהבת קדושת השם, וגם שופרות והיינו לזכור יום מתן תורה אשר פנים בפנים דבר ה' אתנו, וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר חזק מאוד, וכאשר אנחנו נזכור בשני יסודות האלה נבא לקבל עלינו עול מלכותו, וזה היה כוונת התורה שהזכירה לנו תחלה שופרות ואח"כ זכרונות ואח"כ מלכיות. והיינו שמשתי אלו הבחינות והיינו שופרות וזכרונות נבוא לידי מדה בחינת מלכות לקבל עלינו עול מלכותו, אמנם כל זה צריכה התורה לכתוב דמלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא, דהיאך נוכל לבחינת מלכיות לקבל עול מלכותו ית"ש עלינו אם לא

בהקדם תחל שופרות וזכרונות, וכמו שבארתי הדבר בטוב טעם. אמנם אנחנו עם אלהי אברהם מאמינים בני מאמינים מקדמינן נעשה לנשמע, היינו כיון שהשי"ת מצוה עלינו לקבל עול מלכותו ית"ש בודאי כוונתו להיטיב עמנו לתכליתנו ולהיות דבוקים בו ית"ש מקדמינן אנן מלכיות, דזה דוגמא נעשה לנשמע. ואחרי דברים אלה נבוא לכלל ישוב מקראי קודש שהתחלנו כפי שהקדמנו המדרש, דהמשקוף מרמז על א"א ע"ה ושתי המזוזות מרמזים על יצחק ויעקב, וכבר בארנו שהשי"ת רצה בעת התחלת הקנין לו לעבדים להיות מקבלים עלינו שלשת העיקרים אשר רמוזים בשלשת האבות דהיינו מציאות השם ושהוא חידש עולמו כרצונו הטוב להיטיב לברואיו, והשגחת ה', ותורה מן השמים, והם הם שלש בחינות מלכיות זכרונות ושופרות, לכן צוה השי"ת מתחלה על שתי המזוזות ואח"כ על המשקוף, והיינו דמתחלה אנחנו צריכין לזכור השגחת ה' עלינו כי יש דין ודיין להיטיב לעושי רצונו ולהעניש לעוברי רצונו, וזהו זכות יצחק כי הוא בחינת דין, וגם עיקר התורה מן השמים, אף שבעת ההיא לא היה קבלת התורה, מ"מ ע"מ כן הוציא השי"ת את ישראל ממצרים לקבל התורה, וכמו שאמר השי"ת למשה רבינו ע"ה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. והיינו תורה מן השמים שיאמינו בתורת ה' ובמשה עבדו נאמן ביתו אשר על ידו ניתנה התורה ולא תהיה עוד תורה אחרת מאת השי"ת. ומשתי בחינות אלו נבוא לכלל קבלת עול מלכותו עלינו ולהיות לו לעבדים ולהחזיק עלינו עול מלכותו תמיד, לכן צוה השי"ת לתת הדם בתחלה על שתי המזוזות ואח"כ על המשקוף. אמנם אנחנו בני ישראל הקדמנו נעשה לנשמע, צוה משה לבני ישראל לתת תחלה על המשקוף ואח"כ על שתי המזוזות, והיינו שאנחנו נתרצינו לקבל תיכף עלינו עול מלכותו ית"ש, ולכן בכוונה עשו שינוי זה כדי להקדים נעשה לנשמע ולקבל עלינו מיד עול מלכותו, והדברים נכונים בס"ד כפתור ופרח:

ונראה לענ"ד לבאר ע"פ ענין זה המשנה והגמרא דפסחים פרק תמיד נשחט, דאיתא במשנה הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל קהל ועדה וישראל, וקאמר הש"ס אמר ר' יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם מ"ט קהל ועדה וישראל מספקא לן אי בב"א אי בזה אח"ז הלכך בעינן שלש כתות של שלשים שלשים בני אדם דאי בב"א הא איכא ואי בזה אחר זה הא איכא, הלכך בחמשים נמי סגי דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה. ובירושלמי איתא רבי יעקב בר אחא בשם ר' יסא ניתן כח בקולו של משה והיה קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך ארבעים יום, ומה היה אומר ממקום פלוני עד מקום פלוני כת אחת וממקום פלוני ועד מקום פלוני כת אחת. ואל תתמה, ומה

אם אבק שאין דרכו להלך אתמר והיה לאבק בכל ארץ מצרים קול שדרכו להלך לא כ"ש. וצריכין להתבונן הענין שהיו נצרכים דוקא שלש כתות, וגם הספק של הש"ס צריך ביאור, ואף כי מי יכול לבוא בסוד ה' אשר למדו חז"ל מקראי מ"מ מה שנוכל לרמוז בזה כ"א כפי חלקו אשר חלק ה' לו בבינה מצווה בזה, והוא בכלל כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. ולדעתנו הענין מתוק מאוד, כי הענין בא לרמז שכבר הבאתי דברי הזוה"ק דתלת קשרין קשרי קשירו בהון על ג' דרגין דבהו עבדו דישראל לא נפקא משיעבודא דלהון רק בזכות אברהם יצחק ויעקב דהמה התירו הקשרים בזכות ג' קטרי דהימנותא דלהון, בזה שבר ה' הכח של ג' קשרים של מצרים. ורמז הקב"ה לנו בעשיית קרבן פסח, כי בק"פ שלנו נשבר כח שלהם אשר באלהיהם עשה שפטים, וצוה השי"ת לחלק לשלש קדושות לרמוז על קדושות אברהם יצחק ויעקב. כי המה בקשרא דמהימנותא דקשרי בקוב"ה ומסרו נפשם על קדושת שמו ית' המה התירו הכח של הג' קשרים של המצרים. והמהרש"א בח"א כתב דהשלש כתות מרומזים בכתוב ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל יברך את בית אהרן יברך יראי ה' וכו' וכו' בית ישראל בטחו בה' בית אהרן בטחו בה' יראי ה' בטחו בה'. ולפי כוונתנו נראו דברי המהרש"א נכונים מאוד, דבית ישראל מרמז על יעקב שנקרא ישראל, בית אהרן מרמז על אברהם עפ"י מה שאמרו חז"ל בנדרים שלקח השי"ת כהונה משם ונתנו לאברהם בשביל שאמר אברהם לשם וכי מקדמינן ברכת עבד לברכת קונו ודרשי מקראי אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק, ולפ"ז מרמז בית אהרן על אברהם וגם זה הוא מדתו מדת החסד כנודע, ויראי ה' מרמז על בחינת יצחק והוא דנודע מה שכתבו חכמי אמת כי תורתנו הקדושה כלול בשתי בחינות בחינת אהבה ובחינת יראה, ורמ"ח מ"ע הוא מבחינת אהבה ושס"ה ל"ת הוא מבחינת יראה, ואיתא בזוה"ח דא"א היה מבחינת האהבה לכן פתח בו השי"ת במצות עשה לך לך מארצך וכו' ויצחק דהוא מבחינת היראה פתח בו השי"ת במצות לא תעשה אל תרד מצרימה וגו' גור בארץ הזאת, ולכן נרמז יראי ה' לבחינת יצחק. והשלש כיתות עכ"פ מרמזים לזכות אברהם יצחק ויעקב, אשר בקשרי מהימנותא דילהון הותרו השלשה קשרים של כחות הטומאה שלהם, ומאד ימתק לפי זה ספקו של הש"ס אי בעינן שלש כיתות כאחת או זו אחר זו ובמאי תליא הדבר הזה, אך לפי באורנו, דהלל שהיה כורך דוקא פסח מצה ומרור ביחד דס"ל דדוקא בזכות שלשתן יחד נגאלו אבותינו ממצרים, ולכן מרמז דהיה כורך פסח מצה ומרור לרמז על זכות אברהם יצחק ויעקב דבשלשתן יחד נגאלו אבותינו ממצרים, וחכמים דס"ל דמצוה לאכול כל אחד לבדו לרמז דגם זכות כל אחד ואחד בפ"ע היה בהם כדי גאולתו לגאול אותנו ממצרים, ובש"ס

דערבי פסחים, השתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל, והשתא ספק זה נופל ג"כ על השלש כיתות, כיון שבא לרמז על זכות אברהם יצחק ויעקב דבזכות קישרי דמהימנותא שלהם הותרו השלשה קשרים של כחות הטומאה דמצרים אם הלכה כהלל דהיה כורך פסח מצה ומרור ואוכל ביחד היינו דבזכות שלשתן יחד נגאלו, ולכן צריך ג"כ שיהיו השלש כיתות בב"א דבזכות שלשתן יחד נגאלו. ואם הלכה כרבנן דאוכל פסח לבדו ומצה לבדה ומרור לבדו לרמז שכ"א היה כדי גאולתו, ה"נ השלש כיתות דמרמז על זכות אברהם יצחק ויעקב צריכין להיות בזו אח"ז דזכות כל אחד לבדו הועיל, וכיון דנשאר שם הש"ס בספיקא אם הלכה כהלל או כרבנן הכא נמי בנידון דידן השלש כיתות נשאר בספק, ולכן צריכין לעשות תרווייהו כמו דצריכין לחוש לדברי הלל ולדברי רבנן. והענין ת"ל מתוק מדבש והוא כפתור ופרח בעזה"י:

ועפ"ז הענין נ"ל לתת טעם על פסק הרמב"ם בפט"ו מהל' פסולי המוקדשים. דהנה קיי"ל כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת שאם שחטן שלא לשמן פסולין, ואיתא בגמרא פ"ק דזבחים שאם שחט חטאת לשם חולין דכשרה ולא עלתה לבעלים והביאו הרמב"ם ז"ל פט"ו הנ"ל והביא דברי הש"ס מפי השמועה למדו קדשים מחללין קדשים ואין חולין מחללין קדשים, ובהלכה י"א כתב שם הרמב"ם הפסח ששחטו במחשבת שינוי השם בין ששינו שמו לשם זבח אחר בין ששינוהו לשם חולין פסול שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה'. וכתב הכ"מ הטעם אפשר מדכתיב לה' משמע דלשם חולין פסול, ובספר ברכת הזבח תמה בזה על הרמב"ם דמנ"ל להמציא דין חדש לחלק בזה בין חטאת לפסח דמשמעות הש"ס דשוים הם, ונראה לי דטעם הרמב"ם כיון דאמרינן במשנה אמר ר"ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו וכו', ולא מצינו כן בכל המצות דלא בעינן אמירה כלל, והכא בפסח הקפידה תורה דוקא לומר טעמו של דבר וילפינן ליה מהך קרא ואמרתם זבח פסח הוא לה', דמזה ילפינן דבעינן אמירה לומר טעמו של דבר, ומזה חזינן דהקפידה התורה בפסח יותר משאר קרבנות ואפילו מחטאת, ממילא ה"ה בפסח דנשחט לשם חולין דפסול. כנ"ל נכון בעזהי"ת:

ובזה נבוא לפרש דברי המגיד בפיסקא דעבדים היינו, דפתח היציאה באותנו ומסיים היציאה באבותינו דקאמר ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים. ונראה דנתכוין בעל המגיד לדברי הזוה"ק שהבאתי ושבח את הקב"ה שהתיר השלשה קשרים שקשרו

המצרים לבלי לצאת משם ובזכות שלשת האבות בקשרי דמהימנותא דלהון הותרו הקשרים, ונקדים דברי הזוה"ק בראשית ע"ט ע"פ ואת הנפש אשר עשו בחרן אלו גרים וגיורות דאתקינו נפשייהו אברהם מגייר גוברין ושרה מגיירא נשין ומעלה עליהון כאלו עבדו להון, אמר רבי אבא א"ה כמה בני נשא הוי אי תימא דכולהו אזלי עמיה, אמר ר' אלעזר אין ובג"כ כולהו ב"נ דהוו אזלי עמיה כולהו אקרון עם אלהי אברהם והוה מעבר בארעא ולא הוה דחיל דכתיב ויעבור אברהם בארץ, א"ל רבי אבא אי הוה כתיב והנפש אשר עשו בחרן הוה אמינא הכי אלא ואת הנפש כתיב את לאסגאה זכותא דכולהו נפשאן דהוו אזלי עמיה דכל מאן דמזכה לאחרא ההוא זכותא תליא ביה ולא אעדי מיניה מנלן ואת הנפש אשר עשו בחרן זכותא דאינון נפשן הוה אזיל עמיה דאברהם. והנה בעל המגיד כיון דקאמר אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ולא קאמר אבותינו, כוונתו על זכות אבותינו וכפי' הזוה"ק ואת הנפש אשר עשו בחרן כיון דקאמר את קאי על זכותא דילהון ה"נ דקאמר את אבותינו קאי על זכות דילהון וכדברי הזוה"ק דשלשה אבות בזכות קשרי דמהימנותא דילהון הותרו הקשרים של כחות הטומאה שלהם שקשרו במצרים. ואפשר ג"כ נכוין הא דסיים המגיד הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, דנקט תלתא דורות וכבר ראיתי שדקדקו בזה, ולפמ"ש נראה דנתכוין בעל המגיד כיון דבזכות שלשה אבות הותרו הני קטרי שלשה, אמר אפילו היה כח בעצמנו להתיר השלשה קשרים של כחות שלהם עכ"פ היו צריכין ג' דורות לזה, ואפשר לפמ"ש המדרש בפ' וירא ואברהם היה יהיה אין לך דור שאין בו שלשים צדיקים כאברהם, נקט דעכ"פ שלשה דורות בעינן כמו שהותרו הקשרים ע"י שלשת אבות:

וחכ"א ימי חייך הימים כל ימי חייך להביא לימות המשיח. שמעתי לדקדק בשם הגאון רבינו עקיבא איגר ז"ל למה שינה הלשון דאצל ב"ז כתיב ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות ובדרשא דחכמים קתני בזה הלשון להביא לימות המשיח. ושמעתי בשמו לתרץ כיון דבגמרא קאמר דהקשו לחכמים וכי מזכירין יצ"מ לימות המשיח והא כתיב ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את ב"י מארץ מצרים כ"א חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה וגו', ומתרצים החכמים לא שתעקר יצ"מ כל עיקר אלא שיעבוד גליות עיקר ויצ"מ טפל לו. ולכן קאמר בלשון להביא לימות המשיח, דהיינו שיהיה נזכר ג"כ ולא שיהיה עיקר, רק דעיקר יהיה שיעבוד גליות ויצ"מ טפל לו. ול"נ דרמז בזה התנא למה שבארנו בכמה מקומות בשם הגאון מהר"ל מפראג ז"ל, כאשר חזינן דקוב"ה עשה ופעל נוראות במצרים, הוא בודאי דבר הוה תמיד, וכמו שהשי"ת נצחי כן פעולותיו ונוראותיו נצחיים, ומגאולת מצרים יהיה מקור לכל הגאולות אשר

אנחנו מחכים לזה, וזהו הפירוש הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו, היינו כשהי"ת שמו עושה חסד, אז חסדו לעולם ועד, וזהו דמרמז לנו התנא להביא לימות המשיח, דהיינו גאולת מצרים יהיה מקור נפתח להביא ימי המשיח, ולהכי נקט בלשון להביא לרמז גם לזה:

בתשובה לבן רשע, ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה וכו'. נראה לפרש הענין לפמ"ש השל"ה לפרש וכל המרבה לספר ביצ"מ הרי זה משובח, והענין ע"פ מה שמבואר בזוה"ק ואביא דבריו בקיצור. וז"ל פקודא דא לספר בשבחא דיצ"מ דאיהו חיובא על בר נש לאשתעי לעלמין, אוקימנא כל ב"נ דאשתעי ביצ"מ ובההוא ספורא חדי זמין איהי למיחדי בשכינתא לעלמא דאתי דהוא חזי מכולא וקוב"ה חדי בה בהאי סיפור בה בשעתא כניס הקב"ה לפמליא דיליה ואמר לון זילו ושמעו סיפורא דשבחא דילי דקא משתעין בני וחדו בפורקנא כדון כולהון מתכנסין ואתין ומתחברין בהדי ישראל ושמעו סיפורא דשבחא דקא חדאן ברזא דפורקנא דמאריהון, כדין אתין ואודון לקוב"ה על כל אינון ניסין וגבוראן ואודון ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא דחדן בחדוה דפורקנא דמאריהון, כדין אתוסף חילא וגבורתא לעילא וישראל בההוא ספורא יהבי חילא למאריהון כמלכא דאיתוסף חילא וגבורתא כד משבחין גבורתיה ואודון ליה וכולהו דחלין קמיה ואסתלק יקרא על כולא וכלל הענין מדברי הזוה"ק האריך השל"ה הק', שהסיפור של יצ"מ וחדו בההוא סיפור מעוררין כח הגאולה למעלה, ומצד סיפור נפלאותיו אז נעשה דביקות בינינו לבינו ית"ש ומסתלקין הענן והחושך המפסיקים ביננו, וזו היא הגאולה האמיתית, כי אז יתגלה לנו לאלהים ואנחנו לו לעם, ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו, ותיבת זה הוא כמורה באצבע זה הוא נשמחה ונגילה בישועתו, וגם פירוש בישועתו הוא ישועת עצמו, כי כביכול השכינה בגלותנו, וזה הפירוש הרי זה משובח קאי על השי"ת כלומר זה ה' יתברך שמו לעד ולנצח נצחים, וכעין זה אלי ואנוהו, דהיינו ע"י סיפור נפלאותיו כביכול נשתבח גם הוא, והוא כביכול ישועתו, כי בכל צרתם לו צר:

ויש לפרש שאלת הרשע, כי הרשע אינו מאמין בגאולה העתידה א"כ שואל מה העבודה הזאת לכם, כי מה בצע בעשותנו סימני חירות ומספרים בנפלאותיו וחסדיו של הקב"ה הלא אנחנו בצרה הזאת ומאי דהוה הוה, אמנם באמת כי גאולת מצרים הוא מקור לכל הגאולות כאשר בארנו בשם מהר"ל מפראג ז"ל, וגם הא חזינן דבגלות מצרים היתה השכינה עמהם ועשה השי"ת בעבור כבודו אשר הוא עמנו בגלותנו, וכן אמרו חז"ל כל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם, גלו למצרים שכינה עמהם גלו לבבל שכינה עמהם

גלו לעילם שכינה עמהם, וכמו כן אנחנו בצרה זו מצפים אנחנו על גאולתנו ופדות נפשנו בעבור שכינה אשר עמנו, ולמענו יעש לבלתי יתחלל שמו, וזה פירוש התשובה להרשע בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים היינו בעבור השכינה שנקרא זה עשה ה' לי הישועה, כי הוא כביכול היה עמנו בגלות מצרים וכן בגלות זה השכינה עמנו, ובודאי לא יעזבנו ה' וישלח לנו ישועה למען כבוד שמו, וזה הגורם גאולת מצרים שהוא מקור לכל הגאולות והנחמות ב"ב:

דרוש יב

לשבת הגדול

ב"ה בסוגיא דהואיל (**פסחים דף מ"ו**).

הנה בלשון האלפסי בשמעתין יש לדקדק שהעתיק הסוגיא והיפך הסדר, דמה ששנינו בסוף הסוגיא תניא רבי אומר הלכה כר"א וכו' העתיק מתחלה ואח"כ העתיק פלוגתא דרבה ור"ח בענין הואיל ופסק הלכתא דאמרינן הואיל ששנו בתחלת הסוגיא, והלא דבר הוא. והנה לכאורה יש לומר כוונה פשוטה בדברי רב אלפסי, דהנה רב אלפס פסק כרבה דאמרינן הואיל, והש"ס תלי פלוגתא דרבה ור"ח בפלוגתא דר"א ור"י, דרבה סובר כר"א דאמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ור"י סובר דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, וכיון דאיפסק הלכתא כר"א ממילא קיי"ל כרבה דאמרינן הואיל, ובעל המאור ז"ל עמד בזה וכתב והרי"ף לא חשש לדחיות הללו דדחו ר"פ ורב זעירא וסמך על אוקימתא דרמי בר חמא ופסק הלכתא כרבה וכר"א דפסק רבי הלכתא כוותיה, וכתב בעל המאור דנראה לו דאין לפסוק כרבה מדדחי ר"פ ואמר דלמא לא היא ע"כ לא קאמר ר"א התם אלא דכל חדא וחדא חזיא ליה ומשום בל יראה ובל ימצא שרינן לכתחלה, ול"נ טעם הרב אלפס שסמך על אוקימתא דרמי בר חמא ולא חשש לדחיית הש"ס, משום דאליבא דאמת מוכח אוקימתא דרמי בר חמא לדחיית ר"פ ורב שישא בריה דרב אידי דלא פליגי בהואיל, ולפ"ז צ"ל טעמו דר"א דסובר לא תקרא לה שם עד שתאפה, דאי לא"ה עובר על בל יראה, ואמאי עובר כיון דלא אמרינן הואיל אי בעי מיתשיל, וע"כ הטעם משום דסובר טו"ה ממון א"כ תקשה היאך רבי פסק הלכה כר"א והא רבי ס"ל טו"ה אינה ממון כדמסיק הש"ס בסוף פ"ב דקדושין, א"ו צ"ל לפי האמת דפליגי ר"א ור"י בפלוגתא דהואיל. ולזה התחכם הרב אלפסי לשנות בסדר הלכות ולהקדים השנוי בסוף הסוגיא דהיינו דרבי פוסק הלכה כר"א כדי להחזיק פסק שלו, דמזה מוכח דאוקימתא דרמי בר חמא עיקר, ועכצ"ל דר"פ ורב שישא בריה דרב אידי לא שמיע ליה הך ברייתא, וכמו

שכתב רש"י בסוגית הש"ס לפום שיטתו למאי דס"ד דפליגי בטו"ה אי ממון או לאו. כ"נ לענ"ד ליישב לשון רב אלפסי, ומזה הטעם תפס רב אלפס פלוגתא דר"א ור"י בהואיל אי בעי מיתשיל עלה דהא בגמרא דאוקי רמי בר חמא פלוגתא דר"א ור"י היינו בהואיל דאפיה דע"ז שייך דחיית הש"ס, אמנם כוונת רב אלפס כיון דמוכח לפי האמת דלא קי"ל כדחיית הש"ס רק בהואיל דאי בעי מיתשיל עלה מדפסק רבי הלכה כר"א ורבי ס"ל טו"ה אינו ממון ולדחיית הש"ס צ"ל דר"א ס"ל טו"ה ממון, וע"כ מוכרח דפליגי בהואיל אי בעי מיתשיל עלה, א"כ ממילא קמה אוקימת' דרמי בר חמא דפליגי בהואיל במלאכה דאפיה, ועיין רמב"ן מלחמות ה' ותבין ביותר:

עוד נראה לענ"ד ליישב לשון רב אלפס ונקדים ענין נכון בש"ס, דהנה למאי דדחי הש"ס דלא פליגי בהואיל דאפיה אלא ר"א ס"ל כל חדא וחדא חזיא ליה ור"י ס"ל כיון דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים במאי קמיפלגי ובאיזה סברא פליגי, וגם בתחלת הסוגיא דדחי הש"ס אוקימתא דפליגי בטובת הנאה אי ממון או אינו ממון, רק פליגי בהואיל אי בעי מיתשיל עלה כתב רש"י לפרש ומלאכת אפיה נמי ביו"ט כי לא קרא עליו שם, ואע"ג דאיכא חדא דלא חזיא ליה משתרי דכל חדא וחדא איכא למימר הא לאו חלה הוא, ובדברי ר"י סובר דלא אמרינן הואיל הלכך על חימוצה אינו עובר דאיכא חדא דלא חזיא ליה, וביאר מהרש"ל דעת רש"י דלא פליגי רק לענין בל יראה אי עובר עליו מטעם דאי בעי מיתשיל, אבל לענין מלאכת אפיה לא פליגי בטעם הואיל אלא דהא אפיה שריא בלא הואיל וכדדחי הש"ס לקמן, וצריך להבין באיזו סברא פליגי. והנראה לענ"ד לפרש הסוגיא בטוב טעם:

דהנה התוס' בשמעתין הקשו אמאי לא שריא לאפות חלה טמאה מטעם דאמר רשב"א אף ממלאה אשה תנור פת אע"פ שאינה צריכה אלא לככר אחד מפני שהפת נאפה יפה כשהתנור מלא, וקי"ל הלכה כרשב"א, ותירצו דטעמא דביצה לא שייך אלא בתנור אבל כשאופה תחת גחלים לא. והנה באמת לפמ"ש התוס' בביצה (כ"א ע"א) ד"ה עיסה וכו', דהקשו אמאי עיסה חציה של כותי וחציה של ישראל אסור לאפותה מטעם דאפשר למפלגה בלישה, והלא קי"ל כרשב"א דאומר ממלאה אשה פת תנור אע"פ שאינה צריכה אלא לפת אחד מפני שהפת נאפה יפה, ותירצו דשאני התם דהפת של ישראל שהרשות בידו לאכול כל אחד ואחד או זה או זה, ועוד דילמא מיקלעי ליה אורחים, אבל הכא דחציו של כותי אסור לאפותה, ובר"ן ביאר ביותר דלא שרו חז"ל להתיר משום הואיל והפת נאפה יפה אלא לרבות בשלו אבל לא בשל כותי, נמצא לפ"ז ממילא לא קשה

קושיית התוס' הנ"ל, דלכך אסור לאפותה חלה טמאה ולא שרינן מטעם דהפת נאפה יפה דאינו מותר מטעם זה אלא בשלו ולא בשל חלה טמאה דלא חזיא לאכילה:
ועתה נפרש כוונת הגמרא בס"ד. דהנה אם נימא דפליגי במלאכת אפיה מטעם הואיל, ע"כ הכוונה דבודאי אף מאן דס"ל דאמרינן הואיל ע"כ איסורא דרבנן איכא כמו שכתב בעל המאור מדמצריכין ע"ת להתיר איסורא, וע"כ מאן דשרי לאפות מטעם הואיל ע"כ סובר דשרינן איסורא דרבנן מטעם תיקון חלה, ומאן דאסר אפיה היינו כיון דלית ליה הואיל ואיכא איסורא דאורייתא לא שרינן איסורא דאורייתא מטעם הואיל, ודחיית הש"ס דמדחי דלא תליא בטעם הואיל אלא משום דכל חדא וחדא חזיא ליה הוא מבואר מטעם שכתבתי לעיל, דהא דלא שרינן מטעם הואיל והפת נאפה יפה היינו משום חלה של כהן דלא חזיא ליה לא שרינן מטעם הואיל והפת נאפה יפה דלא שרינן ליה אלא בשלו, ולא בשל כותי או חלה טמאה, א"כ מבואר דזה הוא כשהפריש חלה, אבל כ"ז שלא הפריש דכל חדא וחדא חזיא ליה שרינן מטעם הואיל והפת נאפה יפה, ובזה יהיה מבואר באיזה טעם פליגי ר"א ור"י, ולפ"ז יתבאר בטוב טעם. דהנה אמרינן בקדושין (נ"ח ע"א) גבי הגונב טבלו של חבירו משלם לו דמי טבלו (של חבירו) דברי רבי, ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו, ומפרש הש"ס דפליגי אי טו"ה ממון או אינו ממון, והיינו דרבי סובר טו"ה ממון ולהכי משלם לו כל דמי טבלו דבעה"ב יש לו זכות במתנות של כהונה, ורבי יוסי ב"ר יהודה דסובר דאינו משלם אלא דמי חולין סובר טו"ה אינו ממון ולהכי אינו משלם לו אלא דמי חולין, ודחה הש"ס דכ"ע טו"ה אינו ממון והכא בטבלים שנפלו לו מבית אבי אמו כהן ובמתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין קמיפלגי, מר סבר כמו שהורמו דמיין דהיינו רבי דסבר כמו שהורמו דמיין וזכה אבי אמו בתרומות ומעשרות שבו, שאף מעשר ראשון לכהנים מדקנסינהו עזרא, וריב"י סובר לאו כמו שהורמו דמיין, וצריך היורש הזה לתתן לכהן ואין לו בהם אלא טו"ה והיא אינה ממון, וכן איתא בש"ס בכמה דוכתי הך פלוגתא אי מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין או לאו, ובזה פליגי תנאי דהכא, ובזה יתבאר סברתם, דר"א דאמר דשרינן לאפותה מטעם דכל חדא וחדא חזיא ליה, היינו משום דס"ל לר"א מתנות שלא הורמו לאו כמו שהורמו
דמיין, ונמצא דכל זמן שלא הופרש חלה עדיין אין בו זכות כלל לכהן, והוה ליה כולה של ישראל ושרינן מטעם הואיל והפת נאפה יפה, ור"י ס"ל דאיכא חדא דלא חזיא לא לדידיה ולא לאורחים, היינו משום דס"ל מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, ונמצא

כבר יש לו זכות לכהן בזה ולא הו"ל כולה של ישראל, ולא שרינן מטעם הואיל והפת נאפה יפה כיון דאיכא בזה חלק לכהן. כנלענ"ד לפרש הסוגיא בטוב טעם:

ובזה יתבאר דברי רב אלפס הנ"ל בטוב טעם והיינו דס"ל להלכה כאוקימתא רמי בר חמא ולא כדחיית הש"ס, והיינו דהקדים הסוגיא הנשנית לבסוף דרבי ס"ל הלכה כר"א א"כ ליכא למימר כדחיית הש"ס, דלדחיית הש"ס צ"ל דר"א ס"ל מתנות שלא הורמו לאו כמו שהורמו דמיין, א"כ תקשה דרבי אדרבי היאך פסק הלכה כר"א והא רבי ס"ל מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, ומזה הוכיח רב אלפס דאוקימתא דרמי בר חמא עיקר דפליגי בהואיל, ולפ"ז גם לענין מלאכת אפיה פליגי בהואיל, וכיון דאמרינן הואיל לענין מלאכת אפיה הגם דאיכא איסורא דהא רבי סובר דמתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, שרינן מטעם תיקון חלה ור"י ס"ל דלא אמרינן הואיל ואיכא איסורא דאורייתא, ומזה הכריח רב אלפס דלהלכה אמרינן הואיל ודו"ק:

ואמרתי ליישב בסוגיא דהואיל קושית התוספות דהקשו לר"א דס"ל דאמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה הקשו תימה לרשב"א אמאי אמרינן בפרק כל שעה דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ דסובר מעשר שני ממון גבוה ולא חשיב מצתכם הא הואיל ואי בעי מיתשיל עלה מחשבינן ליה כשלו, ועוד דאמרינן לעיל אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והא של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל ואי, בעי מיתשיל עלה. ונלענ"ד לתרץ קושיית התוס' בטוב טעם בס"ד, ונבאר דכל אחד אזיל לשיטתו. דהנה לכאורה תקשה קושיא חמורה דבערכין כ"ג מסיק הש"ס בפלוגתא דר"א ור"י גבי המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ר"א אומר כשיגרשנה ידור הנאה ור"י סובר דא"צ, ומסקנת הש"ס דפליגי ביש שאלה בהקדש או אין שאלה בהקדש, דר"א ס"ל דאין שאלה בהקדש ולהכי חיישינן לקנוניא ולהכי בעינן דידור הנאה, ור"י סובר דיש שאלה בהקדש א"כ ליכא למיחש לקנוניא דהא אי בעי יכול לשאול על הקדש ותליא הש"ס בפלוגתא דב"ש וב"ה דב"ש סובר הקדש טעות הקדש וב"ה סובר הקדש טעות אינו הקדש, א"כ תקשה דהיאך קאמר ר"א הואיל ואי בעי מיתשיל עלה דהא ר"א סובר דאין שאלה בהקדש, ועכצ"ל דר"א מחלק בין הקדש לתרומה, דבנזיר ל"א טעמא דב"ש הקדש טעות הקדש משום דיליף תחלת הקדש מסוף הקדש מה תמורה אפילו בטעות אף הקדש אפילו בטעות, וזה דוקא בהקדש אבל לא בתרומה, ואף בנזירות ג"כ אמרינן (דף ט' ע"א) דמאן דס"ל אין שאלה בהקדש ס"ל ג"כ אין שאלה בנזירות, היינו משום דנזירות מיקרי ג"כ הקדש כמו שכתבו רש"י ותוס' דנזירות ג"כ הקדש כדכתיב קדוש יהיה גדל פרע, אבל בתרומה בודאי לר"א ג"כ יש שאלה, ולשון רש"י ז"ל לפ"ז צ"ע דכתב בזה הלשון ר"א סבר

דעובר עליה משום הואיל ואי בעי מיתשיל עלה והדרה לטיבלא ודידיה היא דעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פיו יכול לשאול לחכם ולעקור דיבורו עכ"ל, וצ"ע דהא ר"א ס"ל אין שאלה בהקדש רק בתרומה ס"ל יש שאלה וכמו שנתבאר. ולפ"ז ממילא מתורץ קושיית התוס' דהיאך א"ש לר"א הך דרשא אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה דיחשב נמי כשלו הואיל ואי בעי מיתשיל, ולפי זה לא קשה דר"א לטעמיה דס"ל אין שאלה בהקדש, ולפ"ז ממילא א"ש דר"א ור"י אזלי לטעמייהו, דר"א סובר דאין שאלה בהקדש יכול לסבור הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, ולא תקשה מהך דאתה רואה של אחרים ושל גבוה משום דאין שאלה בהקדש, אבל ר"י לטעמיה דס"ל יש שאלה בהקדש א"כ מוכרח דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה דאי לאו הכי היכי משכחת לה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה דהא אי בעי מיתשיל עלה והוי כדידיה, א"ו דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, וא"ש דר"א ור"י לשיטתייהו אזלי:

ובזה נבוא לתרץ קושיא ראשונה של התוס' שהקשו לר"מ אמאי מצה של מעשר שני אינו יוצא בה לר"מ דס"ל ממון גבוה ואמאי לא חשיב מצתכם הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, דלכאורה בפשיטות אינו קשה די"ל דר"מ ס"ל כר"י דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה, ובזה היה מקום לתרץ דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ח' דיוצאין במצה של מעשר שני בירושלים ותמה עליו הכ"מ דהא

בש"ס קאמר דלר"מ אין יוצאין בה משום דהוי ממון גבוה, והרמב"ם ז"ל פסק דממון גבוה הוא כר"מ, ולפ"ז א"ש דברי הרמב"ם דלר"מ צ"ל דס"ל כר"י דלא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה אבל הרמב"ם דפסק כר"א וכשיטת רב אלפס רבו דטעמא דר"א משום הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ולכן שפיר חשיב מצתכם. ויותר נראה ליישב ע"פ דרך זה, דהנה בפסחים (ס"ג ע"א) אמרינן לר"מ דס"ל הקדים מולים לערלים כשר ערלים למולים פסול, ומפרש רבה הטעם דקסבר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, והב"ע כגון שגמר בלבו לתרווייהו בין למולים בין לערלים והוציא בפיו לערלים ולא הספיק לומר למולים עד שגמר שחיטתו בערלים ובהא פליגי דר"מ סובר לא בעינן פיו ולבו שוים ורבנן סברי בעינן פיו ולבו שוים, ומקשה הש"ס וקסבר רבי מאיר לא בעינן פיו ולבו שוים ורמינהי המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה, או שאינו נכנס לבית זה ואמר לזה, שאיני נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהא פיו ולבו שוים, ומסיק אביי בע"א. והנה אף שהש"ס מקשה על אוקימתא דרבה היינו מכח סתם משנה ר"מ, ורבה לא מחשיב זאת לקושיא דמצינו כמה משניות סתומות דלא כר"מ, ולפ"ז יש לומר ר"א דס"ל אליבא דר"מ דאין יוצאין במצה של מעשר שני מטעם דבעי מצתכם ס"ל

כאוקימתא דרבה דאליבא דר"מ לא בעינן פיו ולבו שוים ממילא אין שאלה בהקדש, דהא בהא תליא כיון דלא בעינן פיו ולבו שוים ממילא אינו מועיל, דהא שאלה אינו מועיל אלא מטעם דמשוה דבורו לטעות, וכיון דלא בעינן פיו ולבו שוים אינו מועיל שאלה, ועיין תוס' (ב"ק כ:) ד"ה דתנן וכו' ע"ש היטב ותבין, ולפ"ז א"ש דר"מ לשיטתו דאינו מועיל שאלה ולהכי לא חשיב מצתכם, ולפ"ז ניחא דברי הרמב"ם, כיון דלפי האמת קיי"ל דיש שאלה בהקדש ואמרינן הואיל ואי בעי מיתשיל עלה ממילא חשיב כשלו וחשבינן מצתכם:

אך לכאורה שיטה זו א"א לומר בדעת הרמב"ם דהא לשיטתנו טעמא דר"א דס"ל דאי בעי מיתשיל עלה ולהכי עובר עליו, והא דאינו עובר בשל גבוה משום דר"א לטעמיה דאמר אין שאלה בהקדש, א"כ היאך פסק הרמב"ם כר"א, והא באמת קיי"ל דיש שאלה בהקדש. ולכן נראה אף דאפשר לומר דהרמב"ם סובר תירוץ התוס' דהא דעובר בשל גבוה מיירי דאתי לידי הגזבר דתו א"א בשאלה ולהכי פסק במצה של מעשר שני דיוצא בזה אף דממון גבוה הוא מ"מ חשיב כדידיה דאי בעי מיתשיל עלה דבמעשר שני בכל ענין יכול לשאול ולא שייך בזה אתי לידי הגזבר, והא דקאמר הש"ס דלר"מ אינו יוצא במעשר שני במצה, היינו כמו שכתבתי, או דהש"ס נחית אליבא דר"י דלא ס"ל אי בעי מיתשיל עלה, או דר"מ לטעמיה לאוקימתא דרבה דס"ל אין שאלה בהקדש מטעם דלא בעינן פיו ולבו שוים וכמש"ל באריכות. ודע דקשיא לן לכאורה לפום שהבאתי לעיל לחלק אליבא דר"א, אף דס"ל אין שאלה בהקדש אבל בתרומה יש שאלה, וכמו שנתבאר הטעם דאין שאלה בהקדש משום דהקדש טעות הוי הקדש, והיינו דוקא בהקדש ולא בתרומה, ולפ"ז קשיא לכאורה בסוגיא דפסחים שהבאתי לעיל דמקשה לרבה דס"ל אליבא דר"מ דלא בעינן פיו ולבו שוים מהך משנה, המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה או שאינו נכנס לבית זה ואמר לזה שאינו נהנה לזה ואמר לזה לא אמר כלום עד שיהיו פיו ולבו שוים, ומאי קשיא דילמא מחלק ר"מ בין תרומה לקדשים דבקדשים הוא דלא בעינן פיו ולבו שוים דהקדש טעות הקדש אבל לא בתרומה וכדמוכח לחלק אליבא דר"א, ולק"מ דשם במשנה קתני ג"כ עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה והוי ג"כ קדשים, ובהעתקת הש"ס המשנה הנ"ל נחסר בבא זו, ותמהני שלא הגיהו בזה בש"ס, אף שהתוי"ט כתבו באיזה מקומות שדרך הש"ס לקצר לשון המשנה אבל בכגון דא לא שייך זה, דהש"ס העתיק רישא ושתי בבות האחרונות ומחסר בבא אחת ודו"ק. ואחר כתבי זאת מצאתי קצת דברים מענין זה בתוי"ט פרק ג' משנה ג' והנאני:

עבדים היינו לפרעה במצרים וכו'. ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים וכו' משועבדים היינו כו'. כבר דקדקו המפרשים דפתח בעבדים וסיים במשועבדים, עוד יש לדקדק דפתח בעבדים היינו, הא אנן לא היינו עבדים, ועל כרחך הכוונה ע"ד שאמרו חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, א"כ אמאי סיים ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הו"ל לסיים ואילו לא הוציא הקב"ה אותנו ממצרים. והנראה לענ"ד דמדבר בעל הגדה משני ענינים דיציאת מצרים. דהנה כל הקדמונים חקרו איך יתכן

שכל התורה מיוסדת על יצ"מ כמעט בכל מצוה עשה זכר ליציאת מצרים ובפתיחת קבלת התורה אמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אשר בראתי העולם, ואיך יתכן שהתורה תהיה תלויה ביציאת מצרים והלא התורה היא נצחית וגנוזה שני אלפים שנה קודם בריאת העולם, ואילו לא היה יצ"מ לא היה ח"ו צורך להתורה, חלילה לומר כן, כי התורה הקדושה כולה שמותיו של הקב"ה ונצחית. וביארו בזה ע"פ זוה"ק (ת"ג דפ"ד) ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים וכי מארץ מצרים הוה להו מלכא ולא מקדמת דנא והא כתיב ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו את אלהי הנכר וכו', ואת אמרת מארץ מצרים, אלא מיומא דהוו ישראל בעלמא לא אשתמודעו יקרא דקוב"ה בר בארעא דמצרים דהוו בפולחנא קשיא וצוותין לקבליה ולא אשתנו מנימוסא דלהון לעלמא, ועוד דהוו תמאן בכל יומא כמה חרשין כמה זינין בישין לאטעאה להו לבני נשא ולא סטו מאורחא לימינא ולשמאלא, ואע"ג דלא הוו ידעי כ"כ ביקרא דקוב"ה אלא הוו אזלין בתר נמוסי אבהתהון, ולבתר תמו כמה נסין וכמה גבוראן ונטיל לון קוב"ה לפולחניה, ובגין דכולהו תמו בעיניהון אינון אתין וגבוראן אמר ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים דתמן הוה באתגליא יקרא דיליה אפין באפין דלא תימרון אלהא אתרא הוא דממלל עמנא אלא אנא הוא דחמיתון בארעא דמצרים אנא הוא דקטילנא סנאיכון בארעא דמצרים ובגין כך ואלהים זולתי לא תדע דלא תימא דאחרא הוא אלא אנא הוא כולא. ובמכילתא אמרו לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, למה נאמר לפי שנאמר אנכי ה' אלהיך, משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם לאו כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות שאם מלכותי אינכם מקבלים גזירותי היאך אתם מקיימין, כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו הן, אמר להם כשקבלתם מלכותי קבלו גזירותי. הרי קבלת הגזירות תלויה בקבלת המלכות והכל תלוי ביציאת מצרים וזה כי שם נתאמת להם ממה שראו שינוי מנהגו של עולם ושידוד המערכות עליונים ותחתונים כי הוא

שד"י כי די במציאותו ואלהותו והוא היכול ובלתי בעל תכלית, ולזה תל עליהם ענין אלהי במצרים כי הארץ ההיא נבחרת לפרסם בה אלהותו ויכולתו. וביארו חכמי האמת הענין ברוחב יותר ביאור, כי מ"מ איך יתכן שהתורה תלויה ביצ"מ ואם לא גלו למצרים ח"ו לא היה מקום לתורה, והלא התורה אינה תלויה בזמן ולא במקום דבר אחר ולא בזולת דבר כי הכל שמותיו של הקב"ה, וביארו הענין כי כמו שיש מצרים תחתונה כמו כן יש מצרים עליונה אשר שם היה מעורב כל הנשמות יחד טוב ורע והוצרך השי"ת אשר רצונו הטוב לברור הטוב מהרע כי הטוב הוא העיקר והוצרך לגאלם בכח חמשים שערי בינה, וזה וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים, דהיינו בסוד חמשים שערי בינה וכמו כן לעומת זה יצאו ישראל ממצרים התחתונה בכח וגבורה ונודע ונתפרסם לכל האומות אלהותו והשגחתו ויכולתו בכל הארץ אשר הוא המנהיג את כל העולם כולו ברצונו הפשוט, ובזה היה גאולה לגופים ולגאול לנפשות ישראל אשר היו משוקעים בטומאת מצרים העליונה והיה תירות לגופות ולנשמות, וע"כ באמת כל התורה בסוד יציאת מצרים העליונה בכח חמשים שערי בינה, אשר זה הוא מקור התורה, וכמו שהנשמות למעלה נזדככו בחמשים שערי בינה כמו כן ישראל למטה נזדככו בקבלת התורה הכלולה מחמשים שערי בינה. ובזה יתכן לפרש מאמר בעל ההגדה עבדים היינו לפרעה במצרים וכו', היינו מדבר ביציאת מצרים התתתונה ולכן תלה היציאה אף אותנו, ע"ד חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כי ביציאת הגופים מעבדות לחירות הכל מרגישים בה, משא"כ יציאת הנשמות לחירות והיינו מכור הטומאה העליונה אשר הוטמאו בה כל השנה ובאותו לילה של פסח מתעורר ומתוסף קדושה על כללות ישראל מהקדושה שהיתה בימי יציאת מצרים, א"כ בליל זה יש ג"כ חירות על הנשמות, והדברים מבוארים באריכות בספרי חכמי אמת, ואקדים לך מ"ש הרמב"ן ז"ל על התורה בפ' בראשית בפסוק וכל צבאם בענין ויברך ויקדש הביא בשם החכם ר"א אבן עזרא כי הברכה תוספת טובה שיתחדש בגופות יתרון כת בתולדת ובנשמה יתרון השכל, ויקדש אותם שלא עשה בו מלאכה כבשאר הימים, וכתב הרמב"ן ז"ל ודבריו בזה נכונים למאמינים בו כי אין זה מושג בהרגשה לאנשים. כמו כן בכאן אם כי באמת בליל פסח מתעורר קדושה על כללות ישראל, אמנם אינו מורגש כ"כ הדבר לאנשים הפשוטים כי רק לגדולי הדור וגם

למאמינים בו, ולכן קאמר בעל ההגדה ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, מדבר ביציאת מצרים העליונה שהיא נשמת ישראל מתחת כור הברזל והכניסנו לחמשים שערי בינה ולכן לא תלה היציאה על אותנו כי אין אנחנו מרגישים כ"כ הרגש

חירות הנשמות ולכן תלה היציאה באבותינו כי הם הם שהרגישו בזה מחירות הנשמות כמו דור המדבר שהיה דור דעה ולכן כיון שמדבר בחירות הנשמות אמר משועבדים היינו ואינו נופל על זה לשון עבדות רק לשון שיעבוד דהיינו שהיינו משועבדים תחת קליפות ערות מצרים והקב"ה הוציאנו משם וקדשנו במצותיו הקדושות:

מעשה בר"א ור"י וכו', והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה. הלשון אותו הלילה אינו מדוקדק, דלשון אותו הוא לשון זכר ולילה הוא, לשון נקבה, וכבר עמד בזה השל"ה הק' ונבוא לביאור, ונקדים מה שכתב הגאון מוהר"א בביאורו על ההגדה בפיסקא מה נשתנה הלילה הזה, וביאר כי יום הוא ל"ז ולילה היא ל"נ וא"כ היה צריך תמיד אצל לילה זאת דזאת היא ל"נ, ולכן הלילה פטור ממצות והיינו כמו שאשה פטורה מן המצות ועיקר המצות הם לאנשים דוקא כך הם רוב מצוותן דוקא ביום ולא בלילה, ולא מצינו כלל שיהיה מצוה דוקא בלילה ולא ביום ועכשיו נתחייב הלילה דוקא במצוה ולא ביום. והאריך שם ע"פ סוד וסוד ה' ליראיו. אמנם דרך פשוטה נראה הענין ע"פ מ"ש בזוה"ק פ' בא (ל"ח ע"א) ותנא הוה נהיר ליליא כיומא דתקופת תמוז וחמא כל עמא דינוי דקוב"ה הה"ד ולילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, ובשעתא דנפקו אשתכחו כולהו מתין בשוקין לעיניהון בחד גיסא וחמו למיתיהון באידך גיסא ובכולא הוה פרסומי ניסא דלא הוה כהאי יומא מיומא דאתברי עלמא, ונמצא לפי דברי הזוה"ק דאותו לילה הוי נהיר כיום ולכן הוא מכונה בשם זכר וגם המצות נהוגות באותו לילה דוקא אף שלא מצינו מצוה שתהיה נהוגה בלילה ולא ביום שאני לילה זו דהוא מכונה בשם יום ומכונה בשם זכר: ולפענ"ד נראה דהך סברא דלילה זו מכונה בשם יום תליא במחלוקת דב"ש וב"ה, ואפרש שיחתי. דהנה בפרק ערבי פסחים בירושלמי, עד היכן הוא אומר, בש"א עד אם הבנים שמחה, וב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים, אמרו להם ב"ש וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים, ופירש המפרש וכי יצאו ישראל קודם חצות דנימא גם בצאת ישראל ממצרים קודם אכילה, אלא אומר עד בצאת ישראל ואוכל הפסח עד חצות, ואח"כ אומר בצאת ישראל דקסברי ב"ש דהגאולה והיציאה בחצות היתה, אמרו להם ב"ה אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי הגאולה היאך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו והלא לא יצאו אלא בחצי היום שנאמר ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל וכו', אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק (פירוש גמור) נמצא מחולקים ב"ש וב"ה, דב"ש סוברים דגאולה היתה בחצי הלילה, א"כ להכי אינו אומר בצאת ישראל קודם חצות, וב"ה סברי דבלילה לא היתה היציאה, א"כ א אחר חצות לא שייך לומר בצאת ישראל, אלא כיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק. והנה בש"ס

דברכות (דף ט' ע"א) איתא מחלוקת ראב"ע ורע"ק, דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ראב"ע אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות, ארע"ק והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון, ומסקנת הש"ס אמר רבי אבא הכל מודים כשנגאלו ממצרים לא נגאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, על מה נחלקו על שעת חפזון, ראב"ע סבר מאי חפזון חפזון דמצרים ורע"ק סבר מאי חפזון חפזון דישראל, ולשיטת גמרא דילן תרווייהו מודו ראב"ע ורע"ק דישראל לא יצאו אלא ביום, והיינו כשיטת ב"ה הנ"ל דלא יצאו אלא ביום, דר"ע הוא מתלמידי ב"ה כמו שהוכיחו התוס' בב"מ בפרק המפקיד מדאוסר צרת הבת, וכן הוכחתי במ"א דראב"ע הוא מתלמידי ב"ה מדאוסר צרת הבת בספ"ק דיבמות, נמצא מאי דקאמר הש"ס דכ"ע לא יצאו אלא ביום היינו אליבא דרע"ק וראב"ע דתרווייהו מתלמידיו של ב"ה, אבל לשיטת ב"ש היציאה היתה בלילה, וקשה היאך הבינו ב"ש הך קרא שהביאו ב"ה ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל ממצרים דמבואר להדיא דביום יצאו, אלא דב"ש ס"ל סברת הזוה"ק דהאי ליליא נהיר כיממא כיום תקופת תמוז, ונמצא אף שהיציאה היתה בלילה שייך לומר

ויהי בעצם היום הזה כיון דהאי ליליא נהיר כיממא, וב"ה לא ס"ל סברת זוה"ק, נמצא שפיר הוכיח דביום יצאו מדכתיב ויהי בעצם היום הזה. נמצא דסברת הזוה"ק תליא במחלוקת ב"ש וב"ה, דב"ש ע"כ ס"ל סברת הזוה"ק דהאי ליליא הוי נהיר כיממא. ובזה נבוא אל הענין דהיו מסובין בבני ברק, וידוע דר"א הוא היה הגדול שבהם אף שלא היו ממש תלמידיו מצינו שחלקו לו כבוד הרבה כדרך התלמיד לרב, ועיין בסנהדרין חלק (דף ק"א) בעובדא כשחלה ר"א נכנסו ארבעה זקנים הללו לבקרו ר"ט ור"י וראב"ע ורע"ק, מבואר שם שחלקו לו כבוד הרבה כדרך התלמיד לרב, לבד רע"ק שהיה תלמידו ממש, ומסתמא עיקר הסיפור היה בר"א הגדול כיון שהוא היה הגדול שבהם, וידוע דר"א שמותי הוא ופירשו התוס' בכמה מקומות דר"א מתלמידי ב"ש, והיינו דקאמר והיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה, ונקט לשון זכר על הלילה דלר"א דהוא מתלמידי ב"ש מוכרח לומר סברת זוה"ק דנהיר האי ליליא כתקופת תמוז והוי יום ממש ולהכי נופל ע"ז לשון זכר וכמו שבארנו לעיל ומסתמא היה הסיפור בגבורת ה' באותו לילה וכשיטת הזוה"ק דהאי ליליא נהיר כיממא:

ובזה מובן אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו, ובסדר הגדה של הרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ הנוסחא כך הוא אמר להם ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה וכו', וכיון

דנוסחא שלו אמר להם ראב"ע, משמע דהוא תשובה על פלפול שביניהם. ולמ"ש יתבאר הענין בטוב טעם ודעת בס"ד. דהנה באמת קשה ל"ל קרא לרבות יציאת מצרים בלילות מהיכא תיתי דלא נאמר יציאת מצרים בלילות, וצ"ל ע"פ סברת הש"ס בברכות הנ"ל כיון דלא יצאו אלא ביום ה"א דלא נזכיר יצ"מ בלילות, וראב"ע לשיטתו דסובר הכי בברכות דלא יצאו אלא ביום כשיטת ב"ה בירושלמי הנ"ל דלא יצאו אלא ביום, דראב"ע הוי מתלמידיו של הלל, ולהכי לא זכה למימר יצ"מ בלילות כיון דלא יצאו בלילה, עד שדרשה בן זומא מריבויא דקרא, וכ"ז לשיטת ב"ה אבל לשיטת ב"ש דיציאה היתה בלילה בודאי לא צריך קרא לרבויי דהסברא כך להזכיר יצ"מ בלילות כיון דהיציאה היתה בלילה, והיינו דהשיב להם ראב"ע על פלפול שלהם שהיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה דהיינו כמו שבארתי לעל דעיקר הסיפור היה אצל ר"א הגדול הוא מתלמידיו של ב"ש דסובר דהאי ליליא הוה נהיר כיממא דתקופת תמוז, וזהו דקאמר כל אותו הלילה דלילה זו מכונה בשם זכר כיון דנהיר כיממא והוא שיטת ב"ש דבלילה יצאו ישראל ממצרים וכמבואר להדיא בזוה"ק, וע"ז השיב להם ראב"ע דאינו סובר דהיציאה היתה בלילה מדהוצרך ב"ז קרא לרבות הלילות ואם איתא דהיציאה היתה בלילה לא צריך קרא לרבויי דבודאי צריך להזכיר בלילות כיון דהיציאה היתה בלילה, א"ו דהיציאה היתה ביום ולכך צריך קרא לרבויי ובזה מחולק על ר"א הגדול דסובר דהיציאה היתה בלילה רק נהיר ליליא כיממא ודו"ק:

עוד נראה לפרש בזה ענין נכון. דהנה כל הראשונים מקשים דהא קי"ל דמזכירין יצ"מ בלילות והיאך נלמוד מקרא דבן זומא דהא קי"ל כחכמים כל ימי חייך להביא לימות המשיח, ובשו"ת ש"א האריך בזה, גם אני אמרתי בזה דרכים שונים. ולענ"ד נראה ענין נכון בזה, דאיתא בזוה"ק פרשת יתרו (צ"ב ע"ב) וז"ל זכור רזא דדכורא איהו רזא דדכורא דנקיט כל שייפי דעלמא עילאה, את יום השבת לאסגאה מעלי שבתא דאיהו לילה ודא איהו את לקדשו דאיצטריך קדושה מגו עמא קדישא ולאתעטרא בהו כדקא חזי עכ"ל. והנה דברי הזוה"ק נראה דפליג על גמרא דילן (פסחים ק"ו ע"א) ת"ר זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין אין לי אלא ביום בלילה מנין ת"ל זכור את יום השבת לקדשו, ופריך הש"ס בלילה מנין אדרבא עיקר קידושא בלילה הוא קדיש דכי קדיש תחלת יומא בעי לקדושי, ותו בלילה מנין ת"ל זכור את יום, תנא מהדר אלילה וקנסיב ליה קרא דיממא, ה"ק זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת. וע"ש בפירוש רשב"ם היטב. והנה באמת לשיטת הזוה"ק אתיא הברייתא כפשוטה וא"צ להגיה, דלשיטת הזוה"ק שבת דיממא קדוש יותר

משבת דלילה, ולהכי ה"א דוקא ביום בעי לקדושי ולא בלילה וגם ת"ל זכור את יום השבת לקדשו, ומה דאקשי הש"ס תנא מהדר אלילה וקא נסיב קרא דיממא, דה"פ דאת יום השבת, את לרבויי הלילה ולא דילפותא הוא מיום השבת רק מאת ילפינן. אמנם תלמודא דידן לא נחית בשיטתו של הזוה"ק ואלו ואלו דברי אלהים חיים. והנה לכאורה לשיטת הזוה"ק י"ל גם בקרא למען תזכור את יום צאתך ממצרים דאתי לרבות הלילות וכמו שדרשו בזוה"ק זכור את יום השבת לקדשו דאת לרבות הלילה והכתוב דאת יום צאתך אתי לרבות הלילות. ולפ"ז תקשה למה הצריך ב"ז לדרוש מכל. אך נראה דאיתא בכמה דוכתי בש"ס (פסחים כ"ב:) הך פלוגתא דשמעון העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש אמרו לו תלמידיו רבי כל אתים שדרשת מה תהא עליהם אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה עד שבא רע"ק ודרש אח ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח. והנה התוס' בבכורות (דף ו') פלפלו הרבה אי הלכה כמ"ד דדרשינן את או לא, ודעת התוס' דהלכה כמ"ד דלא דרשינן את, ודעת הרא"ש דמסתמא הלכה כרע"ק דדרשינן את לרבות תלמידי חכמים, ולפ"ז י"ל דהני תנאי דבן זומא וראב"ע ס"ל כהני תנאי דלא דרשינן את ולהכי בעינן כל לרבויי, משא"כ לדידן דקי"ל הלכה כרע"ק דאת לרבויי אתי י"ל דידעינן לילה מאת דאת לרבות הלילה אתי וכל ימי חייך להביא לימות המשיח:

ואפשר על דרך זה לקיים הנוסחא בהרמב"ם שהבאתי לעיל אמר להם ראב"ע. והיינו כמו שכתבתי, דכבר הקדמתי דר"א היה הגדול שבהם ומסתמא עיקר הסיפור בו היתה ור"א לשיטתו דס"ל (נדה ל"ה) דדרשינן אתים שבתורה, ולהכי לשיטתו מזה מפקינן דחייב בלילה לספר ביציאת מצרים. ואפשר לזה רמז כל אותו הלילה, דתיבת אותו נראה כמיותר דהו"ל כל הלילה, אלא שרמז ג"כ להך דרשא דאת לרבות הלילות כמ"ש לעיל, וע"ז אמר ראב"ע לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות והיינו כהנך תנאי דלא דרשו אתים והביא ראיה ע"ז מדהוצרך ב"ז לדרוש הלילות מריבוי דכל כמ"ש לעיל. אמנם לדידן דקי"ל דדרשינן אתים שבתורה כמו שהכריח. ממילא קיי"ל דחייב להזכיר יצ"מ בלילות אף דדרשינן כל לרבות ימי המשיח:

כהא לחמא עניא וכו'. נדבר קצת במעלות הצדקה אמרו חז"ל בפ"ק דב"ב תניא ר' יהודה אומר גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שנאמר כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות, ופירש מהרש"א בח"א כי הצדקה שעושה הקב"ה עמנו בגלות היא בסתר, אבל בעת הישועה שיהיו עושים צדקה יהיה בהגלות לעיני כל. ויש לפרש הענין דעיקר מעלת הצדקה מה שאנחנו עושים, היא דוקא מה

שאנחנו עושים בסתר וזה הוא מעלה הגדולה מצדקה העשויה בהגלות, וכמבואר בש"ס ובפוסקים, אבל לגבי הקב"ה הוא להיפך, כשעושה עמנו צדקה בסתר הגם שהיא ישועה לנו אמנם בזה לא נתפרסם כ"כ אלהותו והשגחתו ויכולתו, משא"כ כשעושה עמנו צדקה בהגלות לעיני כל חי נתפרסם שמו ויכולתו והשגחתו, ולכן המדה הוא כשאנחנו עושים הצדקה במעלה הנכונה דהיינו בסתר דזה הוא מעלת הצדקה לעומת זה הקב"ה עושה עמנו צדקה בהגלות לעין כל. וזה כוונת הש"ס גדולה צדקה, היינו צדקה המועילה מקרבת הגאולה. הנה כמה גדולה מעלת צדקה, וביותר הצדקה, כמו בעתים הללו שהיוקר גדול מאוד וצעקת עניים רבה, ומה מאוד גדולה הצדקה אצל השי"ת ועושין בזה תיקונים בעולמות העליונים, וז"ל הזוה"ק פ' פקודי (רס"ו א') היכלא חמישאה וכו' מהאי נפק, רוחא אחרא ואיקרי שוד וכד שליט כפנא על עלמא האי רוחא דאיקרי שוד איהו אשתכח ורוחא אחרא אשתתף עמיה דאיקרי כפן ואילין אזלין בעלמא ומשתכחי לקבל ב"נ והיינו דכתיב לשוד ולכפן תשחק, ואילין עבדין קטרוגא לב"נ ומשדדי לכולא חד דאיקרי שוד דבתר דאזיל בגו טורין רמאין ושדיד וחריב ושיצי כלא כדין תב ושדד לב"נ ומתין בחולשא דיליה, וכד אכלין בני נשא לא שבעין בגין דאיהו שלטא בעלמא, ובההוא זימנא מאן דעביד חסד עם ב"נ ויהיב לון למיכל ולמשתי כדאי איהו לדחייא לן לאילין תרין רוחין לבר דלא שלטי בעלמא, וכד ישראל לא עבדי חסד עם ב"נ ושאר עמין עבדי חסד בעלמא כדין אילין תרין רוחין מתבסמין לשאר עמין ומתקפי עלייהו דישראל בגין דהא כדין אתקף לההוא סטרא אחרא וישראל אתכפיין וכד ישראל עבדי חסד אתכפי ההוא סטרא אחרא ואתחלש וסטרא דקדושה אתקף וכו' ע"ש לשונו הקדוש. ואיך לא נשים אנחנו על לבנו לקיים מצות צדקה בכל האפשרי בעתים הללו. ונראה ליישב בענין זה מאמר חז"ל בפ"ק דב"ב (דף י') תניא היה ר"מ אומר יש לו לבעל דין להשיבך ולומר אם אלהיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסן, אמרו לו כדי שניצול אנו בהם מדינה של גיהנם, וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע אם אלהיכם אוהב עניים מפ"מ אינו מפרנסם א"ל כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם, א"ל אדרבה זו שמחייבתן לגיהנם אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורים וצוה עליו שלא להאכילו ולא להשקותו והלך אדם אחד והאכילו והשקהו לכששמע המלך לא כועס עליו ואתם קרויים עבדים דכתיב כי לי בנ"י עבדים, א"ל רע"ק אמשול לך משל למה"ד למלך שכעס על בנו וחבשו בבית האסורים וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו והלך אדם והאכילו והשקהו לכששמע המלך לא דורון משגר לו, ואנו קרויים בנים למקום שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם, א"ל אתם קרויים בנים ואתם קרויין עבדים

בזמן שאתם עושים רצונו ש"מ אתם קרויים בנים ובזמן שאין אתם עושים רצונו ש"מ אתם קרויים עבדים ועכשיו אין אתם עושים רצונו ש"מ, א"ל הרי הוא אומר הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית אימתי ועניים מרודים תביא בית האידנא וקאמר הלא פרוס לרעב לחמך. ולכאורה אינו מובן נהי דמשיב לו מקרא מ"מ קושיית המין במקומו עומד, ומהרש"א בחד"א הרגיש בזה ותירץ דרע"ק השיב לו מקרא ומוכח באמת דבין כך וכך אף שאין עושים רצונו ש"מ נקראו בנים, ובאמת פלוגתא היא בקידושין (ל"ו ע"א) בנים אתם לה' אלהיכם בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים אין אתם נוהגין מנהג בנים אין אתם קרויים בנים דברי ר"י, ר"מ אומר בין כך וכך אתם קרויים בנים ע"ש, א"כ תינח לר"מ דקסבר דבין כך וכך מיקרו בנים, אבל לשיטת ר"י דסובר דבזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים לא מיקרו בנים הדרא קושיית המין לדוכתא. ונראה לתרץ דר"י לשיטתיה אזיל דקאמר גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, א"כ יש לומר נהי דהשתא קרו עבדים מ"מ ע"י מצות צדקה שגורם הגאולה ויהיו נקראים בנים למקום ולכן ש"ד לפרנסם כיון דע"י צדקה יקרבו הגאולה ויהיו נקראין בנים למקום וזה יש לכוין במאמר כהא לחמא וכו' כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי וכו', היינו שאנו מזמנין עצמנו לקיים מצות צדקה ואמר השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל, דהיינו ע"י מצות צדקה כתקונה יתקרב הגאולה ונהיה בארעא דישראל, וכפל דבריו השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין, רוצה לומר דאף דעכשיו אנחנו עבדים א"כ תקשה קושיית המין שאין ראוי ליתן צדקה מחמת המשל למלך שכעס על עבדו כנ"ל. אמנם התירוץ הוא כמו שכתבנו, דע"י מצות צדקה יהיה הגאולה ונהיה בנים למקום וע"ז לשנה הבאה בני חורין, כיון דע"י הצדקה שמקרבת הגאולה נהיה בני חורין שפיר נקראים אנחנו בנים למקום ונסתר קושיית המין הנ"ל. ובכן ימהר ה' גאולתנו ופדות נפשנו וכימי צאתנו ממצרים יראנו ה' נפלאות א"ס:

דרוש יג

לשבת הגדול

משנה ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. כתבו התוס' אי גרסינן ערב פסחים ה"ק ערב ששוחטין בו פסחים, א"נ ערב פסח ראשון ושני. והקשה בס' אור חדש דלהך תירוצא בתרא קשה מה מבע"ל להש"ס אי מנחה גדולה תנן או מנחה קטנה תנן תפשוט ליה דמנחה קטנה תנן דאי מנחה גדולה קשה הא הטעם דאסור סמוך למנחה גדולה משום פסח וכתבו התוס' שם דאף לאחר. שעשה הפסח אסור שלא ימהר לאכול

ויעשה הפסח שלא כהוגן. והנה התוס' ביומא כתבו דפסח שני קרב קודם תמיד של בין הערבים וממילא אסור אחר התמיד משום עשה דהשלמה ולפ"ז אמאי אסור אחר התמיד לאכול דהא בזה לא שייך טעם של התוס' שלא ימהר לאכול ויעשה הפסח שלא כהוגן, דהא אינו יכול לעשות אחר התמיד ואמאי קתני עד שתחשך. ולכאורה קושיא עצומה היא. אמנם אחר העיון היטב נ"ל דלא קשה מידי. דהנה לעיל ר"פ תמיד נשחט מבואר דתמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה ובער"פ נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו, ומבואר שם הטעם בע"פ דאיכא פסחים מרובים אקדמה שעה אחת שיהיה פנאי לעשות פסחים,

ומשמע דפסח שני דליכא פסחים מרובים התמיד נשחט כמו בכל שנה, וכן משמעות הרמב"ם והפוסקים, מעתה נ"ל דלק"מ. דהנה בש"ס מקשה מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי וכו' ומסיק לא נצרכה אלא לר"י דאמר אוכל והולך עד שתחשך הכא משום חיובא דמצה מודה. והנה הא דנצרך הש"ס לאוקמי כרבי יוסי היינו אליבא דמסקנא דמסיק סמוך למנחה קטנה תנן אבל אם נימא סמוך למנחה גדולה תנן י"ל דמתניתין אתיא כר"י דאף לר"י אינו אסור בערבי שבתות וימים טובים אלא ממנחה קטנה כדמוכח בש"ס שם ק"ז דמשום שלא יוכל לאכול באורתא אין להחמיר יותר ממנחה קטנה. א"כ א"ש מתניתין דבערב פסח משום פסח אסור אפילו סמוך למנחה גדולה. ולפ"ז לק"מ קושיית הא"ח, דהא י"ל דמתניתין אתיא כר' יהודה אם נימא סמוך למנחה גדולה. ולפ"ז א"ש בפסח שני דהא עד התמיד אסור שלא ימהר לאכול ויעשה הפסח שלא כהוגן, ואחר התמיד דהוא תשע ומחצה בלא"ה אסור משום חיובא דמצה שיאכל בלילה מצה לתיאבון, דהא מתניתין ר"י היא, וא"ל שיאכל בין השחיטה והקרבה של תמיד בין הערבים יכול להקריב הפסח אף אחר שחיטת התמיד ושפיר שייך סברת התוס' שימהר לעשות הקרבה של פסח ויעשה שלא כהוגן ולדעת התוס' בפ' אמר להם הממונה כמו שביאר המל"מ בפ"א מהל' תמידין ומוספין כולה מילתא תליא בהקטרה דקודם הקטורת של בין הערבים יכול להקריב שאר קרבנות ואף לשחוט ולזרוק ע"ש היטב וא"ש ודו"ק:

ולדעת רש"י דף נ"ט וכ"כ מהרש"א שם וע"ש בחידושינו דכולה מילתא תליא בזריקת התמיד והיכא דנשחט ונזרק קודם התמיד יכול להקריב אף אחר התמיד בלא"ה לק"מ קושיא הנ"ל ודו"ק:

ובדרך זו נלע"ד לפרש היטב סוגית הש"ס דבתירוץ ר"ה מסיק לא נצרכה אלא לר"י וכו' הכא משום חיובא דמצה מודה, ובתירוץ רב פפא מסיק אפילו תימא ר"י וכו' ולא מסיק דהכא משום חיובא דמצה מודה, וצריך להבין זה.

ונלענ"ד דהנה בש"ס ק"ז איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן ומשום חיובא דפסח או סמוך למנחה קטנה משום חיובא דמצה. והנה אם נימא סמוך למנחה גדולה שפיר הוצרך הגמרא משום פסח דמשום מצה שהוא משחשכה אין סברא להחמיר יותר ממנחה קטנה, אבל אם נימא סמוך למנחה קטנה נימא הטעם משום שמא ישכח לעשות פסח ולא החמירו יותר ממנחה קטנה דעדיין יש שהות ביום לעשות. וצ"ל דהא כתבו התוס' דאחר שעשה הפסח אמאי לא יאכל, וכתבו דשמא ימהר לעשות הפסח כדי לאכול ויעשה הפסח שלא כהוגן, א"כ זה באמת אינו טעם מספיק כ"כ לכן שפיר אמר הגמרא אם נימא סמוך למנחה קטנה תנן משום חיובא דמצה דזה טעם מספיק יותר רק אי סמיך למנחה גדולה צריכין אנו לדחוקי משום פסח דמשום מצה אין סברא להחמיר כ"כ וזה פשט הגמרא. ועפ"ז מיושב היטב סוגיית הש"ס. דהנה לעיל מבואר דבערב פסח נשחט בשבע ומחצה ומבואר ברמב"ם פ"א מהלכות תמידין הטעם שאי אפשר שכל ישראל יקריבו פסחיהן בשתי שעות ומבואר במפרשים בצל"ח וא"ח דהפסח נשחט בשלש כתות ועל כל כת צריך שעה, ועיין במפרשים שם שהאריכו ליישב שלא יסתור הרמב"ם סוגיא דשם, ובזה מיושב דבתירוץ ר"ה שפיר הוצרך הטעם משום חיובא דמצה דשם קאי אליבא דרבי יוסי דס"ל אוכל והולך עד שתחשך דמשום פסח קשה אמאי אחר הפסח לא יאכל דזה דוחק טעם של התוס', דאם נימא סמוך למנחה קטנה תנן אין אנו צריכין לדוחק זה ושפיר אמר הטעם משום חיובא דמצה. משא"כ בתירוץ רב פפא לא הוצרך הטעם משום חיובא דמצה דשפיר יש לנו לומר הטעם משום חיובא דפסח דהא אליבא דר"י אחר מנחה קטנה בלא"ה לא יוכל לאכול משום ערבי שבתות וי"ט רק החצי שעה קודם מנחה קטנה בזה החמיר בע"פ שפיר יש לנו לומר הטעם משום חיובא דפסח שלא ישכח לעשות הפסח, וא"ל שאחר שיעשה הפסח יאכל, דז"א דהא גם אם הוא מכת ראשונה נמשך עד שעת מנחה קטנה, דהא התמיד נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו, א"כ נמשך כת הראשונה עד תשע ומחצה דהא לא יוכל לצאת מהעזרה עד שנגמר כל כת ראשונה דהא עזרה ננעלת כמבואר לעיל באלו דברים א"כ כיון שהגיע עד שעת מנחה קטנה בלא"ה לא יוכל לאכול משום ערב שבת ויו"ט ולא הוצרך הגמרא לומר דחיובא דמצה עדיף מערב שבת ויו"ט די"ל דהוי כמו ערב שבת

ויו"ט רק החצי שעה דקודם אסור משום פסח ואחר שנגמר הפסח שהוא תשע ומחצה בלא"ה אסור כמו ערב שבת ויו"ט דעלמא ועיין היטב כי נכון הוא לפרש הסוגיא:

ועפ"ז נלע"ד לפרש ברווחא דברי הרא"ש בשמעתין שנלאו כל חכמי לב להבין דבריו בסוגיא זו דהנה הרא"ש כתב לקיים פסק הרי"ף שפסק שאפילו בערב פסח פורס מפה ומקדש. וז"ל ונ"ל דרב אלפס סבר כשינויא דרב פפא דהוא בתראה דמוקי מתניתין כר' יהודה ור"י פליג אף בערב פסח ור' יוחנן ור"י ב"ר חנניא בהתחלה איירו ולא בהפסקה ובריית בתרייתא משבש לה מן קדם קמייתא ואף ע"ג דר' פנחס בריה דרב אמי קבלה ומשום הכי קאמר הש"ס אלא מחוורתא כדרב הונא מסתברא ליה לרב אלפס ז"ל לשבש בריית ולאוקמי לשינויא דרב פפא כדי שלא נצטרך לחלק בהפסקה בין שבת לפסח דיותר מסתבר להחמיר בהפסקה שהיא משום כבוד שבת מבפסח ושינויא דחיקא הוא דשני ר' נחמן בר יצחק כדי להעמיד דברי רב הונא ולא אזלינן בתריה אלא אמרינן מחמת קושיא זו דפריך הש"ס לר"ה מדר"י וריב"ח הדר ביה הש"ס מהאי דקאמר אלא מחוורתא כר"ה ומוקמינן לשינויא דר"פ וכו' עכ"ל הרא"ש. ותמהו כל המפרשים דא"כ היאך אוקי הברייתא ושוין שאין מתחילין בערב פסח דהא גם בער"פ סובר ר"י דמתחילין, ולדידי קשה עוד קושיא עצומה מה שלא הרגישו המפרשים. דהנה לדברי הרא"ש דלר"פ גם בערב פסח סובר דמתחילין לר"י א"כ נצטרך לפרש פשט הגמרא דקאמר אפילו תימא ר"י אין הכוונה דמשנה אתיא גם כרבי יוסי דהא לר"י לא מציא אתיא דהא סובר דגם בער"פ מתחילין אלא הכוונה דלא כר"ה דמוקי מתניתין דוקא כר"י דיכילנא לאוקמי אפילו כר' יהודה. אמנם קשה טובא כיון דחזינן דרבי יהודה דסבר בע"ש ויו"ט מן המנחה ולמעלה סובר בערב פסח דאסור קודם המנחה משום חיובא דמצה. א"כ מנ"ל דרבי יוסי פליג ע"ז דהא לא מצינו דפליג ר' יוסי בערב פסח וכיון דנצרך לומר אליבא דר' יהודה דבערב פסח אסור קודם מנחה משום חיובא דמצה מנ"ל דפליג ר' יוסי ע"ז, ובגמרא לא קשה דהייתי אומר דגם לר"פ סובר ר"י דבערב פסח אין מתחילין משום חיובא דמצה כמו לר"י דמחמיר בערב פסח יותר מעלמא והא דקאמר בש"ס ולר"ה מי ניחא וכו' אין הכוונה דלר"פ לא קשה דבאמת גם לר"פ קשה זה רק משום דאסיק דלר"ה ניחא פריך דגם לר"ה לא ניחא אבל לדברי הרא"ש נצטרך לומר דלאוקימתא דרב פפא סובר ר"י דבערב פסח מתחילין קשה מנ"ל זה כיון שנצטרך לומר ברבי יהודה דחמיר יותר בערב פסח מערב שבת ויו"ט א"כ מנ"ל דר' יוסי פליג ע"ז וצ"ע:

ולפמ"ש יתבאר הכל על נכון, דהנה לפמ"ש לר"פ א"צ כלל משום חיובא דמצה דבאמת חיובא דמצה וע"ש שוים רק דאסור קודם מנחה משום עשיית פסח ולאחר עשיית פסח

בלא"ה אסור דהוא זמן מנחה קטנה ומשום זה אתיא המשנה דוקא כרבי יהודה דלרבי יוסי דאוכל והולך עד שתחשך היה מותר לאחר עשיית הפסח דחיובא דמצה לא עדיף כלל מע"ש ויום טוב דעלמא ומשום זה אתיא לר' פפא שפיר הא דפסק ר"י וריב"ח בערב פסח כרבי יהודה דהם הכריעו דערב פסח עדיף מערב שבת ויו"ט דעלמא משום חיובא דמצה דלר"י היה מותר אחר עשיית הפסח והם פסקו בזה כרבי יהודה משום חיובא דמצה, מעתה א"ש גם הברייתא דשוין שאין מתחילין דמיירי בערב פסח ושם בברייתא לא קתני עד שתחשך, א"כ י"ל דבאמת אחר עשיית הפסח מותר רק דאין מתחילין בערב פסח קודם עשיית הפסח משום חיובא דפסח אבל אחר עשיית הפסח מותר לר"י ואוכל והולך עד שתחשך רק דר"י וריב"ח הכריעו כרבי יהודה בערב פסח משום חיובא דמצה:

עבדים היינו וכו'. טרם נפרש קצת המשך דברי המגיד נקדים לפרש בפסוקי הלל. אודך כי עניתני ותהי לי לישועה, אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה, מאח ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, וכבר ידוע מה שאמרו חז"ל דבהלל נכללו כל הגאולות יציאת מצרים וימי המשיח וגוג ומגוג ולעתיד לבא, גם נשגיח בפסוקי תורה כאשר הוכבד העבודה על בני ישראל במצרים כתיב וישב משה אל ה' ויאמר אדני למה הרעותה וגו', והשיב לו השי"ת עתה תראה וגו' וידבר אלהים אל משה וגו' אני ה' וארא אל אברהם וגו' לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם וגו' וגאלתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' אלהיכם וגו', להבין מה זו תשובה למרע"ה על קושייתו. ונראה הענין ע"פ פשוטו, דהנה בתחלת דבור השי"ת אל משה בשלחו לפרעה אמר השי"ת ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי וגו', וארד להצילו מיד מצרים וגו' ועתה לכה ואשלחך וכו' והוצא את עמי בנ"י ממצרים, הנך רואה שהשי"ת הזכיר רק שני לשונות דהיינו הצלה והוצאה, וכאן בפ' וארא הזכיר לו השי"ת ד' לשונות הוצאה, הצלה, גאולה, לקיחה, וכנגדם תקנו חז"ל ד' כוסות וכמבואר בירושלמי פרק ער"פ, הלא דבר הוא, ובזוה"ק פ' וארא (דף כ"ה) מבואר דעיקר הבטחה לישראל ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, ודקדק הזוה"ק אמאי אמר ליה לבתר. אלא דבההוא זימנא לית שבחא לישראל אלא יציאה דחשיבו דלא יפקון מעבודתהון לעלמין בגין דהוו חמאן תמן דכל אסירי דהוו ביניהו מקשרי לון בקשרי דחרשי ולא יכלין לנפקא מביניהו לעלמין ובגין כך מה דחביב עלייהו מכולהו אתבשרו ביה, ואי תימא דהא יפקון חיליהון בתרייהו לאבאשא להון כתיב והצלתי אתכם מעבודתם, ואי תימא דהא יפקון וישתזבון ולא יהא להון פרוקא ת"ל וגאלתי אתכם, ואי תימא לא יקבלם הא כתיב

ולקחתי אתכם, ואי תימא כשיקבלם לא יביאם לארץ הא כתיב והבאתי אתכם. הרי נראה דעיקר כוונת השי"ת ביציאתם ממצרים רק לקרבם לעבודתו ית"ש ולהיות להם לאלהים ושנקבל עלינו עול תורתו, ולכן כמעט כל התורה בנויה על יסוד יצ"מ. וזה ידוע דישראל שבאותו הדור לא היו ראויים מצד עצמם ליגאל, והשי"ת הוציא אותם בזכות אבות אברהם יצחק ויעקב כמו שכתוב וישמע אלהים את נאקתם ויזכור את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, אולם השי"ת רצה שהם בעצמם יהיה להם זכות עצמיי להגאל. ובאמת מצינו שבזכות אמונה שהיה בידם נגאלו, אך בדבר גדול כזה, להיות נקנים להשי"ת לעבדים צריך נסיונות רבים לחזק בידם האמונה, והיה זה הנסיון להכביד עליהם העבודה אחר שאמר להם השי"ת לגאלם והאמינו בו כמ"ש ויאמן העם ואח"ז אמר פרעה תכבד עליהם העבודה ואעפ"כ לא יהרהרו אחרי השי"ת, אז יהיה בחינה חזקה על תוקף אמונה השלימה שבידם, ובאמת רבים מישראל לא הרהרו אחר מדותיו, וכמו שכתוב ויוכו שוטרי בני ישראל שסבלו כמה מכות ויסורים שלא לנגוש העם בהכבדת העבודה וגם משה רבינו ע"ה חלילה הוא שיהרהר אחר מדותיו יתב"ש רק שדבר בשביל צער ישראל וכמבואר במדרש שהסתכל השי"ת שבשביל צערן של ישראל דבר כן לא פגע בו מדה"ד, מעתה היטב השיב לו השי"ת למרע"ה על שאלתו למה הרעותה, שעשה כן בשביל שיזכו לד' לשונות של גאולה דהיינו קרבתו לו יתברך יותר ויותר, כי מתחלה לא גילה לו השי"ת אלא שתי לשונות של גאולה דהיינו הוצאה והצלה, אמנם בחינת גאולה ובחינת לקיחה דהיינו להיות נקנים לו לעם דזה הוא המעלה הגדולה לא גילה לו ועתה גילה לו השי"ת דכל זה זכו בשביל הכבדת העבודה עליהם ובכל זה לא הרהרו אחרי מדותיו יתברך. ונוכל לומר עוד סברא בזה שזכו ישראל לד' לשונות של גאולה ע"פ המפורש במדרש ר"ה בשם בר קפרא אמר בזכות ארבעה דברים נגאלו ממצרים שלא שינו את שמם ולא שינו את לשונם ולא אמרו לשון הרע ולא נמצא אחד מהם פרוץ בערוה, וכנגד ד' דברים אלו זכו לד' לשונות של גאולה בצירוף הזכות שלא הרהרו אחר מדותיו והנה במדרש איתא דעיקר תרעומת משה על השי"ת מהכבדת העבודה על בני ישראל אף כי יודע היה שסופו להצילן מ"מ מה נעשה באותן שמשקעין בבנין, ובאמת איתא בזוה"ק פ' בשלח (דף ס"ו ע"ב) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר דתנן איתתא חדא אולידת במצרים והוו אתיין סרכי פרעה ואעלת ליה בחד לבנתא ואתא פס ידא ואחיד ליה ואתרשים תחות רגלי דשכינתא. ובמד' איתא הובא בילקוט ובזרע בירך שני פ' בשלח דאחר שטען עוזא שר של מצרים בשביל מצרים ולא הועיל לו כלום באותה שעה ענה עוזא ואמר רבש"ע יודע אני בעצמי שהם חייבים אלא שב עליהם

במדה"ר באותה שעה עמד גבריאל ולקח מלבן של טיט ותינוק אחד מה ששקעו בבנין ועמד לפני הקב"ה ואמר רבש"ע הלא שעבדו בבניך שיעבוד קשה כזה תרחם עליהם מיד חזר הקב"ה ושב עליהם במדה"ד וחזר וטבעם בים לכך נאמר וירא ישראל את היד הגדולה. ויובן מדרש הזה ע"פ מה שכתבנו שכוונת השי"ת במה שהכביד העבודה כדי שתתחזק אצלם האמונה, ושלא יהרהרו אחרי מדותיו ית"ש, ומחמת זה שתתחזק אצלם האמונה שיגאלם ה' ויקבלו היסורים באהבה יזכו להגאל בזכות עצמם דוקא כנ"ל בדברינו באריכות. והנה גבי לוט מצינו אל תביט אחריך, ופירש רש"י וכן איתא במדרש אתה אינך ראוי להצלה אלא בזכות אברהם אתה ניצול אינך כדאי לראות במפלתם, וראיתי בס' הפלאה שפירש ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי, הכוונה כשהי"ת מושיעי בזכותי אז אני רואה במפלת שונאי משא"כ כשהי"ת עוזר רק בזכות אבות איני רואה במפלת שונאי. ועתה כמין חומר יובן מדרש הנ"ל דהנה עיקר הרעות לישראל היה במה ששיקעו ילדיהם בבנין וכי בשביל זה נצח גבריאל לעוזא שר של מצרים ושב עליהם במדה"ד, ואותה עבודה קשה היתה ג"כ זכות לישראל שיגאלו בזכות עצמם, ומחמת זה זכו ישראל לראות היד הגדולה אשר עשה ה'. לפי דברים אלו שפיר השיב השי"ת למשה לכן אמור לבני ישראל, דהיינו בשביל בני ישראל וכמו שפירש רש"י בחומש בכמה דוכתי דהלמ"ד מורה בשביל, והיינו שזכו מצד עצמם לכל המעלות וכדבארנו והבן:

ומעתה יפורש הכתוב בהלל שהבאנו לעיל אודך כי וכו', דהיינו שאנחנו משבחים להשי"ת שהכביד עלינו העבודה כנ"ל, וזה גרם לנו ותהי לי לישועה הכוונה שהישועה היה בשבילנו בעצמנו. ואמר אבן מאסו הבונים וכו', הכוונה אבן שמאסו המצרים ושיקעו במקומו בני ישראל, זה הדבר היתה לראש פנה, היינו שנחקק בכסא הכבוד, וכדאיתא בזוה"ק ובמדרש. ואמר עוד מאת ה' היתה זאת, יובן היטב ע"פ מדרש פ' וארא שכך טען משה לפני הקב"ה, בשעה שאמרת לי לך ואשלחך אל פרעה במדת רחמים אמרת לי שאתה עתיד לגאלן שמא עד שבאתי נהפכה למדה"ד, אמר לו הקב"ה אני ה' במדת הרחמים אני עומד, הוי ויאמר אליו אני ה', וזה הכוונה מאת ה' היתה זאת הגם ששיעבדו אותנו ביותר בעבודה קשה הכל היתה מאת ה' דהיינו במדת הרחמים, דהיינו שע"ז זכינו להגאל בזכות עצמנו וזכינו לראות במפלתם של מצרים, וזה היא נפלאת בעינינו שזכינו לראות בעינינו הנפלאות, ואמר עוד זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו בישועתו, ויובן ע"פ דברי חז"ל בברכות שחזקיה לא לא נענה אלא בשביל אחרים דכתיב וגנותי על העיר הזאת למעני ולמען דוד עבדי, ודרשו חז"ל (ברכות י':) הנה לשלום מר לי מר אפילו בשעה שהקב"ה שלח לי שלום מר לי, דהיינו שנענה רק בשביל אחרים,

אמנם ביציאת מצרים זכינו להגאל בזכות עצמנו, וזה הכוונה זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו בישועתו דיכולים אנחנו לשמוח בשמחה והבן היטב זה:

ובזה נראה לפרש קצת המשך ההגדה עבדים היינו לפרעה וכו', ויוציאנו ה' וכו', ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו וכו', הרי אנו ובנינו משועבדים היינו וכו', והדקדוק ידוע דמתחיל בעבדים ומסיים במשועבדים. אמנם יפורש ע"פ דברינו הנ"ל, דהנה באמת במצרים היה בחינת הצלה ויציאה וגאולה ולקיחה, ואם היה רק בחינת הצלה לבד עדיין היינו משועבדים לפרעה, דהנה איתא במדרש מרדכי מתוקן להצלה משה מתוקן לגאולה, והיינו דבנס של המן לא היה רק בחינת הצלה לבד שנצלנו מידי אחשורוש והמן אך לא בחינת גאולה וכמאמר חז"ל דלהכי לא אמרינן הלל על נס פורים דאכתי עבדי אחשורוש אנן, אמנם ביציאת מצרים יצאנו לגמרי דהיינו בחינת גאולה ולהכי אומרים הלל, וזהו כוונת המגיד שאנחנו נותנים שבח והודאה להשי"ת על בחינת הוצאה שהיה במצרים, וזהו אלו לא הוציא הקב"ה, דהיינו אילו לא היה אלא בחינת הצלה לבד הגם שלא היינו עבדים וכמאמר והצלתי אתכם מעבודתם מ"מ עדיין היינו משועבדים תחת ממשלת פרעה, אך על בחינת הוצאה שהיא מעלה גדולה אנו משבחים להשי"ת, וע"ז הביא פיסקא מעשה בר"א ור"י וראב"ע ורע"ק ור"ט שהיו מסובין וכו' עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, כבר דקדקו מה חידשו התלמידים בזה וגם אינו ענין לסיפור יציאת מצרים. אמנם לענ"ד יש בזה כוונה עמוקה, כי התנאים הקדושים הנ"ל עסקו ביציאת מצרים והיינו בבחינת יציאה, אך יש עוד מעלה גבוהה יותר מבחינה זו, דהיינו בחינת לקיחה ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים, וזהו ק"ש שאנחנו מיחדים שמו של הקב"ה ומקבלים עלינו עול מלכותו ואלהותו ית"ש, וזהו שרמזו להם תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן לספר ג"כ בבחינת לקיחה לקבל עלינו עול מלכותו ית"ש, כי ע"ז היה עיקר הכוונה ביציאת מצרים כאמור אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים:

ואמר עוד אמר ראב"ע הרי אני וכו'. נראה לקשר עם הדברים הראשונים, דהנה טעם של החכמים דס"ל דא"א יצ"מ בלילות משום דאמרינן בברכות ט' א' הכל מודים (היינו ראב"ע ורע"ק) כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב והיינו אפילו רע"ק דסובר אכילת פסחים כל הלילה מודה שמחצות לילה היתה שעת חפזון על מצרים לשלחם מן הארץ שנאמר הוציאך לילה, וכשיצאו ישראל לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, על מה נחלקו על שעת חפזון ראב"ע סבר מאי חפזון דמצרים ורע"ק סבר מאי חפזון דישראל. נמצא דבלילה נתנו המצרים רשות לישראל

לצאת ולא יצאו אלא ביום, נמצא דבלילה היה בחינת הצלה, ואח"כ ביום היה בחינת הוצאה, וזה טעם החכמים דאין מזכירין יציאת מצרים בלילה כיון דבלילה לא היה אלא בחינת הצלה לבד לכן אין ראוי להזכיר יציאת מצרים, דכמו בנס של המן דא"א הלל כיון שלא היה אלא בחינת הצלה לבד, ובא ב"ז ודרש מקרא דצריך להזכיר יציאת מצרים גם בלילה. עוד יש לפרש בהמשך זה. דהנה יש לדקדק מה שנאמר והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, הך אותו אינו מדוקדק כלל, והו"ל והיו מספרים ביצ"מ כל הלילה, וכבר דקדק בזה השלה"ק. אמנם נראה דהך אותו למעט בא, והיינו באמת למאן דס"ל דאין מזכירין יציאת מצרים בלילות בליל ט"ו בודאי חיוב לספר ביצ"מ והוא מ"ע דוהגדת לבנך, ואפילו למאן דס"ל מזכירין יציאת מצרים בלילות, מ"מ ליכא מ"ע ואינו נחשב מתרי"ג מצות לבד בליל ט"ו בניסן היא בכלל מ"ע, וזהו דקאמר כל אותו הלילה, והיינו למעוטי שאר לילות דאין חיוב להזכיר יציאת מצרים, וע"ז קאמר אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, ולכן לא הזכיר עד עתה יצ"מ בלילות רק ליל ט"ו בפסח, ואח"כ בא ב"ז ודרש שהחיוב להזכיר יציאת מצרים בכל לילה. עוד יש לומר מה דקאמר הרי אני כבן שבעים שנה, למה מדקדק כבן שבעים שנה. דהנה כבר כתבנו טעם החכמים שלא להזכיר יציאת מצרים בלילה משום דהכל מודים דבלילה היה רק בחינת הצלה לבד כנ"ל. והנה בפסחים בירושלמי פרק ערבי פסחים נחלקו ב"ש וב"ה עד היכן הוא אומר בש"א עד אם הבנים שמחה וב"ה אומר עד חלמיש למעינו מים, אמרו להם ב"ש וכי לילה יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים, ופירש המפרש דקודם חצות לא יצאו ישראל ממצרים לכן אין אומרים קודם חצות דהיינו קודם אכילה בצאת ישראל, אלא אומר עד בצאת ישראל ואוכל הפסח ואח"כ אומר בצאת ישראל דסברי ב"ש דהגאולה והיציאה בחצות היה, וב"ה השיבו אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיע לחצי הגאולה, היאך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו, והלא לא יצאו אלא בחצי יום שנאמר ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל, אלא מכיון שהתחיל במצוה אומרים לו מרק. נמצא לשיטת ב"ש הגאולה והיציאה בחצות לילה היתה, ולב"ה היציאה לא היתה אלא ביום, וכשיטת גמ' דילן, נמצא דלב"ש דסובר דהיציאה היתה בלילה בודאי החיוב להזכיר יציאת מצרים בלילה, אמנם לב"ה דהלכתא כוותיה היה מסתבר שלא להזכיר יציאת מצרים בלילה כיון דהיציאה היה ביום לולא דרשת ב"ז. והנה יש להוכיח דראב"ע מתלמידי ב"ה, דהתוס' השיגו על פירוש רש"י ב"מ (דף ל"ז) דקאמר מודה אני בזה שהנכסים בחזקתן, ופירש רש"י דהוא מתלמידי ב"ש, והתוס' השיגו דמוכח ביבמות דהוא מתלמידי ב"ה

דבצרת הבת סובר כב"ה. כמו כן יש להוכיח דראב"ע דסובר דצרת הבת אסורה נמצא שהוא מתלמידי ב"ה, ולכן לשיטתו דהוא מתלמידי ב"ה אין לו הכרח להזכיר יציאת מצרים בלילות. ואיתא בשבת (דף ל"א.) דהלל היה ענותן סגי ולכן זכה לקבוע הלכה כמותו וגם זכה לנשיאות, וראב"ע שהיה מתלמידיו, ואיתא בירושלמי פסחים אלו דברים דראב"ע היה ענוותן סגי שחזר ונתן הנשיאות לר"ג בחזרה במעשה דברכות פרק תפלת השחר וחשיב לו משלשה ענוותנין ובגמרא דילן לא חשיב ליה משלשה ענותנין עיין פרק השוכר את הפועלים, וזה דקאמר ראב"ע בדרך רמז הרי אני כבן שבעים שנה דהיינו משמים זכו לי לנשיאות דנעשה לו נס שהיה כבן שבעים שנה כדי שאהיה ראוי לנשיאות וכל זה זכיתי מחמת שאני מתלמידי הלל שהיה ענותן ולמדתי מדרכיו, ולכן לא זכיתי בזה שתאמר יציאת מצרים בלילות, דלשיטת ב"ה ליכא הוכחה להזכיר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא:

ואמר עוד ברוך המקום וכו', אמר ארבע ברכות להשי"ת כנגד ד' גאולות שזכינו דהיינו הצלה והוצאה גאולה ולקיחה. ואמר כנגד ארבעה בנים דברה תורה וכו' הענין אינו מובן כלל כמו שעמדו בזה המפרשים וביחוד השל"ה הק', ולדרכנו יתבאר בעזרת השי"ת היטב הדק, דהנה באמת בתורה לא מצינו מפורש התשובות של כ"א כמו שסידר בעל ההגדה, דהנה בתשובה לבן הרשע מבואר בפ' בא, והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל, רק בפ' קדש כתיב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, וקאי על שאלת שאינו יודע לשאול והכתוב מלמדנו שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכים את הלב, וכמו שפירש רש"י בחומש, רק בתשובה זו נרמז ג"כ לרשע וכמו שפירש רש"י לי ולא לו שאלו היה שם לא היה נגאל. ובתשובת התם כתיב והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים, ובתשובה לחכם מפורש בפ' ואתחנן כי ישאלך בנך מחר לומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ויתן ה' אותות ומופתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה וצדקה תהיה לנו וגו'. ונראה לפרש שמרומז בתורה היטב כפי תשובת המגיד. דהנה כבר כתבנו דבחינת הצלה ויציאה היה מצד זכות אבות, ובחינת גאולה ולקיחה לא היה ראוי להיות מצד זכות אבות

ומשום זה הכביד עליהם העבודה קשה ובכל זה יתחזקו באמונה וימסרו על קדושת השם וכמבואר במדרש הנ"ל ובזה זכו ג"כ למעלה היותר גדולה דהיינו בחינת גאולה ולקיחה ועי"ז זכו בעצמם לראות הנסים של השי"ת עין בעין שע"י זכות אבות לא היו יכולים לראות במפלת שונאיהם כמו שבארנו לעיל בארוכה ובודאי היה באותו הדור כמה אנשים מהם צדיקים גמורים ובינונים ורשעים גמורים הגם שמתו בימי אפילה עדיין נשאר כמה רשעים שיצאו ממצרים, ופסל מיכה מוכיח שהמרו על ים בים סוף, אך בכללות ישראל מכפרים אלו על אלו ובצירוף זכות הצדיקים והבינונים זכו הרשעים לכל המעלות. והנה בתשובה לבן הרשע כתיב ואת בתינו הציל היינו בחינת הצלה כי הרשע מצד עצמו לא היה ראוי לגאולה זולת זכות אבות הגינה בעדו, ומצד זכות אבות אינו ראוי כ"א לבחינת הצלה, וזה שדקדק הכתוב ואת בתינו הציל. ובתשובת בן שאינו יודע לשאול אתה תפתח לו בדברי הגדה ופתח לו במעלה החשובה דהיינו בחינת גאולה כדי שעי"ז ימשך לבו לקרבו לעבודתו ית"ש כדי שיזכה אח"כ לבחינת לקיחה. וזה ידוע דבחינת גאולה היתה אחר בחינת יציאה וכמפורש בזוה"ק שהבאתי לעיל. וזהו דכתיב תשובתו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים דהיינו אחר בחינת יציאה היה בחינת גאולה, וזה שדקדק בתשובתו בעבור זה עשה ה' ליי, דהיינו שזכו מצד עצמם ולא מצד זכות אבות וכמו שבארנו דבחינת גאולה היה מצד עצמם, אחר ששיעבדו עליהם ביותר והמה בכל זה מסרו נפשם על קדושת שמו יתברך. וממילא מרומז בזה תשובה לבן הרשע לי ולא לו, אלו היה שם לא היה נגאל, דהיינו הרשע בודאי לא היה זוכה לבחינת גאולה ואפילו לבחינת יציאה אינו כדאי, אלא נקט גאולה, כיון דבתשובת שאינו יודע לשאול מיירי לרמז לו בחינת גאולה וכמו שבארנו, ובתשובת התם אמר ואמרת אליו בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים והיינו שזה תשובה לפי בחינת התם כיון שאינו חכם כ"כ השיבו על היציאה שהיא מעלה בינונית שגם התם מרגיש בזה וכדברי הזוהר הק' דבההוא זימנא לית שבחא לישראל אלא יציאה. בשלמא לשאינו יודע לשאול צריך לפתוח לו במעלה העליונה דהיינו בחינת גאולה להמשיך לבו לעבודתו ית"ש, משא"כ התם ששואל אלא שאינו חכם כ"כ, השיבו בבחינה שיודע להבין, ותשובה לבן החכם מפורש בתורה היטב להשיבו בחינת לקיחה דהיינו שזכינו להיות לעם קדוש ולהיות לו לממלכת כהנים וזכינו לראות בעינינו הנסים והנפלאות והיא המעלה היותר חשובה מכל המעלות, וזהו דקאמר ויתן ה' אותות ומופתים במצרים לעינינו, דהיינו בשביל מעלת לקיחה זכינו לראות הנפלאות לעינינו וכדבארנו, וזהו דמסיק ויצונו ה' אלהינו לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו, דהיינו שזכינו לכל הכבוד

להיות לו לעם קדוש כאשר נשמור מצותיו, וזהו דמרמז ג"כ המגיד אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהיינו שיהיה נאכל לשובע ופירש רשב"ם בערבי פסחים הטעם דכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, והכוונה שזכינו להיות גוי קדוש ממלכת כהנים שנהיה אוכלים כדרך שהמלכים אוכלים והיינו בחינת לקיחה. והבן היטב כי זה הוא ענין עמוק למבין בע"ה ית"ש:

ברוך שומר הבטחתו וכו'. יראה לפענ"ד לפרש הך פסקא, דהנה ראיתי במגלה עמוקות עה"ת דנתן טעם לשבח במה שמהרו לצאת קודם הקץ, והוא, כי הוא מחשב ג"כ שבני ישראל ישבו בארץ מצרים רט"ו שנים והיינו שמחשב הגלות מעת לידת מנשה כי שם כתיב כי נשני אלהים וגו', ואמר הטעם שהיה הזמן ת"ל שנים רק השי"ת חישב ג"כ גלות השכינה כביכול כמו שנאמר עמו אנכי בצרה וממילא רט"ו שנים דגלות ישראל ורט"ו של גלות השכינה הוי ת"ל שנים. ולע"ד נוכל לומר. עוד לפי דרכו שהיו בגלות רט"ו שנים טעם להשלמת הזמן, כי הנה ידוע מ"ש רז"ל בספ"ק דקדושין (דף ל"ט: תוס' ד"ה מחשבה) דבכותים הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, ולפ"ז י"ל שצירף השי"ת מחשבה שלהם למעשה כי טרם שעבדו אותם מסתמא חישבו ג"כ שישעבדו בהם וצירף השי"ת המחשבה למעשה, וממילא רט"ו שיעבוד ורט"ו מחשבה הוי ת"ל שנים, וזהו דקאמר המגיד שהקב"ה חישב את הקץ לעשות דהיינו שהשי"ת צירף המחשבה למעשה ובזה נשלם זמן הגלות. וזה נכון:

בגמרא ברכות ט' ע"ב דבר נא באזני העם אין נא אלא לשון בקשה אמר לו הקב"ה משה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, אמרו לו ולווי שנצא בעצמנו, משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם למחר מוציאין אותך מבית האסורים ונותנין לך ממון הרבה, אמר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום. התמיה מבוארת, דאם הקב"ה הבטיח ואח"כ יצאו ברכוש גדול צריך הקב"ה מעצמו לקיים ולמה תלה הדבר באמירת אותו צדיק, דהיינו אברהם כפירוש רש"י. וראיתי בס' מגלה עמוקות ענין נכון בזה בפ' בא, דבאמת עיקר היציאה שלהם היה על הים וביזת הים היה יותר הרבה מביזת מצרים דבקריעת ים סוף היה סגר עליהם המדבר ואז היה עיקר היציאה וביזת ים סוף היה הרבה מביזת מצרים כדפירש רש"י בשה"ש תורי זהב וכו', רק ביזת מצרים היה בכדי שלא יאמר אותו צדיק שלא קיים בהם רכוש גדול כי ממצרים היה היציאה שלהם. אמנם לענ"ד להמתיק הדברים בטוב טעם, דהנה במדרש פרשת שמות איתא ויאמר

משה אל האלהים מי אנכי, אמר ר' יהושע בן לוי משל למלך שהשיא אח בתו ופסק ליתן לה מדינה ושפחה אחת מטרונית ונתן לה שפחה כושית, אמר לו חתנו לא שפחה מטרונית פסקת ליתן לי, כך אמר משה לפני הקב"ה רבון העולמים לא כך אמרת לי אנכי ארד עמך מצרים ואנכי אעלך גם עלה, ועכשיו אתה אומר לי לכה ואשלחך אל פרעה לא אנכי אמרת הוא שאמרת ואנכי אעלך גם עלה. ולא נמצא תשובת השי"ת ע"ז. ונראה דהתשובה מבואר בזוה"ק בשלח (נ"ג.) וז"ל הזוה"ק. וירא ישראל את היד הגדולה וגו', האי קרא לאו רישיה סיפיה ולאו סיפיה רישיה, בקדמיתא וירא ישראל ולבסוף וייראו העם את ה'. אלא אמר ר' יהודה ההוא סבא דנחית עם בנוי בגלותא וסביל עליה גלותא ואעיל לבנוי בגלותא הוא ממש חמא כל אינון נוקמין וכל גבוראן דעביד קוב"ה במצרים, הדא הוא דכתיב וירא ישראל, ישראל ממש. ואמר רבי יהודה סליק קוב"ה להאי סבא אמר ליה קום חמי ברך דנפקין מגו עמא תקיפא, קום חמי גבורן דעבדית בגין ברך במצרים, והיינו דאמר רבי ייסא בשעתא דנטלי ישראל לנחתא בגלותא דמצרים דחילו ואימתא תקיפא נפל עלוי, אמר ליה קוב"ה ליעקב אמאי את דחיל אל תירא מרדה מצרימה, ממה דכתיב אל תירא משמע דחילו הוה דחיל, אמר ליה כי לגוי גדול אשימך שם, אמר ליה דחילנא די ישיצון בני, א"ל אנכי ארד עמך מצרימה, אמר ליה תו דחילנא דלא אזכי לאתקברא ביני אבהתי ולא אחמי פורקנא דבני וגבורן דתעביד להו, אמר ליה ואנכי אעלך גם עלה, אעלך לאתקברא בקברי אבהתך, גם עלה למיחמי פורקנא דברך וגבורן דאעביד להו, וההוא יומא דנפקו ישראל ממצרים סליק ליה קודשא בריך הוא ליעקב, אמר ליה קום חמי בפורקנא דברך דכמה חילין וגבוראן עבדית להו ויעקב הוה תמן וחמא כולא, הדא הוא דכתיב וירא ישראל את היד הגדולה. ר' יצחק אמר מהכא ויוציאך בפניו בכחו הגדול ממצרים, מאי בפניו דא יעקב דאעיל לכולהו תמן עכ"ל. נמצא מבואר בזוה"ק דאז בקריעת י"ס נתקיים מאמר הקב"ה אנכי אעלך גם עלה דאז סליק קוב"ה ליעקב וחמא כל אינון פורקנא וגבוראן דעביד קוב"ה במצרים, ומדוקדק מאוד לפ"ז הכתוב מאמר הקב"ה בברית בין הבתרים ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, היינו בעת שנתקיים דן אנכי דהיינו בקריעת ים סוף שהיה הישועה ע"י הקב"ה בעצמו, כמאמר הכתוב ויושע ה' ביום ההוא כי אז ראו הישועה שהיתה ע"י הקב"ה בעצמו, ומה נמלצו לחכי מה שפירש רבינו אליהו החסיד ז"ל ויאמינו בה' ובמשה עבדו, דהיינו שהיתה האמונה כיון שראו התגלות השכינה כביכול והיתה הישועה ע"י הקב"ה בעצמו אז הבינו כי כל האותות והמופתים אשר עשה משה במצרים היה הקב"ה לבדו העושה ולא משה בכחו ח"ו, וזה שאמר הכתוב

ויאמינו בה' ובמשה עבדו דהיינו דמשה היה רק עבדו ולא פעל ח"ו מעצמו בכחו רק הכל בשליחות השי"ת, והיינו דהבטיח השי"ת לא"א בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, דאז נתקיים מלת אנכי, כי בעת יציאת ממצרים היו כל הנפלאות ע"י שליחות משה בצוויו של מקום, ובעת קריעת ים סוף היה ע"י הקב"ה בעצמו, ואז נתקיים ג"כ ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, דבאמת היה ביזת ים סוף הרבה יותר מביזת מצרים, נמצא דהשי"ת באמת שמר הבטחתו דהיינו בעת שנתקיים דן אנכי דהיינו בעת קריעת ים סוף אז נתקיים ואח"כ יצאו ברכוש גדול, רק שמא יהרהר אברהם אבינו ולא ירגיש הדקדוק דן אנכי ועי"ז יהרהר שבעת יציאתם ממצרים לא היה בידם רכוש, ולכן ביקש לשאול כלי כסף וכלי זהב ושמלות. וזה דקדק הש"ס שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ומדלג מלות וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, כי פן לא ירגיש אברהם אבינו בזה, ובאמת עיקר הבטחה היה ואח"כ יצאו ברכוש גדול בעת שנתקיים מלת דן אנכי. והבן היטב:

ונראה לכוין זה במאמר ההגדה ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא שהקב"ה חישב את הקץ לעשות כמו שאמר לא"א בברית בין הבתרים, שנאמר ידוע תדע וכו' וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואח"כ יצאו ברכוש גדול. ונראה דנתכוין למאמר הנ"ל ברוך שומר הבטחתו היינו מה שהבטיח ליעקב אנכי אעלך גם עלה, דעיקר היא אנכי נתקיים בעת קריעת ים סוף וכמו שבארנו לעיל דביציאת מצרים היה ע"י שליחות משה ובעת קריעת ים סוף היתה הישועה ע"י הקב"ה בעצמו ובכבודו, ואז נתקיים הבטחת השי"ת אנכי אעלך ממצרים וגם עלה דאז אסיק ליה ליעקב למחמי בפורקנא ובגבורן דעביד במצרים, וזה דמרמז במה שאמר בברית בין הבתרים וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכמו שבארנו לעיל ואח"כ יצאו ברכוש גדול:

הא לחמא עניא. נ"ל לפרש האי פסקא, דידוע דבזכות אמונה נגאלו, ועוד אמרו חז"ל בפ"ק דב"ב גדולה צדקה שמקרבת הגאולה שנאמר שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות. ונ"ל טעם נכון שקבעו קדמונינו לגבות מעות חטים קודם הפסח ולחלק לעניים והוא מנהג מימים קדמונים, ונ"ל טעם נכון בזה דאיתא במס' ר"ה בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, א"כ כיון שבאו ימי ניסן שהם זמן הגאולה אנו צריכין לעורר למעלה למהר גאולתנו ופדות נפשנו וגדולה צדקה שמקרבת הגאולה ולכן קבעו קדמונינו לחלק חטים בימים אלו לעורר הגאולה. ויש לכוין בהאי פסקא הא לחמא דהיינו שאנחנו עושים סימני חירות זכר לימים הראשונים שהיה גאולת מצרים וכמו כן אנחנו בטוחים בהשי"ת שיגאל אותנו מגלות זה. וזהו אמונה אשר כדאי לעורר הגאולה

כמו שהיתה גאולת מצרים ע"י אמונה. ואמר כל דכפין וכו', כל דצריך, היינו בחינת צדקה שאנחנו עושים בימים אלו, שעי"ז יתעורר הגאולה. כמו דאמר הש"ס גדולה צדקה שמקרבת הגאולה וע"ז מסיים השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין דהיינו שע"י אמונתנו ונתינת צדקה נזכה לגאולה שלימה ב"ב אמן:

דרוש יד

לשבת הגדול

שיטת ר"ח סגן הכהנים

פסחים (י"ד ע"ב). יש לעיין הרבה בסוגיא זו, ומקודם אבאר קושיית התוס' ד"ה הכא טהור וטמא, הקשה ר"י דלוקמה בשבע דאסור מדאורייתא והיינו מדבריהם כי היכי דשלישי דאורייתא מותר לעשות שני ה"נ איסור דאורייתא וכו', ע"ש במהרש"א. ונ"ל לתרץ בעזהשי"ת ע"פ תלמוד ירושלמי בפרקין בה"ו דמקשי שם הירושלמי למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא א"כ מאי אשמעינן ר"ח סגן הכהנים דהא מוכח מב"ה ששורפין איסור תורה עם טומאה מן התורה דהא אמרי ב"ה הפיגול והנותר והטמא שורפין כאחת, בשלמא למאן דמוקי בולד הטומאה דרבנן ניחא דקמ"ל דאפילו מטומאה דרבנן מותר לעשות טומאה דאורייתא אבל למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא אם איסור תורה עם טומאת תורה שורפין כ"ש טומאת תורה עם טומאת תורה, ומשני ר"ח סגן הכהנים שניה משום ב"ש וב"ה, וביאר שם המפרש דשניה דגם ב"ש מודים בזה משום דטומאה היא, וע"כ לא פליגי ב"ש אלא באיסור אבל בטומאה מודה, ועוד בהל' ז' מקשה הירושלמי על רע"ק דמאי קמ"ל דהא מב"ה מוכח זאת ולא שייך בתירוץ הנ"ל מה שתירץ אליבא דר"ח סגן הכהנים דהא ב"ה מפסול מיירי ובודאי חולק על זה רק אליבא דב"ה א"כ מאי קמ"ל רע"ק, ומתרץ דקמ"ל דמותר לעשות ראשון דהא מב"ה לא מוכח אלא דמותר לעשות שני דהא אוכלין אינן נעשים אב הטומאה, א"כ דקאמרי ב"ה וטמא היינו ראשון ונעשה בשר השני שני אבל רע"ק קמ"ל דמותר לעשות ראשון. וזה תוכן דברי הירושלמי אף שלשון הירושלמי שם אינו מובן ואפשר שיש שם ט"ס, גם בא"ח תמה על לשון הירושלמי, מ"מ תוכן דברי הירושלמי הוא כדפרישית. והנה הרבה מחברים הבינו דהירושלמי פליג אתלמודא דידן דהא לשיטת הש"ס דילן בלא"ה לק"מ קושיית הירושלמי אהא דמקשה אליבא דרע"ק דהא י"ל דשם איכא טומאה דרבנן כמו דדחי ש"ס דילן (ט"ו ע"ב) עיין בא"ח ופ"י:

ונראה לי להשוות תלמודא דילן עם תלמוד ירושלמי בעזה"י. דבודאי תלמודא דילן דוחה שפיר קאי על ר"י דבעי למימר דבשבע ד"ה שורפין דגם ר"י יליף איסור מטומאה, וע"ז רצה הגמרא להביא ראיה ממתניתין דפיגול ונותר וטמא שורפין כאחת וע"ז דחה הגמרא לעולם דר"י סבר דגם בז' אין שורפין דר"י לא יליף איסור מטומאה והא דשם שורפין משום דאיכא שם טומאה אבל איסור לא ילפינן מטומאה, אבל הירושלמי קאי לר"מ דיליף איסור מטומאה ובאיסור דרבנן וטומאה דרבנן שוים וע"ז מקשה הירושלמי לשיטת ר"מ קשה מאי קמ"ל רע"ק דהא שמעינן ממתניתין דנותר וטמא שורפין כאחת וליכא לדחויי דשם איכא טומאה דרבנן דז"א דהא ר"מ יליף איסור דרבנן מטומאה דרבנן א"כ בודאי אין שום סברא לחלק איסור דרבנן מטומאה דרבנן א"כ קשה מאי קמ"ל רע"ק דנהי דשם איכא טומאה דרבנן מ"מ הכא איכא איסור דאורייתא ושפיר ניליף מהתם אף דשם איכא טומאה דרבנן ואיסור דאורייתא מ"מ לר"מ טומאה דרבנן אינו מעלה כלל. ועוד נראה לי לדחות ראיות תלמודא דילן אליבא דירושלמי ותלמודא דילן וירושלמי שניהם כאחד שוים, דתלמודא דילן שם קאי דר"י סבר בולד הטומאה דרבנן אלמא דסברא הוא דאפילו בטומאה דרבנן דמדאורייתא טהור הוא מ"מ יכול לירד עליו טומאה דאורייתא דעכ"פ שם טומאה איכא שפיר יש לדחות דשם בנותר איכא טומאה דרבנן וכיון דאיכא טומאה דרבנן שפיר נוכל להוסיף עליו טומאה דאורייתא כיון דעכ"פ שם טומאה עליו, אבל בירושלמי פריך שם למ"ד ולד הטומאה דאורייתא ע"ש בירושלמי והוא דמאן דסבר בולד הטומאה דאורייתא סובר דאין סברא כלל להוסיף על טומאה דרבנן טומאה דאורייתא אם נימא אוכל מטמא אוכל שפיר מקשה הירושלמי דלדידיה קשה מאי הוסיף רע"ק, וליכא לדחויי דשם איכא טומאה דרבנן דהא למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא אין סברא כלל להוסיף מטומאה דרבנן טומאה דאורייתא, א"ו משום הכי שורפין משום איסור דאורייתא לכן מקשה הירושלמי שפיר מאי קמ"ל רע"ק דשמעינן מנותר וטמא. ודברים ברורים למבין בעזהי"ת, וכיון שזכינו לזה מתורץ קושיית התוס' בטוב טעם, דליכא למימר דר"י מיירי בז' דא"כ יקשה קושיית הירושלמי מאי קמ"ל ר"מ דהא נוכל ללמוד מדברי ב"ה דנותר וטמא שורפין כאחת ומאי קאמר מדבריהם דר"ח סגן הכהנים ורע"ק הלא מב"ה דקודם מוכח ג"כ זאת והכא לא שייך תירוץ של הירושלמי דבודאי ב"ש פליגי ע"ז וגם מה דמתרץ הירושלמי אליבא דרע"ק ג"כ לא שייך דהא ר"מ ג"כ באוכלין מיירי א"כ לא נעשה אלא שני ושפיר נוכל ללמוד מדברי ב"ה ומאי קאמר מדבריהם הלא מב"ה ג"כ מוכח זה הדין ודו"ק היטב:

אמנם איכא לתמוה להירוש' הנ"ל נסתר קושיית הגמ' דמקשה על ר"י דאוקים בנר של מתכת ומקשה הגמ' לוקמיה בנר של חרס ורע"ק מוסיף פסול וטמא ולדברי הירושלמי הנ"ל קשה דשפיר הוצרך ר"י לאוקמי בנר של מתכות דאילו בנר של חרס ועיקר הוספת רע"ק פסול וטמא קשה מאי קמ"ל רע"ק דהא שמעינן מב"ה דטמא ונותר שורפין כאחת הרי מוכח דמותר לעשות מפסול טמא, בשלמא השתא הוסיף רע"ק דמותר לעשות ראשון דמב"ה לא מוכח אלא דמותר לעשות שני, דהא הטמא אינו אלא ראשון דאוכלין אינן נעשין אב הטומאה, אבל אם נימא דהוספת רע"ק דמותר לעשות מפסול טמא ולא מיירי בנר של מתכת א"כ הפסול אינו נעשה אלא שני וזה מוכח מדברי ב"ה ומאי הוסיף רע"ק, ודוחק לומר די"ל דב"ה מיירי בטמא שני דאינו נעשה הפסול אלא שלישי, זה בודאי דוחק לומר דהא ב"ה קאמר הנותר והטמא משמע בכל ענין טמא אפילו ראשון א"כ שפיר הוצרך ר"י לאוקמה בנר של מתכת כי היכי דלא יקשה על רע"ק מאי קמ"ל דהא מב"ה שמעינן:

ונלע"ד ליישב שיטת תלמודא דידן ושיטת ירושלמי על נכון בעהי"ת, דהנה בתוס' ט"ו ע"ב ד"ה נימא ע"ש בדבריהם העולה שם דלמאן דמוקי המשנה בולד טומאה דאורייתא שוב לא ילפינן כלל אפילו איסור דאורייתא מפסול דאורייתא ע"ש דמזה הוכיח הגמרא דמאן דאמר בשבע ד"ה שורפין ע"כ מוקי המשנה בולד הטומאה דרבנן ע"ש היטב, והשתא מיושב שפיר דהא כתבו התוס' בד"ה מאי קמ"ל דהסוגיא אזלא למ"ד אוכל מטמא אוכל בקדשים ובארנו בחידושינו דלפ"ז אזלה הסוגיא למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא, וכיון שכן מקשה הגמרא שפיר על ר"י לוקמה בנר של חרס, ואין לומר מאי קמ"ל רע"ק דמב"ה מוכח זאת, די"ל דקמ"ל רע"ק דגם ב"ש מודים בזה כמו דמשני תלמוד ירושלמי על ר"ח סגן הכהנים שהבאנו לעיל, והיינו דב"ש מודים בפסול וטמא דשורפין כאחת והא דפליגי ב"ש על ב"ה היינו בנותר דהוי איסור אבל בפסול וטמא גם ב"ש מודים דשורפין כאחת דהא השתא קיימינן דלא ילפינן איסור מפסול ופסול עדיף מאיסור י"ל שפיר דגם ב"ש מודים בזה, מטעם דפסול עדיף כמו דמשני תלמוד ירושלמי אליבא דר"ח סגן הכהנים, וקושיית הש"ס עולה יפה, אבל תלמוד ירושלמי דלא ניחא להו בהאי תירוצא שכתבנו אזיל הירושלמי לשיטתו דמבואר שם בירושלמי דר"י מוקי בולד הטומאה דאורייתא וגם מבואר בירושלמי דר"י גופיה סבר בשבע ד"ה שורפין הרי מוכח בהדיא דירושלמי סובר דגם למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא סובר דילפינן איסור מפסול דהא מ"ט סובר ר"י דבשבע שורפין היינו משום דיליף מרע"ק דסובר דפסול וטמא שורפין כאחת ומדמה איסור לפסול, הרי מוכח בהדיא

דגם למאן דמוקי בולד הטומאה דאורייתא יליף איסור מפסול, ולפ"ז מקשה הירושלמי שפיר על רע"ק דמאי קמ"ל דמב"ה מוכח זאת. ואין לומר דקמ"ל רע"ק דגם ב"ש מודים בזה, דז"א דבודאי אין ב"ש מודים דהא איסור ופסול שוים, וכמו דסברי ב"ש דאיסור וטמא אין שורפין כאחת כן פסול וטמא, דפסול אינו עדיף מאיסור, אבל תלמודא דידן לשיטתו דמבואר בגמרא דר"י דקאמר בשבע ד"ה שורפין מוקי המשנה בולד הטומאה, דרבנן אבל אם נימא בולד הטומאה דאורייתא שוב לא ילפינן איסור מפסול ופסול עדיף מאיסור, ולכן פריך שפיר על ר"י דלוקים בנר של חרס דלעיל הסוגיא סברה בולד הטומאה דאורייתא, א"כ י"ל דפסול עדיף מאיסור ושפיר י"ל דרע"ק מוסיף דמפסול מותר לעשות טמא, ואין לומר מאי קמ"ל דהא מב"ה שמעינן, די"ל דקמ"ל דגם ב"ש מודים, ועולה הכל בקנה אחד כפתור ופרח, ודו"ק היטב כי הדברים ברורים כשמש בס"ד:

ועתה נבוא לבאר דברי הירושלמי שהביאו התוס' בשמעתין דפריך למ"ד בולד הטומאה דרבנן, לא בעי רע"ק אלא לפחות תפתר בטבול יום דבית הפרס שהוא מדבריהם. והקשה מהרש"א ז"ל דלפ"ז למה קאמר בגמרא דילן ומאי מדבריהם מדברי ר"ח סגן הכהנים הלא י"ל גם מרע"ק דהא רע"ק מיירי בטומאה דרבנן. נראה לענ"ד ליישב בכמה אופנים נכונים וברורים: דרך הראשון י"ל, דהנה צריך להבין על הא דמשני הש"ס נימא קסבר ר"מ בולד הטומאה דרבנן הא גופא קשיא מנ"ל לר"מ לומר בדברי ר"ח סגן הכהנים, דילמא מיירי בולד הטומאה דאורייתא, ודוחק לומר דקבלה היה בידו. וי"ל דר"מ הוכרח דר"ח סגן הכהנים מיירי בול הטומאה דרבנן דאם לא כן מאי קמ"ל ר"ח סגן הכהנים דהא שמעינן מב"ה דטמא ונותר שורפים כאחת כקושיית הירושלמי, וזה לא מסתבר לר"מ לומר דר"ח סגן הכהנים אשמעינן דגם ב"ש מודים בזה דאטו ב"ש אתי לאשמועינן, לכן הוכרח ר"מ דר"ח סגן הכהנים מיירי בולד הטומאה דרבנן ושפיר קמ"ל אפילו מטומאה דרבנן עושים טומאה דאורייתא, וכן מבואר בירושלמי דלמאן דמוקי בטומאה דרבנן אתיא שפיר כפשוטו עיין בירושלמי, ולפ"ז לק"מ קושיית המהרש"א הנ"ל דבודאי לא מצי הש"ס לומר דרע"ק הוכיח זאת דהיא גופה קשיא מנ"ל ברע"ק דילמא מיירי בטבול יום דאורייתא ועל רע"ק בלא"ה לק"מ קושיית הירושלמי דקמ"ל דעושים ראשון דזה לא מוכח מב"ה כמש"ל רק ממילא כיון דמוכרח דר"ח סגן הכהנים מיירי בטומאה דרבנן א"כ ממילא רע"ק נמי בטבול יום דרבנן דאי לא"ה לא בא אלא לפחות כקושיית הירושלמי, ושפיר נקט הש"ס מר"ח סגן הכהנים דעיקר הוכחה מר"ח

סגן הכהנים דמיירי בטומאה דרבנן, ודו"ק כי זה נכון וברור, ומצאתי בקרבן העדה מתרץ קושיית מהרש"א כן ושמחתי אלא שהוא ז"ל קיצר מאוד בדבריו:

דרך השני י"ל בקושיית מהרש"א ג"כ בסגנון הנ"ל, דהנה התוס' הקשו ד"ה התם פסול וטמא מאי הקשה הגמרא למ"ד אין אוכל מטמא אוכל יליף שפיר כמו שמותר לעשות מפסול דאורייתא ראשון דאורייתא ה"נ מותר לעשות מאיסורא דרבנן שני דרבנן, ובאמת י"ל דקושיית הש"ס למ"ד אוכל מטמא אוכל ופריך הגמרא שפיר דלא יליף איסורא דרבנן מפסול דאורייתא, וכן כתבו התוס' לעיל ע"א ד"ה מאי קמ"ל דקושיית הש"ס לאו לכל האמוראים, מעתה מבואר כיון דקושיית הש"ס הוא למ"ד אוכל מטמא אוכל שפיר משני הגמרא דר"מ מוקי בולד הטומאה דרבנן ולא קשה מה שהקשיתי מנ"ל לר' מאיר כן בר"ח סגן הכהנים די"ל דהיה לר"מ הכרח דר"ח סגן הכהנים מיירי בולד הטומאה דרבנן דהיה דוחק לר"מ לומר תירוץ הש"ס לעיל בולד ולד כתירוץ ר' יהודה, לכן היה מוכרח לומר בולד הטומאה דרבנן, א"כ בלא"ה לא קשה קושיית הש"ס דר"ח אשמעינן דמותר לעשות משני דרבנן שני דאורייתא, ומדוקדק היטב לפ"ז לישנא דתלמודא נימא קסבר ר"מ בולד הטומאה דרבנן אבל הטומאה דאורייתא וע"ש בתוס' שנדחקו בזה, ולמ"ש מבואר היטב כי זה עיקר התירוץ דמיירי בולד הטומאה דרבנן אבל הטומאה דאורייתא כי מזה היה לר"מ הכרח דמיירי בולד הטומאה דרבנן דקשה קושיית הש"ס שני ושני הוא ומזה היה לר"י הכרח דמיירי בולד הטומאה דרבנן אבל הטומאה דאורייתא א"כ אשמעינן ד"ח דמשני דרבנן מותר לעשות שני דאורייתא. מעתה מיושב קושיית מהרש"א הנ"ל, דבאמת נהי דמוכח דרע"ק מיירי בטבול יום דרבנן מחמת קושיית הירושלמי דרע"ק לא בא אלא לפחות מ"מ לא היה יכול לומר הש"ס מרע"ק, דמנ"ל ברע"ק, דהא ברע"ק בלא"ה לק"מ קושיית הש"ס דאשמעינן דמותר לעשות משלישי שני או ראשון אלא משום דמוכח בר"ח סגן הכהנים דמיירי בולד הטומאה דרבנן א"כ ממילא רע"ק נמי בטבול יום דרבנן א"כ עיקר הוכחה מר"ח סגן הכהנים להכי נקט הש"ס מר"ח סגן הכהנים ודו"ק היטב:

בדרך שלישי י"ל קושיית מהרש"א ג"כ בסגנון הנ"ל, ונבאר פירש"י מה שתמהו עליו כל המחברים. דרש"י פירש בתרצן למ"ד אין אוכל מטמא אוכל ותמהו למה פירש כן הלא למ"ד אוכל מטמא אוכל ג"כ ניחא הילפותא, ונראה דרש"י הרגיש ליישב הקושיא שהקשיתי דהיא גופה קשיא מנ"ל לר"מ בר"ח סגה"כ דמיירי בטומאה דרבנן דילמא מיירי בטומאה דאורייתא, לכן מפרש דהסוגיא קאי למ"ד אין אוכל מטמא אוכל, א"כ היה לר"מ הכרח דבטומאה דרבנן מיירי דליכא לאשכוחי בטומאה דאורייתא דהא ממאן יטמא הבשר, דאי מאוכל אין אוכל מטמא אוכל ואי ממשקה הא ר"מ סבר טומאת

משקים לטמא אחרים דרבנן וכלי לא משכחת מדאורייתא שיהיה הכלי שני דהא אין כלי נטמא אלא מאב הטומאה דאורייתא וגם בעצים ולבונה י"ל דסבר דאין מונין בו ראשון ושני דלא כר"ל דאבעיא ליה, וכה"ג כתבו התוס' להיפך, ועיין רש"י י"ט ד"ה א"ל ובתוס' שם ד"ה לא ע"ש היטב, לכן מפר רש"י דהסוגיא קאי למ"ד אין אוכל מטמא אוכל. וכיון שכן מיושב קושיית מהרש"א נהי דרע"ק ג"כ מיירי בטבול יום מדרבנן מ"מ לא היה יכול לומר הש"ס הוכחה מרע"ק דהיא גופה קשיא מנ"ל ברע"ק דמיירי בטבול יום דרבנן אלא משום שהיה לר"מ הכרח בר"ח סגן הכהנים דמיירי בטומאה דרבנן ממילא רע"ק נמי מיירי בטבול יום דרבנן דאל"כ מאי הוסיף כקושיית הירושלמי, אמנם עיקר הוכחה מר"ח סגן הכהנים להכי נקט הש"ס מר"ח סגה"כ:

אך זה שכתבתי ליישב פירוש רש"י צ"ע, דהא באוקימתא דרבי ירמיה מפרש למ"ד אוכל מטמא אוכל אלמא דלא ס"ל לרש"י זאת להכרח, דר"מ יהיה לו הכרח דר"ח סגן הכהנים מיירי בטומאה דרבנן אלא דקבלה היה בידו, ועיין במהרש"א היטב מה שמבאר בדברי רש"י וצ"ע. ולכל הישובים שכתבנו בישוב קושיית מהרש"א מתורץ היטב מה שדקדקו המפרשים ז"ל דלתירוץ הש"ס קשה דמשני מדברי ר"ח סגן הכהנים א"כ מאי קאמר מדבריהם מדבריו מיבעי ליה כמו דפריך הש"ס לקמן, ולמ"ש א"ש דבאמת כיון דמוכח דר"ח סגן הכהנים מיירי בטומאה דרבנן ממילא מוכח דרע"ק נמי מיירי בטבול יום דרבנן אלא דהש"ס לא מצי למימר מרע"ק דקשה מנ"ל ברע"ק כן, אלא כיון דהיה לר"מ הכרח דר"ח סגן הכהנים מיירי בטומאה דרבנן ממילא רע"ק נמי מיירי כן דאל"כ קשה מאי הוסיף, וכיון דעיקר הוכחה מר"ח סגן הכהנים נקט הש"ס מר"ח סגן הכהנים, אמנם באמת מוכח גם מדברי רע"ק, וא"ש הא דקאמר מדבריהם דבאמת מרע"ק מוכח ודו"ק:

ודע שמדברי הירושלמי הנ"ל דמשני בטבול יום דרבנן אין סתירה להוכחת רבא מרע"ק דמשקין לטמא אחרים דאורייתא דלכאורה נסתר הוכחתו שאמר אי לאיפסולי גופיה הא פסול וקאי דמהני שפיר לאיפסולי גופיה דהא אינו פסול אלא מדרבנן ומהני לאיפסולי דאורייתא. אך זה אינו דמ"מ קשה מאי איריא דנקט אב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי דהא לאיפסולי גופיה פסול מדאורייתא אפילו שנגע בראשון ושני ואי לטמויי אחרים אפילו בראשון ושני נמי מדרבנן ראשון הוי דכל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה, א"ו סובר רע"ק טומאת משקין לטמא אחרים מדאורייתא ואהני שפיר להיות ראשון מדאורייתא. וזה פשוט מאוד ולא הוצרכתי לכותבו אלא שראיתי שהרב בעל אור חדש שגג בזה, עיין בדבריו בתוס' ט"ו ע"ב ד"ה ר"י לטעמיה. ודו"ק היטב בכל מה שכתבתי, וה' יראנו נפלאות מתורתו הקדושה:

במדרש פ' בא ד"א כי אני הכבדתי את לבו אר"י מכאן פתחון פה למינים לומר שלא היתה ממנו שיעשה תשובה שנאמר כי אני הכבדתי את לבו, א"ל רשב"ל יסתם פיהם של מינים אלא אם ללצים הוא יליץ שהקב"ה מתרה בו באדם בפעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר והוא נועל לבו מן התשובה כדי לפרוע ממנו מה שחטא אף כך פרעה הרשע כיון ששיגר בו הקב"ה ה' פעמים ולא השגיח על דבריו א"ל הקב"ה אתה הקשית את ערפך והכבדת את לבך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך. ומה שדקדק המדרש חמש פעמים הוא מבואר ע"פ המדרש לעיל סוף פ' י"א ויחזק ה' את לב פרעה, כיון שראה הקב"ה שלא חזר בו מחמש מכות ראשונות מכאן ואילך אמר הקב"ה אפילו אם ירצה לשוב אני מחזיק את לבו כדי שאפרע כל הדין ממנו. וע"פ זה יובנו היטב מקראי קודש בפ' וארא, גבי מכת דבר כתיב וישלח פרעה והנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה ולא שלח את העם, ואינו מובן כלל דמה נתינת טעם הוא זה כלפי לייא ונראה כוונתו דזה כתב במכת דבר דהוא מכה חמישית ועדיין מעצמו הכביד את לבו ולא הוצרך הקב"ה להכביד לב פרעה רק אח"כ כאשר הוכה במכת שחין שהיא מכה ששית הוצרך להכביד את לבו ולזה נתנה התורה טעם להודיע לנו גודל רשעתו כי כאשר שלח ונתודע לו שלא מת ממקנה ישראל עד אחד והיה מהראוי להיות לבו נשבר לה' ולשוב בתשובה ואף על פי כן הכביד מעצמו את לבו ולא הוצרך הקב"ה להכביד לבו, לזה ראוי אח"כ שהקב"ה יכביד לבבו ונועל ממנו דרכי התשובה כמאמר רשב"ל במדרש הנ"ל שלא יהיה פ"פ למינים. וזה נכון בס"ד:

אמנם לענ"ד הראני ה' דרך נכונה בישוב קושיית המדרש הנ"ל הגם כי דבריהם כגחלי אש אמנם התורה כפטיש יפוצץ סלע ומתחלק לכמה טעמים, גם נפרש מקראי קודש בתחלת פ' בא, ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו וגו' למען שיתי אותותי אלה בקרבו וגו', הך מלת אלה אין לו הבנה. נקדים מה שחקר רבותינו הקדושים הרמב"ם והראב"ד בספר המדע, והרמב"ן ז"ל בפ' לך לך, מדוע נענשו המצרים על שהעבידו בבני ישראל הלא כן היתה גזרתו ית"ש כאשר אמר לא"א בברית בין הבתרים, ידוע תדע כי גר יהיה זרעך וגו' ועבדום וענו אותם וגו' א"כ כיון שכן היתה גזרתו ית"ש מדוע נענשו המצרים, והרמב"ן ז"ל הביא סברת הרמב"ם ז"ל וכל אותן המריעים לישראל אילו לא רצו כל אחד מהם הרשות בידו, והרמב"ן דחה דבריו באומרו שאפילו היה הגזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזירתו של הקב"ה זכה בדבר מצוה ומה טעם בדבריו, כאשר יצוה המלך שיעשה מדינה פלוני מעשה מן המעשים המתרשל ומטיל הדבר על אחרים חומס וחוטא נפשו והעושה יפיק רצון ממנו, וכ"ש

שהכתוב אומר וגם את הגוי אשר יעבודו כלומר שיעבדו הגוי, והם הלכו מעצמם, אבל הענין כאשר כתבתי, וכבר הזכירו רבותינו הענין הזה במדרש שמות, משל למלך שאמר לבנו יעשה עם פלוני ולא יצערנו והלך ועשה, אע"פ שעשה עמו חנם לא הניח שלא היה מצערו, כשנתרצה המלך לבנו גזר על מצעריו הריגה. כך גזר הקב"ה שיהיו ישראל משועבדים במצרים עמדו עליהם ושיעבדו בהם בחוזק, אמר הקב"ה היה לכם ננהוג בם כעבדים ויעשו צרכיכם אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה ע"כ. ודבר ברור הוא כי השלכת בניהם ליאור אינה בכלל ועבדום וענו אותם אבל היא עקרתם לגמרי, וכן מה שאמר תחלה הבה נתחכמה לו פן ירבה אינו בכלל עבדות מלבד מה שהוסיפו בעינוי עצמו וימררו את חייהם בעבודה קשה והוא מ"ש הכתוב וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו, ושם בתחלת דבריו כתב לפרש בזה מקראי קידש דהיינו דהשמיענו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, כלומר אע"פ שגזירתי היתה כך מ"מ המה עזרו לרעה יותר מהגזירה, והיינו דקאמר דן אנכי כלומר שהוא יתברך יחשב במשפט מה שנגזר עליהם עבדות ומה שהוסיפו עליהם יותר עבדות ועינוי קשה יבוא במשפט עמהם. והראב"ד ז"ל בהשגותיו בספר המדע כתב ג"כ שני תירוצים על קושיית הרמב"ם, ובתירוץ השני כתב כדברי הרמב"ן ז"ל ובתירוץ הראשון כתב בענין אחר וז"ל וענין המצרים אינו שאלה משני טעמים, האחד כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו, ואחר שיפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו מרשעו, וכן הוא אומר הוי אשור שבט אפי, כהתומך שודד חושד, פירוש מפני רשעך וגודל לבבך והתפארך עלי, והמצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכות אלו, ואילו שמעו למשה תחלה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים, אבל זדונם ובזותם את הבורא לפני שלוחו הוא גרם להם. והנה בודאי שני התירוצים אמת ויציב, כי התירוץ השני והוא תירוץ הרמב"ן בודאי אמת ויציב, דהך גזרה הבה נתחכמה וכן השלכת בניהם ליאור בודאי אינו בכלל הגזרה. והתירוץ הראשון של הראב"ד ג"כ אמת ויציב, ואמתיק עוד דבריו יותר בכדי שיהיה מספיק מזה על קושיית המדרש שהתחלנו. ואביא לשון רש"י בחומש פ' יתרו וז"ל בפרק אתם ראיתם (והוא ממכילתא), לא מסורת היא בידכם לא בדברים אני משגר אליכם לא בעדים אני מעיד עליכם, אלא אתם ראיתם אשר עשיתי במצרים על כמה עבירות היו חייבים לי קודם שנזדווגו לכם ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם, עכ"ל. ולענ"ד כי בזה יספיק תירוץ נכון לקושיית המדרש בענין כי אני הכבדתי שאינו עול בחוקו ית"ש חלילה, והענין הוא כך, דבודאי מצרים הללו היו ראויים לעונש עשר מכות ולקבל יסורים כך וכך מלבד מה שהוסיפו לחטוא בישראל יותר מהגזירה מכבר היו מחוייבים

מה שהרשיעו מכבר כדברי הראב"ד ז"ל וכפירוש רש"י ז"ל, א"כ יש לומר דעד חמש הראשונות שהכביד פרעה את לבבו מעצמו מחמת גודל רשעו התחייב במכות האלו מן הדין שחטא נגד ישראל שהוסיפו על הגזרה וגם התריס נגד שלוחו של מקום ולא רצה לשלח את ישראל. אמנם בחמש מכות האחרונות אף שהקב"ה הכביד לבבו, ולא היה חייב במכות הללו מצד ישראל, מ"מ היו חייבים במכות ויסורים מצד שנתחייבו מכבר, רק בזה רצה הקב"ה להראות חבת עמו ישראל שכל העשר מכות שנשלחו על פרעה היה דוגמא ממש מצד שחטאו נגד ישראל, וכמו שמבואר במדרש רבה פרטית כל מכה ומכה שהיה בדוגמת העבודה שהעבידו בישראל, א"כ כיון דחמש מכות האחרונות לא היו מצד חטאם בישראל רק מצד שנתחייבו מכבר לא היה מהצורך שיהיו המכות בדוגמת העבדות רק השי"ת עשה זה בשביל חבת ישראל כי לו נתכנו עלילות ולשקול במשקל כמה יסורים צריכים נקבל בשביל חטאם מכבר זולת ישראל ושקל הקב"ה היסורים הללו בחמש מכות האחרונות שיהיו נגד היסורים שמחוייבים בהם מכבר, מעתה אין עול בחוקו ית"ש, כיון שבאמת הם חייבים לקבל יסורים דוגמת חמש מכות האחרונות ונהי שאינו ראוי להיות באופן זה, למען חבת ישראל עשה ה'. וזה כוונת רש"י ג"כ אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים על כמה עבירות היו חייבים לי מקודם שנזדווגו לכם ולא נפרעתי אלא על ידכם, ר"ל אף היסורים שהתחייבו מכבר זולת החטא שחטאו מצד ישראל נפרע מהם ג"כ ע"י ישראל, והיו העונשין והמכות בדוגמא שחטאו מצד ישראל ועבדו בהם. מעתה נבוא לפרשה שהתחלנו, בא אל פרעה כי אני הכבדתי את לבו, למען שיתי אותותי אלה בקרבו, דקדק השי"ת מלת אלה, שלא יקשה למשה קושיית המדרש למה באמת נתחייב פרעה במכות הללו אחרי אשר השי"ת הכביד את לבבו, ולזה קאמר אותותי אלה, ר"ל כי באמת נתחייבו ביסורים מחמת מה שחטאו מכבר וראויים המה לקבל היסורים כמשקל מכות האחרונות, רק בזה אני רוצה להראות אותותי אלה דייקא ולחייבם במכות האלה שיהיו דוגמת השיעבוד ששיעבדו בישראל כמבואר במדרש להראות חבתו אצל ישראל כאילו נענשו בשביל ישראל, אמנם היסורין הללו היו חייבים בהם מכבר במה שחטאו קודם והיו צריכין להענש במשקל יסורים של חמש מכות האחרונות, א"כ אין זה קושיא למה הכביד השי"ת את לבו להביא עליו חמש מכות האחרונות, כיון דבאמת נתחייבו לקבל יסורים בדוגמת החמש מכות רק זה רצונו ית"ש שהפרעון יהיה באותות האלה להראות חבתו אל ישראל, וגם לספר באזני בנך ובן בנך וכו', והבן היטב כי לענ"ד הדברים נכונים. וע"פ הדברים האלה נראה שכיון בעל ההגדה בסדר ההגדה, וירעו אותנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה, וירעו

אותנו וגו' כמה שנאמר הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו', ויענונו כמה שנאמר וישימו עליו שרי מסים וגו', ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך: ולכאורה הך קרא שמביא על וירעו אותנו פסוק הבה נתחכמה וכו' אינו מובן כלל, דמשם לא נלמד הרעה כלל, רק מה שרצו להתחכם על ישראל ולעשות להם רעה, והיה לבעל ההגדה לדרוש ג"כ הך דרשה דוירעו אותנו מהך קרא וישימו עליו שרי מסים או מהך קרא ויעבידו את בני ישראל בפרך דמשם מבואר בהדיא שהרעו לישראל. אך נראה דכוונת בעל ההגדה כיון דבאמת נתחייבו ישראל בגזרת העינוי כמו שאמר השי"ת לא"א בברית בין הבתרים ועבדום וענו אותם א"כ אין לנו לספר לפני השי"ת ולהתרעם על מצרים, כיון דכך היתה גזירתו מלפניו, אך באמת המצרים הוסיפו על העינוי יותר ויותר ממה שהיה הגזרה וכמו שפירש הרמב"ן שהבאתי לעיל דפירש הך וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי הכוונה כי הוא יתברך שמו ישקול בפלס עד כמה היה הגזרה וכמה הוסיפו המצרים מדעתם, אך זה אינו מפורש כ"כ עד כמה הוסיפו על העינוי דאפשר דכך היתה גזרתו ית"ש להשתעבד בהם כ"כ, אמנם מהך קרא דהבה נתחכמה לו וגו' זה בודאי אי אפשר שיהיה בכלל הגזרה וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל, ולזה שפיר אמר בעל ההגדה וירעו אותנו המצרים דהיינו דמצרים הרעו מעצמם לא מחמת הגזרה ומביא ראיה מקרא דהבה נתחכמה דזה בודאי אי אפשר להיות בכלל הגזרה, א"כ מה שהמצרים הרעו אותנו הוסיפו על הגזרה, א"כ ממילא ג"כ ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה ג"כ אינו בכלל הגזרה שלא היתה הגזרה כ"כ והם בעצמם מדעתם הוסיפו, וזה שאנחנו מספרים לפני השי"ת הרעות שעשו המצרים אתנו מעצמם. והבן היטב:

עבדים היינו לפרעה וכו', **מצוה עלינו לספר ביצ"מ**. לבאר קצת הענין, אקדים גמרא סנהדרין (צ"ח ע"א) למרבה המשרה וגו' אמר ר' תנחום דרש בר קפרא בציפורי מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום, ביקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וסנחריב גוג ומגוג אמרה מדה"ד לפני הקב"ה רבש"ע ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשית אותו משיח, חזקיה שעשית לו כל הנסים האלה ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו רבש"ע אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח, פתחה ואמרה שירה לפניו שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק, אמר שר העולם לפניו רבש"ע צביונו עשה לצדיק זה, יצאה בת קול ואמרה רזי לי רזי לי ע"ש. ובמדרש שה"ש על פסוק אתי מלבנון כלה רבי ברכיה בשם ר' אליעזר אמר ראויים היו ישראל לומר שירה על מפלתן של סיחון ועוג, ראוי היה חזקיה לומר שירה על מפלת סנחריב דכתיב ולא כגמול עליו השיב לו חזקיה למה

כי גבה לבו, את חמי חזקיה מלך וצדיק ואת אמרת כי גבה לבו, אלא גאה לבו מלומר שירה, אתי ישעיה לגביהון דחזקיה וסיעתיה אמר לון זמרו לה' אמרו ליה למה כי גאות עשה, אמרין ליה כבר מודעת זאת בכל הארץ, אמר רבי אבא בר כהנא, אמר חזקיה תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה אמר ר' לוי אמר חזקיה מה אנו צריכין לומר נסיו וגבורותיו של הקב"ה כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו לא כבר עמד גלגל החמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקב"ה עד סוף העולם וכו', ומסיים המדרש רבי יהושע בן לוי אמר אילו אמר חזקיה שירה על מפלת סנחריב היה נעשה מלך המשיח וסנחריב גוג ומגוג והוא לא עשה כן אלא אמר עתה ידעתי כי הושיע ה' משיחו וגו' אלה ברכב וגו' ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו, ע"ש. להבין היטב הענין מדוע גרמה מה לא אמר שירה מניעת הגאולה, נקדים דברי הזוה"ק פ' בא (מ:) פקודא בתר דא לספר בשבחא דיצ"מ דאיהו חיובא על בר נש לאשתעי בהאי שבחא לעלמין הכי אוקימנא כל בר נש דאשתעי ביציאת מצרים ובההוא סיפור חדי בחדוא זמין איהו למחדי בשכינתא לעלמא דאתי דהוא חדו מכולא דהאי איהו בר נש דחדי במריה וקוב"ה חדי בההוא סיפור, ביה שעתא כניש קוב"ה, לכל פמליא דיליה ואמר לון זילו ושמעו סיפורא דשבחא דילי דקא משתעו בני וחדאן בפורקני, כדין כולהו מתכנשין ואתיין ומתחברין בהדייהו דישראל, ושמעי סיפורא דשבחא דקא חדאן בחדוא דפורקנא דמריהון כדין אתיין ואודן ליה לקוב"ה על כל אינון נסין וגבורן ואודאן ליה על עמא קדישא דאית ליה בארעא דחדאן בחדוא דפורקנא דמאריהון כדין אתוסף חילא וגבורתא לעילא וישראל בההוא סיפורא יהבי חילא למאריהון כמלכא דאיתוסף חילא וגבורתא כד משבחין גבורתיה ואודן ליה וכולהו דחלין מקמיה ואסתלק יקריה על כולהו. ובג"כ אית לשבחא ולאשתעי בסיפור דא כמה דאתמר. כגוונא דא חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קוב"ה בכל אינון נסין דעביד, ואי תימא אמאי איהו חובתא והא קוב"ה ידע כולא מה דהוי ויהוי לבתר דנא אמאי פרסומא דא קמיה על מה דאיהו עבד ואיהו ידע, א"ו אצטריך לב"נ לפרסומי ניסא ולאשתעי קמיה בכל מה דאיהו, עביד בגין דאינון מלין סלקין וכל פמליא דלעילא מתכנשין וחמאן ואודאן כולהו לקוב"ה ואסתלק יקריה עלייהו עילא ותתא וכו'. והשל"ה הק' הביא מאמר הזוה"ק במס' פסחים שלו וסיים בזה הלשון מבואר מזה המאמר שדברי הסיפור עושה רושם למעלה ומעוררין כח הגאולה בימים ההם והקב"ה חדי בההוא סיפור וגורם להתעוררות הגאולה. נמצא אילו חזקיה היה אומר שירה וחדי בההוא סיפור היה גורם הגאולה האמתית גאולה זאת, רק מאת ה' היתה זאת שעדיין לא היו ראויים ליגאל גאולה שלמה, וזה שאמר חזקיה שהשיב לישעיה הנביא

מודעת זאת בכל הארץ, והיינו כמו קושיית הזוה"ק כיון דכולהו ידעין נסים ונפלאות של הקב"ה שוב א"צ לספר, אבל האמת אינו כן רק כאשר אמר ישעיה הנביא וכדברי הזוה"ק דבסיפור ההוא גורם ומעורר כח הגאולה האמתית של מעלה:

ונראה לפרש עוד מה שאמר חזקיה תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה, סברתו נוטה לדעת רשב"י בתלמוד ירושלמי פ"ק דברכות ופ"ק דשבת ר"י בשם רשב"י כגון אנו שעסוקין בתלמוד תורה אפילו לק"ש אין אנו מפסיקים, וזה דלא כש"ס דילן בפ"ק דשבת דאפילו רשב"י וחבריו שתורתן אומנותן מפסיקים לק"ש ולא לתפלה. ופריך שם בירושלמי ולא מודי ר"ש שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, ולית ליה לרשב"י הלומד ע"מ לעשות ולא הלומד שלא לעשות, שהלומד שלא לעשות נוח לו שלא נברא, ואמר רבי יוחנן הלומד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לאויר העולם, ומשני טעמיה דר' שמעון בן יוחאי זה שינון וזה שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון, ופירש ר' יונה ז"ל בפ"ב דסברת רשב"י דוקא מצוה שע"י מעשה כגון ליטול לולב ולעשות סוכה מפסיקין מת"ת לעשות המצוה אבל לקרות ק"ש דהוא מצוה ע"י אמירה שאין בו אלא שינון נדחה מפני שינון ופריך שם הירושלמי והא תנינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה הא בעונתה חביבה יותר מדברי תורה, ומשני אמר רבי יודן רשב"י ע"י שהיה חדוד בד"ת לפיכך אינה חביבה עליו יותר מדברי תורה, והנה חזקיה מלך יהודה ע"י שהיה עוסק בתורה הרבה ולמד ולימד כמו שאמרו עליו בסנהדרין בחלק שבדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בטומאה וטהרה, ולפ"ז היו חדודין דברי תורה בפיו וסברתו דאין שינון נדחה מפני שינון, דאמירת שירה אינו דוחה דברי תורה שעוסק בה, וזה שהשיב לישעיה הנביא תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה, דהיינו כסברת רשב"י דאין שינון נדחה מפני שינון, ואפשר שדקדק חזקיה המלך תורה שאני עוסק בה

ולא קאמר סתם תורה שאני לומד, מפני כי בירושלמי שם פ"ק דברכות ופ"ק דשבת תירץ שם תירוץ אחר על הך קושיא שהבאתי לעיל דמשמע דק"ש בעונתה עדיף יותר מדברי תורה, משני רבי אבא מרי לא תנינן אלא באדם שהוא קורא בתורה הא בעונתה כמשנה היא, והיינו ק"ש בזמנו עדיף יותר מקורא בתורה אבל לא ממשנה ורשב"י עסוק בגמרא דהיינו תורה שבע"פ שהוא עדיף יותר מק"ש בעונתה, ומסיים הירושלמי רשב"י כדעתיה דרשב"י אמר העוסק במקרא מדה ואינה מדה וע"כ ק"ש בעונתה עדיף יותר מתורה, דהיינו מקרא אבל לא ממשנה ורבנן עבדי מקרא כמשנה, וכיון דאשכחן דק"ש בעונתה עדיף יותר ממקרא ה"ה ממשנה. והנה הב"ח בא"ח סי' מ"ז כתב לפרש נוסח

האשכנזים בברכת התורה לעסוק בדברי תורה, דקאי על תורה שבע"פ שהוא צריך לעסוק ולעמול בה כי העיקר הוא תורה שבעל פה, כי ע"י תורה שבע"פ אנו מבינין תורה שבכתב וכן אמרו חז"ל לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, כי חזקיה היה עוסק בתורה שבע"פ כמו שאמרו עליו שבדקו מדן וכו', ולכך מכפרת על השירה כסברת הירושלמי בתירוץ השני אליבא דרשב"י דמשנה היינו תורה שבעל פה עדיף מק"ש בעונתה א"כ סברת חזקיה דה"ה דוחה שירה מה שהיה מחוייב בה וזהו דקאמר תורה שאני עוסק בה, עוסק דייקא:

ואפשר לפרש בזה מאמר שהבאתי לעיל מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו רבש"ע אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח, פתחה הארץ ואמרה שירה לפניו שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק, ואינו מובן מה תועלת הוא בזה שתאמר הארץ עבורו שירה כיון דהוא לא אמר, הגם שדברי חז"ל המה סודות כמוסים וזוכים לזה מי שראוי אליהם אעפ"כ התורה ניתנה לכל העמלים בה, ואולי נזכה להבין אפס קצהו.

ונלענ"ד להבין ע"פ דברי הזוה"ק בהקדמת בראשית (ד':) וז"ל ר"ש פתח ואשים דברי בפיך כמה אית ליה לבר נש לאשתדלא באורייתא יממא וליליא, בגין דקוב"ה ציית לקלהון דאינון דמתעסקי באורייתא ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דההוא דמשתדל באורייתא עביד רקיעא חדא, תנן בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתחדשת מפומא דבר נש ההיא מלה סלקת ואתעתדת קמיה דקוב"ה וקוב"ה נטיל להההיא מלה ונשיק לה ועטר לה בשבעין עטרין גליפין ומחקקן, ומלה דחכמתא דאתחדשת סלקא ויתבא על רישא דצדיק חי עלמין וטסא מתמן ושטא בשבעין אלף עלמין וסליקת לגבי עתיק יומין, וכל מילי דעתיק יומין מלין דחכמתא אינון ברזין סתימין עלאין, וההיא מלה סתימא דחכמתא דאתחדשת הכא כד סלקא אתחברת באינון מילין דעתיק יומין וסלקא ונחתא בהדייהו ועאלת בתמניסר עלמין גניזין דעין לא ראתה אלהים זולתך נפקי מתמן ושאטן ואתיין מלאין ושלמין ואתעתדו קמי עתיק יומין בההיא שעתא ארח עתיק יומין בההיא מלה וניחא קמיה מכלא נטל להההיא מלה ואעטר לה בתלת מאה ושבעין אלף עטרין ההיא מלה טסת וסלקא ונחתא ואתעבידא רקיעא חדא וכן כל מלה ומלה דחכמתא אתעבדון רקיעין קיימין בקיומא שלים קמי עתיק יומין והוא קרי לון שמים חדשים שמים מחודשים סתימין דרזין דחכמתא עילאה וכל אילין שאר מילין דאורייתא דמתחדשין קיימין קמי קוב"ה וסלקין ואתעבידו ארצות החיים ונחתין ומתעטרין לגבי ארץ חד ואתחדש ואתעבד כלא ארץ חדשה מההיא מלה דאתחדש באורייתא, וע"ד כתיב כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני וגו' עשיתי לא

כתיב אלא עושה דעביד תדיר מאינון חידושין ורזין דאורייתא וע"ד כתיב ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך לנטוע שמים וליסוד ארץ השמים לא כתיב אלא שמים.

והשל"ה הק' כתב לפרש בסדר מצה שמורה, ברוכים אתם לה' עושה שמים וארץ, דהיינו השי"ת משבח כנסיה הקדושה ראו מה גרמתם בתורתכם שהקב"ה עושה מתורתכם שמים חדשים וארץ חדשה, והנה מתורת ה' שהם הסודות נעשו שמים חדשים ומתורת האדם דהיינו שאר מילין דאורייתא חוקי ומשפטי התורה וסודותיה נעשים ארץ חדשה והיא ארצות החיים, וזה סוד הכתוב השמים שמים לה' כלומר מתורת ה' סוד שמותיו, והארץ נתן לבני אדם תורת אדם, וסוד שמים וארץ הם נעשים מתפארת ומלכות שהם סוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והנה חזקיה מלך יהודה מלבד שבחינתו בחינת מלכות כמבואר בתקוני זוהר תיקון כ"ה הם סוד תורה שבע"פ עיקר עסקו בתורה שבע"פ וגם שלמד תורה ברבים לכל ישראל ואמרינן דאין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, ועיקר עסקו היה להורות לעם דעת את המעשה אשר יעשון, וכמו שאמרו עליו נעץ חרב בבהמ"ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו בדקו מדן ועד ב"ש ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה:

והנה חזקיה שלמד ברבים תורה שבע"פ במקום השירה שהיה צריך לומר וכמו שהשיב חזקיה תורה שאני עוסק בה מכפרת על השירה א"כ מתורתו נעשה ארץ חדשה כמאמר זוה"ק. וזה כוונת הש"ס פתחה הארץ דהיינו ארץ החדשה שנעשה ע"י תורת חזקיה, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח, ר"ל ע"י תורתו שעסק בה בזה אומר לפניך שירה, וכענין הכתוב זמירות היו לי חוקיך, ויש רמז נפלא שהביא מכנף הארץ זמירות שמענו רמז לחידושי תורה שנתחדשו ע"י העוסק בתורה ותורה זו טסא ושטא בשבעין אלף עלמין וזהו דקאמר צבי לצדיק רמז למ"ש בזוה"ק שהבאתי דיתיב על רישא דצדיק חי עלמין, ואולי הוא כוונה אמתית בש"ס. כ"ז צדדנו בזכות הצדיק חזקיה מלך יהודה, אבל ישעיה השיב לו שאין כן דצריך לומר שירה דוקא, ונראה אף לרשב"י לדעת הירושלמי דאין שינון נדחה מפני שינון, וכן לתירוץ השני של הירושלמי דסברת רשב"י דמשנה עדיף מק"ש בעונתה מ"מ במצות סיפור מודה מלבד הטעם שהזכרתי בשם הזוהר דסיפור יציאת מצרים גבורות ה' גורם להתעורר הגאולה האמתית, הא אמרינן בש"ס בכמה דוכתי פרסומי ניסא עדיף, וכן אמרינן בשבת כ"ג ע"ב דנר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, והכי אמרינן במגילה תנ"ה כהנים בעבודתם

ולוים בדוכנם וישראל במעמדן כולן מבטלים מעבודתם ובאים לשמוע מקרא מגילה, מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגלה ק"ו מעבודה:

ונראה עוד ראיה ברורה לזה שכתבתי, דאף לרשב"י דסובר דאין שינון נדחה מפני שינון וחביבה לימוד תורה יותר מק"ש, מ"מ בהזכרת יציאת מצרים מודה דעדיפא טפי משום פרסומי ניסא, או כטעם הזוה"ק שהבאתי לעיל משום דגורם התעוררות הגאולה, דהא התוס' במס' שבת (דף י"א) הקשו לפי מה דאמר בש"ס כגון רשב"י וחבריו מפסיקין לק"ש ולא לתפלה דהא אמרינן לקמן (דף ל"ג) גבי מעשה כשהיה רשב"י ור"א בנו נטמנים במערה, כי הוה מטי עידן צלויי לבוש ומיכסו ומצלו, ותירץ דההוא מצלו היינו ק"ש, וזה ניחא לשיטת תלמודא דידן דגם לרשב"י מפסיקין לק"ש, אבל לשיטת הירושלמי שהבאתי לעיל דלדעת רשב"י אין מפסיקין אפילו לק"ש, ורשב"י שהיתה חביבה עליו התורה לא הפסיק אפילו לק"ש, א"כ קושיית התוס' תהדר לדוכתיה דהיאך קאמר הש"ס כי מטי עידן צלויי הוו לבשי ומיכסו ומצלו, דהא גם לק"ש לא הפסיק רשב"י. א"ו כמו שכתבתי דגם לדעת הירושלמי דרשב"י לא הפסיק לק"ש מ"מ מודה בהזכרת יציאת מצרים, א"כ יש לפרש ההוא צלויי היינו הזכרת יציאת מצרים דגם לרשב"י מפסיקין להזכיר יצ"מ בזמנו ולכן באמת נענש חזקיה על זה שלא אמר שירה דהזכרת סיפור נפלאותיו עדיף טפי מד"ת וכמו שבררנו אף לדעת רשב"י:

ובזה נבוא לביאור ההגדה אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. דלכאורה אינו מובן כפילת הלשון, והנה הגאון ר"א החסיד בפי' ההגדה שלו מחק כולנו זקנים והנה נקט בהדרגה דמעלת נבון גדול יותר מחכם כנודע דנבון הוא המבין דבר מתוך דבר וחכם הוא שמבין מה שמלמדים אותו ויודע להבין הדבר, אבל לכאורה מה דקאמר כולנו יודעים את התורה היינו בכלל נבונים וחכמים. ונראה לפרש לפי דרכנו, דהנה רש"י ז"ל בפירוש החומש ע"פ כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' פירש ז"ל כי ידעתיו לשון חבה כמו מודע לאישה ובועז מודעתנו ואדעך בשם וה"פ למה ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, והשיג רש"י על התרגום שמתרגם ארי גלי קדמי אין למען נופל על הלשון, ולפ"ז יש לפרש אפילו כולנו יודעים את התורה היינו לשון חביבות וכמו שמצינו לרשב"י וחזקיה מלך יהודה שהיתה התורה חביבה עליהם ביותר ואעפ"כ מפסיקין להזכרת יציאת מצרים וכמו שבארתי לעיל שהזכרת סיפור נפלאותיו גדול יותר מדברי תורה ואפילו לדעת רשב"י בירושלמי מפסיקין, והיינו דנקט יודעים את התורה שהיא מעלה גדולה שלא זכו אלא

בני עליה כמו רשב"י וחזקיה מלך יהודה, וזהו שמסיים באחרונה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. והבן:

בנוסח הא לחמא וכו' האריכו המפרשים על מה נתיסדה והדברים בעצמן אין להם הבנה, דלענין מאי קאמר כל דכפין וכו' כל דצריך, הא מסתמא מזמנין אורחים קודם יו"ט, וכבר האריך השל"ה הק' ושאר מפרשים, גם אני כתבתי דרכים בזה, וכעת נ"ל שנתיסדה פסקא זו ע"פ ד' זוה"ק בראשית בהקדמה (דף י' ע"ב) וז"ל, פתח ר"ש ואמר כל מאן דחדי באינון מועדיא ולא יהיב חולקא לקוב"ה ההוא רע עין שטן שונא אתי וקא מקטרג ליה וסליק ליה מעלמא, וכמה עקו על עקו מסבב ליה, חולקא דקוב"ה למחדי למסכני כפום מה דיכיל למעבד, בגין דקוב"ה ביומיא אילין אתי למחמי לאינון מאנין תבירין דיליה ועאל עלייהו וחמי דלא אית להו למחדי ובכי עלייהו סליק לעילא לחרבא עלמא אתאן בני מתיבתא קמיה ואמרי רבון עלמא רחום וחנון אתקרית יתגלגלון רחמך על בנך, אמר לון וכי עלמא לא עבדית ליה אלא על חסד דכתיב אמרתי עולם חסד יבנה ועלמא על דא קיימא, אמרי קמיה מלאכי עילאי רבון עלמא הא פלניא דאכיל ורוי ויכיל למעבד טיבו עם מסכני ולא יהיב לון מידי, אתי ההוא מקטרגא ותבע רשו ורדף אבתריה דההוא בר נש. מאן לן בעלמא גדול מאברהם אבינו דעביד טיבו לכל בריין ביומא דעביד משתייא מה כתיב ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק, עביד אברהם משתייא וקרא לכל רברבי דרא להההיא סעודתא ותנינן בכל סעודתא דחדוה ההוא מקטרגא אזיל וחמי אי ההוא בר נש אקדים טיבו למסכני ומסכני בביתא ההוא מקטרגא אתפרש מההוא ביתא ולא עאל תמן ואי לאו עאל תמן וחמי ערבוביא דחדוא בלא מסכני ובלא טיבו דאקדים למסכני סליק לעילא ומקטרג עליה, אברהם כיון דזמין לרברבי דרא נחית מקטרגא וקם על פתחא כגוונא דמסכנא ולא הוה מאן דאשגח ביה, אברהם הוה משמש לאינון מלכין ורברבין, שרה אוניקת בנן לכולהו דלא הוו מהימנין כד איהי אולידת אלא אמרו אסופי הוא ומן שוקא אייתיאו ליה בג"כ אתיין בנייהו בהדייהו ונטלת לון שרה ואוניקת לון קמייהו הה"ד מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה בנים ודאי, וההוא מקטרגא על פתחא, אמרה צחוק עשה לי אלהים, מיד סליק ההוא מקטרגא קמי קוב"ה ואמר ליה רבון עלמא את אמרת אברהם אוהבי עבד סעודתא ולא יהיב לי מידי ולאו למסכני ולא קריב קדמך אפילו יונה חד, ותו אמרת שרה דחייכת בה, אמר ליה קוב"ה מאן בעלמא כאברהם ולא זז מתמן עד דבלבל כל ההיא חדוה ופקיד קוב"ה למקרב ליצחק קרבנא ואתגזר על שרה דתמות על צערה דברה כל ההוא צערא גרים דלא יהיב מידי למסכני עכ"ל:

ונראה לי דנתקן לאומרו בלילה זה לפי שבלילה זה המצוה להרבות בסימני חירות וכמו שאמרו חז"ל אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, וכל מה שיכול האדם להראות סימני חירות בלילה זה הכל מצוה מן המובחר, וכיון דבסעודתא דחדוא מקטרגא אתא לקטרג אם לא זימנו אורחים ולמיהב למסכני שיהיה להם במה לשמוח בחג זה, לזה נתקן הנוסח זה ואומרים כל דכפין כל דצריך, היינו שקיימנו מצות צדקה כפי ערכנו, בכדי שלא יהא פתחון פה למקטרג לקטרג, וע"ז מסיימים השתא הכא השתא עבדי כו' ר"ל כיון דקיימנו מצות צדקה מצפים אנחנו על גאולה העתידה שתהיה ב"ב דצדקה מקרבת את הגאולה וכמאמר חז"ל גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שנאמר שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתו להגלות:

עוד אפשר לכוין בפסקא הלז ע"פ המדרש פרשת משפטים פ' ל"א ר' אבוה אומר כתיב שלש רגלים תחוג לי בשנה, הקב"ה קבע שלשה רגלים בתורה בזכות האבות שאינן באים לפני הקב"ה ריקנים, ואף בדורות הללו אע"פ שהם מצירים אין התורה זזה מהם שנאמר לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, משל לאחד שהיה לו עסק לפני המלך והיה לו סנגורין מפייסין עליו, כך אדם עושה מצות והוא בן תורה וגומל חסדים והשטן עומד ומקטרגו וסניגורין עומדים כנגדו ומלמדין זכות שנא' מתן אדם ירחיב לו, מה שהוא עושה עם עניים מסייעים אותו, לכך נאמר אשרי משכיל אל דל. וביארו המדרש דאף עתה בזמן הגלות מקיימין מצות לא יראו פני ריקם במה שמזמינים עניים לאכול ונותנים להם כ"א כפי יכולתו, ובזה מקיימין גם עתה בזמן הגלות מצות לא יראו פני ריקם, לכן נתיסד נוסח זה כל דכפין וכו' היינו שבזה אנחנו מקיימים מצות ולא יראו פני ריקם דהוא מצות הרגל.

ומיושב היטב מה שמביא השל"ה בשם הרמב"ן דבזמן שבית המקדש קיים לא היו אומרים נוסח זה, ולמ"ש א"ש בטוב כיון דכל נוסח זה נתקן בכדי לקיים מצות ולא יראו פני ריקם ובזמן המקדש היו מקיימין המצוה ממש, ולזה שפיר ההמשך מאמר השתא הכא השתא עבדי וכו', דהיינו שאנחנו מבקשים מהשי"ת לגאול אותנו בקרוב ויבנה לנו בית מקדשנו ואז נקיים המצוה ממש ולא יראו פני ריקם כמצוה עלינו בתורתו ע"י ראיית פנים אל פנים בעזרה במהרה בימינו אמן:

דרוש טו

לשבת הגדול

פסחים (ה' ע"ב) בגמ' וש"מ הבערה לחלק יצאה, ע"ש ברש"י ותוספות שנדחקו בפירוש הסוגיא, ולולא פירוש רש"י ותוס' היה נ"ל לפרש הסוגיא הכי. וקודם נבאר מה שהקשו התוס' בשבת (כ"ד ע"ב) ד"ה ולא מילה שלא בזמנה הקשו שם דרבא אדרבא דהכא משמע מרבא דיו"ט לא הוי אלא לא תעשה גרידא ובביצה (דף ח' ע"ב) משמע דרבא סובר דיו"ט הוי עשה ולא תעשה. ונ"ל לתרץ דהנה אמינא דבר ברור לענ"ד, והוא דלר"י דסבר דהבערה ללאו יצאה נראה לי דלא הוי אלא לאו גרידא ולא עשה ולא תעשה כיון דהתורה יצאה לחלק דהבערה יצאה לחלק דבהבערה ליכא אלא לאו גרידא ולא מיתת ב"ד ממילא נחלק ג"כ מעשה, דלא מצינו בהבערה עשה אלא לאו ושבת שבתון דכתיב אשאר מלאכות קאי ובפרט שבמקראי קודש פ' ויקהל כתב כך שבת שבתון לה' כל העושה בו מלאכה יומת לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. הרי דלר"י דללאו יצאה נחלק הך קרא דלא תבערו מהקרא הקודם דכתיב ביה מיתות ב"ד ממילא נחלק ג"כ מעשה דהא בהך קרא דכתיב ביה מיתת ב"ד כתיב ביה ג"כ עשה וכיון דקרא דלא תבערו מורה דיהיה בו דין אחר מהקרא הקודם ממילא נחלק ג"כ מהך עשה דשבת שבתון דכתיב בקרא גופיה דמיתת ב"ד, וזה לפע"ד ברור וצלול. והשתא מתורץ קושיית התוס' הנ"ל, והוא דהא דהוצרך רבא להך דרשא דהוא לבדו היינו למ"ד הבערה ללאו יצאה וממילא ליכא בהבערה עשה דשבת שבתון אלא לאו לחודיה לכן הוצרך להך לימוד דהוא לבדו, משא"כ בביצה דמיירי שם מאיסור חרישה ובחרישה בודאי איכא עשה ולא תעשה כסברת רב אשי דשבת שבתון הוי עשה, ומתורץ קושיית התוס' בטוב טעם בס"ד:

והשתא אמינא לפרש הסוגיא דהכא. דהנה קושיית הש"ס שמקשה בשבת דאמאי אין שורפין קדשים ביו"ט דיבוא עשה וידחה לא תעשה כמו כן קשה הכא ברע"ק דמהיכא מוכיח דהך אך ביום הראשון קאי על ערב יו"ט דילמא קאי על יום טוב דהך עשה דתשביתו דוחה לא תעשה ולא שייך תירוצו של רבא דהוא לבדו ולא מילה שלא בזמנה ופירש רש"י דלכך אין שורפין קדשים ביו"ט דהא יכול לעשות למחר והכא לא שייך זה דהא אינו יכול לשהותו שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, ועכצ"ל תירוץ רב אשי דיו"ט הוי עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ואין לומר דהכא איכא ג"כ לאו דבל יראה ובל ימצא, חדא דמבואר בכללי הש"ס דלענין מדחה לא מהני הלאו לעשה, ועוד בר מן דין דהא לענין לאו צריך להבערה אלא גם אי מטיל החמץ לים אינו עובר על בל יראה ובל ימצא והא דאין ביעור חמץ אלא שריפה היינו לקיים הך עשה דתשביתו אבל פשיטא דלענין לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אינו עובר כשהוטל

לים א"כ שייך שפיר הך תירוצא של רב אשי דיו"ט הוי עשה ולא תעשה ואין עשה דתשביתו דוחה עשה ולא תעשה, והשתא קאמר רבא שפיר ש"מ הבערה לחלק יצאה, דאם נימא הבערה ללאו יצאה לא הוי אלא לאו גרידא וממילא דחה עשה את לא תעשה א"כ נסתר הוכחת רע"ק אלא ש"מ קסבר הבערה לחלק יצאה וממילא איכא בהבערה עשה ולא תעשה ושפיר הוכיח רע"ק. כנ"ל לפרש הסוגיא בטוב טעם לולא פירוש רש"י ותוס' ודו"ק:

ולהשלמת הענין אעתיק מה שכתבתי בחידושי פסחים פ"ד ע"ב:

בתוס' ד"ה ולא מילה וכו', ונראה דרבא אית ליה דרב אשי דיו"ט עשה ולא תעשה ולהכי איצטריך ק"ו דאי לאו ק"ו לא הוה צריך למיסר עכ"ל. צריך להבין סמיכות דבריהם, ונראה דלשיטת רש"י י"ל שפיר דרבא לא ס"ל דיו"ט עשה ולא תעשה רק הא דאיצטריך ק"ו דרבא רוצה לומר דגם בשבת היה מותר בק"ו וע"ז שפיר איצטריך ק"ו דמסברא היה אסור דמילה אינו יכול לדחות שבת דהוי לא תעשה שיש בו כרת ובר מן דין בשבת בודאי איכא עשה ולא תעשה והיינו ביום השביעי תשבות להכי אמר רבא הק"ו כדי להתיר אפילו בשבת אבל לשיטתם הקודמת בודאי לא שייך הק"ו לענין שבת רק לענין יו"ט וביו"ט לא צריך ק"ו א"ו ס"ל דיו"ט עשה ולא תעשה ולהכי איצטריך ק"ו להתיר:

אמנם דבריהם דחוקים בזה למאוד כאשר ישפוט המעיין, אמנם לשיטתי שכתבתי לעיל א"ש הכל, ואכתוב בקיצור מפני דבר שנתחדש בה. הנה כתבתי לתרץ קושיית התוס' דמקשה דרבא אדרבא דהכא משמע דרבא לא ס"ל דיו"ט עשה ולא עשה ובביצה משמע דס"ל יו"ט עשה ולא תעשה, וכתבתי סברא נכונה דרבא ס"ל כמ"ד הבערה ללאו יצאת וממילא ליכא עשה בהבערה דהא התורה באה להורות דלא יהיה דין בהבערה אלא מה שאמור בה ושם ליכא אלא לאו א"כ א"ש דרבא אדרבא דשם מיירי בחרישה גם רבא מודה דאיכא עשה ולא תעשה, וא"ש גם מה דאיצטריך ק"ו דבלאו ק"ו היה אסור משום דבמילה איכא איסור חבלה ושם שפיר י"ל דרבא ס"ל דהוי עשה ולא תעשה רק הכא איצטריך רבא משום קרא דלבדו דהכא בהבערה קיימינן דליכא אלא לאו לחודיה ומש"ה איצטריך קרא דלבדו, ורב אשי אסיק דגם בהבערה איכא עשה ולא תעשה דס"ל כמ"ד לחלק יצאה:

בפ' וארא חשיב ראשי בית אבות בני ראובן בני שמעון ובני לוי, ומסיים הפסוק הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' וגו', וכתב רש"י למה חישב הני דוקא ולא שאר השבטים כאשר חישב במקומות אחרים, הטעם שרצה לחשוב רק עד משה ואהרן שהם מבני לוי. עוד כתב רש"י בשם פסיקתא רבתי לפי שקנתרם יעקב אביהם לג' שבטים הללו בשעת מותו

חזר הכתוב ויחסם כאן לבדם לומר שחשובים הם. נראה לענ"ד להסביר דברי הפסיקתא נקדים דברי גמרא (פסחים נ"ו) דאמר רשב"ל מ"ד ויקרא יעקב לבניו ויאמר האספו ואגידה לכם כו' ביקש יעקב לגלות קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא ח"ו יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל וגו', אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר בשכמל"ו. להבין צחות הלשון מה דמחלק הגמרא לשני מיני פסול כאברהם אבי אבא שיצא ממנו ישמעאל וכיצחק אבא שיצא ממנו עשו. ונראה לענ"ד ע"פ מה דאיתא בזוה"ק (בלק קצ"ב) ואכתוב בקיצור תוכן דבריו הנצרך לענייננו כי פירש הפסוק ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה וגו', וז"ל בשעתא דבעא קוב"ה למיהב אורייתא לישראל אזיל וזמין להו לבני עשו ולא קבלוה כמה דאת אמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו ולא בעו לקבלא ואזיל לבני ישמעאל ולא בעו לקבלא דכתיב הופיע מהר פארן כיון דלא בעו הדר להו לישראל, ומבואר שם הענין ששרו של עשו לא רצה לקבל, הראה לו הקב"ה לאו דלא תרצח והשיב אורייתא דילך היא ולא בעינא אורייתא, אתחנן קמיה ואמר מריה דעלמא אי את יהבה לי כל שולטנו דילי אתעבר דהא שולטנו דילי על קטולא איהו ושולטנו דילי על כוכבא דמאדים, אי הכי כולא איתבטל מעלמא, והשיב שרו של עשו ונתן עצה ליתן לבנוי דיעקב, והשיב השי"ת אנת בוכרא ולך אתחזי, והשיב השר הא ליה בכירותא דילי, דהא אזדבן ליה והא אודיתי, ומבואר שוב ענין שנטל נהורא דיליה ונתן לבנוי דיעקב הה"ד וזרח משעיר למו כענין ונשא השעיר עליו. שוב מבואר שם ענין בא לשרו של ישמעאל הנקרא רהב והראה לו לאו דלא תנאף ואמר וי אי ירותא דא יחסין קב"ה כל שולטנותא דילי איתעבר דהא ברכתא דמיא נטילנא ברכתא דנוני ימא דכתיב פרו ורבו וכתיב הוא יהיה פרא אדם, ואמר מריה דעלמא תרין בנין נפקנא מאברהם הא בנוי דיצחק הב לון ולהון אתחזי, והשיב לו השי"ת את בוכרא ולך אתחזי, שרא לאתחננא קמיה ואמר מר דעלמא בכירותא דילי יהי דיליה והאי נהורא דיריתנא אנא טול והב ליה וכן עביד השי"ת הה"ד הופיע מהר פארן. ומבואר שם בזוה"ק באריכות דעשה כן השי"ת דאילולי יהיב אורייתא לישראל עד דלא אודע לון בכל יומא הוו רדפי לישראל עלייהו וקטלי לון, אבל כיון דעביד דא ואינון יהבו מתנן ונבזבזן דיקבלו ליה בגין כך ירתי ישראל אורייתא בלא עירעורא כלל. עכ"פ מבואר הענין ששרו של אדום שרשו ברציחה ומטעם זה לא רצה לקבל התורה בשביל לאו דלא תרצח, ושרו של ישמעאל שרשו בניאוף ובשביל זה לא רצה לקבל התורה משום לאו דלא תנאף, ולכן מצינו שקנטרם יעקב את ראובן בכורו ואמר עליו פחז כמים כי עלית

משכבי אביך, והוא מענין ניאוף ח"ו על מעשה דבלהה, הגם שבאמת לא היה חוטא ח"ו כמאמר חז"ל כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, מ"מ היה איזו ניצוץ דומה קצת לחטא כיון שהכתוב מחשבו לחטא, וכן שמעון ולוי קינטרם אבינו יעקב ואמר עליהם כלי חמס מכרותיהם, ועוד כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור, וחשב שמא ח"ו יש בהם ענין רציחה ממכירת יוסף וענין שכם, ובאמת כל אלה שבטי יה והכל היה מאת ה' כי בענין מכירת יוסף מפורש בזוה"ק באריכות שהשי"ת עשה זאת שהוא עילת כל העלות וסיבת כל הסבות, וענין הריגת שכם הכל היה מאת ה'. וזהו כוונת הש"ס בשעה שראה יעקב שנסתלקה הימנו שכינה אמר ח"ו שמא יש פסול במטתי כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, הכוונה שהיה חושש שמא יש בזרעו איזה שורש פורה ראש ולענה מענין ניאוף כמו שחשד לראובן שהוא בחינת ישמעאל ששרשו בניאוף כנ"ל בזוה"ק, וכיצחק אבי שיצא ממנו עשו, הכוונה שמא יש ח"ו בזרעו ענין רציחה כמו שחשד לשמעון ולוי והיא בחינת עשו ששרשו ברציחה כנ"ל בזוה"ק, והיינו דחילקם לב' ענינים. אמנם השיבו שבטי יה כשם שאין בלבך וכו', כי כולם היו צדיקים גמורים כמאמר חז"ל כל האומר ראובן חטא וכו', וענין מכירת יוסף והריגת שכם הכל היה מאת ה' כמ"ש:

ובזה נבוא לביאור ענין שהתחלנו, והוא דמבואר במדרש בכמה מקומות בזכות ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם, ולא שינו את לשונם, והיו גדורים מעריות שנאמר גן נעול אחותי כלה ואחת היה ופרסמה הכתוב, ולא היו מגלין מסתורין שלהם וכו' ובזוה"ק בפ' שמות מבואר עוד ענין שהיו נזהרים מקטול דמא דאע"ג דגזר אתגזר כל הבן הילוד וגו' לא אשתכח ביניהון מאן דקטל עוברא במעהא דאתתא כ"ש לבתר, ובזכותא דא נפקו ישראל מגלותא. הגם שמבואר בזוה"ק עוד ענין שהיו נזהרים מנדה ומבת אל נכר, זה נכלל בדברי המדרש שהיו גדורים מעריות כי הכל בכלל עריות. עכ"פ יצא לנו מדברי המדרש והזוה"ק שבשביל חמש זכיות נפק ישראל ממצרים, ותרתי מינייהו שהיו גדורים מעריות ומקטול דמא, לכן חישב הפסוק בעת אשר דבר ה' למשה ואהרן להוציא את בני ישראל ממצרים לשלשה שבטי יה שקנטרם אביהם וחשש עליהם שמא יש בהם ענין עבירות הללו ניאוף ורציחה כמש"ל להראות שהיו נקיים מאותן עבירות, וזהו שמסיים הפסוק על צבאותם שהיה ג"כ בכל החמש זכיות שיצאו מחמתם ממצרים כי כולם היו שבטי יה כמו שהשיבו לאביהם יעקב אע"ה שאין בלבנו אלא אחד. והוא כו"פ לענ"ד בע"ה:

ובענין זה פירשנו בפ' ציצית ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וגו', והייתם קדושים לאלהיכם אני ה' אלהיכם וגו'. המשך הענין נ"ל לפי דרכנו ע"פ מה שדרשו

חז"ל אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו ענין ניאוף, וע"ז מסיים הכתוב והייתם קדושים לאלהיכם ופירש רש"י ז"ל בחומש קדושים תהיו הוו פרושים מן העריות שכ"מ שאתה מוצא גדר ערוה שם אתה מוצא קדושה כמאמר הפסוק אשה זונה וחללה לא יקחו קדושים יהיו לאלהיהם, ולכן אמר הכתוב והייתם קדושים לאלהיכם וע"ז מסיים אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, כי יציאת מצרים היה בזכות שהיו גדורים מעריות כמש"ל. לכן גם עתה הזהרו בזה ותהיו קדושים. ובדרך זה נ"ל לפרש מקראי קודש:

בפרשת שמות

פ' ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, פירש רש"י מי אנכי מה אני חשוב לדבר עם המלכים, וכי אוציא את בני ישראל ממצרים זו שאלה אחרת מה זכו ישראל שיעשה להם נס ואוציאם ממצרים, והשיבו השי"ת על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, על שאמרת מי אנכי לא שלך היא כ"א משלי כי אהיה עמך ותצליח בשליחותי ואינך ניזוק, וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים דבר גדול יש לי על הוצאה זו שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף ג' חדשים והיא הזכות שעומדת לישראל. ודברי רש"י ז"ל לקוחים ממדרש רבה וכבר פירשתי בענין במ"א דרכים נחמדים גם בחיבורי מקור מים חיים בפתיחה כתבתי בענין זה ענין נכון, עתה אכתוב מה שנתחדש לי כעת ענין נחמד:

הנה לפי פשטות המדרש היינו שהשיב לו השי"ת שתהיה ישועתם בזכות התורה אף שעדיין לא קבלו את התורה חישב השי"ת זכות דלעתיד, כי כן מדתו ית"ש, ובזה א"ש יותר דברי המדרש דלעיל ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ראיתי לא לא נאמר אלא ראה ראיתי אמר לו הקב"ה משה אתה רואה ראיה אחת ואני רואה שתי ראיות, אתה רואה אותן באים לסיני ומקבלים תורתי, ואני רואה אותם מקבלים תורתי זהו ראה, ראיתי זו ראיית מעשה עגל שנאמר ראיתי את העם הזה וגו' כשאבוא לסיני ליתן להם את התורה אני יורד בטטראמולי שלי שהן מתבוננים בי ושומטין אחד מהם ומכעיסים אותי בו, אעפ"כ איני דנם לפי המעשים שעתידים לעשות אלא לפי הענין דהשתא כי שמעתי את צעקתם אע"פ שידעתי את מכאוביו שעתידים לעשות, הוי ראה ראיתי. ונראה לי דלכן הודיעו השי"ת כל זה למשה, להראות לו חסדיו המרובים, דלכאורה ממ"נ אינם ראויים להגאל ממצרים, דהא לע"ע אין להם זכות כ"א הזכות דלעתיד שיקבלו התורה, ואם ניזיל בתר מה שעתידין לעשות היינו קבלת התורה, הרי הם עתידין לעשות ג"כ

את העגל, ובפרט לפי לשון המדרש שבשעת קבלת התורה היו שומטין אחד מהמרכבה ומכעיסין וכפירוש הרמב"ן ז"ל כתיב פני השור משמאול לארבעתן במעשה מרכבה ששמטו פני השור ועשו העגל, א"כ הרי ממ"נ אינם ראויים לגאולה, אמנם השי"ת רצה להראות חסדו דהזכות דלעתיד מצטרף כעת אף שלא עשו עדיין והחטא שעתידין לעשות לא יתבונן כש"נ וירא און ולא יתבונן:

ולפי דברינו הנ"ל נ"ל לפרש מקרא קודש הנ"ל לפי מה שהקדמנו בשם המדרש והזוהר הק' שישראל נגאלו בזכות ארבעה דברים היינו שלא שינו את שמם ולא שינו את לשונם והיו גדורים מעריות ולא גלו מסתורין שלהם, ובזוה"ק מוסיף עוד זכות דנזהרו מקטול דמא, ומה שהוסיף הזוהר שהיו נזהרים מבת אל נכר ומנדה כבר כתבתי שזה בכלל גדורים מעריות האמור במדרש רק שהזוהר מוסיף שהיו נזהרים מקטול דזה זכות חדש, וזה הוא כוונת השי"ת במה שאמר למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה דהיינו שיקבלו את התורה, ובזה הראה לו שיש להם חמש זכיות כי במה שיקבלו ישראל התורה מוכרח שיש להם חמש זכיות הנ"ל כמ"ש, דהנה לפ"ד הזוה"ק שהבאתי לעיל לא רצה שר של ישמעאל לקבל התורה מחמת שכתוב בה לא תנאף, ושר של עשו לא רצה לקבל מחמת שכתוב בה לא תרצח והוא שרשם, א"כ כאשר ישראל רצו לקבל התורה בשמחה הראו בזה שהם גדורים מעריות ומשפיכות דמים, וכן להזכות שלא שינו שמם ולא שינו לשונם מסייע ג"כ קבלת התורה כמפורש שם במדרש ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין, ולא שינו לשונם היינו שדברו בלה"ק כדמסיים שם במדרש כי פי המדבר אליכם בלה"ק מוכח ג"כ שהיה בהם זכות זה מחמת קבלת התורה, ע"פ מה שבארו התוס' בסוטה דף ל"ג דהא דפליגי תנאי אם התורה בכל לשון נאמרה או בלה"ק נאמרה פשיטא דבשעת מתן תורה ניתן למשה בלה"ק והא דקאמר הכא בכל לשון נאמרה היינו שניתן להעתיקה בכל לשון, א"כ כיון שיקבלו את התורה שניתנה בלה"ק בודאי למשה בסיני מוכח שלא שינו את לשונם ובזה היו יכולים לקבל את התורה שניתנה בלה"ק, וזהו ג"כ בכלל שלא שינו את שמם והיינו כמו שמסיים המדרש שלא קראו ליהודה בלשון אחר וכן לראובן בלשון אחר, וכן מה שלא גילו מסתורין שלהם מוכח ג"כ שיקבלו ישראל את התורה ע"פ דברי חז"ל פרק אלו מגלחין רבי אומר חמוקי ירכיך מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר, גם בריש מדרש רבה שהתורה נקראת אמון מוצנע אמון מכוסה, א"כ מזכות קבלת התורה מוכח שהיה בהם ג"כ מדה זו שלא גילו מסתורין שלהם כי התורה צריך להיות הכל בסתר,

א"כ שפיר בזכות קבלת התורה שיקבלו מוכח שיש עתה אצל ישראל חמש זכיות הנ"ל כמבואר במדרש ובזוה"ק דבזכות דא נפקו ישראל מגלותא ממצרים. והוא כו"פ:

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ורע"ק ור"ט שהיו מסובין וכו', עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית. כבר כתב השל"ה הק' דלפי פשוטו אין לפרש שהודיעו להם זמן ק"ש דמסתמא ידעו בעצמם זמן ק"ש וע"כ רמזו להם בזה איזה דבר הנוגע לפלפול שלהם כאשר כתב לפ"ד הק', גם אנכי בעניי כתבתי בענין זה דברים נחמדים, כעת אכתוב מה שנתחדש לי ב"ה ענין נחמד. דהנה בנוסח הרמב"ם בסדר ההגדה שלו כתב אמר להם ראב"ע הרי אני, משמע שזה נמשך לדלעיל וצריך להבין דברי חכמים וחידותם. הנה בגמרא ברכות פ' היה קורא בתורה במשנה אמר ר' יהושע בן קרחה למה קדמה פ' שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול המצות, והיה אם שמוע לפ' ויאמר, שוהיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה, ויאמר אינו נוהג אלא ביום דמצות ציצית אינה נוהגת אלא ביום:

כבר תמהו בזה כל הגדולים והבע"ח שאגת אריה והצל"ח, הא קיי"ל דמזכירין יציאת מצרים בלילות ופירש רש"י פ' ציצית דק"ש אומרים אותה בלילה אע"פ שאין לילה זמן ציצית אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה. הן אמת בירושלמי אמרינן מאי ויאמר אינו נוהג אלא ביום דתחלת הפרשה אינו נוהג אלא ביום. אמנם אכתי אינו מספיק לתרץ כיון דאית ביה נמי יצ"מ שמזכירין גם בלילה אינו מספיק הטעם להקדמת והיה אם שמוע לויאמר, וכבר אמרתי לתרץ בתירוץ הגון בדרשות שלי וכעת חדשות אני מגיד:

הנה לעיל סוף פ"ק במשנה אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מא"מ כל ימי חייך, ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות, וחכ"א ימי חייך העוה"ז כל ימי חייך להביא לימות המשיח, ואמרינן שם בגמרא תניא אמר להם ב"ז לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את ב"י מא"מ כ"א חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע ב"י מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם, אמרו לו לא שתעקר יצ"מ ממקומה אלא שתהא שיעבוד גליות עיקר ויצ"מ טפל לו. והרשב"א בעין יעקב האריך בענין זה לסתור טענות החולקין עלינו ע"פ אמונה האמתית, שהתורה היא נצחית ולא תהא תורה אחרת ח"ו, והחולקין עלינו טוענין דהא לדעת ב"ז אין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח הרי יבטלו אז כמה מצות, דהא כתיב בפ' ראה וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וגו', לא

תאכלו עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות לחם עוני, וסיים הפסוק למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, א"כ משמע מפשטות הפסוק שהפסח ואכילת מצה ואיסור אכילת חמץ תניא ביצ"מ וכיון דלדעת ב"ז שאין מזכירים יציאת מצרים לימות המשיח יתבטלו מצות האלו. והרשב"א כתב דאין זה כלום מהטענות, כי מצות הפסח ואיסור אכילת חמץ אינו מחייב מצות הזכירה, תדע דהא מניעת עשיית הפסח בכרת וכן חייב כרת על אכילת חמץ ובמניעת אכילת מצה אינו עובר רק בעשה, וכן במניעת זכירת יצ"מ אינו עובר רק בעשה, אלא דמצות אכילת פסח ואכילת מצה ומצות אכילת חמץ הם מצוה בפ"עו כי כך גזר עלינו השי"ת מטעם הכמוס אצלו, והא דקאמר למען תזכור את יום צאתך מא"מ אינו למה שלפניו, אלא שהוא ענין בפ"ע, והכוונה שהפסוק אומר שלא תעבור על מצות הללו שאמרתי לך, ועוד תראה לזכור בפה בכל יום יציאת מצרים, וזהו מצוה בפ"ע, והאי למען, הוי כמו שכתוב במצות שבת למען ינוח שורך וחמורך, דאטו מצות שבת ניתנה בשביל שינוח השור והחמור, אלא דהענין הוא בפ"ע, כי שבת ניתנה שבו נזכור חידוש העולם שחידשו ית"ש מאין הגמור כמו שאמר בפ' עשרת הדברים כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו' ע"כ צוך לעשות את יום השבת, ואמר כאשר צויתיך לנוח ביום זה אמר למען ינוח ג"כ שורך וחמורך, אמנם אין מצות שבת טעמו למען ינוח השור והחמור. רק מה שטענו החולקין דהא לדעת ב"ז בטלה הזכרת יצ"מ שהיא מצוה מן התורה, אמר שאין זו קושיא דהא הכוונה בהזכרת יציאת מצרים בכדי שנזכיר בפה הנסים והנפלאות שעשה עמנו השי"ת בהיותנו עבדים תחת מלך ועם קשה, והוא ית"ש בחוזק יד הוציאנו ממצרים, ובזכירה הזאת תקנה בנפשותינו כי הוא המשגיח והיכול ולא יפלא ממנו כל דבר, ועוד שתתחזק בנפשותינו מדת הבטחון בחוזק רב, וע"כ באה הזכירה הזאת, וזה יותר יתברר לעתיד כאשר נזכיר שהוציאנו משיעבוד גליות מארצות רחוקות מצפון וים ויתברר בחזקה אלו העיקרים שהוא המשגיח ובעל היכולת א"כ לא תתבטל שום מצוה ממצות התורה שהיסוד שצונו בזכירת יצ"מ יתברר יותר בזכירת היציאה משיעבוד גליות:

העולה מזה דלדעת ב"ז כל המצות שבתורה יהיו קיימות לעד רק מצות הזכרת יצ"מ יתבטל לימות המשיח, ולדעת חכמים דפליגי על בן זומא אף הזכרת יציאת מצרים יהיה לימות המשיח אלא שיהיה טפל לשיעבוד גליות, וא"כ א"ש המשנה בין לדעת ב"ז בין לדעת חכמים, דלדעת ב"ז נהי דאיכא בפ' ציצית הזכרת יצ"מ שנוהג בלילה מ"מ י"ל דלהכי קדמה והיה א"ש לויאמר שוהיה אם שמוע נוהג בין בעוה"ז בין לימות המשיח שכל המצות אינן בטילות לימות המשיח, אבל פרשת ויאמר נהי דאיכא יציאת מצרים

שנוהג גם בלילה מ"מ אינו נוהג לימות המשיח, וא"ש דברי הירושלמי מאי ויאמר שנוהג אלא ביום שתחלת הפרשה אינו נוהג אלא ביום, דהירושלמי מתרץ לשון המשנה היכי קאמר דאינו נוהג אלא ביום הא איכא יצ"מ דנוהג גם בלילה, להכי קאמר הירושלמי דכוונת המשנה על תחלת הפרשה דהיינו מצות ציצית, א"כ א"ש דלהכי קדמה והא"ש לויאמר, דוהיה אם שמוע משתעי בת"ת דנוהג בין ביום ובין בלילה בין בעוה"ז ובין לימות המשיח, אבל פ' ויאמר כנגד מצות ציצית דנוהג ג"כ לימות המשיח דהא מצות אינן בטלות לעתיד מ"מ אינו נוהג אלא ביום ומצות יציאת מצרים שנוהג גם בלילה מ"מ אינו נוהג לימות המשיח כלל, ולדברי חכמים דפליגי אב"ז דנוהג הזכרת יציאת מצרים גם לימות המשיח, מ"מ לדידהו אינו נוהג בלילה דהא דרשו כל לרבות ימות המשיח וא"כ א"ש כפשוטו דכל הפרשה ויאמר אינו נוהג אלא ביום לכן קדמה והיה א"ש לויאמר:

ובזה נבוא אל ביאור הענין דהתלמידים אמרו להם הגיע זמן ק"ש שהודיעו להם אמנם רמזו דבר הנוגע לפלפול שלהם, דהיינו שהם היו עוסקים ביצ"מ כל הלילה ואמרו להם הגיע זמן היינו בסדר ק"ש שאנו אומרים יש ללמוד לכאורה שאינו נוהג בלילה דהיינו שאנחנו מקדימין והיה אם שמוע לויאמר ע"כ כטעם המשנה שוהיה א"ש נוהג ביום ובלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום א"כ מוכח דיצ"מ אינו נוהג בלילה, ע"ז בא התשובה אמר להם ראב"ע, לפי נוסח הרמב"ם אשר הבאתי בדרושים הקודמים, היינו דהשיב להם דהא לדעת ב"ז שיצ"מ נוהג בלילה מ"מ אינו נוהג לימות המשיח, דלדעת בן זומא ליכא לרבויי לימות המשיח כמו שאמר בעצמו שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח, ולדעת חכמים מזכירין יצ"מ לימות המשיח מ"מ אינו נוהג בלילה, א"כ א"ש ממ"נ דברי המשנה כמש"ל באריכות, והחכמים השלמים האלה עשו כדעת ב"ז להזכיר יצ"מ בלילות, ואפשר מה שדייקו כל אותו הלילה דלכאורה מיותר דהו"ל לומר והיו מספרים ביצ"מ כל הלילה ודיו, אמנם א"ש היטב לדברינו אלה שהחכמים השלמים האלה עשו כדעת ב"ז והכריחו שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח והיינו דקאמר כל אותו הלילה שאנו מצפים על ביאת משיח צדקנו ובפרט החכמים הקדושים האלה אשר ציפו וקוו בכל שעה ובכל רגע לביאת משיח צדקנו כי זה תכלית השלמות האמתית, לכן דייקו אותו הלילה שלמחר כשיבוא משיח צדקנו לא יזכרו עוד יצ"מ כדעת ב"ז שאין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח:

אמנם יש עוד לאלוה מלין ליישב ע"פ דברי הרשב"א שהבאתי לעיל, הקושיא השלישי שנתקשו בו כל הקדמונים דלמה פסקינן כב"ז שמזכירין יצ"מ בלילות הא בכ"מ קי"ל

יחיד ורבים הלכה כרבים וחכמים דמרבו לימות המשיח ליכא לרבויי אלילות, גם בשל"ה הק' האריך ליישב, גם אני בעניי בדרשות שלי כתבתי בס"ד ישובים נכונים, כעת חדשות אגיד, דהנה לפ"ד החולקין עלינו שהביא הרשב"א שהבינו פשטיה דקרא של למען תזכור את יום צאתך מא"מ כל ימי חייך שהיא נתינת טעם על המצות דלעיל היינו מצות פסח ומצה ואיסור חמץ שהטעם כדי שנזכור יצ"מ, נראה פשוט דא"צ לריבוי על הזכרת יצ"מ בלילות, דהא עיקר מצות פסח ומצה אכילתן בלילה דוקא כמו שכתוב. בערב תאכלו מצות, א"כ פשיטא דהזכרת יצ"מ דוקא בלילה וא"צ לרבוי, רק הא דצריך רבוי ללילות היינו לפ"ד מסקנת הרשב"א דהא דאמרה תורה למען תזכור את יום צאתך וכו' אינו מקושר למה שלמעלה והוא ענין בפ"ע, שצותה אותנו התורה שנזכור יציאת מצרים, וכענין למען ינוח שורך וגו', שאינו נקשר עם מה שלמעלה, אמנם הא דהוצרך הרשב"א ז"ל לפרש כן היינו לדעת ב"ז דמיפשט פשיטא ליה שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח א"כ אם נפרש שמקושר למה שלמעלה יהיה ח"ו סותר הכלל שבידנו שהתורה היא נצחית ולא יבוטל מצוה אחת ממצות התורה, לכן הוצרך לפרש שלמען תזכור אינו מקושר למה שלמעלה וכן למען ינוח שורך ג"כ אינו מקושר למה שלמעלה, אבל לדעת החכמים שסוברים שמזכירים יצ"מ לימות המשיח אם כן יש לפרש קרא דלמען תזכור כפשטיה שהוא נקשר למה שלמעלה כמו הרוב שבתורה למען נקשר למה שלמעלה, א"כ א"צ ריבוי ללילות דהא כתבה התורה טעם על מצות פסח ומצה ואיסור חמץ, למען תזכור, א"כ ממילא מוכח דנוהג בלילה דהא עיקר מצות פסח ואכילת מצה הוא בלילה דוקא ובודאי מזכירין יצ"מ בלילות, נמצא הא דהוצרך בן זומא לדרשה דכל ימי חייך היינו לשיטתו דמיפשט פשיטא ליה דאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח מהך קרא דהביא אשר לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אתכם מארץ מצרים, א"כ מוכרח לפרש קרא דלמען תזכור אינו מקושר למה שלמעלה כמש"ל בשם הרשב"א רק הוא ענין בפ"ע והוצרך כל לרבות הלילות, משא"כ לדעת החכמים שמזכירים יצ"מ לימות המשיח א"כ הך למען תזכור הוא כפשטיה שהוא נ"ט למה שכתוב לעיל, וא"צ לרבוי אחר על לילות כמש"ל, וא"ש היטב פסקא דידן דקמ"ל יחיד ורבים הלכה כרבים מ"מ מזכירין יצ"מ בלילות והבן היטב:

אך לפי דרכנו צ"ל דהך מתניתין דפ"ב דקאמר ריב"ק הטעם דקדמה והיה א"ש לויאמר שוהיה א"ש נוהג ביום ובלילה ויאמר אינו נוהג אלא ביום אתיא כב"ז דס"ל שאין מזכירין יצ"מ לימות המשיח, נמצא א"ש דה"ק אינו נוהג ביום היינו תחלת הפרשה כדק' בירושלמי שפ' ציצית אינו נוהג אלא ביום, ואף דאית בה יצ"מ דנוהג ביום ובלילה מ"מ

י"ל כמש"ל דוהיה א"ש נוהג ג"כ לימות המשיח משא"כ יציאת מצרים דאינו נוהג לימות המשיח לכן הקדימו והיה א"ש לויאמר, משא"כ לדעת חכמים דס"ל שמזכירים יצ"מ ג"כ לימות המשיח ולפי דרכנו לדברי חכמים א"צ לרבוי אלילות א"כ אין טעם מספיק למה קדמה והיה א"ש לויאמר, נהי דתחלת הפרשה דויאמר אינו נוהג אלא ביום מ"מ הא אית בה יצ"מ דנוהג בלילה וגם לימות המשיח לדעת חכמים, וע"כ צ"ל דחכמים סברי טעם אחר כטעם דרשב"י (דף י"ד ע"ב) כפי מה שמפרש הש"ס במסקנא דברי רשב"י דהיינו אלא ה"ק בדין הוא שתקדים שמע לוהיה אם שמוע שזה ללמוד וללמד לעשות והיה א"ש לויאמר שזה יש בה ללמד ולעשות ויאמר אין בה אלא לעשות בלבד, ובזה תירצנו דקדוק אחד מה שדקדקנו בזה שנים רבות הא דפריך הש"ס עלה ותיפוק ליה מדריב"ק חדא ועוד קאמר חדא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות, ועוד משום דאית ביה הני מילי אחרנייתא, ודקדקנו דהא הש"ס דפריך ותיפוק ליה מדריב"ק הוא מקשה משניהם, דהא ריב"ק נתן טעם על שניהם על מה שקדמה שמע לוהיה א"ש, ועל מה שקדמה והיה א"ש לויאמר, א"כ מתרץ הש"ס דמשני על רשב"י חדא ועוד קאמר לא מסיים אלא מילתא קמייתא דריב"ק חדא כדי שיקבל עול מלכות שמים ואח"כ יקבל עליו עול המצות שהוא נתינת טעם רק על מה שקדמה שמע לוהיה א"ש, ולא מסיים ג"כ הטעם מ"ש ריב"ק למה הקדימו והיה א"ש לויאמר, ולפמ"ש נכון דמזה אין להקשות למה לא אמר הטעם על מה שקדם והיה אם שמוע לויאמר כריב"ק דהא זה הטעם אינו מספיק רק לדעת ב"ז כמש"ל אבל לדעת רבנן דקיי"ל כוותייהו שמזכירים יציאת מצרים לימות המשיח וגם בלילות אינו מספיק הטעם של ריב"ק, דהא ויאמר אית ביה יציאת מצרים דנוהג ג"כ ביום ובלילה ולימות המשיח א"כ אינו מקשה הש"ס מזה על רשב"י רק מטעם הראשון על קדימת שמע לוהיה א"ש שזה הטעם מספיק לכל הדעות לכן לא משני חדא ועוד קאמר רק על קדימת שמע לוהיה אם שמוע:

וע"פ זה אמרתי לפרש דברי חכמים וחידותם מה שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, לענין מאי אמר זה, וכבר בדרשות שלי אמרתי דרכים על הא דקאמר ולא זכיתי היינו לא נצחתי כמו שפירש הברטנורא ואינו מובן כל כך דלמה לו על ניצוח. ולדברינו הנ"ל יובן היטב, דהנה לפי דברי הרשב"א הנ"ל שהאריך לקיים דעת קבלה אמתית שתורתנו הקדושה היא נצחית, ולא כדעת הפוקרים הבאים עלינו בעקיפין וכוונתם המשובשת לומר שהתורה נתלית בזמן, וכיון שהתורה תלויה בזמן יש להם רשות ג"כ לבטל איזה מצות ממצות התורה לפי טפשות לבבם, והנה בעת חכמי התנאים היה

דרכם להתווכח עם הפוקרים באמונה האמתית ולנצחם וכמו שמצינו באגדות חז"ל בשבת (פ' כ"כ) ובפרט עם הנשיא שבדור היה דרכם להתווכח עמו וכמבואר בסנהדרין פרק אחד ד"מ הרבה שאלות ששאל הקיסר לר"ג שהיה נשיא בדורו, בעניני מינות, ור"ג השיב לו בחכמתו הג', ולזה אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ומאחר שזכיתי להיות נשיא בדור ומהשמים הסכימו עמי שנעשה לי נס כזה להיות כבן שבעים שנה א"כ כיון שאני נשיא בדור מסתמא תבא אלי שאלת הפוקרים המכחישים ויאמרו לי שהתורה תלויה בזמן ויתווכחו עמי בזה, וע"ז אמר ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, והיינו כשיאמרו יצ"מ בלילות בזה יוכלו הפוקרים לנצחנו, והיא דראב"ע פשיטא ליה כבן זומא דאין מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח כפשטיה דקרא שהביא ב"ז, ואם נזכיר יצ"מ בלילות כ"ז שלא ידע מדרשת ב"ז דכל ימי חייך, על כרחך צריך לומר דהאי למען תזכור את יום צאתך וכו', מקושר עם מה שלמעלה הימנו ושפיר מזכירין יצ"מ בלילות, וא"צ לרבוי כלל כיון שהתורה תלתה מצות פסח ואכילת מצה בהזכרת יצ"מ שהם עיקרם בלילה, אך לפי זה יטענו הפוקרים החולקים ויאמרו שהתורה אינה נצחית והיא תלויה בזמן, דכיון שיראו שמזכירים יצ"מ בלילות מחמת דהאי למען תזכור מקושר עם מה שלמעלה ומינה ילפינן להזכיר יציאת מצרים בלילות, א"כ כיון דבביאת משיח יבוטל הזכרת יצ"מ יתבטלו חלילה הרבה מצות שבתורה כמצות פסח ומצה ומניעת חמץ וא"כ לא יוכל לנצחם ח"ו ויחזיקו בדעתם שהתורה תלויה ח"ו בזמן, אך כשבא ב"ז ודרש מקרא דכל ימי חייך לרבות הלילות לפי זה שפיר יוכל לנצחם דלעולם התורה היא נצחית כי מצות פסח ומצה ואיסור חמץ אינו תלוי בהם יציאת מצרים, והזכרת יצ"מ היא מצוה בפ"ע והאי למען תזכור אינו מקושר למעלה, והוי כמו למען ינוח שורך כמ"ש, ומ"מ שפיר מזכירין יצ"מ בלילות דנהי דאינו מקושר עם מה שלמעלה מ"מ הא יש לנו רבוי מדרשה דכל ימי חייך על הזכרת יצ"מ. והבן היטב כי הדברים כו"פ בס"ד להבין דברי חכמים וחידותם:

כהא לחמא וגו', כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח, השתא הכא וכו' השתא עבדי וכו'. כבר דרשתי בזה בדרושים הקודמים עתה חדשות אגיד מה שנתחדש לי בס"ד, מקודם אביא פירוש נכון מה שפירש אאח"ז הגאון מו"ה אלעזר מאמשטרדם בספרו מעשה רוקח, דידוע דגאולת מצרים היה ע"י נ' שערי בינה, לכן מוזכר יצ"מ חמשים פעמים בתורה וכמבואר בכמה מקומות בזוה"ק ובתיקונים וסוד הפסוק וחמשים עלו בני, וז"ל הזוהר שם אר"ש בגין דההוא יובלא סליק לון ממצרים וכו', וע"ד וחמשים חסר. נלע"ד שגאולת מצרים היה ע"י מ"ט שערי בינה שהרי למשה לא נתגלו אלא

מ"ט שערי בינה ושער אחד לא נתגלה, ואפשר שזה כוונת הזוהר שכתבתי יובלא בגי' מ"ט סליק לון ממצרים, וזהו שסיים נמי ועל דא וחמשים חסר היינו שהיה חסר אחד מחמשים, ולכך לא היה הגאולה שלימה, אבל גאולה דלעתיד יפתח גם שער נו"ן ויהיה גאולה שלמה, ובזה פירש הגאון הנ"ל הגדת חז"ל פ' הבונה שדרשו הדרדקי א' ב' אלף בינה ג"ד גמול דלים, מ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל דליתן ליה בצינעא כי היכי דלא לכסיף. ופירש הגאון דלכאורה קשה כיון שלמשה רבינו ע"ה לא נתגלה שער א' מבינה מי יזכה להגלות לו, אך מצינו בגמרא פ"ק דב"ב גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו ע"ה, א"כ אפשר מי שעושה צדקה בסתר מתגלה לו שער אל"ף מבינה, וזה דקאמר דרש הדרדקי הנ"ל אלף בינה היינו מי שירצה לזכות שער א' מבינה גמול דלים עד ליתן ליה בצינעא היינו שעושה צדקה בסתר, א"כ גאולה העתידה שיהיה ע"י שער א' מבינה ובזה יהיה גאולה שלמה מוכרח להיות דוקא ע"י צדקה בסתר, וזה כוונת בעל ההגדה כל דכפין ייתי וייכול היינו משום דכל השנה דרכו של עני לעמוד בחוץ ובעה"ב בפנים ליתן כמבואר במשנה פ"ק דשבת וא"כ הוי צדקה בפרהסיא, אך עתה כל דכפין ייתי וייכול כלומר שיכנס לפנים דהוי צדקה בסתר, ובזכות זה נזכה להיות לשנה הבאה בני חורין בגאולה שלמה ע"י חמשים שערי בינה. ואני אמרתי לפרש הא דקאמר עוד בעל ההגדה כל דצריך ייתי ויפסח, היינו שבא ליתן טעם על מה שאמר מקודם כל דכפין כו', דהנה מדרך העני לעמוד בחוץ ולקבל הצדקה בפרהסיא כנ"ל ומה נשתנה לילה זה דמצוה לו לבוא לבית, וע"ז קאמר כל דצריך ייתי ויפסח הכוונה שהקרבן פסח צריך להיות דוקא בפנים כדכתיב לא תוציא מן הבשר חוצה ועובר על לאו היכא דמוציאו מהבית, אך הא גופא קשיא הא עכשיו בעוה"ר בגלות המר הזה, ולזה סיים בעל ההגדה השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא הכא לשנה הבאה בני חורין. הכוונה שאנחנו מצפים על גאולה העתידה שיב"ב דבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל א"כ אף שעתה אין לנו ק"פ מהרה יבנה בית המקדש וצריכין אנחנו, גם עתה לעשות דוגמת הק"פ לכן שפיר כל דכפין ייתי וייכול ולא יעמוד בחוץ כדרכו כל השנה רק שהעני יבוא לפנים ויהיה דוגמת הק"פ שיהיה במהרה בימינו אמן:

דרוש טז

לשבת הגדול

פסחים (דף ל' ע"ב) רש"י ד"ה כותי שהלוה את ישראל וכו', ולקמן בגמרא מוקי לה כשהרהינו אצלו ושוהה אצל הכותי כל ימות הפסח דכיון דמטא זמניה ולא פרעיה

ומחוסר גובייגא נמי לא הוי שהרי אצלו נתון איגלאי מילתא למפרע דמשעה שהרהינו אצלו הוה דידיה עכ"ל:

דברי רש"י צ"ב להמעיין דאיזו אוקימתא נקט רש"י, דלמסקנא הו"ל לרש"י להזכיר מעכשיו ולאביי לא צריך הרהינו, ולהאוקימתא דהרהינו מטעם דב"ח קונה משכון א"כ לאיזה צורך מפרש רש"י כיון דמטא זמניה ולא פרעיה, הא אף אם פדאו מ"מ אינו עובר מטעם דב"ח קונה משכון, ועיין תוס' ד"ה אלא הב"ע, ונראה לי דרש"י ס"ל כבעל המאור ז"ל דאיהו ז"ל כתב לתרץ קושיית התוס' דהא ר"י לא אמר אלא שלא בשעת הלואתו והכא קתני המלוה על המשכון דמשמע בשעת הלואה, וכתב לתרץ דמיירי שגבאו לבסוף ובכאן גם רבא מודה דלמפרע הוא גובה דהא לא מחוסר גובייגא והא דקאמר כדר"י היינו כיון דאשכחן באיזה צד דיש לו קנין במשכון א"כ אמרינן לענין זה דלמפרע הוא גובה, ע"ש במאור באריכות, והשתא י"ל דרש"י נקט אוקימתא דמעיקרא דמיירי בהרהינו ורש"י בא לתרץ קושיית התוס' דהא ר"י לא אמר אלא שלא בשעת הלואה וע"ז בא רש"י במתק לשונו והיינו דעכ"פ אמרינן מכאן ולמפרע הוא גובה כיון דיש לו איזה צד קנין במשכון אמרינן למפרע הוא גובה כיון דהרהינו אצלו ולא מחוסר גובייגא כסברת המאור הנ"ל, וזה שדקדק רש"י במתק לשונו כיון דמטא זמניה ולא פרעיה אמרינן איגלאי מילתא למפרע דמשעה שהרהינו שלו הוא:

אמנם לענ"ד הקצרה נראה לפרש לשון רש"י בא"א, כי באמת דברי בעל המאור דחוקים בזה כמו שהשיג עליו הרמב"ן ז"ל במלחמותיו, וכי משום דקונה במקום אחר יקנה בכאן, ותו יקשה קושיית התוס' ד"ה אלא הב"ע לאביי היאך יתורץ, ולא שייך תירוצם דהא עכצ"ל בגבאו לסוף דאי לא"ה לא שייך דר' יצחק, וראיתי בבעל המאור שהרגיש בזה וכתב לתרץ דאביי ס"ל דהא דר"י שייך אפילו בשעת הלואה והוא דחוק דמעולם לא מצינו פלוגתא בזה:

לכן נלע"ד הקצרה לפרש הסוגיא בא"א ע"ד המאור דבודאי סברת המאור במה שכתב כשהרהינו אצלו י"ל דרבא מודה דלמפרע הוא גובה כיון דלא מחוסר גובייגא הוא סברא נכונה ובלא הא דר"י י"ל כן, רק הא דתליא הגמרא בדר"י מיירי באופן זה דבאמת לא בא עדיין לידי גובייגא רק מיירי שבא הזמן ולא פרעו ורואין ב"ד שלא יכול לגבות ממקום אחר דבזה קונה אף משכון בשעת הלואתו כמ"ש השך בחו"מ סי' ע"ב מילתא בטעמא דעיקרא דמילתא דהא דר"י אינו אלא שלא בשעת הלואתו משום דשלא בשעת הלואתו שקיל לגובייגא אבל בשעת הלואה לא שקיל לגובייגא א"כ ה"ה בשעת הלואה אם אח"כ רואין שאינן יכולים לגבותו ממקום אחר קונה משכון, ובחידושי לח"מ סי' ע"ב החזקתי

דבריו מלשון רש"י ב"מ פ"ב ע"א ד"ה אימור דאמר ר"י במשכנו שלא בשעת הלואתו וכו' וההוא ודאי קני דלגובייא שקליה וליכא לדמויי לשעת הלואתו, הרי לך מבואר בהדיא דהטעם דשלא בשעת הלואתו עדיף כסברת הש"ך, ובחידושי שם כתבתי לפרוק הרבה קושיו' בסוגיא דשם ע"ד הש"ך הנ"ל בעזה"י. מעתה אתי שפיר מאוד סוגיית הש"ס, דר"מ דסבר דעובר סבר דישראל מנכרי קני משכון עכ"פ שלא בשעת הלואה א"כ ה"ה הכא כיון דבא הזמן ולא פרעיה קינה משכון, א"כ ממילא הקנין למפרע ולכך אסור ליהנות ממשכון זה דהוה מעיקרא שלו, וחכמים סברי דאינו עובר משום דסברי דישראל מנכרי לא קני משכון א"כ השתא ג"כ לא קני ולכן אינו עובר ומותר ליהנות ממנו, אבל באמת כשגבאו לסוף גם חכמים מודו דאסור דהא בכאן גם רבא מודה דלמפרע הוא גובה כיון דלא מחוסר גובייא וא"ש ג"כ לשון רש"י הנ"ל כנ"ל:

ומה מאוד מתקו לפ"ז ליישב סוגית הש"ס דלעיל דפריך רבא ממתניתין ומתרץ בשהרהינו אצלו ולא מסיים כדר"י, ובסוף דפלפל בברייתא בפלוגתא דר"מ וחכ"א ומשני אלא הב"ע כשהרהינו וכדר"י, ועיין בס' פנ"י שתמה ע"ז, ולפמ"ש א"ש מאוד, דלעיל י"ל בשהרהינו בלא הא דר' יצחק והיינו דמיירי שגבאו לבסוף ובכאן גם רבא מודה דלמפרע הוא גובה כיון דלא מחוסר גובייא כסברת המאור הנ"ל אבל לבסוף בפלוגתא דר"מ וחכמים ליכא למימר שגבאו לבסוף דא"כ מ"ט דחכמים אלא מיירי שעדיין לא גבאו רק בא הזמן ולא פרעו וממילא קונה משכון כדר"י דהוי כשלא בשעת הלואה ושפיר תליא בפלוגתא דר"מ וחכמים, דר"מ סובר דישראל מנכרי קונה משכון וחכמים סברי דישראל מנכרי אינו קונה משכון וא"ש ג"כ ממילא לאביי דהא עדיין לא בא לידי גובייא, וכל הסוגיא א"ש ודו"ק היטב:

דף ל"א

תוס' ד"ה משתעבדנא לב"ח וכו'. ועיין שם במהרש"א היטב. ויש להבין בדבריהם דלמה הוצרכו לחדש דבמטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד ראובן, לו יהא דהוי כמו שהם ביד ראובן מ"מ הא מטלטלי דיתמי הוא ולא משתעבדי לבע"ח. שוב ראיתי להרב או"ת בסי' פ"ה שהרגיש בזה. ונלע"ד דא"ש דברי התוס' ע"פ שראיתי סברא נכונה בס' בית שמואל אחרון שכתב ליישב דברי המהרש"א בסוגיא זו בהא דכתב מהרש"א אב"ש למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה וכתב מהרש"א דאמאי לא ניחא גם אם גבו מטלטלים למפרע הוא גובה והוי כמאן דגבו בחיי דאביהם, וע"ז כתב מהרש"א דכיון שהוא מחוסר גובייא לא אמרינן למפרע הוא גובה, וע"ז תמה בס' מים עמוקים נהי דאמרינן למפרע הוא גובה מ"מ הוי מטלטלים דיתמי, וע"ז תירץ בס' הנ"ל דהכא שאני

דאי הוה אמרינן למפרע הוא גובה הוה כאילו הם ביד ראובן ושוב דמי כמו דאילו הוה ביד שמעון מחזיק בהם והוי כמו אילו תפס מחיים, וע"ש שהאריך לעשות מטעמים לסברתו. והשתא א"ש דברי התוס' דהתוס' הוצרכו לחדש דבמטלטלים לא חשבינן כאילו הם ביד ראובן דאי הוה אמרינן דהוי כאילו ביד ראובן שוב הוה כמו ביד שמעון והוה תפס מחיים כסברת התוס' הנ"ל וא"ש, ונפלאתי על בעל הספר הנ"ל שלא הביא ראיה ברורה לדבריו מהתוס':

שם ע"ב.

בגמ' לא קשיא הא. דא"ל מעכשיו הא דלא א"ל מעכשיו. הרמב"ם בפ"ד מהל' חו"מ ה"ה כתב וז"ל ישראל שהרהין חמצו אצל כותי אם אמר לו אם לא הבאתי לך מכאן ועד יום פלוני קנה חמץ זה מעכשיו הרי זה ברשות הכותי ואותו החמץ מותר לאחר הפסח והוא שיהיה אותו זמן שקבע לו קודם פסח וכו', ומבואר במ"מ מרן, טעמו, משום דאיקבע הזמן לאחר הפסח אסור דאמרינן הואיל והישראל יכול לפדותו הרי זה שלו ועובר עליו, והנה הרא"ש כתב עליו ולא נהירא לי דהא אמרינן לעיל אליבא דאביי אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אלמא דאפילו הגיע זמן אחר הפסח מותר מטעם דלמפרע הוא גובה א"כ ה"ה במעכשיו, וראיתי בס' או"ח הביא דברי זקינו הגאון פנים מאירות להפליא על הרא"ש מה ראה ככה לפרש הפשט בגמ' דהגיע הזמן קודם פסח אליבא דאביי, ובעל או"ח השיג עליו דהא טעמו של הרמב"ם דבעינן הגיע זמנו קודם פסח משום הואיל, והשתא לו יהא דהגיע הזמן קודם הפסח מ"מ יכול לפדותו נהי דלמפרע הוא גובה אטו לא יכול לסלק לו בממון עכ"ד בקיצור וע"ש:

אמנם לא דק במח"כ הרמה ועיין ברש"י ד"ה תנן נכרי שהלוהו וכו' קס"ד השתא בשלא מסרו לו אלא בשיעבדו לו כשאר לווים שאם לא אתן לך עד יום פלוני בוא לביתי וגבה מחמץ זה עכ"ל הרי מיירי דעשה לו אפותיקי חמץ זה וממילא כשבא הזמן ואין לו מעות קונה חמץ זה, וא"כ א"ש דברי הגאון פנים מאירות וזה כוונתו דבאמת מיירי שהגיע הזמן קודם הפסח בשלמא לאביי ניחא דסבר למפרע הוא גובה מסלק אסמכתא כמו השתא במעכשיו לדעת הרמב"ם, אבל לדעת רבא דמכאן ולהבא הוא גובה נהי דהגיע הזמן קודם הפסח הוה מ"מ אסמכת' עד דאסיק דאמר לו מעכשיו ומסלק אסמכתא, וזה ברור בכוונת הפ"מ וכ"כ בצל"ח והוא ברור, ולפי זה יש להוכיח מה שנסתפקתי לדעת הרמב"ם אי אמרינן הואיל ויכול לפדותו לקולא כמו בסיפא דמתניתין או בעינן הגיע הזמן קודם הפסח, הן באמת לדעת הרמב"ם בלא"ה ליכא לספוקי בזה דהא הרמב"ם פסק בישראל שקונה משכון מנכרי, א"כ בלא"ה קונה משכון אך אני מסתפק לדעת

שאר פוסקים דסברי דישראל מנכרי לא קנה משכון כמו שפסקו כל הפוסקים אי בעינן בזה גם הגיע זמן קודם הפסח דאי לא"ה יכול העכו"ם לפדותו ואינו של ישראל ולא נאסר בהנאה, וגם לדעת הרמב"ם איכא מקום לספק זה והיינו בלא הרהינו דלא קנה משכון דהא באמת כתבו כל הראשונים הא דצריך למעכשיו הרהינו היינו משום דבלא"ה מסתמא האחריות על הישראל ועובר מטעם קיבול אחריות כמבואר בדף ה' א"כ להיפך בישראל שהלוה את הנכרי על חמץ אסור במעכשיו בלא הרהינו ואיכא מקום לספק אי בעינן לדעת רבינו ז"ל הגיע הזמן קודם הפסח או לא:

ולפמ"ש ליישב שיטתו מסוגית הש"ס יש להוכיח דין זה מסוגיא זו, דקשה מאי ותסברא אימא אבל נכרי שהלוה את ישראל על חמץ ד"ה עובר ומיבעי למ"ד התם אינו עובר הכא עובר ולמ"ד התם עובר הכא אינו עובר, ויש להקשות דאמאי פריך דילמא מיירי שהגיע זמן אחר הפסח ולהכי בסיפא ד"ה עובר הואיל ובידו לפדותו הוה של ישראל, אבל ברישא בישראל שהלוה את הנכרי שפיר פליגי דמ"ד עובר ס"ל למפרע הוא גובה ולא מהני להקל הואיל ובידו לפדותו ומאן דאמר אינו עובר ס"ל דמכאן ולהבא הוא גובה. א"ו דלשיטת הרמב"ם אמרינן הך סברא הואיל לקולא א"כ פריך שפיר דע"כ מיירי ברישא שהגיע הזמן קודם הפסח דאי לא"ה מ"ט דמ"ד דעובר, נהי דלמפרע הוא גובה מ"מ הא בידו לפדותו ולא הוי של ישראל, א"ו מיירי שהגיע הזמן קודם הפסח ובזה פליגי דמ"ד עובר ס"ל למפרע הוא גובה ולא הוי אסמכתא ומ"ד מכאן ולהבא הוא גובה ס"ל דאינו עובר והוי אסמכתא ולהכי פריך שפיר דא"כ אמאי בסיפא בנכרי שהלוה את ישראל ד"ה עובר דהא למ"ד התם עובר דס"ל למפרע הוא גובה הכא אינו עובר דהוי של נכרי. ועיין ברש"ל בסוגיא זו משמע ג"כ מדבריו דסברא זו הואיל ובידו לפדותו אמרינן גם לקולא. כנ"ל ברור פירושא דהאי שמעתא לדעת רבינו ז"ל, ואחר הפירוש יסתלק כמה קושיות התוס'. דמה שהקשו בד"ה אלא הב"ע תימה לאביי היאך יתורץ, והשתא מתורץ בטוב טעם די"ל דאביי מוקי הברייתא שהגיע הזמן אחר הפסח וממילא לא שייך לומר למפרע הוא גובה דהא בידו לפדותו רק פליגי בקניית משכון דמ"ד עובר ס"ל דישראל מנכרי קונה משכון ומ"ד אינו עובר ס"ל דאינו קונה משכון וא"ש לאביי כמו לרבא ודו"ק. גם קושיא שניה שמקשים התוס' ד"ה בדרבי יצחק קמיפלגי, תימה הא ר' יצחק לא אמר אלא שלא בשעת הלואה, והכא ישראל שהלוה את הנכרי דמשמע בשעת הלואה, ולהאי פירושא לק"מ, רק רגע אדבר, דהנה טעמו של הרמב"ם דבעינן מעכשיו דאי לא"ה הוי אסמכתא וכמבואר במ"מ אף דרבינו פסק בפי"א מהל' מכירה דאין דין אסמכתא במשכון מ"מ כותי מישראל הואיל וקליש שעבודיה דאינו קונה משכון מדר"י

ה"ה לענין זה ג"כ קליש דהוי אסמכתא ולכך בעינן מעכשיו והשתא ה"פ בשמעתין מ"ד עובר ס"ל דישראל מנכרי קונה משכון א"כ הכא עובר מטעם דהגיע הזמן קודם הפסח ולא הוי אסמכתא דבמשכון אין דין אסמכ' כיון דס"ל ישראל מנכרי קונה משכון א"כ לא קליש שיעבודא ולא הוי אסמכתא ולכן בהגיע הזמן קודם הפסח עובר עליו, ומ"ד אינו עובר ס"ל דישראל מנכרי לא קנה משכון א"כ ממילא הכא אף שהגיע הזמן קודם הפסח מ"מ הוי אסמכתא ולא מהני משכון הואיל וקליש שיעבודא כסברת המגיד הנ"ל. אבל בסיפא ד"ה עובר דס"ל דנכרי מישראל לא קנה משכון א"כ ממילא הוי אסמכתא והוי של ישראל ולהכי ד"ה עובר עליו. והשתא ממילא לק"מ קושיית התוס' דלאו מדין משכון אתינן עלה אלא ממילא כיון דלא הוי אסמכתא ממילא קונה מטעם קנין גמור, רק לפמ"ש לתרץ קושית התוס' לאביי ולפ"ז קשה דהא לאביי מיירי בהגיע הזמן אחר הפסח א"כ ס"ל דקונה משכון ממש, א"כ קשה קושיית התוס' דהא ר"י לא אמר אלא שלא בשעת הלואה, וי"ל כמ"ש המאור ז"ל דס"ל לאביי דהא דר"י שייך אפילו בשעת הלואה. ודוק היטב כי סוגיא זו מחוורת וברורה לשיטת רבינו ז"ל:

עבדים היינו וכו'. הדקדוק מבואר דמתחיל בעבדים ומסיים במשועבדים, עוד יש לדקדק דק' ויוציאנו ה' תלה היציאה בעצמנו אף שאנחנו לא יצאנו בעצמנו והוא כמ"ש חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא, ושוב חזר ואמר בהאי פיסקא אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים וכו' הרי תלה ביציאת אבותינו. כבר אמרנו בזה דרכים עתה חדשות אגיד דרך פשוטו. דהנה ידוע ומפורסם מה דמבואר בזוה"ק ובכתבי האר"י ז"ל דישראל שבאותו הדור נכנסו במ"ט שערי הטומאה טומאת מצרים, ואילו לא הוציאם עוד ברגע ח"ו היו נכנסים בשער הנו"ן, ולא היה עוד ח"ו תקנה לגאלם, אולם השי"ת ברוב חסדו מהר הדבר לבלתי ישקעו חלילה שמה בשער הנו"ן, וזה שמרמז הפסוק ולא יכלו להתמהמה כו' הכוונה שממש לא היו יכולים להתמהמה פן לא יהיה להם ח"ו תקומה. ועתה דברי המגיד מבוארים דבר על אופניו, דמתחלה תלה המגיד היציאה בעצמנו דכך הוא החיוב על איש הישראלי לראות א"ע כאילו הוא יצא, וזה טובה אחת, עוד לתת שבח והודיה להשי"ת שימהר היציאה בצמצום הרגע דאם לאו היינו משוקעים שמה לעולם, וזה שאמר המגיד ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו והכוונה דאם ח"ו לא צמצם במכוון הרגע, אז היינו אנחנו ובנינו וב"ב בשיעבוד הטומאה, ודבר זה מוכרח דוקא לתלות באבותינו שלהם היה ידוע היטב שקרובים מאוד לשער הנו"ן, וע"ז שייך השבח שהוכרח לגאלם במכוון ברגע המיוחד, משא"כ ביציאת עצמנו שאף שלא גאל אותנו, מ"מ היה גואל בנינו וב"ב, והראיה שאנחנו מצפים ומקוים בכל יום על ביאת

משיח צדקנו, אף שאבותינו ואבות אבותינו לא זכו לזה. מש"ה כאשר רצה המגיד ליתן שבח והודיה לשמו יתב' על צמצום רגע הראשון כנ"ל, הוכרח לתלות דוקא באבותינו, ולכך סיים שפיר בלשון משועבדים משום דהמגיד רוצה לתת שבח להשי"ת על צמצום הרגע דאם לאו היינו משוקעים שמה וע"ז לא שייך לשון עבדים, כי הכח ביד ה' לשבר בכל זאת עול מצרים ולהוציאם אך נפשותינו היו ח"ו משוקעות בטומאת ערות מצרים, וע"ז שייך היטב לשון משועבדים והוא מבואר, דלשון שיעבוד שייך אף על אדם שאינו בגדר העבדות. ובדרך זה פירשנו דברי המגיד שאמר להלן מצה זו שאנו אוכלים, על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו' עד שנגלה עליהם וכו' שנא' ויאפו את הבצק וגו' ולא יכלו להתמהמה, והוא ג"כ משנה בפ' ע"פ, ולכאורה אינו מובן שבח זה, דמאי איכפת לן בזה אם היה מחמיץ בצקם של אבותינו, בשלמא על הק"פ שייך שפיר השבח ע"ש שפסח הקב"ה ואת בתינו הציל, וכן על מרור שאנו אוכלים הוא זכר על המירור שמררו המצרים חיי אבותינו, אמנם בענין בצקם אינו מובן לכאורה. אך נ"ל שכיון בזה בעל ההגדה ענין פנימי ודברו בדרך מליצה, והוא ע"ד דאיתא (ברכות י"ז) ר' אלכסנדרי בתר צלותיה אמר הכי רבון העולמים גלוי וידוע לפניך וכו' ומי מעכב שאור שבעיסה וש"מ יהי רצון וכו', הרי דכינה לגוף האדם בשם עיסה והיצ"ה בשם שאור, וכבר בארנו בשם הזוה"ק וכתבי האר"י ז"ל דאם לא מיהר השי"ת במכוון גמור הרגע בצמצום חלילה היינו משוקעים בטומאת מצרים בשער הנו"ן, אך השי"ת ברוב חסדיו הפליא עמנו וצמצם הרגע, וזה שאמר לנו המגיד לשבח להשי"ת שלא הספיק בצקם של אבותינו דהיינו הגופים שלא היו מחומצים בטומאת מצרים בשער הנו"ן ולא היה חלילה תקנה לזה, ושפיר מביא המגיד מהך קרא ולא יכלו להתמהמה והיינו כמ"ש בשם האר"י כנ"ל:

עוד לאלוה מלים בהקדם אגדת חז"ל בפ' חלק תניא משמיה דר' יהושע ב"ק פרעה שחירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו סנחריב שחירף ע"י שליח נפרע ממנו ע"י שליח. פרעה דכתיב מי ה' אשר אשמע בקולו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו דכתיב וינער ה' את מצרים וכתיב דרכת בים סוסיך וכו'. סנחריב דכתיב ביד עבדיך חרפת ה' נפרע ממנו ע"י שליח דכתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור. ויש לדקדק אמאי לא יליף הש"ס מהפסוק הקודם שדרשו במכילתא והביא המגיד בההגדה ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך וכו' אני הוא ולא אחר, ובמהרש"א ז"ל שם נדחק בזה. ונ"ל בטוב טעם לפי מה שמבואר בזוה"ק פ' וירא ברעיא מהימנא וז"ל הק'. תניא אמר ר' יוסי כל מה שעושה הקב"ה א"צ לעשות אלא בדבור דכיון דאמר ממקום קדושתו יהא כך מיד נעשה

בוא וראה כח גבורתו של הקב"ה דכתיב בדבר ה' שמים נעשו דאמר ר' יוחנן מ"ד ועברתי בארץ מצרים וגו' אני ולא מלאך, אי הכי יקרא סגיאה היא למצראי דלא דמי מאן דתפס ליה מלכא למאן דתפס הדיוטא, ועוד אין לך אומה מזוהמת בכל טומאה כמו המצרים, דכתיב בהו אשר בשר חמורים בשרם וגו' שהם חשודים על מ"ז והם באים מחם שעשה מה שעשה לאביו וקילל אותו ולכנען בנו, וכי לא היה להקב"ה מלאך או שליח לשגר לעשות נקמה במצרים כמו שעשה לאשור שהיה בן בנו של שם דכתיב בני שם עילם ואשור, ושם היה כ"ג ונתברך שנאמר ברוך ה' אלהי שם, והיה לשם הגדולה והברכה על אחיו, וכתיב בהו ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור וע"י שליח נעשה, כ"ש המצרים שהם מזוהמים יותר מכל אומה ואמר אני ולא מלאך, אלא אמר ר' יהודה מכאן למדנו כח גבורתו של הקב"ה ומעלתו שהוא גבוה על הכל, אמר הקב"ה אומה זו של מצרים מזוהמת ומטונפת ואין ראוי לשגר מלאך ולא שרף דבר קדוש בין רשעים ארורים מטונפים, אלא אני עושה מה שאין יכול לעשות מלאך ולא שרף ולא שליח, שאני אומר ממקום קדושתי יהא כך ומיד נעשה מה שאין המלאך יכול לעשותו אבל הקב"ה אומר יהא כך ומיד נעשה מה שהוא רוצה לעשות ולפיכך לא נעשית נקמה זו ע"י מלאך ושליח בשביל קלון המצרים ולהראות גדולתו של מקום שלא רצה שיכנס ביניהם דבר קדוש וע"ד זה נאמר אני ולא מלאך. למדנו מדברי הזוה"ק טעם אחר שהיה ע"י הקב"ה בעצמו כי לא היה ביכולת שום מלאך ושרף לבוא לשם כי היה נפגם מקדושתו מטומאת מצרים, נמצא לפ"ד הזוה"ק מיושב בטוב טעם דברי ש"ס הנ"ל, דש"ס דילן תופס סברת הזוהר הק' דמשום הכי בא הקב"ה בעצמו למצרים להכותם משום גנותם, א"כ ליכא לאוכוחי מהאי קרא דועברתי בארץ מצרים דמשום שפרעה חירף בעצמו נלחם עמו הקב"ה בעצמו דאיכא למימר סברת הזוה"ק דמזה הוי גנותם דמלאך לא היה יכול לבוא שמה לבלתי יופגם מקדושתו, ומהאי קרא וינער ה' את מצרים בתוך הים שפיר מוכח דמשום שפרעה חירף וגדף בעצמו נפרע ממנו בעצמו דהתם לא שייך סברת הזוה"ק דהא אצל הים היה יכול מלאך לבוא ליפרע ממנו ושפיר היה יכול ליפרע ממנו ע"י שליח, וכן מבואר בכתבי האר"י ז"ל פ' שמות בהדיא דדוקא במצרים לא היה באפשרות למלאך ללך שם שלא יופגם מקדושתו כדעת הזוה"ק, משא"כ אצל הים שפיר היה יכול לבוא מלאך להלחם בם, והא ראיה דבאמת אצל הים היה מלאך כמ"ש ויסע מלאך האלהים וגו', וע"כ זה נאמר וינער ה' את מצרים וכתיב דרכת בים סוסיך, ולא כן אצל אשור כתיב ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור, שפיר מוכח מזה דפרעה שחירף וגדף בעצמו נפרע ממנו ע"י עצמו וסנחריב שחירף ע"י שליח נפרע ממנו ע"י שליח, ומדברי הזוה"ק הנ"ל יש ללמוד דמה

שנפרע הקב"ה מפרעה בעצמו לא הוי בזיון כ"כ כמו שנפרע ע"י שליח דלא דמי מאן דתפס מלכא למאן דתפס הדיוט', והעיקר וכפירש"י בש"ס הנ"ל, ומהרש"א בח"א לקח דרך אחר וכתב על פירוש רש"י זה אינו נכון דהפרעון שע"י שליח אינו בזיון כ"כ די"ל דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ואין בזה שלוחו של אדם כמותו, ולהכי לא, היה עונשו של סנחריב כ"כ שנפרע ממנו ע"י עצמו רק ע"י שליח משא"כ פרעה שחירף בעצמו היה רוגזו של הקב"ה כ"כ שנפרע ממנו בעצמו, הרי בזוה"ק מבואר להיפך וממש כפירוש רש"י, דאדרבה עונשו של סנחריב היה גדול יותר כמש"ל דלא דמי מאן דתפס מלכא למאן דתפס הדיוטא, וע"ז הקשה בזוה"ק אדרבה סנחריב לא היה ראוי לעונש חמור כ"כ שהרי הוא מבני שם והיה לשם הגדולה והברכה ונתן טעם ע"ז כמ"ש באריכות, עכ"פ מבואר בהדיא כפירוש רש"י ז"ל ודלא כמהרש"א ז"ל בח"א:

עוד אופן נ"ל לתרץ מה שדקדקנו אמאי לא הביא הש"ס הפסוק דדרשו במכילתא ועברתי בארץ מצרים וגו' אני ה' אני הוא ולא אחר. דהנה יש לנו חקירה עצומה בהך קרא בכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה', דהנה משנה ערוכה שנינו במסכת ע"ז בפ' ר' ישמעאל (נ"ד:) שאלו את הזקנים ברומי אם אין רצונו בע"ז למה אינו מבטלה, אמר להם אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין היה מבטלו, הרי הם עובדים לחמה וללבנה ולכו"מ יאבד עולמו מפני השוטים, א"ל א"כ יאבד דבר שאין צורך לעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו, אמר להם אף אנו מחזיקין ידי עובדיהן של אלו, שאומרין תדעו שהן אלהות שהרי הן לא בטלו. א"כ יש להקשות איך עשה השי"ת להעביר אלהי מצרים הלא חלילה יהיה מקום לטעות על שאר אלהות שיש בהם ממש וכמ"ש חז"ל אף אנו מחזיקין ידי עובדיהן, ומכאן הקושיא יותר חזקה. גם לכאורה אינו מובן כ"כ תשובת חז"ל שאם היה מאבד אותן שאין לעולם צורך בהם והניח שיש לעולם צורך בהן יאמרו שהם אלהות שהרי לא ביטלם, מאי הוכחה היא דהא דלא ביטלם מפני שיש לעולם צורך בהם, וכבר הרגיש בזה הרב מהרש"א בח"א שם ע"ש מ"ש לתרץ ומכאן תקשה יותר דהא אלהי מצרים היה מזל טלה ואעפ"כ ביטלן והם יש לעולם צורך בהם ומדלא ביטל שאר עכו"ם יהיה הטעות יותר לחשוב שיש בהם ממש. אמנם הנ"ל בזה דטעות זה לא שייך רק אם היה הביטול ע"י אמצעי, מבלי ראות השגחה מהשי"ת, אמנם במצרים היה הביטול ע"י השי"ת בעצמו כמ"ש במכילתא אני ה' ודרשו אני ולא אחר, ואז הכל היו רואין השגחת ה' שהוא היחיד ומיוחד ולא שייך בזה מקום לטעות כלל. ואפשר דמטעם זה מבואר בכתבי האר"י שבליל זה היה בא אור ההשגחה שלא כסדר המדרגות, ואחר יציאתם נתמעט האור והיה בא ההשגחה בסדר המדרגות עד שהוצרכו לספר

שבעה שבועות לקבל אור התורה והיינו דהוצרך השי"ת להאיר עליהם אור השגחה שלא בהדרגה, הכוונה בזה כי היה רצון השי"ת לבטל אלהי מצרים והיה חלילה מקום לטעות ח"ו ששאר אלהות יש בהם ממש כדברי המשנה, לזה הוצרך השי"ת להאיר עליהם אור ההשגחה שלא בהדרגה בכדי שהכל יראו שהשי"ת יחיד ומיוחד. ויכול להיות שזה כיון רש"י ז"ל בלשונו הטהור בדברי המשנה אף אנו מחזיקין ידיהם, ופירש, רש"י וז"ל של אלו עובדי חמה ולבנה אם היינו רואין ששאר עכו"ם חריבות מעצמן ואלו קיימות היינו מודים לאלו, דלכאורה הך תיבת מעצמן היא מיותרת, אלא רש"י ז"ל בלשונו הקדוש בא לתרץ הקושיא הגדולה שהקשינו דהא כבר היה לעולמים בביטול אלהי מצרים והניח שאר ע"ז א"כ יש מקום לטעות, לזה בא רש"י לתרץ בצחות לשונו וכתב תיבת מעצמן, הכוונה אם היינו רואים אותן חריבות מעצמן דייקא מבלי ראות השגחה בביטולם אז היו מקום לטעות, אבל בארץ מצרים דהכל היו רואים והשיגו השגה גדולה דהשי"ת בעצמו ובכבודו ביטלם ליכא מקום לטעות כלל:

ובזה י"ל פירוש רש"י בחומש על פסוק ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה', ופירש רש"י אני ה' אני בעצמי ולא ע"י שליח. הנה המהרש"א במימרא הנ"ל הביא דעת הרמב"ן דהמכילתא דקדק לדרוש מהך קרא אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ולא השליח אני הוא ולא אחר, משום שהפרשה דבר משה עם ישראל והיה ראוי שיאמר ועבר ה' והכה ה' ומשינוי הלשון דרשו כן, ודעת הרא"מ דודאי כל המעשים שבעולם אל ה' הם מתיחסים אע"פ שנעשו ע"י שלוחיו, מפני שהוא הסבה הראשונה והתם מיתורא דאני ה' דרשו כן. וכתב מהרש"א למה לא פירש רש"י ז"ל על תיבות ועברתי והכיתי כדרשת חז"ל רק על תיבת אני ה' פירש רש"י אני בעצמי ולא ע"י שליח, וכתב לזכות את רש"י דדרכו לרדוף אחרי פשט הפסוק, וכיון דאפשר לפרש דמעשה שלוחיו נתיחס אליו, הניח הדבר בפשט הפסוק כמו בשאר מקומות, אבל גבי אני ה' יותר קרוב לפשוטו לפרש כן אני ה' ולא ע"י שליח:

ולפמ"ש יתיישב בטוב טעם דעל פסוק ועברתי והכיתי לא חשש רש"י ז"ל להביא הדרשה דמכילתא, דאטו רש"י מחוייב להביא כל הדרשות שדרשו חז"ל על המקרא, וכמ"ש מהרש"א בעצמו דדרכו של רש"י ז"ל לפרש פשט המקרא, וכיון דהדברים הנעשים ע"י שליח מתייחסים ג"כ אליו הניח רש"י על פשט הפשוט, משא"כ בתיבת אני ה' שהוא אחר דבור ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים הוכרח רש"י ז"ל להביא הדרשה דמכילתא אני בעצמי ולא ע"י שליח משום שלא יהיה ח"ו מקום לטעות כקושייתנו הנ"ל

כיון שבאלהי מצרים אעשה שפטים והניח שאר העכו"ם יטעו ויאמרו שיש בהם ממש ח"ו, אך כיון שנעשה ע"י השי"ת בעצמו ואז כולם השיגו שפע אור בהשגחת השי"ת דהביטול היה ע"י, שוב אין מקום לטעות כלל, לזאת בא רש"י ז"ל והביא דייקא דרשת המכילתא אני ה' אני ולא השליח להורות אם שעשה שפטים באלהי מצרים ושאר עכו"ם הניח עכ"ז אני ה' ולא אחר. ומה נמלצו לחכי דברי הרמב"ן בפירוש החומש וז"ל אני ה' אני הוא ולא אחר, שהוא אחד ואין אלהים עמו למחות ע"י, והוא מבואר מאוד לדרכנו שהוצרך להראות כי אין אלהים עמו שלא יהיה ח"ו מקום לטעות בעשותו שפטים באלהי מצרים והניח שאר עכו"ם, לזאת האריך הרמב"ן בלשונו כי אין אלהים עמו למחות בידו. והוא ענין כו"פ. (וע"ש מאמרם שלא יאמרו או"ה אלהי מצרים של שקר הם ואלהי כנען של בעל הם, ע"ש מובן להיפך, ומדרשות חלוקים הם):

ונחזור לענייננו דבזה שפיר י"ל קושיית המהרש"א דמקשה על הש"ס הנ"ל דלמה לא הביא המקרא שדרשו במכילתא ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך וכו' אני הוא ולא אחר, דאם היה מביא הש"ס מקרא הקודם לא היה יכול הש"ס להוכיח סברתם שפרעה מחמת שחירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו, די"ל טעם אחר נכון לחלק, דשם בפרעה הוכרח הקב"ה לפרוע ממנו ע"י עצמו מחמת שבעת ההיא הי שפטים באלהי מצרים כמו שכתוב ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים מש"ה הוכרח להיות ע"י הקב"ה בעצמו שאם לא כן היה חלילה מקום לטעות לא כן כאשר ע"י הקב"ה בעצמו שהיא השגחת ה' שאין כלל מקום לטעות בע"ז כמ"ש באריכות משא"כ בסנחריב שמפלתו היה רק באנשים ולא בע"ז שפיר יכול להיות ע"י שליח דהא כאן אין מקום לטעות, נמצא שיש לחלק מה שבפרעה נפרע ממנו ע"י עצמו ובסנחריב היה ע"י שליח, ואין כאן מקום להוכחת הש"ס שמחמת שפרעה חירף בעצמו נפרע ממנו בעצמו, לכך הוכרח הש"ס להביא הך קרא וינער ה' שמקרא זה נאמר על המכה שהיה לפרעה בי"ס ואז לא היה עונש בע"ז נמצא ששם היה יכול להיות ע"י שליח כמו בסנחריב ואעפ"כ כתיב וינער ה' מוכח מזה שפיר דמשום שפרעה חירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו וסנחריב שחירף ע"י שליח וכו', והבן:

ובזה י"ל ג"כ דברי המגיד מצה זו שאנו אוכלים וכו' ע"ש שלא הספיק בצקם וכו'. והכוונה בזה כמ"ש לעיל דהבצק קאי על הגוף והיצה"ר נקרא שאור שבעיסה, וכוונת המגיד לתת שבח והודיה לשמו יתברך, על שבעת ההיא היו קרובים אבותינו להחמיץ מחמת שנעשו שפטים באלהי מצרים והניח שאר ע"ז וא"כ יש מקום לטעות ח"ו שיש

בהם חלילה ממש עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם והשיגו כולם שהשי"ת יחיד ומיוחד ואין זולתו. והבן:

ובזה פירשנו מקראי קודש פ' יתרו ויחד יתרו על כל הטובה וגו', עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם, וע"פ פשוטו אינו מובן כ"כ הפסוק הזה ועיין ברמב"ן על התורה מ"ש, והביא הרמב"ן ג"כ דברי התרגום ארי בפתגמא דחשיבו מצראי למידן ית ישראל ביה דנינון, והיינו על השלכת הילדים ליאור, ואינו מובן כ"כ המשך הדברים מה דקאמר תחלה עתה ידעתי כו'. ושמעתי לפרש דהענין הוא דפרעה כפר בהשגחה אמנם האמין במציאות ה', רק חשב שהשי"ת מסר העולם השפל לכוכבים ומזלות והמה ישפיעו כרצונם וכי הוא הסיר השגחתו מהם. אמנם אנחנו עם הישראלי מאמינים בני מאמינים שהוא ית"ש המשגיח בעולם השפל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו ישיב לו. וביארו כשהשי"ת פורע לאדם מדה כנגד מדה צדק למדו יושבי תבל להכיר כי הוא ית"ש משגיח בתחתונים וכאשר נידונו המצרים בטביעות הים דהוי מדה כנגד מדה שעשו לילדי בנ"י בהשלכתם ליאור נתברר השגחתו ית"ש. וזהו כוונת הכתוב עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, הכוונה שהוא ית"ש משגיח בעולם השפל, כי בדבר אשר זדו עליהם, הכוונה שפרע להם מדה כנגד מדה, במים זדו ובמים נידונו:

ולדרכנו יתפרש באופן נאות. דהנה לפי דברינו הקודמים וכן ביאר מהרש"א ז"ל שכל המכות היו ע"י שליח חוץ ממ"ב וקריעת י"ס, כמ"ש ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך, וכן בקריעת י"ס וינער ה', והנה תכלית ועיקר כל האותות והמופתים שעשה ה' במצרים, היה רק כדי לבטל הדעות הכוזבות כמ"ש הרמב"ן בפ' קדש וכמ"ש השי"ת למען תדע וגו' כי אין כמוני וגו', וכ"ז שהיו המכות ע"י שליח עדיין לא נתברר כ"כ במופת אמיתת השגחתו ית"ש, אף שבמכת כנים הודו החרטומים ואמרו אצבע אלהים היא עדיין לא הודו לגמרי כמ"ש הפנ"י בברכות שהיו סבורים שנעשה ע"י מלאך ולא ע"י הקב"ה בעצמו, משא"כ במכת בכורות וקי"ס אז נתברר ביותר ובבירור גמור שהוא לבדו המשגיח, כיון שהוא בעצמו נפרע מהם, וזו דברי יתרו עתה ידעתי וגו' הכוונה שעתה נתברר השגחת ה' בעולם השפל ולא הניח לצבא השמים לפעול כרצונם, כי בדבר אשר זדו, היינו בחטא שחטא פרעה שחירף בעצמו, עליהם, היינו שהשי"ת בעצמו שילם להם, וכדברי הש"ס פרעה שחירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו:

ובזה פירשנו ויחד יתרו ותרגומו וחדי יתרו היינו וישמח, ורש"י ז"ל הביא מ"א שנעשה בשרו חידודין חידודין שהוא לשון צער. דבמלת ויחד משתמעי תרתי, שמחה ועצב, דאי שמחה לבד הו"ל לכתוב וישמח, ואי לצער, לכתוב ויתעצב, ע"כ דהתורה כללה

בזה תרתי לישני, וע"פ פשוטו פירשנו, דיתרו אמר כאן שני ענינים, נתן שבח להשי"ת שהציל את העם ממצרים ומזה היה לו שמחה כי ע"י זה בא ונתגייר ונדבק לישראל, וזה מ"ש ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים, ועצב היה לו על אבדן מצרים שהרי בידו לגאול ישראל בלי מפלת מצרים, וזהו שאמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, המדבר במפלת מצרים:

אמנם לדרכנו שפירשנו כי בדבר אשר זדו ע"ד הגמרא פרעה שחירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו, יתכן יותר לפרש הך ויחד שהוא לשון שמחה וצער באופן זה, עצב היה לו על אבידת מצרים כנ"ל, ושמחה היה לו על מה שנפרע ממנו הקב"ה בעצמו שזהו כבוד לפרעה ולמצרים, וכמ"ש בזוה"ק דלא דמי מאן דתפס מלכא למאן דתפס הדיוטא, ולא ביזהו ע"י שליח כאשר עשה לסנחריב:

באופן אחר נ"ל לתרץ קושית המהרש"א שהקשה אמאי לא הביא הש"ס מקרא הקודם ועברתי וגו' שדרשו במכילתא אני ה' אני ולא אחר, נקדים דברי חז"ל (ברכות ד') דמסיק שם דמשה הוה ידע אימת חצות לילה, וז"ל וכיון דמשה הוה ידע ל"ל כחצות, ומשני קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז. ופירש רש"י שמא יטעו, אם אני יודע לכוין השעה הם אינם יודעים לכוין וקודם שיגיע חצות יהיו סבורים שהגיע ועדיין לא באה המכה ויאמרו משה בדאי הוא וכו'. ועל פירוש רש"י קשה לי טובא, דלכאורה נראה כוונתו דאין הטעם שיחשבו למשה בדאי ברגע זמן דק דא"כ אמאי דייק רש"י ז"ל שיסברו שהגיע חצות לילה ועדיין לא באה מכה, יפרש ג"כ ההיפך שמא יטעו אצטגניני פרעה כשיבוא המכה, ויאמרו שעדיין לא הגיע חצות, א"ו דסברת רש"י דזה אינו סברא שיחזיקו למשה בדאי מחמת זה, כיון דהגיעה המכה אף שלפי דעתם לא הגיע עדיין חצות, מסתמא כיון בזה משה האמת, והם הטועים, רק בזה חשש משה שיסברו לפי דעתם שכבר הגיע חצות ועדיין לא בא המכה, יאמרו שמשה בדאי לגמרי ולא תבוא המכה כלל, והגם שאחרי איזו רגע מיד תבוא המכה, מ"מ לא רצה משה רבינו להחשב בדאי אף באותו הרגע כי לפי דעתם יסברו עכ"פ באותו הרגע שלא תבוא המכה. כנ"ל בדקדוק לשון רש"י. אבל קשה לי לפמ"ש הרמב"ן בפירוש החומש ע"פ כה אמר ה' כחצות הלילה, וז"ל משה רבינו לא פירש עתה איזה לילה תהיה המכה הזאת, כי הדבור הזה והאמירה אל פרעה קודם ר"ח ניסן היה, וכשהיה אומר כחצות הלילה לא ידע איזה לילה הוא והנה לא הודיעם משה ליל מכתם, ובפ' השניה פירש לישראל הלילה ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, ובפ' שלישית אמר ויהי בחצי הלילה הנזכר שעשו הפסח עכ"ל הרמב"ן. וכיון שמשה

לא הודיעם איזה לילה תו ליכא לפרושי שיטעו לומר שכבר הגיע חצות והמכה לא באה עדיין ושוב לא תבוא עוד, דהא לא הודיעם באיזה לילה תהיה מכתם, וע"כ מוכרח לומר שיחשבו למשה בדאי שטעה בין רגע דחצות ולאחר חצות דהיינו שיראו בחצות שלא באה המכה ובאה ברגע אח"כ וטעה משה ברגע א"כ הוה ליה לרש"י לפרש ג"כ בהיפך שיטעו ויאמרו שעדיין לא הגיע חצות ומשה טעה ויאמרו משה בדאי כמש"ל. וצ"ל דרש"י אינו סובר כדעת הרמב"ן ז"ל, ומשה הודיעם ליל המכה, ולפ"ז מוכרח דפרשה שניה החדש הזה לכם ראש חדשים נאמר קודם שאמר משה לפרעה כחצות, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וכיון דידע משה דבליל ט"ו תהיה המכה הודיע לפרעה, וכן צ"ל לסברת רב אשי בש"ס, רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארביסר הוה קאי והכי קאמר משה לישראל אמר הקב"ה למחר כחצות הלילה כהשתא וגו'. מוכח מזה שהנבואה דהחדש הזה היתה מקודם שנאמרה בר"ח, וזה דכחצות נאמר בתליסר נגהי ארביסר. כצ"ל לפירש"י:

אמנם לפענ"ד יש דרך נכון בש"ס וכוונתי בזה לדעת הגאון בעל פני יהושע ואוסיף עוד בביאור הדברים, דהנה כל המכות שהביא השי"ת על המצרים היה רק לבטל הדעות הכוזבות שנשתבשו בעולם, כמ"ש הרמב"ן בפ' קדש, כי מעת דור אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה, מהם כחשו בה' וחשבו שהעולם קדמון, מהם כחשו בידיעתו הפרטים ואמרו איכה ידע אל, מהם כחשו בהשגחתו ויעש האדם כדגי הים ואינו משגיח בהם ועזב ה' את הארץ ואין שכר ועונש, ובעשות ה' אותות ומופתים במצרים נתבטלו כל הדעות הכוזבות. לכן אמר הכתוב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, להורות על השגחה וכי לא עזב חלילה למקרים כדעתם, ואמר עוד למען תדע כי לה' הארץ להורות על החידוש שהעולם שלו והוא חידשו ובראו מאין, ואמר בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ להורות על היכולת ואין מי מעכב בידו. והנה הכחשת המצרים היתה, שאמרו שכל האותות והמופתים המה עשויים ע"י כישוף כמשאחז"ל מנחות פ' כל קרבנות (פ"ה.) א"ל יוחני וממרא למשה תבן אתה מכניס לעפריים א"ל אמרי אינשי למתא ירקא ירקא שקול, וע"ש בפירוש רש"י, ואם במכת כנים הודו ואמרו אצבע אלהים לא היה בשלימות שהיו חושבים שנעשה ע"י מלאך או ד"א, אמנם השי"ת רצה להראות אמיתתו בהאותות והמופתים שהכל מאתו לזה הכם במכת בכורות בחצי לילה ממש. ע"ד שמבואר בזוה"ק בכ"מ שאחר חצי היום יש אחיזת החיצונים ביותר והולך ומתגבר עד חצות לילה ממש ובעת שליטת החיצונים יכול לשלוט הכישוף והטומאה, אבל בחצי הלילה מתעורר כח החסד של השי"ת ומתבטלת אחיזת כל החיצונים, וכמשאחז"ל

(יבמות ע"ב) על פסוק ויהי בחצי הלילה וכו' מאי תלמודא הא קמ"ל דעת רצון מילתא היא, וכיון דבעת ההיא נתבטלו כל החיצונים מזה ידעו הכל ויבינו כי מאת ה' היתה המכה, וזה כוונת השי"ת במה שהכה הבכורות בחצי הלילה דוקא, אמנם משה רבינו ע"ה היה ירא לסמוך על נס זה פן יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו עדיין לא הגיע חצות לילה ממש ויש עוד רגעים עד חצי לילה ויתחזקו ביותר בשבושם ויאמרו שזה ע"י כחות הטומאה כי כל שסמוך לחצי לילה החיצונים מתגברים ביותר והכישוף שולט בחוזק רב כמ"ש בזוה"ק דעד חצות לילה כל רגע ורגע מתגברים ביותר כחות החיצונים, ולזה לא רצה משה רבינו ע"ה לשום זה לאות, ע"כ אמר כחצות, ולא נתן בזה אות:

אמנם באמת היה בזה אות אחר להכיר מזה כי מה' יצא הדבר, כמ"ש (ב"מ ס"א:) אמר רבא ל"ל דכתב רחמנא יצ"מ בריבית יצ"מ בציצית יציאת מצרים במשקלות, אמר הקב"ה אני הוא שהבחנתי במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור, אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בעכו"ם ומלוה אותן לישראל בריבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא. ופירש רש"י אני שהבחנתי במצרים הרי שבאו עשרה רווקים על מצרית אחת ונתעברה י' בכורות לאביהן כולם מתו. ומדקא משתבח בזה ית"ש אני שהבחנתי, וזולתו לא היה יכול להבחין, מוכח מזה שמכת בכורות היה ע"י השי"ת בעצמו. עיין פ"י שכתב ג"כ בדרך זה ת"ל כוונתי לדעתו והרחבתי בדבורים בתוספת נופך]. ובזה יובן המכילתא דדרש והכיתי כל בכור אני ולא שרף. דהו"ל לכתוב והכיתי בכור ומדכתיב כל בכור ובחינה זו אין מי שיבחין כ"א השי"ת בעצמו, מזה דרש המכילתא אני ולא שרף והיינו כדברי הש"ס אני שהבחנתי במצרים וכו' דהיינו אותן הבכורות שאין מי שיבחין בהם בלתי השי"ת בעצמו שאליו נודע מי הוא בכור. ובזה מיושב קושית המהרש"א, שהקשה אמאי לא הביא הש"ס הך קרא והכיתי רק הביא הקרא וינער ה', דמהך קרא ועברתי לא הוה מצי הש"ס להוכיח סברתו לפי שפרעה חירף בעצמו נפרע ממנו הקב"ה בעצמו, די"ל טעם דמש"ה הוכרח הקב"ה להכות בעצמו דהך בחינה להבחין הבכורות אין ביכולת כ"א השי"ת בעצמו כמ"ש אני שהבחנתי. העולה מדברי הש"ס שמכת בכורות וקריעת ים סוף היה ע"י הקב"ה בעצמו, ובאמת כל ההכרח שהיה להקב"ה שיהיה הוא בעצמו במכת בכורות בכדי להראות אמיתתו בכל האותות והמופתים שהוא המשגיח בעולם השפל, וע"י שליח היה מקום לטעות, ובאמת היה סגי במכות בכורות לבד להכיר אמיתתו והשגחתו כדברי הש"ס אני הוא שהבחנתי, רק המצרים הרעו לנפשם באמרם כי כולנו מתים כפירוש רש"י, לא כדברי משה שאמר ומת כל בכור, שהרי אף פשוטים מתים,

ולא האמינו כי יד ה' עשתה זאת כי הוא המבחין מי הוא בכור כמאחז"ל רשעים אפילו על פתחה של גיהנם אינם חוזרים, וטח היה לבם להאמין באמונה זו, הוצרך הקב"ה להראות עוד בקריעת י"ס כי שם השיגו כולם כי ה' נלחם להם במצרים:

ובזה פירשנו מקראי קודש, ויסר את אופן מרכבותיו וינהגהו בכבדות ויאמר מצרים אנוסה מפני בני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים. דהך תיבת במצרים אינו מובן דהא היה אצל הים, ורש"י ז"ל דחק לפרש דקאי על האנשים המצרים ולא על ארץ מצרים, ד"א פירש רש"י ז"ל דקאי על ארץ מצרים, כשם שאלו לוקין כך לוקין אלו שנשארו במצרים, ולדברינו יתכן לפרש בטוב, דהנה כבר אמרנו שבקריעת ים סוף השיגו כולם כי מאת ה' היתה המכה ולא ע"י שליח וכפי שהבאנו הפסוק בשם המפרשים כי בדבר אשר זדו וביארו הכוונה כיון שהשי"ת משלם להם מדה כנגד מדה במים דנו ובמים נידונו מוכח מזה השגחתו ית"ש שמשלם לאיש כמפעלו, כמו כן טרם נטבעו בים כתיב וינהגהו בכבדות מדה כנגד מדה כמו שפירש רש"י ויכבד לבו, אף כאן פרע להם להנהיגם בכבדות, וכיון שהשיגו בעת ההיא שהשי"ת המשגיח בעולם, היטב אמרו בזה"ל אנוסה מפני בני ישראל כי ה' נלחם להם במצרים, הכוונה בזה אם עד עתה היינו בטעות שכל האותות והמופתים שעשה במצרים אינם ע"י השי"ת בעצמו, עכשיו השגנו כי ה' נלחם להם במצרים, שכל המכות שהביא עלינו במצרים מידו היתה זאת ולא ע"י זולתו כי הוא המשגיח, וזה ג"כ כוונת התרגום ארי דא הוא גבורתא דה' דעבד להון קרבין במצרים, וע"פ פשוטו אינו מובן ולדברינו יובן היטב. דכאשר השיגו ע"י הנהגת הכבדות שהשי"ת משלם להם מדה כנגד מדה, כמו כן כל האותות והמופתים שעשה השי"ת בהם במצרים הכל מאת ה' היה, וזהו כי ה' נלחם להם במצרים:

ובזה נ"ל ליתן כוונה נאותה לדברי התרגום על פסוק אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים, ותרגם נשבח ונודי קדם ה' ארי איתגאי על גיוותניא וגאותא דיליה היא סוסא ורכביה שדי בימא, והענין הוא שבימים הקדמונים היו עובדים לצבא השמים והיו עושים טלסמאות וצורות מיוחדות לכוכבי השמים והיו עובדים להם להשפיע להם טובות, אך לא כאלה חלק יעקב, אנחנו מאמינים בני מאמינים כי כל צבא השמים המה בידו ית"ש כגרזן ביד החוצב ובלתו ית"ש לא ייטיבו ולא ירעו והוא ית"ש לבדו זן מקרני ראמים וכו'. והנה ישראל שהיו במצרים היו מקושרים בקשרי הטומאה שלהם לבלתי יוכלו לצאת משם לעולם כמבואר בזוה"ק בכ"מ וכמ"ש רש"י ז"ל ע"פ עתה ידעתי עד עתה אפילו עבד לא היה יכול לברוח, וברצונו ית"ש הפקיע כל הקשרים שלהם וידעו הכל כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, וכבר פירשנו הכוונה בזה,

דענין אלהים הוא בעל היכולת ובעל הכחות כמ"ש בש"ע א"ח, וזה כוונת הכתוב ה' הוא האלהים בעל היכולת והכחות, בשמים ממעל, המה המזלות שבשמים, ועל הארץ מתחת הכל המה תחת פקודתו ואין ביכולת שום בעל כח לעשות פעולה בלתי כח ה' והוא המשפיע לכולם, והנה בקריעת י"ס השיגו זה השגה הגדולה כשמאחז"ל ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל. והבינו כי הוא ית"ש בעל היכולת כולם וכי כל צבא שמים עושי רצונו הם ואין להם כח מעצמותם, וזהו דברי התרגום ארי איתגאי על גיותניא ר"ל על כל צבא השמים הוא מתגאה עליהם, וזה ביאור וגיאותא דיליה היא ר"ל הכת שיש לצבא השמים מאתו הוא ומידו נתון להם הכח ההוא. ויומתק סוף דברו במה ניכר להם, סוס ורוכבו רמה בים, ר"ל ע"י שראינו שהקב"ה משלם מדה כנגד מדה אז ידענו כי הוא המשגיח לבדו ולא מסר לצבא השמים:

וע"פ דברינו יהיה נכון מה שהשיב השי"ת למשה בפ' קדש לי כל בכור, והענין כמ"ש הרמב"ן ז"ל אף למ"ד לא קדשו בכורות במדבר ולא נצטוו בפדיון הבן ולא בפטר חמור עד בואם לארץ ישראל, מ"מ אותן הבכורות שהיו במצרים נתקדשו מאהבת ה' אשר פדה אותם ממות לחיים, ולענ"ד עוד ענין נכון הראה בזה, כי מבואר במדרש שה"ש שהיה קטרוג בצאת ישראל מה נשתנו אלו מאלו, ובזכות ד' דברים נגאלו ישראל, ואחד מהם שהיו גדורים מעריות, ורצה השי"ת להראות בזה קדושת ישראל, דבמכות בכורות הוצרך להיות ע"י השי"ת בעצמו כמ"ש אני שהבחנתי, מחמת שהיו פרוצים בזנות ובאו עשרה רווקים על מצרית אחת שכל אחד היה בכור, וזה לא היה ניכר כ"א להשי"ת, משא"כ גבי ישראל שהיו גדורים היה מש"ר לבדו יכול לקדש הבכורות דהכל יודעים שהראשון הוא הבכור, ורצה השי"ת להראות שבזכות זה כדאי לגאלם מפני שהיו גדורים. וזה ענין נכון:

דרוש יז

לשבת הגדול

בס"ד ר"פ מי שהיה טמא

רש"י ד"ה למה נאמר וכו' ל"ל דאידכר רחמנא טפי מאונס אחרינא וכו'. הנה מפירוש רש"י נראה להבין דה"פ דא"כ למה נאמר שהיה בדרך רחוקה לידכר רחמנא אונס אחרינא, ולפ"ז יש לתמוה מאי קאמר שאלו פוטרין מהכרת, הא גם אונס אחרינא פוטר מכרת. וצ"ל ליישב פירוש רש"י, דבאמת לכאורה תמוה ל"ל קרא לפטור מהכרת, דהא אונס רחמנא פטריה, וצ"ל דהייתי אומר דדרך רחוקה אין אונס דלא הוה ליה לרחק כ"כ, ובזה א"ש דלהכי קאמר קרא דרך רחוקה דבזה בעינן טפי קרא לפטור מהכרת, אך לפ"ז

צריכין לפרש דהא דקאמר שאלו פטורים מהכרת ואלו חייבין בהכרת לאו אהך קרא, אלא דענין בפני עצמו שאלו פטורים מהכרת להכי איצטריך קרא טפי בדרך רחוקה משאר אונס, ואלו חייבים בהכרת ענין בפ"ע הוא וקאי אמזיד. כנ"ל לדחוק ולפרש פירוש רש"י מיהו לא ידעתי מי דחק לרש"י לפרש כן, דהא יש לפרש בפשיטות למאי דמסיק דמזיד קתני בהדייהו, א"כ יש לפרש דה"פ דלמה נאמר דרך רחוקה הו"ל למכתב מזיד דהא אפילו מזיד עושה פ"ש ומכ"ש אונס וע"ז קאמר שאלו פטורים מהכרת, והשתא א"ש לשון המשנה שאלו פטורין מהכרת פירוש דרך רחוקה ואלו חייבין בהכרת דהיינו מזיד ולהכי לא לא קתני מזיד דאשמעינן דפטור מהכרת משא"כ מזיד דחייב בהכרת. וצ"ע על רש"י:

מיהו הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות ובחיבורו פ"ה מהל' ק"פ יש לו דרך אחרת, שהוא ז"ל פסק דשני רגל בפ"ע הוא ואם שגג בראשון והזיד בשני חייב כרת אבל טמא ודרך רחוקה אף אם הזיד בשני פטור מכרת משום שלא היה ראוי מתחלה לעשות פסח, ומפרש המשנה הכי א"כ למה טמא ודרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת אם הזיד בשני משא"כ שאר אונסין חייבים בהכרת אם הזיד בשני. וכבר תמהו עליו קמאי דקמאי וביותר הגאון בעל בה"ז ז"ל דא"כ היכי קאמר הש"ס מתניתין נמי דיקא וכו' דהא יש לפרש כפירוש הרמב"ם ז"ל, ונראה דיש ליישב שיטת הרמב"ם ז"ל. דהנה לענ"ד יש למצוא מקור לדינו של הרמב"ם ז"ל הוא הסוגיא דלעיל (דף צ"א ע"ב) ור"י מ"ט דכתיב בראשון במכסת נפשות ואפילו אשה וכתיב בפסח שני ונכרתה הנפש ההיא מישראל, נפש ואפילו נשים, ואלא חטאו ישא האיש ההוא למעוטי קטן מכרת. וכתבו התוס' שם תימה דאמאי איצטריך קרא למעוטי קטן מכרת אטו קטן חייב במצות ותירצו דאיצטריך לקטן שהגדיל בין שני פסחים דס"ד דחייב לעשות פסח שני קמ"ל דשני תשלומין דראשון הוא, ובמהרש"א שם מתמה על דבריהם, ותוכן דבריו דאדרבה דרבי יוסי סובר דשני רגל בפ"ע א"כ הדין אם שגג בראשון והזיד בשני דחייב והא גם בכאן ליחייב קמ"ל דפטור ע"ש במהרש"א. והנה הרמב"ם ז"ל פסק כרבי יוסי בפ"ב מהל' ק"פ הל' ד' ע"ש בכ"מ. והשתא מזה יצא להרמב"ם חילוק זה בטמא ודרך רחוקה דאף דשני רגל בפ"ע הוא מ"מ חזינן דהתורה פטרה מכרת קטן שהגדיל בין שני פסחים והטעם דאף דחייב לעשות פ"ש מ"מ פטור מכרת כיון דאינו ראוי לעשות בראשון א"כ דון מיניה בטמא ודרך רחוקה דפטור מכרת אם לא עשה בשני והא דאמרינן שני רגל בפ"ע היינו אם שגג בראשון והזיד בשני דראוי לעשות בראשון, והוא דבר ברור כשמש בעהי"ת והשתא שזכינו למצוא מקור הדין מצאנו פתח להתיר קושית הגאון בה"ז דשפיר קאמר הגמרא

דיקא נמי, והיינו דמוכח דלא כר"נ דבודאי אונן קתני בהדייהו, דאם נימא דלא קתני בהדייהו אונן קשה היאך קתני ואלו חייבים בהכרת, אי אשוגג ואונס אטו בני כרת נינהו, א"ו אמזיד ואונן דר"נ ליכא לפרש כפירוש הרמב"ם ז"ל דהא אם נימא דזרק הורצה ע"כ מוכרח לומר דשוחטין וזורקין על טמא שרץ כמבואר בסוגיא ולפ"ז ע"כ מתניתין דלא כר"י דסובר בדף פ"א אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. ולפ"ז ליכא לפרושי כפירוש הרמב"ם ז"ל דקשה מ"ש טמא ודרך רחוקה משאר אונס ממנ"פ אי קסבר שני רגל בפ"ע הוא גם בטמא ודרך רחוקה ליחייב ואי שני תשלומין דראשון הוא גם בשאר אונס ליפטור דמנ"ל לחלק בזה מן התורה, דהא החילוק של הרמב"ם מוכרח לשיטת ר' יוסי דסבר דשני חייבות גם נשים, א"כ קשה חטאו ישא האיש ההוא ל"ל וצ"ל למעוטי קטן מכרת ובזה נובע החילוק של הרמב"ם. אבל מתניתין ע"כ לא אתיא כר"י. [ואל תשיבני ממ"ש התוס' ד"ה לא קשיא הא ר' יוסי וכו' דזה ידוע דהוא שינויא דחיקא וכל היכא דמצינן ליישב בע"א מישבינן כידוע למי שרגיל בסוגית הש"ס]. ובאמת רב ששת גופיה מצי לפרש כפירוש הרמב"ם ז"ל דלר"ש אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, א"כ י"ל דמתניתין אתיא כר"י, אך כוונת הש"ס להוכיח דעכ"פ מוכח דלא כר"נ דלר"נ ליכא לפרש פירוש הרמב"ם כנ"ל וא"כ מוכרח לומר דאונן קתני בהדייהו ולהכי לפי האמת דקיי"ל אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ כמו שפסק הרמב"ם ז"ל פ"י מהל' ק"פ שפיר י"ל הפי' במשנה כמ"ש הרמב"ם ומתניתין אתיא כרבי יוסי דנשים בשני חובה א"כ קרא דחטאו ישא האיש ההוא אתי למעוטי קטן שהגדיל בין שני פסחים, א"כ ממילא ה"ה טמא ודרך רחוקה וכנ"ל. ולענ"ד הם דברים ברורים, ואל תשיבני ממ"ש התוס' ד"ה אלו פטורים דמתני' ע"כ סבר שוחטין וזורקין על טמא שרץ, בקושטא קאמינא דלענ"ד דברי התוס' אינם מוכרחים ומצאתי לבעל א"ח שהרגיש ע"ש בזה ואין להאריך:

בע"פ (**קי"ד**:)

ז"א מצות צריכות כונה. עיין פירוש התוס' ולולא דבריהם נ"ל לפרש הסוגיא ע"פ רשב"ם ורש"י לנכון. דהנה רש"י ז"ל פירש במשנה וטבול ראשון כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין בנ"א רגילין לאכול ירק קודם הסעודה, וכ"כ הרשב"ם, ולפ"ז י"ל דר"ל היה סובר דזה הוי היכר מה שאוכל ירק קודם הסעודה והשתא מוכיח שפיר דמצות צריכות כוונה, א"כ א"ש דהטיבול הראשון הוא משום היכרא שאין דרך בנ"א לאכול ירק קודם הסעודה והטבול השני כדי לקיים מצוה כתיקנה מצה ואח"כ מרור, כיון דס"ל מצות צריכות כוונה א"כ לא איכוון בראשונה לצאת ואח"כ אוכל הירק כדי לקיים מצוה כתיקונה, משא"כ אי מצות אין צריכות כוונה א"כ יצא בראשונה ולענין מאי אוכל אח"כ דהא

עיקר ההיכר מה שאוכל קודם הסעודה ובזה יצא גם ידי חובת מרור, וא"ל שאוכל אח"כ כדי לקיים מצוה כתיקונה דזה מה יתרון למצוה זו כיון שכבר יצא ידי חובת מרור א"כ מה שאח"כ אוכל המרור אינה מצוה כלל א"כ בלא"ה לא קיים המצוה כתיקונה א"כ ל"ל הטיבול השני, והמדחה דחאה כדי דלהוי היכרא לתינוקות ר"ל דבזה גופא ההיכר הוא מה מטבל שתי פעמים, וזה שדייקו הרשב"ם ורש"י בדבריהם ועבדינן היכרא טובא, ר"ל מלבד ההיכר מה שאין דרך לאכול קודם הסעודה אף זה לטבל שתי פעמים בזה גופא ג"כ הוי היכרא כנ"ל ונכון:

מעשה בר"א ור"י ורע"ק וכו' שהיו מסובין בבני ברק כו'. יש לדקדק מה השמיענו בעל ההגדה שהיו מסובין בבני ברק. כבר דרשתי בזה וכעת אחוה דעתי בסיגנון זה בס"ד. דהא יש לדקדק היאך הסב ר"ע לפני ר"א שהוא רבו דהא קי"ל פסחים (ק"ח) דתלמיד בפני רבו א"צ הסיבה וזה ידוע דרע"ק היה תלמידו של ר"א הגדול ומבואר בפוסקים שדקדקו מלשון הרמב"ם והכלבו דאיסורא איכא להסב מפני מורא וכבוד רבו, וצ"ל שר"א נתן לו רשות להסב ומבואר ברמב"ם כשנותן לו רבו רשות רשאי, והב"י דקדק מאין יצא זה להרמב"ם דנתינת רשות מועיל, ולמ"ש מוכח מעובדא הזאת, אך מבואר בדברי הפוסקים דאין על רבו חיוב ליתן לו רשות להסב רק אם ירצה הרב, והכי מבואר בהדיא בט"ז סי' תע"ב, ומצינו בש"ס כמה פעמים שהקפיד ר"א נגד רע"ק ולא חלק לו כבוד, אך מצינו במדרש איכה שבמקומו צריך לחלק לו כבוד, דאיתא במדרש כד דמך ר' יוסי סליק ר' יוחנן ור"ל לגמילות חסדא וסליק עמהון ר' יצחק והוה תמן חד סבא בעי למיעל ומפתח עלוי ולא שבקוניה, א"ל ר' יצחק פסקאה קדם אילן אריותא דאורייתא את פתח פומך, א"ל ר' יוחנן שבקוניה דהוא גבר סב ויעול וישתבח באתריה, וע"ש במ"כ שבמקומו צריך לחלק לו כבוד והנה מצינו ב"ד של רע"ק היה בבני ברק כדאמרינן בסנהדרין צדק צדק תרדוף אחרי רע"ק לבני ברק, ולכן חלק לו ר"א כבוד ונתן לו רשות להסב מפני שכאן מקומו של רע"ק, וזהו שהשמיענו בעל ההגדה דהסבה היה לכולם אף רבי עקיבא שהוא תלמידו של רבי אליעזר הגדול, משום שהיו בבני ברק, ומש"ה חלק לו ר"א כבוד להסב עמהם:

אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי וכו'. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות ואולם מה שאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא אמר בן שבעים שנה כי לא היה בן שבעים אלא צעיר לימים והיה מרבה לשנות ללמוד ולקרות יומם ולילה עד שתשש כחו ונזרקה בו שיבה וחזר כזקן בן שבעים שנה והיה התחלת השיבה ברצונו כמו שנתבאר בגמרא, ואמר בענין תמיהא אף שהשתדלתי עם אנשי חכמה לא זכיתי וכו' עד שדרשה

ב"ז עכ"ל. הנה הרמב"ם ז"ל תיקן הלשון דלענין מאי סיפר ראב"ע שהוא כבן שבעים שנה, דבא להשמיענו שאע"פ שהיה מתיגע לרוב בתורה להיות נראה כזקן בן שבעים שנה לא הועיל לו לדעת הרמז עד שבא ב"ז ודרש.

ובאמת כל הראשונים תמהו על הרמב"ם דזה נגד דעת הש"ס (ברכות כ"ח) גבי המחלוקת של ר"ג ומנו לראב"ע לנשיא, ואמרה לו אשתו לית לך חיוורתא (דהיה בן י"ח שנים) אתרחש ליה ניסא ואהדרו לו תמני סרי דרי חיוורתא, א"כ מבואר מש"ס דע"י נס היה ואיך כתב הרמב"ם דע"י רוב השתדלות נזרקה בו השיבה וחזר כזקן בן שבעים שנה. ובאמת לשון הרמב"ם לכאורה סותרים בעצמו דמתחלה כתב דמחמת תשישות כחו נזרקה בו השיבה דהיינו ע"י הטבע, ואח"ז מסיים והיה התחלת השיבה ברצונו כמו שנתבאר בגמרא, ובודאי כוונתו כמבואר בגמרא דע"י נס אהדרו ליה תמני סרי דרי חוורתא.

ונ"ל ליישב דברי הרמב"ם עפ"י מה שאמרו חז"ל בשבת פ' במה בהמה (נ"ג:) ת"ר מעשה באחד שמתה אשתו והניחה לו בן לינק וכו' ונעשה לו נס ונפתחו לו שני דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס, א"ל אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית. א"כ לכאורה היאך נעשה נס לראב"ע דאהדרו ליה תמני סרי דרי חיוורתא, הא לדעת אביי גרוע אדם הלז דנשתנו לו סדרי בראשית. לכן בא הרמב"ם ז"ל ליישב קושיא זאת והוא זה. דבאמת דהדבר שהוא נגד סדרי הטבע בזה שייך לומר כמה גרוע האדם שנשתנו עליו סדרי בראשית, אך דבר שיכול להיות ע"פ סדרי הטבע, אף שבעת ההיא לא היה מחייבו הטבע להיות ונעשה ע"י נס לא שייך בזה כמה גרוע אדם הלז, כיון דגם הטבע היה מחייבו להיות. והנה מה שכתב הרמב"ם והיה מרבה לשנות ללמוד ולקרות יומם ולילה עד שתשש כחו ונזרקה בו שיבה וחזר כזקן בן שבעים שנה אין כוונתו בזה דע"י תשישות כח באה לו השיבה, דהא מסיים והתחלת השיבה היה ברצונו כמבואר בגמרא, הרי דמרמז הרמב"ם על הנס כדאיתא בגמ', רק דכוונת הרמב"ם דע"י הלימוד והתשישות היה הטבע מחייב להיות השיבה, אך שהזמן לא היה מחייבו, אמנם ע"י הנס כמבואר בגמרא נתהוה השיבה להיות ראוי לנשיאות, ודבר זה אינו מנגד להטבע ואין זה שינוי סדרי בראשית דגם הטבע מחייב כן. המקום ידין אותנו לכ"ז דמהפכנא בזכות רבינו הרמב"ם ז"ל:

אך באמת בהך אגדה שהבאתי דלדעת אביי הוי חסרון לאדם שנשתנו עליו סדרי בראשית, הא חזינן לכמה תנאים הקדושים ומצינו כמה בש"ס דנעשו להם נסים דהוי שינוי סדרי בראשית, כמו רחב"ד שאמר לחומץ וידליק, והני עיזי דמייתי דובי בקרנייהו,

ורפב"י דאמר לנהר פלוג מימך, וכהנה הרבה עובדי דמצינו בש"ס, וחלילה לומר עליהם כמה גרוע:

והנלע"ד ענין נכון בזה אשר מבואר בספרים הקדושים ודברתי מזה בפתחא זעירא לס' מקור מים חיים שחברתי בעזהי"ת, והוא דזה ידוע לנו כי בעת בריאת השי"ת עולמו ברא שיתנהג העולם בשני מיני הנהגה, אחת היא הנהגה טבעית אשר היוצר הטביע כן במאמרו, הגם שגם הנהגה זו מאתו ית"ש היא וגם את הטבע ברא שמו ית', מ"מ נקראת הנהגה הטבעית, ועל הנהגה זו רמזו חז"ל בלשונם עולם כמנהגו נוהג. אמנם יש עוד הנהגה פנימית כמראה אופן בתוך אופן והיא הנהגה השגחית שיהיה העולם מתנהג בהיפוך הטבע והיא ההנהגה ע"י התורה בכ"ב אותיות שבה והצדיקים העוסקים בתורת ה' ושומרי מצותיו המה מונהגים בהנהגה השגחית בהיפוך הטבע, ואלו שתי ההנהגות מרומזות בפסוק ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, ושם אלהים מרמז על הנהגת הטבע כנודע ליו"ח וגם אלהים בגימ' הטבע, ושם הוי"ה ב"ה מרמז על הנהגה השגחית שהיא בהיפוך הטבע, והבאתי דברי בעל עבודת הקודש במה שהפליא על חכמי המחקר שנתלבטו כאשר רואים שינוי טבע בעולם כמו בקריעת ים סוף שנתקשה להם דבר זה, והוא ז"ל הפליא עליהם דאדרבה בעת בריאת העולם הטביע השי"ת כן שיהיה העולם מתנהג בהיפוך הטבע לעת הצורך וכאשר אנחנו רואים הנהגה בלתי טבעית אז מתחזק אצלנו לדעת כי גם הטבע מאתו ית"ש היא ומזה תתגדל קדושת שמו ית'. ובזה נפתח לנו שערי אורה להבין מאמר הנ"ל, דכבר ידוע לנו כי תכלית בריאת העולם הוא האדם, וכל מה שנברא בששת ימי הבריאה הכל המה לצורך האדם לשמשו וכמו שאמרו חז"ל ראית חיה ועוף וכו' והם נבראו לשמשני וכו', הרי דכל הברואים משמת ימי בראשית בשביל האדם המה. ועתה מובן היטב, דהנה הנסים שנעשו להני צדיקים דמביא הש"ס הכל היו בדברים זולתו שאינן בגופו, ובודאי לאלו הצדיקים משועבדים המה כל הברואים להתנהג עמם בשינוי הטבע רק כיון שנצטרך לכך מתנהגים עמו כל הברואים לפי רצונו, והתנאים האלו שהיו השלמים ביותר שלהם היו כל הברואים משועבדים למלאות רצונם לכן צוה לחומץ וידליק והני עיזי דמייתו דובי בקרנייהו ופלוג מימך וכן שאר התנאים כל הנסים שנעשו להם הכל היה מחוץ לגופם, אמנם האדם בעצמו הוא נברא בתכלית השלימות שהוא תכלית בריאת העולם וכמו שהאריכו בזה הקדמונים ומקרא מלא דבר הכתוב אשר עשה האלהים את האדם ישר, ועליו לא שייך חסרון, והנה האדם הלז שנעשו לו שני דדים כדדי אשה אף שבאמת הוא נס שייך לומר בו כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית וזהו שדייק הש"ס שנשתנו לו ר"ל בעצמו ובגופו כיון דאדם

נברא שלם בתכלית השלימות וכשנמצא בו חסרון שייך לומר כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית. כנ"ל ליישב דברי רבותינו:

ובדרך דרוש אמרתי לפרש דברי ראב"ע דאמר הרי אני כבן שבעים שנה, מהיכן זכה לנס זה שיהיה לו שיבה להיות ראוי לנשיאות. נקדים דברי הזוה"ק שמות (קכ"ח ע"ב) וז"ל ההוא זכאה בעי למרדף בתר חייבא ולמקני ליה באגר שלים, בגין דיעבר מיניה ההוא זוהמא ויתכפא סטרא אחרא ויעביד לנפשיה בגין דיתחשב עליה כאילו הוא ברא ליה, ודא איהו שבחא דיסתלק ביה יקרא דקוב"ה יתיר משבחא אחרא ואסתלקותא יתיר מכולא, מ"ט בגין דאיהו גרים לאכפיא סטרא אחרא ולאסתלקא יקרא דקוב"ה, ועל דא כתיב באהרן ורבים השיב מעון וכתיב בריתי היתה אתו החיים והשלום. ת"ח כל מאן דאחיד בידא דחייבא ותב לגביה למשבק אורחא בישא איהו אסתלק בתלת סלוקין מה דלא אסתלק ב"נ אחרא גרים לאכפיא סטרא אחרא וגרים דאסתלק קוב"ה ביקריה וגרים לקיימא כל עלמא בקיומא דלעילא ותתא ועל האי ב"נ כתיב בריתי היתה אתו החיים והשלום, וזכי למחמי בנין לבנוי, וזכי בהאי עלמא וזכי לעלמא דאתי, כל מארי דינין לא יכלין למידן ליה בהאי עלמא ובעלמא דאתי אעל בתליסר תרעי ולית מאן דימחי בידיה, ועל דא כתיב גבור בארץ יהיה זרעו דור ישרים יבורך הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד זרח בחושך אור לישרים. ועוד מבואר שם בזוה"ק (קכ"ט ע"א) וז"ל דההוא ממנא אייתי דיוקניה דההוא ב"נ דעביד נפשאן דחייביא וקאים עליה קמי מלכא ומטרוניתא. ואנא אסהדנא עלי שמיא וארעא דבההיא שעתא מסרין ליה להוה דיוקנא, דהא לית לך כל צדיקא בהאי עלמא דלא חקיק דיוקניה לעילא תחות ידא דההוא ממנא ומסרין בידו ע' מפתחין דכל גנזיא דמאריה בהו, כדין מלכא בריך להוה דיוקנא בכל ברכאן דבריך לאברהם כדעביד נפשאן דחייביא, וקוב"ה רמיז לה' משריין עלאין ונטלין להוה דיוקנא ואזלין עמיה ואיהו עאל לע' עלמין גניזין דלא זכי בהו בר נש אחרא בר אינון גניזין לאינון דעבדי נפשיהון דחייביא, ואילו הוו ידעי בני נשא כמה תועלתא וזכו גרמי לצדיקיא וזכאן בגינייהו, הוו אזלי אבתרייהו ורדפי לון כמאן דרדיף בתר חיין מסכנא זכי לב"נ בכמה טבאן בכמה גניזין עלאין לא איהו כמאן דזכי בתייביא. מה בין האי להאי, אלא מאן דאשתדל בתר מסכנא איהו אשלים חיין לנפשיה וגרים ליה לאתקיימא וזכי בגיניה לכמה טבאן להוה עלמא ומאן דאשתדל בתר חייביא איהו אשלים יתיר עביד לסטרא דאלהים אחרים דאתכפיא ולא שלטא ואעביר ליה משולטנותיה, עביד דאסתלק יקרא דקוב"ה על כורסא יקירא, עביד להוה חייבא נפשא אחרא, זכאה חולקיה, עכ"ל זוה"ק. מבואר מדברי הזוה"ק דמאן דמזכה נפש חייבא זוכה לברכות שבירך הקב"ה לאברהם

אבינו. והנה מצינו שר"א ב"ע היתה לו מדה זו כדאיתא בש"ס פרק תפלת השחר שכשהעבירו את ר"ג מנשיאותו ונתמנה ראב"ע, תנא אותו היום סלקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהיה ר"ג מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבהמ"ד, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי וכו' הוה קא חלשה דעתיה דר"ג אמר דילמא ח"ו מנעתי תורה מישראל אחזו ליה בחלמיה חצבי חווירי דמליין קטמא, ולא היא ליתובי דעתיה הוא דאחזו ליה. נמצא דראב"ע היה לו מדה ללמוד לזכות לחייביא ומה דאחזו ליה בחלמיה מסיק הש"ס שהיה רק להפיס דעתו, וכראב"ע קי"ל, וכדעת הזוה"ק שזו מעלה גדולה לזכות נפש החייבים והוא מעלת אברהם אבינו ע"ה. והשתא י"ל בדרך האפשרי דבשביל זה זכה ראב"ע להיות לו הלבנת שערות להיות ראוי לנשיאות, דכבר הבאנו דעת הזוה"ק שזוכה לכל הברכות שנתברך אברהם אבינו ומבואר בש"ס ב"מ פרק הפועלים עד אברהם אבינו לא היה זקנה מאן דבעי משתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק בהדי יצחק משתעי בהדי אברהם אתא א"א בעי רחמי והוי זקנה, וביאר המהרש"א בח"א דעיקר בקשתו היה שיהיה ניכר הזקנה בהלבנת שיער, ולפ"ז כיון דאברהם שהוא הראשון נתברך בהלבנת שיער, כן ראב"ע שתפס במדת אברהם אבינו זכה ג"כ להלבנת שיער שיהיה ראוי לנשיאות. וזה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה שזכיתי להלבנת שיער מחמת שתפסתי במדת אברהם אבינו ונתקיימו בי כל הברכות שנתברך אברהם אבינו להתברך בהלבנת שיער להיות ראוי לנשיאות, גם י"ל דבן שבעים שנה מרמז לע' עלמי שנזכר בזוה"ק שהבאתי שזכיתי לזה מה שלא זכה ב"נ אחרא מחמת שזכיתי למדה זו דמזכה לחייביא:

ובזה יובן מה שאמר ולא זכיתי שתאמר יצ"מ וכו'. דהנה איתא בש"ס עירובין פרק כ"מ דוד גלי מסכתא שאול לא גלי מסכתא, דוד דגלי מסכתא כתיב ביה יראיך יראוני, והיינו בשביל שלומד לאחרים זכה להורות כהלכה שאול בשביל שלא זכה ללמד אחרים לא זכה להורות כהלכה וכתיב ביה כל אשר יפנה ירשיע. וזה דקאמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה שזכיתי ללמד לאחרים וגלי מסכתא ובשביל זה זכיתי לנס הרי אני כבן שבעים שנה וכיון דגלי מסכתא היה לי לזכות להורות כהלכה דקי"ל מזכירין יציאת מצרים בלילות ואעפ"כ לא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות עד שדרשה ב"ז וכו', והיינו דמתמה על עצמו הגם שזכיתי להיות גלי מסכתא אעפ"כ לא זכיתי לדבר זה לדרוש עד שדרשה בן זומא. ודוק היטב:

והנה האר"י הק' כתב דראב"ע היה לו נשמת שמואל הרמתי והיינו דקאמר הרי אני כבן שבעים שנה דשמואל חי נ"ב שנה והוא היה בן י"ח שנה כשנתמנה לנשיאות, וזהו

דקאמר הרי אני כבן שבעים. וראיתי בס' אגודת אזוב כתב אף דדברי רבינו האר"י ז"ל א"צ חיזוק יש סמך לזה ממה שאמרו חז"ל בתענית דשמואל זקנה קפצה עליו אף שלא היה זקן כ"כ דכל שנותיו נ"ב שנה, מ"מ קפצה עליו זקנה כדי להמליך לדוד ולא יתבטלו מעשי ידיו בחייו, ומשם זכה ג"כ ראב"ע לזקנה שלא בזמנו כדי שיהיה ראוי לנשיאות. ואני אמרתי סמך אחר לדברי האר"י ז"ל ע"פ מה שמבואר בזוה"ק פ' תרומה (קס"ד ע"א) וז"ל משכנא דעביד משה יהושע הוה קאים תדיר ונטיר ליה דהא לית נטירו דיליה בר ביה דאיקרי נער דכתיב ויהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, לבתר האי משכנא לא הוה נטיר אלא בגין נער אחרא דכתיב והנער שמואל משרת, והוי משרת תמן בגין דלית נטורא דמשכנא אלא בנער. אבל בי מקדשא לאו הכי דלא נטירו דיליה אלא בקוב"ה דכתיב אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר, ומאן איהו שומר דא ההוא דנטר משכנא דאקרי הכי נער מטטרון עכ"ל. יצא לנו מזה דשמואל איקרי נער בחינת מט"ט, מעתה סמך גדול לדברי האר"י ז"ל דמצינו (יבמות ט"ז.) בימי רבי דוסא בן הרכינס התירו צרת הבת לאחין והיה הדבר קשה לחכמים מפני שחכם גדול היה ועיניו קמו מלבוא לבהמ"ד, אמרו מי ילך ויודיעהו, אמר להם רבי יהושע אני אלך ואחריו מי ראב"ע ואחריו מי רע"ק, הלכו ועמדו וכו' תפסו לר' יהושע והושיבו על מטה של זהב, אמר לו רבי אמור לתלמידך אחר וישב, אמר לו מי הוא, אמר לו ראב"ע, אמר לו ויש לו בן לעזריה חברנו קרא עליו המקרא הזה נער הייתי וגם זקנתי וגו', והושיבו על מטה של זהב, עכ"ל. ולדברי רבינו האר"י ז"ל מבואר זה דקרא על ראב"ע מקרא זה נער הייתי, דהיה בו נשמת שמואל, ושמואל היה בחינת נער, ובסוף פ"ק דיבמות מבואר דזה המקרא נער הייתי שר העולם אמרו והיינו מט"ט כמבואר בתוס' וע"ש היטב בתוס'. ות"ל קרוב הוא לאמת בס"ד לעשות סמוכין לדברי רבינו האר"י ז"ל:

ברוך שומר הבטחתו לישראל ב"ה שהקב"ה חשב את הקץ לעשות וכו'. הלשון חשב את הקץ לעשות אינו מובן. ונראה ע"פ מה דאיתא בזוה"ק (ל"ט ע"ב) אמאי פסח מצרים מקחו בעשור ואשחט בי"ד וז"ל אמאי איתנגד בעשרה ואתנכיס בי"ד, אמר רבי אבא בדא אתקשרו ישראל ארבע מאה שנין ואע"ג דד' מאה לא אישתעבדו בהון, מ"מ הואיל והוה זמין לאתקשרא בהו אתחשב עלייהו כאילו אישתעבדו בהו כל ת' שנין בגין כך מעכבין ליה ארבעה יומין קטירא ברשותיהו דישראל ולבתר ושחטו אותו כל קהל ישראל הרי מבואר דהואיל וזמין לאתקשרא בהו אתחשב עלייהו כאילו אשתעבדו, וזהו כוונת בעל ההגדה שהקב"ה חישב את הקץ לעשות דהיינו שהשי"ת חישב מחשבות להקץ כמו עשיה, הכוונה אף דלא אשתעבדו בהו ד' מאות שנה חישב כאילו אשתעבדו בהו:

פסחים דף ט' ע"א

טעמא דלא חזינא דשקל. הקשה מהרש"א דליפרוך מהא דקאמר אין לדבר סוף משמע דמן הדין היו חוששין, ואמאי הא מ"ל אכלתו וע"ז לא שייך תירוצו של רבא דהא בלא חזינא דשקל שפיר איכא ס"ס, וקושיא עצומה היא. ומה שנ"ל ליישב, והוא דצריך להבין לשיטת הרבה פוסקים דהיכא דאיכא לברורי לא סמכינן אס"ס להתיר ועי' בש"ך יו"ד סי' ק"י בכללי ס"ס שכמה פוסקים סוברים כן ומכללם הרשב"א ז"ל ולפ"ז קשה אמאי אין צריך לבדוק היכא דתולדה וחזיר יכולין להכניס מטעם ס"ס הא איכא לברורי בבדיקה, אך באמת הא ליתא דבדיקה טורח גדול הוא ולא מיקרי איכא לברורי דכן מוכת לעיל בסוגיא דחזקתו בדוק דקאמר למאי נ"מ לשייליה. ומזה יצא להר"ן והפוסקים דבמקום דאיכא חזקה צריך לברר היכא דיכול לברר, לכן פסקו דאף דחזקתו בדוק, מ"מ צריך לשאול היכא דהמשכיר בעיר, ואמאי לא נימא דאף דאין המשכיר בעיר צריך לבדוק נהי דחזקתו בדוק מ"מ היכא דאיכא לברר לא סמכינן אחזקה, אלא ודאי כמ"ש דבדיקה מיקרי טורח גדול דצריך לבדוק בחורים וסדקים ולא מיקרי יכול לברורי וא"ש. מעתה מיושב קושית מהרש"א הנ"ל, דשפיר הוצרך התנא לטעם דאין לדבר סוף דמטעם ס"ס להתיר כמו גבי מדורות הכותים דשם שאני דא"צ בדיקה ומטעם ס"ס אין להחמיר לבדוק דזה מיקרי טורח גדול, אבל הכא בלא"ה צריך לבדוק בליל י"ד כתקנת חז"ל הייתי אומר דזה מיקרי איכא לברורי דהיינו ע"י הרבה בנ"א שכ"א יעמוד אצל זוית הבית ויראה שלא תבוא חולדה שם וכיון דאיכא לברורי לא סמכינן אס"ס דזה שפיר מקרי איכא לברורי כיון דבלא"ה צריך לבדוק רק יעמדו בני ביתו בזוית הבית ויראו שלא תבוא חולדה שם וזה בודאי טורח קל ולא הוה מקלינן בס"ס וע"ז אמר התנא הטעם דאין לדבר סוף ולא מיקרי כלל איכא לברורי דליכא לברר כלל הך ספיקא דהא יש לחוש לחצר לחצר ומעיר לעיר. בזה מתורץ קושית התוס' דמקשים והא מרישא שמעינן דכל מקום שאין מכניסין חמץ א"צ בדיקה אלמא דלא חיישינן לתולדה, ולפמ"ש מיושב בטוב טעם. דבודאי ברישא דא"צ בדיקה כלל בודאי לא חיישינן לחולדה מטעם ס"ס כמו ההיא דמדורת כותים דזה מיקרי טורח גדול, אמנם הכא אשמעינן רבותא אחרת כיון דבלא"ה צריך לבדוק מטעם תקנת חז"ל היינו חוששין לתולדה ולבדוק ע"י הרבה בנ"א לעמוד כ"א אצל זוית הבית, לכן אשמעינן התנא דאין לחוש לזה כלל דזה מיקרי ליכא לברורי דאין לדבר סוף וזה נכון ודוק:

דף כ"ב ע"א

גמרא ואידך חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא. הרמב"ם ז"ל פסק כר' אבהו וגם פסק כר"י דדברים ככתבם, וגם פסק חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, וכבר תמהו המחברים שזה נגד הסוגיא דהכא. ואמרתי כד הוינא טליא ליישב דברי הרמב"ם ז"ל, דהנה רש"י ותוס' הקשו למה ליה למילף מאותו ולא נילף מגופא דכתיב לכלב תשליכון מכלל בשאר איסורים שבתורה אסור בהנאה. והרמב"ם ברור ליה ישוב על קושיא זו כמו שכתב בס' אבן העוזר דאם מגופא דקרא הייתי אומר דלוקין על הנאה דהוי לאו גמור דמדכתיב בכאן היתר מכלל דבשאר איסורים כולל לא תאכל גם איסורי הנאה, אבל הכא מדכתיב אותו באה התורה להורות דלא הוי ל"ת אלא לאו הבא מכלל עשה ונכון הוא אך לכאורה י"ל דהא הרמב"ם פסק דאין לוקין על הנאה א"כ מאי נ"מ אם הוא לאו גמור או הוי לאו הבא מכלל עשה בלא"ה אין לוקין על הנאה. אך י"ל דהנה מבואר בס' החינוך להרא"ה טעמו של הרמב"ם דלכך אין לוקין על הנאה משום דהוי רוב הנאות לאו שאין בו מעשה ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ולפ"ז מיושב דהא הכא אליבא דר"י קיימינן דס"ל במכות (ד"ד ע"ב) דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו א"כ בודאי לוקין על הנאה. א"כ שפיר שייך תירוץ בעל אבן העוזר דהייתי אומר דלוקין עליו דהוי לא תעשה גמור, לכן באה התורה להורות דלא הוי אלא לאו הבא מכלל עשה, ולר"מ אף אי ס"ל לשאב"מ אין לוקין עליו, מ"מ בלא"ה הוצרך גופא דקרא להיתרא כיון דלדידן ידעינן איסור הנאה מלגר אשר בשעריך תתננה א"כ צריך הכא להיתר כמ"ש רש"י ד"ה ור"מ וכו'. מעתה מיושב פסק הרמב"ם הנ"ל דהרמב"ם לשיטתו דפסק דאין לוקין על הנאה א"כ צריך גופא לשאר איסורים ובלא"ה אין לוקין על הנאה, ואותו מורה על חולין שנשחטו בעזרה, לכן שפיר פסק דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא ודוק:

תוס' ד"ה ואימא כמים הניסכים על גבי המזבח, לא פריך למילף שיהא דם אסור בהנאה דממילא ידעי' מלא תאכל וכו'. ודבריהם תמוהים כאשר עמד עליהם מהרש"א ובעל אבן העוזר. ולולי דבריהם נ"ל לפרש הסוגיא על נכון, דאף דידעינן איסור הנאה מלא תאכל מ"מ פריך שפיר ואימא כמים וכו', דהא כל איסורים שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן כמבואר לקמן (כ"ד ע"ב) אבל במעילה מועל אף שלא כדרך הנאתן כמ"ש תוס' זבחים (ע"א.) ד"ה אפילו אחת ברבוא, ובסנהדרין (ע"ט:) בתוס' ד"ה בשור שלא נגמר דינו) (אף שלכאורה סותרים מ"ש התוס' פסחים (כ"ו) ד"ה שאני היכל דלתוכו עשויה, כבר עמד על מדוכה זו זקיני הגאון ז"ל בחיבורו מנ"א וע"ש תירוצו ואי"ה כשנגיע לשם אראה ג"כ לשום עיוני ע"ז), א"כ שפיר פריך דאימא כמים הניסכים על גבי המזבח דאסור אף שלא כדרך הנאתן כמו גבי מעילה דמועל שלא כד"ה ה"ה דם יאסר שלא

כד"ה א"כ שפיר איצטריך היקש דמלא תאכל לא היה אסור אלא דרך הנאתו כמו שאר איסורים שבתורה, וכן הא דפריך ואימא כמים הנשפכין לפני ע"א היינו ג"כ דאסור אף שלא כדרך הנאתן כמו ע"ז דאסור אף שלא כדרך הנאתו כמ"ש התוס' פסחים (כ"ח ע"א) ד"ה ותנן נמי ע"ש בדבריהם. וזה נ"ל פירוש הסוגיא ברור בעזהי"ת:

פרשת שמות

במדרש אשר לא ידע את יוסף וכי לא הכיר את יוסף אמר רבי אבין משל לאחד שרגם אוהבו של מלך אמר המלך התיזו את ראשו כי למחר יעשה בי כך, לכך כתב עליו המקרא הזה כלומר היום אשר לא ידע את יוסף למחר הוא עתיד לומר לא ידעתי את ה' עכ"ל המדרש. ונלע"ד להסביר דברי המדרש בטוב טעם בס"ד ע"פ מה דאיתא בסוף מנחות אמר ר' אבא ב"ר יצחק אמר רב חסדא ואמרי לה אמר רב יהודה מצור ועד קרטיגני מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים ומצור כלפי מערב ומקרטיגי כלפי מזרח אין מכירין את ישראל ולא אביהם שבשמים, איתביה ר' שימי בר חייא לרב ממזרח שמש וגו' גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי וגו'. א"ל שימי את דקרו ליה אלהא דאלהיא. עיין במהרש"א חד"א וז"ל נקט מתחלה ישראל דע"י ישראל של מטה נתפרסם אלהותו יתברך ויכולתו בעולם התחתון ושהוא אלהי ישראל ומשגיח על הארץ דהיינו אביהם שבשמים, אבל מצור כלפי מערב כיון שאין מכירין ישראל אין מכירין אביהם שבשמים שהוא משגיח בעולם השפל, אבל הוא אלהא דאלהיא כדמסיק שהוא אלהי אלהים ולאותן אלהות שתחתיו נתן כח וממשלה למטה ואין הוא משגיח בעולם התחתון עכ"ל. ולהמתיק דברי מהרש"א ביותר לפמ"ש רבינו יונה ז"ל ברכות סוף פרק תפלת השחר על הא דאמרו חז"ל כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני השכינה וז"ל מפני שהקב"ה אע"פ שאינו נראה לעין נראה הוא ע"י גבורותיו ונפלאותיו כענין שנא' אכן אתה אל מסתתר אלהי ישראל מושיע, כלומר אע"פ שאתה מסתתר אתה הוא אלהי ישראל שעשית עמהם כמה נפלאות ואתה מושיע בכל עת ובכל שעה וע"י תשועתך רואים אותך בני אדם ואתה מתגלה להם ומכירים אותך, וזה ג"כ בכאן ע"י שמחדש החדשים הוא מתגלה לבני אדם והוא כאילו מקבלין פניו מפי מורי הרב כו' עכ"ל. בזה מבוארים דברי מהרש"א הנ"ל דע"י ישראל אשר נותן לב עליהם בכמה נסים ונפלאות שעשה עמהם, וכי הוא משגיח עליהם בכל עת ובכל שעה ניכר לכל השגחתו בתחתונים. ובזה מבוארים דברי המדרש הנ"ל, כי אם היה מכיר את יוסף והיינו להכיר בהשגחת השי"ת עליו בכל עת כנודע במדרשים השגחת שמו יתברך על יוסף ואף כשהיה בבית אדוניו היה נודע השגחת שמו יתב', כדאיתא בזוהר הקדוש וירא אדוניו כי ה' אתו ולא

כתיב וידע אדוניו, כי ממש בעין חזא הנסים והנפלאות שעשה הוא ית"ש עמו, אמנם טח עיניו מראות ולא רצה להתבונן בהשגחת הבורא על יוסף, ממילא כפר ג"כ בהשגחת הבורא כדאמר בגמרא הנ"ל דע"י שאין מכירין את ישראל אין מכירין לאביהם שבשמים, ושפיר מסיים המדרש למחר יעשה בי כך, ולכן הביא השי"ת המכות ועשה הנסים והנפלאות להתבונן בהם השגחתו על התחתונים, כמ"ש למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ועיין פירוש רש"י בחומש שם ובדברי הרמב"ן על התורה פרשת קדש לי ויונעם:

בפרשת בא

ויושב את משה ואהרן אל פרעה ויאמר אליהם לכו עבדו וגו', מי ומי ההולכים, ויאמר משה בנערינו ובזקנינו נלך בבנינו ובבנותינו בצאננו ובבקרנו נלך וגו'. בספר מגלה עמוקות מדקדק למה כתב אצל בנערינו ובזקנינו נלך, ולא כתיב נלך אצל בבנינו ובבנותינו. ונראה להבין ע"פ מ"ש באגדה פ"ק דחגיגה (ג.) ת"ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקא ור"א בן חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם מה חידוש היה בבהמ"ד, א"ל רבי תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין, אמר להם אעפ"כ א"א לבהמ"ד בלא חידוש שבת של מי היתה שבת של ראב"ע היתה ובמה היתה הגדה היום אמרו לו בפ' הקהל ומה דרש בה וכו' אם אנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע טף למה באים כדי ליתן שכר למביאיהם, אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני. ובזה מובן, דפרעה הקשה להם כקושית הש"ס טף למה באים ומשה השיב בבנינו ובבנותינו היינו כתירוץ הש"ס ליתן שכר למביאיהם, והיינו דלא קאמר הליכה אצלם כי לא שייך הליכה אליהם רק נכלל בהליכת הגברים. וע"י זה הבין ר' יהושע פי' הכתוב מה שלא אמר משה רבינו הליכה אצל הטף ומשום זה אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם וכו'. ובזה יובן לעשות סמוכים למימרא הסמוכה, ועוד דרש בה את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה לכם חטיבה אחת בעולם דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, והנה הר"ן בדרשותיו הקשה על הך דרשה דשמע ישראל מהיכא מבואר זה דישראל עשאו להשי"ת חטיבה, דהא פשוטו של מקרא הוא צווי משה לישראל, אתה ישראל דע כי. ה' אלהינו ה' אחד, ומיישב הר"ן ע"פ אגדת חז"ל פסחים פרק מקום שנהגו דחקר שם הש"ס מ"ט אין אומרים ברוך שם כבוד וכו', כדדרש ר"ש בן פזי דאר"ש בן פזי ויקרא יעקב לבניו בקש לגלות קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא יש ח"ו פסול במטתי וכו', אמרו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא

אחד כך וכו' מיד פתח יעקב ואמר בשכמל"ו. וכוונת הש"ס הנ"ל לזה שבעת הסתלקות יעקב אבינו פתחו בניו ואמרו שמע ישראל:

ול"נ לפרש אתם עשיתוני חטיבה אחת ע"פ מדרש שה"ש ע"פ הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבוני וז"ל בשעה שב"ד גוזרין תענית ותינוקות מתענים אמר הקב"ה אין אני יכול לסבול שהם הרהיבוני והמליכוני על הים ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד, ובשעה שגוזרין תענית וזקנים מתענים וכו'. נראה להבין דברי המדרש מה שאמר על התינוקות שהם הרהיבוני והמליכוני וכו' ע"פ המדרש פ' בשלח, וכן הוא באגדה פ"ק דסוטה בענין אחר קצת, וז"ל המדרש בשלח רבי יהודה אומר מי אומר קילוס להקב"ה התינוקות, אותן שהיה פרעה מבקש להשליך ליאור שהיו מכירין להקב"ה, כיצד כשהיו ישראל במצרים והיתה אשה מבנות ישראל מבקשת לילד, והיתה יוצאת לשדה ויולדת שם, וכיון שהיתה יולדת עוזבת את הנער ומוסרת אותו להקב"ה, ואומרת רבון העולמים אני עשיתי את שלי ואתה עשה את שלך, אמר ר' יוחנן מיד היה יורד הקב"ה בכבודו כביכול וחותך טבורן ומרחיצן וסכן, וכן יחזקאל אמר ותושלכי אל פני השדה בגעל נפשך וכתיב ומולדותיך ביום הולדת אותך לא כרת שרך וגו', והיה נותן שני טינרין בידו אחד מניקו שמן ואחד מניקו דבש שנאמר וכו', וכיון שהיו גדלים היו נכנסים לבתיהם אצל אבותיהם והיו שואלים להם מי היה זקוק לכם והיו אומרים להם בחור אחד נאה ומשובח היה יורד ועשה לנו כל צרכינו שנאמר דודי צח ואדום וכו' וכיון שבאו ישראל לים היו אותם התינוקות שם והם ראו להקב"ה בים התחילו אומרים לאבותיהם זה אותו שהיה עושה לנו כל אותם הדברים כשהיינו במצרים שנאמר זה אלי ואנוהו. וזה כוונת מדרש שה"ש אמר הקב"ה שהם הרהיבוני והמליכוני על הים ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד, והיינו שהתינוקות הם הם הכירו מתחלה אחדותו ית"ש שהוא משגיח עליהם. וזהו ג"כ כוונת הש"ס אתם עשיתוני חטיבה אחת, הכוונה בזה שהתינוקות המליכוהו תחלה לה' יתב' וקיבלו אחדותו עליהם והכירו השגחתו ית"ש בעולם הזה, והא דנקט הש"ס פסוק שמע ישראל, והתינוקות אמרו ה' ימלוך לעולם ועד, יובן ע"פ מ"ש המהרש"א בחד"א בפ"ד דר"ה גבי פסוקי מלכיות שאומרים בר"ה תלתא פסוקי מלכיות איכא בתורה, היינו ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, ויהי בישורון מלך, ה' ימלוך לעולם ועד, ועמד המהרש"א שם דאנן אמרינן פסוק ה' ימלוך לעולם ועד בתחלת התפלה שלא כסדר דמביא הש"ס, וכתב הר"ן ע"ז דהש"ס לא נקט סדר הפסוקים ולא הקפיד בכך אבל אמרינן בתפלה כסדר הפסוקים, וכתב מהרש"א דהגמרא נקט טפי פסוק ה' ימלוך לעולם ועד בסופו, משום דמלך מורה על אחדות בכ"מ ולכך לדעת ר"י מלכנו לא חשיב דלא אמליכתיה רק על

אומה אחת, ובר"ה יש לנו לומר כי הוא מלך מלכי המלכים הקב"ה ומלך על כל הארץ, וכוונה זו מפורשת טפי בפסוק ה' ימלוך לעולם ועד כי זה מורה מלכותו על כולם, ולכך מסיים ביה הש"ס, ואנן דמסיימינן בפסוקי מלכיות בפסוק שמע ישראל, שהוא במקום מלכיות, כיון דבפסוק זה נכלל ג"כ אחדותו על כולם לכך הקדימו יותר בתחלת פסוקי מלכיות בפסוק ה' ימלוך לעולם ועד שמורה אחדותו על הכל, כיון דבלא"ה מסיימים בפסוק שמע ישראל, עכ"ל המהרש"א. נמצא לפי דברי המהרש"א ז"ל פסוק שמע ישראל ופסוק ה' ימלוך לעולם ועד שניהם מורים על ענין אחד על אחדות שמו יתברך על כולם ולהכי נקט הש"ס פסוק שמע ישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת, על פסוק ה' ימלוך לעולם ועד, כיון דשניהם כוונה אחת להם להורות על אחדותו ית"ש כדברי המהרש"א: **ובדברי** המהרש"א יובן דברי אגדה מפסחים בשעה שאמרו בני יעקב שמע ישראל פתח יעקב ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד דשניהם מתאימים בכוונה אחת לאמת יחודו ית"ש: ובזה יש סמיכה לשתי המימרות הנ"ל כשמביאים הטף מזכיר השי"ת זכותן של התינוקות במה שהכירו אותו מתחלה על הים ועשוהו חטיבה אחת, ולעומת זה עושה השי"ת עמנו ג"כ חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך וגו', והבן היטב זה:

ובזה אמרתי דבר נאה. איתא בכתובות י"א אמר ר"ה גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד, ופריך הש"ס מאי קמ"ל דזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו תנינא וכו', ותירץ הש"ס מ"ד עכו"ם בהפקירא ניחא ליה דהא קיי"ל עבד ודאי בהפקירא ניחא ליה קמ"ל דהנ"מ גדול דטעים טעמא דאיסורא אבל קטן זכות הוא ליה, לימא מסייע ליה הגיורת והשבויה והשפחה וכו' פחות מבנות ג' שנים ויום אחד מאי לאו דאטבלינהו ע"ד ב"ד, לא הב"ע בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו דניחא להו במאי דעביד אבוהון. שוב איכא מימרא דרב יוסף הגדילו יכולין למחות, ופריך הש"ס מגיורת פחותה מבת שלש שנים דיש לה כתובה מאתים, ואי ס"ד הגדילו יכולין למחות יהבינן לה כתובה דאזלה ואכלה בגיותה, ומשני לכי גדלה וכיון שהגדילה שעה אחת אין יכולה למחות, וכן פריך שם הש"ס מקנס אמאי יש קנס לבא על פחותה מבת שלש שנים דאם הגדילה יכולה למחות, ומשני ג"כ לכי גדלה יהבינן לה וכיון שגדלה שעה אחת אינה יכולה למחות ומצאתי בשיטה מקובצת בשם הריטב"א ז"ל, וז"ל וא"ת אמאי לא מייתי מן העומדים בסיני שהיו שם כמה קטנים שנכנסו תחת כנפי השכינה והטבילום ומלום מאליהם, וי"ל דהתם משום דנתגיירו אבותיהם וניחא להו במאי דעביד אבוהון, ותו דאלו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בברית ואין זה אלא גמר גירות עכ"ל השיטה מקובצת. וה"ה דהוה מצי להקשות, כיון דקי"ל הגדילו יכולים למחות היאך גיירו הקטנים ואכלו

קרבן פסח או שאר דברים דילמא ימחו, וע"ז לא שייך תירוץ הראשון של הש"מ הנ"ל דמ"מ אף בגר שנתגיירו בניו עמו יכולים למחות משיגדלו כמוכח הסוגיא, וצ"ל כתירוץ השני של הש"מ דבזה שייך דהוה רק גמר גירות, ובודאי מועיל ואפילו הגדילו אינם יכולים למחות:

אמנם באמת לענ"ד נראה דבלא"ה לק"מ קושית הש"מ והוא ע"פ מדרש פ' בשלח שהבאנו לעיל דמשם מוכרח אדרבא דהתינוקות הכירו יותר להקב"ה מהגדולים, א"כ בודאי גירות אביהם מועיל ובזה לא שייך חשש שמא ימחה. ונראה דזה מכוון בקרא זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו, דהיינו דהתינוקות בעצמם השיגו אלהותו יותר מהגדולים א"כ שפיר מועיל גירות אביהם. וזהו דקאמרי אלהי אבי, או לתירוץ הש"מ דגמר גירות בודאי מועיל, וכבר קיבלו גירות בימי אברהם, וזהו דקאמר זה אלי ואנוהו דהיינו דמקבל עליו אלהותו יתברך, וכ"ת כיון דקטנים אינו מועיל הגירות וכקושית הש"מ לזה אמר אלהי אבי והיינו דזה רק גמר גירות כיון שכבר קיבלו הגירות בימי אברהם אבינו ע"ה:

וזה היה כוונת פרעה מי ומי ההולכים, דהיה סובר דאין מועיל גירות הקטנים, ומשה רבינו השיב לו בנערינו ובזקנינו נלך ממילא מועיל הגירות ג"כ אצל הבנים ובנות וכסברת הש"ס בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון, ולהכי לא כתיב נלך ביחוד אצל הבנים והבנות כיון דהם נכללו בגירות הגדולים כי גירותם לבד אינו מועיל בלא דעת אביהם וכסברת הש"ס. והבן זה:

שאלת הבן מה נשתנה צריך להבין מה זה דמקשה טעם על מצות אלו ולא על שאר מצות, עיין טור יו"ד סי' קפ"א מה שהשיב על דברי הרמב"ם ז"ל דנתן טעם לאיסור הקפת ראש והשחתת זקן מפני שעושין כן לעכו"ם, וכתב הטור ע"ז וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכין לבקש טעם למצות, כי מצות המלך הם עלינו אף אם לא נדע טעמם:

במשנה פרק בתרא דפסחים, ר"ג היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ואלו הן פסח מצה ומרור, פסח על שום שפסח וכו', מצה על שום שנגאלו שנאמר ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, ובהגדה איתא על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם שנאמר ויאפו את הבצק, מרור זה על שום שמררו המצרים, וסמוך לזה במשנה ובהגדה בכל דור ודור חייב וכו' אלא אף אותנו גאל עמהם שנאמר ואותנו הוציא משם וכו', וצריך להבין טעם הסמיכות, גם מה דקאמר ר"ג כל שלא אמר היינו שלא פירש טעמם וכמו שפירש הרשב"ם צריך להבין למה דוקא באלו צריך להגיד טעמיהם:

ונראה לענ"ד להבין ע"פ פשוטו. דהנה אף שלא ניתן לדרוש טעמי מצות אמנם היכא שיש קושיא גדולה דהוי תרתי דסתרי שפיר החיוב לתור אחרי טעמם, כמו בנידון דידן דעושים תרתי דסתרי, דאכילת מצה ופסח והסיבה הם סימני חירות שעושים זכר לגאולה שנגאלו אבותינו ממצרים, ומרור הוא סימן עבודה זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה, ומה גם להלל דס"ל דהמצוה שיהיו שלשתן בכריכה אחת תקשה יותר כיון דהוי דסתרי אהדדי ור"ג דבמשנה הנ"ל היה נכד הלל הזקן ומסתמא בשיטתו קאי דס"ל דצריך לכרוך שלשתן פסח מצה ומרור ביחד וצריך להבין טעם הדבר וכמו שפירש הרשב"ם במשנה הנ"ל:

אמנם התשובה בזה יובן לפמ"ש דקושי השיעבוד השלים למהר שנת הגאולה, שהיו צריכים להיות במצרים ארבע מאות שנה או ת"ל שנה רק שקושי השיעבוד השלים. ובזה פירשנו הכתוב ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה. ואיתא במדרש מגלת אסתר ובכמה דוכתי, וכי ימים רבים היו, אלא ימים של צער קראו ימים רבים. ולפמ"ש יובן הדבר היטב דזה ממילא הוא כיון דהיו ימים של צער דהיינו קושי השיעבוד ממילא נעשה מזה ימים רבים דהקושי השלים הזמן. ובזה הענין שמעתי ענין נחמד ממורינו הגאון מו"ה ארי' ליב ז"ל שהיה אב"ד דקהלתנו ע"פ הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה וכו' ואיתא במדרש והביאו גם רש"י ז"ל דזה אחד מעשרה ק"ו שבתורה, ולכאורה אינו מובן, דהא מפורש הטעם דלא שמעו ישראל מקוצר רוח ואיך נעשה מזה ק"ו, ואמר הגאון ז"ל דאיתא במדרש דישראל בעצמם שאלו הטעם ליציאה זו דהא עדיין לא הגיע זמן הגאולה, ומסתמא השיב להם ג"כ התירוץ דקושי השיעבוד השלים הגאולה, וזה כוונת הפסוק ולא שמעו אל משה מקוצר רוח וכו' דהיינו דלא נתקבל אצלם התירוץ של קוצר רוח ועבודה קשה להשלים הזמן, א"כ הוי שפיר ק"ו הן בני ישראל דבודאי הם מרגישים ביותר הקושי, לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה שהוא אינו מרגיש כ"כ הצער של ישראל. ודפח"ח וש"י:

היוצא לנו תירוץ על הקדמת זמן הגאולה משום קושי השיעבוד, והקושי גמר למהר היציאה, ואפשר דלהכי אוכלין המרור עם מצה והפסח אף שהם מורים לחירות ומרור מרמז על הקושי זכר לוימררו את חייהם ומזה מתחיל קושי השיעבוד בימי מרים כדאיתא במדרשים דלהכי נקראת מרים ע"ש וימררו, מ"מ כיון דהמרירות והקושי גרם זמן הגאולה טרם בוא הזמן נחשב זה נמי לגאולה. אמנם היא גופא תקשה למה לו להקב"ה לעשות קושי השיעבוד הלא טפי עדיף עד יבוא עתה, אמנם הענין מבואר עפמ"ש קודש קדשים האר"י ז"ל ע"פ ולא יכלו להתמהמה, כי ישראל באותו הזמן היו

משוקעים במ"ט שערי טומאת מצרים והוצרך השי"ת להוציאם מכור הברזל ולהכניסם לחמשים שערי קדושה, וזה וחמשים עלו בני ישראל, ואילו נשתהו שמה רגע כמימריה לא היה להם ח"ו תקומה, לכן שידד השי"ת המערכת להוציאם מכור הברזל ולזה הוצרך השי"ת להכביד עליהם הקושי להיות להם תקנה:

ובזה נבוא אל הענין. דהבן שואל על השינויים דהמה סתרי אהדדי, דפסח ומצה והסיבה מורים על חירות ומרור מורה על עבדות, ובא ע"ז התשובה עבדים היינו וכו' ואלו לא וכו' הרי אנו וכו' לפרעה במצרים, הכוונה דאם לא הוציאם הקב"ה באותו הרגע לא היה ח"ו תקנה, והוצרך למהר הגאולה ולזה הוצרך ג"כ קושי השיעבוד, א"כ המרור גופא היא מסימני הגאולה, והיינו דקאמר ר"ג אומר כל שלא אמר וכו' וכדפירש הרשב"ם שצריך לפרש טעמיהם שלא יהיו כסותרים, ומדוקדקים בטעמם, מעיקרא אמר טעם על מצה ע"ש שלא הספיק בצקם וכו' ומביא ע"ז הפסוק ויאפו את הבצק ולא יכלו להתמהמה וכדברי האר"י ז"ל שלא היו יכולים להתעכב שמה אפילו רגע אחד לבלתי יהיו משוקעים בטומאת מצרים, ולזה ג"כ המרור מורה על הגאולה כנ"ל למהר הזמן. ובזה יפה מקושר המאמר בכל דור ודור חייב אדם, דלכאורה בדורות אלו שכבר עברו זמן ת"ל שנה, א"כ לדידן אין נפקותא מה שיצאנו ממצרים טרם בוא הזמן, אך באמת לא כן הדבר דלולא הקדמנו לצאת לא היה ח"ו תקנה לנו לעולם ומהקדמת הזמן צמחה לנו ישועה ג"כ, וזהו דקאמר בעל ההגדה חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים דממהירות הזמן והגאולה היה לנו ישועה אף שכבר עבר כמה עידנים מהבטחת השי"ת לא"א מ"מ מועיל אף לנו, וזה שהוסיף רבא בגמרא וצריך לומר ואותנו הוציא משם, כי מהירות הגאולה הוא ישועה לנו. כן ימהר ה' לנו שנת גאולה אמן:

דרוש יט

לשבת הגדול

לדבר קצת בדיני הזכרת יציאת מצרים מה שחקר בזה הגאון בעל ש"א ז"ל ומה שחדשתי בזה קצת בעזהי"ת:

הנה תר"י כתבו בריש מכילתין דליציאת מצרים של לילה לא בעי ממש לילה, אלא מיד לאחר שקיעה מותר להזכיר יצ"מ, כיון דיכול לומר ת"ע דהיינו גולל אור מפני חושך יכול נמי לומר יצ"מ של לילה, וטעמם כיון דלא כתיב בקרא בהדיא לילה אלא מרבויא דכל לא בעי ממש לילה אלא כל דיכול להתפלל ת"ע יכול לומר הזכרת יציאת מצרים. והגאון ש"א סי' ח' הרבה להשיב עליהם, ודעתו דהזכרת יצ"מ בלילה ממש, ואפילו

אם הזכיר בה"ש לא יצא ידי חובתו כיון דהוא דאורייתא ואזלינן בספיקא להחמיר, זה דעתו. אמנם מה שהשיג על תר"י דנהי דתליא בת"ע ולא בעינן ממש לילה, מ"מ זה לר"י, אבל לרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב וכיון דלא הוי לילה לענין ת"ע לא הוי ג"כ לילה לענין הזכרת יצ"מ, ובגמרא אמר השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, וזה שייך לענין תפלה שהוא מדרבנן אבל לענין הזכרת יציאת מצרים שהוא מה"ת בודאי ראוי להחמיר, וכספיקא דרבוותא, ולפ"ז אמאי יוצא בהזכרת יצ"מ היכא דלא הוי ממש לילה דשמא הלכה כרבנן, ע"כ תורף קושייתו. ונפלאתי מאוד דהא התר"י שם נתנו טעם על מה שנהגו להתפלל בעוד שאינו ממש לילה והיינו מיד לאחר שקיעה וע"ז נתנו שם טעם זה, ולפ"ז תר"י לשיטתו דאף לרבנן זמן תפלת המנחה עד שקיעת החמה, ומפרש שם עד הערב היינו שקיעת החמה ונרמז שם בתר"י בנעימת לשונם וברי"פ תפלת השחר ביארו בהדיא תר"י דתפלת המנחה אף לרבנן היינו עד שקיעת החמה, ולפ"ז לאחר שקיעה יכול להתפלל תפלת מעריב אף לרבנן שפיר כתב ולפ"ז תר"י דיכול להזכיר יציאת מצרים כיון דבת"ע תליא מילתא ובזה יכול להתפלל אף לרבנן יכול ג"כ להזכיר יציאת מצרים וזה מבואר בהדיא בתר"י למדקדק שם וא"ש תר"י. אמנם יותר אני מפליא על הגאון שאגת אריה דלמה תלה דבר זה בתר"י הלא לענ"ד מוכח מרש"י ותוס' ורשב"א ורא"ש ושאר ראשונים כמו שאבאר אי"ה דהלא כולם כירכרו על מנהגן של ישראל שנהגו לקרות ק"ש קודם צה"כ וכל אחד נתן טעמו, דרש"י נתן טעם דעיקר הק"ש שעל המטה, ותוס' והרשב"א והרא"ש והמאור והרמב"ן נתנו טעמים אחרים, והלא יקשה אם נימא כש"א דהזכרת יציאת מצרים בלילה תליא מילתא דהוי דבר שמצותו ביום ובלילה ומה שמצותו בלילה בעי ממש לילה כמבואר במגילה, א"כ קשה היאך אנו יוצאים בהזכרת יציאת מצרים של לילה, דטעם רש"י לא שייך דהא אינו קורא אלא פרשה ראשונה ולא הזכיר בה יציאת מצרים, גם הטעמים של שאר ראשונים או דעבדינן כר"י או דקי"ל כשאר תנאים שבגמרא שם דלא בעי ממש לילה כל זה לא יספיק להזכרת יציאת מצרים דשם בלילה תליא מילתא ולא בזמן שכיבה ובעי ממש לילה לדברי הש"א, א"ו דכל הראשונים סברי כסברת התר"י דלא בעי ממש לילה, אלא כל שיכול להתפלל ת"ע יכול להזכיר יציאת מצרים ולהכי לא חקרו כלל על הזכרת יציאת מצרים א"כ מוכח דעת רש"י ותוס' והמאור ורמב"ן ורשב"א ורא"ש ושאר הגאונים שהובא שם דלא כדעת הגאון שאגת אריה:

אמנם להראשונים חוזר וניעור קושית השאגת אריה הנ"ל, דהא שיטת רש"י ותוס' משמע דסברי תפלת המנחה עד הערב היינו ממש לילה וכן מוכח בהדיא מתוס' ריש

מכילתין דתפלת המנחה עד הערב לרבנן היינו ממש לילה ולפ"ז חוזר וניעור קושית השאגת אריה דהא הזכרת יציאת מצרים מה"ת הוא והיאך לא נחוש להחמיר כרבנן דלרבנן אינו יוצא י"ח בהזכרת יצ"מ. לכן צ"ל דהראשונים הנ"ל סברי להלכה כחכמים דאין צריך להזכיר יצ"מ בלילה אלא מדרבנן וכשיטת הראב"ד וכשיטת הצל"ח בדעת הרי"ף והרא"ש שהארכנו לעיל, ולפ"ז יש לכוין דמדרבנן הוא דעביד כמר עביד ודעבד כמר עביד. והשתא דאתינן להכי מצינן למימר דרש"י ותוספות:

והראשונים הנ"ל סברי דהזכרת יצ"מ בלילה תליא מילתא כדעת הש"א ואעפ"כ א"ש לפמ"ש בחידושינו דקריאתנו הוא בה"ש בזמנם, ועיין שם בחידושי שבירתי זאת בראיות ובזה תירצתי קושיית התוס' על רש"י ד"ה אין לנו קורין אלא פרשה ראשונה וכתבתי דה"ט משום דשאר פרשיות דמדרבנן הוא אזלינן בספיקא להקל ואמרינן דהוי לילה אבל פרשה ראשונה דמה"ת הוא לרוב פוסקים לכן לא יצא ידי חובתו בקריאה של ביה"כ ולהכי צריך לקרות פרשה ראשונה שהוא מה"ת, ע"ש שכתבתי שלזה כיון הרשב"א ז"ל בחידושיו וכתבתי עוד דהתוס' שהקשו על רש"י ולא ניחא להו בסברא זו משום דק"ש בשכיבה תליא מילתא וכ"ז שלא הוה צה"כ לאו זמן שכיבה ואינו יוצא אף ק"ש דרבנן, ולפ"ז א"ש דאף דיצ"מ בלילה תליא מילתא מ"מ כיון דמדרבנן הוא יוצא במה שהזכיר בה"ש דאמרינן בספיקא להקל דהוי לילה, ואף התוס' שלא ניחא להו בזה היינו לענין ק"ש דבזמן שכיבה תליא מילתא, ואינו יוצא אף ק"ש דרבנן, אבל לענין הזכרת יצ"מ דבלילה תליא מילתא ויוצא הזכרת יציאת מצרים של דרבנן דאזלינן בספיקא להקל ואמרינן דלילה. סוף דבר יהיה איך שיהיה מוכח דעת רש"י ותוס' וכל הראשונים דיוצא הזכרת יצ"מ בלילה בה"ש ודלא כש"א, כן נ"ל בדין זה:

ועתה נבאר מתי סוף הזמן בלילה. הנה הגאון שאגת אריה העלה דהסוף הוא עד שעלה ע"ה ולבתר כן ביטל המצוה של הזכרת יצ"מ ול"ד לק"ש דמי שאנוס יצא ידי חובתו אף לאחר שעלה ע"ה עד הנץ החמה, דשם בזמן שכיבה תליא מילתא ואיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אבל לענין הזכרת יציאת מצרים בלילה תליא מילתא ולאחר שעלה ע"ה לאו לילה הוא. ומיושב בזה דברי רש"י (ברכות ט') דקאמר שם ר"ז ובלבד שלא יאמר השכיבנו, פירש רש"י שם דקאי על קודם שעלה ע"ה, אף דמשמעות הגמרא שם דקאי לאחר שעלה ע"ה מ"מ פירש רש"י כן דק"ל דא"כ או"א ג"כ לא יאמר דהא נתקנה בשביל הזכרת יציאת מצרים ולאחר שעלה ע"ה ביטל המצוה ושוב לא יאמר או"א, ולכך הוכרח רש"י לפרש דקאי קודם שעלה ע"ה, ותמה שם על דברי התוס' ושאר פוסקים שמפרשים דקאי על אחר שעלה ע"ה דא"כ או"א ג"כ לא יאמר, ומתרץ כיון דאין

בזה משום דובר שקרים אף שכבר עבר הזמן מ"מ יאמר עכ"ד בקצרה וע"ש באריכות. ובאמת תירוצו על התוס' והפוסקים אין לו שחר, דמה בכך דאין בו דובר שקרים מ"מ כיון דעיקר או"א תיקנו משום הזכרת יצ"מ וכבר עבר הזמן היאך יברך ברכה לבטלה. ובאמת שיטת רש"י ותוס' הייתי יכול לפרש ברווחא דכל אחד קם בשיטתו, דרש"י פירש בריש מכילתין דעיקר ק"ש הוא ק"ש שעל המטה והא דקורין מבעוד יום כדי לעמוד בתפלה מתוך ד"ת, והתוס' הקשו דא"כ אמאי לא מברכין על ק"ש שעל המטה שתים לפניה ושתים לאחריה, והרא"ש הוסיף ג"כ להקשות היאך יכול לברך מבעוד יום דהא עדיין לאו זמן ק"ש היא, והרשב"א בתשובותיו סי' מ"ז נשאל ג"כ שאלה זו, ותירץ שעיקר הברכות לא נתקנו בשביל הק"ש אלא ברכות בפ"ע וחכמים סמכו אצל ק"ש, ומביא ראיה מהא דברכות י"ב בשחר מברך שתים לפניה, מאי ברכות אין מעכבות זו את זו, אילימא דאמר אהבה רבה ולא אמר יוצר אור, דילמא לא מטי זמניה וכי מטי זמניה מימר אמר ואסיקנא הכין ומאי אין מעכבות זא"ז להקדים מכאן אתה למד שאפילו קרא ק"ש בלא ברכות חוזר ואומר ברכותיה בלא ק"ש עכ"ל הרשב"א בתשובה שם. והנה נראה דעת הרשב"א שמביא מזה ראיה דהברכות לא שייכי לקריאת שמע משום דסבר כדעת הרמב"ם רפי"א מהל' ברכות והביא הש"ך ביו"ד סי' י"ט ס"ק ג' דהא אמרינן דכל הברכות מברך קודם לעשייתן, ואם לא בירך קודם אינו מברך אח"כ, א"כ ראיית הרשב"א נכונה היא, דאם נימא דהברכות שייכי לק"ש, היאך יכול לברך אחר שקרא ק"ש, אבל אם נימא כדעת הגהות אשרי שהובא בש"ך שם בודאי ראיות הרשב"א לאו ראיה היא כלל, דהא שפיר יכול לברך לאחר שקרא ק"ש אף אם נימא דהברכות שייכי להק"ש, ואין לומר דאף לדעת הגהות אשרי ראיית הרשב"א נכונה דמ"מ לכתחילה צריך לברך קודם עשייתו, דז"א דהא התם במקדש הוי כמו דיעבד כיון דלא יוכלו לברך יוצר אור דעדיין לא מטי זמניה, ובזה נראה לי לכאורה ראיה דלא כהש"ך שם שהעלה בדעת התוס' והרא"ש שסוברים כהרמב"ם ע"ש והפר"ח בי"ד שם נחלק עליו דאין מדברי התוס' והרא"ש ראיה ע"ש בדבריהם, ולכאורה מוכח דלא כהש"ך, דהא התוס' והרא"ש הקשו על רש"י קושיות הרשב"א ולא ס"ל כשיטת הרשב"א דהברכות לא נתקנו בשביל ק"ש אלא ס"ל להתוס' והרא"ש דהברכות בשביל הק"ש נתקנו, א"כ קשה על תוס' ורא"ש היאך הבינו ראיית הרשב"א, דהא מוכח בהדיא מסוגיא דשם דיכול לברך אח"כ הברכות אף שכבר קרא ק"ש, אלא ודאי סברי התוס' והרא"ש כדעת הגהות אשרי דאף אם לא בירך קודם עשייתן מברך לאחר עשייתן א"כ נדחה ראיית הרשב"א כמ"ש לעיל. וזה ראיה ברורה לכאורה, אבל לאחר העיון אין כאן סתירה על הש"ך וראיות הרשב"א יש

לדחות באופן אחר לדעת התוס' והרא"ש, והוא לפמ"ש הרא"ש פרק הרואה (סי' כ"ג) דכתב שם והאידנא נהגו לברך אלו הברכות על סדר אחר שנטל ידיו דכ"ז שאין ידיו נקיות אין לברכם, והא דאמרינן כל הברכות כולם מברכים עובר לעשייתן היינו ברכות המצות שאומר בהם וצונו צריך לברך להקב"ה תחלה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, אבל ברכות של שבח והודאה כגון אלו יכול לברך אח"כ עכ"ל הרא"ש, ובזה נדחה ממילא ראיית הרשב"א דבודאי הברכות בשביל ק"ש נתקנו אלא דאעפ"כ יכול לברך אח"כ כיון דהברכות הם הודאה בעלמא יכול לברך אף לאחר שנעשה המצוה כמו שכתב הרא"ש לענין ברכות השחר וזה ברור. הארכתי קצת אף שאינו מענייננו מפני שהוא נוגע לכמה דינים, יצא לנו דשיטת רש"י דהברכות לא בשביל הק"ש נתקנו כמ"ש הרשב"א, אמנם שיטת תוס' ורא"ש דהברכות בשביל ק"ש נתקנו. והשתא י"ל דלהכי מוכרח רש"י לפרש דבלבד שלא יאמר השכיבנו קאי אקודם שעלה ע"ה משום דקי"ל דאו"א ג"כ לא יאמר כמ"ש השאגת אריה משום דהברכות לא בשביל ק"ש נתקנו אלא ברכות בפ"ע הן וברכת או"א נתקנה בשביל זכירת מצרים ואחר שעבר זמן הזכרה למה יאמר כיון שלא נתקנה אלא בשביל הזכרת יציאת מצרים, אבל התוס' והרא"ש לטעמייהו דסברי דעיקר הברכות בשביל ק"ש נתקנו רק דחכמים קבעו ג"כ בהברכה זכירת יציאת מצרים ולא בשביל זה לחוד נתקנו ולהכי אף שעבר זמן הזכרת יציאת מצרים מ"מ יכול לומר או"א דעיקר בשביל ק"ש נתקנה ולהכי פירשו שפיר דהאי ובלבד שלא יאמר השכיבנו קאי על לאחר שעלה ע"ה. והנה ראיתי בש"א שם שהוכיח מרש"י דפירש במתני' מזכירין יציאת מצרים פירש שם רש"י דבשביל זה קבעו פרשת ויאמר, ומזה הוכיח הש"א דרש"י סובר דהברכות בשביל ק"ש נתקנו דאל"כ הא או"א נתקנה בשביל הזכרת יציאת מצרים, ואין זה ראיה כלל, די"ל דזה ג"כ קבעו בשביל הזכרת יציאת מצרים והרי הרשב"א ביאר בהדיא בתשובה מ"ז דרש"י ס"ל דהברכות לא נתקנו בשביל ק"ש. כך הייתי יכול לפרש שיטת רש"י ותוס' ברווחא וכל חד קם בשיטתיה, אך זה לא יתיישב על הרשב"א ושאר גדולי הפוסקים שהסכימו כולם דלא כרש"י אלא האי ובלבד שלא יאמר השכיבנו קאי אקודם הנץ החמה לאחר שעלה ע"ה ולדידהו קשה קושיית הש"א כיון דהברכות לא נתקנה בשביל הק"ש א"כ ברכת גאל ישראל לא נתקנו אלא בשביל הזכרת יצ"מ וא"כ או"א ג"כ לא יאמר דהא כבר עבר הזמן של הזכרת יציאת מצרים:

לכן נ"ל דזה שהעלה הגאון ש"א דלאחר שעלה ע"ה בטל זמן הזכרת יצ"מ לאו הכרעה היא, דהגאון אזיל לשיטתו בסי' הקודם שהשיג על תר"י וסבר דבלילה תליא מילתא, אבל לפי מה שבררנו לעיל דדעת תר"י נכונה היא ושכן נראה מכל הראשונים דבת"ע

תליא מילתא כל שיכול לומר גולל אור מפני חושך הוי ג"כ לילה לענין הזכרת יצ"מ כיון דלא כתיב לילה בהדיא בקרא, וה"נ י"ל לענין סוף הלילה לא בעי ממש לילה אלא כל שיכול להתפלל ת"ע, והוי ג"כ לילה לענין הזכרת יצ"מ, ולפ"ז מי שאנוס שיכול לומר ק"ש עם הברכות דהיינו גולל אור מפני חושך יצא ג"כ הזכרת יצ"מ של לילה דלא בעי ממש לילה, והשתא י"ל דהרשב"א והראשונים סברי כסברא זו, לכן יכול לומר או"א אף שנתקנה בשביל הזכרת יצ"מ דעדיין לא עבר זמנו, ויצא לנו מזה דדעת כמה רבוותא דאם לא הזכיר יצ"מ של לילה קודם שעלה ע"ה והזכיר לאחר שעלה ע"ה דיוצא ידי חובתו של לילה. כן נ"ל בדין בזה ודלא כש"א:

ולענין הזמן של הזכרת יצ"מ ביום נראה לי עיקר כמו שהעלה הגאון ש"א שזמנה משעלה ע"ה עד צה"כ ול"ד לק"ש דתליא בזמן קימה, אבל הכא ביממא תליא מילתא דהא כתיב בהדיא בקרא יום בודאי הוי ממש דבר שמצותו ביום, ונ"ל ראיה ברורה לזה מברכות (י"א ע"ב) דמביא שם משנה דתמיד ואיתא שם וברכו את העם ג' ברכות, אמת ויציב, פירש רש"י את העם עם העם, א"כ מבואר בהדיא דהעם היו אומרים אמת ויציב אף דעדיין לא הגיע זמן ק"ש כמו דאיתא ביומא הקורא שמע עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, והיאך היו יכולים לומר אמת ויציב דנתקנה בשביל הזכרת יציאת מצרים, ועיין צל"ח שנתן טעם אף דעדיין לא היו קוראים ק"ש אעפ"כ היו אומרים או"י ע"ש שנתן טעם לזה, ועכ"פ היאך היו יכולים לומר או"י עם הברכה דעדיין לא בא הזמן של הזכרת יציאת מצרים אם נימא דהזכרת יציאת מצרים הוי הזמן כמו ק"ש, אלא ודאי דהזמן של הזכרת יצ"מ לא תליא מילתא מידי בק"ש, ואף שעדיין לא הגיע זמן ק"ש יכול לומר הזכרת יצ"מ, ולכך היו אומרים אמת ויציב שכבר עלה ע"ה, א"כ מזה ראיה ברורה לענ"ד דיכול להזכיר יציאת מצרים של יום מיד לאחר שעלה ע"ה ודו"ק:

ועתה נבאר ספק אחד מה שחקר הגאון ש"א אם נשים חייבות במצות הזכרת יצ"מ ותוכן פלפולו שמתחלה רצה לומר דהוי מ"ע שלא הזמן גרמא כיון דנוהג ביום ובלילה ונשים חייבות. ואח"כ העלה דהוי מ"ע שהזמן גרמא כיון דאין יוצא בשל יום בלילה ובשל לילה ביום, הוי מ"ע שהזמן גרמא, והאריך בסברא וסיים שכן נראה לו הלכה למעשה דנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים. ואני תמה דהא מצות לספר בליל ע"ו בניסן ביצ"מ הוי ג"כ מ"ע שהזמן גרמא, ומבואר בהדיא בחינוך פרשת שמות שמצוה זו נוהגת בזכרים ובנקבות, הרי אף שהוא מ"ע שהזמן גרמא נשים חייבות, א"כ מ"ש מהזכרת יציאת מצרים בכל יום נהי דמ"ע שהזמן גרמא היא, מ"מ נשים חייבות, ומה"ת לחלק. אמנם נ"ל דתליא במחלוקת כאשר אבאר. כי באמת צריך להבין טעמו של החינוך

דלמה נשים חייבות לספר ביצ"מ בליל ט"ו, הא קי"ל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות ודוחק גדול דס"ל להחינוך כיון דנשים חייבות לאכול מצה מהיקשא דכל שישנו וכו', חייבות ג"כ לספר ביצ"מ, דהא המצוה לאכול מצה הוא משום שלא הספיקו בצקם של ישראל להחמיץ, וכיון דנשים חייבות לאכול מצה חייבות ג"כ לספר ביצ"מ, זה דוחק גדול ולא ניתן להאמר כלל, כי היאך יכולים אנחנו לדמות מצוה למצוה, כי על כל מצוה יש עיקרים חזקים וסודות נוראים מה שאין יכול שכל האנושי להשיגו, והיאך יכולים אנחנו לדמות מצוה למצוה]:

אמנם נ"ל להבין טעמו של החינוך. ודבריו תלו באשלי רברבי רבותינו בעלי התוספות. איתא במגילה (דף ד'.) אמר ריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, כתבו שם התוס' יש מקשה ל"ל היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תי"ל מטעם שאף הם היו באותו הנס, ותירצו דמשום ה"ט לא מיחייבי אלא מדרבנן אם לא מהיקשא, וכתבו עוד בשם רבינו יוסף איש ירושלים דס"ד למפטרה מג"ש (דט"ו ט"ז) מחג המצות. יצא לנו לתירוץ א' מטעם שאף הם היו באותו נס אינו חייב אלא מדרבנן, ולתירוץ ר"י מטעם שאף הם היו באותו הנס היו חייבות ג"כ מדאורייתא, ולפ"ז י"ל טעמו של החינוך דסבר כתירוץ ר"י דהא משמע מחינוך שכתב דנוהג בזכרים ובנקבות משמע דנשים חייבות מדאורייתא, ע"כ צ"ל דס"ל להחינוך כתירוץ ר"י ולכך נשים חייבות לספר ביצ"מ בליל ט"ו אף שמ"ע שהזמן גרמא מ"מ חייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס, ולענין זה ליכא ג"ש למפטרה למילף מחג הסוכות, ולתירוץ הראשון של התוס' נשים חייבות לספר בליל ט"ו ביציאת מצרים מדרבנן:

אמנם יש שיטה אחרת לרבותינו בעלי התוס' בפסחים ק"ח אמר ריב"ל נשים חייבות בארבעה כוסות שאף הן היו באותו הנס, כתבו שם התוס' ד"ה היו באותו הנס, והא דנשים פטורות מסוכה אע"ג דאף הם היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא, אבל בד' כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס עכ"ל. הרי מבואר בהדיא מדבריהם דבמ"ע דאורייתא נשים פטורות ואין לחייבם מטעם שהיו באותו הנס, ולפ"ז במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן שהוא מ"ע מדאורייתא נשים פטורות אפילו מדרבנן:

ודע דאין להקשות על שיטת התוס' במגילה דאפילו במ"ע דאורייתא נשים חייבות מדרבנן מטעם שהיו באותו הנס אמאי בסוכה פטורות לגמרי אפילו מדרבנן, י"ל כיון דבסוכה מיעט הכתוב בהדיא האזרח דמיניה דרשינן בסוכה דנשים פטורות אין כח ביד חכמים לחייב כיון דהתורה פטרתם בהדיא כמ"ש הט"ז ביו"ד דבדבר שהתורה התירה

בפירוש אין כח ביד חכמים לאסור אף משום איזה סייג, וה"נ בנידון דידן. וראיתי בס' טורי אבן להגאון ש"א ז"ל שתמה על תירוץ ה"ר יוסף איש ירושלים דא"כ מאי פריך בסוכה כ"ח ל"ל האזרח למעוטי נשים דהא מ"ע שהזמן גרמא, הא שפיר איצטריך דה"א לחייבן מטעם שאף הן היו באותו הנס. ולכאורה היא קושיא חמורה מאוד, ונ"ל די"ל דהר"י א"י סבר כשיטת רש"י ורשב"ם בפי' שאף הן היו באותו הנס היינו דעיקר הנס היה על ידן כמו ביצ"מ ובמגילה אבל בסוכה נהי ישאף הן היו באותו הנס בסוכות הושבתי מ"מ עיקר הנס לא היה ע"י ומשום זה אין לחייבן לכך שפיר פריך ל"ל האזרח, וכן נ"ל מהמשך לשון התוס' בפסחים שמתחלה דחו פי' רשב"ם בפירוש שאף הן היו באותו הנס ואח"כ הקשו הא דנשים פטורות מסוכה, והיינו דלפירוש רשב"ם לק"מ משום דלא שייך לומר שאף הן היו באותו הנס משום דעיקר הנס לא היה על ידן:

ודע שאף לשיטת התוס' בפסחים היה מקום לצדד דנשים חייבות בהזכרת יציאת מצרים בלילה לפי מה שכתבתי לעיל דדעת כמה רבוותא דהזכרת יצ"מ בלילה אינו אלא מדרבנן, ובדרבנן חייבות הנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, אך ע"ז י"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון דמהזכרת יציאת מצרים ביום נשים פטורות דמ"ע דאורייתא הוא ג"כ בלילה אף דמדרבנן הוא לא תיקנו אלא כעין דאורייתא. סוף דבר נ"ל ברור הלכה למעשה דנשים חייבות בהזכרת יצ"מ ביום ובלילה, כיון דלדעת החינוך ולתירוץ השני של התוס' במגילה בשם הר"י איש ירושלים חייבות מדאורייתא מטעם שהיו באותו הנס ולתירוץ הראשון של התוס' במגילה עכ"פ חייבות מדרבנן בודאי יש להחמיר כדעת הנך רבוותא, כן נ"ל בדין זה ודלא כש"א. זה מה שהעלה ה' במצודתי בדיני הזכרת יצ"מ ויה"ר שיקויים בנו מהרה כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות:

לעיל כתבתי ביצ"מ של לילה דיוצא אחר שעלה ע"ה קודם הנץ החמה, ע"ש שבררתי שם דלא כש"א, אך לשוני שם אינו מדוקדק במ"ש בזה הלשון כיון דיכול להתפלל ת"ע הוי לילה לענין הזכרת יצ"מ, והא ודאי ליתא דאחר שעלה ע"ה אינו יוצא בת"ע רק מתורת השלמה דהא ת"ע כנגד איברים ופדרים תיקנו כמבואר בריש תפלת השחר, ולאחר שעלה ע"ה שוב אינו יכול להעלות או"פ ע"ג מזבח כמבואר בכמה דוכתי ובריש משנה דברכות, רק עיקר כוונתי כיון דתר"י כתבו דלענין הזכרת יצ"מ של לילה לא בעי ממש לילה אלא כל שיכול להתפלל ת"ע שיכול לומר הברכות דגולל אור מפני חושך, ה"נ לענין סוף הלילה לא בעי ממש לילה אלא כל שיכול לומר הק"ש עם הברכות דהיינו גולל אור מפני חושך, וזה מוכרח בשיטת הפוסקים כמו שביארתי בפנים, וכן מבואר בסוף לשוני שם, אך תחלת לשוני אינו מדוקדק שם ואתה דע לך:

בביאור קושיית החכם מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם, ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ובביאור דברי הרשע מה העבודה הזאת לכם לכם ולא לו ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לי ולא לו אילו היה שם לא היה נגאל. וכבר עמדו בזה המפרשים דמה בין שאלת החכם לשאלת הרשע. ואף התשובה על כל אחד צריך בירור דברים כאשר האריכו בזה הקדמונים, והאיר ה' את עיני בענין זה דברים נכונים. ונקדים דברי הרשב"א ז"ל בביאור הגדה בסוכה דקאמר הש"ס על ריב"ז לא הניח דבר קטן ודבר גדול, דבר קטן הויות דאביי ורבא, דבר גדול מעשה מרכבה, דאגדה זו יש מקום ח"ו לטעות לכת הפוקרים ולומר דמעשה המצות אשר אנו מצווים עליהם כי ע"ז בא ביאור הויות דאביי ורבא לפרש ולבאר פרט כל מצוה ומצוה באופן עשייתם, לחשוב ח"ו לדבר קטן, לא תהא כזאת בישראל, ועיקר אשר אנחנו חייבים לעסוק המה מעשה המצות כי זה כל האדם:

והענין כי התורה יש בה חלק המעשה והוא המצוה לכל אדם, ואין אדם יכול ליפטר מזה כלום דהיינו חלק המעשה, וחלק העיוני דהיינו טעמי המצות זאת נמסר רק לבאי בסוד ה' לבאר רזי טעמי המצות ועשייתן, והיאך הדברים עומדים ברומו של עולם כי ע"י מעשה התחתונים נתקנים כל העולמות העליונים ויחודים וצרופים וזווגי המדות העליונות הכל נעשה ע"י מעשה התחתונים ולא קראו דבר גדול בערך חלק המעשה, אמנם ח"ו לא להקטין חלק המעשה, כי זה כל אדם מחוייב ולא נברא אלא לצוות לזה, וכתב עוד משל נאה על זה לרופא שבא לרפאות החולה מחוליו בכמה מיני מרקחים כולם במשקולים כל מרקחת במשקל ידועה ולשתות בזמן מהזמנים, והחולה לא ידע סבת רפואתו, זולת הרופא בעצמו יודע אופן רפואתו, וכמו כן השי"ת הוא צוה אותנו מעשה המצות והוא היודע כי הוא סוד רפואות חולי הנפש ובעשיית המצות כל אחת בזמנה אנו מעלים את נשמותינו למקור מחצבתה אשר זה היה רצון הבורא ית"ש. וכתב עוד הרשב"א ז"ל דזה היה כוונת המלאכים אשר ביקשו שיהיה התורה על השמים, דבודאי לא היה כוונתם על חלק העשייה דבודאי לא שייך כלל חלק העשייה אצל המלאכים וכמו שהשיב משה רבינו ע"ה כלום יש יצה"ר ביניכם היאך שייך אצלכם לא תגנוב לא תנאף לא תרצח, אלא כוונתם היה על חלק העיוני דהיינו סודות התורה, ומשה רבינו ע"ה השיב להם דעיקר ניתנה התורה בשביל חלק העשייה וכיון דלא שייך אצלם חלק העשייה ממילא א"א להם לקבל התורה. וכתב עוד ראיה דעיקר הוא חלק

העשייה דהלא זה פשוט מי שאוכל ביוה"כ או חמץ בפסח חייב כרת ואפילו עוסק כל היום במעשה מרכבה לא נמלט מכרת, הרי חזינן דעיקר הוא חלק העשייה:

והנה ידוע מחלוקת חכמי המחקר וחכמי הקבלה הובא בס' עבודת הקודש, דדעת חכמי המחקר ומכללם בס' מורה נבוכים שקצת מן המצות אין להם אלא צוואה בלבד ולא כיון בהם תכלית אחרת ולא תועלת נמצאת בהם, והיא אומרם וכי מה איכפת להקב"ה בין מי שישחוט מן הצואר ובין מי שישחוט מן העורף הוי אומר לא ניתנו המצות אלא לצרף בהם הבריות שנאמר אמרת ה' צרופה, וחכמי האמת הכו קדקוד דעה זו, והביאו מאמרים להיפך וכענין שאמרו בזמן שישראל עושים רצונו מוסיפין כח בגבורה של מעלה שנאמר ועתה יגדל נא כח ה', וכמה מאמרים מבוארים בזוה"ק כי כל עבודתנו היא להתעוררות הקדושה העליונה, ובמעשינו נתקנים עולמות העליונים והכל ע"י מעשה התחתונים נתקנו העולמות העליונים, וגם דברי הרשב"א בעין יעקב הנ"ל שהבאתי מיאן וביטל דעה זו דמזה יבוא ח"ו להקטין כח חלק העשייה וכמו שהבאתי לעיל:

והנה השל"ה הקדוש בשער הגמול (דף כ"ח כ"ט ל') האריך בזה מאוד, ותוכן מסקנתו דבודאי כל מעשינו נעשה צורך למעלה וע"י עבודתנו נתוסף קדושה של מעלה, אמנם לא עצמות הקדושה ממש כי אין השכל מקובל ע"ז רק כי הבורא ית"ש הוא שלם בתכלית השלימות ומטבע השלם להשפיע לזולתו ולהשפעת הקדושה בתחתונים הוא צריך למעשינו כי באתערותא דלמטה מתעורר למעלה המקור העליון להשפיע רב טוב לבית ישראל. אמנם לא ח"ו עצמות נתוסף במעשה ידינו, כ"א הצורך להשפיע לתחתונים וזה רצונו יתברך ויתעלה שמו, וכביכול הוא צריך לזה אשר מטבע השלם להשפיע לזולתו. ובזה פירשנו הפייטן ולך תעלה קדושה כי אתה קדוש ישראל ומושיע, והיינו דלכאורה היאך שייך עליית קדושה אצל השי"ת כי הוא קדוש בעצמותו וא"צ לקדושתנו, רק בזה הבחינה שייך אצלו עליית קדושה כי הוא קדוש ישראל ומושיע, וצריך כביכול להתעוררות התחתונים להשפיע רב טוב לזולתו, ובזה הבחינה שייך אצלו עליית קדושה, וכבר פירשנו בדרושי שבת תשובה מאמר חז"ל בקידושין ל"א דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה מאי דכתיב יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהיה לך אמרו עכו"ם לכבוד עצמו הוא דורש כיון שאמר כבד את אביך ואת אמך חזרו והודו למאמרות הראשונות, רבא אמר מהכא ראש דברך אמת ולא סוף דברך, אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת, ופירש רש"י חזרו והודו למאמרות הראשונות כ"ש שחייב אדם בכבודו שאף הוא שותף לאביו ואמו בבריאתו וחייו ומותו תלויים בידו:

ונראה להבין הענין, כי בשעה שאמר הקב"ה אנכי ולא יהיה לך דהיינו שהשי"ת רוצה שאנחנו נהיה מקבלים עלינו עול מלכותו והיו סוברים דלכבוד עצמו הוא דורש דהיינו שהוא צריך ח"ו למעשה התחתונים אשר אין השכל מקבל ע"ז וכמו שמיאנו בזה חכמי המחקר מחמת שאין השכל מקבל ע"ז, וכאשר ראו שאמר כבד את אביך ואת אמך דהיינו שרצונו להיטיב לברואיו, ובמדרש איתא דאמרו דרך המוכתב למלכות לכפור באבותיו, וזה צוה לכבד את הוריו, והיינו דהכוונה שהשיגו כיון דכל עיקר רצונו להיטיב לברואיו אז הבינו ג"כ מה שצוה אנכי ה' ולא יהיה לך אף דכבוד עצמו מה שהוא צריך היינו בשביל כבודנו, וזה כל רצונו להיטיב לברואיו, ולזה צריך התעוררות התחתונים. ונראה דזה מפורש בקרא בהדיא בפסוקי תהלים (קל"ח) יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך וישירו בדרכי ה' כי גדול כבוד ה' כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע. ונראה לפירושנו מובן היטב, דהיינו דמתחלה היו סוברים דלכבוד עצמו הוא דורש ולבסוף הבינו שלא לכבוד עצמו הוא דורש רק היא משום כבוד עצמנו כי רצון הבורא ית"ש להשפיע שפע טוב לתחתונים, ולזה צריך כבוד עצמו כי בזה יכול להשפיע לתחתונים ועיקר רצונו להיטיב לברואיו, ופירשנו בזה הכתוב יודוך ה' כל מלכי ארץ והיינו כדרשת חז"ל שחזרו והודו לדברות ראשונות, והבינו דכבוד עצמו דהוא דורש רק בשביל כבוד עצמנו, וזהו וישירו בדרכי ה' כי גדול כבוד ה', דהיינו דהוא בעצמו גדול וא"צ כלל מצד עצמותו למעשה התחתונים כי רם ה', אבל כוונתו בזה שיקבל עלינו עול מלכותו ית"ש רק ושפל יראה וגבוה ממרחק יידע היינו אף שהוא גבוה מעל גבוהים מ"מ ממרחק יידע ומשגיח על עולם השפל בכלל ובפרט ובזה צריך למעשה התחתונים ובזה הענין נראה לפרש פסוק אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, ותיכף בעת צוה השי"ת לקבל עלינו עול מלכותו הזכיר תיכף אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, ולדברינו יומתק הענין דהשי"ת הזכיר כן שלא נעשה ח"ו כקושיית אומות העולם שאמרו לכבוד עצמו הוא דורש, והנה בתורה כתיב כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך וכבר פירשו המפרשים מהו עבודת פרך, אמנם פירוש הפשוט עבודת פרך מבואר בגמרא דקדושין גבי עבד עברי ולא תרדה בו בפרך דהיינו שאומר לו החם כוס של חמין וא"צ עדור לי תחת גפן זה וא"צ, וכן היה עבודת מצרים בפרך אף שלא היו צריכין לעבודה זו עבדו בישראל בפרך, וכן אמרו חז"ל בפ"ק דסוטה על פיתום ורעמסס שראשון ראשון מתרוסס פיתום שפי תהום בלעו, עוד אמרו שהיו מחליפין עבודת אנשים לנשים ועבודת נשים לאנשים, ולזה בא אלהינו ית"ש לעד ולנצח נצחים בעת אשר בא להזהיר שיקבל כ"א מישראל אלהותו ומלכותו ית"ש ושלא נטעה ח"ו כטעות א"ה וכמו שאמרו

לכבוד עצמו הוא דורש, ולזה בא להזכיר יציאת מצרים מבית עבדים אף ששם היו עבדי פרעה ופרעה לא הוצרך כלל לעבודת ישראל רק היה כוונתו לעבוד בהם בפרך לעמול וליגע אותם על מגן, וכמו כן אנחנו עם קדוש הישראלי מחוייבים אנחנו להאמין בשמו יתברך כי א"צ כלל לעבודתנו רק כל כוונתנו מעבודתנו לצרכנו ולטובתנו כי ע"י מעשה התחתונים נתעורר מקור העליון להשפיע רוב טוב לבית ישראל, ולזה צריך עבודתנו, וזה ההיפך מכוונת פרעה כי פרעה היה כוונתו אף שלא היה צריך לעבודתנו כ"א לעמל וליגע אותנו, אבל השי"ת כוונתנו בעבודתנו אף שאין צריך כלל לעבודתנו רק כפי שיוכל להשפיע לנו רב טוב וברכה ומקור משפע העליונה:

ובזה נבוא אל הענין בביאור קושיית החכם. דהנה החכם אינו שואל כלל על חלק העבודה כי יודע בטוב כי חלק העבודה דהיינו חלק המעשה נמסר לכל וכל אדם מחוייב בחלק המעשה אף אם אינו יודע טעמם כי ע"ז היה תכלית הבריאה דהיינו חלק מעשה מחוייב קטן וגדול אף מי שאינו יודע בטוב טעמם, רק שואל על חלק העיוני, וע"ז בא שפיר מלת אתכם דהיינו חלק העיוני לא לכל מסורה רק לגדולי חקקי לב הבאים בסוד ה' והיינו דשואל מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם והיינו דשואל על הטעמים ובזה שייך שפיר מלת אתכם דזה הוא רק למי שבא בסוד ה' דלהם נמסר הדבר לחקור טעמי מצות ושרשם בעולמות העליונים ולא לכל הדבר מסור, וע"ז באה התשובה אף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ובאמת טעם מצוה זו לא נודע שפיר דאדרבה לכאורה עדיף טפי לאכול כשהוא רעב ולא כשהוא שבע כדי שיהא נאכל לתיאבון. ורשב"ם פירש בפרק ערבי פסחים הטעם דכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים, ולי נראה הטעם דבזה רצה הקב"ה להראות דוגמת עבודתו ית"ש, והיינו בעת הוציאנו ממצרים הוציאנו על אופן זה להיות לו לעבדים אף שאינו צריך לעבודתנו רק למען אהבתו יתברך אצלנו כדי שיוכל להשפיע לנו שפע רב ברכה, ובזה היה דוגמת שהיינו עבדים לפרעה אף שפרעה לא היה צריך לעבודה רק שהיה רוצה להעביד וליגע את ישראל, ולו יתברך נקנינו לעבדים אף שאינו צריך לעבודתנו רק מאהבתו לישראל עמו רוצה בעבודתנו כדי שנוכל לקבל רב טוב ממנו יתברך ובכן רצה הקב"ה להראות דוגמא זו תיכף במצוה הראשונה שצונו בעת הוצאה ממצרים בהקרבת קרבן פסח שיהיה נאכל על השובע אף שכבר אנו שביעים מ"מ מצוה לאכול דוגמא שהיינו לפרעה לעבדים אף שלא היה צריך לעבודה זו ודוגמא זו יהיה החירות שיהא נאכל על השובע אף דאין אנו לאכול, ודוגמא זו צוה השי"ת לקבל עלינו אלהותו ית"ש ולעבוד אותו אף שאין צריך לעבודה זו כ"א לטוב לנו כל

הימים. ודוגמא לדבר זה כתב השל"ה הקדוש שצונו לאכול פסח בחפזון דוגמא שהיינו אוכלים אצל פרעה בחפזון למהר ללכת אל המלאכה, וזה מפורש היטב בקרא בתשובת הבן החכם ויצונו ה' אלהינו לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ולפמ"ש הוא מתוק מדבש והוא ממש התשובה המבוארת בההגדה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן דהיינו שהשי"ת הראה לנו כי אין צריך לעבודתנו רק צוה החוקים האלה לטוב לנו ולחיותנו כהיום הזה ולא שצריך ח"ו לעבודה זו, והוא ממש התשובה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן וכמו שבארתי לעיל באריכות והבן היטב בס"ד:

אמנם שאלת הבן הרשע מה העבודה הזאת לכם, והיינו דשואל על חלק העשייה דלמה צריך הקב"ה, וידוע דחלק העשייה על כולם מוטל הדבר לעשות חלק העשייה ולא לשאול ע"ז למה צריך הקב"ה לעבודה וכיון דאמר על חלק העשייה לכם הרי מוציא עצמו מן הכלל כי אינו רוצה בחלק העשייה, וכדעת הפוקרים שהביא הרשב"א ז"ל שהמה מקטינים על חלק העשייה כי אין צריך הקב"ה לזה וכמאמרם וכי מה איכפת לו להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, אף שדברי חז"ל המה מסודות התורה אשר דבר זה לא נגלה רק לבאי בסוד ה', והמה תופסים הענין כפשוטו. ובא התשובה ע"ז על נכון ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, והיינו דכבר הרגיש השי"ת בעצמו בזה שלא יבוא ח"ו לטעות זה, ובעת קבלת התורה פתח ואמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים, והיינו שלא תטעה ח"ו דהשי"ת צריך לעבודתנו, ע"ז אמר שהוציא אותם מארץ מצרים והיו לפרעה לעבדים אף שפרעה לא היה צריך לעבודת ישראל, ודוגמא זו רוצה הקב"ה להיות לו לעבדים אף שאינו צריך לעבודתנו רק לטובתנו ולחיותנו כהיום הזה. ומדוקדק היטב התשובה בלשון זה בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים דהיינו השאלה בעצמה שאתה שואל דוגמא לדבר זה עשה לי בצאתי ממצרים שהיינו עבדים לפרעה אף שאין צריך לעבודתנו, וכמו כן רצה הש"י שנהיה לו לעבדים אף שאין צריך לעבודתנו רק לטוב לנו וכאמור באריכות, והבן היטב כי הענין כו"פ בס"ד:

ועוד נראה לפרש שאלת בן הרשע, ששואל על סימני החירות שעושים בליל זה, ומה בצע כי הוציאנו ממצרים אחרי שאנחנו כעת בגלות שאר מלכיות, אמנם הענין מבואר בדברי מהר"ל מפראג ז"ל כי גאולת מצרים היתה מקור לכל הגאולות וכאשר ראינו שהשי"ת הוציאנו ממצרים באותות ובמופתים כן אנחנו מאמינים כי השי"ת יוציא אותנו מכל הגליות שהגלנו וגאולת מצרים הוא מקור לכל הגאולות, וידוע מה דאיתא במדרשים

דבזכות אמונה נגאלו, וכמו כן אנחנו עתידים ליגאל, ובזכות אמונה זו דעושים סימני חירות בליל זה להראות אף שאנחנו כעת יושבים בגלות שאר מלכיות אנחנו מאמינים כי השי"ת יוציא אותנו משאר גליות, וזה קושיית הרשע מה העבודה הזאת לכם, דאתם אינכם ראויים לעשות סימני חירות מאחר שאתם בגליות שאר מלכיות אין אתם צריכין לעשות סימני חירות, ובא התשובה על נכון ואתה הקהה את שיניו ואמור לו בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, דהיינו השאלה בעצמה שאתה שואל דל"ל סימני חירות כיון שאנחנו משועבדים בגליות שאר אומות ואין לך אמונה בזה שנגאל אי"ה מגליות שאר אומות, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים דהיינו בזכות אמונה נגאלו ובזכות אמונה עתידין אנחנו להגאל, וזה דקאמר אלו היה שם לא היה נגאל, מאחר דאין לו זכות אמונה לא היה נגאל ממצרים. אמנם שאלת החכם דקאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם, כוונתו כמו שביאר מהר"ל מפראג ז"ל מאחר דחזינן דהשי"ת פעל נוראות בארץ מצרים וכמו שהוא נצחי בודאי גם פעולותיו המה נצחיות דח"ו לא יהיה דבר לבטלה, א"כ תקשה למה אנו עושים סימני חירות בזמן הגלות כיון דעכשיו מה בצע כי יצאנו ממצרים מאחר שאנחנו בשאר גליות, א"ו דגאולת מצרים היתה פעולה נצחית וכמו שביאר מהר"ל מפראג דגאולת מצרים היא מקור לכל הגאולות. א"כ זה ההפרש בין שאלת החכם לרשע, דהחכם כיון שהזכיר ה' אלהינו כוונתו כמו שהוא נצחי מסתמא גם פעולותיו המה נצחיות וכמו שכתב מהר"ל ז"ל ומיישב ג"כ התשובה ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ור"ל כמו שאין מפטירין אתר הפסח אפיקומן אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, והיינו כמו שפירש רשב"ם ז"ל דבעינן שיהיה למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, והיינו אף בזמן הזה בעינן דרך חירות למשחה לגדולה כי הוא סימני חירות אף בזמן הזה כי יצ"מ הוא מקור לכל הגאולות שיבוא ב"ב:

או יאמר בדרך אחר התשובה דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דאיכא מ"ד הפירוש דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו אפיקו מני מהכא היינו שלא יאכל הפסח בשני מקומות, והקשה השל"ה הקדוש דלכאורה ראוי להיות להיפך דיאכלו בשני מקומות כעין שהיה פסיחת הקב"ה מבית לבית. ונלע"ד בזה הענין רמז הקב"ה הגאולה העתידה שיבוא עלינו ב"ב, ונעתיק קצת לשון תיקוני זוהר ובגלותא קדמאה דלא חזרת למלכותא ברתא דמלכא, ולא נפקת מההוא גופא לא נפקת חפשי ובגינהא איתמר עבדים היינו לפרעה במצרים בגין דהוה תחת רשו דההוא עבד ובגין דא אמר פרעה בהאי אתר לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, ובגין דא נפקו במנוסה כעבדא דלית ליה

כתב חירו וברח מרבוניה, אבל בפורקנא בתראה לא נפקת ברתא בהאי עבדא כשפחה אלא בהקב"ה בגין דאורייתא דאיהו חירו איהו עמה בגלותא בתרא דאיהו חירו דילה מה דלא הוה הכי בגלותא קדמאה דלא הוה לה ולבנהא אורייתא דאיהו חירו דאורייתא ודאי איהו חירו במלכותא דילה ביקרה דילה הה"ד יקרה היא מפנינים, ובגין דא לא תצא כצאת העבדים, ודא הוא דאמר כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון כי הולך לפניכם ה', ה' ודאי איהו יוקים לון מעפרא ואיהו נהיר על אנפוי דישראל עכ"ל. הביטו וראו מאמר זוה"ק דבגלותא בתרא יפקון דוקא בזכות אורייתא מה דלא הוה כן בגלותא קדמאה דלא הוה לה אורייתא, א"כ היאך לא יתן האדם אל לבו להגות בתורת ה', ואף בעוה"ר כעת מחמת עול הפרנסה אשר בלתי אפשר לעסוק כ"כ יומם ולילה בתורת ה' כי עול הפרנסה כבד עלינו מאוד, עכ"פ ראוי לקבוע עתים לתורה ובפרט להחזיק ידי לומדי תורה, ובפרט ת"ת של תינוקות של בית רבן אשר הוא המחזיק אותנו בזמן זה ובזכותהון יפקון מגלותא, ראוי להחזיק לנו ולעשות תקנות קבועות, כי כמה יסודות שהיו לגבאי מחזיקי ת"ת, נהרסו, ע"כ ראוי לכל איש אשר יראת ה' בלבבו לשום על לבו בענין ולחזקה בכל מה דאפשר, הן בנדבות לבו הטהור הן בשאר דברים, כי זאת היא המקרבת הגאולה. ואפשר בדרך הלצה לפרש מאמר חז"ל הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה, היינו בזכותהון יפיק התורה מהגלות, כי ענין גלות השכינה בעוה"ר גורם גלות התורה אשר אין אנחנו יכולים לקיים התורה כחפצנו ועול הפרנסה מעכב אותנו בשמירת התורה כראוי בכל פרטיה ודקדוקיה ובזכותהון יפיק התורה ג"כ מהגלות. ולפי דברי הזוה"ק האמור יש לתרץ קושיית השל"ה. דהנה באמת פסח מצרים מצוה לאכול בחפזון כדכתיב ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה' דהיינו להראות הדוגמא כמו שכביכול הקב"ה פסח והמליט ומהר לדלג מבית לבית להציל את ישראל כן הוא המצוה לאכול בחפזון, משא"כ פסח דורות אינו מצוה לאכול בחפזון כמפורש במשנה דפסחים דמה בין פסח מצרים לפסח דורות וחדא מנהון הוא הך דפסח דורות אינו נאכל בחפזון ורמז הקב"ה גם במצות פסח מצרים היינו ג"כ גאולה העתידה לבוא אלינו אי"ה והיינו שלא לאכול הפסח בשני מקומות, דגאולה העתידה לא יהיה דוגמת גאולת מצרים שיהיה בחפזון וגאולה העתידה אי"ה יהיה כי לא בחפזון תצאו, ולכן רמז הקב"ה דוגמת גאולה העתידה כי לא בחפזון תצאו, והיינו מה שיצונו השי"ת שלא יהיה נאכל בשני מקומות להראות לנו גאולה העתידה לא יהיה דוגמת גאולת מצרים והיינו שלא יהיה הפסח נאכל בשני מקומות שלא יהיה בחפזון כמו שהיתה גאולת מצרים, וזה שהשיב

להחכם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו אפיקו מני מהכא והיינו שלא יהיה הפסח נאכל בשני מקומות, והיינו רמז על גאולה העתידה שיבוא ב"ב אמן:

בפסוקי הלל מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב ההופכי הצור אגם מים. נ"ל לפרש דאיתא במדרש רבה פ' בשלח פכ"א רבי בניה אומר בזכות אברהם אני בוקע להם את הים בעבור מה שעשה שנאמר ויבקע עצי עולה, רע"ק אומר בזכות יעקב אני קורע להם את הים שנאמר ופרצת ימה וקדמה, ולפ"ז יש לומר מלפני אדון חולי ארץ מרמז זכות אברהם ע"פ מה שאמרו חז"ל בפ"ק דברכות אמר ר' יוחנן משום רשב"י מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא א"א וקראו אדון שנאמר ויאמר אדני אלהים מה תתן לי וגו', ודרשו שם עוד דאף דניאל לא נענה אלא בזכות אברהם ודרשו הפסוק והאר פניך על מקדשך השמם למען אדני למען אברהם שקראו אדון, וה"נ מרומז מלפני אדון חולי ארץ בזכות אברהם נבקעו המים וכדעת רבי בניה במדרש הנ"ל, מלפני אלוה יעקב מרמז בזכות יעקב נבקעו המים וכדרשת רע"ק במדרש הנ"ל.

בפסוקי תהלים פ' י"ח פסוק כ"ה וישב ה' לי כצדקי כבור ידי לנגד עיני, כ"ו עם חסיד תתחסד עם גבר תמים תתמם, כ"ז עם נבר תתברר ועם עקש תתפתל, ותרגומו עם אברהם דאשתכח חסיד קדמך אסגיתא למעבד חסדא, עם זרעיה דיצחק דהוה שלים בדחלתך אשלימתא מימר רעותך עמיה, עם יעקב דהוה בריר קדמך בחרתא בנוי מן כל עממיא ואפרשתא זרעיה מן כל פסולא ועם פרעה וזרעיה ומצראי דחשיבו מחשבן ביש על עמך בלבלתינון במחשבתהון, עכ"ד התרגום, ויש להבין דברי התרגום, דהנה מה שתיאר אברהם בשם חסיד הוא נכון דאברהם היה גומל חסד כמפורסם בתורה וגם מדתו מדתן חסד כנודע. אמנם הא דתיאר יצחק בשם תמים לכאורה לא נמצא סמך על זה וה"ל לתאר יעקב בשם תמים כמפורש בתורה ויעקב איש תם. ונראה דהתרגום רוצה לפרש הפסוק על סדר האבות, לכן מפרש תחלה על אברהם, ומה שתיאר יצחק תמים יתבאר ע"פ מדרש רבה סדר תולדות פ' ס"ד ע"פ גור בארץ הזאת אמר ר' הושעיה את עולה תמימה, מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת עכ"ל. ולזה גידר תואר יצחק בשם תמים, שהיה עולה תמימה, ומה שגידר תואר יעקב בשם נבר יתבאר ע"פ מדרש חז"ל בשיר השירים ברה היא ליולדתה זה אבינו יעקב שהוא ברור ליולדתו שהיה צדיק גמור, ורש"י ז"ל בשיר השירים מביא המדרש קצת בענין אחר דלהכי ברה היא ליולדתה קאי על יעקב שהיה מטתו שלימה בלי שמץ פסול ח"ו, והיינו ברה שהיו כולם זכאים, והיינו דתיאר המתרגם בשם נבר על יעקב כדרש הנ"ל ע"פ ברה

היא ליולדתה. אמנם מה שתרגם המתרגם על עקש תתפתל על פרעה וזרעו אינו מובן לכאורה, דהרבה רשעים היו בעולם ולמה מתרגם דוקא על פרעה. ונראה לפענ"ד נכון לפרש דעת התרגום בזה. דהנה בפסוק וישב ה' לי כצדקי כבור ידי לנגד עיני אינו מובן דהלא מדרכן של הצדיקים להקטין עצמם בכל האפשרות ובפרט אדוננו המלך החסיד דוד ע"ה אשר הפליא ענותנותו הגדולה כמו שהפליגו חכמי הש"ס במסכת חולין פרק כיסוי הדם, והיאך יאמר כי השיב ה' לי כצדקי וכו'. וראיתי לאאמו"ז הגאון מוהר"י מינץ ז"ל בדרשותיו שפירש כי להקטין עצמו אמר כך. והיינו ע"פ מה שאמרו חז"ל בקדושין פ"ק יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ה' לא יעזבנו בידו, ונמצא שעזר הצדיקים במה שמתגברים על יצרם הכל הוא מעזר הקב"ה, ופירש בזה הפסוק ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, שהקשו חז"ל בזה בר"ה דמה הוא החסד בזה, ולזה יתבאר על נכון דהיינו דזה הוא החסד שמשלם לאיש כמעשהו אף שהכל מעזר ה' כי בכחו לא היה יכול להתגבר על יצרו הרע זולת עזרת ה' בגבורים, מ"מ זה החסד מאת ה' שמחשב הכל כמעשהו שבכחו עשה את הכל, וזה המכוון בכאן דדוד המלך שיבח את הקב"ה ואמר וישב ה' לי כצדקי כבור ידי לנגד עיני, הכוונה שבכחי בעצמי לא הייתי יכול להתגבר על יצרי ולילך בדרך טובים זולת עזרת ה' מ"מ חסדי ה' שהשיב לי כצדקי, בכ"ף הדמיון, והיינו כאילו אני צדקתי בעצמי מכחי וכאילו בור ידי לנגד עיני, אף שזאת היתה הכל מאת ה' השיב לי השי"ת כאילו היה בכחי לבדי, אלה דברי מהר"י מינץ בדרשות שלו. ולפ"ז יש לפרש סיפא דקרא עם חסיד תתחסד שהוא כמו פירוש על קרא דלעיל, ואמר עם חסיד תתחסד, היינו שאתה בכחך ועזרתך סייעתו להיות חסיד, והיינו עם חסיד תתחסד שבכחך ועזרתך נעשה חסיד, וכן יש לפרש עם גבר תמים תתמם וכן עם נבר תתברר על דרך זה, אך יש לדקדק מהך עם עקש תתפתל, דמשמע דהשי"ת מסייעו להיות גבר עקש כמו עם חסיד תתחסד ולא כן מבואר בש"ס (יומא דף ל"ח ע"ב) אמר ר"ל מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו, והיינו דאם בא לטמא רק פותחין ולא מסייעין ובבא לטהר מסייעין אותו וע"ש במהרש"א בחד"א ולפ"ז יקשה בכאן היאך אמר עם עקש תתפתל שמשמע ח"ו שהקב"ה סייעו לזה, והלא רק פותחין ולא מסייעין. ונראה דהתרגום הרגיש בזה וכתב לפרש דקאי על פרעה וזרעו ויהיה מתורץ הקושיא והדקדוק שדקדקנו בזה ויתבאר היטב ע"פ מדרש רבה פ' בא פרשה י"ג וז"ל המדרש שנאמר כי אני הכבדתי את לבו אמר ר' יוחנן מכאן פתחון פה למינים לא היתה ממנו שיעשה תשובה שנאמר כי אני הכבדתי את לבו. א"ל ר"ש בן

לקיש יסתם פיהם של מינים אלא אם ללצים הוא יליץ שהקב"ה מתרה בו באדם בפעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר בו והוא נועל לבו מן התשובה כדי ליפרע ממנו מה שחטא אף כך פרעה הרשע כיון ששיגר הקב"ה ה' פעמים ולא השגיח על דבריו א"ל הקב"ה אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך, הוי כי אני הכבדתי את לבו עכ"ל המדרש, הרי ר"ל דהוא בעל המאמר ביומא על הך דרשא דאם ללצים הוא יליץ דשם קאמר בא לטמא פותחין לו, דרש גבי פרעה שהוסיף לו הקב"ה טומאה על טומאתו, ולפ"ז א"ש הפסוק והתרגום דלהכי תרגם עם עקש תתפתל על פרעה דמשמע דהיה פעולה גם מאתו ית"ש על עקשותו ולא מצא זאת רק בפרעה וכדברי המדרש הנ"ל שהוסיף לו הקב"ה טומאה, הגם דתרגם על מלת תתפתל בלבול מחשבתהון והיינו בדרך עונש אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו וזה דתרגם בלבול מחשבתהון הוא דרך דרש בעלמא, וא"ש היטב ונכון הוא בעזהי"ת:

דרוש כ

לשבת הגדול

ברכות ט' בפסקא עד השתא לא שמיע להו דר"ג וכו', השיטות בזה רבו ונבארם אחת לאחת בעזהי"ת. הנה שיטת הרא"ש דלרבי גמליאל דקי"ל כוותיה מותר לאחר לכתחלה עד עמוד השחר והא דקתני בברייתא שלא יהא אדם בא מן השדה וכו' היינו שלא יאכל עד שיתפלל אבל אם אינו רוצה להתפלל מותר לכתחלה לאחר התפלה עד ע"ה, זה שיטת הרא"ש. אמנם שיטת רבינו הרי"ף דלר"ג צריך לקרות מיד מצה"כ, ולפ"ז צ"ל דהנפקותא בין רבנן לר"ג היינו כמ"ש תר"י דלרבנן אחר חצות אינו יוצא י"ח ק"ש ולר"ג יוצא י"ח ק"ש, ולפ"ז צריך להבין הסוגיא דהשיב להם ר"ג רבנן כוותי ס"ל והא דקאמרי עד חצות להרחיק האדם מן העבירה דהא עכ"פ ביטל מצות ק"ש לרבנן, א"כ יחיד ורבים הלכה כרבים כמו ששאלו, וצ"ל דאף לרבנן לא ביטל מצות ק"ש אלא דוקא היכא דלא אנוס אבל היכא דאנוס גם רבנן מודו לר"ג דלא עשו סייג היכא דאנוס, וזה היה שאלתם אם טעמא דרבנן דסברי דמחצות ואילך תו לא הוי זמן שכיבה דתליא בהתחלת זמן שכיבה א"כ אין לחלק בין אנוס ללא אנוס, או דסברי מטעם סייג והיכא דאנוס לא שייך סייג, ור"ג השיב להם דהוא מטעם סייג, ובניו היו אנוסים ולא שייך סייג. ונראה דזה ג"כ שיטת רש"י בד"ה ויחיד ורבים הלכה כרבים וכו', מיהו היכא דאתניס ולא קרא קודם חצות עדיין זמן חיובא הוא ומיחייבי וכו', דלזה דייק בלישניה היכא דאתניס משום דסבר כשיטת הרי"ף ותר"י הנ"ל דלרבנן ביטל חובת ק"ש אחר דלא היה אנוס רק היכא

דאתניס מודו רבנן דלא עשו סייג. אמנם יש לדקדק ברש"י דאם נימא דסבר כשיטת תר"י הנ"ל היאך כתב בד"ה כוותי ס"ל וחייבים אתם לקרות גרסינן ולא גרסינן מותרים דאפילו שלא בזמנו תנן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ואם נימא דסבר כתר"י הא כתבו תר"י בפירוש דאחר חצות שאסור לקרות ק"ש עם הברכות א"כ שפיר יש לגרוס מותרים דהנפקותא אם מותרים לקרות עם הברכות. אמנם לא קשה מידי דהא תר"י הקשו מ"ש מק"ש של שחרית דאחר שליש היום עבר זמנו ומ"מ מותר לקרות עם הברכות ותירצו דשאני ערבית כיון דמשום סייג עשו דמן הדין זמנו כל הלילה החמירו ביותר דאם מותר לקרות הברכות אחר חצות לא יאנוס עצמו בשינה ויאמר עדיין יש לו שהות, לכן החמירו חכמים דאחר חצות אסור לקרות ק"ש עם הברכות, ולפ"ז לק"מ, דשפיר י"ל דרש"י סבר כתר"י דהא הכא בלא"ה לא שייך סייג דהא היו אנוסים כמו שבארנו, רק עיקר שאלתם דשמא סברי רבנן דאחר חצות תו לא הוי זמן שכיבה א"כ היאך השיב להם ר"ג מותרים אתם לקרות אף אם נימא דרבנן סברי דאחר חצות תו לא הוי זמן שכיבה מ"מ מותרים לקרות ק"ש עם הברכות דמ"ש מק"ש של שחרית דהא לא מטעם סייג אסור אלא מטעם דתו לא הוי זמן שכיבה, לכן שפיר מוחק רש"י הגירסא ודו"ק:

אמנם קשה לי טובא על הרי"ף דהא הרי"ף כתב לעיל בסוגיא דתרי רשב"י לא פליגי אהדדי והיכא דלא אנוס אסור לקרות אחר ע"ה, והיכא דאנוס יוצא י"ח ק"ש אחר שעלה ע"ה עד הנץ החמה, וכתב הרא"ש דלפ"ז צ"ל דבניו של ר"ג לא היו אנוסים אלא נמשך לבם אחר המשתה, ולפ"ז היאך יפרש הרי"ף הסוגיא כיון דלא חשבינן בניו של ר"ג לאנוסים אסור לקרות לרבנן לאחר חצות והיאך השיב ר"ג רבנן כוותי ס"ל וכו'. בשלמא על הרא"ש לא קשה לי, דאף דסבר כשיטת הרי"ף דהיכא דאנוס מותר לקרות אחר שעלה ע"ה ובניו של ר"ג לא היו אנוסים לא קשה, דהרא"ש לטעמיה דסבר דלר"ג מותר לאחרה לכתחלה, ולפי זה י"ל דלרבנן דסברי עד חצות היינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא י"ח ק"ש אף במזיד, ועל רש"י ג"כ לא קשה לי דדקדקנו לעיל מדבריו דסבר כשיטת הרי"ף ותר"י הנ"ל דלרבנן אחר חצות אינו יוצא י"ח ק"ש, י"ל דבניו של ר"ג היו אנוסים ולא שייך סייג כמו שביארנו לעיל, וסבר רש"י כדעת הרבה מפרשים דרשב"י קמא ובתרא פליגי אהדדי דלרשב"י קמא לא יצא י"ח ק"ש אחר שעלה ע"ה וי"ל דר"ג ס"ל כרשב"י קמא ולכך אמר אם עלה ע"ה וכו', אבל על הרי"ף צ"ע גדול כיון דאיהו מפרש דאף לר"ג אסור לאחרה אלא מוכרח לקרות מצה"כ ולפ"ז מוכרח דלרבנן אינו יוצא ידי חובת ק"ש אחר חצות ולפ"ז צ"ל דבניו של ר"ג היו אנוסים ולא שייך סייג, ולפ"ז קשה דאפילו לאחר

ע"ה מותר לקרות כקושיית הרא"ש על הרי"ף ולא שייך תירוצו של הרא"ש דהא מוכרח לומר דבניו של ר"ג היו אנוסים, וצ"ע גדול לכאורה. ובדוחק יש ליישב דעת הרי"ף והוא דשלשה חלוקים יש, היכא דהוא מזיד גמור אסור לקרות לרבנן לאחר חצות ואינו יוצא י"ח ק"ש, אבל בשוגג יוצא ידי חובת ק"ש אף לרבנן דבשוגג ג"כ לא שייך סייג, אבל לקרות לאחר ע"ה צריך אונס גמור, ובניו של ר"ג נהי דלא היו אנוסים דנמשך לבם אחר המשתה מ"מ מזידים ג"כ לא הוו דהא מצוה לשמח חתן אלא נחשבו כשוגגים, ובזה א"ש הסוגיא לדעת הרי"ף, ודוחק הוא:

אבל נראה לי לפרש הסוגיא בטוב טעם לדעת הרי"ף ולקיים ג"כ הגירסא מותרים שמחק רש"י, וכבר בארנו כוונת רש"י בזה כל הצורך, אמנם לפמ"ש הכ"מ בפ"א מהל' ק"ש דהביא שם דעת הסוברים דלא הפסיד הברכות כל היום וכתב שם יש מקשים מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שכיבה ובקומך דרשינן בשעה שבני אדם קמים דהיינו עד שלש שעות ולמה לא דרשינן כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום, ותירץ דאה"נ ומש"ה לא הפסיד הברכות ואם לא היה זמן ק"ש אמאי לא הפסיד הברכות דהא אינו זמן ק"ש אלא דחכמים עשוהו דעד שלש שעות הוי זמן ק"ש ותו לא הוי זמן ק"ש ולכך לא הפסיד הברכות ע"ש בכ"מ, והשתא א"ש הסוגיא ושפיר יש לקיים הגירסא מותרים דה"פ דבניו של ר"ג שאלו לר"ג אם רבנן סברי דעד חצות הוי זמן שכיבה ותו לא דדרשי ובשכבך תחלת זמן שכיבה וא"כ אסור לקרות ק"ש עם הברכות כיון דעבר זמן ק"ש כסברת הכ"מ הנ"ל, או דרבנן סברי דאחר חצות הוי ג"כ זמן ק"ש דדרשי ובשכבך כל זמן שכיבה ונהי דאינו יוצא ידי חובת ק"ש לרבנן מ"מ מותר לקרות ק"ש עם הברכות דהא הוי זמן ק"ש, וע"ז השיב להם ר"ג רבנן כוותי ס"ל והא דקאמרי עד חצות להרחיק האדם מן העבירה ושפיר מותרים לקרות ק"ש עם הברכות, ושפיר הגירסא מותרים, והשתא מיושב הרי"ף דבניו של ר"ג לא היו אנוסים ועיקר שאלתם היה לענין הברכות כמו שבארנו, ואין להקשות כיון דעד הנץ החמה הוי זמן ק"ש מדיצא חובת ק"ש מי שאנוס א"כ הדק"ל לימא ר"ג עד הנץ החמה מותר לקרות עם הברכות דנהי דלא יצא ידי חובת ק"ש דלא היו אנוסים מ"מ מותר לקרות עם הברכות כיון דהוי זמן ק"ש, דכבר כתב בכ"מ הלכה י' דלמי שאינו אנוס לא הוי זמן ק"ש דהתורה מסרה לחכמים ודרשי דלאנוס הוי זמן ק"ש כיון דאיכא דגני בההיא שעתא, אמנם למי שאינו אנוס תו לא הוי זמן ק"ש ע"ש באורך בכ"מ, ולפ"ז אסור לקרות הק"ש עם הברכות למי שאינו אנוס כיון דלדידיה תו לא הוי זמן ק"ש לסברת הכ"מ, כנ"ל ברור בס"ד. ואיכא למידק בדברי הכ"מ שנתן טעם דלכך לא יצא ידי חובת ק"ש לאחר שעלה ע"ה למי שאינו אנוס דהתורה מסרה לחכמים ודרשי

דלמי שאינו אנוס תו לא הוי זמן שכיבה, מ"ש מהא דכתב הרמב"ם בהלכה י"ב דמי שאינו אנוס אם קרא מיד לאחר שעלה ע"ה ק"ש של שחרית יצא ידי חובתו ע"ש, ואמאי לענין ק"ש של ערבית לא יצא ידי חובתו מי שאינו אנוס דחכמים דרשי למי שאינו אנוס לא הוי זמן שכיבה כיון דאיכא אינשי דקמו בההיא שעתא ולענין ק"ש של שחרית אף מי שאינו אנוס יצא ידי חובתי ואמאי לא נימא דלמי שאינו אנוס לא הוי זמן קימה כיון דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא ולאו ק"ו הוא דברשב"א מבואר בהדיא דרובא דאינשי גנו רק מיעוטא קמו, וא"כ כי היכי דדרשינן לענין ק"ש של ערבית לא יצא מי שאינו אנוס אף דרובא דאינשי גנו בההיא שעתא כיון דמיעוטא קמו בההיא שעתא כ"ש לענין ק"ש של שחרית דרובא דאינשי גנו בההיא שעתא, ויש ליישב כיון דיום הוא לכל דבר שמצותו ביום כמבואר במגילה אף דק"ש בשכיבה וקימה תליא מילתא מ"מ לא רצו חכמים לבטל מ"ע דק"ש אף למי שאינו אנוס כיון דיום הוא ואיכא אינשי דקמו בההיא שעתא, כנ"ל ועדיין צ"ע:

ואיכא למידק על שיטת הכ"מ מה דאיתא בתוספתא ר"פ תפלת השחר כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כך נתנו חכמים קבע לתפלה תפלת השחר עד חצות וכו'. ולדעתי יש סתירה גדולה מהתוספתא הלז לשיטת הכ"מ הנ"ל דהא דאמר ר"י עד שלש שעות היינו מדרבנן אבל מן התורה יכול לקרות כל היום וע"ש, ולדעתי יש סתירה לשיטת הכ"מ מהתוספתא דקתני בהדיא כשם שנתנה תורה קבע לק"ש כך נתנו חכמים קבע לתפלה, הרי בהדיא משמע דמן התורה הוא קבע של ק"ש וקאי אק"ש של יום אבל ק"ש של ערבית בודאי משום סייג, וצ"ע כעת:

ולשיטת תר"י שהבאתי יש לפרש הסוגיא בדף ד' ע"ב ואי כרבי גמליאל ס"ל לימרו כר"ג ע"ש הסוגיא, תמוה מאוד דהא מבואר בהדיא ממתניתין. הטעם משום סייג ולמה תירץ לו מברייתא הלא מבואר בהדיא במשנה, עיין במפרשים שנדחקו, ונראה לי שהסוגיא מתפרשת יפה לשיטת תר"י ברישׁ מכילתין דחכמים דסברי עד חצות ומחצות ואילך הפסיד הברכות או דאף מצות ק"ש ביטל, ור"ג ס"ל דמחצות ואילך לא ביטל עכ"פ מצות ק"ש ולא הפסיד הברכות רק לכתחילה צריך לקרות מיד משום סייג, והקשו תר"י על רבנן מ"ש מק"ש של שחרית דלא הפסיד הברכות, ותירצו דבק"ש של ערבית החמירו יותר דהא חזינן דאפילו קודם זמנו החמירו לאכול דמשום דמיד שהגיע צריך לקרות ק"ש דבלילה שכיח שינה, ואם לא נאמר עד חצות עדיין יאמר מה לי לאנוס עצמי בשינה כיון שיכול לקרות לאחר חצות ושמא יישן כל הלילה, לכן החמירו דמחצות ואילך הפסיד הברכות, ע"ש בתר"י שהעמיקו בזה, ואלה הדברים המה קושיית הגמרא דהיינו לימרו

כר"ג דלמה החמירו דמחצות ואילך הפסיד הברכות, נהי דס"ל סייג כמבואר במשנה היינו לכתחילה ואמאי יהיה אפילו בדיעבד ולמה לא דמי לק"ש של שחרית דלא הפסיד הברכות והכא ביטל אפילו מצות ק"ש וע"ז משני כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אלך לביתי והיינו דחזינן דבק"ש של ערבית החמירו יותר דאפילו קודם הזמן אסור לאכול משום דמיד דבא הזמן צריך לקרות ק"ש והחמירו ג"כ דאחר חצות אינו יוצא בק"ש דשמא לא יסמוך ע"ז ולא יקרא ק"ש ויאמר דעדיין יש שהות ונמצא ישן כל הלילה, ולכן החמירו בק"ש של ערבית יותר, כנלע"ד ברור בפירושא דהך שמעתתא:

עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה וכו'. כבר האריכו המפרשים לבאר שיהיה תשובה על שאלת הבן מה נשתנה. ולי נראה דהנה באמת קושיית הבן מה נשתנה צריך להתבונן, והלא כמה מצות צונו הבורא ית"ש כמו מצות סוכה מצות שופר בר"ה, ואינו שואל הבן מה נשתנה דכך היא מצות השי"ת עלינו. ונראה דעיקר שאלת הבן שאנחנו עושים דברים סותרים אהדדי, כי מצות מצה היא סימן חירות ע"ש שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם, וכן הסבה הוא סימן חירות, ומרור הוא סימן עבדות זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה, וביחוד להלל דס"ל דכורך פסח מצה ומרור ואוכל ביחד, ואמאי כיון דמרור מורה על עבדות ופסח ומצה מורה על חירות, וע"ז בא התשובה עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' משם ביד חזקה וכו'. ויובן היטב ע"פ דברי הזוה"ק פ' בא (דף ל"ו) וז"ל, תניא אמר ר' יוסי בההוא ממש דאשתכח דינא למצראי בההוא ממש אשתכח רחמי לישראל הה"ד וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, וכן תנא בכל אינון כתרין קדישין דלעילא כמה דאשתכח דינא אשתכח רחמי וכולא בשעתא חדא, תנא רבי חזקיה כתיב ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא נגוף למצרים ורפוא לישראל, מאי ורפא ממה שנימולו צריכין רפואה, ותנא באותה שעה שנגפו מצראי באותה שעה נתרפאו ישראל וכו' עכ"ל. ועפ"ז אנו עושים דוגמא לגאולה שעברה עלינו שהיה בשעתא חדא דינא למצרים ורחמי לישראל ומזה ויוציאנו ה' משם ביד חזקה דהיינו רחמי לדידן ואצלם היה ביד חזקה, וכמו כן אנחנו עושים בבת אחת סימני עבדות וסימני חירות לדוגמת הגאולה של מעלה. וזה נכון בס"ד.

עוד נראה לפרש לענ"ד המשך ההגדה הזאת, ונבאר הענין היטב מה שכבר חקרנו בזה בס"ד בפלוגתא דב"ז וחכמים (ברכות י"ב:) דב"ז ס"ל ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות וחכמים ס"ל ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח, ואנן קי"ל

דמזכירים יצ"מ בלילות והלא יחיד ורבים הלכה כרבים, וכבר הארכנו בזה. ונלענ"ד ענין נכון מאוד, והוא דלחכמים דס"ל להביא לימות המשיח ממילא א"צ ריבוי על הלילות. ונראה לענ"ד דהנה פשטות הטעם שצונו השי"ת לזכור יצ"מ היינו שנזכור שהיינו עבדים לפרעה והקב"ה בידו החזקה הוציאנו משם וע"כ ראיתי מפרשים שכתבו הטעם דצריך ריבוי על לילות משום דהזכרת יציאת מצרים היה שנזכור שהיינו עבדים לו ובלילה הניחם פרעה לישן, ועיין בס' ישועות יעקב על א"ח כתב מזה, אמנם יש עוד טעם לענ"ד כי באמת עיקר קבלת התורה גרם יצ"מ וכמו שאמר הכתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, ויסוד התורה בנויה על יצ"מ כי אז הוציאם הקב"ה מתחת מערכת השמים להיות לו לחלקו, וכבר האריך השל"ה הקדוש בזה דיסוד התורה בנויה על יצ"מ, ועיין בספרי מקמ"ח בפתיחא זעירא כתבתי מזה ג"כ, ולפ"ז יש לומר הטעם דצוה אותנו הבורא ית"ש לזכור יצ"מ כדי שלא נשכח התורה הקדושה אשר אנחנו דבוקים והיא מקור חיותנו ואחיזת נשמתנו כידוע, ולפ"ז י"ל דבהאי סברא פליגי ב"ז וחכמים, דבן זומא הקשה לחכמים וכי מזכירין יצ"מ לימות המשיח, והלא כבר נאמר הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה וגו', וחכמים השיבו לו לא שתעקר יצ"מ ממקומה אלא שתהא שיעבוד גליות עיקר ויצ"מ טפל לה, וי"ל דב"ז ס"ל הטעם דעיקר מה שצונו להזכיר יצ"מ משום דהיינו עבדים לפרעה ועכשיו הוציא ה' אותנו משם ביד חזקה א"כ ס"ל לב"ז כיון דלימות המשיח יהיו צרות האחרונות גדולות יותר, וכמו שאמרו שם משל למה"ד לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצול ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב, פגע בו ארי וניצול ממנו והיה מספר והולך מעשה ארי, פגע בו נחש וניצול ממנו שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש, כך ישראל צרות האחרונות משכחות את הראשונות, ולפ"ז אין להזכיר יצ"מ לימות המשיח, משא"כ חכמים ס"ל הטעם דעיקר הזכרת יצ"מ הוא שגרם לנו קבלת התורה, ועי"ז אנחנו נתונים לחלקו של הקב"ה, א"כ אף לעתיד לבוא מחוייבים אנחנו להזכיר יצ"מ. כי התורה היא נצחית ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא ית"ש לעד, ובהכי תליא ג"כ מה דלב"ז צריך קרא על לילות כיון דלב"ז עיקר הטעם שנזכור שהיינו עבדים והוציאנו הקב"ה, א"כ צריך ריבוי על לילות כיון דבלילות לא היינו עבדים כמו, שהבאתי לעיל שפרעה הניחם לישן בלילות משא"כ לחכמים דס"ל דמזכירים יצ"מ לימות המשיח ע"כ טעם הזכירה משום דגרם קבלת התורה. א"כ אין לחלק בזה בין ביום ולילה וא"צ ריבוי על לילות דמהיכא תיתי נמעט לילות, וזה נכון מאוד בס"ד:

ובזה נבוא לבאר כל סדר ההגדה והמשך בזה. דהנה עוד יש לחקור בזה חקירה נעימה, כי אם נימא דעיקר הזכרת יצ"מ שצוה אותנו הבורא ית"ש משום עבדות ועכשיו הוציאנו משם, יש לומר דעמי הארץ עליהם החיוב יותר להזכיר יצ"מ מת"ח, ונקדים מה שפירשנו התרגום ביתרו ע"פ ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה אשר הציל את העם מתחת יד מצרים, ותרגם התרגום ואמר יתרו בריך ה' די שיזיב יתכון מידא דמצראי ומידא דפרעה די שיזיב ית עמא מתחות מרות מצראי, ויש לדקדק בדברי התרגום, למה תרגם על יד מצרים השני מרות שהוא לשון רידוי ועבדות וכפרש"י ולא פירש כן על מיד מצרים הראשון. ופירשנו בשני דרכים, דבאמת בפסוק גופא יש כפל לשון שאמר ברוך ה' אשר הציל וגו' אשר הציל את העם, דנראה שהוא כפל, ע"כ יש לפרש דמתחלה היה יתרו מדבר עם מרע"ה ואהרן ונדב ואביהוא שהמה היו משבט לוי ולא נשתעבדו, ועיקר הרוחה שלהם היתה שיצאו ממקום מצרים שהוא מקום טומאה ונקראת ערות הארץ וכנודע, והרוחה שלהם היתה שיצאו מתחת מקום טומאה ומיד מצרים הראשון פירושו מקום וכמו כל מקום שנאמר יד אצל ארץ פירוש רשות כמו ויקח את כל ארצו מידו שפירושו הוא מרשותו, כי מתחלה היה מדבר עם מרע"ה ואהרן וגו', ואח"כ מה שאמר אשר הציל את העם היה מדבר עם שאר העם שגם המה היו עובדים בעבודת פרך ולהם היתה הרוחה מלבד יציאת מקום טומאה אף גם זאת שהיו משוקעים בעבודת פרך, והוציא אותם הקב"ה, וע"כ אשר הציל את העם מתחת יד מצרים, פירוש מרווח מצראי, כי המה היו משוקעים בעבודת פרך והציל אותם הקב"ה, וזה נכון בס"ד, ושמעתי שנדפס ד"ז בשם הגאון מו"ה זלמן מווילנא ז"ל ושמחתי שכוונתי לדעתו ז"ל. עוד יש לפרש דברי התרגום בדרך זו בדרך אחרת קצת, דהנה ידוע מכתבי קודש רבינו האר"י ז"ל, כי מלבד הגופות אשר היו משועבדים לפרעה עוד היה גלות הנשמות, כי היו משוקעים בטומאת מצרים, אשר הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו הוציא אותנו משם מתחת כור הברזל, הוציאנו ממ"ט שערי הטומאה, והכניסנו למ"ט שערי הקדושה, וי"ל בזה סברא נכונה, כי אצל האנשים הקטנים אשר היו מחוסרים דעת התורה עיקר הגלות שלהם הרגישו בעבודת הגוף כי נשתעבדו בעבודות המשברות כל הגוף, וגלות הנשמות לא הרגישו כ"כ מקטנות שכלם, ואצל האנשים הגדולים עיקר הרגישו צער הנשמות אשר לא היו יכולים לעשות עבודות להקב"ה בשלימות כראוי מפאת שהיו משוקעים בטומאת מצרים. מעתה מובן ג"כ דברי התרגום על נכון, דה"פ דקרא, מתחלה נתן יתרו שבח נגד האנשים הגדולים כי דבר עם משה ואהרן וכל זקני ישראל אשר המה היו מגדולי ישראל, א"כ אצלם עיקר הגלות היה גלות הנשמה, והיינו דהמקום היה גורם

שהוא ערות הארץ וכנודע, והיינו דקאמר ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים שפירושו מקום, ונגד שאר העם אשר העיקר שהרגישו גלות הגוף שנשתעבדו בעבודת פרך היינו דקאמר אשר הציל את העם מתחת יד מצרים, וכנודע דעם הוא מדרגה קטנה, והיינו דמדבר עם המונים שעיקר הרגישו גלות הגוף, והיינו דמתרגם מתחות מרווח מצראי, וא"ש דברי התרגום על נכון. מעתה נבוא אל החקירה שהקדמנו, והוא דאם נימא דעיקר טעם הזכרת יצ"מ משום עבדות, החיוב יותר לספר על המוני עם שהרגישו יותר בצער הגוף, ואם טעם הזכרת יצ"מ משום דעי"ז זכינו לתורת ה' תמימה א"כ החיוב יותר לספר על ת"ח בעלי תורה, אשר המה מרגישים בטעם התורה יותר מעמי הארץ, ומצינו בדברי חז"ל (פסחים ס"ח:) רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, ואמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא, הרי דרב יוסף שמח יותר בקבלת התורה באשר שהיה בעל תורה גדול ושמח ע"ז היום שזכה לקבלת התורה, וכן יצ"מ שגרם קבלת התורה החיוב יותר לספר על בעלי תורה. ובזה נבוא אל ביאור המשך ההגדה, והיינו דקאמר עבדים היינו לפרעה וכו' קאי על כלל הגולה, ובמה שסיים ואילו לא הוציא הקב"ה ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה, פתח בעבדים וסיים במשועבדים היינו וכו', נראה לפרש דקאי על שבט לוי שלא נשתעבדו במצרים, וקאמר דגם שבט לוי ג"כ צריכין להודות להשי"ת, ונהי דלא היו עבדים מ"מ היו משועבדים לפרעה, והיינו דכל זמן שלא יצאו ממצרים היו משוקעים בטומאת מצרים, וע"ז קאמר אפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים והיינו אף אותן אנשים שלא הרגישו כ"כ בצער הגוף עיקר הרגישו בצער הנשמה אשר היו משוקעים בטומאת מצרים החיוב עליהם לספר, כי עיקר יצ"מ גרם קבלת התורה כי המה היו משוקעים בטומאת מצרים, והקב"ה הוציאם מכור הברזל להכניסם תחת כנפי השכינה ולקבל עליהם עול תורתו ומצותיו א"כ החיוב עליהם לספר ביציאת מצרים, ואדרבה עליהם החיוב יותר גדול כי החכמים ונבונים המה מרגישים יותר בטעמי התורה מהמוני עם, א"כ ממילא גם שבט לוי שלא נשתעבדו החיוב עליהם לספר, כיון דעיקר טעם יצ"מ מחמת שגרם קבלת התורה, א"כ המקום היה גורם, א"כ נהי דלא היו עבדים מ"מ היו משועבדים תחת ממשלת פרעה, וע"ז סיים וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, דאדרבה כיון דמרבה לספר ביצ"מ מסתמא הוא בעל תורה ושמח על יצ"מ ביותר כי גרם כל זה לקבלת התורה וכמו רב יוסף ששמח בעצרתא, א"כ נהנה יותר ביצ"מ משאר אנשים, וגם מדייק לספר ביציאת מצרים כי עיקר אצלו המקום שהיה מקום טומאה ערות הארץ, וזה עיקר אצלו יותר משיעבוד הגוף, כי הרגיש בגלות הנשמה יותר מגלות הגוף, וע"ז

מביא מעשה בר"א ור"י וכו' היינו שהיו חכמים גדולים ואצלם היה עיקר הספור יצ"מ, כי שיעבוד הגוף לא היה נחשב להם כ"כ כי עיקר הרגישו צער גלות הנשמה, וע"ז מביא ראיה ג"כ אמר ר"א כו' וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח, והיינו אף לימות המשיח מחוייבים אנו להזכיר, וע"כ אין הטעם משום צער הגוף, כי ל"ל לספר בצער קטן כיון דהגלות יותר הרגשה וכמ"ש משכח מעשה כולם ומספר מעשה נחש, וע"כ עיקר טעם יצ"מ שגרם קבלת התורה והיה חירות הנשמה כי היו משוקעים במ"ט שערי טומאת מצרים והוציאנו הקב"ה משם בידו החזקה ולתת לנו תורתו הקדושה, ע"כ החיוב לספר אף לימות המשיח, כי התורה היא נצחית ולא יהיה ח"ו תורה אחרת מאת הבורא ית"ש, ומכ"ז ראיה למה שאמר לעיל דאפילו כולנו חכמים וכו' לספר ביציאת מצרים כי אף שלא הרגיש כ"כ בצער הגוף עיקר הגאולה היה חירות הנשמה ולקבל עליו עול תורתו ומצותיו ית"ש. ודוק היטב כי כ"ז נכון, וע"ז שייך הסמיכות ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ומובן היטב סמיכות הדברים ע"פ דברינו בעזהי"ת:

במשנה דברכות (דף י"ב.) מזכירין יצ"מ בלילות אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות וכו', וביאר הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות מה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה, כי לא היה בן שבעים שנה והיה צעיר לימים והיה מרבה ללמוד ביום ובלילה עד אשר תשש כחו ונזרקה בו שיבה, ואמר בענין תמיהא הרי אני אע"פ שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז. ונ"ל לפרש בדרך דרוש, דהנה השל"ה הק' כתב דחכמים לא פליגי על ב"ז וס"ל ג"כ דחיוב להזכיר יצ"מ בלילות רק מה שדרשו ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח ס"ל דא"צ לרבות לילות כיון דכתיב ימי חייך ממילא גם הלילות בכלל חיים, ובן זומא סבירא ליה דלילות לא מיחשבי בכלל כדאמרינן (שבת פ"ט:) גבי חשבון יצחק אבינו דקאמר דל פלגא דלילות, הרי דלא חשבם בכלל חיים, וזה ראיתי מקרוב בשו"ת איתן האזרחי שכיון לזה והוסיף עוד דברים בזה דאיכא פלוגתא בעירובין בפרק הדר חד מ"ד ס"ל לא איברי ליליא אלא לשינתא וחד מ"ד ס"ל דלא איברי ליליא אלא לגירסא, ובזה מחולקים ב"ז וחכמים, דב"ז ס"ל דלא איברי אלא לשינתא ולא הוי בכלל חיים ולהכי צריך לרבוי הלילות, וחכמים ס"ל דלא איברי ליליא אלא לגירסא והוי בכלל חיים ולהכי לא צריך לרבוי הלילות, דהוי בכלל חיים, ולזה אפשר לומר דנתכוין ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה, והיינו ע"י שלמד תורה הרבה ביום ובלילה תשש כחו וכפי' הרמב"ם, א"כ ס"ל דלא איברי ליליא אלא לגירסא א"כ הוי לילות בכלל חיים, א"כ היה בודאי החיוב להזכיר

יצ"מ בלילות כיון דהוי בכלל חיים ואעפ"כ לא זכיתי לזה מאחר שקצת ס"ל דלא איברי ליליא אלא לשינתא א"כ י"ל דלא הוי בכלל חיים עד שדרשה ב"ז, נהי דלילות אינו בכלל חיים מ"מ החיוב להזכיר מדדרש ב"ז מרבוי דכל. כנ"ל נכון:

דרוש כא

מה שחדשתי בע"ה בריש פרק תפלת השחר (**דף כ"ו ע"א**)

תפלת השחר עד חצות. עיין במפרשים צל"ח ופ"י שנתנו טעם למה הקדים שחרית קודם אף דלברייתו של עולם ערבית קודם משום דתפלות אבות תקנו דהיינו אברהם תיקן תפלת שחרית, יצחק מנחה, יעקב ערבית, להכי נקט כסדר האבות, ע"ש בדבריהם, בזה יש לתרץ קושיית התוס' דאמאי נקט מוספין אחר המנחה הו"ל למינקט מוספין קודם המנחה, ולדבריהם יש לומר דהתנא רוצה למינקט כל התפלות שתקנו האבות, אבל מוספין רבנן תיקנו כנגד קרבן מוסף כמבואר בש"ס:

בגמרא וכ"ע עד חצות ותו לא, והאמר רב מרי בריה דר"ה בריה דרב ירמיה בר אבא טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים וכו'. לכאורה קשה לי דמאי קשיא דהא נפקא מינה גדולה דעד חצות יכול להתפלל שחרית קודם מנחה אבל לאחר חצות שכבר עבר זמנו צריך להתפלל מנחה קודם דהוי חובת שעתיה וצריך להקדימה קודם. ונראה דיש להביא ראיה מזה לפסק הט"ז בא"ח סי' פ"ט דחצי שעה דלאחר חצות יכול להתפלל תפלת שחרית אף שעדיין לא התפלל מנחה כיון דאינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה לאחר חצות, וזה דלא כפסק הרמ"א והמ"א ז"ל, ולשיטתו מקשה הגמרא שפיר דאמאי נקט עד חצות דהא חצי שעה אחר חצות ג"כ יכול להתפלל שחרית קודם מנחה ואמאי נקט דוקא עד חצות ולהכי הוצרך הגמרא לתרץ משום דעד חצות שכר תפלה בזמנה יהבי ליה ולאחר חצות לא יהבי ליה שכר תפלה בזמנה. וזה נלענ"ד ראיה נכונה להט"ז ודו"ק:

בתוס' ד"ה טעה ולא התפלל ערבית וכו', וי"ל דהא דאמרינן דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת דאז אמרינן תדחה תפלת ערבית מפניה אבל לחנם אין לו לבטלה עכ"ל. מוכח מדבריהם דבשאר התפלות נדחה מצוה עוברת מפניו. ויש לנו ספק עצום, אם טעה ולא התפלל מנחה שדינו דמתפלל ערבית שתים אם יש לו מצוה עוברת מי נדחה מפני מי, מי אמרינן כיון דעיקר תפלת ערבית נדחה מפני מצוה עוברת ה"נ, גם השלמה של מנחה כיון דאינו מתפלל ערבית ממילא א"צ להתפלל השלמה של מנחה דהא חובת שעתיה קדים, או דילמא אדרבה כיון דצריך להתפלל השלמה של

מנחה ממילא נעשה חיוב גם התפלה של ערבית דלא נדחה מפני מצוה עוברת דהא צריך להתפלל מנחה דהוא חוב ממילא צריך להתפלל ערבית דהא צריך להקדים חובת שעתיה ברישא. והוא ספק עצום לענ"ד ולא מצאתי גילוי לזה בראשונים:

ונ"ל דיש למפשט דין זה מסוגיא דיומא פ"ז ע"ב אמר רב תפלת נעילה פוטרת את של ערבית רב לטעמיה דאמר צלותא יתירא היא וכיון דצלי ליה תו לא צריך, ומי אמר רב הכי והאמר רב הלכה כדברי האומר תפלת ערבית רשות, ופירשו התוס' שם דהוי מצוה דבמוצאי יוה"כ מצוה לאכול ולשתות, ותירץ הש"ס לדברי האומר חובה קאמר, והשתא יש למפשט ספקתנו, דאם איתא דמשום השלמה נעשה תפלת ערבית חובה לא פריך הגמרא, דשפיר איצטריך רב לטעם דתפלת נעילה פוטרת באופן ששכח להתפלל תפלת המנחה דדינו דמתפלל ערבית שתים ולפ"ז צריך להתפלל במוצאי יוה"כ, אף דאיכא מצות אכילה במוצאי יוה"כ מ"מ משום השלמה דמנחה נעשה תפלת ערבית חוב, אבל השתא דאמר רב תפלת נעילה פוטרת את של ערבית שוב לא מהני השלמה למנחה דהא לא מהני השלמה רק כשעוסק בתפלה אבל כשסלק דעתו מן התפלה לא מהני השלמה כמ"ש הרשב"א בחידושיו בשמעתין והביאו הלחם חמודות על הרא"ש וע"ש בדבריו, ולפ"ז שפיר איצטריך רב להא דתפלת נעילה פוטרת את של ערבית אף לשיטתו דסבר תפלת ערבית רשות ולא הוצרך הגמרא לדחוקי דרב קאמר אליבא דמ"ד חובה, וא"ל דלא מהני השלמה כיון דכבר עבר שתי תפלות דהיינו תפלת מנחה ותפלת נעילה, ולפי זה אף אם תפלת נעילה אינה פוטרת של ערבית לא מהני השלמה כיון דכבר עבר שתי תפלות, דז"א דהא כתב המגן אברהם בסי' ק"ד סק"ו דאם לא התפלל שחרית יכול להתפלל מנחה אף באופן שעבר תפלת המוספין דלא מיקרי סמוכה אלא תפלת המנחה, א"כ ה"ה בנידון דידן דלא מיקרי תפלת נעילה סמוכה רק ערבית, ולפי זה בודאי מהני השלמה אם תפלת נעילה אינה פוטרת את של ערבית אבל השתא דתפלת נעילה פוטרת את של ערבית לא מהני השלמה כיון שאינו עוסק בתפלה וכנ"ל. ואין להקשות נהי דלא מהני השלמה מ"מ יעלה תפלת נעילה לתפלת מנחה ויתפלל אח"כ תפלת ערבית, דז"א דהא מבואר בירושלמי, דרב סבר דיכול להתפלל תפלת נעילה בלילה א"כ לא יעלה לתפלת המנחה, ואף ליש מפרשים דיכול להשלים בלילה, ותחלת התפלה צריך להיות ביום, מ"מ בתפלת המנחה לא מהני גם באופן זה אלא צריך להשלים קודם צה"כ א"כ אינו יכול להיות עולה תפלת נעילה למנחה וקשה כנ"ל, א"ו הדין אמת דמשום השלמה לא נעשה החוב רק מ"מ הוא רשות, ולכן פריך הגמרא שפיר דנהי דתפלת נעילה אינה פוטרת את של ערבית מ"מ לא צריך להתפלל כיון דתפלת ערבית רשות. א"כ זכינו להוכיח מסוגיא

דיומא ספקתנו דמשום השלמה לא נעשה חוב ואם יש מצוה עוברת אינו צריך להתפלל תפלת ערבית וגם השלמה ודוק היטב בזה:

בא"ד, וז"ל ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו כיון ששהה כ"כ ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתיקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח ואפילו תפלה אחת אם ביטל במזיד לא יוכל לתקן ובסמוך קרי ליה מעוות לא יוכל לתקון, עכ"ל. ודבריהם נפלאים ממני מאי ענין זה אצל היכא דביטל במזיד והיכא מדמו להו אהדדי. אמנם בעזהי"ת עמדתי על דבריהם ע"פ סוגיא דביצה (ט"ז ע"ב) גבי מעשה דההוא סמיא דאמר ליה שמואל פושע את לכ"ע שרי ולדידך אסור, וכתב הרא"ש טעמא משום כיון דחזינן דלא חרד על דברי חכמים דשכח ב' פעמים הוי כמזיד ולא יכול להוציא עם עירובי תבשילין של שמואל. והשתא מבואר דבריהם היטב דכוונתם כיון ששכח שתי פעמים להתפלל הרי חזינן דלא חרד על דברי חכמים והוי כמזיד כמו גבי מעשה דההוא סמיא, וזה שדקדקו בדבריהם ואפילו תפלה אחת אם ביטל במזיד וכו' א"כ ה"ה היכא ששכח שתי תפלות הוי כביטל במזיד וכיון שזכינו לזה נסתלק קושיית הצל"ח וס' שונה הלכות שהקשו לשיטת התוס' דמאי פריך הגמרא מברייתא מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל תפלת שחרית וערבית, לוקי באופן ששכח להתפלל שתי תפלות ע"ש שנדחקו בזה, ולענ"ד לק"מ לפמ"ש דהא עיקר טעמא ששכח שתי תפלות הוי כביטל במזיד וכיון דעדיין לא ידע לתרץ דמיירי כשביטל במזיד ה"ה דלא ידע לתרץ דמיירי ששכח שתי תפלות דהא זה נובע מביטל במזיד וממילא לתירוץ הש"ס נכלל ג"כ ששכח שתי תפלות דהוי כביטל במזיד ודו"ק:

ע"ב. גמרא ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע שהרי איברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה. הקשו תר"י דהא לקמן פריך מאי אין לה קבע אילימא דאי בעי מצלי כוליה יומא ליתני תפלת הערב כל הלילה, אלא מאי אין לה קבע כמ"ד תפלת ערבית רשות, ולפ"ז הכא בודאי הפירוש כל הלילה שהרי לא שייך הטעם לענין ת"ע רשות שהרי וכו' א"כ ליתני כל הלילה, ותירצו תר"י דבודאי נכלל בלשון אין לה קבע תרתי כל הלילה רק נקט בלשון קבע להשמיענו דתפלת ערב רשות, ובברייתא אף דהטעם שהרי איברים וכו' לא שייך אלא לענין כל הלילה מ"מ נקט הלשון אין לה קבע דאגב משמיענו דתפלת ערב רשות. ולענ"ד דחוק קצת דברי תר"י. לכן נ"ל דבאמת בברייתא ג"כ נכלל תרתי, דתפלת ערבית כל הלילה ורשות והטעם שהרי איברים וכו' שייך ג"כ לענין תפלת ערבית רשות, דהנה רש"י בריש מכילתין כתב דגם איברים ופדרים לא עשו סייג, והטעם משום דאיברים ופדרים אינו מעכב לכן לא עשו בזה סייג, והנה

הטעם דתפלת ערבית רשות כתב רש"י בשבת ט' דמשום דכנגד איברים ופדרים נתקנו וכשם שאיברים ופדרים אינו מעכב כך תפלת ערבית אינו מעכב. והשתא יובן היטב לשון הברייתא מפני מה אמרו תפלת ערבית אין לה קבע דהיינו שהוא כל הלילה, והיא רשות, דנכלל תרתי בלשון אין לה קבע. וע"ז אמר שהרי איברים ופדרים קרבים והולכין כל הלילה דבזה יש טעם לשניהם דהיינו לענין שהוא כל הלילה משום דאיברים ופדרים קרבים כל הלילה ולענין שהוא רשות היינו משום דאיברים ופדרים אינו מעכב ומרמז בזה שאמר דקרבים כל הלילה ולא עשו סייג בזה משום דאינו מעכב להכי תפלת ערבית רשות דהוי כמו איברים ופדרים דאינו מעכב וזה נ"ל נכון ודו"ק:

נראה לי לתת טעם נכון מה שקורין להשבת שלפני פסח, שבת הגדול, והטעם מבואר בטור לפי שנעשה נס גדול שפסח מצרים מקחו מבעשור כדכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית, ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום ה' כדאיתא בס"ע, ונמצא שעשרה בחודש היה שבת ולקח להם כל אחד שה לפסחו וקשר אותו בכרעי המטה, ושאלום המצרים למה זה לכם, והשיבום לשחטו לשם פסח במצות ה' עלינו והיו שניהם קהות על ששוחטין את אלהיהם ולא היו רשאים לומר להם דבר ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול, ויומתק לפי דברינו שביארנו לעיל בדרוש י"א שבחינת דם על המשקוף הוא לעורר זכות אברהם [ע"ש באריכות] שהודיע את מלכותו לכל באי עולם, והודיע שהעולם מחודש והשי"ת הוא המחדש בכל יום מעשה בראשית, וביותר לפי הפייטן שאמר ולמה נתינת דמו על המשקוף ושתי המזוזות, שהם שלש מזבחות במקום רואין אותם לחזות, זכר שלש מזבחות של אב המון נרמזות, שבדן ובית אל ואלון מורה נחרזות. ואחשוב אני טעם נכון דלזה צוה מקחו מבעשור לעורר זכות אברהם אבינו שנתנסה בעשרה נסיונות, ולזה מכוון שם זה שבת הגדול כי בחינת גדול הוא מורה על בחינת אברהם כנודע. ולזה נראה לתרץ מה שהקשו הב"ח והט"ז למה דוקא לשבת שלפני הפסח קורין שבת הגדול ואין קורין אותו בעשירי לחדש יום הגדול, כי נראה לי שזכות שבת גורם ג"כ לזה, כי שבת מורה על חידוש העולם והמקיים שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, ואיתא במדרש כי משה בחר להם יום השבת לנוח כי אמר לפרעה כלום יש עבד שאינו נח יום אחד בשבוע, ובחר להם משה יום השבת, ואח"ז כאשר אמר פרעה תכבד העבודה על האנשים צוה לעשות ביום השבת, וזה היום עשירי לחדש שלא יכלו המצרים לעשות להם, מסתמא שמרו שבת כהלכתו וזכות שניהם גורם להם להוציאם ממצרים, כי זכות שבת מורם על חידוש

העולם ואברהם ג"כ הוא היה הראשון שהודיע חידוש העולם ומחדשו, ולזה דוקא בשבת קורין אותו שבת הגדול. והבן זה:

במדרש פ' שמות ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך וגו' אמר ר' יהושע בן לוי משל למלך שהשיא את בתו ופסק לה מדינה ושפחה אחת מטרונית ונתן לה שפחה כושית, אמר לו חתנו לא שפחה מטרונית פסקת ליתן לי, כך אמר משה לפני הקב"ה רבון העולמים לא כך אמרת לי אנכי ארד עמך מצרים ואנכי אעלך גם עלה, ועכשיו אתה אומר לי לכה ואשלחך אל פרעה, לא אנכי אמרת הוא שאמרת ואנכי אעלך גם עלה. ולא נמצא תשובת השי"ת ע"ז (עיין דרוש י"ג שהבאתי דברי זוה"ק פ' בשלח דף נ"ג באריכות דשם מבואר התשובה), והנה במדרש פ' בא מצאתי דברי המדרש הנ"ל באופן אחר קצת ונמצא תשובת השי"ת ע"ז, וז"ל המדרש פ' בא ד"א החדש הזה לכם הה"ד ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים. וזה שאמר הכתוב שלח אורך ואמתך המה ינחוני, זה משה ואהרן שנאמר וללוי אמר תומיך ואוריך וכן כתיב תורת אמת היתה בפיהו, ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים, מלמד שלא היה מבקש לגאול את ישראל, אלא אמר להקב"ה מי אנכי וכי כך הבטחת לאבותם שביד בשר ודם אתה מוציא בניהם, ומי אנכי שאלך וכי אוציא את בני ישראל. מי הוא אותו שכתב בו דן אנכי שאתה משלחני לגואלן לא כך הבטחת לאברהם ואמרת לו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, לא כך אמרת ליעקב אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה ולי אתה אומר, מי אנכי, אמר הקב"ה חייך אני יורד ומצילן, אשה אחת ירדה במצרים ובשבילה ירדתי והצלתי אותה אימתי בשעה שנטל פרעה לשרה שנאמר וינגע ה' את פרעה, ומה בשביל אחת ירדתי בשביל ס' רבוא אנשים וששים רבוא נשים וס' רבוא בנים אני יורד ומצילן, אלא לכו אתם תחלה והודיעו לבני שאני גואלן ואח"כ אני מציל אותן, לכך כתיב שלח אורך ואמתך המה ינחוני, לכך אמר ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים עכ"ל המדרש. ונראה דגם המדרש הזה סובר דעיקר התגלות ישועת הקב"ה היה בים, הגם שבמצרים גופא היתה הכל ע"י השי"ת, אמנם בים נתגלה ישועת הקב"ה לעיני כל כמאמר ויושע ה' ביום ההוא (וכמו שהארכתי בדרוש י"ג הנ"ל), וזה שסיים המדרש ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים ולא מצינו כלל בתורה בעת יציאת מצרים שהיתה מרים עושה ע"כ איזו פעולה, רק בקריעת י"ס אמרה שירה:

והנה בזוה"ק שהבאתי לעיל בדרוש י"ג דמבואר דישראל היה בפורקנא בעת קריעת י"ס, נמצא עוד דעות בזה, וז"ל הזוה"ק שם ר' חזקיה פתח ויוציאך בפניו דא אברהם דכתיב ויפול אברהם על פניו, ת"ח אברהם אמר הלבן מאה שנה יולד א"ל הקב"ה חייך את חמי

כמה אוכלוסין וכמה חיילין נפקי ממך בשעתא דנפקו ישראל ממצרים כל אינון שבטים כל אינון רבוון סליק קודשא ב"ה לאברהם וחמא לון, הדא הוא דכתיב ויוציאך בפניו, ר' אבא אמר כולהו אבהתא אזדמנו תמן בכל ההוא פורקנא, הדא הוא דכתיב ויוציאך בפניו מאי בפניו אלין אבהתא. ר' אלעזר אמר ויוציאך בפניו דא יעקב, בכחו דא יצחק, הגדול דא אברהם. נמצא דעה ראשונה שהבאתי מזוה"ק סובר שרק יעקב היה בעת קי"ס ודעת ר' חזקיה דאברהם היה בעת קריעת ים סוף, ודעת ר' אבא ור' אלעזר דכולהו אבהתא היו בעת קריעת י"ס, ונלענ"ד להבין פלוגתייהו בטוב טעם, דאיתא במדרש פ' בשלח פ' כ"א ר' בניה אומר בזכות אברהם אני בוקע להם את הים בעבור מה שעשה שנאמר ויבקע עצי עולה ואומר ויבקעו המים, ר' עקיבא אומר בזכות יעקב אני קורע להם הים שנאמר ופרצת ימה וקדמה, עיין דרוש י"ט דשם פירשנו דשניהם מקרא אחד דרשו דכתיב מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב ההופכי הצור אגם מים, דר' בניה סובר בזכות אברהם נבקעו המים דאברהם נקרא אדון, ורע"ק דרש מלפני אלהי יעקב מרומז זכות יעקב, ולפ"ז יש להבין הפלוגתא בזוה"ק בטוב טעם בס"ד, דדעה ראשונה דסובר דרק יעקב היה בעת קריעת י"ס אזיל בשיטת רע"ק במדרש דבזכות יעקב נקרע הים, ויותר מצאתי דמאן הוא מרא דשמעתא בזוה"ק דעה ראשונה הנ"ל הוא ר' יהודה, ומצאתי בעזהי"ת בזוה"ק בפ' בשלח (דף מ"ז), ת"ח ההוא ליליא כנש קוב"ה לפמליא דיליה ודאין דינייהו דישראל ואלמלא דאקדים אבוהון עלייהו לא אשתזבו מן דינא, ר' יהודה אמר זכותא דיעקב אגין עלייהו דישראל הה"ד לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל, ישראל סבא, א"כ ר"י גופיה סובר כדעת רע"ק דבזכות יעקב נקרע הים א"כ אזיל בשיטתו בדעתו דסובר דיעקב היה בעת קריעת י"ס, ודעת ר' חזקיה בזוהר הקדוש דסובר דאברהם היה בעת קריעת ים סוף נראה דסובר כשיטת ר' בניה במדרש הנ"ל דבזכות אברהם נקרע הים, ולכן היה אברהם בעת קי"ס ור' אבא בזוה"ק הנ"ל דסובר דכולהו אבהתא אזדמנו תמן וכן סובר ר"א נראה דסברי דבזכות כולהו אבהתא נקרע הים וכמשמעות הזוהר הק' שהבאתי לעיל ואלמלא דאקדים אבוהון עלייהו דישראל, משמע דבזכות כולהו אבהתא גרים להו לישראל לאשתיזבא מן דינא, ונראה דיש לומר דדעה זו דרש ג"כ ממלת לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל, וכמו שדרש ר' יהודה על יעקב לחודיה כמו כן דרשו הני על כל אבהתא, והוא דסוברים כדעת המדרש פ' תולדות פ' ס"ג דכולהו אבהתא נקראים ישראל, וז"ל המדרש שם, יעקב נקרא שמו ישראל דכתיב לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, יצחק נקרא שמו ישראל דכתיב ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב, אברהם נקרא ישראל ר' נתן אמר מילתא עמיקתא היא ומושב בני ישראל אשר

ישבו במצרים ובארץ כנען ובארץ גושן שלשים שנה וארבע מאות שנה וע"ש במפרש, ובזה מיושב ג"כ כמו שדרש דעה ראשונה בזוה"ק וירא ישראל את היד הגדולה דקאי על יעקב כמו כן דרשי הני דעות בזוה"ק שסברי דכולהו אבהתא היו בעת קריעת י"ס ג"כ ממלת ישראל דכולהו אבהתא נקראים בשם ישראל וכדעת המדרש שהבאתי. הגם כי ידעתי כי דברי הזוה"ק המה סתרי תורה אמנם מה שיש לנו לפרש ע"פ פשוטו נוכל לומר כן, וה' יראנו נפלאות בתורתו:

דרוש כב

בענין צדקה

בבא בתרא י"א ת"ר מעשה במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת, וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו לו אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם ואתה מבזבזם, אמר להם אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה, שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, אבותי גנזו במקום שהיד שולטת ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו, שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך, אבותי גנזו דבר שאינו עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות, שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, אבותי גנזו אוצרות ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות, שנאמר פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם, אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי, שנאמר ולך תהיה צדקה, אבותי גנזו לעוה"ז ואני גנזתי לעוה"ב שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך. ולהבין המאמר הנפלא ע"פ פשוטו מה שחשבו כמה מעלות טובות במדת צדקה, נראה שהמה מיוסדים על דברי הרמב"ם ז"ל בפ"י מהל' מתנות עניים ה"ז וז"ל, שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו (א) מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זו המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות, או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, וע"ז נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. עוד שם בהלכות (ב) פחות מזה הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח שהרי זו מצוה לשמה כגון לשכת החשאים שהיתה במקדש שהיו הצדיקים נותנים בה בחשאי ועניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי, וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה ולא יתן אדם לתוך קופה של צדקה אלא אם כן יודע שהממונה נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה כרבי חנינא בן תרדיון. (ג) פחות מזה שיודע הנותן למי יתן ולא ידע העני ממי לקח, כגון גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין המעות בפתחי העניים, וכזה ראוי לעשות ומעלה טובה היא אם אין הממונים בצדקה נוהגים כשורה. (ד) פחות

מזה שידע העני ממי נטל ולא ידע הנותן, כגון גדולי החכמים שהיו צוררים המעות בסדיניהם ומפשילין לאחוריהם ובאים העניים ונוטלין כדי שלא יהיה להם בושה. (ה) פחות מזה שיתן לו בידו קודם שישאל. (ו) פחות מזה שיתן לו אחר שישאל. (ז) פחות מזה שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות. (ח) פחות מזה שיתן לו בעצב. ע"כ דברי הרמב"ם ז"ל:

ודרך אגב נראה ללמוד מדבריו במה שמחולקים האחרונים ז"ל ביו"ד הל' צדקה אם פדיון שבויים בכלל צדקה, ואם נדר לצדקה אם יכול לתת מזה לפדיון שבויים, לדעת מהרי"ק בתשובה דהנודר לצדקה אין פ"ש בכלל ואסור לשנות לפ"ש, והט"ז בסי' רנ"ו חולק ע"ז, והש"ך בסי' רנ"ב הסכים למהרי"ק. ולי נראה הוכחה ברורה מלשון הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל כדברי מהרי"ק דפ"ש אינו נכלל בלשון צדקה, דאל"כ תקשי להרמב"ם ז"ל דחשיב מעלות הצדקה וחשיב מעלה הראשונה שבכל המעלות, ואמאי לא חשיב פ"ש שהיא עולה על כולנה כדמוכח בש"ס דב"ב דף ח' דקאמר שם איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארנקי דדינרי לקמיה דרב יוסף אמרה ליהוו למצוה רבה, יתיב רב יוסף וקא מעיין בה מאי מצוה רבה, ומסיק מדתניא אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, ש"מ פ"ש מצוה רבה היא. ואי נימא דמעלה הראשונה שחשב הרמב"ם היא יותר גדולה מפ"ש הו"ל לר"י ליתן באופן המעלה הראשונה, א"ו דפ"ש עדיפא מכולהו, וא"כ קשה על הרמב"ם ז"ל למה חישב מעלתו הראשונה ולא חישב קודם לה פ"ש שהיא יותר גדולה מכל המעלות, א"ו דפ"ש אינו נכלל בכלל צדקה והוא ז"ל לא חישב אלא מעלות הצדקה. וזה ראיה ברורה:

ונחזור לענייננו. דהנה ענין מונבז המלך שרצה להפליג ולהגדיל מעלת הצדקה רצה לכלול כל אותן המעלות שחשב הרמב"ם ז"ל, והגם שהמעלה הראשונה היא יותר גדולה מכל המעלות, מ"מ לא בכל עת מזדמן לעשות כמעלה הראשונה כי לפעמים מזדמן ליתן צדקה באופני מעלות האחרות, לבד המעלה האחרונה הגרועה שכתב הרמב"ם ז"ל שיתן פחות מכ"צ בעצב, זה יש ביד האדם לעשות שלא בעצב רק בספ"י, בשלמא שאר מעלות לפעמים אין ביד האדם להיטיב ביותר אבל מליתן בעצב הוא תמיד ביד האדם להפך העצב לספ"י, ולכן השמיטו מלרמז עליו. ואמר אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה שנאמר אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, בא לרמז בזה המעלה הראשונה החשובה בכל המעלות, ולזה קאמר אני גנזתי למעלה, והכוונה כי בזה אנו מעוררים זכות אברהם אבינו ע"ה שכתוב בו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, ואמר צדק משמים נשקף לרמז על זכות אברהם

אבינו ע"ה כדקאמר הש"ס (שבת קנ"ו) מאי דעתיך דקאי צדק במערב אנא מהדרנא ומוקימנא ליה במזרח, ופירשו רש"י ומהרש"א בח"א דצדק הוא מזלו של אברהם אע"ה, ובב"ר פ' מ"ג איתא צדק יקראהו לרגלו שמזל צדק היה מאיר לו, ואיתא שם עוד, צדקה היתה צווחת אם אין אברהם מי יעשה אותה, והענין הפנימי מבואר יותר בדברי שערי אורה הובא בילקוט ראובני כי המדה הנ"ל צדק היתה הולכת עם א"א ע"ה במלחמת המלכים בזכות המצוה הרבה שהלך לפדיון שבויים, ונכלל בזה ג"כ המעלה הראשונה שחשב הרמב"ם, והיינו להחזיק בידו לעת תמוט ידו קודם נפילתו, ולדעתי יש בזה רמז נפלא בפסוק אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף ע"פ דברי הזוה"ק פ' בהעלותך (דף קנ"ג ע"ב) על פסוק יש מפזר ונוסף עוד, דהו"ל למימר ויוסיף עוד, אלא ההוא אתר דשריא ביה מותא הוא גרים ליה דיתוסף מחיים דלעילא לאוספא ליה, אמר רבי יהודה אמר ר' חייא קרא אסהיד דכל מאן דיהיב למסכני איתער אילנא דחייא לאוספא להההוא אילנא דמותא וכדין אשכח חיים וחדו לעילא, ובר נש דגרים דא בשעתא דאיצטריך ליה ההוא אילנא דחיי קאים עליה וההוא אילנא דמותא אגין עלוי ובגין כך ונוסף עוד כד"א צדקתו עומדת לעד. ובזה יש לרמז הך קרא אמת מארץ תצמח, דידוע דמדת אמת הוא בחינת תפארת בסוד הוי"ו אשר מזה נמשך החיים, וסוד הוי"ו הוא סוד החיים ומאי ניהו אות אמת כמבואר בזוהר הקדוש בראשית (דף רמ"א ע"ב) גבי רחב דקאמרה ונתתם לי אות אמת והחייתם את וגו', וזה מה שאמרו רז"ל אתרא דקרו ליה קושטא ולא מית אינש בלא זמניה, כי אמת ממנה נמשך החיים, ולדעתי זה סוד שאמרו חז"ל יעקב אבינו לא מת, כי הוא בחינת אמת וכמ"ש תתן אמת ליעקב ובסוד הוי"ו כמבואר בזוה"ק בכמה מקומות, ולכן אנו אומרים בתפלת שמ"ע ואלהי יעקב, וגבי יצחק אלהי יצחק והבן. וארץ נקרא בחינה התחתונה הוא בחינת מלכות אשר שם דינא דמלכותא דינא, ושם אתר דשריא ביה מותא בסוד רגליה יורדות וגו', ומבחינת הצדקה אשר אנחנו עושים משם אנו ממשיכים אילנא דחיי מבחינת אמת לבחינת ארץ וכדברי הזוהר הק' דאיתער אילנא דחיי לאוספא להההוא אילנא דמותא, וצדק משמים נשקף הוא ג"כ על דרך זה דבחינה זו מדת מלכות נקראת צדק ובחינת תפארת נקרא שמים, אשר בכח הצדקה אנו ממשיכים חיים מבחינת שמים לבחינת צדק, והכל הולך אל מקום אחד אלא מעיקרא חשיב מלמעלה למטה ואח"ז קאמר ממטה למעלה, והכל לרמז כי בסוד הצדקה אנחנו ממשיכים אילנא דחיי להההוא אילנא דשריא ביה מותא והבן:

עוד יש לדעתי רמז נפלא בהך קרא אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף הוא מה שמבואר בב"ר פרשה ס"ג רבי שמואל ברבי יצחק, אברהם לא ניצול מכבשן האש אלא

בזכותו של יעקב, משל לאחד שהיה לו דין לפני השלטון ויצא דינו מלפני השלטון לישרף וצפה אותו השלטון באסטרולוגיאה שהוא עתיד להוליד בת והיא נשאת למלך, אמר כדאי הוא להנצל בזכות בתו שהוא עתיד להוליד, כך א"א יצא דינו מלפני נמרוד לישרף וצפה הקב"ה שיעקב עתיד לעמוד ממנו, אמר כדאי הוא אברהם להנצל בזכותו של יעקב, הדא הוא דכתיב לכן כה אמר ה' אל בית יעקב אשר פדה את אברהם, יעקב פדה את אברהם. ולדעתי זה מרמז בפ' הנ"ל אמת מארץ תצמח וקאי על יעקב שהוא בחינת אמת כמ"ש תתן אמת ליעקב, והכוונה דבשביל אמת מארץ תצמח דהיינו יעקב שיהיה נצמח אחר זה ולכך צדק משמים נשקף כי בחינת אברהם היה צדק, כי בזכות יעקב גם בחינת אברהם שהוא בחינת צדק נשקף משמים והבן בס"ד. ואמר אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו שנאמר צדק ומשפט מכון כסאך. והוא בא לרמז על המעלה ב' ומעלה ג' והמעלה ד' שחשב הרמב"ם. דמעלה ב' היא שהנותן אינו יודע למי נותן והמקבל אינו יודע ממי מקבל, והמעלה ג' שיודע הנותן למי נותן והמקבל אינו יודע ממי מקבל. ומעלה ד' שהמקבל יודע ממי מקבל רק הנותן אינו יודע למי נותנה, והנה אחרי אשר משיג ליתן צדקה באופן הנאות שלא ידע הנותן או המקבל או ששניהם אינם יודעים בזכות זה זוכה למקום שאין היד שולטת בו בעבור מעשיו שרוצה ליתן באופן כזה שלא יהיה היד שולטת בצדקה כזה יהיה שכרו. ואמר עוד אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו: נראה שבא לרמז על המעלה ה' שכתב הרמב"ם ז"ל שיתן בידו קודם שישאל, ויובן היטב ע"פ מה שדרשו חז"ל (ב"ב ט':) ואמר ר' יצחק מאי דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד משום דרודף צדקה ימצא צדקה אלא לומר לך כל הרודף אחר צדקה הקב"ה ממציא לו מעות ועושה בהם צדקה, והנה קאמר בלשון רודף אחר הצדקה דהיינו שנותן לעני קודם ששואל ממנו זוכה שהקב"ה ממציא לו מעות ליתן צדקה, והיינו דקאמר אני גנזתי במקום שעושה פירות דהיינו שזה גופא הוא השכר שזוכה לעשות פירות פרי מצוה זו. ואמר עוד אני גנזתי אוצרות נפשות, נראה דמיירי ג"כ מהמעלה ה' שחשב הרמב"ם ז"ל, ויובן היטב ע"פ מה שדרשו ריב"ל אמר כל הרגיל לעשות צדקה זוכה והויין לו בנים בעלי חכמה בעלי עושר בעלי אגדה דכתיב ימצא חיים וגו', ופירש"י דכתיב גבי חכמה כי מוצאי מצא חיים, בעלי עושר דכתיב צדקה, בעלי אגדה כתיב הכא וכבוד וכתיב התם כבוד חכמים ינחלו, וזה הפסוק כתיב גבי רודף צדקה, והיינו שנותן לו קודם שישאל והוא המעלה ה' שחשב הרמב"ם, והיינו דקאמר אני גנזתי אוצרות נפשות דהיינו שזוכה שיהיו לו בנים בעלי

חכמה, והיינו דמסיים פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם דהיינו שזוכה שיהיו לו בנים בעלי חכמה. עוד יש לפרש ואני גנזתי אוצרות נפשות דקאי על מי שמחזיק בני עניים לומדי תורה להספיק להם שיהיו יכולים ללמוד תורה, והיינו דקאמר אני גנזתי אוצרות נפשות ע"ד הכתוב ואת הנפש אשר עשו בחרן ומתרגם דשעבידו לאורייתא, כן האדם המעלה הזה אשר מחזיק ידי עניים לומדי תורה הוא גונז אוצרות נפשות. ואמר עוד אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי שנאמר ולך תהיה צדקה, נראה לפרש דקאי על המעלה ו' שחשב הרמב"ם ז"ל שיתן לו אחר שישאל והיינו שיתן לו כל צרכו עכ"פ אחר שישאל לו, ונראה דזה מרמז בקרא ולך תהיה צדקה לפי מה שאמרו חז"ל (ב"מ דף קי"ג:) הרי שהיו נושין בו אלף זוז ולבש איצטלא בת מאה מנה מפשיטין אותה ממנו ומלבישין אותו איצטלא הראויה לו, ותנא משום ר"י ותנא משום רע"ק כל ישראל ראויין לאותה איצטלא, שוב פריך הש"ס ולימא ליה לאו עלי קרמית א"ל אביי איברא עליה קרמי שנאמר ולך תהיה צדקה, ופירשו התוס' דלא אמתניתין פריך אמאי מחזיר לו הכר דא"כ למה המתין עד כאן ועוד דמה צריך טעם על מצות המקום, ופירשו דאדר"י ואדרע"ק פריך דאמרי כל ישראל בני מלכים הם וכולן ראויים לאותה איצטלא, ואמאי כיון דאינו לובשה אלא לכבוד ולנוי בעלמא למה יש לנו לומר שכל זה הטיל הכתוב על המלוה כיון שלא פירש הכתוב בהדיא, ומשני גם באיצטלא לא שייך לומר ולך תהיה צדקה והטיל עליו הכתוב שלא למנוע ממנו הנוי והכבוד והתענוג שהורגל בו עד עתה, הרי למידין מקרא דלך תהיה צדקה שצריך למלאות אותו כל צרכיו ואפילו הנוי והכבוד והתענוג שהורגל בו עד עתה, והיינו דמרמז בזה הפסוק דעכ"פ צריך ליתן לו כל צרכיו אחר ששאל ממנו. ומה שאמר עוד אבותי גנזו לעוה"ז ואני גנזתי לעוה"ב שנאמר והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך, נראה דבא לרמז מה שכתב הרמב"ם במעלה ז' דעכ"פ יתן לו בספ"י אף שיתן לו פחות מן הראוי ומרומז בזה הפסוק כבוד ה' יאספך כי לפי הערך שמראה לעני ספ"י ונותן לו בכבוד כן לפי ערך ההוא כבוד ה' יאספהו. כן נזכה אנחנו לעשות צדקה כראוי ובזכות הצדקה יבוא הגאולה ב"ב אמן:

דרוש כג

הספד מר

הספד על פטירת רבינו הגדול החסיד גאון עוזנו מ' אריה ליב זצ"ל אב"ד דפ"ק, ובאותו פרק השמועה בא שנפטר כבוד רבינו הגדול והחסיד רבן של כל ישראל אשר שמו הולך מסוף העולם ועד סופו הוא מרן עקיבא איגר זצ"ל, ולא הארכתי כ"כ בשבחי רבינו

עקיבא ז"ל כי נשמע שצוה שלא להספידו דקי"ל שומעין לו, אף שבקצת תשובות כתבו שהוא דוקא לחכם מופלג אבל לא ליחיד הדור כמו רבינו ז"ל שהיה יחיד בדורו ממש בתורה ובחסידות, וכן העיד בס' תשובה מאהבה שהגאון בעל נודע ביהודה הספיד את כבוד הגאון פני יהושע ז"ל, ואמר מאחר שהיה רבן של כל בני הגולה אין אנו מחוייבים לשמוע בזה, עכ"ז אנכי עשיתי דרך ממוצע לקצר בשבחיו, ורק להזכיר שמו הגדול זכותו יגן עלינו:

בראשית להודיע כי כוונתי לכבוד השי"ת ולזכות ולכבד בזה נשמות הצדיקים אשר נזכיר בזה ההספד ובאמת לא נסיתי בזה, ואין בכחי להרים קול בכי לעורר העם, וגם בימי חכמי הש"ס מצינו שהיו אנשים המסוגלים ומיוחדים לזה וכדאיתא בש"ס כמה פעמים פתח עליה ההוא ספדנא. ועם כל זה למען אהבת הצדיקים האלה נתעוררתי לזה וכמצוה מפי חכמינו ז"ל שלא להתעצל בהספדן של ת"ח:

במס' מגילה י"א. בפסוק ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם. במתניתא תנא לא מאסתים בימי כשדים שהעמדתי להם דניאל חמ"ו, ולא געלתים בימי אנטיוכוס שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול, לכלותם בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר, להפר בריתי אתם בימי רומיים שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי הדורות, כי אני ה' אלהיהם לעתיד לבוא שאין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם. וכבר עמד בזה מהרש"א בחד"א דלא חשיב כסדר הגליות, גם באמת צריך להבין דברי חז"ל היכא רמיזא בכל תיבה דזה קאי על זה וזה קאי על זה. והנלע"ד. להבין דברי חכמים וחידותם, דלא מאסתים יותר מכוון דקאי על דניאל חנניה מישאל ועזריה, והוא דבמדרש שה"ש איתא דבאו לדניאל וא"ל מה אתה אומר לנו נסגוד או לא, אמר להם הנה הנביא לפניכם לכו אצלו, הלכו להם מיד אצל יחזקאל אמרו לו כמו שאמרו לדניאל נסגוד או לא, אמר להם כבר מקובל אני מישעיה רבי חבי כמעט רגע עד יעבר זעם, אמרו לו מה את בעי דיהון אמרין הדין צלמא סגדין ליה כל אומיא, אמר לון ומה אתון אמרין, אמרי ליה אנן בעינן דניתן בו פגם דנהוי תמן ולא נסגוד ליה בגין דיהון אמרין הדין צלמא כל אומיא סגידו ליה לבר מישראל. אמר להם אם כדעתכם המתינו לי עד שאמלך בגבורה, הה"ד באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את ה' וישבו לפני ומי היו אלו חמ"ו, אמר לפני הקב"ה רבש"ע חנניה מישאל ועזריה מבקשים ליתן נפשם על קדושת שמך, מתקיים אתה עליהם או לא, אמר לו אני מתקיים עליהם, הדא הוא דכתיב בן אדם דבר את זקני ישראל ואמרת אליהם הלדרוש אותי אתם באים, מאחר שגרמתם לי להחריב את ביתי

ולשרוף את היכלי ולהגלות בני לבין האומות ואח"כ אתם באים לדרשני, חי אני אם אדרש לכם, באותה שעה בכה יחזקאל וקונן והילל בעצמו, ואמר ווי לשונאי ישראל, אבדה שארית יהודה שלא נשתייר מיהודה אלא אלו בלבד. ואיתא עוד במדרש שיחזקאל אמר להם שהקב"ה אינו מתקיים עליהם, ואמרו לו בין מתקיים בין אינו מתקיים אנו נותנים נפשותינו עליו על קדושת שמו יתברך, ואח"כ נגלה הקב"ה על יחזקאל ואמר להם שהוא מתקיים עליהם בודאי, אלא שבוק להון ולא תאמר להון מידי, כדי שימסרו ממש על קדושת שמי, ע"ש המדרש באריכות. וע"פ מדרש הנ"ל מיושב היטב דברי התוס' בפסחים (דף נ"ג ע"ב) דקאמר שם הש"ס עוד זו דרש תודוס איש רומי, מה ראו חמ"ו שמסרו עצמם על קדושת השם לתוך כבשן האש נשאו ק"ו בעצמם מצפרדעים, ומה צפרדעים שאינן מצווים על קדושת השם כתיב בהו ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובתנוריך ובמשארותיך אימתי משארת מצויה אצל התנור בשעה שהתנור תם, אנו שמצווים על קדושת השם על אחת כמה וכמה. והקשו שם התוס' דהא הוה בפרהסיא ולכ"ע יהרג ואל יעבור, ופירשו בשם ר"י מה ראו חמ"ו שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח כמו שעשה דניאל כדאמרי' בחלק (צ"ג.) ג' היו באותה עצה. ומהרש"א בחד"א שם כתב דיש לגמגם בדבריהם דמדניאל ליכא ראיה דדניאל שבקו ליה לברוח כדאמר התם ונבוכדנצר אמר ניזיל דניאל מהכא דלא לימרו קלייה לאלהיה בנורא וכו' ודניאל נמי ברח מטעם דקאמר דלא ליקיים בי פסילי אלהיהם תשרפון באש כו'. ולפי מדרש הנ"ל דברי התוס' נכונים וברורים ומייסדים על דברי המדרש הנ"ל דבהדיא צוה יחזקאל להם לברוח, דקאמר להם חבי כמעט רגע וכו', עד שהשיבו בעצמם אנן בעינן דניהוי התם וניתן בו פגם שיאמרו כל האומות סגידו ליה לבר מישראל. ויש לבאר ענין הקל וחומר שנשאו מצפרדעים המבואר בגמ' פסחים הנ"ל, ע"פ מה דאיתא בתיקוני זוהר, שבעת שסיים דוד המלך ע"ה ספר תהלים זחה דעתו עליו על ריבוי השירות ותשבחות, עד שנזדמנה לו צפרדע אחת, ואמרה לו אנא לא שכיבנא יממא ולילא, ובכל עת ורגע אני אומר שירות ותשבחות, ולא עוד דאנא מסרית גרמאי לקדושת השם שנאמר ועלו ובאו בביתך וכו' ובתנוריך ובמשארותיך, מיד אמר דוד ה' לא גבה לבי ולא רמו עיני. וע"פ יש לומר דחמ"ו שהיו מבני בניו של דוד כיוונו בזה לתקן מה שפגם במה שזחה דעתו עליו ונצחו הצפרדעים, והיינו דנקטו הקל וחומר מצפרדעים, לתקן חטא אבי אביהם במה שמסרו עצמם על קדושת השם. ולפ"ז י"ל דתיבת לא מאסתים קאי על חמ"ו, דאיתא בסוף מדרש איכה על פסוק למה לנצח תשכחנו, ד' דברים אמר ירמיה מאיסה געילה עזיבה ושכיחה, דכתיב המאוס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך,

והושב ע"י משה דכתיב לא מאסתים ולא געלתים וכו', ואחרי שמצינו במדרש הנ"ל שיחזקאל בכה וקונן והילל ווי אבדה שארית יהודה שלא נשתייר מיהודה אלא אלו בלבד, ומצינו שאמר ירמיה המאוס מאסת את יהודה, והושב ע"י משה במה דכתיב לא מאסתים, ולפ"ז בא על נכון דרוש לא מאסתים על חמ"ו, ולא געלתים דדרשו דקאי על שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו, דהיינו שהם גרמו להיות בהמ"ק קיים, ועיין ביומא (דף ס"ט) באריכות ממעשה דכותים שבאו לבקש מאלכסנדר מוקדון להחריב בית מקדש אלהינו ושמעון הצדיק הציל ע"י מעשה, ואיתא ביומא דבבית המקדש היתה אבן שתיה שממנה הושתת העולם, ואמרינן שם כמאן דאמר מציון נברא העולם, ובציון מצינו לשון געילה כמה דכתיב בירמיה אם בציון געלה נפשך, והושב ע"י משה רבינו ע"ה לאמר לא געלתים כדאיתא במדרש איכה הנ"ל, לכן דרשו לא געלתים על ימי אנטיוכוס שהעמיד להם שמעון הצדיק וכו' שהם גרמו שיתקיים בהמ"ק אשר יסודתו בציון שמשם נברא העולם. ואמר עוד לכלותם בימי המן, הנראה לומר דמלת לכלותם מרמז על הישועה בימי המן ע"י מרדכי ואסתר, דהנה רש"י ז"ל בפירוש החומש בפסוק ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני וגו' ופירש רש"י כתיב חסר שניתנה לו תורה במתנה ככלה לחתן, ותיבת לכלותם כתיב חסר ג"כ, ואיתא בזוה"ק דמרמז בגין האי כלה דבגווייהו, ואיתא במס' שבת דף פ"ח ע"א דהדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו קיימו מה שקיבלו כבר, והיינו מאהבת הנס, וזה מרמז תיבת לכלותם דמרמז ג"כ על התורה שנקראת כלה כידוע וכדאיתא בזוה"ק שע"י הישועה שהיה ע"י מרדכי ואסתר קבלו ישראל עליהם התורה מחדש בלא אונס מחמת אהבתם להקב"ה, ואמר עוד להפר בריתי אתם בימי רומיים כו', הא דרמז על בית רבי כו' היינו ע"פ מה דאיתא במס' גיטין (דף ס' ע"ב) אמר ר' יוחנן לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, וידוע כי רבינו הקדוש הוא היה הראשון לייסד בכתב תורה שבעל פה, וכמו שמשה רבינו ע"ה כתב תורה שבכתב שעל ידו ניתנה התורה כמו כן רבינו הקדוש יסד בכתב תורה שבע"פ ובירר וחיבר המשניות באסיפת כל חכמי ישראל, ועיין בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים ועוד נדבר מזה אי"ה, והיינו דקאמר להפר בריתי על בית רבי וחכמי הדורות שהמה כמו יסוד לתורה שבע"פ: אחי וריעי כמה גבר עלינו חסד הקב"ה בכל דור ודור שהעמיד לנו צדיקים גדולי הדור וחסידים להגן עלינו ובבוא ח"ו עת צרה לישראל היו לנו למחסה ועזרה, עתה אוי לנו על שברנו, כמה יש לנו להתאונן ולבכות בעת הזאת אשר הצרות בעוה"ר מתגברות עלינו בכל יום ונעדרו מאתנו המחסים והמגינים עלינו, ונלקח מאתנו מחמד עינינו וכוסף

לבנו אדוננו מורינו ורבינו הגאון החסיד העניו מופת דורנו רבנא אריה ליב נ"ע אב"ד ור"מ דקהלתנו, ואח"ז בזמן קצר נעדר מאתנו הרב הגאון החסיד רבן של ישראל רבנא עקיבא איגר נ"ע אשר שמו הולך מסוף העול ועד סופו. אשר אמרנו בצלם נחיה בגוים, והמה יהיה לנו למחסה ועזרה לעתות בצרה רחמ"ל. והנה אמרו במשנה דסוף סוטה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, והיינו דתלמידי רבי הוסיפו זאת במשנה וכמו שפירש הרע"ב, והענין הוא כמו שמצינו במשה רבינו ע"ה התורה העידה עליו, והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, ובענין היראה הפליגו חז"ל ביראתו הטהורה, ואמרו לגבי משה יראה מילתא זוטרתי, והענין הוא דמשה רבינו ע"ה הוא יסוד לתורה הקדושה שע"י ניתנה תורה לישראל, ובזה צריך הפלגת רוב ענוה כמו שדרשו חז"ל בעירובין למה נמשלה תורה למים, מה מים הולכים ממקום גבוה למקום נמוך, כך דברי תורה אינם מתקיימין אלא במי שמשפיל דעתו עליהם, וכן בענין היראה היה צריך להפלגת היראה שע"י זה תתקיים החכמה כמו שאמרו חז"ל כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכמו כן רבינו הקדוש שעל ידו נתברר ונסדר תורה שבע"פ וכידוע היה צריך לרוב הפלגת שתי המעלות עד שהעידו עליו חכמי המשנה משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, וכמו שהעידו חכמי המשנה על רבינו הקדוש כמו כן נוכל אנחנו לומר משמת רבינו אריה ליב ז"ל רב דקהלתנו בטלה ענוה ויראת חטא וכמו שידוע לכל גודל הפלגת ענותנותו הטהורה אשר קטן וגדול אליו דרשו והיה מקבל את כל אדם בספ"י וכל אדם היה שמח על שיחתו הנעימה והטהורה והיה משמח לב כל אדם ומפיג צער כל אדם. וזהירותו ביראת חטאו אין לשער ולספר אשר ממש היה קדוש מבטן ובילה מרבית ימיו בתענית וסגופים, ובכל יום ויום היה מטהר עצמו במקוה, טהרה, ואחר חצות לילה קם כארי לעבודת בוראו, וגודל פזרון צדקתו ידוע ומפורסם והחיה נפשות רבות בצינעא. ובעוה"ר כמה נסיונות עברו עליו מנעוריו עד יום פטירתו והכל קיבל באהבה ובשמחה להשלים רצון קונו. אוי לנו על שברנו מי ירפא לנו ומי יתפלל בעדנו, וכל איש אשר ח"ו היה בצרה בלכתו לדרוש את רבינו ז"ל מיד קם והתפלל עליו ונתן נפשו עליו, וכמעט על כל אחד מישראל נתן נפשו כאילו הוא בנו יחידו מרוב אהבתו לה' יתב' וישראל עמו, וראוי לומר עליו מה שאמר אלישע הנביא בהסתלקות רבו אליהו ז"ל ככתוב ואלישע רואה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, וכדתרגם יונתן רבי רבי דטב להון לישראל בצלותיה מרתיכין ופרשין, כך רבינו היה לנו כחומה בתפלתו הנקיה להגן עלינו:

בשמואל (ב' א') ויקונן דוד את הקינה הזאת על שאול ועל יהונתן בנו, ויאמר ללמד בני יהודה קשת, הנה כתובה על ספר הישר, ועיין פירוש רש"י ז"ל. ולדרכנו יש לומר בפירושו דהנה בהיות שאול ויהונתן בחיים חייתם זכותם היה גדול מאוד ולא היו צריכים לקשת כי זכותם היה מגין, ומה שאמר הנה כתובה על ספר הישר יש לומר ולכוין במה שנאמר שאמר יעקב אבינו ליוסף ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי, ותרגם אונקלוס בצלותי ובבעותי, והיינו כוונת דוד המלך ע"ה בקינתו, שמתחלה לא היו צריכין לקשת כי תפלתם וזכותם היו במקום הקשת, ועכשיו שמת שאול ויהונתן בנו צריכין לקשת במקום תפלה כי אין מי להגן בעדנו ואמר עוד הצבי ישראל על במותיך חלל, ושמעתי לפרש ממורנו הגאון זצ"ל אשר אנחנו עסוקים בהספדו דהכוונה הכי, בהיות שאול היה עניו מאוד כידוע כי היה נחבא אל הכלים ואת דבר המלוכה לא הגיד עד שמחמת רוב ענותנותו היה נענש וכמאחז"ל למה לא נתקיים מלכות שאול שלא הקפיד על כבודו, ועכ"פ היה עניו למאוד אף ברוב גדולתו, וזה הכוונה הצבי ישראל קאי על שאול שהיה צביונן של ישראל, ואמר על במותיך חלל ר"ל אף בעת שהיית במעלה העליונה במאוד וזהו על במותיך, מ"מ היית חלל דהיינו שהיה לבו נשבר בקרבו מאוד וכמאמר הכתוב ולבי חלל בקרבי שדרשו חז"ל על שבירת יצה"ר, וכמו כן שאול בעת רוב גבהו היה לבו נשבר למאוד. וכמו כן אדוננו מו"ר ז"ל אשר היה גדול במאוד בכל העולם ושמו היה הולך מסוף העולם ועד סופו, עם כל זה היה עניו מאוד ולבו היה שבור בקרבו כידוע לכל מכיריו, ואמר עוד דוד המלך ע"ה בקינתו שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו ומאריות גברו, ופירש רש"י לעשות רצון קונם, ויש לפרש כמו כן תחלת המקרא הנאהבים והנעימים בחייהם, היינו שהיו דבוקים בהקב"ה והיו נאהבים ונעימים עליו, וגם במותם לא נפרדו מאהבת השי"ת, וכדאיתא במדרש פ' אמור שהיה הקב"ה משתעשע בו ואומר ראו בריה שבראתי בעולמי, בעת שהשיב לו שמואל הנביא כאשר העלתו בעלת האוב, ואמר לו הנה לא שמעת בקול ה' אלהיך ולא עשית חרון אפו בעמלק ויתן ה' גם את ישראל עמך ביד פלשתים, ואמר לו ואין מיערק, אמר לג אי מערקת את משתזיב, ואם אתה מקבל עליך מדת הדין מחר אתה ובניך עמי, מהו עמי אמר ר' יוחנן עמי במחיצתי, כיון ששמע דברי שמואל נתירא שנאמר וימהר שאול ויפול מלא קומתו ארצה ויירא מאוד מפני שמואל, אמרו לו אבנר ועמשא מה אמר לך שמואל, אמר להם אמר לי למחר אני נחית לקרבא ונצח ולא עוד, אלא בניך מתמנין רברבין, נטל שלשה בניו ויצא למלחמה, אמר ר"ל באותה שעה קרא הקב"ה למלאכי השרת ואמר להם בואו

וראו בריה שבראתי בעולמי בנוהג שבעולם אדם הולך לבית המשתה אינו מוליך בניו עמו מפני מראית עין וזה יוצא למלחמה ויודע שיהרג ונוטל בניו עמו ושמת על מדת הדין שפוגעת בו. וזה הכוונה הנאהבים והנעימים בחייהם שהיו דבוקים בהקב"ה והיו נאהבים ונעימים עליו, וגם במותם לא נפרדו הגם שהיה יודע שאול שיהרג לא היה נפרד מאהבת הקב"ה והיה שמח על מדת הדין. ויש לפרש עוד ובמותם לא נפרדו ע"פ מה שדרשו חז"ל בריש השוכר את הפועלים, תני רב יוסף מאי דכתיב תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער, תשת חושך ויהי לילה זה העולם הזה שדומה ללילה, בו תרמוש כל חיתו יער אלו רשעים שבו שדומין לחיות שביער, תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון, תזרח השמש לצדיקים ויאספו רשעים לגיהנם, ואל מעונותם ירבצון אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור לפי כבודו, יצא אדם לפעלו יצאו צדיקים לקבל שכרם, ועבודתו עדי ערב במי שהשלים עבודתו עדי ערב. וזה הכוונה ג"כ ובמותם לא נפרדו שהשלימו עבודתם עדי ערב. כמו כן רבינו ז"ל שספרו האנשים שהיו בעת חליו כי עד הרגע האחרון לא סר מאהבת השי"ת, ובירך על כל דבר הניתן לתוך פיו ברכה הראויה, וכמו כן בזקנתו לא סר מכל הנהגתו מעודו וכל החומרות שהחמיר על עצמו הכל היה נוהג ג"כ בימי זקנתו, והגם שהיה כבד עליו, כמו לטבול בכל יום במקוה בעת הקור לא פנה לבו כי אם למען אהבת השי"ת וירצתו אשר היה חופף עליו כל היום. אוי לנו על שברנו כי נתקיים בנו לעת מרפא והנה בעתה. וכוונתי שרבינו ז"ל נעדר מאתנו אחר שבת נחמו, והנה חז"ל קבעו לנו שבת נחמו וכל שית דנחמתא כדי להתנחם על מה שהתאבלנו עתה על חורבן בית המקדש, ואיתא במדרשים דלולא נחמות הנביאים לא היה ישראל יכולים לקבל ח"ו הצרות, זולת כשבאים לבית המדרש וקורין נחמות הנביאים המה מתנחמים, כי ישראל מאמינים בני מאמינים על הנחמות, ואנחנו קראנו באותה השבת הפטרת נחמו עמי להתנחם על חורבן בהמ"ק, וקרה לנו שברון יותר מחורבן בית המקדש הוא פטירת רבינו החסיד ז"ל, וכמו דאיתא במדרש איכה דמיתת צדיקים גדול יותר מחורבן בית המקדש דבחורבן בהמ"ק כתיב והפלא וכו' ובמיתת הצדיקים כתיב הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא. אוי לנו כי גדול כים שברנו. רבנים, חכמי התורה, התאבלו על שברכם, כי יקרה לכם ספק בדין את מי תשאלו, כידוע שהוא היה עושה שלום בין חכמי התורה כשנחלקו בדין, ורבינו ז"ל כאשר היה אומר הכרעתו היו סרים למשמעתו וקיימו וקבלו עליהם ככל היוצא מפיו כן יקום. ושמעתי לפרש הפסוק במגלת אסתר וכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע אבל גדול ליהודים, לרמז על גדול הדור שנפטר מן העולם, כי הגם שבעת הסתלקותו

אין מרגישים עדיין כל כך ההעדר הגדול הזה, אכן בבואנו לידי איזה ספק אשר אין בכחנו לבררו אזי מזכירים את הגדול כי אילו היה בחיים חייתו היה מברר הספק הזה, וכמ"ש תלמידי רב נח נפשיה וברכת מזוני לא גמרינן, וזה הכוונה בכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע ר"ל דבר מלכו של עולם ודתו היינו כי יפלא דבר בדתו ואין אנחנו יודעים הדין אזי מזכירים הגדול הנ"ל ונעשה אבל גדול ליהודים, השי"ת יהפך אבלנו לששון ולשמחה. עניים אביונים התאבלו, מי ירחם עליכם, אשר הוא היה אב ליתומים ודין אלמנות והשגיח על כל איש להמציא לו די מחסורו בין בממונו בין בגופו, וגם עניים בני טובים אשר התביישו לקבל צדקה, היו גולין את אוזן רבינו החסיד ז"ל והיה ממלא כל משאלותם לטובה. והנה ענין ההספד לגאון וחסיד עיקר התועלת להתעורר כל אחד לתשובה כאשר מספרים רוב מעלותיו כ"א מתעורר בתשובה בראותו שעתה חסר מאתנו כל זאת וגם שזכות הצדיקים היה מגין עלינו ועתה אין מי להגן הוא מתעורר בתשובה כדאיתא בסנהדרין ל"ז גבי בריוני דהדרי בתשובה כשמת רבי זירא אמרו עד האידנא הוה קטינא חריך שקי דהוה בעי עלן רחמי השתא מאן בעי עלן רחמי הרהרו בלבייהו ועבדי תשובה:

בכן אחינו בנ"י קומו נא ונזרזה איש את אחיו ולחזק ידים רפות ולקבל עלינו ללילך בעקבותיו ולדרוך בדרכו דרך הקודש, אף ששכלו ודעתו היה רחב למאוד עכ"ז ראוי לכל איש לקבל שמץ מנהו עליו הן בדרכי הצדקה הן ביראת חטאו הן בענוה, ובזכות זה גם נפש אדמו"ר יתעלה מעלה מעלה:

עוד מצאתי ענין נפלא מה שיוצא תועלת רב בהספד צדיק וחסיד, מה שגלה המגיד להגאון ב"י וז"ל המגיד בפ' שמות וימת יוסף וכל אחיו וגו' ובני ישראל פרו וישרצו וכו' והכא רמז דאוליפתיך דצדיקים מולידים במיתתם יותר מבחייהם, דכד מסתליק צדיק מן עלמא כמה נפשין דאזלין ערטילאין בעלמא ולית להון נייחא אזלין לגביה וכד מספדין עליה ואמרין ד"ת עליה נפשיה מתעטפת בהנהו מילין, ועי"כ הוא סלקא בדרגין עילאין והנך נפשין אוף הכי מתעטפין בהנך מילין קדישין, ועי"כ מתגזר עלייהו דיתגלגלון וכל חדא וחדא גזרה עלה בההיא שעתא בהי דוכתא יתגלגלון ומתקנין להו דוכתא דיהון תמן בין כך ובין כך, נמצאו צדיקים מולידים במיתתם יותר מבחייהם, והיינו רזא דהורדת דמעות על אדם כשר רמז להוא שפעא דנחית מלעילא להנהו נפשין, והיינו דלא פרו בני ישראל עד דמית יוסף וכו' וע"י מיתתהון נחתו כל הנך נפשין ואתגלגלו בישראל וע"י כך פרו וכו'. ובזה נראה לפרש סוגית הש"ס (כתובות ק"ג) גבי אשכבתא דרבי שצוה אל תספדוני בעיירות וקאמר הש"ס סבור מיניה משום טרחא הוא דקאמר כיון דחזו

דספדי בכרכים ואתו כ"ע אמרו ש"מ משום יקרא הוא דקאמר, ועוד קאמר הש"ס ההוא יומא דאשכבתא דרבי נפק בת קלא ואמר כל דהוי באשכבתא דרבי מזומן הוא לחיי העולם הבא, והדבר יפלא על רבינו הקדוש אשר היה בהפלגת הענוה עד שאמרו משמת רבי בטלה ענוה וכו' היאך חשש ליקריה. והמהרש"א בחד"א הרגיש בזה וכתב דכוונתו לכבוד התורה, והגם שדבריו ז"ל אמיתיים אולם י"ל עוד ענין בכוונת רבינו הקדוש, והוא לפ"ד המגיד הק' שבעת הספדו של ת"ח מתאספים כל אותן נשמות הצריכות תיקון ובגין ד"ת דאמרי על פטירת הצדיק הוא מתעלה מעלה מעלה וע"י כן נאחזות שאר הנשמות הצריכות תיקון ומתקנים כ"א מה שצריך. ומכ"ש רבינו הקדוש אשר היה קדוש למאוד כאשר הפליגו הש"ס ברוב קדושתו וע"כ קראוהו רבינו הקדוש. והיתה כוונתו שבעת הספדו יתאספו אליו כל הנשמות הצריכות תיקון ויתוקנו ע"י, וזה מרומז בש"ס דאתו כ"ע. ר"ל גם הנשמות המה באו אליו הצריכות תיקון, ומשום יקרא דהיינו בשעת הספדו וד"ת שאמרו עליו עלתה נשמתו ממעלה למעלה גם שאר הנשמות הצריכות תיקון נתקנו על ידו, ולזה נתכוין רבינו הקדוש להספידו בכרכים משום יקרא. גם יש לומר ע"פ מה שאמרו חז"ל בעירובין בפרק עושין פסין (דף כ"א:) אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אל תדיינני כיושבי כרכין שיש בהם גזל ועריות ושבועות שוא וש"ש, ולזה נתכוין רבינו הקדוש ג"כ דאותן הנשמות מהדרים בכרכים צריכות תיקון יותר, וע"ז רמז ג"כ הב"ק כל דהוי באשכבתא דרבי מזומן הוא לחיי העוה"ב, רמז ג"כ על אותן הנשמות שנתקנו ע"י:

בשם מורינו ורבינו זצ"ל. בפירוש רש"י וישב יעקב בארץ מגורי אביו, פירש רש"י ע"פ המדרש וישב יעקב בקש לישב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף, צדיקים מבקשים לישב בשלוה בעוה"ז אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז. ואמר מורינו ז"ל לפרש ע"פ הגמרא (קדושין ל"ט:) ר' יעקב אומר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דתניא ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה הכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה, בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת, היכן טובתו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא למען ייטב לך לעולם הבא שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, ופריך הש"ס ודלמא לא הוה הכי ר' יעקב מעשה חזא. ולפ"ז יש לתרץ מה שהקשו המפרשים איך סיכן יעקב אבינו את יוסף, הלא היה יודע שאחיו שונאים אותו, אך יש לומר דיעקב

אבינו לא חזא כמו ר' יעקב, והיה סובר הפירוש למען יאריכון ימיך קאי על עולם הזה ועל זה סמך ששלח את יוסף כי יוסף מקיים בזה מצות כבוד אב ומסתמא תגן עליו המצוה, אך באמת דהפירוש למען יאריכון ימיך קאי על עולם הבא כמ"ש ר' יעקב מעשה חזא, וזה כוונת רש"י לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעהו"ב אלא שמבקשים כו' ורצה לומר שמפרשים למען יאריכון ימיך על עוה"ז, ודברי פי חכם חן:

ולסיים בנחמה נפרש סוף המאמר שהתחלנו כי אני ה' אלהיכם לעתיד לבוא שאין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם. ונראה לפרש ע"פ מה דאיתא בפסחים בס"פ אלו עוברין וז"ל הגמרא אמר ר' אחא בר חנינא לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב ועל בשורת רעות אומר ברוך דיין האמת לעולם הבא כולו הטוב והמטיב, ופירש הצל"ח בשם גדול אחד דהכוונה הוא דבאמת כל היסורין של ישראל הם לטובתם ולצרפם ולהטיבם באחריתם אם כי בעולם הזה אין אנחנו מבחינים בחינה זו וטובתה אך לע"ל יתגלה שהיה הכל טובות וחסדים באמת מה שהיינו מדמים בעוד אנחנו בזה העולם כי הוא רעה ח"ו, וזה כוונת הש"ס לעוה"ב כולו הטוב והמטיב דהיינו שיתגלה שמה שהיינו מברכין עליו בעוה"ז ברוך דיין אמת, יתגלה שהכל היה באמת טוב והרעה היתה באמת טובה לתכלית האמיתי, ועפ"ז יש לכוין המאמר הנ"ל כי אני ה' אלהיכם לע"ל, כי ידוע כי ה' הוא מדת הרחמים ואלהיכם הוא מדת הדין, ולע"ל יתגלה שמה שהוא במדת אלהים הוא ג"כ באמת במדת ה' כי באמת גם הדינים הם רחמים גמורים לתכליתם, והיינו דקאמר כי אני ה' אלהיכם לע"ל שיתגלה כי מה שהיה בחינת אלהיכם דהיינו מדה"ד היה באמת בבחינת אני ה' שהוא רחמים גמורים לתכלית וכאמור:

ובזה נ"ל לפרש פסוקי דנחמה, נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם דברו על לב ירושלים וקראו אליה כי מלאה צבאה כי נרצה עונה כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה. ויש להבין דמתחיל בבחינת אלהיכם דהוא מדה"ד וסיים כי לקחה מיד ה' וגו'. ולפירושנו הנ"ל ימתק מדבש, והיינו שהקב"ה מנחם את ישראל ג"כ במדת הדין כי יש להם להתנחם בזה כי כל הפורעניות שעברו עליהם הכל היה בחינת רחמים גמורים להיטיבם באחריתם ואם כי בעוה"ז לא נתגלה זה להם לעתיד לבוא יתגלה להם כי הכל היה בחינת רחמים, והיינו דמסיים כי לקחה מיד ה', שהכל היה בבחינת ה' שהוא רחמים גמורים:

באופן אחר נ"ל לפרש פסוקי דנחמה הנ"ל. ונקדים המדרש איכה, חטאו בכפלים שנאמר חטא חטאה ירושלים, ולקו בכפלים שנאמר כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה, ועתידין להתנחם בכפליים שנאמר נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם. ולהבין

הענין, דהנה ענין חטאו בכפלים פירש בבינה לעתים דהענין הוא כי אם שנים יחטאו חטא אחד, אמנם האחד מהם הוא איש בזוי וגרוע, והשני הוא איש המעלה, נחשב לשני החטא בכפלים, כי מלבד שהחטא בעצמו הוא פגם, אף לפי, מעלות האיש ההוא אשר לפי מעלתו אינו ראוי לחטא נחשב אצלו החטא בכפלים, וזה הכוונה חטא חטאה ירושלים, דהיינו ירושלים שהיא ברום המעלה נחשב אצלה כל חטא בכפלים. ונפרש על דרך זה לקו בכפלים ועתידין להתנחם בכפלים, והיינו ע"פ מאמר חז"ל גדולים הצדיקים שמהפכין מדה"ד למדה"ר, והרשעים בהפך, וע"פ זה פירשנו הפ' פני ה' בעושי רע להכרית מארץ זכרם, צעקו וה' שמע וגו'. והכוונה ע"פ מאמר הנ"ל הגם כי ה' הוא מדת הרחמים מ"מ פני ה' בעושי רע וגו' אמנם כאשר צעקו דהיינו שמתחילים לעשות תשובה אז וה' שמע, והכוונה כל מקום שכתוב וה' הוא וב"ד כנודע, והיינו דקאמר וה' שמע כי הצדיקים מהפכים מדה"ד למדה"ר, וזהו הכוונה ג"כ לקו בכפלים דכתיב כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה, והיינו מה שלקו במדת הרחמים נחשב דבר זה עצמו לעונש כפול, אמנם לע"ל ב"ב יתנחמו בכפלים, והיינו דמה"ד יהיה מסכים ג"כ לכל הטובות והברכות שיעדו לנו הנביאים, וממילא יהיה זה נחמה בכפל, והיינו דקאמר נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם, דהיינו שבחינת מדה"ד יסכים ג"כ על הטובות והברכות ותהיה הנחמה בכפלים במהרה בימינו אמן:

דרוש כד

הספד מר על מות הרב המופלג בתורה ובחסידות צנא מלא ספרא הצדיק המפורסם מו"ה שמואל פושזיצער זללה"ה מפ"ק בריסק דליטא

גרסינן בשבת פרק האורג אמר רב יהודה אמר רב כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו שנאמר ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח בהר אפרים מצפון להר געש, מלמד שרגש עליהם ההר להרגן. יש להבין הענין על מה הוא העונש כ"כ שראוי לקוברו בחייו, ונראה ע"פ מ"ש חז"ל בפ"ק דע"ז ואמר רבא בתחלת נקראת התורה על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שם שלו, שנאמר כ"א בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וגו', והחכם שנקרא התורה על שמו הוא ענין כמו ספר תורה וצריכין לקבל עליו עול מוראו וכמאמר חז"ל את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, וכשיש לו חיבור ודבוק עם ת"ח ומוראו עליו, כשנעדר החכם מרגיש תיכף ההעדר ונפשו עליו תאבל על העדרו ופטירתו ומספיד עליו כראוי, לא כן כאשר מתעצל בהספדו של חכם ניכר מתחלה שלא היה לו חיבור עם הת"ח ולא קיבל עליו עול מוראו, ומצינו בדברי חז"ל באגדת שבת פרק

רע"ק ויתיצבו בתחתית ההר אמר ר' אבדימי בר חמא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים תורתי מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, וה"נ העונש דוגמת זה מאחר שאינו מקבל עליו עול מוראו שנקראת התורה על שמו ראוי לקוברו בחייו, והיינו דקאמר שרגש עליהם ההר להורגן, דוגמת מ"ת שכפה עליהם ההר כגיגית:

ויש לפרש בזה הך בתמנת סרח ומביא רש"י ז"ל בסוף יהושע דבמקום אחר הוא קורא אותה תמנת חרס ע"ש שהעמידו תמונת חמה על קברו לומר זה הוא שהעמיד החמה. ויש לפרש הענין, דהנה ח"ו לומר שלא הספידו כלל, אלא כאשר כתב הת"י שלא מצינו כמו במשה רבינו ע"ה שנאמר ויבכו בני ישראל וגו' שלשים יום, ויש לומר טעמם בזה שרצו להפריש בינו לבין משה לחלק כבוד למשה, דמצינו בדברי חז"ל באגדת פרק הספינה ונתת מהודך עליו ולא כל הודך זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה אוי לה לאותה בושה אוי לאותה כלימה, הרי מצינו שהקטינו מעלת יהושע נגד מעלת משה רבינו ע"ה, ולכן מטעם זה לא רצו להספיד עליו שלשים יום כמו במשה להפריש בינו לבין משה ולחלק כבוד למשה רבינו ע"ה, ובאמת חטאו בזה, הגם דמעלת משה גדלה מאוד ממעלת יהושע, מ"מ יהושע בדורו כמשה בדורו, ואינו ראוי לעשות הפרש עליו בענין הספדו, וזה שהעמידו תמונת חמה על קברו לתקן אשר עוותו שדימו פני יהושע כפני לבנה כי יהושע בדורו כמשה בדורו, וראוי לקראתו בשם שמש, ולכן העמידו תמונת חמה על קברו:

תו גרסינן שם אמר ר' חייא בר אבא אר"י כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים מדה כנגד מדה שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה, איתיביה רחב"א לר"י ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי הושע, א"ל בבלאה ימים האריכו שנים לא האריכו, אלא מעתה למען ירבו ימיכם וימי בניכם, ימים ולא שנים, ברכה שאני עכ"ל. ופירש רש"י ז"ל ימים האריכו שבלו ימיהם בטוב דחשיב אריכות ימים כדאמרינן בסדר יומא כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, וכי יש שנים של חיים ושנים שאינם של חיים, אמר ר' אלעזר אלו שנותיו של אדם שמתהפכות עליו מרעה לטובה ע"ש, ומהרש"א בחד"א פירש להיפך, דימים האריכו דהיינו דחיו הרבה שנים, אלא שבאותן השנים לא היה להם טובה וכאלו היו מתים, והיינו דשנים לא האריכו שלא היה להם שנות חיים להתהפך להם מרעה לטובה. ולכאורה יש להכריח מהסוגיא כפירוש מהרש"א, דקשיא לי טובא, למה מקשה מהך דלמען ירבו דהוא בדברים י"א ולמה לא מקשה מקרא הקודם בעשרת הדברות למען יאריכון ימיך

ולמען ייטב לך וכו' (דברים ה') דתקשה נמי ימים ולא שנים, אמנם לפירוש מהרש"א אתי שפיר דהפירוש ימים האריכו שחיו הרבה אלא שלא היו להם שנים של טובה, א"כ לא תקשה מהך קרא דעשרת הדברות דשם כתב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך כיון דאריכות ימים הפירוש שיחיה הרבה וממילא יהיה לו שנים של טובה דהא כתיב למען ייטב לך, ואף דבדברות הראשונות לא כתיב למען ייטב לך, כבר אמרו רז"ל באגדת פרק שור שנגח דלהכי לא כתיב למען ייטב לך, כיון דסופן להשתבר, ולא יאמרו פסקה טובה מישראל, כיון דחזינן דבשכר כיבוד אב ואם כתיב למען ייטב לך. אמנם גם לפירוש רש"י יש ליישב דבודאי ימים האריכו יש לפרש דקאי על שנים של טובה ולא על אריכות הזמן, רק בקרא דעשרת הדברות ליכא לפרושי הכי, כיון דכתיב למען ייטב לך דקאי על שנים של טובה א"כ צ"ל למען יאריכון ימיך קאי על אריכות הזמן, ולהכי לא מקשה מקרא דעשרת הדברות, רק מקרא דהכא מקשה שפיר דלא כתיב למען ייטב לך, א"כ יש לפרש ימים של טובה ולא אריכות הזמן:

ועוד נ"ל ליישב הא דמקשה מקרא דלמען ירבו ולא מקשה מקרא הקודם, דהנה נדייק ג"כ הא דמדייק הש"ס איתיביה ר' חייא בר אבא לר' יוחנן למה מדייק הכי ולא קאמר סתם איתיביה כדרך הש"ס בכמה דוכתי דאמורא קאמר משמיה דאמורא אחרינא ואח"כ קאמר איתיביה, הגם שמצינו בכמה דוכתי כמו בכאן, מ"מ היכא דאיכא לשנויי משנינן. גם נדייק מה שהשיב לו בזה הלשון בבלאה ולהבין דברי חכמים וחידותם. ונראה דהנה יש להקשות מאי פריך מהך קרא דלמען ירבו ימיכם לפי מה שאמרו חז"ל באגדה ספ"ק דקדושין הא מני ר' יעקב היא דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, דתניא ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה, בכבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, למען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, ודילמא לא הכי הוה, ר' יוחנן מעשה חדא, ודילמא מהרהר בעבירה הוי מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. א"כ כיון דלר"י ע"כ הפירוש למען יאריכון ימיך לעולם שכולו טוב דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, וקי"ל צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אין חוזרין לעפרם, א"כ לא שייך להקשות כלל ימים ולא שנים כיון דקאי על תחית המתים, וביותר למה שהביא רש"י בחומש דרשות חז"ל בזה דכתיב אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם לכם לא נאמר אלא להם מכאן לתחית המתים מה"ת א"כ הרי קאי על תחית

המתים. אמנם נראה ליישב דהגמרא מקשה שפיר לר"י גופיה מוכח דסובר דקרא קאי על זמן הזה, דאמרו חז"ל באגדת פ"ק דברכות אמרו ליה לר"י איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל בח"ל לא, כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר ריב"ל לבניה קדומו וחשוכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי, א"כ מוכח בהדיא דר"י גופיה סובר דקאי על זמן הזה דהא לא תמה אלא אי איכא סבי בבבל, אבל בא"י ניחא ליה דכתיב למען ירבו ימיכם וגו' על האדמה, הרי ע"כ מפרש קרא על זמן הזה ולא על תחית המתים, וסובר באמת דשכר מצוה בהאי עלמא, וכן מוכח בקדושין דמפרש קרא דלמען ירבו ימיכם על זמן הזה, דקאמר ונקיש מזוזה לת"ת דנשים יהיו פטורות ממזוזה, ומשני למען ירבו ימיכם וכו' אטו גברי בעו חיי נשי לא בעו חיי, הרי מוכח דהגמרא דקדושין הנ"ל מפרש הך קרא דקאי על אריכות ימי העולם הזה, ולהכי מדייק הש"ס איתיביה רחב"א לר"י דלשיטתו גופיה מוכח דקרא קאי על זמן הזה א"כ תקשה ימים ולא שנים, ולהכי לא מקשה מקרא הקודם דמקרא הקודם לא מוכח דר"י מפרש על זמן הזה, רק מהך קרא מוכח דר"י גופיה מפרש הקרא על זמן הזה, ולהכי מקשה לו שפיר לימא ימים ולא שנים, וע"ז מדייק ר"י בבלאה, דמכח הך דאמרתי, תמה איכא סבי בבבל, הוכחתי דאני מפרש הקרא על זמן הזה, וע"ז קאמר ליה דהגם דאמינא כן מ"מ י"ל ימים ולא שנים ולא תקשה מהך קרא דלמען ירבו ימיכם דלשיטתי דפרישית דקרא קאי על הזמן הזה תקשה ימים ולא שנים, מ"מ י"ל ברכה שאני:

והנה גם אנכי האי גברא בהאי פחדא יתיב שלא אכשל ח"ו בעונש המתעצל בהספדו של ת"ח, כמו שאירע בעוה"ר שנפטר כבוד ידיד ה' וידיד הבריות הרב המופלג בתורה ובחסידות ובמעשים טובים המפורסמים וכאשר נספר קצת שבחו אי"ה בסוף ההספד מו"ה שמואל פושזיצער ז"ל, ולכן לדרוש קצת בהספדו של ת"ח הגם שלא נסיתי באלה ואין דרכי בכך, ומשמעות דברי חז"ל במ"ק בכמה דוכתי שהיה אנשים מיוחדים להספד כמו דקאמר הש"ס בכמה דוכתי פתח ההוא ספדנא, והיינו שהיו להם אנשים אשר יכולים להרים קול בכי לעורר העם, עכ"ז ראיתי לדרוש כפי בינתי וכפי מיעוט כחי:

איתא במדרש רבה ע"פ אחר הדברים האל היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר וגו' אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד, וז"ל המדרש אחר הדברים האלה, אחר הרהורי דברים שהיו שם, מי הרהר אברהם הרהר, אמר לפני הקב"ה רבש"ע כרת ברית עם נח שאינך מכלה את בניו, עמדתי וסגלתי מצות ומע"ט יותר ממנו ודחתה בריתי לבריתו, תאמר שאחד עומד ומסגל מצות ומע"ט יותר ממני ותדחה בריתו לבריתי, א"ל הקב"ה מנח

לא העמדתי מגינים של צדיקים, אבל ממך אני מעמיד מגינים של צדיקים, ולא עוד אלא בשעה שיהיו בניך באים לידי עבירות ומעשים רעים אני רואה צדיק אחד שבהם ומכריע עליהם שהוא יכול לומר למדה"ד די אני נוטלו ומכפר עליהם, עכ"ל. ולהבין דברי המדרש מה דמדייק צדיק אחד ולא קאמר סתם צדיק שבהם, וגם מה דמדייק שהוא יכול לומר למדה"ד די, נראה דהענין דמיתת צדיקים מכפרת ממש כמו קרבנות שהיו מקריבין בזמן בית המקדש.) והענין מבואר בכמה דוכתי במדרש חז"ל, והביאו גם רש"י ז"ל דלמה נסמכה פ' מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה קרבנות מכפרים אף מיתת צדיקים מכפרת, ואיתא בזוה"ק ח"ג (דף נ"ו ע"ב), פתחו ואמרו בכל זימנא דצדיקיא מסתלקי מעלמא דינא אסתלק מעלמא ומיתתהון דצדיקיא מכפרא על חובי דרא, ועל דא פרשתא דבני אהרן ביומא דכפורי קרינן לה למהוי כפרה לחוביהון דישראל, אמר קוב"ה איתעסקו במיתתהון דצדיקיא אילין ויתחשב לכו כאילו אתון מקרבין קורבנין בהאי יומא לכפרא עלייכו, דתנינן כל זימנא דישראל יהון בגלותא ולא יקרבו קרבנין בהאי יומא ואינון תרי שעירין לא יכלין לקרבא יהא להו דוכרנא דתרי בני אהרן ויתכפר עלייהו עכ"ל זוה"ק. והנה גרסינן במגילה פ"ד שאל רע"ק את ר' נחוניא הגדול א"ל במה הארכת ימים, אתו גווזאי וקא מחו ליה סליק ויתיב אריש דדיקלא, אמר ליה רבי אם נאמר כבש למה נאמר אחד, אמר להו צורבא מרבנן הוא. שבקוהו א"ל אחד מיוחד שבעדרו, א"ל מימי לא קבלתי מתנות דכתיב ושונא מתנות יחיה, ולא עמדתי על מדותי דאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון למי שהוא עובר על פשע עכ"ל. ולהבין מה דמדייק בזה הלשון צורבא מרבנן הוא שבקוהו נראה ע"פ מה שאמרו פ"ק דחגיגה רב יוסף כי מטי להאי קרא בכי ויש נספה בלא משפט, אמר ומי איכא דאזיל בלא זמניה, אין כי הא דרב ביבי בר אבייי הוה שכיח גביה מה"מ, אמר ליה לשלוחיה זיל אייתי לי מרים מגדלא שער נשיא, אזל אייתי מרים מגדלא דרדקי, א"ל אנא מרים מגדלא שער נשיא אמרי, א"ל אי הכי אהדרה, א"ל הואיל ואייתיתה תהוי למנינא, ואלא היכי יכלת לה, הות נקיטא מתארא וקא מחריא תנורא שקלתה אותבתה אגבא דכרעא קדחה איתרע מזלה ואייתיתה. א"ל רב ביבי בר אבייי אית לכו רשותא למיעבד הכי, א"ל ולא כתיב ויש נספה בלא משפט, א"ל ולא כתיב דור הולך ודור בא, א"ל דרעינא להו אנא עד דמלו לדרא והדר משלימנא להו לדומה, סוף סוף שני מאי עבדת להו, א"ל אי איכא צורבא מרבנן דמעביר במיליה (שאינו עומד על מדותיו) מוסיפנא להו עכ"ל, הרי מוכח דתרווייהו בעינן שיהא צורבא מרבנן ויהיה מעביר על מדותיו אז מוסיפין לו מהני שנין, ולזה בתחלה שלא היה יודע כי

רע"ק צורבא מרבנן לא רצה להגיד לו מדותיו כי לא יועיל לו לאריכת ימים במה שאמר ולא עמדתי על מדותי כי זה יועיל דוקא לצורבא מרבנן להיות לו אריכות ימים, ואחר שראה כי צורבא מרבנן הוא, אמר שבקוהו כי בודאי תועיל לו מדותיו כי צורבא מרבנן דמעביר במיליה מוספין ליה. וזה דמדייק המדרש צדיק אחד ר"ל אחד מיוחד שבעדרו כמו קרבנות התמידין הקריבו מהמובחר שבעדרו, כמו כן מיתת הצדיק שהיא מכפרת על הדור לוקח הקב"ה המבחר שבהם שיהיה דוגמת קרבן התמיד, וזה דמסיים שיכול לומר למדה"ד די. ונראה הכוונה ג"כ בזה ע"פ מה שאמרו חז"ל בסוף אגדת מנחות תניא אמר ר' שמעון בן עזאי בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהים אלא לה', שלא ליתן פתחון פה לבעה"ד לחלוק. ועיין בחד"א, וברמב"ן על התורה פרשת ויקרא מבואר הענין היטב כי עיקר הקרבן לשם המיוחד לבדו ברוך הוא וברוך שמו ונראה מה דמדייק שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק, נראה דמדייק כן דשם אל מצינו שהוא חסד כמו חסד אל כל היום, ומצינו שהוא דין כמו אל זועם בכל יום, א"כ היה יכול לכתוב בפרשת קרבנות שם אל למדה"ר, אך כיון שיש אל שהוא ג"כ מדה"ד לא רצה ליתן פתחון פה לבע"ד לחלוק שהכוונה לאל שהוא מדה"ד, וזה דמדייק הש"ס שיכול לומר למדת הדין די ר"ל דמיתת צדיקים מועיל יותר מקרבנות שאפילו למדת הדין יכול לומר די, והבן:

אמנם צריך להתבונן דמאמרם שהבאנו משמע דמיתת צדיקים היא תועלת לעולם דמכפר על חובייהו, ובהדיא מבואר בזוה"ק דכל זימנא דצדיקיא מסתלקי מעלמא דינא אסתלק מעלמא, ולא כן משמע מכמה מאמרים דדרשו חז"ל מכה אשר לא כתובה זו מיתת צדיקים, ומבואר באגדת חז"ל בב"ק פרק הכונס, אמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה שנאמר כי תצא אש ומצאה קוצים, אימתי אש יוצאת בזמן שהקוצים מצויים לה, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה שנאמר ונאכל גדיש, ואכל גדיש לא נאמר אלא ונאכל גדיש שנאכל גדיש כבר. תני רב יוסף מאי דכתיב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים, ולא עוד אלא שמתחיל מן הצדיקים תחלה שנאמר והכרתי ממך צדיק ורשע, בכי רב יוסף כולי האי לאין דומים, א"ל אביי טיבותא הוא לגבייהו, דכתיב מפני הרעה נאסף הצדיק. הרי מבואר דמיתת צדיקים אינו טוב לעולם דמדמי לה פורענות. אמנם להבין הענין, נקדים מדרש איכה. כד דמך ר' יוסי ממלחיא סליק ר"י ור"ל לגמילות חסדא, וסליק עמהון ר' יצחק, והוה תמן חד סב בעי למיעול ומיפתח עלוי ולא שבקוניה, אמר ליה

ר' יצחק פסאקא קדם אילין אריותא דאורייתא את פתח פומך, אמר להו ר"י שבקוניה דהוא גבר סב ייעול וישתבח באתריה, עאל ופתח ואמר מצינו שסילוקן של צדיקים קשה לפני הקב"ה יותר ממאה תוכחות חסר ב' שבמשנה תורה ומחורבן בית המקדש, בתוכחות כתיב והפלא ה' את מכותך, ובחורבן בית המקדש כתיב ותרד פלאים, אבל בסילוקן של צדיקים כתיב לכן כה אמר ה' הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא, וכ"כ למה ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר. והמדרש הזה אין לו הבנה כלל, דפריך וכ"כ למה ואבדה חכמת חכמיו וכו' מה חידש בזה המדרש. אמנם הנלע"ד לבאר המדרש על נכון, דהמדרש גופיה מפרש מהו ענין שתי הפלאות, והנראה דכבר חקרנו בזה, דכמה דוכתי מבואר דמיתת צדיקים מכפרים כמו קרבנות, ואסתלק דינא מעלמא, ובכמה דוכתי מבואר דמיתת צדיקים היא פורענות. אמנם הענין דבודאי כשהצדיק מת וכל העם מתעוררין לבם לתשובה, וכ"א תולה כי בעונו נתפס הצדיק כאשר באמת הצדיקים נתפסים בעון הדור באמת מיתת צדיקים טיבותא הוא לגבי העולם, וגם לצדיק גופיה אף שאחר פטירתו אינו יכול לסגל עוד תורה ומע"ט כאשר בהיותו בחיים חייתו, עכ"ז כאשר העם מתעוררים לתשובה בשביל פטירת הצדיק, גם נפש הצדיק עולה מעלה מעלה ממדרגה למדרגה, בשביל שמזכה נשמת הצדיק כ"א בתשובתו אשר עושה בשביל פטירתו, ומצינו שצדיקים מסרו עצמם למיתה בשביל ישראל כמו רעיא מהימנא משה רבינו ע"ה, שאמר ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת, ומסר עצמו למיתה, ובמדרש רבה פ' כי תבוא בשעה שאמר לו הקב"ה למשה אם אעברה נא אתה מבקש לקיים בטל סלח נא, ואם סלח נא אתה מבקש לקיים, בטל אעברה נא, אמר ר' יהושע בן לוי כיון ששמע משה רבינו כך אמר לפניו רבש"ע ימות משה ומאה כיוצא בו ולא תנזק צפרנו של אחד מהם, הרי זה דרך הצדיקים כאשר רואים טובת ישראל לא חששו כלל על חייהם וכלא נחשבו נגד טובת ישראל, וכאשר השיב משה רבינו ע"ה ימות משה וכיוצא בו ואל תנזק צפרנו של אחד מהם, ובאמת על זה האופן מיתת צדיקים מכפרת ואסתלק דינא מעלמא, אמנם אם ח"ו אינם משימים לב על מיתת הצדיק, וכל אחד פונה לדרכו ואינו חושב כי בעונו נתפס הצדיק, וממילא אינם משימים לבם לעשות תשובה בודאי מיתת צדיקים הוא פורענותא לעלמא, וגם לצדיק גופיה ההעדר רע שאינו יכול לסגל עוד תורה ומע"ט, והעם לא התעורר לבם לתשובה בשביל פטירת הצדיק, וזה מרומז ג"כ במשנה דסנהדרין שמיתות של צדיקים רע להם ורע לעולם, הכוונה כאשר המיתה רע להם שהעם אינם מתעוררים בתשובה בשביל העדרו, ואז רע לו מאחר שאינו יכול לסגל

תור ומע"ט, ואינו יכול לעלות למדרגה יותר גדולה והעם לא התעוררו בתשובה בשביל העדרו וממילא רע לעולם שאינו מכפר על העם, ואדרבה מתעורר פורענותא לעלמא:

וזה כוונת המדרש הנ"ל וכ"כ למה, ר"ל מה ענין שתי הפלאות ובעבור מה העונש כ"כ, וע"ז השיב המדרש ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר, הכוונה כאשר אבדו החכמים אינם משימים לב כלל על אבידת החכמים כאשר לא ידעו ולא השגיחו במעלת החכם והצדיק, וזה בינת נבוניו תסתתר, הכוונה שאל העם מסתתר בינת נבוניו, ואינם משגיחים במעלתו הנפלאה, ולכן נקרא שתי הפלאות, דהפלאה אחת מיקרי גוף הפורענות וזה מקרי פלא כמו והפלא ה' את מכותך, ופלא השני מקרי מכוסה כי מכוסה ממנו הדבר כמו כי יפלא ממך דבר דהפירוש נעלם, וזה ענין שתי פלאות, חדא על המכה, ואחת מה שמכוסה מעלת החכם הצדיק, וזה ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר, אצל העם מוסתר בינת נבוניו ואינם מבינים מעלת החכם:

ועוד נראה לפרש המדרש הנ"ל, וכ"כ למה ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר, ע"פ מה שאמרו חז"ל באגדת ואלו מגלחין (כ"ה:) א"ל רב אשי לבר קיפוק ההוא יומא מאי אמרת, א"ל אמינא אם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי קיר, לויתן בחכה הועלה מה יעשו דגי הרקק, בנחל שוטף נפלה חכה מה יעשו מי גבים קטנים, א"ל בר אבין ח"ו דחכה ושלהבת בצדיקי אמינא, אלא מאי אמרת, אמינא בכו לאבלים ולא לאבידה שהיא למנוחה ואנו לאנחה. חלש דעתיה עלייהו ואתהפוך כרעייהו ההוא יומא לא אתו לאספודיה, והיינו דאמר רב אשי לא בר אבין חליץ ולאו בר קיפוק חליץ. ועיין מהרש"א בחד"א דמשמע דח"ו יכלה כשלהבת וכאבידה, ואינו כן כי הצדיק יש לו השארת הנפש לעוה"ב, והא דכתיב הצדיק אבד היינו לדורו, אבל לאבידה משמע שהוא גופא דבר הנאבד, ולכן נענשו דאתהפוך כרעייהו שלא יהיו ראויים לחלוץ כדמסיק, כי היבום והחליצה מורים על השארת הנפש כידוע ליודעים. ואנכי פירשתי ענין העונש ע"פ מה שפירש אא"ז הגאון מו"ה אליעזר ז"ל אב"ד דק"ק אמשטרדם בספרו מעשה רוקח, על מה שסיים מס' יבמות במאמר ת"ח מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, דמה שייכות מאמר זה במס' זו, ופירש ע"פ מאמר זוה"ק בפ' וישב (דף קפ"ז) וזה לשונו הקדוש, רבי חייא בעא האי דאיהו זכאה שלים ואשתדל באורייתא יומי ולילי ולא זכה לבני מה אינון לעלמא דאתי, אמר ליה רב יוסי עובדיה ואורייתיה קא מגינין עליה להההוא עלמא כו' עד איתתיה בעי ליבומי או לא וכו', ותמצית הדבר ת"ח שמת בלא בנים מצד עצמו לא היה צריך יבום שתורתו ומעשיו הטובים מגינים עליו וזוכה למקומו בעוה"ב, ואפשר שנכלל בדברי קדשו שהתלמידים שמעמיד

הם נקראים בנים שלו כידוע, אך מ"מ אשתו מתייבמת, וזה היבום מועיל לאחרים מי שמת בלא בנים ולא היה לו אח ליבם את אשתו ולא זכה לעלמא דאתי, וע"י יבום זה של אשת ת"ח יש לו תיקון. ובזה מבואר מאוד המאמר בסיום המסכת ת"ח מרבים שלום בעולם, כלומר ת"ח שמת ואשתו מתייבמת מרבים לאחרים שלום בעוה"ב, אבל הוא בעצמו א"צ ליבום שנאמר וכל בניך למודי ה' הרי דיש לו בנים הרבה כל התלמידים שהעמיד. ולפ"ז יש לפרש הענין כי בודאי ר"א צדיק גדול בדורו והוא שסידר הש"ס בודאי הוא במדרגה גדולה אף אם היה מת בלא בנים לא היתה אשתו זקוקה ליבום וחליצה מצד עצמו, רק המה הקטינו שבחו, ולפי שבח שלהם לא היה במדרגה גדולה כ"כ, כי אם היה מת בלא בנים היתה צריכה אשתו ליבום וחליצה, ולזה נענשו דאתהפוך כרעייהו דאינם ראויים לחליצה ויבום, מצד שהקטינו מעלת רב אשי, כי חלילה אם מת בלא בנים היה צריך מצד עצמו חליצה ויבום:

ועכ"פ חזינן בדברי הש"ס שנענשו מה שדימו הצדיק לאבידה, וכפירוש מהרש"א דח"ו נאבד גוף הדבר, ולא כן הוא דהצדיק אבד לדורו אבד ויש לו השארת הנפש, וזה כוונת המדרש הנ"ל וכ"כ למה עונש גדול בסילוקן של צדיקים דכתיב ביה תרי הפלאות, וע"ז השיב המדרש ואבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתתר, הכוונה שהמה מדמים מיתת הצדיק לאבידה וזהו ואבדה חכמת חכמיו, אבל האמת לא כן הוא, רק בינת נבוניו תסתתר, רק שהוא מוסתר מאצלנו אבל בכל מקום שהוא מרגלית הוא, רק בעוה"ר אנחנו לא זכינו לאורו והוא מוסתר אצלנו. ולזה דימה העונש בתרתי הפלאות, חדא קאי על גוף המכה נקרא פלא כמו והפלא ה' את מכותך, והשני הפירוש פלא לשון מופלא ומכוסה כמו כי יפלא וכו' וקאי על הצדיק שהוא רק בחינת שהוא נסתר מאצלנו ולא ח"ו כאבידה:

והעולה לנו מכל זה דבודאי מיתת צדיקים מכפרת, אמנם רק כשעושים תשובה כאשר הצדיקים נתפסים בעון הדור, וכ"א תולה כי בעונו מת הצדיק ומעורר לבו לתשובה, ומיחל לחסדי ה' כי יכפרו לו עונותיו, ואז טוב לו ומיתת הצדיקים מכפרת על הדור ונשמתו עולה מעלה מעלה.

אחינו בני ישראל כמה יש לנו להתאונן ולבכות על מות הצדיק הזה, הרב ר' שמואל פושזיצער אשר היה מגין בעדנו כל ימי חייתו. ולספר בשבחו כח מי יכיל, אך מקצת שבחו אספר, כדי לעורר לבנו על אבידת הצדיק הזה. הוא היה עוסק כל ימיו בשלשה עמודים, תורה ועבודה וגמילות חסדים. תורה כל ימיו עסק בתורת ה' לילות וימים, נשים לילות כימים על מי ששם לילות כימים. עבודה כי תפלתו היתה ברוב כח ועבודה

כידוע לכל אנשי קהלתנו, וכמעט מסר נפשו על התפלה, ואחר התפלה נשאר תמיד בלא כח מרוב יגיעתו בגודל התפלה, וראוי לומר עליו ואלישע רואה והוא מצעק עליו אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, וכדתרגם יונתן רבי רבי דטב להון לישראל בצלותיה מרתיכין ופרשין, כך הוא ז"ל היה לנו לחומה והגין בעדנו בתפלתו הנקיה. גמילות חסדים כל ימיו עסק בגמילות חסדים והלך בעצמו לקבץ נדבות מבני ישראל ומהסוחרים אשר באו לפה לפי שעה וקיבץ כפי כחו, וכלכל עניים ואלמנות. כמה רב זכותו במה שזיכה הרבים מאנ"ח, וטרח הרבה לתפור בגדיהם בלי שעטנז, וכמה גדלה טרחתו בזה. עניים ואלמנות התאבלו, כי נאבד מכם אב שלכם אשר היה לאבי עזר ולאבי סעד בכל יכולתו. אנ"ח התאבלו, מי ישגיח עליכם לשנות מלבושיכם שיהיה תפור בלי עירוב כלאים אשר הוא עון פלילי, והצדיק הזה שם נפשו בכפו על זה לשמרכם מזה. בני עניים אשר מהם תצא תורה התאבלו, אשר הוא היה אב שלכם ותמיד השגיח ע"ז בעינא פקיחא על מצות ת"ת, הן בענין הממון שיהיה די וסיפוק הן בענין המלמדים שיהיו טובים ומשגיחים, ותמיד השגיח על זה. תמיד היה מיחל ומצפה ליסע לאה"ק כאשר דבר עמי כמה פעמים מזה, וידוע שהקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה. היה ממעט בדיבור בכל האפשרי. ובכל יום עד אחר תפלתו תפלת שחרית לא דבר דבר חול וזה היה כמעט עד חצי יום, ומר"ח אלול עד אחר יוה"כ לא דיבר שום דבר והיה מתבודד בתורה ובעבודה ובסיגופים בטהרה ובקדושה יתירה. והנה נחזי אנן מה היה סופו אשר בו נתקיים מאמר חז"ל במס' שבת, אמר ר' יונתן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבהמ"ד ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל, אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה, והרי דבר זה נתקיים בצדיק זה שלא מנע א"ע מבהמ"ד אפילו בשעת מיתה ולא רצה לשכב בביתו רק בבהמ"ד שיהא שומע תמיד קדושה וברכו ואמן יהא שמיה רבא. ונוכל להמליץ עליו המקרא הזה בדרך מליצה ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה', כי גם נר אלהים טרם יכבה נשמתו, ושמואל שוכב בהיכל ה' כי שם שכב נשמתו הטהורה, יהי רצון שתעלה נשמתו מעלה מעלה, ויהיה מליץ טוב בעדנו כאשר בחיים חייתו היה תמיד מנטורי קרתא גם עכשיו יהיה מליץ טוב בעדנו:

וראוי להזכיר גם ההעדר שנעדר בשנה זו כבוד מורינו ורבינו הגאון הגדול החסיד העניו המפורסם בכל תפוצות ישראל מו"ה צבי ז"ל שהיה רב דק"ק סאלאנט. כמעט היה יחיד בדורו בתורה ובמעשים ובחסידות ובענוה יתירה, וראוי לומר עליו אבל יחיד עשי לך, דהיינו על האי יחיד בדורו, כי נשארנו בעוה"ר דור יתום, כי בשנים הקודמות הלכו לעולמם הגאונים הצדיקים המפורסמים ר' עקיבא איגר, והגאון ר' אריה ליב רב דקהלתנו

והגאון ר' אבלי פאסווילער מווילנא, והגאון מלבוב ז"ל, ובנו הרב ז"ל, והגאון ר' דוד רב דק"ק נאוואהרדאק, הגאון ר' משה סופר, והגאון מווארשא, והגאון ר' צבי הירש ז"ל הוא היה משירי כנסת הגדולה, היה יחיד בזמנו, ועתה בעוה"ר בשנה הזאת נעדר מאתנו גם הצדיק הגאון הזה, ובעוה"ר נתקיים בנו מקרא יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה. ופירשו בזה, דזה מרמז על מיתת הצדיקים ות"ח, והיינו יקוו המים דהיינו הת"ח הגדולים שנקראו מים דהתורה נמשלת למים, אל מקום אחד דהיינו אל מקום עליון אשר שם מנוחתם ובעולם הזה נשאר יבשה בלי תורה, אוי לנו על שברנו. ויהא רעוא שימליצו טוב בעדנו ולמהר גאולתנו ופדות נפשנו ונזכה כולנו לראות בנחמת ציון וירושלים, ובא לציון גואל א"ס:

לקוטים

קצת לקוטים במגלת אסתר

במדרש אלי אלי למה עזבתני, אלי בים, אלי בסיני. נראה לפרש דהנה ידוע שמזמור זה אמרה אסתר ברוה"ק על כנסת ישראל. והנה במגילה (דף ט"ו ע"א) אמרו חז"ל לדעת מה זה ועל מה זה, אמר ר"י שלחה לו שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה דכתיב בהם מזה ומזה הם כתובים. והנה במדרש מגילת אסתר איתא בזה הלשון, לדעת מה זה ועל מה זה, אמרה לו, לך אמור להם מימיהם של ישראל לא באו לצרה כזאת שמא כפרו ישראל בזה אלי ואנוהו, ושמא כפרו בלוחות דכתיב בהן מזה ומזה הם כתובים עכ"ל. ונראה לפרש בטוב טעם הא דנקט המדרש שני ענינים אלו. דהנה רש"י בפירוש החומש ע"פ אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים כתב וז"ל, דבר אחר לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים וכו' הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הם אנכי אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים, וזה כוונת המדרש שמא כפרו בזה אלי ואנוהו ושמא כפרו בלוחות וכו'. ור"ל מחמת הני תרתי יכול ח"ו לבא לידי טעות שהראה עצמו על הים כגבור מלחמה ובמתן תורה כזקן מלא רחמים. והכוונה הפשוטה נראה, כתיב כי ה' הוא אלהים, והכופרים אומרים ח"ו שיש פועל טוב ופועל רע, אמנם אנחנו מאמינים בני מאמינים כי השי"ת הוא יחיד ומיוחד, והשינוי אשר נעשה למטה הוא מפאת המקבלים, כאשר האריכו בזה חכמי האמת וחכמי המחקר, וזה ה' שהוא מדת הרחמים הוא אלהים במדת הדין, והשינוי נעשה למטה מפאת המקבלים, וזה הכוונה שהראה עצמו על הים כגבור מלחמה, ר"ל שפעל דינים במצרים, ובמ"ת הראה עצמו כזקן מלא רחמים, ר"ל שהראה לעמו ישראל רוב חסד ורחמים, ומשום זה יכול

ח"ו לבוא לידי טעות, ובשביל זה נתיראת היתה אסתר שלא יבוא ח"ו לידי כפירה, ונודע כי זה דרך הצדיקים, שכשרואים איזה חטא בדורם הם מתאמצים את עצמם ורואים לתקן אותו החטא עצמו, וזה כוונת המדרש הנ"ל אלי בים, אלי בסיני, כי המזמור הזה אמרה אסתר ברוה"ק בשביל כנ"י הקדושה. אמרה אלי בים ואלי בסיני, כי הוא אחד יחיד ומיוחד הוא אלי בים הוא אלי בסיני. וזה נכון:

בילקוט אסתר רמז תתרנ"ד, וכל עבדי המלך וגו' למה היו משתחוים לו, יש אומרים ע"ז ניתן בכליו, וכך היה מהלך ומהרהר בלבו אם ישתחוה לי נמצא עובד ע"ז לכך נאמר ומרדכי לא יכרע, ד"א אמר מרדכי אני איני יכול להחניף לרשע הזה שאני טוען סגנון של מלך שנאמר לבנימן אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו ואי אפשר להשתחוות לו דלא דחיל מיניה שכינה השרויה על כתפי שנאמר ובין כתפיו שכן, לכך נאמר לא יכרע. והמדרש הזה צריך ביאור למאי דייקי שכינה השרויה על כתפי. ויראה לפרש בטוב טעם בס"ד דהנה במדרש מגלת אסתר איתא בזה הלשון, רבי לוי אמר א"ל מרדכי משה רבינו הזהיר לנו בתורה ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה, ורשע זה עושה עצמו ע"ז, ישעיה הזהירנו חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא, ולא עוד שאני איסגרטין של הקב"ה שכל השבטים נולדו בח"ל וזקני נולד בארץ ישראל, אמרון ליה ונימר ליה מיד ויגידו להמן וגו', אמר לון המן זקינו הלא השתחוה לזקני הדא הוא דכתיב ותגשן השפחות וגו' אחר נגש יוסף ורחל וישתחוו, היתיב ועדיין לא נולד בנימין אמרין ליה כו', הדא הוא דכתיב ויגידו להמן עכ"ל המדרש. ולכאורה יש לומר טעם אחר מה שהשתחוה זקינו לזקינו, והוא דבזוה"ק מקשה באמת למה השתחוה יעקב אבינו לעשו הלא כתיב לא תשתחוה לאל אחר ועשו הרשע שורש ע"ז, ותירץ הזוה"ק דכתיב והוא עבר לפניהם, דהיינו שהשכינה היתה הולכת לפניו והוא היה משתחוה להשכינה. וראיתי שהביאו בשם מגלה עמוקות, שיש בחינת בין הצדיקים, דהיינו שיש צדיקים שמעלתם גדלה עד מאוד דהיינו שהשכינה הולכת לפניהם, וכמו שמצינו גבי יעקב שנאמר והוא עבר לפניהם דהיינו שהשכינה היתה הולכת לפניהם, ויש צדיקים אשר אינם זוכים למעלה גדולה כ"כ להיות השכינה הולכת לפניהם, רק השכינה הולכת אחריהם, וכמו שמצינו גבי בנימין שנאמר ובין כתפיו שכן, דהיינו שזכה שהשכינה היתה שרויה על כתפיו מאחוריו, ולע"ל אנחנו נזכה שהשכינה תהיה הולכת לפנינו ולאחרינו, שנאמר לא בחפזון תצאו וגו' כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל, דהיינו שהשכינה תהיה מהלכת לפנינו ולאחרינו. ונמצא שהקדמה זו שאמרנו בטלה טענת המן מדוע השתחוה יעקב לעשו, דבשלמא יעקב היה במדרגה גדולה אשר

השכינה היתה הולכת לפניו לכן היה יכול להשתחוות ולבו לשכינה, משא"כ בנימין שלא היה במדרגה כ"כ רק דהשכינה היתה לאחוריו שנאמר ובין כתפיו שכן לא היה יכול להשתחוות להמן, כי פניו לא היה כלפי השכינה. וזהו כוונת המדרש בילקוט הנ"ל, ואי אפשר להשתחוות לו דלא דחיל מיניה שכינה השרויה על כתפי שנאמר ובין כתפיו שכן, ומרמז בזה מה שהשתחוה יעקב אבינו לעשו דהוא היה יכול להשתחוות כתירוץ הזוה"ק והוא עבר לפניהם משא"כ בנימין דהשכינה שרויה מאחוריו לא היה יכול להשתחוות. וזה נכון בס"ד:

בס' טורי אבן במס' מגילה (דף י"ז ע"א) תמה על פירוש רש"י שפירש למה נמנו שנותיו של ישמעאל, פירש רש"י מה לנו לשנות הרשעים, וכתב הטורי אבן ותימה לי הא אמרינן בסוף פ"ק דב"ב דישמעאל עשה תשובה, ואיך הרשיע רש"י את הצדיק שעשה תשובה ובמקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. וע"ש שחולק על פירוש רש"י דהקושיא גם על שנות הצדיקים. אמנם דברי רש"י מאירים במדרש רבה פ' חיי שרה וז"ל המדרש, ואלה שנות חיי ישמעאל, מה ראה הכתוב לייחס שנותיו של רשע כאן, הרי מפורש כפירוש רש"י. ועיין ביפ"ת דמדרש זה לא ס"ל דישמעאל עשה תשובה, ועכ"פ אין על רש"י שום תלונה דדבריו מפורש במדרש הנ"ל, ועיין מהרש"א בח"א שכתב ליישב בע"א ולא הביא ג"כ דברי המדרש הנ"ל:

מגילה (**ט"ו ע"א**)

ויעבור מרדכי אמר רב שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, ופירש רש"י שהרי בי"ג נכתבו האגרות וניתן הדת בשושן, וי"ד וט"ו וט"ז התענו, בששה עשר נתלה המן בערב עכ"ל. ולקמן דף ט"ז פירש רש"י על הא דאז"ל ואשכחיה דיתבי רבנן קמיה וקמחוי להו הלכות קמיצה פירש רש"י בענינו של יום וששה עשר בניסן היה יום תנופת העומר, ועל מ"ש הש"ס וישב מרדכי אל שער המלך אמר ר"ש לשקו ותעניתו, פירש רש"י יום שלישי לתענית היה שהתחילו להתענות בי"ד (בניסן, ומ"ש המקרא ליום אתמול שלישי ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות יום שלישי לשלוח הרצים היה עכ"ל. נמצא לפירוש רש"י התחילו להתענות בי"ד ט"ו וט"ז והמן נתלה ביום שלישי לתענית דהיינו ביום ט"ז, ומה שנכתב הגה"ה ברש"י הנ"ל נתלה המן בערב ר"ל בערב אחר יום ששה עשר עכ"ל, לא הבנתי לגמרי דהלא לפירוש רש"י החשבון מכוון שנתלה ביום ט"ז. מיהו במדרש אסתר איתא ע"פ ותאמר אסתר להשיב אל מרדכי, אמרה לו לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים, אלו הן י"ג וי"ד וט"ו בניסן וכו', הרי דלא כפירוש רש"י, ולשיטה זו א"ש ויהי ביום השלישי ותלבש

אסתר וכו' שהיה ביום השלישי לתענית והמן נתלה ביום מחר דהיינו ביום י"ז. מיהו קשה טובא דהא במדרש שם מביא הך דרשא שדרשו חז"ל במגילה וישב מרדכי אל שער המלך ששב לשקו ותעניתו, והלא היה ביום שנתלה המן וכבר כלו שלשת ימי התענית. ואפשר לדחוק קצת דאחר שלשת ימי התענית התענה מרדכי בעצמו לבקש רחמים כ"ז שלא בטלה הגזירה. אך זה הוא כחומה לנו לפי דברי המדרש, שהתענו ביום י"ג י"ד וט"ו, הלא ביום י"ג היה שלוח הרצים ואחר זה צעקו מרדכי ואסתר וגזרו תענית כמפורש במגילה, והיאך אפשר דיום י"ג היה מהתענית, וכדכתב רש"י ז"ל. אמנם לקיים דברי המדרש נראה ע"פ מה שמצאתי בילקוט שמעוני רמז תתרנ"ו והיאך היה צמים שלשה ימים לילה ויום ולא היו מתים אלא שהיו מפסיקין מבעוד יום. נמצא שלא היו מתענים ממש שלשה ימים לילה ויום, רק היו מפסיקין מבעוד יום ונחשב זה לתענית שלם לילה ויום, ולפ"ז א"ש אף דשלוח הרצים היה ביום י"ג מ"מ יכול להיות דגזרו תענית אחר שלוח הרצים בעוד שלא פנה היום ונחשב זה לתענית שלם כדברי הילקוט הנ"ל, מיהו בילקוט ברמז הנ"ל איתא כמו שפירש רש"י הנ"ל שהתענו י"ד ט"ו וט"ז. וצ"ע בכל זה:

שם כ"ג

הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי וכו'. וחד אמר כנגד שלשה שומרי הסף חמשה מרואי פני המלך, שבעה רואי פני המלך. ופירש רש"י שבעה הם כדכתיב שבעת שרי פרס ומדי ומהם יש חמשה חשובים כדכתיב בסוף מלכים ג' שומרי הסף וכנגדם תיקנו מעין דבר המלכות. והתוס' כתבו דרש"י פירש כנגד אחשורוש, וקשיא שתיקנו כנגד עניניו של אותו רשע. ולענ"ד י"ל לפום מה דאיתא בשבת פ"ח אמר ר' אחא בר יעקב מכאן מודעה רבה לאורייתא, אמר רבא אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו וקבלו קיימו מה שקבלו כבר, א"כ י"ל דחכמים תקנו הענין נגד אותו רשע אחשורוש לרמז ולזכור הזכות שיש לנו בקבלת התורה בימי אחשורוש מרצוננו הטוב:

שם דף י'

תוס' ד"ה ומאי טעמא הדר ביה וכו' לכך נראה להר"ר חיים דכ"ע מודו דמשבאו לירושלים נאסרו הבמות ושוב לא היה להן היתר, והני תנאי בהאי פליגי, דמאן דאמר לא קדשה סבר דאף במקומו של מזבח אין יכולים להקריב עכשיו, ומאן דאמר קדשה סבר דבמקום מזבח מותר להקריב אבל לא בבמה עכ"ל. ובזה מתורץ גם קושיא ראשונה וכי לא היה יודע המשנה דבאמת היה יודע המשנה רק היה סובר דתליא במחלוקת אי קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לע"ל, והיינו דהמשנה סברה קידשה לע"ל, והוא סובר לא קידשה לע"ל ויש לה היתר אחריו, כי היה סובר כפשוטו, דמאן דאמר לא

קידשה לע"ל יכולים להקריב בבמה, ולבסוף הדר ביה מקושיא דרב מרי וסובר דלכ"ע נאסר להקריב בבמה, רק למ"ד קדשה לע"ל יכול להקריב במקום מזבח ומ"ד לא קדשה לע"ל אינן יכולים להקריב במקום מזבח וכ"ש בבמה, ולבסוף מסיק הש"ס דבאמת תליא בהך פלוגתא וכמו דאמר ר"י מעיקרא. כן נראה לי פשוט כוונת התוס' ודברי מהרש"א אינם מובנים לי בזה ע"ש:

סוכה (**כ"ז ע"ב**)

בפירוש רש"י ד"ה שלא העמיד שופט וכו' ויאיר וכו'. עיין במהרש"א בחד"א וז"ל מה שמסתפק ביאיר לא מצינו בו שהיה שופט ובן מנשה היה עכ"ל. נפלאות הוא על אור הבהיר בכל העולם שלא ראה פסוק מפורש בשופטים סי' י' פסוק ג' מפורש שם דיאיר הגלעדי היה שופט וע"ש ולזה כיון רש"י. והעירני לזה בני חביבי המופלג מו"ה אהרן משה נ"י:

שם דף כ"ח ע"ב

אלא כל שנעור ואינו קורא אמא אמא. עיין רב אלפס ורא"ש כתבו ר"ל אומר כל שניעור משנתו ואינו קורא אמא אמא, ולכאורה אינו מובן דתפסו ס"ד דש"ס. אך זה ראיתי בעירובין (דף פ"ב ע"א) איתא שם ממש להיפך דס"ד דש"ס כל שניעור ואינו קורא אמא אמא, ומסקנא דש"ס כל שניעור משנתו, ע"ש ממש להיפך מסוגיא דסוכה, ולזה נראה דהרי"ף והרא"ש גרסי הכא כמו בעירובין וא"ש דבריהם. ונפלאת היא בעיני שלא ראיתי כעת מי שהרגיש בסתירה עצומה שהרגשתי:

על סדר הפרשיות

לחבר סוף התורה לעיני כל ישראל עם מלת בראשית, נ"ל דיש לומר ע"פ מה שכתב הר"ן בדרשותיו ע"פ ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' דהקשה דזה סותר הבחירה וכיון שהשי"ת נתן הבחירה לכל אדם אולי יהיה ביד אחד להיות בוחר להיות כמרע"ה, ותירץ דבאמת מעלת משה היה חוץ מגדר האנושי שכל מה שיכול אדם להשיג כל האפשרי היה משיג משה רבינו ע"ה אך השי"ת הוצרך ליתן התורה על ידו לכן הוצרך להגדיל מעלת משה יותר מגדר האנושי כי זולת זה אי אפשר להנתן התורה אשר גדלה במעלותיו מאוד, ולפ"ז שפיר קאמר התורה ולא קם נביא כי מעלת משה היה חוץ מגדר האנושי לבד בחירתו הטוב, וזה מה דגדלה מעלת משה דלא תליא בבחירה, ע"ז קאמר התורה ולא קם וכו'. וכעין זה אמרו חז"ל כל ל"ח שנה שהיו ישראל מנודים במדבר היה הדבור פורש ממשה רבינו ע"ה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה ויאמר ה' אלי וגו'. ומלת בראשית דרשו חז"ל והובא ברש"י בראשית בשביל ישראל שנקראו

ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית. ובזה י"ל הסמך שסיים בשבח משה רבינו ע"ה אשר מעלתו היתה גדולה למעלה מגדר אנושי אשר יכול להשיג בשכלו וכמ"ש בשם הר"ן הנ"ל וכל זה היה בראשית בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית היה צריך מרע"ה להיות אצלו המעלה הנפלאה הזאת:

עוד יש לומר החבור, דהנה ע"פ היד החזקה פירש רש"י ששיבר הלוחות והסכים הקב"ה על ידו שאמר לו יישר כחך ששברת, ויש לומר ענין שבירת הלוחות, דידוע דהתורה הוא מכוון נגד בריאת העולם, וכמו שמצינו במדרש ריש בראשית שברא הקב"ה עולמות והחריבן עד שבנה זה העולם, ואמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי. ובמדרש דרש ע"פ וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, מלמד שהעולמות שקודם לכן לא היו טובים בעיניו יתברך, ובזה יש ענין נפלא לחכמי אמת מה שנעלם מאתנו, וכמו שטרם בריאת העולם הזה היה בורא עולמות ומחריבן כמו כן התורה שהיא מכוון נגד בריאת **העולם** היו מוכרחים הלוחות להשתבר, ואחר זה ראיתי זאת בשם רבינו הקדוש האר"י ז"ל. ואולי לזה נתכוון הש"ס בב"ק בסוף פרק הפרה (נ"ה.) מפני מה לא נאמר כי טוב בלוחות הראשונות וכו' ח"ו שפסקה טובה מישראל, וכפי זה הענין מכוון היטב דהלוחות הראשונות היו נגד עולמות שהחריבן הקב"ה ולכן לא נאמר כי טוב כמו שלא נאמר כי טוב על עולמות שהחריבן, רק על זה העולם נאמר כי טוב וכמ"ש במדרש הנ"ל. ובזה מבואר החיבור שסיים התורה ולכל היד החזקה שפירש רש"י על שבירת הלוחות שהסכים הקב"ה ע"י, וע"ז שייך בראשית ברא אלהים את השמים וגו' שהלוחות היו מכוונים נגד בריאת העולם, וכמו שהעולמות הראשונים החריבן הקב"ה וכמו כן הלוחות הראשונות היו מוכרחים להשבר, עד שברא זה העולם שנאמר כי טוב וכמו כן לוחות האחרונות נתקיימו ונאמר בהם כי טוב. והוא מבואר למבין בס"ד:

בסדר נח

פסוק כי אותך ראיתי צדיק וכו'. כבר כתבתי בדרוש דרך נכון. באופן אחר נ"ל לפרש דדייק השי"ת כי אותך ראיתי צדיק לפני, תיבת לפני לכאורה מיותר. ונ"ל לפרש דהנה בפסוק עשה לך תיבת פירש רש"י הרבה ריוח והצלה לפניו ולמה הטריחו בבנין זה כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה כ"ח שנה ושואלין אותו מה זאת לך והוא אומר להם עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם אולי ישובו, וכ"ה במדרש רבה. ויש להקשות ע"ז אחר שבנה נח התיבה ולא חזרו דורו בתשובה למה הוצרך ליכנס בתיבה בלא"ה יש הרבה ריוח והצלה לפניו. ונראה לפרש הענין בטוב, דבאמת מבואר בזוה"ק בכמה דוכתי דבעת זעם ח"ו צריך האדם להיות לפניו מצוה באתגליא כדי שיהא מגין עליו מן

המזיקים, ועיין בפירוש רש"י בס' שמות בסדר בא וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה נותן אני את עיני לראות שאתם עוסקים במצותי ופוסח אני עליכם עכ"ל. הרי כדפירשנו דצריך האדם להיות לפניו מצוה באתגליא. והנה באמת אחר שצוה השי"ת לעשות תיבה נעשה בזה מצות עשה כי כל דבור שיצא מפי הקב"ה לעשות נעשה בזה מצות עשה, וכמו שכתבו המפרשים ג"כ על הא מכל עץ הגן אכל תאכל דהוא מצות עשה כיון שהשי"ת צוה כן ובאמת הוא מ"ע גדולה שעסק בה ק"כ שנה והיה צריך להיות בתיבה כדי שהמצוה בעצמה תהיה מגינה עליו בעת זעם מן המזיקין. ובזה א"ש היטב דרש"י נתן טעם למה צוה השי"ת כן, וע"ז אמר הטעם כדי שיראו דור המבול ואולי יחזרו בתשובה, אבל אחר שהשי"ת צוה כן נעשה בזה מ"ע ויכולה היא שתגן בעת הזעם. ובזה מבואר היטב הפסוק הנ"ל שהשי"ת אמר בוא אתה וכל ביתך אל התיבה, ולא יקשה ע"ז הרבה ריוח והצלה לפניו, כי אחר שבנה התיבה ודורו לא חזרו בתשובה שוב אין צורך להתיבה כי הרבה ריוח יש לפניו, וע"ז אמר השי"ת שלא יקשה כי אותך ראיתי צדיק לפני היינו דצריכים להיות בתיבה כדי שתהיה המצוה מגינה עליו כי בהתיבה עצמה נעשית מצוה כי עשה רצון השי"ת וזהו כי אותך ראיתי צדיק לפני היינו דצריך להיות צדיק לפני כענין וראיתי את הדם ופסחתי עליכם. והוא ענין נכון מאד. ובזה נ"ל ללמד זכות על נח הצדיק דכתיב בקרא ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה מפני מי המבול, ופירש רש"י אף נח מקטני אמנה היה מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול ולא נכנס לתיבה עד שדחקוהו המים, ובמדרש איתא קצת בלשון אחר אף נח מחוסר אמנה היה שאלולי שדחקוהו המים לא היה נכנס. ונראה ללמד זכות על נח הצדיק, כי הוא חשב סברא להיפך שלא בא אל התיבה כי באמת הרבה ריוח והצלה לפניו, רק הוצרך לבנין התיבה אולי הדור יחזרו בתשובה, ועכשיו שלא חזרו בתשובה יהיה ביאת התיבה נגד כבודו יתברך כי נראה שח"ו אין לפניו הצלה זולת התיבה, וחשב נח שבאמת יהיה הצלה לפניו זולת התיבה, רק באמת לא הרגיש נח בדבר השי"ת כי נצרך דוקא אל התיבה כדי שיהא המצוה מגינה עליו ודחקוהו המים ונכנס לתיבה, ובאמת נח לא היה ח"ו מחוסר אמנה רק ממעשיו שלא נכנס לתיבה עד שדחקוהו המים היה נראה כמחוסר אמנה אבל כוונת נח הצדיק היה להיפך שבזה יהיה מחוסר אמנה אם יכנס לתיבה. כנלע"ד נכון ב"ה:

בסדר לך לך

בפ' ויאמר אברם ה"א מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר, עוד ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי, והנה דבר ה' אליו לא

יירשך זה כ"א אשר יצא ממעיך הוא יירשך. והנה חז"ל דרשו דמשק אליעזר שדולה ומשקה מתורת רבו לאחרים, ויש לדקדק דכמה פעמים נזכר אליעזר בתורה ולא נתנו לו שבח הזה, ואמאי דוקא הכא שבח הזה, תו יש לדקדק דהלא כבר נאמר לא"א אחרי הפרד לוט מעמו ושמתי את זרעך וגו' הני הבטיח לו על זרע ובודאי א"א ראש המאמינים האמין בזה כמה שנאמר ויבן שם מזבח לה' ופירש רש"י על בשורת הזרע ועל בשורת א"י ולמה חזר עוד ואמר הן לי לא נתתה זרע. ונראה לענ"ד די"ל לפי מה שאמרו חז"ל כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, וא"א הרבה תורה לימד כמו שאמר הכתוב ואת הנפש אשר עשו בחרן ומתרגם דשעבידו לאורייתא, ולפ"ז היה אברהם ירא שמא כיון השי"ת על זרע אשר לימד תורה אשר גם הם נחשבו לו כבנים, ומדוקדק מאוד מה שאמר ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר ודרשו חז"ל שדולה ומשקה מתורת רבו לאחרים שדקדקנו לעיל מאי שיאטיה הכא, ולפ"ז א"ש דאברהם אמר אולי נתכוון על אליעזר כי הוא תלמיד מובהק שלו ונחשב לו כבן, וע"ז השיב לו השי"ת לא יירשך זה כ"א אשר יצא ממעיך, וביאר השי"ת היטב כי כוונתו על בן ממש שיולד ויצא ממעיו:

בסדר וירא

פסוק ואקחה פת לחם וסעדו לבכם. והביא ברש"י המדרש אמר רבי חמא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם מגיד שאין יצה"ר שולט במלאכים, יש לפרש ע"פ מה שדרשו חז"ל בפ"ק דב"ב ע"פ ואיש נבוב ילבב עד שלא אכל אדם ושתה יש לו שני לבבות ואחר שאכל ושתה אין לו אלא לב אחד, וע"ש בפירש"י. ולזה קשה כיון שהיה קודם אכילה דקאמר וסעדו לבכם הו"ל וסעדו לבבכם, ולזה קאמר שאין יצה"ר שולט במלאכים, ואינם מתאוים לאכילה ושתיה ולזה גם קודם אכילה ושתיה שייך לבכם:

שם בפרשת עקידה וילכו שניהם יחדו.

עיין פירוש רש"י ז"ל. ולענ"ד יש לפרש שהכתוב משמיענו ענין נפלא בעבודת א"א בעת עקידת יצחק בנו, מלבד שהנסיון עצמו היה להפלא מאוד שאברהם אבינו היה איש חסד ונעשה אכזרי על בנו האהוב אצלו מכל מחמדים, להשלים רצון קונו עד שהמלאכים צעקו חוצה וכמבואר במדרשים, עוד הוסיף א"א עבודה נפלאה בזה, והוא כי ידוע גודל אהבת אברהם ליצחק בנו עוד רצה אברהם אבינו להוסיף אהבה על אהבתו ביתר שאת וביתר עז בכדי שהעבודה שישחט את בנו תהיה גדולה יותר ומקובלת לפני השי"ת כי מוסיף אהבה על אהבתו והכל כאין נגד אהבתו להקב"ה. וזה שהשמיענו הכתוב וילכו שניהם יחדיו והיינו שרצה א"א דוקא ללכת אתו יחדיו שלא יפרד מאהבתו לבנו

יחידו להוסיף אהבה על אהבתו בכדי שעבודתו תהיה שלימה ומובחרת אצל השי"ת בכל האפשרי:

בסדר ויצא

(ברכות ז' ע"ב) אמר ר"א אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי וכו' ע"ש. ויש לתמוה דבקרא מבואר טעם אחר כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי, וכבר נדחקו המפרשים כל אחד פונה לדרכו. וה' האיר עיני בזה בדבר פשוט קרוב לאמת כי בהך קרא נרמז גם טעם הגמרא, והוא ע"פ גמרא ב"ב קכ"ג אמרו ראויה היתה בכורה לצאת מרחל דכתיב אלה תולדות יעקב יוסף אלא שקדמתה לאה ברחמים, ומתוך צניעות שהיתה ברחל החזירה הקב"ה לה, ומפרש שם מאי קדמתה לאה ברחמים דכתיב וירא ה' כי שנואה לאה מאי שנואה אילימא שנואה ממש אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב בגנות צדיקים דבר הכתוב, אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשי עשו בפניה ויפתח את רחמה. ובהכי מבואר היטב דבודאי על טעם הכתוב קשה דלא שייך בן כמ"ש מהרש"א בח"א, ולזה הוסיף הגמרא טעם אחר ונרמז ממילא בקרא והיינו שאמרה כי ראה ה' בעניי והיינו אף שראויה רחל לצאת ממנה הבכורה מ"מ קדמתה לאה ברחמים לצאת ממנה הבכורה ואעפ"כ אחר כך נלקח הבכורה ליוסף ואעפ"כ לא איקני ביה ראובן דכתיב וישמע ראובן ויצילהו מידם כנ"ל:

(**בסדר וישלח**)

בסדר וישלח יעקב מלאכים וגו', ויצו אותם לאמר. כה תאמרון לאדוני לעשו וגו'. מלת לאמר נראה כמיותר, וכן דקדק בסבר פנים יפות. ונראה דבודאי מה שקרא יעקב לעשו אדוני היינו אף שהוא נגד הברכות שברכו אביו הוה גביר לאחיך היינו מצד יראתו מעשו והחניף אותו ובמדרש איתא שנענש ע"ז, וכן מצינו בהדיא בקרא כי שלא בפניו לא קרא אותו אדוני, והיינו דכתיב ויצו את הראשון לאמר כי יפנשך עשו אחי ושאלך לאמר למי אתה ואנה תלך ולמי אלה לפניך ואמרת לעבדך ליעקב מנחה היא שלוחה לאדוני לעשו וגו' הנה כשמדבר עמהם שלא בפניו לא אמר אדוני רק כשמדבר עם עשו אמר אדוני. והיינו דקאמר לאמר כה תאמרון לאדוני לעשו, פירוש דבאמת אינו אדון כלל עליו ח"ו רק שהוכרח לומר מחמת יראה, והיינו דקאמר כה תאמרון וגו' פירוש שהאמירה צריך להיות כך ולא באמת ח"ו הוא אדון. ומיושב היטב כפל הלשון לאמר כה תאמרון וגו'. ונכון הוא:

שם בפ' ויאבק איש עמו. במס' חולין (דף צ"א) נחלקו חז"ל, רבי שמואל בר נחמני אמר כעכו"ם נדמה לו וכו' ר' שמואל בר אחא קמיה דר"פ משמיה דרבא בר עולא אמר

כתלמיד חכם נדמה לו וכו'. צריך להבין טעם מחלוקתם. ונלע"ד ברור דבהא פליגי, דהנה לפי פירוש המפרשים והמדרש האי איש הוא סמאל שרו של עשו, אמנם בילקוט וישלח רמז קל"ב הביא בשם מדרש אבכיר די"א דמיכאל הוי ע"ש באריכות, וגם במדרש רבה יש רמז לזה, ועיין בפ' ע"ח במדרש ובמת"כ שם. ובזה מבוארת הפלוגתא, דמ"ד כעכו"ם ס"ל דהיה שרו של עשו, ומ"ד כת"ח נדמה לו סובר דהיה מיכאל שר הגדול והוא בחינת ת"ח והיה רבו של משה רבינו ע"ה כנודע. והבן כי נכון בס"ד:

בסדר וישב

פסוק וישב אל אחיו ויאמר הילד איננו ואני אנה אני בא. כבר פירשו המפרשים כ"א לדרכו וחלקי אמרה נפשי. דהנה בשבת נ"ח אמרו חז"ל כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה וע"ש, ולכאורה הוא סותר מאמרם בפ"ק דע"ז דאמרו חז"ל לא היה דוד ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה ליחיד אלמא דהיה חטא. אמנם הענין נראה פשוט דבודאי אם היה ח"ו חטא לא שייך לומר להורות תשובה ליחיד כקושיית הש"ס בפ"ק דשבת וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אמנם באמת לא היה שום חטא רק דקשיא דהא כתיב רגלי חסידו ישמור ודוד המלך ע"ה שהיה מלך חסיד שבישראל לא היה ראוי להשי"ת לסבב עליו מה שנראה קצת בפני העולם שהוא חטא, וע"ז אהני להורות תשובה ליחיד שהשי"ת בכיון סבב אותו לדבר זה, כדי שיהיה ממנו תכלית גדול לדורות הבאים אחריו להורות להם דרכי התשובה, כמו שמצינו חסיד כזה נראה עליו קצת חטא וחזר בתשובה כמו כן אל ימנע כל האדם מתשובה כי הוא פותח שער לדופקי בתשובה. והנה מצינו בדברי חז"ל ג"כ על ראובן אמרו כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה כמו שאמרו חז"ל שתבע עלבון אמו ולא מצינו בדברי חז"ל לא היה ראוי ראובן לאותו מעשה, כמו שאמרו על דוד, ולכאורה הדבר צריך ביאור, למה לא אמרו ג"כ על ראובן שלא היה ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה ליחיד כמו שאמרו על דוד והלא ראובן קדמו לדוד. ונראה לענ"ד בענין זה די"ל דבר אחר על מה שסיבב השי"ת חטא כזה לראובן, דהנה בדברי הימים מבואר כי ראובן הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו ליוסף, ולכאורה קשה מזה על מה דאיתא בזוה"ק בכמה דוכתי כי מטעם זה ניתנה בכורתו ליוסף כי הלילה הראשון שהיה סובר יעקב אבינו ע"ה שהיא רחל היה רעותא דידיה אצל רחל וצריך הדבר ליהדר לאתריה, אמנם הענין פשוט דבודאי טעם זוה"ק הוא אמת אמנם השי"ת סיבב אותו הדבר שיהיה קצת נראה כחטא על ראובן כדי שיהיה הבכורה הדרא לאתרה, ובזה גופא הוא תכלית גדול לראובן כדי שכל אחד על מקומו יבוא, לכן אני אומר לא היה ראובן ראוי לאותו מעשה אלא שיצא ממנו תכלית

גדול שיהיה הבכורה ליוסף ולא סגי בלא זה כמבואר בזוה"ק הנ"ל, ולכן לא אמרו חז"ל ג"כ על ראובן לא היה ראוי לאותו מעשה אלא להורות תשובה ליחיד כמו שאמרו על דוד, כי על ראובן יש טעם אחר וכמו שאמרנו. ובזה מובן היטב הפסוק הנ"ל הילד איננו ואני אנה אני בא, כיון שהילד איננו שוב נשאר חטאו ולא שייך הטעם שהשי"ת סיבב חטא זה לראובן כדי שיצא התכלית הנ"ל, א"כ חטאו נשאר. וזה הפירוש במדרש וישב ראובן ששב לשקו ותעניתו כיון שראה שח"ו יוסף לא יהיה בעולם א"כ חטאו נשאר על עמדו. כנ"ל לפרש על נכון בס"ד:

בסדר ויחי

פ' ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו ויצוו אל יוסף וגו' ויאמר אליהם יוסף אל תיראו כי התחת אלהים אני ואתם חשבתם עלי רעה אלהים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב. יראה לענ"ד לפרש דהנה בעל הטורים כתב וז"ל לו ישטמנו יוסף כשחזרו מלקבור את אביהם עבר יוסף על הבור שהשליכוהו בו ובירך ואמר ברוך שעשה לי נס במקום הזה, אמרו עדיין הוא זוכר מה שעשינו לו עכ"ל וכ"ה במדרש. צריך להבין דלמה דוקא כשחזרו מלקבור בירך ולא בירך ג"כ כשהלך לקבור את אביהם דמסתמא בדרך אחד הלכו בהליכה ובחזרה. ולכאורה היה נ"ל לומר דבהליכתם לקבור היו אוננין ופטורים מכל המצות. אך היה נראה דזה א"ש לשיטת התוס' בברכות ריש פ' מ"ש דאינו רשאי לברך, אבל לשיטת רש"י שם דאינו זקוק לברך ואם ירצה מברך קשה. גם לשיטת התוס' הביאו בשם הירושלמי שני טעמים, חדא מפני כבודו של מת, א"נ מפני שאין לו מי שישא משאו. וקשה לטעם השני מפני שאין לו מי שישא משאו הא יוסף לא היה עסוק כלל בהליכות המטה וכדאיתא במדרש שיעקב צוה כן מפני שהוא מלך א"כ אמאי לא בירך. ולכאורה היה נ"ל לומר לדעת הרשב"א בחידושיו בריש פרק הרואה שחשב שם שצריך לברך ברכת הנסים שנעשה לאבותינו, וכתב הרשב"א דפעם ראשונה חובה לברך ובפעם שניה הוי רשות, א"כ י"ל דבאמת היה מברך יוסף גם בהליכתו רק לא חשבו האחים לשנאה כיון דמחוייב הוא לברך, רק בחזירתו שבירך עוד הפעם, וזה לא הוי רק רשות ואם רוצה לא היה מברך, חשבו אחים לשנאה שעדיין זוכר מעשה הראשון. והנה דעת הרא"ש הביא הטור בסי' רי"ח דכל פעם משלשים לשלשים חייב לברך ואז הוי חובה כמו בפעם ראשונה, והיה נ"ל דאפשר בזה להכריע בניסא דרבים דחייב בכל פעם לברך כמו בפעם ראשונה משא"כ ניסא דיחיד דקיל טפי, דהא ס"ד דש"ס בריש פרק הרואה דלא מברך כלל אניסא דיחיד וכיון דאניסא דיחיד קיל טפי אפשר לומר

בזה כדעת הרשב"א דבפעם ראשונה חובה ובשאר רשות. ובזה נבוא אל הענין דיש לומר דבזה מחולקים יוסף והאחים, דאחים חשבו לניסא דיחיד ואינו מחוייב לברך אלא בפעם ראשונה והשאר רשות, א"כ כיון דמברך שאינו מחוייב בדבר ניכר דזוכר מעשה הראשון, ויוסף חשבהו לניסא דרבים כיון דעל הצלה זו בא למצרים והחיה עם רב ברעב כי לולא יוסף היו מתים ברעב. וזה מכוון היטב בפסוק אתם חשבתם עלי רעה דהיינו שאתם סוברים שהרע לא היה מגיע רק לו לבדו ונימא דהוי ניסא דיחיד ואיני מחוייב לברך רק פעם ראשונה, אלהים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב ויש בזה דין ניסא דרבים דמחוייב לברך בכל פעם ושפיר עשיתי שהייתי מברך גם בחזירה כיון שהוא חובה בכל פעם. כנ"ל נכון בדרך דרוש:

במדרש פ' שמות

דרש שמות השבטים ראובן שמעון וכו' כולם על שם הגאולה נקראו ע"ש ויוסף נקרא ע"ש שעתיד הקב"ה להוסיף ולגאול את ישראל וכו' כשם שגאל אותם ממצרים דכתיב והיה ביום ההוא יוסף ה' שנית ידו וגו'. ולענ"ד מדחזינן דיוסף מרמז על גאולה העתידה צריכין אנחנו להבין ג"כ דמאורעותיו יהיו ג"כ מרמזין על גאולה העתידה וכמו שמבואר במדרשים ובדברי הרמב"ן על התורה, שכל הסבות שהיו לאבות הקדושים הכל מרמז על סבת הבנים ועל גלות ישראל ופירוקן. והנה במדרש פ' מקץ איתא וז"ל אשרי אשר שם ה' מבטחו זה יוסף ולא פנה אל רהבים ע"י שאמר לשר המשקים וזכרתני והזכרתני נתוסף לו שתי שנים עכ"ל. והמדרש הזה מוקשה וכבר צווחו ביה קמאי דקמאי דרישא סותר לסיפא. והנלענ"ד פשוט כוונת המדרש דבודאי יוסף עיקר בטחונו היה בהקב"ה ומי גבר צדיק כיוסף, והענין הוא כי גם הצדיקים בראותם כי באה אליהם הצרה ח"ו אין סומכין על הנס ומבקשים עזרה והצלה ע"פ טבע כמאמר חז"ל אין סומכין על הנס, וכבר האריך על ענין זה הרמב"ן פ' וישלח מה שרצה יעקב אבינו עם עשו על שלשה דברים לתפלה ולדורון ולמלחמה הכל רצה שיהיה ניצול בדרך הטבע, א"כ לכאורה לא חטא יוסף כלל במה שביקש הצלה ע"פ הטבע ע"י שר המשקים, וצ"ל דמ"מ היה קצת חטא שהיה לו לבקש עזרה טבעית ממקום אחר ולא ע"י שר המשקים אשר המה נקראו רהב ומקור הטומאה כנודע. וזה כוונת המדרש אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו זה יוסף כי בודאי יוסף עיקר בטחונו היה בהקב"ה אך בזה חטא קצת שביקש עזרה ע"י רהב הוא מצרים, והיה לו לבקש עזרה ממקום אחר ולהכי נתוסף לו שתי שנים. והנה אמרו חז"ל על גאולה העתידה לא זכו בעתה זכו אחישנה. עוד אמרו חז"ל בסנהדרין בפ' חלק צ"ז ר"א אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אינן נגאלין אמר לו רבי יהושע

אם אין עושין תשובה אינן נגאלין אלא הקב"ה מעמיד עליהם מלך וכו' וישראל עושין תשובה ונגאלין. ובזה נדעה ונחקרה סבותיו של יוסף הצדיק אשר הוא מרמז לגאולה העתידה ולהכי היה ראוי ליגאל שתי שנים קודם אלא שחטא קצת ועיכב שתי שנים, וכמו כן בגאולה העתידה אם ח"ו לא יזכו יתעכב הגאולה, וכמו ביוסף היה הגאולה ע"י דבר טוב דהיינו שר המשקים הנקרא רהב כמו כן גאולה העתידה אם ח"ו לא יהיו זכאין יהיה מוכרח להיות כמאמר ר"י ח"ו כשלא יהיו זכאין. ומזה נראה סיוע לדעת ר"א בר"ה (דף י"א) דבתשרי עתידין ליגאל, דלר"י דסובר בניסן עתידין ליגאל, ואמרינן שם בר"ה דיוסף יצא בר"ה מבית האסורים, וכיון דיוסף מרמז על גאולה העתידה וסבותיו מורה על גאולה העתידה מסתמא כמו יוסף נגאל בר"ה כמו כן יהיה גאולה עתידה ב"ב. עוד מצאתי במדרש פ' ויגש פ' צ"ג ויתן את קולו בבכי כשם שלא פירש יוסף את אחיו אלא בבכיה כך הקב"ה אינו גואל את ישראל אלא מתוך בכיה שנאמר בבכי יבואו ובתחנונים אובילם הרי עוד לנו מה דמרמז סבותיו על גאולה העתידה. והבן זה:

שמות

פסוק ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו, כי ידעתי את מכאוביו. והדקדוקים רבו כאשר האריכו המפרשים. והנראה לענ"ד לפרש דהנה אמרו חז"ל כל המשתף ש"ש בצערו כופלין לו פרנסתו שנאמר והיה שדי בצריך וגו'. והנלענ"ד הכוונה משתף ש"ש בצערו ע"פ מה דאיתא במשנה דסנהדרין ר"מ אומר בזמן שאדם מצטער שכינה מה היא אומרת קלני מראשי קלני מזרועי וכו', והיינו בזמן שהאדם הוא בצער צריך להתפלל על צער השכינה כביכול יותר מצער של עצמו, וזה הכוונה משתף ש"ש בצערו, ונודע בספרים הקדושים דהשכינה כביכול מכונה בשם עני דלית לה מגרמה כלום, ונוכל לומר כאשר ישראל היו בעת צרה במצרים והתפללו אל הקב"ה שישמע שועתם היו מתפללים ג"כ על צער השכינה הקדושה. וזה מכוון היטב בפסוק הנ"ל ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים והיינו שהם מכונים בשם עני כיון ששתפו בצערם צער השכינה הקדושה הם מכונים בשם עני, ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו פירוש כי זה היה צעקתם בעת לחצו אותם נוגשיהם כי ידעתי את מכאוביו שהדבר נוגע לי ג"כ, כמו וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים, והיינו כי ידעתי את מכאוביו שהדבר נוגע לי ג"כ. וזה הכוונה ג"כ במדרש חזית השמיעני את קולך אותו קול ששמעתי במצרים, כי זה היה חביב מאוד לפני הקב"ה אשר כל עיקר מגמתם לא חשו לצערם כי עיקר תפלתם היה לפניו ית' על צער השכינה כביכול ודו"ק:

בסדר שמות

ע"פ איש מצרי הצילנו מיד הרועים. וז"ל המדרש איש מצרי ד"א משל לאחד שנשכו הערוד והיה רץ ליתן רגליו במים נתנו לנהר וראה תינוק שהוא שוקע במים ושלח ידו והצילו אמר לו התינוק אילולא אתה כבר הייתי מת, אמר לו לא אני הצלתיך אלא הערוד שנשכני וברחתי הימנו הוא הצילך, כך אמרו בנות יתרו למשה יישר כחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להם משה אותו מצרי שהרגתי, הוא הציל אתכם, לכך אמרו לאביהם איש מצרי כלומר מי גרם לזה שיבוא אצלנו איש מצרי שהרג עכ"ל. והמדרש הזה אומר דרשוני וביחוד מה שהודיע משה לומר ליתרו כי הריגת המצרי גרס הצלה. והאיר ה' את עיני בזה ע"פ מה שגילה לנו קודש קדשים האר"י הקדוש זצ"ל בס' הגלגולים הוא היה אומר כי נשמת ראובן היה נשמת קין ונתן סימן לזה ראובן הוא בן אדם הראשון, והוא היה מוכן לתקן חטא קין זולת שפגם מה שבלבל יצועי אביו והיה התיקון לזה ע"י יתרו כי אותו מצרי שהרג משה רבינו היה בו נשמת קין והרגו בשם המפורש ופרח נשמת קין ביתרו, ומשה רבינו היה בסוד הבל לכן נשא בתו והוא היה התיקון של קין ופירש בזה שבעתים יוקם קין היינו משה רבינו שהיו לו שבעה שמות כנודע ויתרו היה לו שבעה שמות הם הם העמידו לקין לתקן נשמתו ולכן תיקן יתרו פ' דינים בתורה לתקן חטא קין שאמר לית דין ולית דיין ותיקן זה במה שתיקן פ' דינים בתורה, כ"ז מדברי קודש הקדשים האר"י ז"ל, ולדברים הללו המדרש הנ"ל מתוק מדבש כי זה ראה משה רבינו ע"ה להודיע ליתרו כי הריגת המצרי גרם לו ביאה זו ליתרו. והענין פלא:

ובזה נ"ל לבאר עוד מדרש פ' ויחי ע"פ אז חללת יצועי עלה רבנן אמרי איני לא מרחקך ולא מקרבך אלא הרי אני תולה אותך ברפיון עד שיבוא משה שכתוב בו ומשה עלה אל האלהים מה שדעתו רואה לעשות בך עושה כיון, שבא התחיל מקרבו יחי ראובן. ולדברי הקדוש האר"י ז"ל גם מדרש זה מתוק מדבש, כי ראובן חטא בחטא בלבול יצועי אביו וקלקל מה שהיה ראוי לתקן חטא קין כי בו היה נשמת קין עד שבא משה רבינו סוד הבל הוא היה מתקן נשמת קין לכן משה רבינו קרבו ואמר יחי ראובן:

באופן אחר נ"ל לפרש מדרש הנ"ל על פסוק איש מצרי, והוא כי ידוע כי יתרו היה מתחלה כומר לע"ז ולא הניח ע"ז שלא עבדה, רק טרם ביאת משה רבינו אליו כבר פירש מע"ז וכמבואר במדרש, ועניין ע"ז שלהם מבואר ברמב"ם בריש הלכות עכו"ם כי הם אמרו שמסר הקב"ה כל השפע לצבא השמים על פיהם יבואו ולכן היו מקטירים לצבא השמים כי המזלות ישפיעו עליהם שפע רב והיו מכחישים בהשגחת הבורא יתברך שמו כי אין כבודו להשגיח בתחתונים, ולא כאלה חלק יעקב כי אנחנו מאמינים כי הבורא ית"ש משגיח על שפלים וזן ומפרנס מקרני ראמים עד ביצי כנים ועיקר השגחתו ית"ש

נודע מבואר בספרים כאשר דן מדה כנגד מדה ובזה נודע גודל השגחתו כי כל מעשה אדם אשר נעשה למטה כן נעשה למעלה אם טוב ואם רע ח"ו פוגם למעלה ג"כ ובזה בא שיענש מדה כנגד מדה כי הוא עצמו המשיך עליו ע"י מעשיו למטה, ופירשו בזה עתה ידעתי כי גדול ה' מעל כל האלהים כי בדבר אשר זדו עליהם ובזה נודע גודל השגחתו, ואיתא באבות פ"ד מ"ב שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, ופירש הרב ברטנורא וז"ל כך מנהגו של עולם העושה מצוה אחת נוח לו לעשות אחרת והמתחיל בעבירות קשה לו לפרוש מהם, ועוד ששכר מצוה מצוה שמן השמים מסייעין ומזמינים ביד מי שעשה מצוה אחת שיעשה אחרת כדי לתת לו שכר על שתיהן ע"ש וביותר אם האדם עשה מצוה מזמין לו הקב"ה ג"כ מצוה כזו:

וזה אני אומר דמשה רבינו הציל בנות יתרו מגלוי עריות וכמבואר במדרש ר"י בשם ר' אליעזר בנו של ריה"ג אומר דבר של גילוי עריות באו לעשות עמהן ועמד משה והושיען נאמר כאן ויושיען ונאמר להלן צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה מה להלן ג"ע אף כאן ג"ע. ואומר אני כי מצוה זו שעשה משה להציל בנות יתרו מג"ע הוא מכח הריגת המצרי וכמבואר במדרש לעיל מיניה שדן מרע"ה בהריגת המצרי שבא על אשתו של דתן על כן חייב הריגה שנאמר מות יומת הנואף והנואפת, וגרם לו מצוה שדן הריגה שעבר על ג"ע מצוה זו שהציל בנות יתרו מג"ע. וראה מרע"ה להודיע כ"ז ליתרו אחר שפירש מע"ז והיה האמונה הכוזבה שלהם כי אין משגיח במעשה תחתונים ולא כאלה חלק יעקב כי הוא משגיח בעולם השפל והעד ע"ז כי דן מדה כנגד מדה וכן שכר מצוה מצוה כי המצוה בעצמה גוררת שיעשה מצוה אחרת כיוצא בזה וכל זה הוא ממעשה האדם אשר נעשה למטה כן נעשה למעלה מטוב ועד רע, כ"ז ראה מרע"ה להודיע ליתרו הריגת המצרי ובזה יתחזק באמונתנו הקדושה במעשה השגחה. וזה נכון וישר לפענ"ד:

במדרש ויקרא

אמר ר' אבין משל למלך שהיה לו פורפורין, והיה מצוה את עבדו ואומר לו תן דעתך עליו וקפלו ונערו. א"ל אדוני המלך מכל פורפרין שיש לך אי אתה מצוה אלא על זה, א"ל שאותה לבשתי ביום מלכותי. כך אמר משה לפני הקב"ה רבש"ע משבעים אומות אוותנטאות שיש לך בעולמך אי אתה מצוה אותי אלא על ישראל, צו את בני ישראל, אמור אל בני ישראל, א"ל הן שהמליכוני תחלה על הים ואמרו לי ה' ימלך לעולם ועד. א"ר ברכיה משל לזקן שהיתה לו מעפורת, והיה מצוה את תלמידו ואומר לו קפלה ונערה, א"ל אדוני המלך מכל מעפורות שיש לך אי אתה מצוה אותי אלא על זו, א"ל מפני שנתעטפתי בה בשעה שנמניתי זקן. כך אמר משה וכו' אמר לו שקבלו עליהם

מלכותי בסיני ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. יש לפרש המדרש בטוב ע"פ מה שפירש רש"י בפסוק אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, לפי שראו אותו על הים כבחור איש מלחמה ובסיני נתגלה כזקן מלא רחמים ושמא תאמר ח"ו שתי רשויות הם ולכך אמר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, והיינו דנקט המדרש המשל הראשון דקאי על ים שהמליכוהו ואמרו ה' ימלך לעולם ועד למלך שהיה לו פורפרין וזה קאי על ים שלבש כביכול בגדי נקמה וכענין הכתוב וילבש בגדי נקם תלבושת, והמשל השני קאי על מתן תורה ובזה נתגלה כזקן מלא רחמים ולהכי נקט המשל לזקן שהיתה לו מעפורת וכו' וסיים שקבלו מלכותי בסיני ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. והבן:

אחרי

בפ' עריות כתיב את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו ללכת בהם אני ה' אלהיכם ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה'. הפסוק הזה הוא כפול, וכבר דרשו בת"כ הביאו רש"י ז"ל לרבות שאר דקדוקי הפרשה שלא פרט הכתוב בהם. ונראה להבין היטב היאך מרומז בקרא קמא דקאי אעיקר שכתבה התורה בהדיא והפסוק השני קאי על דקדוקים שאדם יחמיר על עצמו בדקדוקי מצות אף שלא כתבה התורה, דהנה בפסוק ב' שם דמסיים אני ה' אלהיכם הביא רש"י ז"ל ת"כ אני הוא שאמרתי בסיני אנכי ה' אלהיך וקבלתם עליכם מלכותי מעתה קבלו גזרותי, והרמב"ן ז"ל בפירוש החומש בפרשת יתרו הביא מכילתא בזה הלשון לא יהיה לך אלהים אחרים על פני למה נאמר לפי שהוא אומר אנכי ה' אלהיך משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות אמר להם לאו כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות שאם מלכותי אינכם מקבלים גזירותי היאך אתם מקיימים, כך אמר המקום לישראל אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן כשקבלתם מלכותי קבלו גזירותי, והנה בב"ק (דף ט' ע"ב) איתא במערבא אמרי משמיה דרבי זירא עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה ופירש רש"י עד שליש משלו דהיינו אותו שליש שיוסיף בהידור מצוה משלו הוא שאינו נפרע לו בחייו כדאמרינן היום לעשותם ולא היום ליטול שכרן, מכאן ואילך מה שיוסיף בהידור מצוה יותר על שליש יפרע לו הקב"ה בחייו עכ"ל, והיינו עד שליש הוא נכלל בכלל המצוה זה אלי ואנוהו והוי כאילו כתבה התורה בהדיא, וע"ז אמרינן היום לעשותם ולמחר ליטול שכרם, רק מה שיוסיף יותר משליש הוא מצד עצמו שאינו חיוב עליו וזה פורע לו הקב"ה בחייו. ובזה מובן היטב הפסוקים הנ"ל, דקרא קמא קאי על עיקר התורה והמצות שכתבה התורה בהדיא והיינו דמסיים אני ה' אלהיכם והיינו דאלהותי תליא בזה וכפי המכילתא כיון שקבלו

עליו אלהותי שוב צריכים לקבל גזירותי, והפסוק השני קאי על דקדוקי מצות שאדם יחמיר על עצמו והיינו דקאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם דהיינו דקדוקי מצות שאדם מחמיר על עצמו, ובזה הקב"ה פורע לו בחייו, והיינו דדייק אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולכך מסיים אני ה' ולא מסיים אני ה' אלהיכם, כיון דקרא מיירי באותם דקדוקי מצות שאדם מחמיר על עצמו לא שייך לומר אלהיכם כיון דאלהותו לא תליא בזה משא"כ בקרא קמא דמיירי מעיקר תורה ומצוה דאלהותו תליא בזה לכן מסיים אני ה' אלהיכם. כנ"ל נכון:

בפ' אחרי

במדרש פ' כ"ב וז"ל ר' פנחס בשם ר' לוי אמר משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבילות וטריפות אמר המלך זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו הוא נדוד, כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עכו"ם במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים דכתיב ולא יזבחו עוד זבחיהם לשעירים ואין שעירים אלו אלא שדים שנאמר ושעירים ירקדו שם, והיו מקריבים קרבניהם באיסור במה ופורעניות באות אליהם, אמר הקב"ה יהיו מקריבים לפני בכל עת קרבניהם באוהל מועד ויהיו נפרשים מעכו"ם והם נצולים, הדא הוא דכתיב איש איש מבית ישראל וגו' עכ"ל המדרש. ומזה נראה מבואר כטעם הרמב"ם במורה נבוכים בטעם הקרבנות הובא ברמב"ן עה"ת פ' ויקרא והרמב"ן צוח ע"ז ככרוכיא ע"ש, וכבר כתבתי בענין זה:

בסדר שלח

ויקרא משה להושע בן נון יהושע ופי' רש"י נתפלל עליו יה יושיעך מעצת מרגלים, והוא גמרא בסוטה (דף ל"ד:). נ"ל לפרש הענין דשם בגמרא דסוטה (דף ל"ה) דרשו חז"ל אמר רבי חנינא בר פפא דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה כי חזק הוא ממנו אל תקרא ממנו אלא ממנו כביכול אפילו בעה"ב אינו יכול להוציא את כליו. וגם זה תמוה, אף כי רשעים היו ולא טפשים אשר ראו את כל הנסים והנפלאות אשר עשה עמנו במצרים ובמדבר אשר ראו כי התנהגותם למעלה מהטבע, והיאך יאמרו דבר זה. ויראה לי לפרש דהנה בפ' משפטים כתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך, ועיין לשון רש"י, וברמב"ן עה"ת האריך להקשות שהרי גזירה זו לא נתקיימה שהקב"ה אמר לו ושלחתי מלאך לפניך כי לא אעלה בקרבך ומשה ביקש עליו רחמים ונתרצה לו הקב"ה ואמר לו גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, וכך אמרו דאפילו בפרוונקא לא קבליניה דכתיב אם אין פניך הולכים וכו', ותירץ הרמב"ן כי הגזירה ההיא לא נתקיימה בימי משה בחייו הוא זה שאמר ונפלינו אני ועמך ואמר כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם ועוד אמר וראה כל העם

אשר אתה בקרבו, אבל אחר מיתתו של מרע"ה שלח להם מלאך, וזה שכתוב ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו, והיתה המראה להודיע אותו כי מעתה יהיה מלאך שלוח לפניהם בבואם במלחמה, וזה שאמר עתה באתי, וכך אמר בחנחומא אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו, וכיון שמת משה חזר אותו שר למקומו, בזה יבואר הענין כי המה כבר ידעו מנבואת אלדד ומידד כי נבאו כי משה מת ויהושע מכניס, ואמרו כיון דבביאת הארץ לא יהיה משה המנהיג רק יהושע ויחזור אותו שר למקומו, וחשבו שאין בכח אותו השר להלחם, ע"ז כוונו אין בעה"ב יכול להוציא כליו כוונתם היה על השר שיהיה בימי יהושע, ומ"מ חטאו חטא גדול כיון דכך היה רצונו ית"ש מסתמא הוא יודע שבזה יכבשו הארץ לפניהם. כנלע"ד לפרש. ובזה יתפרש ענין יה יושיעך מעצת מרגלים כי הרמב"ן שם כתב וז"ל ועל דרך האמת המלאך הזה שהובטחו בו בכאן הוא המלאך הגואל אשר השם הגדול בקרבו, כי ביה ה' צור עולמים, והוא שאמר אנכי האל בית אל כי דרך המלך לשכון בביתו ויקראנה הכתוב מלאך בעבור היות כל הנהגות העולם הזה במדה ההיא עכ"ל. ולזה כיון יה יושיעך מעצת מרגלים כי באמת היה במלאך ההוא שם יה אשר השם הגדול בקרבו והתנהגותם בימי יהושע יהיה ג"כ ע"י שכינתו ית"ש. ואף שהרמב"ן לפי דרכו שם אינו כותב כך במסקנתו מ"מ י"ל כן:

בסדר קרח

וידבר ה' אל משה וגו' הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע ויפלו על פניהם וגו' האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף. וכתב הרמב"ן בפי' התורה יש לשאול אם ישראל לא חטאו ולא מרדו ברבם למה היה הקצף עליהם לומר ואכלה אותם כרגע, ואם גם הם מרדו כקרח ועדתו איך יאמרו משה ואהרן האיש אחד וכו' ע"ש שהאריך. ולענ"ד נראה לפרש עפ"י מה שאמרו חז"ל בשבת בפרק במה בהמה (דף נ"ה) שנענשו הצדיקים בשביל שלא מיחו כמו שהאריך שם הש"ס בסיפור המעשה, והנה הך שלא מיחו הוא רק מצות עשה, ואמרו חז"ל במנחות בפרק התכלת כי בעידן ריתחא מענישין על עשה והשתא י"ל דבאמת כל ישראל לא חטאו רק עברו על מ"ע והיינו הוכיח תוכיח ובעידן ריתחא מענישין עליו, והשיב משה רבינו ע"ה האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף כי לא שייך כלל ריתחא בשביל איש אחד רק להיפך כמו המעשה דגמרא שבת שרובן היו רשעים והיה הקצף גם בשביל הצדיקים שעברו על מצות תוכחה, אבל הכא הוא להיפך דרובן צדיקים ובשביל אחד לא שייך ריתחא, וזה דדייק ועל כל העדה תקצוף שיהיה ריתחא בשביל זה. כנ"ל נכון לפרש:

בפרשת בלק

לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו. יש לפרש דקאי על המחשבה וכמ"ש און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה', וגם עמל תקרא המחשבה כמ"ש הרה עמל וילד שקר הרי דעמל נקרא המחשבה, והיינו כפי שאמרו חז"ל (ע' קידושין ל"ט ובתוס' ד"ה מחשבה) בישראל אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה, ובכותים מצרף מחשבה רעה למעשה, וגם בישראל אינו מצרף בשאר עבירות אבל בע"ז גם בישראל מצרף מחשבה למעשה כמו שדרשו חז"ל מקרא למען תפוש את ישראל בלבם, וזהו שאמר לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל דייק ביעקב ובישראל משום דקאי על המחשבה וזה המעלה הוא דוקא בישראל שאין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה. ודייק ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, ר"ל כאשר המחשבה הוא בשאר עבירות ולא ח"ו בע"ז דעדיין ה' אלהיו עמו הא אם ח"ו המחשבה בענין ע"ז גם בישראל מצרף. עוד יש לפרש פסוק ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו דמרמז במה שאמרו חז"ל בסוף פרק הרואה על רע"ק שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל ויצאה נשמתו באחד, ולזה כיון דחשב מעלת ישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו דהיינו תרועת לשון תרועם בשבט ברזל, אף דתרועת מלך בו מ"מ ה' אלהיו עמו שלא סר מאהבת ה' אלהיו, וכענין רע"ק הנ"ל. שוב ראיתי באור החיים שפירש כן. עוד יש לפרש ולרמז על הך קרא ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו שמרמז מה שאמרו חז"ל בעת הראות יעקב פני יוסף כתיב ויפול על צואריו ויבך עוד ואמרו חז"ל יעקב לא בכה ולא נשק שקרא ק"ש. ושמעתי בזה בשם מהר"ל מפראג ז"ל כי יעקב היה ירא מחמת שמחתו הגדולה שהיה לו ביוסף כי ישכח אהבת ה' ולזה קרא ק"ש לקבל עליו עול מלכות שמים. ולזה מרמז הכתוב ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו בעת שהיה לו ריעות עם יוסף כי יוסף היה מלך, בעת שמחתו הגדולה ביוסף היה ה' אלהיו עמו וקיבל עליו עול מלכות שמים שלא ישכח את ה' ברוב אהבתו ושמחתו ביוסף. ויש לפרש עפ"ז רישא דקרא לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל עפמ"ש האר"י ז"ל על מה שאמרו חז"ל שיצאתה בת קול ואמר אשריך רע"ק שיצאתה נשמתך באחד, כי אותיות עקיבא אותיות יעקב, ויעקב אבינו כששלח את יוסף שהוא יסוד בלא לויה עשה און שהפריד האחד ולכך אמרו רז"ל כשראה את יוסף קרא ק"ש ומייחד את השם ורצה לעשות זיווג אותו שהפריד ע"י שליחות יוסף בלא לוויה ועם כל זה לא הספיק לעשות זיווג לגמרי והוצרך לחזור בגלגול רע"ק, וזהו אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד, פי' ביחוד, דמיתת צדיקים עושה זיווג כמו שהיו בחייהם במעשיהם הטובים ע"כ. ולזה מרמז הכתוב לא הביט און ביעקב וגו' דהיינו אותו עון

שעשה בעת הפרד יוסף ממנו כמו שהזכיר האר"י ז"ל והתיקונים לזה היה בעת שקרא ק"ש כראותו את יוסף ונגמר התיקון בעת שיצאה נשמתו באחד ולזה מרמז הכתוב ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו דהיינו שקרא ק"ש בעת תרועת מלך בו דהיינו יוסף היה מלך והיה לו בו ריעות הרבה עכ"ז קיבל עליו עול מ"ש בק"ש להסיר ממנו אהבתו ושמחתו שהיה לו ביוסף ולדבק נפשו בחיי החיים הוא אלהים חיים ונגמר התיקון ע"י ק"ש בעת שיצאה נשמתו באחד, ולזה מרמז הכתוב ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו כי היו סורקין את בשרו וכו' ואעפ"כ קיבל עליו עומ"ש ויצאה נשמתו באחד והבן:

בסדר פנחס

בגמרא ב"ב קי"ט ע"ב תנא בנות צלפחד חכמניות הם וכו' דרשניות הם שהיו אומרות אילו היה בן לאבינו לא דברנו ופי' רשב"ם כדכתיב כי אין לו בן וכבר היה ידוע פרשת נחלות והיו יודעות דהא דכתיב ובן אין לו הא יש לו בן הוא קודם לבת. והקשו התוס' ד"ה אלו וז"ל ועוד דאפילו יודעות פרשת נחלות דבן ובת יורשים היאך יודעות דבן קודם לבת הא אכתי לא נאמר וכל בת יורשת נחלה וא"כ איכא למימר כדפריך רב פפא לעיל לאביי איכא בן ובת לא האי וכו'. ולענ"ד ליישב קושיא זו בטוב טעם. דהנה לעיל דף ק"י קאמר הש"ס תירוצא אחרינא דכתיב הקרוב אליו הקרוב קרוב קודם ופריך הש"ס ומאי קורבא דבן מבת, שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה יעדה בת לאו בת יעדה היא, שדה אחוזה נמי מהאי פירכא גופה הוא דקיימא לתנא כלום יש יבום אלא במקום שאין בן וע"ש בפי' רשב"ם ובתוס', ובשביל זה דחה הגמרא תירוץ זה. והנה הך דחיית הש"ס שייך אליבא דאמת דקיי"ל בת פוטרת ג"כ מיבום, דאם נימא דבן פוטר דוקא מיבום ולא בת בודאי הוה אמרינן דהקרוב קרוב קאי על בן דקרוב יותר דפוטר מיבום וכדאמר הש"ס בריש פרקין דקרוב קרוב קודם דבת קרוב יותר מאב דפוטר מיבום, רק דחיית הש"ס אליבא דאמת דקיי"ל בת פוטרת מיבום, ועתה מתורץ קושיית התוס' על פירשב"ם בטוב טעם דהא קאמר הש"ס חכמניות הם שלפי שעה דיברו שהיה מרע"ה יושב ודורש בפ' יבמים אמרו לו אם כבן אנו חשובין תנו לנו נחלה כבן אם לאו תתייבם אמנו, ולפ"ז שפיר קאמרי אילו היה בן לא היינו תובעות דהיינו כיון דמספקא להו אי בת פוטרת מיבום או לאו לא היו יכולות לתבוע נחלה דנוכל לומר דבת אינה פוטרת מיבום ונמצא ידעינן דהבן קודם לבת מהקרוב קרוב קודם דפרשת נחלה ידעו ובן יותר קרוב דפוטר את אשתו מיבום ולא בת וכל קושית הש"ס דלעיל אימא בת ובן שוים היינו לפי האמת דבת פוטרת ג"כ מיבום ולא ידעינן מהך דרשה דהקרוב קרוב קודם רק מפסוק וכל בת יורשת נחלה, ודו"ק היטב כי הוא נכון. וקושיא ראשונה שהקשו תוס'

על רשב"ם יש ליישב קצת לפמ"ש רש"י בחומש ע"פ כן בנות צלפחד דוברות כתרגומו יאות, כך כתובה פרשה זו לפני במרום מגיד שראתה עינם מה שלא ראה משה, א"כ משמע דצפו ברוח הקודש פרשת נחלות, הגם דקאמר הש"ס לעיל דזכו בנות צלפחד לכתוב על ידיהם מ"מ ידעו פרשת נחלות אלא בזה זכו דנכתבה בתורה על ידן הגם שבאו לשאול את מרע"ה לא סמכו על חכמתן ובאו לשאול את פי מ"ר ע"ה:

בסדר מטות

בפסוק ויגשו אליו ויאמרו גדרות צאן נבנה למקנינו וכו'. צריך להבין מאי ויגשו אליו הלא עד כה דברו עם משה פא"פ, ובס' אור החיים הרגיש בזה ע"ש. ונראה לפרש דרך דרש ומרומז בזה ענין נפלא, דהנה לפי מה שנכתב כל הפרשה חשקם היה ארץ גלעד מפני שהיה להם מקנה והארץ ארץ מקנה, והנה מפורש בפסוק וזאת הברכה וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון וגו' ופי' רש"י שם ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כבוש הארץ, כי שם חלקת כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה, הרי מפורש בתורה טעם אחר. והאמת נראה דודאי הקדושים הללו לא היה ח"ו כוונתם למאס א"י וליטול חלקם בארץ גלעד משום מקנה רב שהיה להם כי מה זה ימאסו ח"ו בארץ חמדה כדי שיהיה להם איזה תענוג עוה"ז, אלא ודאי כוונתם היה מחמת קבורת משה כי היא בארץ גלעד אך כשדיברו עם משה לא היו יכולים לדבר זה לפני משה לצער ח"ו אדוננו משה רבינו ע"ה ובפרט כי מרע"ה בכל עת שהיה חי היה מצפה לבטל גזירה זו עליו בתפלה, ובפרט לאחר כיבוש סיחון ועוג סבור שהותר הנדר וכמו שפי' רש"י בפ' ואתחנן אל ה' בעת ההיא ע"ש, והיאך יאמרו עליו כזו והוכרחו לתלות טעמם כי כוונתם ליטול חלק בארץ סיחון ועוג מחמת מקנה רב, והיה זאת דיבורם אל משה, אמנם כוונתם הפנימית כוונו לטובה מאוד כי חפצים היו בקבורת משה רבע"ה אשר הוא ספון בחלקו, ולזה רמזו אחר שמשה כעס עליהם מאוד כמבואר בקרא וכוונתם היה לטובה, ולזה נאמר ויגשו אליו, ר"ל כי כל כוונתם בארץ ההיא לגשת אל משה והיינו קבורת משה שם ספון רק לא היו יכולים לומר כן לפני משה וכנ"ל, ולזה אמרו ויאמרו גדרות צאן, ר"ל דאמירה היה משום הצאן אבל כוונתם היה לגשת אל משה כנ"ל ולזה רמזה התורה ויגשו אליו:

תהלים

פסוק פני ה' בעושי רע להכרית מארץ זכרם צעקו וה' שמע וגו'. יראה לי לפרש ע"פ מה שאמרו חז"ל כי הרשעים מהפכים מדה"ר למדה"ד והצדיקים במעשיהם הטובים מהפכים מדה"ד למדה"ר, ונודע כי שם ה' הוא מדת הרחמים וכ"מ שנאמר וה' הוא

וב"ד כמו שפי' רש"י ע"פ וה' המטיר על סדום. וזה הכוונה פני ה' שהוא מדת הרחמים ג"כ בעושי רע וגו' כי הם מהפכים מדה"ר למדה"ד, אבל כאשר צעקו אז וה' שמע, כי המדה"ד ג"כ שומע כי מהפכים מדה"ד למדת הרחמים:

שם ק"י

לדוד מזמור נאום ה' לאדוני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך, מטה עזך ישלח ה' מציון רדה בקרב אויביך. וזה המזמור דרשו חז"ל בסנהדרין ק"ח דקאי על א"א ע"ה וז"ל הש"ס אמר שם רבא לאליעזר כי אתו עלייכו מלכי מזרח ומערב אתון היכי עבדיתו, אמר ליה אייתי הקב"ה לאברהם ואותביה מימיניה והוה שדינן עפרא והוי חרבא גילי והוי גירי שנאמר מזמור לדוד נאם ה' לאדוני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך וכתיב מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו עכ"ל. נראה לי בזה רמז נפלא ע"פ מה שהאיר את עיני ומצאתי בזוה"ק ת"א דף קי"ב ע"ב אמר רבי יהודה כד אזיל אברהם להאי לא אזיל לאגחא קרבא ולא סמך על ניסא אלא צערא דלוט אפקיה מביתי' ונטל ממונא למפרק ליה ואם לאו דימות בהדיא גו שביה, כיון דנפיק חמא שכינתא דנהרא קמיה וכמה חילין סחרניה בההיא שעתא רדף בתרייהו וקב"ה קטיל לון הה"ד ורשעים בחושך ידמו, ר"ש אמר רזא איהו רגלי חסידו ישמור דא אברהם, וכד נפק אשתתף יצחק בהדיה ונפלו קמיה ואי לאו דאשתתף יצחק בהדיה דאברהם לא אשתיציאו הה"ד ורשעים בחושך ידמו כי לא בכח יגבר איש, אע"ג דחילא אשתכח תדיר בימינא אי לא הוי בסטרא דשמאלא לא אתדחיין קמיה עכ"ל הזוה"ק. ומרומז היטב בפסוק שב לימיני, והיינו בבחינת אברהם שהוא ימין ולא יכול לכבוש זולת בבחינת יצחק כדברי הזוה"ק, וזה מטה עוזך ישלח ה' מציון, והיינו עוזך שהיא בחינת דין והוא בחינת יצחק, ובזה רדה בקרב אויביך, ובזה יכול לכבוש האויב, וכדברי זוה"ק הנ"ל שהבאתי. וזה רמז נפלא לדעתי:

במגילת רות

וגם שול תשולו לה מן הצבתים ופי' רש"י שכח תשכחו עשו עצמכם כאילו אתם שוכחין. וקשה לי היאך עשה כן בועז דהנה משנה שלמה שנינו בפסחים בפ"ד דחכמים מיחו לאנשי יריחו על שנותנין פאה מן הירק והטעם שהיו עניים אוכלין אותה פאה בטבלה דסבורין שהיא פאה גמורה וא"כ אמאי עשה כן בועז דרות תסבור שהיא שכחה ופטור מן המעשר ובאמת אין זה שכחה כיון דמדעת עשו כן, ועיין תוס' פסחים נ"ז ע"א ד"ה אלא מפני וכו'. ויש ליישב קצת וצ"ע:

במלכים א' י"ז פ' י"ד כי כה אמר ה' אלהי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם על פני האדמה. יש לדקדק דהלשון לא תכלה משמע דיהיה נחסר תמיד מעט מעט רק לא תכלה הקמח מהכד, והלשון לא תחסר משמעו דלא יהיה כלל חסרון בצפחת בלקיחת השמן ממנו, וצריך להבין למה באמת כן דאצל כד הקמח אמר בלשון לא תכלה ואצל צפחת השמן אמר לא תחסר. ונראה לענ"ד בזה, דהנה בפסוק י"ב שם ותאמר חי ה' אלהיך אם יש לי מעוג, כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת וכו'. והנה לענין הקמח נתנה מדה ואמרה מלא כף קמח בכד, ולענין שמן לא נתנה מדה רק אמרה מעט שמן בצפחת. והנה חז"ל אמרו (ב"מ מ"ב) אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין שנאמר יצו ה' אתך את הברכה באסמיך, ולכאורה לא היה אפשר להיות ברכה בכד הקמח כיון שהוא דבר המדוד, וראיתי בזוה"ק פ' פקודי דף רכ"ב ע"א פתח ואמר ויהי דבר ה' אל אליהו קום לך צרפתה וגו' הנה צויתי שם אשה אלמנה לכלכלך, וכי אין פקיד לה קוב"ה, אלא עד לא ייתי לעלמא פקיד קוב"ה בגזירה דיליה לעילא על העורבים למיתי מזונא לאליהו ולההיא איתתא למיהב ליה מזונא. מה כתיב ותאמר חי ה' אלהיך וכו' והא הכא מדידו בההיא קמחא דלא הוה ביה בר מלא כף קמח בכד, כף הוא מדידו דיליה ואחזו דלא שריין ביה ברכאן הואיל וקאים במדה מה כתיב בי כה אמר ה' אלהי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם, תת תתן כתיב, מאי טעמא בגין דבכל דרא לא אשתכח מאן דיזכי לזכו כהאי איתתא ועל דא כתיב תתן, אנת תתן מטרא על עלמא בגין דזכותך סגיא, וכתיב כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר כדבר ה' אשר דבר ביד אליהו, וכי אם ההיא קמחא דקיומא במדידו דהוה מלא כף קמח לא פסקו מיניה ברכאן בגין מלה דאליהו דכתיב כד הקמח לא תכלה וכתיב כד הקמח לא כלתה משכן העדות וכו' עכ"ל הנצרך לענייננו. הרי שהרגיש הזוה"ק בזה אף דקיימא במדידו גדול היה כחו של אליהו לתת בזה ברכה. ולפ"ז מובן היטב דאצל כד הקמח שהיה במדידה אף שהיה בזה ברכה דלא כלתה כד הקמח עכ"פ היה צריך בזה שינוי מעט דבכל פעם שלקח קמח מכף היה בזה חסרון שלא יהיה ניכר כ"כ הברכה, משא"כ בצפחת שמן שלא היה בו מדה כלל היה הברכה שלא נחסר מעולם אף שלקחה תמיד שמן מצפחת מ"מ היה הברכה בזה שלא נחסר:

זוה"ק בראשית (דף ס"א ע"ב) וז"ל כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה וגו', ר' יהודה אמר הני ארבעים יום וארבעים לילה מאי עבידתייהו, אלא ארבעים יום לאלקאה חייבי עלמא וכתיב ארבעים יכנו לא יוסיף לקבל ארבעה

סטרי עלמא לכל חד עשרה בגין דבר נש מארבעה סטרי עלמא אתברי, ועל דא ומחיתי את כל, היקום, ואיצטריך ארבעים לאלקאה ולאתמחי עלמא עכ"ל. נראה דהדרש הזה הוא דוקא לר"י לשיטתו דסובר במשנה דמכות פ"ג משנה י' ר"י אומר ארבעים שלימות הוא לוקה והיכן הוא לוקה את היתירה בין כתפיו עכ"ל, א"כ שפיר מכוון החשבון, דאליבא דהלכתא ליכא אלא ל"ט ודו"ק:

בנידון מה שקורין מעשה מרכבה בשבועות, עיין רש"י סוף מגילה (ל"א.) הטעם. ובענייי מצאתי בזוהר חדש פרשת יתרו (דף ל"ב) ד"ה וארא מראות אלהים וכו' דמעשה מרכבה שראה יחזקאל היה ביומא דשבועות ומפורש שם וז"ל אבל יומא דא יומא דשבועות הוא יומא דקבילו ישראל אורייתא על טורא דסיני ושמעו אנכי וכדין אתקיים ואנכי לא אשכחך ואידכר לון ההוא יומא ונחית שכינתא לגלותא לדיירא עמהון דישראל בההוא יומא דאיהו חמשה לחדש יומא דחמשין תרעין וע"ש שהאריך ובסוף לשונו הקדוש והואיל ואתגליא נבואה דא לא אתגליא אלא ביומא דא דאידכר קודשא ב"ה לישראל ההיא קיומא דטורא דסיני וקבילו אורייתא עכ"ל. וזה טעם הגמרא שקורין בשבועות מעשה מרכבה:

וז"ל הזח"ח שיר השירים (דף נ"ד ע"ב) פתח ואמר ויאמר אלהים יהי מאורות ברקיע השמים האי קרא איתמר וחבריא אתערו ביה והכי איהו אלא אמאי כתיב דא ביומא רביעא דהא ביום שני אתחזי למהוי סיהרא חסרא דביום השני אתברי ביה גיהנם והואיל ואתברי ביה סיהרא איהו חסרא בגיניה אמאי איהו כתיב ברביעי, תו אית לשאלא גרעונא דסיהרא איהו ברביעי הא תנן דנשואי בתולה לאו איהו אלא ברביעי יומא דגרעונה דבתולת ישראל לא אתחזי למהוי בתולה אחרא בשלימו דהא לית שלימו לאיתתא אלא בבעלה אבל ביום שני דאתברי ביה גיהנם עד לא קיימא בקיומא דהא נפק מיום שני דהוא חושך וכדין אתברי מיניה דכתיב קץ שם לחשך דהוא קץ לכל תכלית הוא חוקר אימתי לבתר דקיימא בקיומא ולא קיימת בקיומא עד דאזערת מזוהרא ברביעי דהא סיהרא רגלא רביעאה איהו בכורסייא עילאי ובגין דאיהו יומא ד' גבי ג' קיימין אחרנין אתמר ברביעא עובדא דילה דהא אזעירת גרמה ואחשיך נהורא ועל דא בתולה אית לה לקיימא ברביעא לאתחזא סיומא בסיהרא, וההוא יומא דבתולה נשאת ברביעי ואית לה קיומא לתתא כרוזא קיימא לעילא וקרי אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי, וע"ז ביומא דנפילה קיומא משמע דכתיב כי נפלתי קמתי עכ"ל הזוה"ק. וידוע דרגלא רביעא בכורסייא עילאי הוא רגלא דדוד מלכא כידוע ליודעים, ובזה תבין מדרש פליאה, לא

נתקררה דעתו של דוד עד שהגיע לפרק בתולה נשאת, ולדברי הזוה"ק המדרש מתוק מדבש למבין בס"ד: